

Title	初期ベンヤミンにおける「野蛮」の概念
Author(s)	長澤, 麻子
Citation	年報人間科学. 1996, 17, p. 219-236
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/9486
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

初期ベンヤミンにおける「野蛮」の概念

長澤 麻子

〈要旨〉

この論文では、ベンヤミンの近代批判のポイントの一つである「野蛮」の概念をテーマとしている。ベンヤミンの「野蛮」の概念には、経験の貧困化とともに、法秩序によって運命づけられた暴力に支配されていることが露になった近代、という意味の否定的な「野蛮」と、そのような近代こそ、新しい歴史の局面を切り開く破壊的な力が発揮される機会である、という肯定的な「野蛮」が含まれている。ベンヤミンの『暴力批判論』では、この近代における「野蛮」が、近代以前の権力構造がそうであったように、近代法においても神話的暴力が支配的であることから示されている。だが、主権が神話の世界における神々から世俗の君主によって奪われたとき、神々と人間の間に不可侵の境界として定められた法は、その力を失っている。にもかかわらず、この不可侵性を持っているかのごとく振る舞い続ける近代の「野蛮」さこそ、打破されなければならないのである。そのために、神的暴力という革命的な暴力が要請されている。それは必ずしも粗暴な暴力を示すのではなく、洗練された暴力でもある。神的暴力は、不可侵の領

域であり、人間にとって決定性を欠くがゆえに非暴力的な領域、すなわち「純粹言語」にこそ、潜んでいる。

キーワード

ヴァルター・ベンヤミン、カール・シュミット、「野蛮」、法、「暴力批判論」

1 近代における「野蠻」

ベンヤミンはマルクゼのように近代のイデオロギー批判を行おうとしたのではない^①、というハーバマスの指摘は、ベンヤミンの批判が隠蔽されてきたものの暴露を目指しているのではなく、いわば「隠蔽されてきた」といわれているものは現れているものにこそある、という視点を示している。ベンヤミンの意図は、現れているものの現れ方そのものに近代の本質をみようというのである。このような彼の近代批判のポイントの一つは、近代における「野蠻」を捉えるところにある。例えば次のように、ベンヤミンは『経験と貧困』^②において、彼の生きたドイツ・ヴァイマル共和国時代を批判する。

経験を無理に装ったり、あるいははずる賢いやり方で手に入れることによって、十九世紀の様々な様式や世界観のひどいごちゃ混ぜが非常に明らかになってきた。その結果、われわれは自分たちの貧困を告白することを、社会的名誉としてではなく、認めなければならぬ。(II 215)

この引用に見られる経験の貧困化とは、議会制民主主義の導入と資本主義経済の発展によって十九世紀の市民的共同体が瓦解した結果出現した「文化的等価性」^③を指している。この時代を特徴づける思想の一つである保守革命論者たちは、反自由主義・反民主主義を

掲げ、価値観の定まらない混沌とした現状からの脱却を目指していたが、具体的な未来像を欠いていたため、反動的なものならば何でも次から次へと受け入れ認めていく傾向にあった。このような傾向は、彼らだけのものではなく、流動性という側面としてこの時代の特徴のひとつともいえよう。この流動的な時代の性格から、「どれもが代替可能なし取り返し可能な体験の連鎖になりさがってしまう」^④等価性の世界が生じたのである。

このような混沌とした状態に現れている「あるもの」が、ベンヤミンのいう近代における「野蠻」なのである。言い換えれば、この「野蠻」において、ただ現状の混沌とした様子が非文化的であると指摘されるだけではなく、文化以前を野蠻というのなら、近代がかつての「野蠻」の構造に今なお支配され続けていることが、この混沌とした状態において見い出される、というのである。

野蠻？ 実際のところそうである。われわれは、新しい、つまり肯定的な野蠻の概念を導入しなければならない。経験における貧困は、いったいどこへ野蠻人たちをつれていくのか？ 経験の貧困は、彼らにはじめからのやり直しを、つまり、新しいことを始めさせる。しかも、わずかなものから始めなければならない。そして、このわずかなものから構成するとき、右顧左眄してはならないのだ。(II 215)

では、ベンヤミンのいう「野蠻」を新しい「野蠻」の概念として

肯定的に捉え直すとはどういうことであるのか。

先に述べたあらゆるものが取り替え可能な体験になっているのは、この時代において、断片化した個々の契機がこれまでの連鎖関係を失い、バラバラに浮遊している状態にあることをさす。だが、一見、「野蠻」に思われるこの状態においてこそ、諸々の断片の新たな組み合わせが可能となるのである。こうした、新たな歴史の局面を切り開こうとするベンヤミンの態度には、当時の思想の一つである決断主義の傾向を指摘することもできる。決断主義は、現実を否定する価値観ならば何でも次々と受容してしまう保守革命論者に対して、また、あらゆるものの等価性に対して、一義的に価値のある秩序を打ち立てようとする、当時の風潮のもう一つの側面であった。^⑤

このような思潮において、帝政の復古でも、また戦勝国側の根拠とする人間の理性による自律でもなく、啓蒙された理性が克服したはずの根源神話、とくにドイツの根源なるものへの回帰が一般にみられるように、同様のことがベンヤミンにも指摘できる。それは、例えば、彼の作品の『翻訳者の使命』では、理想的な言語全体を示す「純粹言語」への志向がみられるし、カフカ論の主要なモチーフである「せむしのこびと」に「ドイツ及びユダヤの民衆の基盤」をベンヤミンが見ていることから考えられる。^⑥

しかし、このように、ベンヤミンの思想が、全一で究極的な「あるもの」へ回帰する決断主義的なニュアンスを含む一方で、時代の流動性を強く反映しているのか、いずれの場面でも決定的な判断を

保留している。「純粹言語」も「せむしのこびと」におけるドイツ・ユダヤ性も、あくまでベンヤミンの暗示的な表現であり、最終的な言葉ではない。このような最終的決断の「保留」は、この時代の流動性が伝統からの解放という「ある種の自由の意識」を生み出していたように、ベンヤミンの著作にある種の自由の可能性が書き込まれているとも考えられる。このある種の自由こそ、浮遊する断片の新たな組み合わせを可能とする肯定的な「野蠻」の概念といえるのではないだろうか。

2 「法的暴力」

少し、話しをもとに戻すが、ここで、近代における「野蠻」の否定的な側面を明らかにしておきたい。というのも、肯定的な「野蠻」の概念が見い出されるのは、いわゆる「野蠻」な状態においてだからである。ベンヤミンの『暴力批判論』^⑦は、当時の議会制民主主義に対する批判として書かれたものであり、法における暴力の問題に焦点を当てて論じられている。ここで描かれる抑圧者と被抑圧者の「野蠻」な構図は、後の歴史哲学のなかで、彼の遺稿である『歴史の概念について』^⑧にまで通じるものである。それゆえ、ベンヤミンの肯定的な「野蠻」の概念を捉えるために、近代における「野蠻」の顕著な姿としての「法的暴力」を『暴力批判論』から明らかにしておこう。この『暴力批判論』において、暴力はまず法との関係において論じられる。というのも、暴力が暴力として現れるのは、倫

理的な諸関係の領域、すなわち、法と正義の領域に影響を及ぼすときだからである (cf. II 179)。それゆえ、ベンヤミンはこの論文において、第一に、暴力と法との関係を、次に両者と正義の関係を論じている。

さて、ベンヤミンによれば、法と暴力の根本的な関係は、目的と手段の関係であり、通常、暴力は手段の領域にあるという (ibid.)。この場合、暴力の問題が目的の正当性の問題に吸収されてしまい、暴力それ自体の倫理性が問われることがなくなってしまう危険性をベンヤミンは強調する。その顕著な例が、自然法である。すなわち、自然法では、「万人に対する万人の戦い」とホッブスの『リヴァイアサン』にあるように、正当な目的のためには、人間の権利としていかなる暴力的手段も認められている。それゆえ、自然法の場合、暴力そのものは不問に付されることになる。これに対して、近代の実定法は、手段の合法性を問うこと (cf. II 180) によって、その目的の正しさを保証しようとする。だが、この場合、手段が合法的であれば、それがいかに暴力的なものであっても、目的を正当化する根拠となる可能性が生じる。このように、結局、自然法も実定法も、暴力一般に関して批判的基準を持たない、というのがベンヤミンの見解である (cf. II 181)。だが、ベンヤミンは、考察を始めるために、とりあえず、実定法における法的根拠を持つ暴力、すなわち、歴史的に容認されてきた暴力とそうでない暴力の区別から出発し (ibid.)、そこから、法が法であるがゆえに持つ暴力を見極めようとしている。

この法的根拠を持つ暴力とそうでない暴力を区別する場合、行使される暴力が法秩序の中に収まるかどうかが問われる。つまり、法的根拠を持つ暴力は、現行の法秩序を維持するが、そうでない暴力は、法に反する暴力であり、現行の法秩序を徐々に失墜させる危険を持っていると見なされているのである (cf. II 183)。

それに対して、おそらく次のような驚くべき可能性が考慮に入れられなければならない。すなわち、個々人に対する暴力の独占化に対する法の関心は、法の目的を守ろうとするもくろみからではなく、むしろ、法そのものを守ろうとするもくろみによって説明されるのである。(II 183)

つまり、法は、暴力がそれによって達成しようとする目的を恐れるのではなく、現行の法秩序を脅かす可能性のある暴力の出現を恐れているのである。法の関心は、自己自身の維持であり、それゆえ、それを脅かすに到らない暴力は法的根拠を持つものとして、そうでないものは法的根拠のないものとして区別するのである。このようなかたちで、最終的には、あらゆる暴力が法の下に統制されている。この法的根拠を持つ暴力と認められる例に、ベンヤミンは、労働組合の持つストライキ権をあげている (cf. ibid.)。確かに、通常のストライキは、労働行為の停止であり、暴力行為のように見えないかもしれない。だが、ひとたびそれが拡大されゼネ・ストにまでいけると、その暴力性は明らかになる。国家におけるあらゆる機能の

停止は、すでにその国家を転覆させることのできる革命的暴力にまで膨れ上がっている。それゆえ、ストライキ権を認める国家であっても、ゼネ・ストは権利の乱用あるいは違法行為である、と断罪するのである。このように、法ないし権利 (Recht) のなかに暴力が潜んでいることが示される。また、言い換えれば、権利を行使することは、暴力をふるうことである。ここに、「法—権利と暴力の等質性」^①を見いだすことができる。

この法—権利あるいは最大の暴力の持ち主は、法に基づく権利主体 (Rechtssubjekt) である。権利主体は、暴力の現在の所持者であるから、現行の法秩序を守ろうとする。そして、そのような権利主体が最も恐れているのが、その国家を転覆させ、新しい法秩序をもたらしうる暴力、すなわち、ベンヤミンのいう「法措定的暴力 (die rechtsetzende Gewalt)」である (cf. H 186)。例えば、戦争による暴力も、新しい「法」の関係、すなわち法秩序を措定しようとする暴力なのだという (cf. H 186)。この場合、勝者と敗者の関係が決定的になったとしても、必ず、その関係を互いに承認しあう「講和 (Friede)」(H 185) が儀式的に不可欠になる。というのも、この承認行為によって、新しい関係が新しい「法」として認められるようになるからである。このように、法を成立させるということは、以前の関係を解消し、新たな関係を結ぶという暴力性を孕んでいるのである。

ベンヤミンによれば、このような法措定的暴力に加え、法における暴力には、もう一つの機能、すなわち、この措定された法を維持

しようとする暴力、法維持的暴力 (die rechtserhaltende Gewalt) がある。この法維持的暴力は、例えば一般兵役義務のように、法の目的として、市民を「法」に従わせようとするものである (ibid.)。いかに、法が、市民の権利や自由を守るために存在するように見えても、結局、それは措定された法秩序そのものを維持しようとしているのである。

この「法措定的暴力」と「法維持的暴力」という法における暴力の最も顕著な例が、刑罰としての死刑であるという。この生死を左右する暴力である死刑の行使において、法は最も強化される (cf. H 188)。というのも、「違法を罰することではなく、新しい法を措定すること」(ibid.) にこの死刑の意味があるからである。つまり、死刑の執行において最も重要なことは、微塵の猶予も許すことなく、違法によって壊れかけた法秩序を、新たに整え直すこと、あるいは、措定されたもとの法を反復することによって法秩序を強化すること、である。このように、死刑において、法における暴力性は、法維持的暴力と法措定的暴力の両方が結合した形で現れてくる (cf. H 189)。それゆえ、この死刑こそ、法の根源の最も顕著な表象なのである。

死刑の批判者たちは、死刑の否認が、刑罰の基準でも法律でもなく、法そのものにその根源から襲いかかることである、とおそらく根拠づけることもできず、それどころか、たぶん感じとろうともせずに、感じていた。つまり、暴力、すなわち運命的にその地

位に任ぜられた暴力が、法の根源であるのならば、法秩序の中に現れる暴力のなかでも、生と死を左右する最高の暴力において、法の根源が代表的に存在を現し、その存在において恐ろしくも顕現するのである。(II 138)

このような死刑という法規に極端に現れてくる法の根源、すなわち、「法的暴力」は、近代の実定法にのみ隠されているものでないことは、ベンヤミンの文脈から読みとれる。「原始的な法関係において、死刑は、所有権侵害のような違法行為にも定められている」(ibid.)というベンヤミンの言葉は、死刑が近代法以前においても、法を措定することと法そのものの維持のためにあることを示している。言い換えると、法の根源が暴力であることは、近代法であろうが、それ以前の不文律や慣習法であろうが、「法」であるものの運命なのである。

この「法」の運命に関しては、ベンヤミンの初期の論文の一つである『運命と性格』⁽²⁾に照らしてみることが出来る。この論文において、ベンヤミンは、『暴力批判論』の前触れともいえるような「運命の概念」を提示している。

モラルによって罪の概念に伴って与えられている概念、すなわち、潔白の概念と、運命の概念の間に、ふさわしい関係が欠けていることは考えさせられる。古代ギリシヤ的な運命の考察が展開されるなかで、人間に与えられた幸運が、その潔白な行状の証明とし

て理解されることは全くない。そうではなく、幸運は、最も重い負債を負うことすなわち不遜、これに対する誘惑である。それゆえ、潔白との連関が、運命の中に現れることはない。(III 174)

つまり、運命とは、罪を背負うことであり、その反対はあり得ない。そこに幸運が現れたとしても、それは、次にやってくる不幸の導き手であって、幸福を意味するものではないのである。それゆえ、運命の連関の中に、幸福は存在せず、「むしろ、幸福とは、運命の連鎖から、あるいは運命の独自の網から幸福な人をその外へ解き放つもの」(ibid.)である。そして、ベンヤミンによれば、この運命の連鎖である「不幸と罪だけが効力を持つ別の領域」(ibid.)が、「法」なのである。

法秩序は、人間のデモニーニッシュな存在段階の残骸にすぎないし、そこでは法的規約が人間の間関係だけでなく、人間と神々との関係をも定めていたのだ。しかし、正義の国と法秩序が取り違えられるという誤解によって、デーモンに対する勝利が始まった時代を越えて、法秩序は維持されてきているのである。(III 174)

たとえ、法の権威が神々から人間の手に移り、デーモンに対して勝利したかのように見えても、「法」であることの運命は、近代法以前のいわば神話的世界以来、変わることなく続いているのである。というのも、近代法の成立以降も、法を措定し、その反復によって

法秩序を維持する暴力である「法的暴力」は、立法権として、これもまた主権者の代表である議会が担っているからである (cf. II 191)。つまり、法の反復性によって、法措定的な暴力を反復したものの、あるいは、法を代表するものが生み出される。この生み出されたものは、議会といった目に見える法的現象となり、これによって「法的暴力」そのものは覆われ、忘れられていく。まさに、運命が「徴の中でのみ見いだされ、それ自身においては見極められない」(II 172) ように、「法的暴力」もそれ自身において見ることはできないのである。つまり、近代法といえども「法」の運命のもとにあり、だからこそ、目に見える法的現象の背後で、「人間のデモニーニッシュな存在段階」以来、「法的暴力」が存在し支配し続けているのである。だが、「法的暴力」は、代議性に象徴されるような反復性と代表制のために忘れられている。このように、運命的な暴力に支配され続けるのも、また、支配されていること自体を忘却するのも、人間の運命といえるかもしれない。

この運命的な暴力に対して、ベンヤミンは、「言語の領域」を、非暴力的な領域として示している。というのも、市民的な合意の技術である話し合い (Untereindung) において、「非暴力的な合意の可能性だけでなく、暴力の原則的な排除」(II 192) が見られるからである。「言語」が非暴力的な人間的合意の領域であるのは、「嘘の非処罰性」(Ibid.) という点にある。だが、この「言語」がどのような言語であるのか、『暴力批判論』では明らかではない。しかし、同時期に書かれたベンヤミンの『翻訳者の使命』を参照するこ

とによって、それを補うことは可能であろう。

この『翻訳者の使命』で論じられているのは、言語の媒介性の問題である。言語は、伝達するための手段となってきたが、翻訳という作業を通して、異なる諸国語の間がつかぎ合わせられ、言語本来の姿である「純粹言語」が構想されるという (cf. IV 18f)。ただし、この領域は「神の記憶の領域」であって、翻訳者の使命として近づくなければならない一方、個別言語では語れないゆえに、沈黙しなければならない領域なのである (cf. IV 19)。つまり、言語は、伝達手段としてではなく、非媒介的であり、本来、顕現を意味する神の自己「表明 (Manifestation)」なのだという。このような言語には、翻訳者にとって、あるいは人間にとってともいえるだろうが、『正』と『誤』の適切な決定の不可能性 (II 196) が内在する。ベンヤミンによれば、この「言語」において、とくにその決定不可能性において、処罰に関わらない非暴力性が現れ、運命的な「法的暴力」から逃れることができるというのである。ただし、ベンヤミンは、「純粹言語」の領域は人間にとって、非決定的で、非暴力的な領域であると主張する一方で、言語の「表明」には、神の存在宣言という暴力的な姿があるともいっている (cf. II 197)。それゆえ、言語の非暴力性という暴力からの抜け道も、この時点ではそれほど確証のあるものではないことを指摘しておく。この言語の暴力的な側面は、『暴力批判論』において「神話的暴力」(die mythische Gewalt) として展開される。

ベンヤミンは、この神話的暴力の例をギリシャ神話の中に見いだ

している。その中でも、テバイの女王、二オベの不遜の物語を、その顕著な例として取り上げているのだが、それは、「幸運」にも多くの優れた子どもたちに恵まれた二オベが、その喜びのあまり、「不遜」にもアポロンとアルテミスの母であるレトよりも自分の方が幸福だ、と行ってしまふ。その結果、彼女の子ども全員がアポロンとアルテミスの手にかかって殺されてしまふのである。つまり、二オベの不遜が運命を挑発し、その罪と不幸を招く結果となつたのである (Ibid.)。ここで、発動されたのが「神話的暴力」である。つまり、神が二オベの子どもたちを手にかけることによつて、二オベの前に神自身の存在を宣言する。それは、人間が踏み込んではいない神の領分と人間の領分の境界を示している。そして、二オベはその罪を永遠に担うものとして、境界石となつて残されるのである (Ibid.)。

このような神という権力者の領域とその定めた法に従う人間の領域の間の境界設定こそ、法措定的暴力の出現である。ただし、この二つの領域を区切る境界という「条約を結ぶ両者にとつては、踏み越えてはならない一線は同じ線」(H 198)なのである。ここにベンヤミンは、近代法にいたるあらゆる法措定の原型を見ている。つまり、権力を持つのは神あるいは勝者であるかもしれないが、権利は人間あるいは敗北者にも認められているのである。このことは、勝者の側の領域も、敗者の権利すなわち暴力によつて潜在的に脅かされていることを意味している。それゆえ、権力者がその権力を維持するための法措定の行為は、被権力者に恐れを抱かせるためにそ

の領域を限界つけると同時に、権力者自身も常に被権力者の暴力を恐れることになるのである。したがつて、権力者の持つ権力が根源的な暴力ではなく、両者の境界である「法」こそが恐れを知らぬ根源的な力を持つのである。

かつて、法 (Recht) は、権力者の「特権 (Vorrecht)」であつたかもしれないが (Ibid.)、支配されていた人々は、うかつに一線を踏み越えて運命を呼び起こすことのないように成文法を求め、さらに、その権利を拡大していくことに執心してきた。それゆえ、近代の成文法を定める闘争も、法を踏み越えて贖罪を求められるような神話的な規約の精神に対する反乱ではあるが (cf. H 199)、近代の法の根本法則に「法律の無知は処罰を妨げない」(Ibid.)とあるように、法秩序はいまなお神話的暴力を構造的に維持しているのである。このように、現在も、法の根源である法的暴力において、理性が克服していたつもりの近代以前の神話的世界が、生きながらえているのである。つまり、実定法における手段の合法性を決定するのは、法措定的暴力であり法維持的暴力である「法的暴力」である。この「法的暴力」は、「神話的暴力」を支えにして、その具現化であるあらゆる法を通じて、人間の歴史を支配してきたのである。

より純粋な領域を開くどころか、直接的な暴力の神話的な表明は、最も深いところにおいては、あらゆる法的暴力と同じであり、この法的暴力の問題の予感を、その歴史的な機能の腐敗性の確証とするのである。それゆえ、この腐敗性の根絶が課題と

なる。(II 199)

結局、ベンヤミンによれば、理性に残されたことは、法的問題の決定不可能性だという (cf. II 196)。

手段の合法性と目的の妥当性について理性が決定するのでは決してなく、前者については運命的な暴力が、後者についてはまさに神が決定するのである。(ibid.)

ここで、さらに、ベンヤミンは、暴力が問題となるもう一つの領域である正義との関係に議論を進める。ベンヤミンによれば、手段の合法性を決定するのが法的暴力である一方、目的の妥当性、あるいは正義の批評基準を決定するのは、神話に対立する「神」であり、ベンヤミンのいうところの「神的暴力」(die göttliche Gewalt)である。この「神的暴力」は、法を指定し維持し続けようとする「神話的暴力」の循環を破壊する機能をもつ (cf. ibid.)。その例として、ベンヤミンは聖書のコラの一族に対する神の裁きを挙げる。

エジプトを脱出したイスラエルの人々の間で、モーセとアロンに対する不満が高まり、とくにコラの一族と対立するようになった。そこで、人々は、神の裁きを受けることにするのだが、その結果、コラたちは一族もろとも大地の裂け目の中に飲み込まれていくのである^④。ベンヤミンによれば、まさに、この物語において、「神的暴力」により一瞬にして罪が取り除かれ、法的暴力からつまり運命的

な法の連関の中から、生きている者が解き放たれる (cf. II 200) ことが理解されるといふ。この「神的暴力」の原理は、律法における「あなたがたは殺してはならない」^⑤という戒律にある。そして、このような戒律からは、戒律に触れた者に対して、何の判決も導き出すことはできない (ibid.)。というのも、判決、あるいは神の裁きといった正義の決定は、理性による思考の範囲を超えてしまふからである。さらに、ベンヤミンは、このような「神的暴力」は、宗教的な領域でのみ見られるのではなく、歴史の領域においてもその可能性が潜んでいるという。

神話的な法形態の呪縛にあるこの循環の突破に、つまり、暴力とともにある法——この法は、暴力が法を当てにしているように、暴力を当てにしているのだが——を、結局、国家権力を取り除くことに、新しい歴史の時代は根拠づけられる。(II 202)

しかし、この革命的な「神的暴力」が実際どこまで有効か、という問題に対してベンヤミンは明言していない。ただ、ベンヤミンは、現実存在として認められるのは、「神話的暴力」のみであるという (cf. II 203)。また、たとえ、「神的暴力」がその真価を発揮することがあったとしても、古くから続く「神話的暴力」に姿を変えてしまうことも否定していない。というのも、古くからの法秩序を「神的暴力」が打ち破ったとしても、その後にくる現象として、そこに新たな支配形態としての法が指定され、維持される可能性が十分考

えられるからである。また、そのようにして、現実の歴史が展開されてきたことは、ベンヤミンの認めるところでもある。それゆえ、結局、歴史に現れているのは、「神話的暴力」に基づいた法秩序だけなのである。

このようにベンヤミンは、この『暴力批判論』において、当時の体制の持つ矛盾を暴いていくと同時に、近代において、人間の理性によって誤解されてきた一つの構造、すなわち、近代における「野蛮」をも暴く結果となった。それは、人間が、一種の神話的世界という呪縛に打ち克ち、近代の法秩序という正義の国、まさに理性によって支配された世界を樹立したという考えに挑むものである。ベンヤミンによれば、神話の世界も近代の世界も同じ秩序の力、すなわち「神話的暴力」に拠っている。そして、この「神話的暴力」のもともとの姿は、神の存在「表明」であり、直接的な暴力であったかもしれない。しかし、この直接的な暴力は、権力を示す法を措定することによって「法的暴力」となっていく。この法措定を繰り返すし、それによって法を維持し続けるという「法的暴力」は、デリダも示しているように、反復性と、反復によってもとの姿を代表するものが生じる、という代表性を持っている。つまり、この反復され、代表された姿で、「法的暴力」は現実に現れるのである。ベンヤミンによれば、その端的な例が民主主義の「議会」である。「議会」は、それが打ち立てられたときからずっと暴力的な法秩序として姿を現しているにもかかわらず、その暴力性は忘却されている。まし

てや、「神話的暴力」の持っていた直接的な暴力性はすっかり忘れ去られているだろう。ただ、目の前の権力の打倒のみが繰り返し課題とされているのである。

このような議論の結果は、反民主主義・反自由主義というベンヤミンの姿勢にも問題を投げかけてくる。というのも、ベンヤミンは、「神話的暴力」に支配された近代の構造の矛盾に自分自身も陥っていくことに気づかざるを得なかった、と思われるからである。つまり、言語から導かれた決定不能性はここではまだ曖昧であるし、また、「神的暴力」は一瞬のものにすぎず、現実の権力構造に衝撃を与えたとしても、そこから生み出される新しい構造を維持しようとするならば、それはもはや「神的暴力」によるものではなくなる。また、そのような二つの契機がどのような連関にあるのかも、ここでは明らかではない。ただ、つけ加える必要があるのは、ベンヤミンの思想に、「破壊」の可能性があっても、それは「持続」とは結びつかないことである。それゆえ、確かに、「神的暴力」は決定的な力であるという点で決断主義的かもしれないが、新しい権力構造を生み出すような持続性に欠けていることからすれば、決断主義とは一線を画しているともいえよう。結局、神話的世界を克服するために、理性の誤解を暴いたベンヤミンであるが、彼自身、逃げ道のない運命の連関のなかに、閉じこめられていることが露呈されてくる。残念ながら、この「神的暴力」がなにものであるのか、『暴力批判論』においては暗示されているだけである。

神聖な執行の象徴としての表象であり印であって、決して手段ではない神的暴力は、摂理の暴力といえるかもしれない。(H 203)

「神的暴力」は、人間の理性による思考の範囲を越えた摂理の暴力であるのだから、人間にとって不可侵なものであるといえよう。他方、「神話的暴力」は、神が人間の領分を定め、神と人間の間に境界線を引くことで、神の領域を人間にとって不可侵なものとしようとした。しかし、この境界は、神が定めたにも関わらず、神にとっても踏み越えてはならない一線であることは、前述した通りである。その結果、神の側からも人間の側からも不可侵である領域が生じたのである。この不可侵性を持つ境界に、「法的暴力」の形で「神話的暴力」が含まれている。

このように境界を持たない「神的暴力」と境界として現れてくる「神話的暴力」のいずれにも、その不可侵性が深く関わっていると思われる。それゆえ、ベンヤミンの思想において、暴力または権力の担い手としての「主権」に関して、この不可侵性の点からさらに論じようと思う。

3 主権の問題

法が存在する限り、それがいかなる形を取っていても、そこには「法的暴力」を通じてベンヤミンのいう神話的世界の支配が維持さ

れている。それゆえ、その土台の上に繰り広げられるにすぎない主権が、どれほどの意味を持つのか、考え直さなければならぬだろう。また、この主権者の問題について、当時の保守革命論者カール・シュミットの影響を、わずかではあるが、ベンヤミンが受けていたことから、ベンヤミンの思想がかれ独自のものであるだけでなく、社会思想の流れの中にもあったことも示そうと思う。そのため、まず、カール・シュミットとベンヤミンの接点を示し、さらに、その相違点を明らかにしたい。

カール・シュミットは、彼を有名にした『政治的なものの概念』^①で、政治的なものとは何を意味するかを明らかにしようとしている。まず、政治的なものの概念の出発点を、先入見を与えない程度のもので、国家とは、「あるまとまった地域内に組織された国民の政治的な状態」^②であり、また、「歴史的発生にしたがえば、国民の特別な状態であり、決定的な場合に権威のある状態」^③であるという定義においている。ここから、シュミットは、政治的なものの範疇を示している。すなわち、この国民の特別な結合状態は、友と敵という区別 (die Unterscheidung von Freund und Feind) に基づき^④、この区別によって、政治的な行動や動機が生まれるというのである。つまり、この政治的な「友と敵」という区別によって決められた態度が、政治的な態度となる。また、このような態度決定を迫られる根拠に、シュミットは、戦争の存在が現実的な可能性としてあることを挙げている。すなわち、シュミットの言葉で言えば、

政治的なものとは、「いずれにせよ、危急の事態に基づいた集団化」なのである。

それゆえ、そのような集団は、常に決定的な人間の集団であり、したがって、政治的な統一体は、それが存在する限り常に、決定的な統一体であり、決定的な場合に関する決断が、たとえそれが例外的な状態であっても、概念上必然的になければならないという意味での「主権を持つ」統一体なのである。

このように、政治的であるということは、正常な状態のみならず、緊急の例外的状況においても、決定的な力が必要とされていることであり、そのような力を持つものが主権者である、というのがシュミットの主張である。

この『政治的なものの概念』に先立つ十年前、すでに、シュミットは、彼の主権論を、『政治神学』において展開している。ここでは、「主権者とは、例外的状況に関して決断するものである」という定義から出発して、この決断の意味を示している。すなわち、「例外的状況に関する決断というものが、最も際立った意味における決断」であり、決定的な力を持つのである。というのも、そのような決断によって、法が適応できる正常な状態が作り出されるからだ、とシュミットはいっている。歴史的に、国家における主権というのは、シュミットによれば、世俗化された神学概念であり、ことに、啓蒙期以降、「自然科学的な思考の論理の一貫性」と同一視される

ようになり、例外的状況というものは排除される傾向にある。つまり、主権は、神や君主といった人格(Person)的要素を失い、民主主義にいたっては、相対的で非人格的な、つまり、量的な科学性の表現に成り下がってしまったという。それゆえ、シュミットは、このような現実を打破するものとして、「例外」を評価するのである。

例えば、次のようなことが挙げられている。当時のいわゆるワイマール憲法においては、大統領に非常事態宣言の権限が与えられているのだが、他方で、国会がその解除を要求できるため、互いに制約しあい、例外的状況に関する決断が先送りされ、何の解決にもいられない。それゆえ、シュミットは、国家の権利として、例外的状況のためには、「法の停止」という権限の必要を説くのである。つまり、民主的な憲法のもとでは、行き過ぎを防ぐという均衡力が働くようになってきているのだが、それによって生じる何も決断できないままの状態を克服しよう、というのである。

ここでシュミットのいう例外的状況とは、具体的な戦争であり、国家の成立の意味が、そのような現実的な戦争の可能性に対するものであることは、先に述べたとおりである。シュミットにとって、この戦争は、法規範が適応され得る正常な状態、あるいは、法規範が適応されるために不可欠な前提条件である平和な状態を維持するために必要な要素なのである。つまり、平和な状態というのは、戦争の可能性を見定めた上で人々が結集した状態である国家の内部で、守られているものといえよう。そのため、決定的な統一体であ

る国家は、その重要な機能として交戦権を持つことになる。

決定的な政治的統一体としての国家は、巨大な権限を自己に集中させている。すなわち、戦争を行い、それによって、人間の生命を意のままにするという権限である。④⑤ というのは、交戦権にはそのような裁量が含まれているからである。それは、次のようなことを意味する。すなわち、自国民に対して死の覚悟と殺人の覚悟を要求し、敵に味方するものを殺すことを要求する、ということである。④⑥

したがって、シュミットによれば、戦争時に現れる人間の生命に関する自由裁量こそ、主権者の持つ特徴を最も顕著に現している最大の権限なのである。④⑦ また、死刑という刑罰も、このような権限の一部であるという。④⑧ ただし、シュミットの場合、法的な刑罰は、国家ではなく、国家内部の他の団体や家族に委託されることもあり、最大の直接的な国家の権限ではない場合もあるといっている。④⑨

この戦争存在を前提とするシュミットの議論に対して、前提の根拠が人間性悪説のような人間性の問題として曖昧にされているとか、戦争存在そのものの将来的な有効性に関する懐疑が、レオ・シュトラウスによって示されている。④⑩ 確かに、シュトラウスの批判は、人間本性の問題にまで議論を押し広げておきながら、明言を避けるシュミットの曖昧さや、政治的なものとしての将来的な可能性の問題という点では、妥当していると思われる。しかし、現に行われている戦

争を目の前にして、戦争の存在しない未来の可能性ばかりを探るのは、シュトラウスのシュミット批判も可能性の域を脱していない。

それは、現実から決して遊離しようとしぬいシュミットの姿勢を見逃すことにもなりかねないといえよう。また、さらに、人間本性が悪であり、危険であるというのは、シュミットの国家論がカトリック公法学とパラレルな関係にあることを示す、いわば原点としての人間の原罪が、彼の信仰告白としてあることを意味しているのである。④⑪ それゆえ、シュトラウスの批判は、現実を打開するための未来への可能性としてシュミットを補足するという意味では、有効だといえる。だが、主権者の持つ権限の中でも最も決定的なものは、戦争時に現れる人間の生命に関する自由裁量である、というシュミットの主張は、否めないのである。

この人間の生命に関する権利は、ベンヤミンの『暴力批判論』における「法的暴力」が、その本質を最も顕著に示したものであるとして「死刑」に通じるであろう。ただし、ベンヤミンの場合、この人間の生命に関する権限が、シュミットのように、政治的な権力における主権の特徴として考えられているわけではない。それゆえ、ベンヤミンがシュミットの『政治神学』から構想した『ドイツ悲劇の根源』④⑫ におけるバロック時代の君主の主権理論を、前節で論じた「法的暴力」に照らし、考察を進めたい。

この『ドイツ悲劇の根源』は、バロック悲劇とその時代における決定的な範疇としてアレゴリーに光をあてたものであるが、その前提となるバロック悲劇の性格の分析において、殉教者としての君主

が描かれている。この著作では、主権者であるがゆえに破滅してゆく運命を担わされているバロック時代の君主を、十七世紀の主権概念を考察することによって理論づけている。

十七世紀のバロックの時代、ドイツの領邦君主は三十年戦争をくぐり抜け、例外的状況において行使する権力は、君主が持つことを互いに認めあった。つまり、法に定められた通常の状態における権力以上の力を、君主は持っていたのである。

現代の主権概念が最高の領邦君主の執行権となるならば、バロックの主権概念は、例外的状況の議論から発展して、例外的状況を排除するという領邦君主の最も重要な機能となる。(I 245)

つまり、バロックの君主は、例外的状況を排除し、法を適応し得る通常の状態を作り出す機能を持つという意味で、主権者だというのである。この引用箇所には、シュミットの『政治神学』の影響が見られる^④。というのも、『政治神学』の冒頭に、「主権者は、例外的状況において決定を下すものである」とあるからである。この主権の定義の背景として、シュミットは、神学概念の世俗化である近代国家も、彼の望む君主政においては、神のペルソナと君主の超個人的なあり方をパラレルに考えている^⑤。だが、神権の世俗化として考えられる近代国家の権限も、神の不可侵性をあえて侵し、君主が神のような権限を持つことによって成立した、ともいえよう (I 245)。したがって、君主が神をその地位から引きずりおろした結

果、もはや権力者の不可侵性は失われてしまっている。それゆえ、君主は権力を手に入れたその瞬間から、彼自身が、常に次の篡奪者によって脅かされる状況に陥る (Ibid.)。それだからこそ、ベンヤミンは、シュミットの主権概念の定義をそのまま引用せず、「例外的状況において決定を下すもの」を「例外的状況を排除するもの」に、変更しているのである。この機能が、君主にとっていかに重要であるかは、例外的状況を排除できるか否かによって、彼の地位と生存の可能性が左右されるといふ点から明らかであろう。というのも、まさに、この例外的状況において、次の篡奪者が現れるからである。

さらに、サミュエル・ウェーバーによれば、この「例外的状況において決定を下すもの」から「排除するもの」へ変更は、ベンヤミンが「決定という考え方それ自体に疑義を示している」ことを意味する^⑥という。というのも、篡奪者としての君主は、「法的暴力」の秩序に支えられて存在しているのであり、彼自身が、例外的状況から生み出された例外だからである。それゆえ、君主の機能である例外的状況の排除と、君主自身の存在は矛盾する。すなわち、職務を果たせば身の破滅であり、保身に走れば君主として権能を持たないことになる。したがって、君主にとって、決定を下すということは不可能なのである。この決定不能性、すなわち、ベンヤミンのいう「破滅」の観念 (I 246) が、まさに、彼の示すバロック期における主権の概念なのである。

4 結び

かつて、神話的な世界において、決定、すなわち境界設定は、神々の自己表明という形で行われていた。そのような神々の権威の世俗化、つまり、神の不可侵性を侵して権力を手に入れたのが、世俗の君主たちである。だが、神の不可侵性を破壊したために、その証でもあった神々の境界設定という決定的な力を、君主たちは手に入れ損なっている。このように、神々の持っていた境界設定という権能は、神権政治といえども継承することはできなかつたのである。

それゆえ、自分の権威に不可侵性を持っていない君主たちに残された道は、ベンヤミンのいうように、ある種の殉教者として破滅していくことであり、それが篡奪者としての運命といえよう。篡奪者は、いつでも次の篡奪者におびえながら、自分の制定した法の維持のため、「法的暴力」に依存するしかないのである。

このような主権者のあり方は、この君主の首を切り落としても変わらない。それどころか、君主から民衆の手に移った権力においては、君主が持っていた例外的状況に関する機能すら怪しくなっていく。というのも、彼らにおいては、「例外的状況」に関するいかなる配慮も忘れられてしまっているからである。確かに、ベンヤミンもシュミットと同様、特に民主的な憲法について、かつて主権の概念が持っていた巨大な権力が欠如していることを指摘している。しかし、シュミットが、この強大な権限にはいままお決断力があると

見なし、それを要請しているのに対して、ベンヤミンは、すでに「法的暴力」と化した権限として、その決定不能性、すなわち、「破滅」の観念を浮かび上がらせている。この点で、両者の違いは明らかである。こうして、「法的暴力」として境界設定という権力は、権力として存在しているにもかかわらず、明確なその居場所を持たず、浮遊するのである。

失われた不可侵性、あるいは、失われた神々の決定的な宣言の力は、「神話的暴力」を支えにした「法的暴力」と墮して、人間を運命づけている。つまり、人間は、主権者といえども、決定不能に陥っているのである。本来、神話の世界の神々の宣言も、ベンヤミンの視点からすれば、「神的暴力」という「言語」なのかもしれない。というのは、人間にとって決定不能なゆえに非暴力性を持つ「言語」は、運命の連関の外にある神にとって、決定的な暴力を孕んだ「言語」と考えられるからである。この「言語」を可能にするのは、言語の媒介性ではなく、語るに値する経験である (cf. II 214)。しかし、そのような経験が貧困化し失われつつある近代では、同時に、「言語」も枯渇していく。こうした近代の「野蛮」な状態、また、人間の決定不能性が暴露されている状態には、経験あるいは「言語」が断片化したゆえに、翻訳という作業を通して、その断片をつなぎ合わせ、わずかに残されていたものから新しい歴史を構成するチャンスがある。つまり、関係が流動化された状態は、いわゆる「野蛮」であると同時に、「神的暴力」が発揮され、既存の歴史から解

放されるという自由があるともいえる。そして、これを可能にするのが「言語」による翻訳作業であり、また、そのような可能性が「言語」に秘められているというのは、言語にこそ「神的暴力」があるからだといえよう。

注

- (1) cf., Jürgen Habermas, *Beauftragende oder rettende Kritik — die Aktualität Walter Benjamin*, in: Siegfried Unseld [Herg.], *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt a.M. 1972, S.183.
- (2) Walter Benjamin, *Erfahrung und Armut*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II, 213f.
 ヴァルター・ベンヤミンの著作からの引用はすべて以下の全集に与る。Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser [Herg.J. Band I—VII, Frankfurt a.M. 1972f.
 本論文では、ベンヤミンの著作からの引用、参照箇所は、本文中に巻数とページ数で示している。ただし、初出の著作に関しては、原題と参照箇所を註において記している。また、ベンヤミンの著作の題名はすべて『』内に表示した。
- (3) 蔭山宏『ワイマール文化とフアシズム』一九八六年、みすず書房、八九頁、参照。
- (4) 蔭山宏、前掲書、一一二頁。
- (5) ここでいう決断主義とは、例えば、ハイデガーがいうように、日常に埋没してしまった「自己があるということ」への問いをたてることによって、死に限定された存在を自覚し、現在において未

来に向かつて決断するというものである。これは、個々の現存在から全一で究極的な「あること」への回帰を意味している。ただし、この決断主義においては、なにに向けて決断するのかということよりも、決断することそれ自体が重視される傾向があると批判されている。

- (6) Walter Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, Bd. IV, S.9f.
- (7) Walter Benjamin, *Franz Kafka*, Bd. II, S.432.
- (8) 蔭山宏、前掲書、二〇二頁、参照。
- (9) Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, Bd. II, S.179f.
- (10) Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, Bd. I, S.691.
- (11) ジャック・デリタ(丹生谷貴志訳)「法の力」『批評空間』No.7 所収、一九九二年、福武書店、五二頁。
- (12) Walter Benjamin, *Schicksal und Charakter*, Bd. II, S.171f.
- (13) デリタ、前掲論文、六六頁以下、参照。
- (14) モーセ第四書／民数記第16章
- (15) モーセ第二書／出エジプト記第20章
- (16) デリタ、前掲論文、七五頁、参照。
- (17) Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1932.
- (18) I.c., S.20.
- (19) *ibid.*
- (20) *cf.* I.c., S.26.
- (21) *cf.* I.c., S.34f.
- (22) I.c., S.39.
- (23) *ibid.*
- (24) Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Berlin 1922.
- (25) I.c., S.13.
- (26) *ibid.*

- (27) cf.l.c., S.19.
- (28) 和仁陽『教会・公法学・国家』一九九〇年、東京大学出版会、二二五頁、参照。
- (29) op.cit., Carl Schmitt, *Politische Theologie*, S.52.
- (30) cf.l.c., S.53.
- (31) cf.l.c., S.21.
- (32) cf.l.c., S.17.
- (33) cf.l.c., S.18.
- (34) op.cit.l.c., Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, S.46f.
- (35) l.c., S.46.
- (36) cf.l.c., S.48.
- (37) *ibid.*
- (38) レオ・シュトラウス(栗原隆・滝口清栄訳)「カール・シュミット『政治的なものの概念』への注解」ハインリヒ・マイヤー『シュミットとシュトラウス』所収、一九九三年、法政大学出版局、一四〇頁、参照。
- (39) マイヤー、前掲書、八〇頁、参照。
- (40) Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Tragenspiels*, Bd.I, 203f.
- (41) cf., Walter Benjamin, *Brief an Carl Schmitt*, Bd.I, S.887.
- (42) op.cit., Carl Schmitt, *Politische Theologie*, S.13.
- (43) 和仁陽、前掲書、二二六頁以下、参照。
- (44) サミュエル・ウェーバー(大久保謙訳)「決定に異議を申し立てる」『批評空間』No.11-2、太田出版、一九九四年、一二二頁、参照。
- (45) 同論文、一一三頁、参照。

Der Begriff ‚Barbarei‘ im früheren Benjamin

Asako NAGASAWA

In diesem Aufsatz handelt es sich um den Begriff ‚Barbarei‘, der in der Benjaminschen Kritik an der Moderne eine komplexe Rolle spielt. Die ‚Barbarei‘ gehört im allgemeinen Verständnis des Wortes zu unkultivierten Zeiten. Wenn Benjamin diesen Begriff aktualisiert, so deswegen, weil die der Barbarei immanenten Ursprungskräfte – zumindest nach ihm – auch in der Gegenwart wirken. Dabei weist Benjamin zum einen darauf hin, daß die schicksalhafte Gewalt nicht nur in den Machtverhältnissen der mythischen Zeit, sondern auch in der gegenwärtigen Rechtsordnung herrscht. Neben der ursprünglichen negativen Bedeutung des Begriffs mißt ihm Benjamin zum anderen einen positiven Sinn bei: Es kann möglicherweise die Chance geben, mit der destruktiven Gewalt eine neue Geschichte beginnen zu lassen. Der Begriff der Barbarei läßt sich also daraus erklären, daß die ‚mythische Gewalt‘, der eine Pol des bekannten Benjaminschen Begriffspaares, nach wie vor in Form des Rechts im modernen positiven Recht wie in primitiven Rechtsverhältnissen vorhanden ist und daß die ‚göttliche Gewalt‘, die ihr entgegengesetzt wird, die herrschende Rechtsordnung „zerstört“.

Die ‚mythische Gewalt‘ ist bei Benjamin als die Manifestation der Götter in der mythischen Welt zu verstehen. Durch sie erinnerten die Götter den Menschen an ihre Existenz, wenn der Mensch die Grenze übertreten hat, die die Götter zwischen dem Menschen und sich selbst zogen. Diese Manifestation und die Grenzziehung sind nichts anderes als die mythische Gewalt. Aber ihre ‚Unverletzlichkeit‘, die sie ursprünglich besaß, ist an der auf ihr beruhenden modernen Rechtsordnung verlorengegangen, und zwar deswegen, weil die Souveränität, die früher den Göttern des Mythos zustand, nicht mehr sich dem Monarchen eignet. Deshalb fordert hier Benjamin die göttliche Gewalt als die revolutionäre, um die immer noch durch die mythischen Kräfte beherrschte Moderne „aufzusprengen“. Benjamin sieht sie aber nicht in der rohen Gewalt, sondern eher in einer verwandelten. Sie ist stets präsent in der gewaltlosen Sphäre, d.h. in der ‚reinen Sprache‘.

Key Words

Walter Benjamin, Carl Schmitt, ‚Barbarei‘, das Recht, *‚Zur Kritik der Gewalt‘*