

9

VIERAAN OIKEUS – HANNAH ARENDT JA IHMISOIKEUDET

HANNA LUKKARI

Hannah Arendt (1906–1975) on yksi tärkeimmistä 1900-luvun poliittisista ajattelijoista. Hän syntyi Saksassa nykyisen Hannoverin alueella maallistuneeseen juutalaisperheeseen ja joutui pakenemaan natsi-Saksan juutalaisvainoja Yhdysvaltoihin. Hän eli vuosia valtiottomana, kunnes lopulta sai Yhdysvaltojen kansalaisuuden.¹ Näin ollen hän koki valtiottomuuden ja pakolaisuuden ongelmat henkilökohtaisesti. Saattaakin tuntua oudolta, että Arendt ei koskaan systemaattisesti tutkinut ihmisoikeuksia. Tätä voi selittää siten, että niiden korostaminen ei sovi yhteen Arendtin politiikan merkitystä korostavan ajattelun kanssa, sikäli kuin yksilön oikeudet ovat nimenomaan liberaalin ajattelun hedelmiä, jotka pyrkivät turvaamaan yksilönvapauden poliittiselta vallankäytöltä.² Ihmisarvon ja ihmisoikeuksien teemat ovat kuitenkin vahvasti läsnä hänen tuotannossaan. Arendtin kuuluisaa käsitettä ”oikeus oikeuksiin”, jokaisen ihmisen oikeutta tulla tunnustetuksi oikeushenkilönä, on pidetty jopa hänen tärkeimpänä panoksenaan poliittiseen ajatteluun.³ Arendt nostaakin antisemitismin, imperialismin ja totalitarismin hajottaman Euroopan suurimmaksi poliittiseksi haasteeksi juuri ihmisarvon takaamisen.⁴ 1900-luvun katastrofit osoittivat Arendtin mukaan, että ihmisarvo on hauras poliittinen saavutus: se ei ole ihmisen luovuttamaton ominaisuus vaan asema, jonka luomiseksi ja ylläpitämiseksi on tehtävä poliittista ja oikeudellista työtä.

Arendtia on viime vuosikymmeninä pidetty usein ihmisoikeuksien kriitikkona ja uudelleenajattelijana.⁵ Arendtin mukaan

luonnonoikeusfilosofian käsitys ihmisen luonnollisista, luovuttamattomista oikeuksista oli poliittisesti tehoton. Hän myös suhtautui epäillen Yhdistyneiden kansakuntien (YK) luomien kansainvälisten ihmisoikeuksien mahdollisuuksiin taata kansallisvaltiojärjestelmässä jokaisen ihmisen ihmisarvo ja oikeudet.⁶ Tässä luvussa selvitän syitä Arendtin kriittiseen suhtautumiseen, pohdin sen ajankohtaisuutta ja esitän tulkinnan siitä, mikä on arendtlainen rakentava käsitys ihmisoikeuksista.

ARENDTIN IHMISOIKEUSKRITIIKKI JA OIKEUDEN RAJAT

Arendtin ihmisoikeusajattelun ytimessä on kaksi väitettä. Ensinnäkin yksilön oikeudet ja ihmisarvo voivat toteutua ainoastaan rajallisen poliittis-oikeudellisen yhteisön puitteissa. Toiseksi tapa, jolla kansallisvaltiot käsittävät oman luonteensa tällaisina yhteisöinä, on perustavalla tavalla ongelmallinen. Arendtin ihmisoikeuskritiikki on osa analyysia, joka käsittelee Euroopan poliittista kaaosta maailmansotien välissä ja toisen maailmansodan jälkeen.⁷ Kritiikkiä motivoi ennen kaikkea se, että miljoonilla sodan vuoksi pakolaisiksi joutuneilla ei ollut minäänlaista oikeudellista suojaa. Arendt tunnetusti esittää, että ihmis-oikeudet osoittautuivat tyhjiksi juuri sillä hetkellä, kun ”vain ihminen” ilmaantui politiikan näyttämölle.⁸ Luonnonoikeusajattelun perinteen mukaan ihmis-oikeudet käsiteltiin ihmiselle ihmisyyden nojalla kuuluviksi moraaliksiksi oikeuksiksi. Kansalaisoikeuksien ajateltiin perustuvan näille moraalisille oikeuksille, ja ne olivat siten toissijaisia: kansalais-oikeudet olivat tietyn poliittis-oikeudellisen yhteisön tulkintoja niitä edeltävistä luonnollisista ihmisoikeuksista. Arendt kuitenkin esittää, että samalla hetkellä, kun yksilö menetti oikeutensa kansalaisena, hän menetti myös oikeutensa ihmisenä. *Ihmisoikeuksia* ei ollut taattu poliittisesti ja oikeudellisesti muuten kuin *kansalaisoikeuksina*, joten ei-kansalaisten (joita pakolaiset olivat) oikeudet olivat käytännössä poliittisella kentällä olemattomia.⁹

Ihmisoikeuksien käsitteeseen kuuluu ajatus ihmisen arvokkuudesta ihmisenä, mutta käytännössä ihmisen palautuminen pelkkään ihmisyyteensä merkitsi sitä, ettei häntä enää kohdeltu arvokkaana. Luonnonoikeusajattelussa ei otettu huomioon sitä, että ”ihmisen oikeudet” ovat sidottuja ihmisen jäsenyyteen kansallisvaltion muodostamassa

oikeusjärjestyksessä. Arendtin mukaan oikeudet ovat ennen kaikkea *oikeusyhteisön sisäisiä oikeus–velvollisuus-suhteita*, ja ne mahdollistavat vaateiden esittämisen tätä yhteisöä vastaan.¹⁰ Oikeudet ovat ”maailmallisia”, käytännöllistä yhteiselämää sääteleviä suhteita tietyn oikeusjärjestyksen sisällä, eivät ihmisyksilön luontaisia ominaisuuksia. Arendt kritisoikin läpi tuotantonsa poliittisten ja oikeudellisten käsitteiden luonnollistamista.¹¹ Arendt näyttää seuraavan klassisia ihmisoikeuskriitikoita, erityisesti Edmund Burkea, joka piti poliittisten yhteisöjen säättämiä ja takaamia oikeuksia, ”englantilaisen oikeuksia”, ainoina olemassa olevina oikeuksina.¹² Ainoastaan laki, positiivinen oikeus, kykenee takaamaan oikeudet. Niinpä mitään ”oikeuksia yleensä” ei ole olemassa, koska ”lakia yleensä” ei ole olemassa, vaan ainoastaan kansallisvaltioiden, ja nykyään myös ylikansallisten yhteisöjen, säättämiä lakeja.¹³ Burkesta poiketen Arendt kuitenkin kritisoi myös nationalistista oikeudellis-poliittista järjestystä. Hän pitää kiinni siitä, että ihmisarvo ja vapaus voivat toteutua ainoastaan oikeudellis-poliittisen yhteisön rajoissa, mutta toisaalta hän kritisoi yhteisön rajojen nationalistista määrittelyä. Sekä luonnonoikeuksien että nationalismin perusongelma on poliittis-oikeudellisen elämän luonnollistaminen: ensimmäinen vetoaa ”ihmiseen sinänsä” ja jälkimmäinen ”kansakuntaan sinänsä”, jolloin kansakunta nähdään suljettuna, muuttumattomana yhteisönä. Kumpikin on vahingollista *moninaisuudelle (plurality)* ja *”syntyväsyydelle” (natality)* eli uuden aloittamiselle, jotka molemmat ovat Arendtin mukaan politiikan ytimessä.¹⁴

Ihmisoikeuksien on perinteisesti ajateltu olevan luovuttamattomia. Oikeuksien luonnollistaminen tarkoittaa ehdottomien totuusväitteiden esittämistä ihmisestä itsestään: tietty käsitys ihmisestä asetetaan oikeuksien perustaksi. Ehdottomiin totuuksiin vetoaminen on Arendtin mukaan kuitenkin poliittisen toiminnan alueella riskialtista, sillä se ohittaa poliittisen mielipiteenmuodostuksen, jossa moninaisten ja uusien näkökulmien esiintuominen on keskeistä. Se, mikä ihmisyydessä todella on tärkeää ja suojelemisen arvoista ei ole mitenkään itsestään selvää, ja tärkeää on, että vallitsevia ihmis- ja ihmisoikeuskäsityksiä voidaan kyseenalaistaa ja myös muuttaa.¹⁵

Arendt puolustaa siis näkemystä, että yksilönoikeudet ovat *res publica*, ”julkisia asioita”, joilla ei ole ehdotonta, oikeusjärjestyksestä ja politiikasta riippumatonta perustaa. Ihmisoikeudet kuuluvat tietynlaisen yhteisöllisen järjestäytymisen peruseriaatteisiin, joihin on sitouduttava,

ei siksi että ihmisluonto niin vaatii vaan siksi, että niistä luopuminen voi pahimmillaan avata tien demokraattis-perustuslaillisen yhteisön hajoamiseen. Arendt argumentoi, ettei kukaan ole sellaisenaan tasa-arvoinen toisten kanssa:

[Tasa-arvo] on inhimillisen järjestäytymisen tulosta sikäli kuin sitä ohjaa oikeudenmukaisuuden periaate. Me emme synny tasa-arvoisiksi, vaan meistä tulee tasa-arvoisia yhteisön jäsenenä sillä voimalla, jolla päätämme antaa vastavuoroiset oikeudet toinen toisillemme.¹⁶

Ihmisellä ei ole tasa-arvoista oikeussubjektuutta niin kuin hänellä on kädet ja jalat, vaan hän ilmenee tällaisena subjektina toisille, jotka tunnistavat hänet sellaiseksi.¹⁷ Arendtin näkökulmasta ihmisyyksilöiden ilmeneminen toisilleen tasa-arvoisina on kontekstisidonnaista ja siten haavoittuvaista. Sen toteutumiseksi tarvitaan tietynlaisia instituutioita tai ainakin poliittista vastavuoroista yhteistoimintaa.¹⁸

Myös YK:n kansainvälinen ihmisoikeusjulistus sortui Arendtin mukaan poliittisten käsitteiden luonnollistamiseen postuloidessaan, että ihmisellä on syntyessään sellaiset oikeudet kuin työttömyysturva ja vanhuuseläke.¹⁹ Nykyaikaisissa ihmisoikeusjulistuksissa on sama ongelma kuin 1700-luvun vallankumouksellisissa julistuksissa. Se, mitä niissä ei ymmärretä on, että ihmisoikeudet eivät edellä julistusta vaan seuraavat siitä. Ihmisoikeusjulistus on *uutta luova poliittinen teko*, sillä vasta se tuo julkiseen tilaan käytännöllisiä mahdollisuuksia säännellä ihmisten suhteita oikeuden ja velvollisuuden käsittein.²⁰ Esimerkiksi YK:n ihmisoikeusjulistuksen tapa esittää työttömyyskorvaus ihmisen synnynnäisenä oikeutena on ristiriitainen: se väittää luonnolliseksi jotain, mikä käsitteellisesti olettaa ihmisen jäsenyyden poliittis-oikeudellisessa yhteisössä, ja julistus itse on se sykäys, jolla tällainen yhteisö luodaan tai jossa sen olemassaolo vahvistetaan.²¹

Arendtin keskeinen väite on siis se, että oikeudet perustuvat viime kädessä poliittisiin oikeutta asettaviin tekoihin, kuten itsenäisyys- tai ihmisoikeusjulistuksiin. Oikeudet eivät ole luonnollisia vaan ”keino-tekoisia”, yhteistoiminnalla luotuja. Oikeuden (lain) tarkoituksena on sitoa tasa-arvoiset jäsenet yhteen ajallisesti kestäväksi poliittis-oikeudelliseksi yhteisöksi. Oikeusjärjestyksen ja politiikan suhteen ymmärtäminen ajassa jatkuvaksi vuorovaikutukseksi tarkoittaa ainakin kolmea

asiaa. Ensinnäkin poliittinen yhteisö ei ole palautettavissa ei-oikeudelliseksi, etnisesti yhtenäiseksi kansakunnaksi, vaan poliittinen yhteisö on oikeusjärjestyksensä määrittelemä: oikeudelliset instituutiot takaavat sen julkisen tilan jatkuvuuden, jossa poliittinen toiminta ja vapaus toteutuu. Toiseksi, poliittinen yhteisö ei kuitenkaan paradoksaalisesti jäännöksettä palaudu oikeusjärjestykseensä, sillä poliittinen yhteistoiminta synnyttää oikeusjärjestyksen ja poliittiset instituutiot. Poliitiikka ja oikeus siis määrittelevät toisiaan mutta eivät sulaudu yhteen. Kolmanneksi, oikeusjärjestyksestä on jatkuvasti uudistettava ja laajennettava, jotta se pystyisi tarjoamaan tilan poliittiselle vapaudelle ja tunnistamaan uusia tulojoita yhteisön tasa-arvoisiksi jäseniksi.²² Palaan tähän oikeusjärjestyksen ja politiikan dynaamiseen suhteeseen viimeisessä luvussa.

”Kaikki lait”, Arendt väittää, ”luovat ensin tilan, jossa ne ovat voimassa, ja tämä tila on se maailma, jossa me voimme liikkua vapaasti.”²³ Yksilöoikeudet ovat osa oikeudellista infrastruktuuria, joka takaa jäsenilleen tiettyjä käytännöllisiä toimintamahdollisuuksia.²⁴ Oikeudet ovat siis Arendtin mukaan rajallisia: niillä on sekä tilalliset että jäsenyyteen perustuvat rajat. Ne muodostavat osaltaan oikeudellis-poliittisen yhteisön oman tilan ja voivat toteutua sen rajoissa, ja ne kuuluvat niille, joilla on jäsenyytensä nojalla pääsy tähän tilaan.²⁵ Olennainen kysymys kuuluu, miten nämä jäsenyyden rajat määritellään.

NATIONALISTISTEN RAJOJEN KRITIIKKI JA ”VIERAS”

Arendtin ihmisoikeuskritiikki on siis myös kansalaisuuden ja kansallisvaltiojärjestelmän kritiikki. Vanhoissa keskieurooppalaisissa demokratoissa ajatus etnisesti tai historiallisesti yhtenäisestä ”kansasta” oli kulkenut kansalaisoikeuksien kanssa käsi kädessä Ranskan vallankumouksen ajoilta lähtien, mutta maailmansotien välisenä aikana ”kansan” ja ”yksilön oikeuksien” välinen herkkä tasapaino keikahti ”kansan” hyväksi. Arendtin sanoin ”kansa valloitti valtion”.²⁶ Nationalismin kahlitsemissa valtioissa vähemmistökansallisuuksiin kuuluvien odotettiin joko sulautuvan enemmistöön tai poistuvan maasta. Kansalaisuuden kategoria kaventui yhä ahtaammaksi, kunnes Euroopan valtioissa alettiin rajoittaa vähemmistökansallisuuksien kansalaisoikeuksia ja lopulta kansalaisuus poistettiin heiltä kokonaan. Samaan aikaan miljoonat ihmiset joutuivat jättämään kotinsa. Yhtenäisen, ”orgaanisen” kansakunnan ajatuksen

valtaamat valtiot eivät olleet halukkaita antamaan liikkeelle lähteneille ihmisille turvapaikkaa, joten nämä jäivät eräänlaiseen oikeudettomuuden välitilaan.²⁷ Nationalismiin perustuva valtiojärjestys tuotti Arendtin mukaan sellaista pakolaisuutta, jota vanha poliittisen pakolaisuuden käsite ei pystynyt kattamaan. Poliittiselle pakolaiselle turvapaikan tarjoava valtio kieltäytyy karkottamasta tätä, koska katsoo pakolaisen olevan poliittinen toisinajattelija, ei rikollinen. Maailmansotien massapakolaisuudessa ei kuitenkaan ollut kysymys henkilöiden poliittisista teoista vaan ainoastaan siitä, keitä he olivat: he kuuluivat vääraan kansaan ja joutuivat siitä syystä vainotuiksi.²⁸

Valtiot, joiden alueelle pakolaisia oli saapunut, kieltäytyivät vastaanottamasta heitä. Turvapaikkaa eivät tarjonneet myöskään naapurivaltiot, eivätkä pakolaisten lähtömaat ottaneet kansalaisiaan takaisin. Pakolaiset muuttuivat ”karkottamattomiksi”. Heidän kansalaisuutensa – jos heillä sellainen vielä oli muodollisesti tallella – oli käytännössä menettänyt oikeudellisen merkityksensä, eikä heitä siis voitu osoittaa yhteenkään oikeudellisesti määriteltyyn ”paikkaan” kansallisvaltioiden muodostamassa kansainvälisessä järjestelmässä. Arendtlaisittain ymmärrettynä pakolaisuus merkitsee *kuulumista ei-minnekään* eli poliittis-oikeudellisen paikan puutetta. Se on oikeudellista paikattomuutta, poliittis-oikeudellisen järjestyksen ulkopuolella olemista ja siten oikeudettomuutta.²⁹ Pakolaiset eivät ole tavallisia kylässä kävijöitä, sillä he tulevat ”ei-kenenkään-maalta”, poliittis-oikeudellisen maailmanjärjestyksen ulkopuolelta. He ovat siis *vieraita* sanan vahvassa merkityksessä: vaikka he ovat fyysisesti täällä, he ovat normatiivisesti poissa, tuntemattomia oikeudellispoliittisen yhteisön silmissä.

Kun valtiot eivät kyenneet kääntämään pakolaisia pois, ne turvautuivat Arendtin mukaan kahteen keinoon: tilanne julistettiin humanitaariseksi hätätilaksi tai pakolaiset nähtiin turvallisuusuhkana, minkä vuoksi valtiot turvautuivat lopulta poliisin mielivaltaan.³⁰ Molemmat toimet olivat Arendtin mukaan oikeuden ja politiikan tuolla puolen. Ensinnäkin hätään joutuneen auttaminen on Arendtin mukaan moraalinen teko, hyväntekeväisyyttä.³¹ Se muistuttaa enemmän lahjan antamista kuin oikeutta vastaavan velvollisuuden noudattamista. Oikeus mahdollistaa sen, että taho, jonka oikeuksia on loukattu, voi oikeutetusti vaatia velvollisuuksien kantajaa täyttämään velvollisuutensa ja hyvittämään loukkauksen. Hyväntekeväisyyttä ei puolestaan voi vaatia, ainoastaan vastaanottaa. Humanitaarinen hyväntekeväisyys käsittää autettavan

passiiviseksi uhriksi, siis ei-toimijaksi, joka odottaa apua perustarpeidensa täyttämiseen sen sijaan, että voi vaatia sitä oikeuksiensa nojalla. Arendtin analyysissa esille tulee oikeudenloukkauksen ja oikeudettomuuden ero: kun oikeudenloukkaus edellyttää oikeussuhteen oikeudenhaltijan ja velvollisuuden kantajan välillä, oikeudettomuudessa tällaista suhdetta ei ole.

Oikeusfilosofi Joel Feinberg esittää oikeuksien moraalisen erityisyyden olevan juuri siinä, että niitä ja niiden toteutumista *voi vaatia*. Feinberg kuvaa ajatuskokeessaan dystooppista ”ei-missään-kaupunkia” (*Nowheresville*), jonka yhteiskuntajärjestyksestä puuttuu täysin oikeuksien ja niitä vastaavien velvollisuuksien käsite. Niinpä kaupungin asukkaat eivät Feinbergin mukaan voi vaatia vallanpitäjiä täyttämään heidän perustarpeitaan tai lopettamaan epätasa-arvoista kohtelua. Näin ollen he joutuvat passiivisesti alistumaan vallanpitäjien myötemielisyyden, hyveellisyyden ja hyväntekeväisyyden armoille – aivan kuten Arendtin kuvaamat pakolaiset.³² Feinberg huomauttaa, että oikeuksien vaatiminen on teko, jolla oikeuksien omistaja pyrkii saamaan aikaan tietyn oikeudellisen suhteen eli oikeutta vastaavan velvollisuuden täyttämisen. Vaatimukseni, että B:n on täytettävä oikeuteni x:ään, edellyttää, että minulla on tämä oikeus x:ään. Vasta oikeuteni olemassaolo oikeuttaa vaadetekoni eli perustelee B:n velvollisuuden ja sen, miksi B:n toimintavapautta tulee rajoittaa siten kuin oikeuttani vastaavan velvollisuuden täyttäminen edellyttää. Se, että oikeudellinen auktoriteetti (tai velvollisuuden kantaja itse) *tunnustaa oikeuteni olemassaolon*, on ennakkoehto sille, että suhde oikeuden ja velvollisuuden välillä voi käytännössä toteutua.³³

Jotta oikeuksia voi näin ollen vaatia, *vaatija on tunnustettava oikeuksien kantajaksi*. Jos henkilöä ei tunnusteta oikeuksien kantajaksi, velvollisuuksien kantajaa ei luonnollisesti myöskään voida määritellä. Moraalisten ihmisoikeuksien (luonnollisten oikeuksien) ideana on tietysti se, että näiden oikeuksien omistaminen perustuu pelkästään ihmisyyteen sinänsä, eikä oikeuksien omistamista tarvitse erikseen osoittaa esimerkiksi sopimukseen vedoten. Pakolaisten oikeudeton tilanne kuitenkin osoitti, että poliittis-oikeudelliset yhteisöt tunnustivat vain niiden oikeussubjektuuden, joita ne pitivät jäseninään. Kansalaisten ja ”vain ihmisten” välillä oli kuilu: yhdet tunnustettiin oikeuksien kantajiksi, toisia ei. Arendt ei siis puolusta ajatusta, että ihmisillä ei ole oikeuksia: tämä juuri oli osa totalitaarisen hallinnon edistämää ideologiaa.³⁴ Sen sijaan Arendt kiinnittää huomiota oikeuksien omaamisen eli yksilöiden

oikeussubjektiuden *tunnustamisen* merkitykseen sekä voimassa olevaan tunnustamisen järjestelmään – eli hänen aikansa kansallisvaltiojärjestelmään – ja sen ongelmallisuuteen. Järjestelmä tunnusti suppeasti määritellen vain tietynlaiset ihmiset kansalaisiksi ja siten oikeuksien kantajiksi ja oikeutettujen oikeusvaateiden esittäjiksi. Toiset se jätti tunnustuksetta ja siten väkivallalle alttiiksi. Kuten filosofi Judith Butler on huomauttanut, ”joskus juuri ne termit, jotka vihkivät yhden ’ihmisyyteen’, ovat juuri niitä, jotka vievät toisilta mahdollisuuden saavuttaa tämä asema, ja siten tuottavat ihmisen ja vähemmän-kuin-ihmisen välisen eron”.³⁵

Humanitarismin ohella valtiot turvautuivat väkivaltaan ja vastasivat massapakolaisuuteen sulkemalla pakolaiset ”laista vapautuneen poliisin” hallinnoimille pakolaisleireille.³⁶ Leiri institutionalisoi poikkeustilan, jossa miljoonat ihmiset olivat ”vieraita ei-kenenkään-maalta”, oikeudettomia, turvapaikattomia ja karkottamattomia. Leiri muuttui heidän uudeksi ”kotimaakseen”. Tällaisen uuden oikeudellis-poliittisen järjestyksen ulkopuolisen tilan syntyminen pahensi Arendtin mukaan syöksykierrettä, jossa kansallisvaltioiden oikeudelliset rakenteet murenivat nationalismien paineen alla. Yhtäläisten kansalaisoikeuksien ja oikeussubjektiuden mureneminen on poliittis-oikeudellisen yhteisön rappio, ja leiristä tuli yhä hallitsevampi poliittisen elämän paradigma: yksilön oikeudettomuus ja oikeusyhteisön murtuminen kulkevat käsi kädessä.³⁷ Se, miten kohtelemme ”vieraita” kertoo ”meistä” itsestämme poliittis-oikeudellisena yhteisönä, ja mahdollisesti lopulta myös muuttaa ”meitä”. Yhteisön kuvittelu luonnolliseksi, homogeeniseksi yksiköksi johti siis Arendtin mukaan lopulta siihen, että kansaan kuulumattomiin ei pystytty suhtautumaan poliittisina ja oikeudellisina toimijoina. Demokraattinen oikeusyhteisö ajautui itselleen tyypillisten toimintatapojen ulkopuolelle – kunnes totalitarismin nousu hajotti sen kokonaan.

IHMISARVO JA ”OIKEUS OIKEUKSIIN”

Arendtin mukaan pakolaiset menettivät ”sen paikan maailmassa, jossa mielipiteillä on merkitystä ja teoilla vaikutusta”. Tämä ei tarkoita pelkästään poliittisen toiminnan ulkopuolelle joutumista, vaan yleistä merkityksettömyyttä poliittis-oikeudellisen yhteisön silmissä. Arendt väittää, että jos ihmiseen suhtaudutaan ainoastaan synnynnäisten tai sosiaalisten ominaisuuksiensa, kuten etnisen alkuperän tai luokka-aseman

perusteella, hän ei näyttäydy yksilönä, joka erottautuu muista ja jota arvioidaan sen nojalla, mitä hän on tehnyt, saanut aikaan tai tulee mahdollisesti tekemään. Tällöin ihmistä ei enää tunnisteta toimijana. Arendtille nimenomaan oman oikeudellisen paikan ja tunnustuksen menettäminen tarkoittavat ihmisarvon menettämistä ja ”karkotusta ihmiskunnasta”.³⁸ Selvin merkki tästä oli se, että pakolaiselle oli edullista syyllistyä rikokseen: rikoksen tekeminen on teko, jonka laki tunnistaa, ja siten sillä on oikeudellisia seurauksia. Vangilla, toisin kuin pakolaisella, oli taattuja oikeuksia, kuten oikeus ravintoon ja suojaan. Rikosoikeus oli nurinkurisesti ainoa oikeudenala, joka kykeni kohtelemaan pakolaista ihmisarvoisena yksilönä, sillä rikokseen syyllistyminen teki heistä jälleen henkilöitä lain ja yhteisön edessä.³⁹

Arendt käsittää ihmisarvon liberaalista valtavirrasta poiketen pikemminkin intersubjektiiviseksi, monen ihmisen väliseksi tapahtumaksi kuin yksilön synnynnäiseksi, luovuttamattomaksi ominaisuudeksi. Arvokkaana ilmeneminen edellyttää toisia, jotka tunnistavat ja tunnustavat yksilön sellaisena. Se edellyttää myös oikeudellisia ja poliittisia instituutioita. Ne pitävät yllä poliittista tilaa, jossa ihmiset voivat näyttäytyä ainutkertaisina yksilöinä. Arendtin mukaan ihmiset erottautuvat muista puheensa ja toimintansa kautta, ne ovat kanavia, joiden avulla ihmiset näyttäytyvät toisilleen ihmisinä.⁴⁰ Humanitaarinen hyväntekeväisyys ja väkivallalla hallinta käsittävät kohteensa ”fyysisiksi olennoiksi” – pelkäksi eläväksi, tuntevaksi, kärsiväksi, tarpeidensa täyttämistä vaativaksi massaksi – eivät ainutkertaisiksi omaa itseään ilmaiseviksi yksilöiksi. Voisi siis ajatella Arendtin yhtyvän Feinbergin ajatukseen siitä, että ihmisarvo saattaa yksinkertaisesti olla tunnistettava kyky esittää oikeusvaateita⁴¹ – sillä ehdolla, että tämän kyvyn kontekstisidonnaisuus, hauraus ja menettämisen mahdollisuus otetaan huomioon.

”Oikeus oikeuksiin” on oikeus jäsenyyteen oikeudellis-poliittisessa yhteisössä, joka takaa jäsentensä oikeudet, vapauden ja ihmisarvon. Edellä sanotun nojalla sen voi ymmärtää nimenomaan *oikeussubjektuuden ja oikeuksien omaamisen tunnustamisen vaatimukseksi*. ”Oikeus oikeuksiin” kritisoi järjestelmää, jossa vain yhdet tunnustetaan ja toiset jätetään väkivallalle alttiiksi. Oikeus oikeuksiin -käsitteestä on kuitenkin esitetty lukuisia kilpailevia tulkintoja. Arendtia on esimerkiksi kritisoitu epäjohdonmukaisuudesta eli siitä, että hän kieltää moraaliset ihmis-oikeudet mutta toisaalta olettaa yhden moraalisen oikeuden, nimittäin *oikeuden* oikeuksiin, ja jättää tämän oikeuden normatiivisen perustan

selvittämättä. Useat tulkitsijat ovatkin kehitelleet käsitettä edelleen nimenomaan moraalisen oikeutena ja pyrkineet perustelemaan sen normatiivisesti.⁴² Toiset ovat huomauttaneet, että kansainväliset ihmis-oikeudet ovat kehittyneet huimasti Arendtin analyysin jälkeen. Jotkut ovatkin tulkinneet oikeuden oikeuksiin positiiviseksi, kansainvälis-oikeudelliseksi ihmisoikeudeksi kansalaisuuteen ja oikeussubjektuuteen.⁴³ Ei-kansalaisille ja pakolaisille on jo tunnustettu kansainvälisesti monia oikeuksia: kansainväliset, alueelliset ja kansalliset yksilöoikeuksia käsittelevät oikeussopimukset takaavat heille perusoikeudet. Lisäksi kansainvälinen oikeus tunnustaa nykyään yksilöt oikeussubjekteiksi, joten yksilön oikeuksiin olennaisesti vaikuttava erottelu kansalaisten ja ei-kansalaisten välillä on vanhentunut.

Kysymys oikeusjärjestyksen rajoista ja jäsenyydestä on silti edelleen ajankohtainen.⁴⁴ Kahden (tai useamman) normatiivisen tason malli (moraalinen yksilöoikeus – oikeudellinen yksilöoikeus; kansainvälinen oikeus – kansallinen oikeus) ei pysty täysin ratkaisemaan jäsenyyden ongelmaa. On hyvä, että voi jatkaa oikeuksiensa vaatimista kansainvälisellä tasolla, jos häviää kansallisella oikeusfoorumilla. Tällainen mahdollisuus on kuitenkin vain niillä, jotka on tunnustettu kansainvälisen yhteisön jäseniksi, eikä tällainen tunnustus ole aina itsestään selvä.⁴⁵

Kansallisen tason ylittävä oikeus on *myös itse* rajallinen oikeusjärjestys, jonka piiriin on päästävä, jotta asiansa voi kansainvälisten ihmis-oikeuksien termein esittää.⁴⁶ Jos oikeusjärjestys on aina rajallinen, kuten Arendt näyttää väittävän, se ei voi ”edustaa yksilön absoluuttista arvoa”.⁴⁷ Aina löytyy ihmisiä, joiden oikeusvaatimukset eivät saa vastakaikua institutionaalisen oikeusjärjestyksen piirissä, koska oikeus on satuttu määrittelemään tavalla, joka jättää juuri nämä vaatimukset ulkopuolelleen. ”Vieraan” kategoria ei näytä häviävän nykyisessäkään oikeudellisessa tilanteessa, vaan ”vieras” näyttäytyy pikemminkin uudella tasolla: sinä, mikä ei sovi kansainvälisten ihmisoikeuksien suojiin. Näyttää siltä, ettei ihmisoikeuksien ongelmaa ole täysin ratkaistu, vaan oikeusyhteisöt kohtaavat sen uudestaan ja uudenaikaisena.

Esimerkki tästä on niin sanottujen paperittomien eli dokumentittomien siirtolaisten tilanne. Paperittomat ovat usein ihmisiä, joiden turvapaikkahakemus on hylätty ja joiden pitäisi poistua maasta, jossa he oleskelevat laittomasti. Järjestelmä, joka ei enää kiinnitä ihmisoikeuksia kansalaisuuteen, kiinnittää ne silti edelleen oikeudellisesti tunnustettuun läsnäoloon. Paperittomat ovat oikeudettomia Arendtin analysoimassa

mielessä – vaikka ihmisoikeuksien väitetään olevan luovuttamattomia ja ihmisyydestä sinänsä kumpuavia.⁴⁸ ”Oikeutta oikeuksiin” onkin tulkittu *poliittiseksi* oikeudeksi politiikkaan tai oikeudellis-poliittisen yhteisön jäsenyyteen.⁴⁹ Tällöin oikeus oikeuksiin tarkoittaa juridista oikeutta edeltävää poliittista vaadetta tulla tunnustetuksi poliittisena toimijana ja yhteisön tasa-arvoisena jäsenenä. Useat tutkijat ovat viime vuosina tulkinneet paperittomien siirtolaisten poliittisia protesteja juuri tällaisina poliittisina oikeusvaateina.⁵⁰ (Ks. tämän teoksen luku 10.)

Arendtin mukaan poliittinen toiminta ei uutta alkua ilmaisevana lopulta perustu ennalta annetuille kategorioille, olivat nämä sitten moraalisia tai juridisia. Se on ”perusteetonta”, vaikka paradoksaalisesti vaatiikin ”perusteet” eli pysyvät instituutiot vakiintuakseen. Modernin poliittisen teon paradigma, vallankumous, perustaa uuden poliittis-oikeudellisen järjestyksen ikään kuin tyhjästä, ilman jo olemassa olevan normatiivisen järjestyksen legitimointia. Ihmisoikeusjulistuksissa on jotain samaa. Molemmassa perustetaan uusi poliittis-oikeudellinen järjestys ilman olemassa olevaa oikeutusta tälle järjestykselle. Yksittäisissä tilanteissa ja aina uudestaan toistuva yksilön poliittinen vaade tulla tunnustetuksi oikeussubjektiksi muistuttaa näitä oikeusjärjestyksen perustavia tekoja sikäli, että myös se esitetään ilman jo olemassa olevia juridisia perusteita. Esimerkiksi paperittomathan ovat juuri ”vieraita”, oikeusjärjestyksen ulkopuolella ja oikeudellisesti tunnustamattomia. *Oikeus* oikeuksiin on tästä näkökulmasta poliittinen oikeusvaade tilanteessa, jossa juridisesti taattua oikeutta ei ole.⁵¹

Kun ”oikeus oikeuksiin” ymmärretään ulossuljettujen poliittiseksi toiminnaksi, oikeusjärjestyksen ja poliittisen toiminnan ero korostuu: siinä missä oikeusjärjestys määrittelee oikeudet ja oikeushenkilöiden sulkien aina joitakuita ulos, poliittinen toiminta pyrkii uudistamaan näitä määritelmiä ja esittelemään uusia oikeuksia ja oikeussubjekteja. Ei kuitenkaan riitä, että korostetaan paperittomien poliittista toimintaa ja oikeusjulistuksia uutta luovana poliittisena toimintana. On ymmärrettävä myös, millainen oikeusjärjestys kykenee kuulemaan nämä julistukset itseään velvoittavina siitä huolimatta, että ne näyttävät olevan juridisesti perusteettomia. Vastausta on etsittävä oikeusjärjestyksen muuttuvuuden, ”transformatiivisuuden”, analyysistä. Esittelen lopuksi Arendtin hahmottelemia suuntaviivoja tälle analyysille.

VIERAAN OIKEUS JA DEMOKRAATTISEN OIKEUSYHTEISÖN JATKUVUUS

Arendt esittää, että oikeudesta oikeuksiin tultiin tietoiseksi, kun ihmiset menettivät ihmisoikeutensa menettäessään kansalaisuutensa. Samalla he menettivät siteensä poliittis-oikeudelliseen yhteisöön, eivätkä kyenneet solmimaan tätä sidettä uudestaan.⁵² Kuten edellä tuli esille, valtiot vastasivat oikeudettomuuteen joko humanitaarisella avulla tai väkivallalla – molemmat olivat Arendtin mukaan epäpoliittisia vastauksia. ”Oikeus oikeuksiin” on vaihtoehtoinen vastaus tähän tilanteeseen: se pyrkii esittämään oikeudettomaan tilaan joutuneet *meidän tulevina jäseninä*. Arendt puolustaa sellaista poliittista yhteisöä, joka sekä tunnistaa vieraan oikeudettoman tilanteen, että haluaa säilyttää itsensä nimenomaan poliittis-oikeudellisena yhteisönä, joka kohtelee alueellaan olevia ihmisiä oikeussubjekteina, ei myötätunnon kohteina eikä pelkkinä turvallisuusuuhkina.

Oikeusjärjestyksen rajoilla on siis kaksi toisiinsa läheisesti liittyvää piirrettä. Ensinnäkin poliittis-oikeudellinen toiminta eroaa moraalisiin tai puhtaaseen hallintaan perustuvasta toiminnasta, ja mikäli näiden toimintamuotojen rajat systemaattisesti ylitetään, poliittis-oikeudellinen yhteisö sellaisenaan lakkaa olemasta. Jos yhteisö alkaa käsitellä jäseniään ja alueellaan oleskelevia ihmisiä jatkuvasti ”vain ihmisinä” ja hallita heitä poliisivallalla, se menettää tarkoituksensa eli tasa-arvoisten jäsenten poliittis-oikeudellisen yhdessäolon takaamisen. Toiseksi rajat jäsenyyden rajoiksi ymmärrettyinä eivät ole luonnollisia eivätkä politiikan ulkopuolella. Arendt korostaa poliittisen yhteisön luonnetta yhteistoimintaan perustuvana: yhteisö ei ole olemassa missään muualla kuin niissä tavoissa, joiden välityksellä ihmiset toimivat keskenään. Näin ollen jäsenyydelle ei ole luonnollisia ja muuttamattomia rajoja. Jos siis poliittis-oikeudellisen yhteisön tarkoituksena on mahdollistaa jäsentensä tasa-arvo ja taata heille yhtäläiset oikeudet ja jos jäsenyydelle ei ole luonnollisia rajoja, jäsenyyden olemassa olevia oikeudellisia rajoja voidaan muuttaa, jos tämä muuttaminen on edellytys sille, että yhteisö pystyy edelleen täyttämään tarkoituksensa. Arendt kiinnittää huomion siihen, että se miten vastaamme vieraalle, lopulta määrittelee sekä sen, *kenet* me kohtaamme – oikeussubjektin vai vain ihmisen – että sen, *keitä* ”*me*” yhteisönä olemme – poliittinen yhteisö vai poliisivaltio. Jos demokraattisen oikeusyhteisön rajat ovat viime kädessä poliittisia, oikeudettomien

poliittiseen vaateeseen voidaan vastata tunnustamalla heidät jäseniksi. Siitä, mikä on vierasta, voi tulla omaa. Arendtin ”oikeus oikeuksiin” muistuttaa Immanuel Kantin vieraanvaraisuuden ajatusta sikäli, että molempien käsitys kosmopoliittisuudesta säilyttää erottelun kansalaisen ja vieraan välillä yleismaailmallisen kansalaisuuden käsitteen puolustamisen sijaan.⁵⁵ Oikeus oikeuksiin on *vieraan oikeus* tulla tunnustetuksi ainutkertaisena, ihmisarvoisena yksilönä, oikeushenkilönä ja tasa-arvoisena jäsenenä. Lopulta myös demokraattisen oikeusyhteisön jatkuvuus on sidoksissa tällaisiin tunnustamisen tekoihin ja niiden systemaattiseen toistamiseen aina uusissa tilanteissa.

9. VIERAAN OIKEUS –
HANNAH ARENDT JA
IHMISOIKEUDET

1. Young-Bruehl 2004, 5, 9, 113.
2. Ks. Villa 1999, 199–200.
3. Birmingham 2006, 1.
4. Arendt 1951, ix; ks. Canovan 1994, 7; Dietz 2000, 86.
5. Ks. esim. Balibar 2007, Benhabib 1996, Birmingham 2006, Gündoğdu 2015, Krause 2008, Menke 2007, Michelman 1996, Parekh 2007.

- Suomenkielisestä tutkimuksesta katso Hyvönen 2012 ja Kaura-aho 2017.
6. Arendt 1949; 1951, 267–302.
 7. Arendt 1949; 1951, 267–302.
 8. Arendt 1951, 293, 299.
 9. Arendt 1951, 291–293.
 10. Arendt 1949, 28; vrt. 1951, 291.
 11. Ks. esim. Arendt 1999, 108; 2005, 93–94; vrt. Duarte 2007, 200.
 12. Ks. Arendt 1949, 31; 1951, 175, 299–300.
 13. Menke 2007, 742.
 14. Ks. esim. Arendt 2017, 20–21.
 15. Arendt 1999, 106–109, 188–194.
 16. Arendt 1951, 301.
 17. Vrt. Arendt 1999, 106–107.
 18. Arendt 1951, 300; 1999, 174.
 19. Arendt 1949, 34.
 20. Vrt. Arendt 1999, 148–149, 190–193, 204–206.
 21. Vrt. Menke 2007, 746; Honig 1991.
 22. Ks. Arendt 1999, 170–175, 187, 190, 202–214.
 23. Arendt 2005, 189.
 24. Vrt. Arendt 1951, 296; 1999, 150.
 25. Vrt. Arendt 1951, 301.
 26. Arendt 1951, 275.
 27. Arendt 1951, 273–276, 290–291, 299–300.
 28. Arendt 1951, 294–295.
 29. Arendt 1951, 276–277, 283.
 30. Arendt 1944, 211; 1951, 283, 287–288.
 31. Arendt 1944, 212; 1955; ks. Gündoğdu 2015, 98.
 32. Feinberg 1970, 243–252. Feinbergin dystopian ja Arendtin pakolaisanalyysin yhteneväisyyksistä ks. Gündoğdu 2015, 97–98; Bernstein 2016.
 33. Feinberg 1970, 250–252.
 34. Arendt 1951, 269.
 35. Butler 2004, 2.
 36. Arendt 1951, 287.
 37. Arendt 1951, 270; ks. myös Agamben 1998, 168–169; Volk 2015, 15.
 38. Arendt 1951, 296–297.
 39. Arendt 1951, 286.
 40. Arendt 2017, 181.
 41. Feinberg 1970, 252.
 42. Mm. Benhabib 1996, 82, 185, 193–198; Benhabib 2004; Birmingham 2006.
 43. Besson 2012; Kesby 2012.
 44. Ks. myös Lindahl 2013, 239–248.
 45. Honig 2006, 80.
 46. Ks. myös Dembour 2015, 1.
 47. Honig 2006, 80.
 48. Ks. Noll 2010, 241.
 49. Mm. Balibar 1994; Barbour 2012; Ingram 2008; Michelman 1996; Oudejans 2014.
 50. Esim. Krause 2008; Gündoğdu 2015. Kritiikistä, jonka mukaan Arendtin käsitteistö ei kuitenkaan lopulta sovellu tähän tehtävään ks. Rancière 2004; Schaap 2011.
 51. Ks. Gündoğdu 2015, 171.
 52. Arendt 1951, 296–297.
 53. Ks. Schott 2009.