

ヴァルター・ベンヤミンとアナーキズム

——暴力批判論と1920／1921年頃の断章群をめぐる——

Walter Benjamins Anarchismus:

Notizen über das Essay »Zur Kritik der Gewalt«
und die theologisch-politischen Fragmente um 1920/1921

岩 本 剛

要 旨

ベンヤミンのアナーキズムは、個人にのみ暴力行使の権利をみとめ、個人の暴力を神からの贈与＝負託として擁護するものだが、暴力批判論は、そのような特異なアナーキズムを詳述した論考として解釈することができる。法的暴力の作動／機能の批判的究明を基調とする同論は、法と暴力の共依存的結合を生じさせる神話的＝運命的な「法措定」のうちに、法的暴力（神話的暴力）の根源を発見した。ただし、同論に提示された法的暴力の「解任」の理念を、一般的なアナーキズムにいわれる意味での法（国家）の廃絶として一義的に理解することは、解釈としてはいまだ不十分である。隠微な両義性を孕んだ暴力批判論の考察は、法的暴力の「解任」がもたらすやもしれぬアナキー／未開状態の到来に対するベンヤミンの危惧を明かすとともに、法的暴力の「救出」の理念をはからずも提示している。ベンヤミンは、神の正義が個人に贈与＝負託した暴力（神的暴力）を、法における「法措定」の契機を未然に阻止することで、法的暴力の自己目的化した作動／機能を抑止し、法を凋落から救出する暴力として擁護する。

キーワード

ベンヤミン、アナーキズム、神話的暴力、神的暴力、法、正義

現代ブルジョワジーから見れば、暴力の観念を遠ざけるあらゆることがらは賞賛すべきものである。わがブルジョワたちは、平和のうちに死に行くことを望んでいる。——彼らの後には、洪水よ、来れ¹⁾。

1

ベンヤミンにおけるアナーキズムの観念を知る上で重要な一篇のテキストを紹介することから始めよう。ヘルベルト・フォアヴェルクの論文「暴力行使の権利」(『宗教社会学』誌所収)²⁾についての論評執筆を予定して書かれたものと推測される覚書、断章 [fr 76] は、暴力批判論 (1921年) がある特異なアナーキズムの理論として構想されたことを明かしている³⁾。

断章 [fr 76] でベンヤミンは、上記フォアヴェルク論文の議論を参照しながら、国家と個人の暴力行使の権利に関する四つの立場を比較検討している。四つの立場とはすなわち、

- A) 国家にも個人にも暴力行使の権利をみとめない
- B) 国家にも個人にも暴力行使の権利を無条件にみとめる
- C) 国家に暴力行使の権利をみとめる
- D) 個人にのみ暴力行使の権利をみとめる (VI, 105)

まず A) の立場だが、ベンヤミンはそれを個人的志操としては擁護しつつ、政治的態度としては明確に退ける。なるほど A) の立場は、倫理的観点から見れば賞賛すべきものであるし、その完全な非暴力性の要求は、個人と共同体の道德性を最高度に高めることにつながるだろう。とはいえ、つまるところ個人的志操の問題に帰着するがゆえに、いわば「倫理のアナーキズム」(フォアヴェルク) にとどまる A) の立場は、「政治的プログラム」＝

「新しい世界市民的な状況の生成を見据えた行動計画」としてはあまりに「脆弱」であるとベンヤミンはいう（VI, 107）。なぜなら、暴力をまづもって法的／政治的な物理的強制力と解するならば、「倫理的アナーキズム」の政治的形態である無抵抗主義は——たとえそれが道徳的行為としてどれほど神聖なものであろうと——圧倒的な暴力を前にあえなく挫折し、「地上における暴力の永遠の支配」（Ebd.）をはからずも追認するという暗澹たる結果を招きかねないからである⁴⁾。政治的観点から見た「倫理的アナーキズム」の問題点に関しては、断章 [fr 76] と同時期に書かれた小論「生と暴力」の記述も見逃せない。そこでベンヤミンは、人間の歴史的な生と切り離すことのできない「根源的暴力」（II/3, 791）⁵⁾ について語っている。正当防衛あるいは自殺の事実は、人間に与えられた「根源的暴力」の存在を証し立てている。とりわけ正当防衛の暴力は「まったくもって非難されるべきものではない」し、「根源的暴力」までも否定するような完全な非暴力性の要求は「生そのものを否定する」ことになる（Ebd.）。ただし、「倫理的アナーキズム」は完全に放棄されるわけではない。ベンヤミンは、アナーキズムの「倫理」を「政治」的に限局し、尖鋭化する。「アナーキズム的な暴力撤廃の要求は、ひとえに管理された暴力 [= 法的暴力] に関係づけられるときにのみ意味をもつ」（Ebd.）。

B) の立場に対するベンヤミンの評価は、いたって単純明快である。暴力を独占し、暴力を法と結びつけること、すなわち、(合法的) 暴力による(非合法的) 暴力の抑止と制限こそが近代的法治国家の原理⁶⁾ である以上、個人に対して暴力行使の権利を「無条件にみとめる」ような国家など、もはや国家の名に値しない。最上級の法的機関として国家の存在を承認するならば、個人の暴力行使の権利は否定されなければならないし、その逆もまた然りである。その点でB) の立場は「矛盾に満ちており」（VI, 106）、したがっていかなる観点からも支持しえない。

さて、断章 [fr 76] においてとりわけ注目すべきは、C) と D) の立場をめぐる対照的な評価である。C) の立場は、「道徳的秩序はそのつど、ただ国家を媒介としたかたちでのみ想定しうる法秩序の形式をとる」という見方に従うかぎりでは「支持されうる」(Ebd. [傍点強調は論者])。だがベンヤミンは、道徳的秩序と法秩序を等置する、まさにこうした見方に逆らって、D) の立場をこそ擁護する。D) の立場は、「實際上の不可能性」はさておき、その「論理的な可能性」に鑑みて「支持されなければならない」(Ebd. [傍点強調は論者])。

この立場 [= D) の立場] を詳述することは、私の道徳哲学の課題に属しており、道徳哲学との関連から、アナーキズムという術語は、以下の理論の名称として実にふさわしいものといえる。それは、暴力そのものに対して道徳的な正しさを否認する理論ではない。そうではなく、暴力を神の権力からの贈与として、個別的な事例における絶対的権力として崇敬するかわりに、暴力の独占をみずからにみとめ、あるいはたんに原理的で一般的な意味合いにおいてではあれ、何らかの観点から暴力への権利をみずからにみとめるような、人間によってつくられた一切の公的機関、共同体、個人的人物に対してのみ道徳的な正しさを否認する理論である。(VI, 106 f.)

一見して明らかなように、ここに披瀝されたアナーキズムの理論には、一般にアナーキズムの名称で理解されている思想⁷⁾を逸脱する要素が含まれている。わけても目を引くのは、「神の権力からの贈与」としての暴力という観念である。それが、ソレルが揶揄してやまなかったかの市民的価値観(「現代の市民階級から見れば、およそ暴力の観念を遠ざけるものすべてが賞賛に値する」)に著しく抵触するものであるのは明白だろう。ベンヤミンの

アナーキズムはしかし、まさにそのような市民的価値観から暴力の観念を解放すること、市民的価値観が暴力という言葉に負わせている「用語上の苦役」⁸⁾を取り除くことを企図している。ここではさしあたり次の点を確認しておこう。ベンヤミンの考える「道徳的な正しさ」は、「法的な正しさ＝合法性 (Rechtmäßigkeit)」と同値ではない。そして、「法的な正しさ＝合法性」に回収されることのない「道徳的な正しさ」——それを「正義 (Gerechtigkeit)」と読み換えることができるだろう——は、暴力を全面的に否定するものではない。道徳＝正義と法(ないし国家)のあいだには「原理的矛盾」が存在するのに対し、道徳＝正義と暴力のあいだに「原理的矛盾は存在しない」(VI, 106)という確信は、はたして、ベンヤミンが「倫理のアナーキズム」の掲げる完全な非暴力性の要求を退け、道徳＝正義と両立しうる暴力の擁護をめざすアナーキズムの理論に就く所以である。

暴力行使の権利について普遍的に拘束力をもつ決断を下すことがどうしても必要であり、また可能である。(VI, 107)

暴力批判論は、「暴力行使の権利について普遍的に拘束力をもつ決断を下す」ことを目的として、断章 [fr 76] に素描されたアナーキズムの理論を詳述した論考といってよい。本稿の課題は、「落ち着きがなく、謎めいていて、すさまじく両義的なテキスト」⁹⁾と評されもする暴力批判論を、その叙述のうちに孕まれた転調と屈折に注意を払いつつ慎重に読み進めながら、暴力行使の権利について同論がいかなる「決断」を下したのか、その経緯と内実を明らかにすることである。

2

暴力批判論は、まずもって法的暴力の批判であり、事実、同論の叙述

の大部分は、法的暴力の作動／機能の究明に費やされている。「法的暴力 (Rechtsgewalt)」という合成語は、「法 (Recht)」と「暴力 (Gewalt)」の共依存的な結合関係を如実に示す表現である。暴力批判論の基調的モチーフをなす、「互いに依存し合っている法と暴力を二つもろとも解任すること」(Ⅱ/1, 202)¹⁰⁾ という理念は、さしあたり、法と暴力の共依存的結合を解除し、法的暴力なるものを廃絶することと解してよいだろう。ただし、この理解はいまだ不十分である。ここで「解任」と訳した“Entsetzung”の語には、「救出」というもうひとつの意味が含まれていることを忘れるべきではない¹¹⁾。法的暴力の解任／救出、このきわめて両義的な理念こそは——本稿の議論をいくぶん先取りしていえば——、暴力批判論の叙述に、にわかに見過ごすことのできない転調と屈折をもたらすものである。

さて、法的暴力の批判にはひとつの困難がともなう。それはすなわち、法の観点からは法的暴力を批判できないということである。ベンヤミンは自然法論と実定法論に共通する「根本的ドグマ」(Ⅱ/1, 180)をこう要約する、

正しい目的は〔法的に〕正当化された手段によって達成され、〔法的に〕正当化された手段は正しい目的のために行使されうる。自然法は、目的の正しさによって手段を「正当化」しようと努め、実定法は、手段を正当化することによって目的の正しさを「保証」しようと努める。
(Ebd.)

ベンヤミンによれば、法秩序の「最も根元的な基本関係」は「目的と手段の関係」であるが(Ⅱ/1, 179)、上のドグマに明らかに見てとれるのは、目的と手段の正当性をめぐる論理的「循環」(Ⅱ/1, 181)である。さらに付言すると、そもそも法には「正しい目的」^{ゲレヒト}を設定する権限はない。「目的

の正義ゲレヒティヒカイトを決定するのは神である」(Ⅱ/1, 196)。したがって、法秩序を構成するのは、たかだか法的に正当化された目的(法的目的)と法的に正当化された手段(法的手段)にすぎない。そして、「合法的か非合法的かを問わず、一切の手段は等しく暴力である」(Ⅱ/1, 191)のだとすれば、法的手段とは要するに法的暴力である。

以上のことを踏まえて、先のドグマを変奏してみよう——〈法的目的は、目的の合法性によって法的暴力という手段を「正当化」しようと努め、法的暴力は、手段の合法性によって法的目的の合法性を「保証」しようと努める〉。法秩序における目的と手段の正当性をめぐる「循環」は、「あらゆる法的問題の最終的な決定不可能性」(Ⅱ/1, 196)の根本要因となるものである。この「循環」の内部にとどまっているかぎり、法的暴力の作動／機能を究明しようとする試みは、〈目的—手段〉の無限の連鎖を徒に追跡した挙句、いずれ頓挫せざるをえまい。しかも、暴力批判論が「たとえ正しい目的のための手段であったとしても、そもそも暴力は原理として道徳的であるか」(Ⅱ/1, 179)という問いを立てている以上、〈目的—手段〉の範疇の属する概念によって法的暴力を批判する方途は、すでにあらかじめ排除されてもいる。では、法的暴力に対する有効な批判はいかにして可能なのか。〈目的—手段〉の範疇から脱出すべく、ベンヤミンは、かの「循環」をそもそもはじめて生起せしめた始原の出来事——「法措置(Rechtsetzung)」——に遡る。その狙いはほかでもない、法と暴力が最初に結合した瞬間に立ち返り、法的暴力の存在論的起源を突きとめることである。

暴力はいつ、いかにして法的暴力となるのか。ベンヤミンは、法秩序が成立する以前の暴力、いまだ法的手段として作動／機能し始める以前の暴力のふるまいに目を向ける。ここで想起されるのは、断章[fr 73]に書きつけられた簡潔な一文である。「発現の問題こそが枢要をなす」(Ⅵ,

100)¹²⁾。特定の目的を追求するための手段としてではなく、直接的＝非手段的(un-mittel-bar)にふるまう暴力、いわばその発現それ自体がすでに執行であるような暴力¹³⁾が存在する。それは、手段として作動／機能するのではなく(あるいは、そのように作動／機能する以前に)、端的に「発現(Manifestation)」するような暴力(Ⅱ/1, 196)である。神話世界に発現した暴力——「直接的＝非手段的暴力の神話的发現」(Ⅱ/1, 197)——は神話的暴力と呼ばれるが、暴力批判論は、「法指定」という始原の出来事を、まさにこの神話的暴力の発現＝効果として記述する。

「法指定」の問題を考えるに先立って、ここでニオベ伝説について一瞥しておくのがよいだろう。神話的暴力のふるまいをつぶさに物語る「傑出した例証」(Ebd.)とされるニオベ伝説は、「法指定」という出来事が神話的暴力に課せられた運命であることを教えている。ベンヤミンの解釈を敷衍するならば、かの伝説において最も重要な点は、ニオベの子供たちを皆殺しにする神々の暴力は、ニオベの犯した法的罪過を罰するものではないということである。「なるほどアポロンとアルテミスの行動は、処罰のように見えるかもしれない。だが、両神による暴力は、ある現行の法に対する侵犯を罰するというよりも、むしろはるかに、ひとつの法を樹立するものなのだ」(Ebd.)。子供の数をめぐってニオベが女神レトを侮辱したとき、そこにはまだいかなる法も存在しておらず、ゆえに法的罪過も、それに対応する法的処罰も成立しようはずがない。神話的暴力は、本来的には、怒れる神々の「存在の発現」(Ebd.)にすぎないものである。神話的暴力はしかし、神々の意志とはまったく無関係に、法なきところに法をはじめて指定するという効果をもってしまう。そして、いまや指定された法——石化したニオベがそれを象徴する——のパースペクティヴの下で、法成立以後の世界に位置する後代の目に、ニオベの不遜な言行は法的罪過として、怒りにまかせた神々の殺戮行為は法的罪過に対する報復的処罰として

立ち現れる。

神話世界において、暴力が結果として法を措定してしまうこと、暴力がわれ知らず法措定的暴力に変質してしまうこと。それは神話的暴力の運命である。運命の根源をさらに遡及することはおそらく無益であろう。ベンヤミンは、暴力批判論の姉妹篇に相当するエッセイ「運命と性格」（1919年）のなかで、「運命の主体は規定しえない」（Ⅱ/1, 175）¹⁴⁾と述べている。「不確かで曖昧な圏域」（Ⅱ/1, 197）に属するものとされる運命は、「呪文によって召喚される（beschwört）」とでも表現するほかない、にわかに素性の判然としないデモーニシユな作用である。いまはさしあたり、神話世界とは暴力が否応なく「法措定」の運命に囚われてしまうような空間なのだと理解しておこう。いずれにせよたしかなのは、後代のあらゆる法秩序は、神話世界——「人間のデモーニシユな存在段階」（Ⅱ/1, 174）¹⁵⁾——の力学から、依然として完全に脱するには至っていないということである。ベンヤミンが「法的暴力の根底には運命がある」（Ⅱ/1, 197）と述べ、法的暴力を「運命という冠を被せられた暴力」（Ⅱ/1, 188）と形容するのは理由なきことではない。近代的法治国家の法的暴力は、その法措定的な作動／機能において、始原の「法措定」を想起しつつ、かの神話的暴力のふるまいを反復しつつづけているのである。

ここであらためて問うてみよう。「法措定」はそもそもなぜ可能なのか。あるいは、「法措定」という出来事においていったい何が起きているのか。法的暴力をめぐる暴力批判論の考察のなかで最も重要な一節を引用しよう。

たしかに法措定は、法として措定されることになる何かを、法措定の目的となし、暴力を手段に用いて、その目的を追求するのだが、目的とされていたものが法として措定された瞬間に暴力を解任するわけで

はない。法措定はそのときはじめて——暴力と無縁な、暴力に依存しない目的ではなく、必然的かつ緊密に暴力と結びついた目的を、権力の名の下に法として措定することによって——暴力を厳密な意味で、しかも直接的に法措定の暴力へと転じせしめる。(Ⅱ/1, 197 f. [傍点強調は原文イタリック])

かなり入り組んだ議論だが、ここに述べられていることの要諦は、「法措定」の可能性の条件、「法措定」の超越論的根拠としての権力である。手段としての暴力がもつ法措定の機能によって、いまだ「法」ならざる「何か」が「法」として措定される。このことはしかし、実のところ「法措定」にとって副次的である。「法措定」の本質はむしろ、法が成立すると同時に(「目的とされていたものが法として措定された瞬間」)、法の成立以前にあった「何か」がそもそも法的目的であるとして、また、その「何か」を法として措定した暴力がそもそも法的暴力であるとして、二つもろとも法的に正当化されることにある。換言すれば、「法措定」においては、これから法として措定されることになる「何か」が、法の成立をなかば先取りするように、法的暴力によって正当に追求されるべき法的目的(「必然的かつ緊密に暴力と結びついた目的」)として措定される。法を先取りするかのような法的目的の措定、それこそが「法措定」の逆説であり、「法措定」における権力の発現=効果にはかならない。

「法措定とは権力措定であり、そのかぎりで暴力の直接的=非手段的な発現の一事象である」(Ⅱ/1, 198)。ただし、「権力措定」というのは、いささかミスリーディングな表現であるかもしれない。「法措定」は、法の措定であると同時に、措定された法の正当化である。だが、「あらゆる神話的な法措定の原理」(Ebd.)である権力それ自体は、いわば「絶対的なもの」¹⁶⁾として、法的に措定=正当化されることを必要としない。権力の存

在論的身分に関しては、次の記述も示唆的である。

なるほど暴力は、契約のうちに法措定的暴力として直接的に現前している必要はないが、しかし、法的契約を保証する権力それ自体が暴力を根源としているかぎりにおいて——たとえ権力は、暴力をとおしてまさにその法的契約それ自体のなかに合法的に組みこまれるわけではないにせよ——、暴力は契約のうちに代理的に表現されるかたちで存在している。(Ⅱ/1, 190 [傍点強調は論者])

直接的＝非手段的暴力の神話的な発現＝効果である権力は、法を措定＝正当化する手段としての法的暴力（法措定的暴力）の可能性の条件である。神話時代の講和における境界画定——「法措定的暴力の原現象」(Ⅱ/1, 198)——に関して、ベンヤミンは、「どれほど多くの戦利品を獲得したところで、それにまして権力こそが法措定的暴力によって保証されなければならない」(Ebd.)と述べている。このことは、「法措定」(ここでは境界画定)がそもそも可能であるという事実それ自体がすでに権力の発現＝効果であり、戦争の勝者は、みずからの法措定的暴力によって「法措定」がおこなわれたという事実のうちに、己が権力を(再)確認するのだと理解すべきだろう。

法の措定＝正当化をそもそも可能にする超越論的カテゴリーとして、みずからは法的な措定＝正当化を必要としない権力は、「法に先立つ権限 (Vor-recht [特権])」といえる。ベンヤミンが「形而上学的真理に触れている」(Ⅱ/1, 198)と称賛したソレルの言葉を想起しよう。「あらゆる法 (Recht) は当初、王侯や強大な者たち、つまり権力者たちの〈先なる〉権限 (»Vor«recht) であった」¹⁷⁾。権力は法に先立つ。法秩序における目的(法的目的)と手段(法的暴力)の関係は、先には無限の「循環」とおもわれて

いたものだが、いまやそれがひとつの起点をもっていたことが明らかになる。手段とは、まずもって「先に指定された目的に関係づけられた手段」(Ⅱ/1, 196)である。「先なる権限」としての権力が、法の成立を先取りするように、法的目的を絶対的に指定し、法的暴力の作動／機能をあらかじめ正当化すること。それこそが件の「循環」の隠匿された起点であり、「法指定」を反復する法的暴力は、そのつどの「法指定」の事実のうちに、己が存在の超越論的根拠である権力の発現を寿ぐのである。

神話的＝運命的な法的暴力の作動／機能の究明が終わり、暴力批判論の末尾近く、ベンヤミンは、ややもすると拍子抜けするほど楽観的にも聞こえる未来の展望を語っている、

神話の支配が現在すでにあちこちで綻びを見せている以上、新しい歴史の時代は、想像もつかぬほど遠い未来の話ではなく、法に対する批判の言葉もおのずと片がつくことになろう。(Ⅱ/1, 202)

「おのずと片がつく」はずであるにもかかわらず、それではいったいなぜ、「法に対する批判の言葉」としての暴力批判論はことさら書かれなければならなかったのだろうか。その理由はおそらく、法と暴力の神話的結合が「綻びを見せている」同時代の現実のうちに出来た、法の凋落という事態に対するベンヤミンの深刻な懸念に淵源している。

3

手段として行使された暴力は必ず「法指定」を発生させ、法は自己の存立をもっぱら暴力による「法指定」に依存している。これが太古の時代から法／暴力を呪縛しつづけている神話的運命であり、暴力批判論は、そうした神話的運命からの法／暴力の解放を模索するための論考であった。い

ま一度、法的暴力の「解任」の理念を確認してみよう。

互いに依存し合っている法と暴力を二つもろとも解任すること、したがって最終的には国家暴力を解任すること。こうした事柄を礎として、新しい歴史の時代は築かれるのである。(Ebd.)

前節末尾に引いた箇所には、「神話の支配が現在すでにあちこちで綻びを見せている」といわれていたが、暴力批判論は、「現代ヨーロッパの法的状況」(Ⅱ/1, 182)——それを具体的に新生ヴァイマル共和国の「法的状況」と解してもよいだろう——に現れた「綻び」の数々をつぶさに報告している。そうした「綻び」はとりもなおさず、神話的運命からの法／暴力の解放の兆しとして、法的暴力の「解任」の理念に照らしてすべからく歓迎されるべきものであろう。ところが暴力批判論のベンヤミンはむしろ、この「綻び」のうちに重大な危機の兆しをこそ看取していたようにおもわれるのだ。法的暴力(国家暴力)の廃絶を性急に求める類の政治運動が「子供じみたアナーキズム」(Ⅱ/1, 187)として明確に拒否されるのは、その傍証といえる。

暴力批判論を「すさまじく両義的なテキスト」となす最大の要因はおそらく、法的暴力の「解任」という理念に対するベンヤミン本人の躊躇ないし留保にある。法的暴力の神話的＝運命的な作動／機能は、暴力批判論の末尾に強調して繰り返されるとおり、「非難すべきものである」(Ⅱ/1, 203)にはちがいない。とはいえ、法と暴力にまつわる神話的運命の「綻び」は、ベンヤミンにとって決して手放しに歓迎できるものではなかった。暴力批判論の叙述の端々に見え隠れするのは、声高に法的暴力(国家暴力)の即時撤廃を唱える「平和主義者や行動主義者」(Ⅱ/1, 187)にはついに共有されることのなかった、ある危機の意識である。法的暴力の廃絶は、あるい

は法そのものの破壊をもたらすのではないか。だとすれば、法の破壊は、やがて来たる「新しい歴史の時代」を未曾有のディストピアとするものではなかろうか。はたして、「現代ヨーロッパの法的状況」に関する暴力批判論の観察は、法／暴力の神話＝運命的な結合が「綻び」を露呈するなか、己が存在の根源たる暴力を否認する法がみずからの凋落を招く一方、凋落した法がみずからの暴力に翻弄されるという、真に「非難すべき」状況について証言している。

近代的法治国家は、暴力の独占と、(合法的)暴力による(非合法的)暴力の制限を原理とする。法／国家が「個人の目的が暴力によって合目的に追求されうるすべての領域において、まさに法的暴力だけが合目的に実現できるような法的目的を設定するよう強く迫る」のは、法／国家の「利害関心」に即して当然である(Ⅱ/1, 182 f.)。それではなぜ近代的法治国家は、あえて暴力の独占という自己の「利害関心」に反して、ストライキ権を容認するのか。ベンヤミンは、この「法的状況における事実的矛盾」(Ⅱ/1, 184)のうちに、近代の法を苛む一種の神経症的不安を発見する。それはすなわち、自己の存立をもっぱら暴力に依存している法が、まさしく同じ暴力によって自己の存立を脅かされるという「法に内在する論理的矛盾」(Ebd.)である。

手段として用いられた暴力は、合法的か非合法的かにかかわらずなく、法措定的機能をもつ。したがって、法に対抗する暴力は、現行の法を破壊し、それに代わって新たな法を措定しうる。暴力は「新たな法を新たな凋落に向けて打ち立てる」(Ⅱ/1, 202)といわれる所以である。暴力の法措定的機能を熟知するがゆえに、それを恐れる法は、「個人的手中にある暴力を、法秩序を根底から掘り崩す危険とみなす」(Ⅱ/1, 183)。さて、ベンヤミンによれば、暴力の法措定的機能に対する法の恐怖こそは、法にストライキ権の容認を強いたものである。これはしかし、ずいぶんと奇妙な話ではな

いか。怒れる労働者がいかなる反逆を企てようと、法はおもうがまま法維持的暴力を動員し、それを制圧すればよいだろう。だが、近代の法にはまさにそれができないのだとベンヤミンはいう、

後代の法は、みずからの暴力に対する信頼を失っており、もはや以前の法のように、他者による暴力のすべてに太刀打ちできるとは感じていない。むしろ暴力に対する恐怖と自己不信が法の動揺を特徴づけている。法は、法維持的暴力がこれまで以上に強力なたちで発現するのを抑えようという意図の下、[法的] 目的を措定し始めている。
(Ⅱ /1, 192)

ここで問題にされているのは、近代の法における権力の失墜である。法維持的暴力は、現行法の存続と更新のための手段であり、非合法的暴力を抑止し、あるいは個人の暴力を法的目的のために動員するよう迫る強制力として現れる。法の立場からすれば、法維持的暴力の行使は、法のもつ正当な権利である。しかし法維持的暴力は、行使される機会が増えるほど、それだけいっそう現行法における権力の脆弱さを暴露してしまうのであり、法もまたそのことを知悉している。「どのような法維持的暴力も、それが存続していく過程で、敵対的な対抗暴力を抑圧することによって、法維持的暴力のうちに代理＝再現される法措定の暴力を、みずからの手で間接的に衰弱させる」(Ⅱ /1, 202)。あるいは法維持的暴力は、その存在(「それが存続していく過程で」)からしてすでに、己が権力に対する法の不安を明かしているといえよう。なぜならそれは、法がみずからの権力の脆弱さを自覚しつつ、「敵対的な対抗暴力」の出現をあらかじめ想定していることを示唆しているからである。ここでアレントの言葉を想起してもよい。「権力と暴力は対立物である。一方が絶対的に支配するところでは、他方は存

在しない」¹⁸⁾。この「暴力」を法維持的暴力と読み換えるならば、アレントの洞察は、暴力批判論におけるベンヤミンのそれとぴたりと一致するものとなる。

自他の暴力と自己の権力に対する神経症的不安は、法をさらなる迷走へと駆り立てる。言語の領域への法的暴力の介入がそれである。「後代になってはじめて、独特の凋落過程のなかで、法的暴力は、詐欺を罰することによって言語に侵入した。[……] 法が詐欺に反対するのは、道徳的考慮からではなく、詐欺によって騙された者がしでかすかもしれない暴力行為に対する恐怖からのことである」(Ⅱ/1, 192)。ベンヤミンによれば、本来的に直接的＝非手段的なメディアである言語¹⁹⁾は、純粋な非暴力性の領域をかたどっている。完全に非暴力的な言語の使用を「それが反動で暴力を生みだしかねないとの理由で制限すること」(Ebd.)は、法が犯した途方もない錯誤というほかない。言語使用を制限する法は、暴力の不測の発生を恐れるあまり、非暴力的な領域をかえって狭めてしまうからだ。この錯誤は、近代的法治国家がときとして企てた、暴力による暴力なき社会の創設という構想——それがいかなる致命的事態を招くものであるかは、20世紀の歴史がつぶさに教えるところである——と同質のものである²⁰⁾。

自己に固有の「暴力的本性」(Ebd.)を忘却しようとするかのようにふるまいつつ、他者の法措定的暴力に対する恐怖に翻弄される法。権力なき法の動揺と迷走は、あるいは法的暴力(国家暴力)の即時廃絶を唱えるアナーキストたちを喜ばせるかもしれない。権力を欠いた法秩序の下に現れる社会状況は、実際、カントのいう「アナキー」(「暴力なき法と自由(Gesetz und Freiheit, ohne Gewalt)」)に近似してもいる²¹⁾。この「アナキー」とはしかし、「野蛮状態」(「自由も法もない暴力(Gewalt, ohne Freiheit und Gesetz)」)の別称にすぎないのではないか。「剃きだしの暴力は、権力の失われたところに出現する」のだとすれば²²⁾、法的暴力(国家暴力)な

き世界として夢想される「アナキー」とは、「剥きだしの暴力」が支配する「野蛮状態」、いわば神話以前の人間の存在段階への退行ではないだろうか²³⁾。おそらくはこうした懸念こそが、「子供じみたアナキズム」からベンヤミンのアナキズムを遠ざけたものである。法的暴力（国家暴力）の即時廃絶を政治的实践としてはさしあたり断念すること、換言すれば、法的暴力（国家暴力）の「解任」の理念をあくまでも政治における統制的理念にとどめること。法的暴力（国家暴力）の即時廃絶の要求——それは、暴力に対する無抵抗主義とならんで、かの「倫理のアナキズム」のもうひとつの政治的形態といえよう——は、いまここに神の国を実現せんとする「(誤った、現世的な)神権政治」(Ⅵ, 99)²⁴⁾の一種といえるかもしれない。だが、「神学的一政治的断章」(1920/1921年)のなかでベンヤミンはこう述べていた、

メシア自身がはじめて、一切の歴史的な出来事を完結させる。しかもそれは、メシア自身がはじめて、歴史的な出来事とメシア的なものとの関係を救い上げ、完結させ、創出するという意味においてである。それゆえ歴史的なものは、自分の側からメシア的なものにかかわろうと望むことはできない。(Ⅱ/1, 203)²⁵⁾

いまここにある世界の道徳的秩序にかかわる政治は、にわかに法を放棄できない。道徳的秩序は「法と正義の概念によって表示される」(Ⅱ/1, 179)。正義が法的な正しさ＝合法性に回収されることは決してない。とはいえ、「剥きだしの暴力」が跋扈する法なき世界には、正義もまた存在しえまい。ベンヤミンが法の凋落を執拗に批判するのは、あるいは、法を擁護するためではなかったろうか。ヴァイマル共和国の議会が「法措定的暴力への感覚」を欠いた「惨めな見世物」とであると辛辣に非難されるとき(Ⅱ/1,

190), それを議会制民主主義に対するソレルの侮蔑を敷衍した言葉と即断するのは軽率といわざるをえないだろう。暴力批判論はむしろ、法の凋落を誰にもまして憂慮する者が発した共和国への警鐘として読まれなければならなかったのだ。同論はしかし、ついにそう読まれはしなかった。はたしてベンヤミンは、のちのエッセイ「経験と貧困」(1933年)において、新たな野蛮状態の到来を語ることになる²⁶⁾。

法と権力の問題に話を戻そう。権力の低下という事態に直面して、法は徒に手をこまねているわけにはいかない。権力なき法とは撞着語法であり、権力の失墜はいずれ法の死滅をもたらす。では、権力を失いつつある法は、いかにして自己の存続を維持しようとするのか。法措定的暴力をいやましに行使する以外の方途はない。なぜなら、法措定的暴力による「法措定」の事実だけが、法における権力を増強し、法に己が権力の存在を確信させくれるからである。そしてここに、己が権力の強化を唯一の目的とする「法措定」、現行法の存続を最高の法的目的とする法の「自己目的化した作動」²⁷⁾が始まる。人間の生殺与奪を決定する法的暴力(たとえば、死刑)の行使は、法の「自己目的化した作動」の最たる例であるとベンヤミンはいう、

死刑の意味は、違法行為を罰することではなく、新しい法を打ち立てることにある。それというのも、生死を決定する暴力を行使することによって、他のいかなる法の執行にもまして、法はおのれの力を強化するからである。

自己の権力強化のためだけに執行される「法措定」、そこに「法における何か腐敗したもの」(II/1, 188)を嗅ぎつけるのは、ひとりベンヤミンだけではあるまい。ふたたび断章[fr 76]を参照しよう。ベンヤミンのアナー

キズムは、「個人にのみ暴力行使の権利をみとめる」立場に就き、個人に委ねられたある暴力を「神の権力からの贈与」として崇敬する。法は、自己の凋落を押しとどめる術を知らない。法の凋落を押しとどめる可能性をもつのは、唯一、法と批判的に対峙する個人であり、個人にのみその行使が許されたある暴力である。ベンヤミンが神的暴力と呼ぶもの、それは、神から個人に贈与＝負託された、法の「自己目的化した作動」を抑止する力にほかならない。

4

スラヴォイ・ジジェクは、いつものアイロニカルな調子で、神的暴力をめぐってこれまで積み重ねられてきた無数の解釈を揶揄している。「ベンヤミンの解釈者たちは、〈神的暴力〉が実際のところ何を意味するのかを突きとめようと躍起になっている。それは、現実には決して起こることのない〈純粋な〉出来事という、かの左翼の夢のさらなる一例なのだろうか。[……] 私たちは実在する歴史的現象を大胆に神的暴力とみなすこともできるのであり、訳のわからぬ神秘化に用はない」²⁸⁾。ジジェクの提言は、「大胆」であるどころか、暴力批判論のテキストに即してまったくもって正当である。

神的暴力の存在について証言するのは、宗教的伝承ばかりではない。むしろ現代生活のうちにも、少なくとも神聖な発現のかたちをとって、神的暴力が存在している。(Ⅱ/1, 200)

神的暴力の発現をいつの日にか到来する一種の終末論的な出来事として解釈することほど、はなはだしい誤解はない。ベンヤミンは、人間の生活のうちに見いだされる神的暴力の「さまざまな現象形態」(Ebd.)を列挙し

ている。すなわち、心を尽くした私人間の話し合い、教育上の暴力、突発的な怒り、外交官同士の私人的な折衝、プロレタリア的ゼネスト、そして正当防衛の殺人——。さて、こうした「現象形態」には、神的暴力の本質を示すひとつの共通点がある。それは、神的暴力は「一切の法秩序の彼方」(Ⅱ/1, 195)、あるいは「法の外」(Ⅱ/1, 200)において発現し、しかもそこには「いかなる法措置も発生しない」(Ebd.)ということである。神的暴力は、いわば「法措置」の手前にあって、「法措置」の発生を未然に阻止するようにふるまう。

ここで、ベンヤミンが神的暴力の原現象として解釈した旧約聖書『民数記』16章、コラの一党の物語をあらためて読み直してみよう。「無血性」をめぐるベンヤミンの議論も手伝ってか、この物語にあっては、神の容赦なき暴力によってコラの一党がことごとく殲滅される場面²⁹⁾ばかりがとかく注目されがちである。しかし、本稿の議論にとってより重要なのは、コラに扇動されたレビ族の行動がモーセとアロンから指導者としての地位と権力を奪おうとする政治的クーデタであったこと、そしてベンヤミンがレビ族を意味深長にも「特権をもつ人びと (Bevorrechtete)」(Ⅱ/1, 199 [傍点強調は論者])と呼んでいることである(レビ族は実際、祭祀事の一端を担う一族として特別な地位と名誉を与えられていた)。すでに見たように、「特権 (Vorrecht)」とは、「法に先立つ権限 (Vor-recht)」として、みずからは法的な措置=正当化を必要としない、むしろ法の措置=正当化をそもそも可能にする超越論的カテゴリーであった。コラに扇動されたレビ族の政治的クーデタはしたがって、まさに自己の特権に依拠した、自己の権力強化のためだけになされる「法措置」の企てだったのである。『民数記』における神的暴力は、自己の権力強化を唯一の目的とする「法措置」としていままさに発現しようとするコラの一党の特権を撃つ(神的暴力が破壊するのは、第一義的にはコラたちの特権であって、その肉体的な生命ではない)。それによっ

て神的暴力は、法の「自己目的化した作動」を未然に阻止しているのである。神的暴力が「法を殲滅する力をもつ (rechtsvernichtend)」(Ⅱ/1, 200)といわれるのは、このような意味で理解されなければならない。

断章 [fr 73] には「神的なものは、非暴力的あるいは暴力的に発現する」(Ⅵ, 99) との一文が見られるが、神的暴力のもつある種の非暴力性について考えてみることは、ベンヤミンの暴力概念を理解する上で重要である。「神話的暴力を阻止することのできる純粋な直接的＝非手段的暴力」(Ⅱ/1, 199) としての神的暴力はまずもって、その直接的＝非手段的性格に即して、本来的に非暴力的なものである。それはまた、「たんなる生命」＝「同胞の人間によって毀損されうる肉体的な生」(Ⅱ/1, 201 f.) に向けられた暴力ではないという意味で「無血的」(Ⅱ/1, 199) な暴力であり、そのかぎりでも——結果的に「たんなる生命」に致命的な作用をおよぼすことがあったとしても——非暴力的であると主張しうる。「ある行為の暴力性は、その行為がもたらす結果や、その行為の目的を基準にして評価されてはならない」(Ⅱ/1, 195)。このような見方に従うならば、『民数記』16章に語られるコラたちの死は、つまるところ神的暴力の副次的効果にすぎないということになるだろう。いわゆる市民的な暴力観に反して、ベンヤミンにあっては、「たんなる生命」を毀損／殺傷しうる物理的暴力は、暴力における暴力性を構成する本質的契機とは考えられていない。暴力批判論は、暴力の暴力性をひとえに法との関係において追究する。

ベンヤミンの暴力概念は、人間の生にとって真に破壊的な作用をおよぼすのはいかなる種類の暴力であるかという問いを提起しているようにおもわれる。神話的＝運命的な法的暴力とは「たんなる生命に対する血塗られた暴力」であり、「たんなる生命が終わるところで、生ける者に対する法の支配は終わる」とベンヤミンはいう(Ⅱ/1, 200)。この言葉にはおそらく、法秩序の下では、正義がたんなる合法性に置換されるように、人間の

存在が「たんなる生命」の次元に縮減されてしまうということが含意されている。人間の生にとって真に破壊的な暴力とはほかでもない、人間の存在を「たんなる生命」の次元に縮減しようとする法的暴力である。それは、人間の存在論的縮減を招きつつ、「たんなる生命」のみならず、「生ける者の魂」(Ebd.)までも毀損／殺傷しうる暴力となる。先に見たとおり、暴力批判論は、そのような法的暴力の本質として法措定的機能を考察していた。ここに至ってようやく、暴力の暴力性を批判するための判断基準が明らかになる。すなわち、「法措定」の発生の有無である。「法措定」を未然に阻止する神的暴力は、まさにこの判断基準に基づき、法的暴力の暴力性に対抗する暴力として是認される。

「人間と人間における〈たんなる生命〉とは決して同一物ではない」(Ⅱ/1, 201)。そう述べるベンヤミンは、「たんなる生命」を毀損／殺傷する可能性をもつというだけの理由から、およそ一切の暴力を否定もしくは放棄しようとする立場を退ける。神的暴力の現象形態のひとつとされる正当防衛の殺人をめぐる考察に引き継がれる、このきわめて反市民的な暴力概念が孕む危うさは、ベンヤミン本人も知らなかったわけではない。

純粹な、もしくは神的な暴力をこのように拡大して解釈することは、とりわけ今日、すこぶる激しい反発を引き起こすだろうし、そうした解釈を演繹していけば必然的に、条件つきとはいえ、致命的な暴力の行使を人間に許すことになるとして、この解釈に反対する者も現れるだろう。(Ebd.)

だが、「正当防衛の殺人を有罪とすることをきっぱりと退けたユダヤ教」(Ⅱ/1, 201)の伝統に言及するベンヤミンにあって、正当防衛の殺人は、不測の危機に迫られたやむをえざる暴力行為として、「条件つき」で仕方な

く容認されているわけでは決してない。ベンヤミンの考察はむしろ、正当防衛の殺人が人間に課せられた道徳的義務であることを示唆している。いま一度、断章〔fr 76〕の議論を参照してみよう。ベンヤミンのアナーキズムは、「個人にのみ暴力行使の権利をみとめ」、その個人に委ねられた暴力を「神の権力からの贈与として、個別的な事例における絶対的権力として崇敬する」。ここにいわれる個人とは、「孤独のなかで律法と対決し、非常の際には律法にそむく責任を自分で引き受けなければならない」(Ebd.)とされる「個人＝単独者 (der Einzelne)」³⁰⁾のことであろう。神からの「贈与」として「個人＝単独者」に分け与えられた暴力、それが神的暴力である。神からの贈与とはしかし、神からの負託でもあるにちがいない。そう考えるならば、正当防衛の殺人とは畢竟——おそらくは最も極端な例であるにせよ——、神の正義(「絶対的権力」)が人間に命じる神的暴力の行使の一例にすぎない。

ベンヤミンは「道徳的自由というキメラ」について語ったことがある。「道徳についての真理は、道徳的自由というキメラの前で立ち止まりはしない」(VI, 107 f.)。道徳＝正義は、「子供じみた」アナーキストが謳う「おぼろげな〈自由〉」(II/1, 187)をみとめない。正当防衛の殺人が神的暴力の行使として、神の正義が人間に課した道徳的義務であるとすれば、これを拒む自由は人間にはない。ベンヤミンのいう「個人＝単独者」は、〈汝、殺すなかれ〉という律法＝命令のうちに、〈汝、殺さしむなかれ〉といういまひとつの律法＝命令を読む。たんなる理不尽な暴力によってむざむざ殺されてしまうこと、つまり、殺人を成立させてしまうこと、それは殺人を一個の犯罪＝法的案件として法の管轄下に委ねることであり、したがって「法措定」の契機をつくることである。法における「法指定」を未然に阻止するというまさにその一点に即して、正当防衛の殺人は、神の正義が命じる神的暴力の行使として擁護される。こうした観点からすれば、暴力

に対する無抵抗主義（「倫理的アナーキズム」）は、それがどれほど道徳的な外見を呈しようとして、正義の放棄でしかない。

＊

神的暴力は、法における「法措定」を「監督（walten）」する暴力である（Ⅱ/1, 203）。あるいはそれは、法の凋落を押しとどめるという意味で「革命的な暴力」（Ⅱ/1, 202）ともいえよう。法が神の正義を実現することはない。法が生み出すのは、ひとえに「始まりも終わりも暴力が絡みついた法秩序」（Ⅱ/1, 191）でしかない。だが、法秩序の下での暴力による暴力の制限こそが法の本領である以上、これは致しかたのないことである。法の凋落はむしろ、「法的制度における暴力の潜在的現前に対する意識が失われるとき」（Ⅱ/1, 190）に始まる。自己の法的暴力に対する不信こそが、法をして己が権力の強化を唯一の目的とする「法措定」に駆り立てる原因であることは、すでに見たとおりである。ただし、現行法の存続に汲々とする法の「自己目的化した作動」は、他者の暴力による「法措定」に対する法の神経症的不安を完全に払拭することはできない。「最も強大な権力も暴力によって滅ぼされうる」からである³¹⁾。そして、ついに解消されることのない不安ゆえに、法の「自己目的化した作動」はなおさら加速する。法における「法措定」を「監督」する神的暴力は、凋落の淵から法を「救出」する暴力である。

法的暴力の「解任」を政治の統制的理念として是認しつつ、法そのものの破壊が招く危機についての洞察から、法的暴力の即時廃絶をめざす性急な政治運動を断念すること。法と暴力の作動／機能を批判的に観察しつづけること。暴力の行使を含めた個人のふるまいのうちに、過剰な「法措定」を阻止する正義をみとめ、それを人間に対する神からの贈与＝負託として擁護すること。これが、「批判的な、つまり峻別し、決断する」論考

として書かれた暴力批判論（Ⅱ/1, 202）において、ベンヤミンのアナーキズムが下した一応の「決断」である。「一応の」とわざわざ断るのはほかでもない、この「決断」にベンヤミン自身が完全に満足していなかったふしが見られるからだ。「洞察と断念」（Ⅱ/1, 219）に基づき、一切の政治的ロマン主義を排した「決断」は、現実政治にかかわる個人の実践の可能性を著しく制限するものである。おそらくはこうした事情のうちに、ベンヤミンの政治論が頓挫した理由を探ることができよう³²⁾。ベンヤミン政治論の主導的モチーフとなったアナーキズムの理論は、あるいは躓きの石でもあったといえるかもしれない。

暴力批判論は「暴力の歴史についての哲学」（Ⅱ/1, 202）である。神話的暴力／神的暴力は、歴史における人間の存在段階の函数として、歴史のうちにそのつど現象する。とはいえ、人間にとって「それ自体としてしかと認識できるのは神話的暴力だけである」（Ⅱ/1, 203）。ただし、ベンヤミンは次のように付言している、

ある特定の事例において純粋な暴力 [= 神的暴力] がいつ本当に存在したかを決定するのは、人間にとってもいますぐ可能なことでもなければ、いますぐどうしても必要なことでもない。（Ⅱ/1, 202 f.）

神的暴力が神話的暴力に対立するように、正義は法に対立する。神的暴力の正義は、その個別性（「個別的な事例における絶対的権力」）ゆえに、法的に制度化されうるようなものではない。換言すれば、正義は「普遍妥当性をもつ（allgemeingültig）」が、その妥当性は決して「一般化できる（verallgemeinerungsfähig）」ものではない（Ⅱ/1, 196）。神的暴力は「歴史的経過の刹那」（Ⅵ, 78）³³⁾に間歇的に明滅するようなものであり、神的暴力の正義を証言するのは歴史それ自体にほかならない。ベンヤミンのアナ-

キズムははたして、政治論の頓挫を越え、正義の歴史哲学を準備するものだったのである。

注

- * 本稿におけるベンヤミンの著作からの引用は、Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften* [Abk.: GS]. Unter Mitw. v. Theodor W. Adorno u. Gershom Scholem, hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Suhrkamp: Ffm. 1991 に拠り、当該箇所の巻数（ローマ数字）・頁数（アラビア数字）を本文中に記す。
- 1) ジョルジュ・ソレル『暴力論（上）』今村仁司、塚原史訳、岩波文庫（2007年）177頁。
 - 2) Herbert Vorwerk: Das Recht zur Gewaltanwendung; in: *Blätter für religiösen Sozialismus*. Hrsg. v. Carl Mennicke. Jg. 1 (1920), H. 4; vgl. GS. Bd. VI, S. 691 f.
 - 3) 予定されていた論評が実際に書かれたかは不明であり、断章 [fr 76] (Walter Benjamin: [fr 76] (nicht vor April 1920); in: GS, Bd. VI, S. 104-108) の考察は、結果として暴力批判論の予備研究となり、同論に敷衍されたものと推測される。なお、1920年秋に書かれた書簡のなかでも、暴力批判論の主題が「アナーキズムの問題」である旨が述べられている。Vgl. Brief Benjamins an Bernd Kampffmeyer [ca. Mitte September bis Anfang Oktober 1920]; in: Walter Benjamin: *Gesammelte Briefe* [Abk.: GB]. Bd. II:1919-1924. Hrsg. v. Christoph Gödde u. Henri Lonitz. Suhrkamp: Ffm. 1996, S. 101.
 - 4) 無抵抗主義という政治的戦略の有効性と限界については、Hannah Arendt: *Macht und Gewalt*. Aus dem Englischen v. Gisela Uellenberg. Piper: München; Berlin 1970, S. 54 f. を参照のこと
 - 5) 小論「生と暴力」は紛失したが、その一部と推定されるテキスト断片がズーアカンプ版全集の「暴力批判論補遺」（GS, Bd. II/3, 790 f.）に収録されている。「生と暴力」の成立時期については、Brief Benjamins an Gershom Scholem vom 17. 4. 1920; in: GB, Bd. II, a. a. O., S. 85を参照のこと。
 - 6) Ludger Schwenhorst-Schönberger: Recht und Gewalt im Alten Testament; in: Irmtraud Fischer (Hrsg.): *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentationen*. Herder: Freiburg i. Br. 2013, S. 318-351, hier: S. 324 (Anm. 6).
 - 7) 「一切の権威、特に国家の権威を否定して、諸個人の自由を尊重し、その

- 自由な諸個人の合意のみを基礎とする社会を目指そうとする政治思想」(ブリタニカ国際大百科事典小項目電子辞書版)。
- 8) Brief Benjamins an Hugo von Hofmannsthal vom 13. 1. 1924; in: *GB*, Bd. II, a. a. O., S. 409.
 - 9) Jacques Derrida: *Gesetzskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*. Aus dem Französischen v. Alexander García Düttmann. Suhrkamp: Ffm. 1991, S. 60.
 - 10) Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt (1921); in: *GS*, Bd. II /1, S. 179-203, hier: S. 202. 暴力批判論の訳出にあたっては、浅井健二郎訳『ドイツ悲劇の根源 (下)』ちくま学芸文庫 (1999年)、山口裕之編訳『ベンヤミン・アンソロジー』河出文庫 (2011年) を参考にした。
 - 11) “Entsetzung”の語は、①役職などを解任する、②敵軍に包囲された自軍を救出する、という二重の意味をもつ。本稿で以下に見る「法措定 (Rechtsetzung)」の議論に関係づけるならば、“Entsetzung”には、法における「法措定」の「脱－措定 (Ent-setzung)」も含意されていると考えられよう。
 - 12) Walter Benjamin: [fr 73] (zwischen etwa Herbst 1919 und Dezember 1920); in: *GS*, Bd. VI, S. 98-100, hier: S. 100.
 - 13) 直接的 = 非手段の暴力の現象形態のひとつとされるプロレタリア的ゼネストは、「革命のきっかけをつくるというのではなく、むしろ [それ自体のうちに] 革命を執行する」(II/1, 194) とベンヤミンは述べている。
 - 14) Walter Benjamin: Schicksal und Charakter (1919); in: *GS*, Bd. II /1, S. 171-179, hier: S. 175.
 - 15) 「法秩序は、人間のデモーニッシュな存在段階—そこでは法的規約が人間同士の関係のみならず、人間と神々の関係までも規定していた—の残滓にすぎないにもかかわらず、誤解を招くように、正義の国と取り違えられることによって、デーモンに対する勝利が始まった時代 [=ギリシア悲劇の時代] を越えて存続したのである」(II/1, 175)。神話世界における「法措定」から生まれた法の「異教的性格」(VI, 102) については、断章 [fr 71] (Walter Benjamin: [fr 71] (1921); in: *GS*, Bd. VI, S. 97 f.) も合わせて参照されたい。なお、法の「異教的性格」という主題に関連するテキストとして、「最後の審判」の異教的誤解について論じた断章 [fr 74] (Ders.: [fr 74] (bis um Mitte 1921); in: *GS*, Bd. VI, S. 100-103) がある。
 - 16) Vgl. Arendt, *Macht und Gewalt*, a. a. O., S. 52 f. ベンヤミンの権力概念は、同書に説明される権力と権威の概念を包摂するものであるようにおもわれる。

- 17) ただし、これはベンヤミンによる変形引用である。ソレルの原文には、「刑法は、指導者と彼が特別の恩恵をあたえる数人の特権者に付与される、一種の保護制度として始まったように思われる」とある。前掲ソレル『暴力論（上）』183頁を参照のこと。
- 18) Arendt, *Macht und Gewalt*, a. a. O., S. 57.
- 19) このベンヤミンの言語観については、1916年に書かれたエッセイ「言語一般ならびに人間の言語について」（Walter Benjamin: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916); in: *GS*, Bd. II /1, S. 140-157）を参照のこと。
- 20) Vgl. Schwenhorst-Schönberger, *Recht und Gewalt im Alten Testament*, a. a. O., S. 348.
- 21) Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*; in: ders.: *Werkausgabe. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Suhrkamp: Ffm. 1977*, Bd. XII, S. 686. 同書でカントは、人間社会の統治形態として、①アナキー（暴力なき法と自由）、②専制（自由なき法と暴力）、③野蛮状態（自由も法もない暴力）、④共和制（自由と法のある暴力）という四つの類型を提示している。
- 22) Arendt, *Macht und Gewalt*, a. a. O., S. 55.
- 23) Vgl. Schwenhorst-Schönberger, *Recht und Gewalt im Alten Testament*, a. a. O., S. 319. 同論は旧約聖書『士師記』17-21章を、「アナキー」が実質的に「野蛮状態」となった社会状況についての記述として解釈している。
- 24) 断章 [fr 73] には「(誤った、現世的な) 神権政治—アナキー到来の過程」(VI, 99) との記述がある。
- 25) Walter Benjamin: *Theologisch-politisches Fragment* (1920/1921); in: *GS*, Bd. II /1, S. 203 f., hier: S. 203.
- 26) Vgl. Walter Benjamin: *Erfahrung und Armut* (1933); *GS*, Bd. II /1, S. 213-219, S. 215.
- 27) Christoph Menke: *Recht und Gewalt*. August Verlag: Berlin 2012, S. 54.
- 28) Slavoj Žižek: *Gewalt. Sechs abseitige Reflexionen*. Aus dem Englischen v. Andreas Leopold Hofbauer. 2., überarbeitete Aufl. LAIKA-Verlag: Hamburg 2011, S. 170 f.
- 29) 「地は口を開き、彼らとコラの仲間たち、その持ち物一切を、家もろとも呑み込んだ。彼らと彼らに属するものはすべて、生きたまま、陰府へ落ち、地がそれを覆った。彼らはこうして、会衆の間から滅び去った。彼らの周りにいた全イスラエルは、彼らの叫び声を聞いて、大地に呑み込まれることのないようにと言って逃げた。また火が主のもとから出て、香をささげ

た二百五十人を焼き尽くした」(新共同訳『民数記』16章32-35節)。

- 30) ベンヤミンの「個人」の概念には、おそらくキルケゴールの「単独者」の概念が反映している。この問題に関しては、いずれ稿をあらためて論じることにはしたい。
- 31) Arendt, *Macht und Gewalt*, a. a. O., S. 54.
- 32) 1919年から1920年代初頭にかけて、ベンヤミンは三部構成からなる政治論の執筆を計画しており、暴力批判論もその一部となるはずだった。この件の詳細は、GS, Bd. II /3, S. 943 ff.; GB, Bd. II, S. 111, 121を参照されたい。
- 33) Walter Benjamin: [fr 56] (etwa 1922/1923); in: GS, Bd. VI, S. 78-87, hier: S. 78.

