

脈絡中的「擁有權利的權利」：漢娜鄂蘭的人權批判
Situating the “Right to Have Rights”: Hannah Arendt’s Critique to Human Rights

趙一穎*

評論人：薛熙平（東吳大學法律系博士後研究人員）

摘要

本文處理的是鄂蘭面對兩次大戰與納粹極權主義體制崩毀後，對於人權論述提出的反思。第一次世界大戰舊帝國的解消和新的民族國家出現產生了大量的難民和無國家者，第二次世界大戰間中納粹德國國家社會主義遂行的極權主義及大屠殺，兩個背景都促使鄂蘭在《極權主義的起源》(The Origins of Totalitarianism)中診斷普遍人權論述的失敗。普遍人權過往採用自然法傳統或歷史慣習傳統作為其證成的基礎，但鄂蘭認為在二十世紀的當下，這兩個證成基礎都不再成立，連帶的也造成普遍人權論述的無力。難民和無國家者因為喪失了所屬的政治共同體就連帶著喪失了所有人權主張的可能性，這產生了鄂蘭所謂的「天賦人權的弔詭」：正是在最純粹身而為人的處境時，普遍人權的論述的可能性條件受到最嚴重的挑戰。在辨識出過往普遍人權主張失敗的因素後，鄂蘭試圖以「擁有權利的權利」(right to have rights)作為新的普遍人權的基礎，但鄂蘭的權利觀也受到融貫性的質疑。透過古多魯對鄂蘭方法論的解析，我主張「擁有權利的權利」的表述並不是一個固定內涵的概念，而是重新理解普遍人權的普遍性的方式。

關鍵字：擁有權利的權利、漢娜鄂蘭、難民、無國家者、赤裸生命、極權主義、自然法、歷史慣習論、民族國家內在解離

* 政治大學法律學研究所基礎法學組 (109651026@nccu.edu.tw)

2020 台大基礎法學學生論壇，感謝科技部大專學生專題研究計畫 (108-2813-C-002-236-H) 補助，承蒙吳澤攻老師指導。研討會會議用初稿，請勿外流或引用。

目錄

導言：我們這個時代的負擔.....	3
壹、難民與無國家者成為大規模的歷史現象.....	3
一、作為難民的鄂蘭與她的政治啟蒙.....	4
二、極權主義與人權的批判.....	5
參、生產難民與無國家者的歷史條件.....	9
一、民族國家邏輯的內在解離傾向.....	9
二、納粹極權主義體制生產的「多餘的人」.....	11
肆、人權論述兩個論述傳統的失敗.....	12
一、自然法傳統的失敗.....	13
二、歷史慣習傳統的失敗.....	13
伍、普遍人權概念的重構.....	14
一、「擁有權利的權利」的兩重定義.....	15
二、只有一個人權與融貫性問題.....	15
結論.....	17
參考文獻.....	18

導言：我們這個時代的負擔

當今我們所生活的法律秩序框架是憲政主義，其大量仰賴以個人權利為基礎的人權論述，包含了天賦人權(Rights of Man)、普世人權(universal human rights)甚至憲法上的基本權(constitutional rights)。然而，這並不代表天賦人權或普世人權的論述自啟蒙運動時期發源以來已經成為定論。相反的，對於人權論述批判的傳統一直都存在，如 Lacrox 和 Pranchère 就指出自法國大革命產生〈天賦人權與公民權宣言〉(Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789)後，從柏克(Edmund Burke)、邊沁(Jeremy Bentham)、馬克思(Karl Marx)、史密特(Carl Schmitt)到鄂蘭(Hannah Arendt)都有對於人權理想嚴厲的批評(Lacrox & Pranchère, 2018)。在 Lacrox 和 Pranchère 所標舉的人權批評傳統中，本文要關注的是猶太思想家漢娜鄂蘭對於人權論述的批評和反思。鄂蘭所面對的處境是兩次大戰與納粹極權主義體制崩毀後，西方知識份子重新評估現代性的遺產和影響，而人權概念即是現代性中一個懸而未決的計畫：第一次世界大戰後舊帝國的解消和新的民族國家出現，產生了大量的難民和無國家者。而第二次世界大戰時納粹德國國家社會主義在統治上遂行極權主義，而同時對猶太人和其他少數族裔大屠殺(the Holocaust)，這兩個背景都促使鄂蘭在書寫《極權主義的起源》(*The Origins of Totalitarianism*)時診斷人權論述的失敗，並試圖以提出「擁有權利的權利」(right to have rights)作為重新思考人權概念的起點。

壹、難民與無國家者成為大規模的歷史現象

鄂蘭認為，第一次世界大戰根本性的動搖了歐洲政治系統的根本結構，其在徵象的層次上展現在某一部份的人被政治共同體完全排除。尤其是在第一次世界大戰後戰敗而解體的帝國(如奧匈帝國、鄂圖曼帝國)或新獨立的國家之上(OT:350)。鄂蘭說：

事實上更堅固也在結果上更無遠弗界的是無國家性(statelessness)，作為在當代史裡最新的大規模歷史現象，且在不停產生新群體的存在著無國家者，作為在當代政治裡最值得同情的群體。(OT:362)

鄂蘭認為無國家者(stateless)作為當代歷史和政治的新現象，在第一次世界大戰之後逐漸的常態化(OT:362)¹。許多人在戰後因各種因素而成為難民或無國家

¹ 近來有新的研究認為無國家者在二十世紀是從一個虛構的主體(subject of fiction)走向一個法律上的實體(Legal Reality)，見 Siegelberg (2020)

者，使得難民和無國家者不再是過往政治生活裡的例外處境，成為一種新的常態性現象。

一、作為難民的鄂蘭與她的政治啟蒙

這些因為受到政治共同體排斥而成為難民和無國家者的人們，在鄂蘭看來體現了一種新的難民的概念，她在〈我們，難民〉(We Refugee)中寫道：

起初，我們並不喜歡被稱為「難民」。我們自己叫彼此「新來的」或「移民」。[...] 難民過去是指某個因為做的事或其政治意見而被迫尋求庇護。然而，我們需要庇護是事實，但我們並沒有做任何事，大多數人也從來沒想過有激進的政治意見。在我們身上「難民」這個詞的意義改變了。現在「難民」是我們這些如此不幸的以致於在沒有目標的情況下到達新的國度，且需要接受難民委員會協助的人。(JW:264)

在鄂蘭看來，這些難民是一種新的人類 (new kind of human)，是那種「被敵人放進集中營和被朋友放進監禁營的人類。」(JW:265) 在這些人的身上體現了一種有別於過往政治難民的新的難民概念：其成為難民的原因並非因為某個犯罪行為受到司法的追訴而需要流亡，也不是因為其抱持著某個不受歡迎的政治信念或宗教信仰而遭到行政當局的迫害而需要尋求庇護。新的難民的不幸，正是在於其既「什麼都沒有做」的無辜，也在於其既成為難民就要承受的艱困處境。

鄂蘭也是這些難民中的一份子——當她寫就〈我們，難民〉時，她用的是「我們」，而不是「他們」即是一個例證。鄂蘭自身的經歷與她往後對於難民和無國家者處境和成因的分析密切關連。雖然如同伯恩斯坦所言，並不能直接認定鄂蘭的論點直接源自於她自身的經驗 (Bernstein, 1996:9)，否則流於過度無斷。然而，我們亦不能忽略在鄂蘭的寫作裡，理論跟經驗存在一個特殊關係，能作為我們的切入點。當鄂蘭在接受德國記者高斯 (Günter Gaus) 的電視訪談時，將她自己的理論與經驗之間的關係關連起來，她說：

我不相信有任何不包含個人經驗的思想過程是可能的。任何的思想都是「後思考」(Nachdenken)，亦即，對於某件事的反思。不是嗎？我活在現代世界，且很顯然的我的經驗是在現代世界之內也是關於現代世界。
(EU:20)

鄂蘭在這裡主張理論和經驗的關係可以分析出兩個層次。一來，鄂蘭認為理論是對於某些經驗事實的思考，換言之，無法對於某些並不存在的物進行反思。二來，鄂蘭自身的處境是現代世界，因此她自己的理論和思考，其對象是現代世界，同時也受限於現在世界的經驗限制。

就鄂蘭自己的經歷而言，她在取得博士學位後在參與猶太人復國主義（Zionism）社群後負責關於反猶主義（anti-Semitism）歷史的研究，在德國情勢緊張時逃至巴黎，在巴黎因為她的政治活動而受到逮捕和審問，雖然沒有受到定罪，鄂蘭仍然被送進拘留營。在她與在巴黎認識的第二任丈夫布呂歇爾（Heinrich Blücher）一同逃出拘留營，輾轉從巴黎跨越國家到里斯本，再從里斯本渡船到美國。在這段顛沛流離的過程裡，鄂蘭已經不受到她原先國家的保護。換言之，鄂蘭自己成了難民，成為事實上的無國家者（*de facto statelessness*）。這段經歷也是鄂蘭自己的「政治啟蒙」：鄂蘭起初受的是德國存在哲學的訓練，並不特別關注政治問題。在猶太復國主義組織工作的期間，鄂蘭廣泛接觸了猶太史和反猶主義相關的作品，使她開始寫作關於「猶太人問題」（the Jewish Problem）的文章，這些關於猶太人問題的作品，從對於猶太人自身歷史的追尋、反猶主義的歷史到對於猶太復國主義主流論述的批判，鄂蘭在這之中逐漸發展了她的政治理論觀點。到了美國之後，受到奧茲維辛集中營裡猶太人遭遇的刺激（EU:13-14），鄂蘭開始發展一個巨大的寫作計畫：研究納粹國家社會主義和布爾什維克主義這類的極權主義的可能性條件。亦即，在歐洲歷史裡哪一些元素、概念和思考方式是極權主義得以發展的條件。這個寫作計畫最後成為她以英文發表的第一本著作《極權主義的起源》。

二、極權主義與人權的批判

在《極權主義的起源》裡，鄂蘭將其分成了三卷：反猶主義、帝國主義和極權主義，她的論點是，反猶太主義並不只是對於猶太人的仇恨，帝國主義也不僅是對殖民地的征服，極權主義也不該只看成獨裁統治（dictatorship）（OT:xi）。反猶主義和帝國主義都是一些概念的歷史結晶，而這些歷史結晶使得極權主義式的統治成為可能。但貫穿《極權主義的起源》一書裡，鄂蘭要分析的主題除了極權主義的體制和運動的可能性條件以外，還有另一個重要的命題：對於鄂蘭來說，在過往的歐洲歷史裡，從來沒有像第一次世界大戰後的情景：無國家者和難民以數百萬的數量在增長。這些難民和無國家者面對的處境是，一旦他們成為難民和無國家者，他們任何的權利都不再受到保障，因為他們不再是哪一個國家的成員。

在這個處境下，鄂蘭要問的問題有兩個：第一、難民跟無國家者的處境為何？第二、為何難民和無國家者會成為「無權利的人」？在鄂蘭看來，難民和無國家者成為一種「新品種的人」，在這些「人」身上，他們雖然仍然是人，但是卻喪失了身為人最基礎的法律和政治地位，被剝奪了主張任何權利的可能性。

（一）無權利的「僅僅身而為人」

難民和無國家者的喪失所有權利的可能，鄂蘭認為其首要特徵是「展現在剝奪其在世界上的位置」（OT:376），這意味著不再對於任何一個地理區域擁有歸屬

感。其後果是兩種意義的剝奪：第一種是與生活世界和社會脈絡的解離，第二是剝奪了受到任何政府保護的可能性。

難民和無國家者喪失了原先所身處的社會情境和脈絡，又無法完全融入新的社會，造成一種全然性的失根的處境。在〈我們，難民〉之中，鄂蘭敘述了到了美國的德國猶太人產生的失根感：在美國的猶太人有一種過分的樂觀，認為自己能夠在這個新天地生活下來。為了達到融入的目標，他們幾乎放棄了大部分的文化認同和與過往的關聯，以企求一個生存的空間。鄂蘭形容這些德國猶太移民努力的學習英文，太努力了以致「德文好像是他們難以想起來的語言」(JW:265)。但這個同化的嘗試並不成功，這些猶太人的在樂觀的態度底下，存在著與社會脈絡間的無法填補的斷裂：

我們失去了我們的家園，這意味著喪失日常生活的熟悉性。我們失去了我們的工作，工作意味著我們在這個世界是有用的信心。我們喪失了自己的語言，語言是我們對感受最自然的反應、最簡單的姿態和最不受影響的表達。我們將自己留在了波蘭的猶太區，我們的朋友已然在集中營裡被殺，這些意味著，我們與自己私人生活的全然斷裂。(JW:254-265)

正因為這個斷裂是無法填補的，許多德國猶太人難民即使日常生活如舊，甚至看起來努力融入新的社會，卻始終是心懷矛盾。這個矛盾最後產生的結果是，「這些在我們之中奇怪的樂觀論者，他們給了這麼多樂觀的論調，卻回家打開瓦斯或以一種異想不到的方式使用摩天樓。」(JW:266)。在外努力的散播樂觀的論調給其他的猶太人同伴，回到家卻要面對三個難堪的事實：自己的失根、過往的記憶與現實的生活完全的斷裂和自己存活但部分猶太人同伴已然死去的事實。這些人不乏最後選擇以自我了斷來結束生命。

鄂蘭指出，這一代猶太人是第一代並非因為信仰因素而遭到迫害的猶太人，卻也是唯一一代用自我了斷來回應的(JW:268)。這個矛盾更顯出猶太人即使如此努力的「融入社會」，放棄自己的身份和過往以符合某些「角色扮演」，卻總是反而因為放棄自己的身份和歷史而遭到更慘烈的對待：在德國努力扮演一個德國人，卻被要求接受希特勒種族理論的安排，在法國盡力表現成一個忠誠的法國人，但在二戰爆發後馬上成為「伯胥」(*boches*) 而被監禁，在德國入侵法國後馬上監禁營改名成為集中營，「已經因為身為德國人而被囚禁，而又因為身為猶太人而無法獲得自由」(JW:270)。即使幸運的逃到美國，猶太人還是被認為是「敵方的外來者」(*enemy aliens*) 而不受信任跟接納。

第二種剝奪是剝奪了政府的保護，不僅是喪失了原本保護他們的政府，而是失去了在任何政治共同體裡面得到法律地位的可能，所造成的極端的喪失所有人權保護的狀況(OT:384)。鄂蘭認為，喪失任何的權利的難民，與罪犯和軍人並不相同，罪犯被囚禁是在囚禁的期間失去了自由權，軍人在戰場上喪失生命的狀況是喪失了生命權，但即使是這兩種情況，罪犯和軍人都不是「喪失所有權利」。

罪犯仍有生命權、言論自由甚至在某些情況仍有參政權，軍人雖然隨時處於喪失生命的危險，但其他的權利仍是由國家保障。難民和無國家者卻是被排除在所有的權利之外，這造成一個十分弔詭的情況：這些難民和無國家者若因為犯罪而被國家機器攫取，反而獲得基本的法律上地位使得他們的其他權利能受到肯認。

人在喪失所有政治身份的時候，成為「僅僅身而為人」(nothing but human)的存在，這意味著當他們受到傷害時，沒有任何政府會挺身而出，是純粹的不受任何法律和政治制度保障的人類。正是在這個時候，人的脆弱性(vulnerability 或 precariousity)展露無遺。在猶太人的處境裡，鄂蘭認為猶太人即是落入「僅僅身而為人」的處境：

身為猶太人意味著在世界上不被給予任何法律上地位。如果我們開始述說真相：我們就僅僅是猶太人，這意味著我們將自己暴露在人類整體的命運之下，不受到任何法或政治協約的保護，僅僅身而為人。我很難想像一個更危險的態度，因為我們實際上活在一個「僅僅作為人類」(human beings as such)已然消逝一段時間的世界。(JW:273)

「僅僅作為人類」在這個世界裡十分危險的原因是：人們並不熟悉何謂「僅僅作為人類」。他沒有任何政治身份，不受任何政治體的保護，也就沒有辦法被任何既有的法律體系加以保護和囊括，這些人成為法律之外的生命。

阿岡本(Giorgio Agamben)對於法律之外的生命有進一步的分析，從亞里斯多德對於生命的兩種表述，阿岡本將生命區分程政治性生命(bios)和生物性生命(zoe)。以阿岡本的表述來說，鄂蘭所指稱的法律之外的生命是赤裸生命(bare life)。赤裸生命的特徵是其政治性生命(bios)和生物性生命(zoe)的切割被暴露出來，也就是政治性生命與生物性生命的剝離。在鄂蘭描述的「僅僅身而為人」的處境，難民只剩下生物性生命，其政治性生命因為喪失了某一個政治體的成員身分而喪失。借用羅馬法的概念，阿岡本將人只剩下赤裸生命的情況稱為「牲人」(homo sacer)。「牲人」或「神聖的人」(sacred man)是那些因為某些罪行而遭到法律排除出去的人類，其無法獻祭(因為其生命已然取決於神明)，殺害他也不會觸犯殺人罪(homicide)，因為法律已經不再承認他的政治性存有(Agamben, 1995:71)。但有別於羅馬法裡的「牲人」，鄂蘭所說的「僅僅身而為人」的首要特徵是他們的「無辜」(innocence)：猶太人並不是因為觸犯任何法律，而被法律排除出去，猶太人被剝奪所有法律地位的原因僅僅是「身為猶太人」這個生物性事實，就構成他們在納粹政權統治下被排除出去的全部理由。

(二) 天賦人權的弔詭

「僅僅身而為人」作為赤裸生命的存在，體現了鄂蘭所謂的「天賦人權的弔詭」(paradox of the rights of man)：正在一個人「僅僅身而為人」的時候，他

不再能指望或仰仗任何的人權論述，他們成為無權利者（rightless）。鄂蘭認為這產生了當代政治裡最諷諭性的弔詭，正是在每個文明國家都主張其成員的公民都享有不可被剝奪的人權，但同時無國家者則承受著沒有權利的處境（OT:365）。鄂蘭說：

總體而說，天賦人權（The Rights of Man）一向定義成「不可分割的」因為它們被預設是獨立於任何政府的，但結果是當人不擁有政府且退回他們最小的權利時，沒有任何權威可以保護他們，也沒有任何機構願意確保他們。（OT:381）

天賦人權被預設是獨立於任何政府的，但結果是當人不擁有政府且退回他們最小的權利時，沒有任何政治或法律權威可以保護他們，也沒有任何機構願意確保他們的安全，因此天賦人權在實然上並不真正的獨立於任何政府（OT:381）。用古多魯（Ayten Gündoğdu）的表述來說，在這些只剩下「僅僅身而為人」的難民與無國家者身上，體現出「那些只剩下人性（humanity）出現的無權利性（rightlessness）」（Gündoğdu, 2015: 3）。進一步而言，這個弔詭可以再分析出兩個子命題，第一個，天賦人權所宣稱的普遍性，需要建立在一個並不普遍的個別條件之上——只有在一個人擁有政治上和法律上地位時，其所主張的權利陳述才有可能有效力。第二個是，天賦人權被定義成「與人不可分割的權利」（inalienable rights），但實際上是「可分割的」。

派略思（Sarah Parekh）則指出，鄂蘭的「天賦人權的弔詭」可以有兩種理解的方式：歷史性理解和存有學式理解。用歷史的角度來理解，天賦人權的弔詭意味著國家中國家理性（reason of state）與個人權利之間的衝突，而此一衝突無法僅透過訴諸個人權利的有效性獲得解決。當人權的實踐必須倚賴著國家主權及政府作為執行的機關，人權的普遍有效性就會受制於個別國家對於國家利益的考量。個人的權利主張即使宣稱為普遍人權的內容，在與國家的利益衝突之時，往往是個人的權利需要退讓。另一方面，用存有學的角度來理解天賦人權的弔詭，意味著對於宣稱為普遍和基本的天賦人權，存在一個更基本和普遍的必要條件。這個更基本的條件，用派略思的話來說：「屬於某個政治共同體的權利比起人權本身更為基本」（Parekh, 2008:11），只有先滿足這個必要條件，人權才有實踐的可能性。

派略思的存有學式理解可以回應到上述阿岡本分析赤裸生命的區分：人的存有狀態可以區分成政治性生命和生物性生命兩種，則天賦人權的弔詭可以理解為，阿岡本所主張的《人權宣言》作為原初的生命政治機制。天賦人權的問題正是民族國家與個人生物性生命的關係的體現：《人權宣言》是民族國家將個人的生物性生命附加上政治性生命的過程，而難民與無國家者的出現則是民族國家強行將人的政治性生命與生物性生命剝離的過程。因而，人如果要擁有天賦人權，其不但需要生物性生命，也需要政治性的生命，才能成為一個能夠在政治場域中擁有

權利的個體。正如派略思主張的，可以擁有權利的「權利承載者」和僅是赤裸生命的「僅僅身而為人」的狀態之間出現一個空缺——「人權的必要條件」。當普遍人權的論述缺乏了對於「人權的必要條件」的闡述，其普遍人權論述就失去了有效性。

但「人權的必要條件」為何在歷史上會缺乏？而在內容上又如何失去原先的證成基礎？本文接著會先論述鄂蘭如何分析這兩個問題，再回到鄂蘭如何以「擁有權利的權利」這個新的概念，嘗試填補這個「人權的必要條件」。

參、生產難民與無國家者的歷史條件

鄂蘭在《極權主義的起源》裡對於天賦人權的批評，立基於對於兩個歷史現象背後的分析上：第一，鄂蘭主張民族國家具有內在的邏輯矛盾，而這個矛盾在第一次大戰之後越趨嚴重，終在舊帝國解體後以難民和無國家者大量出現的現象顯露出來。第二，納粹作為最典型也最極端的極權主義運動形式，能夠以一種特定的方式透過層層剝奪受害者的法律和政治地位，將人變得多餘（*superfluous*），成為一個大量生產難民和無國家者的體制。

一、民族國家邏輯的內在解離傾向

鄂蘭主張第一個產生難民和無國家者的條件是民族國家這個政體內在邏輯的問題。在十八世紀後自法國大革命以來，舊體制（*ancien régime*）逐漸的衰亡，封建體制逐漸被革命後新的共和國取代。在西發利亞體制後，歐洲大部分國家成為以民族國家作為現代國家主要政治體制。然而，鄂蘭並不認為民族國家是一個好的政體，主張民族國家本身蘊含著一個衝突的概念，使得民族國家體制本身有內在解離的傾向。

（一）民族國家的內在邏輯

鄂蘭認為「民族國家」這個政體，在概念上有一個內在的衝突：民族國家宣稱其為「人民的代表和國家主權」（OT:299），但是民族國家是由「民族」（*nationality*）和「國家」（*state*）兩個概念組合而成，「民族」和「國家」兩個概念對於政治體的想像有所差異——民族蘊含著特定的種族和歷史淵源，而國家則僅僅是政治共同體，這兩者並非在任何時候都是融貫的。鄂蘭說：

民族進入到歷史場景，且是透過人民擁有自身作為文化和歷史的個體、他們的領地作為家園的意識。在土地上歷史遺落下可見的線索，其是他們的共同祖先的勞動的結果的耕耘，且其未來也是基於一個共同的文明。（OT:299）

鄂蘭認為民族國家是歐洲農奴解放之後所產生的政治體制，其主要的行動者是廣大的普羅階級。普羅階級的人們想像整個民族具有一個共同的歷史，能夠承先啟後，發展出一個有自身文化和歷史特殊性的歷史意識。然而，對鄂蘭來說國家則不是相同脈絡的產物，她認為：

國家是源於幾世紀以來的王權和開明專制（enlightened despotism）。無論是以一個新的共和國或一個改革後的君主立憲的形式，國家承繼了其最高的功能——無論居民的國籍，提供在領地內的保護——和預設作為最高的司法機構。（OT:300）

在原始的意義上，國家這一個政治共同體的概念並不區分民族，在傳統帝國或封建體制之下，國家並不需要某一個民族作為基礎。帝國是作為各個民族之上的政治共同體框架。上述國家和民族概念上的不同脈絡，使得「民族國家」這一種政治體制的出現，本身存在一個根本上難以化解的問題：民族自身的民族意識開始腐蝕國家作為共同體的原初功能，透過以人民的意志的名義，國家只願意承認單一民族認同（national identity）（OT:300）。如同拜那（Ronald Beiner）認為，這可以說是民族以民族的理由，來改變國家原先作為國家的功能（Beiner, 2000:51）。單一的民族認同會排斥其他不同的民族，造成民族國家內部的矛盾，作為民族國家其蘊含著單一民族的解放，這正展現在民族國家的「自我治理」（self-government）的概念。然而單一民族的解放，其同時會排斥在民族國家內部存在的其他民族。這個矛盾的後果是，人權只能作為國族的權利（national rights）來保障，且其保障的政治組織就是民族國家自身（OT:301）。鄂蘭提到：

真正的自由、真正的解放和真正的人民主權（popular sovereignty）只以全民族的解放來達成，而那些沒有自己民族政府的人們則被剝奪了人權。（OT:356）

在這段話中鄂蘭明確指出民族國家的內在邏輯與人權理念的衝突之處：人權的正當性泉源來自於民族的自我治理，但也這意味著「人很難作為完全獨立而解放且有尊嚴的個體，如果不參照一個周圍的更大的秩序，在其之中其再度作為人民的成分而消失」（OT:381）。人權因而成為一個有內在張力的表述——人權的對象和內容都是個人，但人權的基礎則要訴諸於民族的權威。其後果是，只有民族的解放才意味著個人的解放，當一個人並不能歸屬到該民族國家所特定的民族時，他就難以以民族作為人權的權威基礎，而造成其人權保障的喪失。在鄂蘭看來，這個矛盾在意識形態上會成為民族主義和憲政主義之間的衝突，民族國家一直維持著民族的利益（產生的專制）和法治（rule of law）之間脆弱的平衡，而「民族自決」（national self-determination）運動在歐洲成為主流之時，標誌了這個脆弱平衡被打破，基於法治的個別個人的利益，被代表國家的民族利益所取而代之。

(OT:360)。

(二) 民族國家的內部解離 (disintegration)

鄂蘭所稱的「民族國家的內部解離」，是民族國家內部矛盾所產生，以民族的利益取代法治的現象，其造成民族國家本身會將某些人排除到民族國家之外。鄂蘭所舉的例子是「少數族裔條約」(Minority Treatises)，該條約的出現正是因為少數族群成員的權利並無法直接訴諸於民族國家的權威，因為其身為少數族群並不在其身處的民族國家對於民族的設定上，使所謂的少數族群的基本權利並不同於民族國家所保障的基本人權。鄂蘭認為，少數族裔條約的出現正印證了民族國家邏輯的問題：

只有民族的一份子才能成為國民，只有相同的民族起源才能夠享有完整的法律制度保障，不同民族的民族需要某一些例外的法律，在他們尚未被完全同化和與他們的起源分離之前。(OT:359)

少數族裔條款裡對於少數族裔的更多優待，都仰賴於民族國家的恩惠(charity)。這正反映出即使都生活在同一個憲政框架之下，少數族群並不能透過這個憲政框架就得到所有應該有的權利保障，還需要一個特殊的少數族裔條款才有辦法保障他們的權利。在這個狀況下，民族國家只為了民族的利益存在，而少數族群則成為民族國家首要目標——民族的利益——下的犧牲品，鄂蘭說：

將國家從法律的工具變為民族的工具的轉變已然完成。民族已經制伏了(conquest)國家，遠在希特勒宣稱「權利是那些對於德意志民族有好處的事物」前，民族的利益就已經優先於法律。(OT:360)

法律原先是作為對於個人自由的保護和個人權利的保障，然而在民族國家的體制下，民族的利益會先於個人的利益，因此民族的利益也就優先於法律原先功能的實現。少數族群可以因為民族的利益被剝奪國籍(denaturalization)，成為沒有國籍的難民或無國家者。

二、納粹極權主義體制生產的「多餘的人」

民族國家對於某一些成員的排除和去國籍化，在鄂蘭看來也使得這些被排除的成員被置於治安(police)的問題之下。而警察系統則因而獲得完全的對於人民的處置權力(OT:376)。在極權主義政體裡，這個傾向則與納粹體制合流，沒有國籍的難民和無國家者既然不受到法律保護，極權主義甚至透過去國籍化來將他們暴露在警察系統的暴力之下。去國籍化是將人變成多餘的必要手段，其主要

是要確認受害者不再能夠受到任何法律保護，鄂蘭說：

即使是納粹，它們滅絕猶太人的方式是先剝奪他們所有的法律上地位（次等公民身分），且透過將他們送進猶太人區和集中營來與生活世界隔絕。在他們被送進毒氣室前，他們已經滿意的被仔細的確認過沒有國家會主張這些人[的權利]。（OT:387）

在鄂蘭看來，滅絕猶太人的關鍵之一是將猶太人變成沒有任何國家會對其伸出援手，或在政治或法律上提供任何保護的一群人。

最極端的例子是鄂蘭在《極權主義的起源》中描繪納粹政權如何對猶太人進行「全面恐怖統治」（total domination）。伯恩斯坦稱為「全面恐怖統治的『邏輯』」（the “logic” of total domination），其有三個階段：第一個階段裡，人先被剝奪掉其法律上的地位，因此也不再受到法律上權利的保障。第二個階段是去除其道德上的人格，使其喪失道德判斷的能力。最後一個階段則去除任何的個體差異性，使其喪失對於環境反應的能力成為「行屍走肉」（living corpse）（Bernstein, 2018:29-33）。猶太人先因為紐倫堡法案被剝奪法律上的地位，納粹再透過迫其進行不道德的選擇（例如要求母親選擇哪一個孩子要先被殺害）來剝奪其道德人格，最後在集中營極端的環境下變成對任何事情毫無反應的「穆斯林」（Musselman）。

鄂蘭認為，納粹政權對於猶太人殘酷的作法——以滅絕猶太人來解決「猶太人問題」，雖然還沒有被其他民族國家所意識到，但無非是一個「有說服力的向世界展示如何確實『清除』（liquidate）所有與少數族群和無國家者相關的問題」（OT:379）

肆、人權論述兩個論述傳統的失敗

基於兩個歷史條件的觀察，一方面民族國家自身邏輯的內在解離傾向使得民族國家內部的少數族群受到差別待遇甚至是被排除在政治共同體保護之外，另一方面，極權主義體制積極的透過全面恐怖統治來剝奪被政治共同體標誌為敵人或不受歡迎者的權利，鄂蘭認為，我們面對的是人權作為一種沒有希望的理想主義或者是無力的虛偽（OT:352）。在〈天賦人權的困難〉一節的最開始，鄂蘭就指出二十世紀的人們面臨一個前所未有的人與法律的關係的重新理解：「從那時起，不是上帝的命令或歷史慣習，而是人自身應該成為法的泉源」（OT:380）人與法律的關係的重新商榷，使得「權利」這一個法律論述裡最基本的概念的意義產生的改變，這個改變使得十八世紀作為自然權利論基礎的自然法傳統和十九世紀作為市民權利論的歷史傳統都失去證成上效力。

一、自然法傳統的失敗

難民和無國家者作為無權利者的出現，首先挑戰了自然法傳統裡對於人的自然權利的基礎論述。鄂蘭說：「整個世界發現，抽象地身而為人的純粹性（*nakedness*），一點也不神聖」（OT:392）。在中世紀天主教神學的框架下，自阿奎納（Thomas Aquinas）以來，自然法即擁有「兩個本質」（*two essence*）（Skinner, 1978），既是神對於世界的設計（神意，*voluntas*），也是人能夠以理性來認知的對象（*intellectus*）。在天主教神學下人的權利來自於「上帝的形象」（*imago dei*），因為人是上帝根據自己的形象所造，因而具有一定的尊嚴，該尊嚴即是自然法上和實定法上權利的基礎。

而在宗教改革後出現與天主教神學相抗衡的新教自然法傳統，其核心是一個預設的情境：「自然狀態」（*state of nature*）。在自然狀態之中，所有人都擁有其自然自由（*natural liberty*），亦即人自身所擁有的感官、理性能力和行動能力，而能夠施展這個自由就是每個人天生的「自然權利」（*natural rights*）。在新教自然法傳統裡仍然承認上帝對於人的恩惠（*benevolence*），這使得人的自然自由能夠推導出人擁有對於世界取為己用（*appropriation*）的權利。因此格勞秀斯（Hugo Grotius）在論證人類共有財產（*common property*）的起源時，即是用聖經裡上帝對於亞當的賜予作為證成，一直到洛克（John Locke），財產權和其他自然權利的基礎仍是上帝的神恩，兩者的差別僅是格勞秀斯在私有財產權的理論上採取的是契約論作為證成，而洛克則採用勞動價值論作為私有財產權的證成。

然而鄂蘭認為，新教自然法傳統裡所謂的天賦人權有一個世俗化的傾象，一方面承繼過去的自然法論以上帝作為權威基礎，但另一方面則將自然權利世俗化，逐步產生人對於法的權威來源的解放。原先的自然權利是以基督宗教上的人與上帝為基礎，但在人權宣言中，第一條前半「人生而在權利上平等和自由」和第三條前半「任何主權原則都必然繫屬於民族」都揭示了權利的基礎不再仰賴上帝，而是就人自身作為權利的權威泉源和目的。鄂蘭說這個狀況裡「人在法的意義上作為唯一的主權者，正如同人民在政府的意義上被稱作唯一的主權者」（OT:380），其正是意味著世俗化的社會的到來，人不再因為是作為神的受造物而有自然權利的保障，自然權利褪去了神聖的外衣成為基於政治共同體的權利。但也正是因為基於政治共同體，超越特定政治共同體權利的普遍權利概念變得十分困難。

二、歷史慣習傳統的失敗

另一方面，雖然訴諸於歷史法則作為人權的證成似乎避免掉普遍人權與民族解放的衝突，但在種族開始取代民族作為政治體的原則之後，歷史法則作為人權或市民權利（*civil rights*）的證成也宣告失效。最具代表性的歷史慣習論（*historical*

conventionalism) 者是柏克。柏克在《對法國大革命的反思》一書中，強烈反對法國大革命所主張的普遍人權論述。柏克的基本命題是，主張普世人權或天賦人權是一種「不適當的表述」(inadequate representation) (Burke, 2014: 57)，是錯誤的理解權利和憲法的意涵和關係。

法國大革命的支持者將自然權利作為理論基礎是錯誤的將權利視為一種抽象原則 (abstract principle)，然後用抽象的權利原則來攻擊既有的政治體制和市民社會。但柏克認為根據英國自大憲章 (Magna Charta) 以來的憲法傳統，權利並不是抽象原則，而是一種「包裹式繼承」(entailed inheritance)。權利是我們從先祖 (forefathers) 那邊的「繼承」(inheritance) 而來，在英國憲法傳統裡是對於政府體制和社會體制的協約，如大憲章、權利宣言 (Declaration of Right) 等。權利的正當性泉源是歷史的慣習 (convention) 而非抽象或空洞的概念。

因此柏克主張，並沒有所謂的「天賦人權」而只有「英國人的權利」(rights of Englishmen) (Burke, 2014:33)，因為這些權利和自由乃是先前憲法所制定，而今所繼承的範圍。柏克所強調的「繼承」觀點，鄂蘭認為是一種早期的英國民族主義，且柏克所主張的英國人的權利實際上是將原先貴族的特權轉化成一般英國人民的權利，也意味著中產階級的解放 (OT:229)。因而在鄂蘭看來，柏克的歷史慣習論也逃不過民族國家的內部解離所造成的對於某一些人排除的現象，反而是柏克的論證更明確的表示了，在民族國家的政治體中，權利只能基於民族作為權威基礎，而柏克所擔憂的，抽象的權利只肯認了「赤裸的野蠻人的權利」(right of the naked savage) 而使得文明的國家墮落到野蠻的國度，在鄂蘭來看預示了在民族國家的邏輯下，被視為野蠻的、不文明（也就是不屬於該民族國家代表性的民族）的人們，就是在這個民族國家的體制中會被剝奪權利的人們。Lacroix 和 Pranchère 也認為，鄂蘭對於柏克論述的評論，意味著鄂蘭認為柏克是最初見證人權論述跟國家主權交織在一起的狀況 (Lacroix & Pranchère, 2018:214)，也因而使抽象的普遍人權概念降格成國家主權疆界內的市民權利。

伍、普遍人權概念的重構

若鄂蘭對普遍人權的批判是正確的，必須承認過去使用普遍人權概念與相關的論述，在這個時代裡已經無法成立的情況下，似乎剩下兩個選項：第一是完全捨棄普遍人權的概念，僅承認在法律底下我們具有作為政治共同體成員的憲法權利。第二個選項則是重新構建新普遍人權的概念。鄂蘭並沒有採取第一個選項放棄普遍人權的理想，而是選擇第二個路徑——她嘗試以「擁有權利的權利」作為對於普遍人權概念的重構。她說：

我們直到數以百萬計的因為新的全球政治情境而喪失權利且無法重新取得權利的人們湧現，才開始意識到有一種「擁有權利的權利」——其代表了能夠

活在一個框架內，在其之中一個人是透過其言說和行動被檢驗——和一種歸屬到某種組織共同體的權利。」(OT: 388)

一、「擁有權利的權利」的兩重定義

在上述的定義中，鄂蘭對「擁有權利的權利」內容的定義是「代表了能夠活在一個框架內，在其之中一個人是透過其言說和行動被檢驗」。但接著鄂蘭的敘述裡，又出現一個平行的「歸屬於到某種組織共同體」這一個權利。乍看之下，「歸屬到某一個組織共同體」的權利，其意義是擁有某一個政治共同體的成員身份，似乎跟「活在一個使其言說和行動都負有意義」的政治框架這兩者未必等同，身為某一個政治共同體的成員未必意味著其言說和行動對其他人而言都具有意義。我們可以想像一個政治社會中，如果存在一個「賤民」階級，其仍舊在政治共同體裡擁有一個特定政治地位（雖然十分低下），但該階級基本上無法參與任何的政治決策，其意見也不會受到任何重視。在鄂蘭的理論裡，這些「賤民」是否算是擁有「擁有權利的權利」呢？如果認為「歸屬到某一個組織共同體」是「擁有權利的權利」的核心內容，那答案應該是肯定的，只需要在政治共同體有一個地位即可以成為權利承載者。但鄂蘭十分明確地表明，「擁有權利的權利」意味著一個人的言說和行動在某一個政治共同體的框架下有意義才是「擁有權利的權利」的核心意義，那「賤民」的處境，因為其並沒有因為有政治地位即獲得言說和行動的意義，還是會被認為缺乏「擁有權利的權利」。

然而，鄂蘭並沒有在接下來的討論裡區分出兩個「擁有權利的權利」的定義。比較合理的推論是，對於鄂蘭來說，以一種不具言說和行動的方式歸屬到一個政治共同體中，並不能算是擁有「擁有權利的權利」。換言之，鄂蘭所主張的「擁有權利的權利」是單一個權利，當這個權利的意義是作為其他人權的必要條件，則因為言說和行動的可能性，是某些權利內容所必要的，如果「擁有權利的權利」僅包含歸屬到某一個政治共同體，而不包含言說和行動的可能性，那即使有「擁有權利的權利」也未必真的能擁有真實意義的權利。如果要「擁有權利的權利」這個概念能夠及於作為各種權利的必要條件，則其不僅是歸屬到某一個政治共同體，也要是該歸屬的關係使得言說和行動都具有意義。

二、只有一個人權與融貫性問題

將「擁有權利的權利」作為重構普遍人權內涵的概念，鄂蘭進一步主張「擁有權利的權利」是唯一的普遍人權。〈天賦人權的弔詭〉這個章節原先的德文版鄂蘭命名為「只有唯一的人權」(Es gibt nur ein einziges Menschenrecht) (Menke, 2007:741)，便清楚的表明了鄂蘭認為真正的普遍人權只有一個權利，這個權利即是作為其他權利的必要條件的「擁有權利的權利」。另外，在鄂蘭與雅斯培 (Karl

Jasper) 的通信裡，她主張「擁有權利的權利」是真正唯一的普遍人權。至於原先普遍人權所包含的不同的人權——無論是生命權、財產權還是自由權，都是在先擁有「擁有權利的權利」之後才可能擁有的權利。換言之，鄂蘭並沒有否定原先普遍人權的權利清單裡的權利都是重要的權利，而是主張這些重要的權利都需要一個「人權的必要條件」才有規範和實踐可能性——這個「人權的必要條件」是「擁有權利的權利」。

然而，麥肯 (Christoph Menke) 對鄂蘭論證的融貫性產生困惑：鄂蘭的論點到底是因為普遍人權是一個不可能的概念，故普遍人權是一個無解題 (aporia)，還是鄂蘭要主張的是有唯一一個普遍人權？麥肯的提問是重要的，鄂蘭在什麼意義上能夠既說普遍人權概念自身有無法解決的困難，但同時又主張「擁有權利的權利」作為唯一的人權是可能的？

麥肯認為有一種可能的解讀是將鄂蘭對普遍人權的批評視為對於複數的人權 (human rights) 的批評，而她所提出的「擁有權利的權利」則是單數的人權 (one human right)，因此可以說這兩者並沒有不連貫的問題 (Menke, 2007:748-749)。但麥肯也承認，這個說法並不令人滿意，鄂蘭並沒有辦法說明為何單數的人權相較於複數的人權是更為可能的。

因此麥肯提出另一個解決這個問題的方式，他主張鄂蘭重新構建另一個普遍人權的計畫是內在的關聯 (internally linked) 到普遍人權的無解題的問題之上，其要求構建一個既非以自然法論為基礎，也不以自由主義式的價值為基礎的普遍人權概念 (Menke, 2007:741)。進而，麥肯認為鄂蘭的「擁有權利的權利」是跳脫近代自然法論後僅將權利視為主觀權利 (subjective right) 的嘗試，他主張鄂蘭的「擁有權利的權利」有一個客觀的面向——基於人性尊嚴 (human dignity) 的要求，「擁有權利的權利」作為一個人能主張歸屬到某一個政治共同體的權利，且這個主張本身是對的——在對的意義上具有一種客觀性 (Menke, 2007:753-754)。但麥肯訴諸人性尊嚴的論證策略是否真的能夠說明「擁有權利的權利」是唯一可能的普遍人權主張？我同意本哈比 (Seyla Benhabib) 對麥肯的批評：本哈比認為雖然麥肯正確指出「擁有權利的權利」與一般的法律上權利的權利的性質具有差異，其是「一個權利，在沒有這個權利的情況下其他權利不可能物質化 (materialize)」(Benhabib, 2018:106)，然而麥肯並沒有說明為何人性尊嚴這種存有論上的基礎可能作為「擁有權利的權利」的基礎 (Benhabib, 2018:106-107)。

至此我們還沒有回應為何鄂蘭對於普遍人權的批評與她重建普遍人權的概念是融貫的。古多魯提出了另一個解決融貫性問題的方法，她認為融貫性問題跟鄂蘭的批判方法論有重要的關聯，我們要注意到鄂蘭使用的批判方法是「置疑性思考」(aporetic thinking)。置疑性思考是源自於鄂蘭對於蘇格拉底 (Socrates) 方法上的繼受，古多魯主張顯示一個概念是無解題在鄂蘭的方法上並不是要使原先的概念失效，而是要彰顯這個概念在我們日常使用中的模糊性，而這個模糊性並沒有辦法透過訴諸絕對原則 (absolute principle) 或結論性真理 (conclusive truth) 來解決 (Gündoğdu, 2011: 7)。蘇格拉底透過對話的方式，從日常生活對於某一個

概念的日常性理解出發，邀請對話者來檢視概念中所隱含的弔詭（*perplexities*）。蘇格拉底並不是要告訴對話者這個概念的真理為何，反而是仔細的檢視概念中的不合理處來增加其「真確性」（*truthfulness*）（Gündoğdu, 2011: 7-8）。鄂蘭在對於蘇格拉底和柏拉圖的討論裡，也呈現了相同的解析方法：

[蘇格拉底的]方法是「論證對話法」（*dialegesthai*），透徹的談論某件事，但對話將真理帶出場的方式並不是透過將意見（*doxa*）摧毀，反之而是將意見以其自身的真確性顯現出來。因而，哲學家的角色並不是統治城邦，而是作為城邦的「牛虻」（*godfly*），不是講述哲學的真理而是使公民更真誠。（PP:15）

鄂蘭認為蘇格拉底的論證對話法的目標並不是使所討論的對象無效化，而是在日常生活對於該概念的理解已經有一部分真理的情況下，進一步改進公民對於該概念的理解，將錯誤的部分排除掉以達到更高的真確性（PP:15）。基於這個方法論上的理解，古多魯認為我們要以鄂蘭繼受蘇格拉底方法的觀點來理解鄂蘭對普遍人權的批判，鄂蘭並不是要放棄普遍人權的概念，也不是要宣稱普遍人權在概念上是無解或不可能的，反而鄂蘭邀請我們的是對普遍人權概念的重新評估，透過挑戰原先理解普遍人權概念的預設，鄂蘭以「擁有權利的權利」來重構普遍人權的意義（Gündoğdu, 2011: 9）。

透過古多魯對於鄂蘭方法論的檢討，我們可以回應麥肯的融貫性問題。融貫性問題裡普遍人權的無解題，應該要理解為鄂蘭對於既有普遍人權論述裡，某一些錯誤的批評。然而鄂蘭並不是要以這個批評來否決掉普遍人權論述，這彰顯在她提出「擁有權利的權利」作為取代過去普遍人權論述的主張，作為「唯一的人權」。這時我們進一步理解「擁有權利的權利」對於鄂蘭人權批評的意義，「擁有權利的權利」是對於普遍人權論述裡，人權具有普遍性的部份，因而鄂蘭認為真正的普遍人權並不是人權清單裡的各種權利，因為這些權利都不能滿足普遍性的要求，真正可能滿足普遍性的要求，是這些各項權利的必要條件——「擁有權利的權利」。

結論

鄂蘭的分析並不是僅是歷史分析，而且也具有當代的意義，正如伯恩斯坦所言：「簡言之，幾乎所有鄂蘭強調關於無國家者和難民危機的問題都仍持續困擾我們——確實，這些問題已經增強和變得更嚴峻。」（Berstein, 2018:20）近年來歐洲的難民危機、羅興亞人的人道危機、伊拉克戰爭前後人權運動家籌組的伊拉克世界法庭（World Tribunal on Iraq）乃至我國在香港反送中運動後對於難民法草案的討論都仍舊是當前最具挑戰性的問題之一。正如本哈比（Seyla Benhabib）（2018）指出的，跨國境的民族國家系統的政治動盪產生的難民（*refugees*）、庇護

者(asylees)、流離失所者(IDPs, internally displaced persons)、無國家者(stateless)已然成為「人類新的範疇」(new categories of human beings)，這些「新人類」比起其他人處於更為脆弱、易受傷害和權利無法被確保的處境。對這些「新人類」而言，無論是十八世紀主張的「天賦人權」還是二十世紀後使用的人權或公民權利(rights of citizen)都無法適切的保障他們的處境，因而他們成為傳統政治理論所無法關照到的人。這彰顯規範性的政治哲學主張與實際個人受困的處境間無法彌補的落差，規範性的權利論述無法促進人權本身的實踐，使人權本身概念的自明性受到挑戰。新的政治理論取徑由此而生，從鄂蘭的「擁有權利的權利」作為重新思考普遍人權論述普遍性的起點，後有不同的基進政治理論家進一步闡釋「新人類」的政治性存有：如阿岡本的「牲人」、巴特勒(Judith Butler)的「危脆的生命」(Precarious Life)。也有另一批基進理論家進一步深化鄂蘭對普遍權利概念的批評，如洪席耶(Jacques Rancière)就以「權利的制定」(the enactment of rights)這種展演性權利的觀點重新理解天賦人權的意涵，和天賦人權本身帶有的主體觀(Benhabib, 2018:102-103)。我並不認為鄂蘭所提出的「擁有權利的權利」本身即足以完全回應普遍人權在自然法傳統和歷史慣習論傳統都失效後普遍權利基礎的空缺，但鄂蘭特別將權利的可能性條件也視為一種權利，促使我們重新思考近代主觀權利(subjective rights)概念的有限性，也驅使我們以重新檢視權利概念的方式來開啟回應當代弱勢群體脆弱性的論述路徑。

參考文獻

鄂蘭著作簡註

EU Arendt, H. (1994) *Essays in Understanding, 1930-1954*. NY: Schocken Books.

HC Arendt, H. (1998) *The Human Condition, second edition*. Chicago: The University of Chicago Press.

PP Arendt, H. (2005) *The Promise of Politics*. NY: Schocken Books.

EJ Arendt, H. (2006a) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. London: Penguin.

JW Arendt, H. (2007) *The Jewish Writings*. NY: Schocken Books.

OT Arendt, H. (2017) *The Origins of Totalitarianism*. London: Penguin.

中文參考文獻：

蕭育和(2017)〈難民之「法」：鄂蘭指引之途上的阿岡本〉，發表於2017年台灣政治學會年會暨「民主成長與民主赤字：台灣解嚴三十年的省思」國際學術研討會，台北木柵：國立政治大學。

外文參考文獻：

Agamben, G. (1995) *We Refugees, Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures*, 49:2, pp.114-119.

- Agamben, G. (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2000) *Means without End: Notes on Politics*. University of Minnesota Press
- Beiner, R. (2000) 'Arendt and nationalism' Dana Villa (ed.) *The Cambridge Companion of Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benhabib, S. (2003) *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield Publisher.
- Benhabib, S. (2004) *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benhabib, S. (2018) *Exile, Statelessness, and Migration: Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin*. Princeton: Princeton University Press.
- Bernstein, R. (1996) *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Polity.
- Bernstein, R. (2018) *Why Arendt Matters*. Polity Press.
- Burke, E. (2014) *Revolutionary Writings: Reflections on the Revolution in France and the first Letter on a Regicide Peace*. Cambridge: Cambridge University Press
- Butler, J. (2015) *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Boston: Harvard University Press
- Birmingham, P. (2006) *Hannah Arendt and Human Right: The Predicament of Common Responsibility*. Indiana University Press
- Gündoğdu, A. (2011). 'Perplexities of the rights of man': Arendt on the aporias of human rights. *European Journal of Political Theory*, 11(1), 4–24.
- Gündoğdu, A. (2015) *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*. Oxford: Oxford University Press.
- Lacroix, J., Pranchere, J. (2018) *Human Rights on Trial: A Genealogy of the Critique of Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press
- Menke, C. (2007). The "Aporias of Human Rights" and the "One Human Right": Regarding the Coherence of Hannah Arendt's Argument. *Social Research*, 74(3), 739-0_3.
- Moyn, S. (2012) *The Last Utopia: Human Rights in History*. Boston: Harvard University Press.
- Kesby, A. (2012) *The Right to Have Rights: Citizenship, Humanity, and International Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Parekh, S. (2008) *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*. London: Routledge.
- Rancière, J. (2004) Who is the Subject of the Rights of Man? *South Atlantic Quarterly* 103(2/3), 297-310.
- Siegelberg, M. (2020) *Statelessness: a Modern History*. Harvard University Press.