

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 如何構想政治自律性？

Peut-on Penser L'autonomie Politique?

doi:10.6752/JCS.201006_(11).0012

文化研究, (11), 2010

Router: A Journal of Cultural Studies, (11), 2010

作者/Author : Philippe Caumières;金芙安(Ane Guinaudeau)

頁數/Page : 176-187

出版日期/Publication Date : 2010/06

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201006_\(11\).0012](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201006_(11).0012)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



airiti

政治
自律性
與
思想
主體
的
重探

如何構想政治自律性？

Peut-on penser l'autonomie politique ?

Philippe Caumières

金芙安 翻譯
Anne Guinaudeau

凡是對「政治」有興趣的，無法忽略一個令人疑惑的現實：制度的延續性。要如何理解一切規範和支配社會的規定與價值何以如此地被認可和持續地被遵從，但同時大家不斷重複自己是過著一個「民主」的生活？更令人驚訝的是，所有的社會與經濟數據皆指出，現今的社會受強烈的階級化！若民主的定義是人民的權力或每一個人意識到的主權，要如何解釋這些人使用他們的主權來設立和承認一個支配他們的制度？

若要找到一個解答，是否要先拆毀一個原本的假設與前提，就是人人都自然的擁有意識及理性呢？或許我們也需要承認，並不能將個人從社會中抽取出來個別地討論，還有必須停止想像社會只是很多獨立個體所合成的。因為若我們承認社會將人「社會化」——也就是「製造」個人——社會的穩定延續性就不再是個謎了。一群被社會次序建立起來的人們，怎麼可能質疑這個制度呢？

但若最後這個問題真的完全沒有答案的話，我們根本連闡述這個問題都無法闡述。因此，我們應當推翻這個問題，因為真正的議題不是支配的問題而是自主性的問題。

一、個人：一個社會的創作

（一）社會的優先存在

首先，讓我們提出一個常被視為理所當然但卻沒有被考量到的事實：社會一直都是已先存在著。這是什麼意思呢？就是我們無法將

個人當作一個單獨、被分開的個體來思考。在《德意志意識型態》(*L'idéologie Allemande*)一書中，馬克思(Karl Marx)批判這一類「似魯賓遜般」(Robinsonades)的論點，並且在他之前，亞里斯多德(Aristote)就定義人爲一個*zoon politikon*，政治動物。

這件事實足於說服我們，社會是無法被壓制：它呈現一種特殊層面的存在體，不可質疑。卡斯多里亞迪斯(Cornelius Castoriadis)解釋：「作爲一個一直存在的體系，社會是一個自創者，並且有能力自動更改的體系，是激進的想像力把它視爲一個被設立的社會並且隨時被個別化的社會想像」。¹一切有關社會的都來自社會本身；要尋找一個根基——「實際」的建立根基——是毫無意義的。讓我們發現，所謂的「個人主義方法論」觀點是多麼錯誤：它不承認社會可能是某種層面的存在體，而寧可認爲社會關乎其成員的互動。但我們要如何接受個人能夠在社會與語言之外獨自存在的論點？

當然，必須認可「個人起初和在本質上並不僅等於社會」並且「個人與社會兩個概念的對立，嚴格來講，是完全錯誤的」。²若要討論對立性，我們必須從精神分析學的研究談起，得回到比個人更之前的概念：精神或單子——最初的單位。

1 Cornelius Castoriadis, *Le Monde morcelé, Les Carrefours du labyrinthe III*(Paris: Seuil, 1990), p. 114.底下以*C.L. III*簡稱本書。

2 Castoriadis, *C.L. III*, p. 52.有關這一觀點和以下觀點，參見：Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*(Paris: Seuil, 1975), chap. IV, pp. 245- 253 (底下以*I.I.S.*簡稱本書)；*C.L. III*, p. 189。我們必須說，人作爲一個永遠被社會化並無法在社會以外生存的個體並不是一個多麼新鮮的觀點。卡斯多里亞迪斯甚至用一點諷刺的語氣說：「這個基本的事實，雖然是因著佛洛伊德放在我們對於個人的思考中心點，卻一直不斷被各種不同思想家持續提出——柏拉圖、亞里斯多德、狄德羅(Denis Diderot)。只是因著忽視這個觀點，才產生出各種各樣令人疑惑和神祕的論點——『欲望』與『性欲』的頌揚、一個『模擬性』的欲望的發現，還有最新被丟入市場上的主義——似宗教的新自由主義。這些論點無論它們怎樣互相批評，都擁有一個前提和假設：就相信一個虛擬的『個人』之存在，是一個來到世上時就已在本質上是完整和定型的，而社會——或者有關社會的事——汙穢、壓抑、奴役了它」。(Le contenu du socialisme[Paris: 10/18, 1979], p.13)

單子核 (Le noyau monadique)

佛洛伊德(Sigmund Freud)在分析自戀時，第一個性慾的對象是沒有區別的「本我」(ça-moi)，而卡斯多里亞迪斯以佛洛伊德對於自戀的分析為出發點，提出「精神的原始核心」(noyau originaire de la psyché)之存在，並稱之為「原始精神單子」(Monade Psychique Originnaire)。這個原始的精神單子想像自己是一切，也表示它認為自己是全能的，因此可以用以下的公式定義它：我 = 愉悅感 = 一切 = 「感官」的模範。³

所以這個單子核可以說是一個**不斷絕的精神河流**(flux psychique incessant)——被賦予不同感情（正面、負面或中立的）的再現所構成的——產生欲望。⁴應當進一步指出，這個單子核**沒有理性的層面**，因它忽視時間與矛盾，外面的現實與邏輯，並且它**也沒有社會性的層面**，因它完全自我中心，忽視其他人而且在滿足自己時，拒絕任何拖延或等候。最後，讓我們也指出，對單子核而言，再現的愉悅感勝過身體的愉悅感，就如夢所帶來的虛擬想像帶來一個令人滿足的幻覺。

這個單子核作為一個**純粹的想像**，無法被賦予任何功能性。它成為**動物與生物之間的一個區分點**，因沒有了它，動物是無法生存的。如同卡斯多里亞迪斯指出：「人類若成為純粹生物性的，就變為一個怪物，完全無法適應我們所謂的生活本身。若是如此，人類應該早已滅亡，除非出現一個團體造成的『無名者』之集體身分，是跟著社會作為一個自創與建設性的制度所設立的。」⁵

雖抵抗任何社會化的行動，原始的精神卻仍然要求制度。這就是人類第一個基本的矛盾點：原始的單子核無法適應生活並且需要它所拒絕的：社會化。

3 根據他的說法，自戀原本的投射「必定是一個再現（它不是屬於精神的）因此它只能成為『自己的再現』（是我們無法想像或再現的）。原始個體的精神就是個基本的『幻想』：同時成為一個『自己為全部』的再現與賦予。」

4 因著他拒絕分開「再現」、「感覺」與「欲望」這三面向，卡斯多里亞迪斯與哲學和心理學（官能心理學）傳統產生了對立的觀點。

5 *Domaines de l'homme, Les Carrefours du labyrinthe II*(Paris: Seuil, 1986), p. 433. 底下以C.L. II簡稱本書。

（二）社會化

這個社會化的過程最核心的步驟，就是當精神放棄自己的世界以投入「社會的」事物。這就是**純淨化**(sublimation)的過程。

藉由這個過程，「精神被迫用一些社會制度賦予價值的事物來替代『自己本身的』或『私利』的事物（包括為自己建構的『形象』）；之後，將這些新的事物變為愉悅感的『緣由』或者『支撐』。」⁶「社會就是如此給予社會化的人「意義」。要完成純淨化的過程，確實必須讓精神所投射的新事物被它視為有意義的。

若個人不停留在幻想的過程，而真正投入一些「實際」的事物，若他試圖完成一些計畫，那就代表他所受的社會化過程使他能脫離想像的純愉悅感（這種愉悅感當初對他精神有意義的），因為讓他找到了另一個意義的緣由：社會想像出的意義。⁷

從一開始，社會層面構造人的整體。為了想要反駁這個事實而說孩子只與父母親——尤其是母親——有接觸，是沒有用的。因為「父母親其實就是代表社會和歷史本身，觀望著新生兒的搖籃——他們的言語本身就證明了這事〔……〕。語言並不是像某些人愚昧地說，一個溝通的工具。語言首先是一個社會化的工具。在語言裡和藉由語言，社會給予的意義和價值被表明、訴說、完成以及傳承。父母親傳遞他們的生活，傳遞他們的本質，僅僅透過他們的身分，給予孩子一個身分認同的方向與主軸」。⁸

個人明顯地透過吸收與內化社會零散的部分，逐漸地建造自己，

6 *IIS*, p. 421.

7 「藉由社會化的過程——成為一個社會個體——，精神把這些意義內化，並且學習『人生的真正意義』在其他地方：在於對自己的族群有尊敬、或者未來能與亞伯拉罕(Abraham)一同在上天的懷裡安息的光榮盼望、或者成聖、或者積蓄財富、或者發展生產力、或者『建構社會主義』等等理想。我們在此再度看見人類擅於以再現的愉悅感替代器官的愉悅感：再現在此是制度想像出的社會意義之主觀面向」。(Figures du pensable, Les Carrefours du labyrinthe VI[Paris: Seuil, 1999], pp. 123-124)

8 *La montée de l'insignifiance, Les carrefours du labyrinthe, IV*(Paris: le Seuil, 1996), p. 133. 底下以C.L. IV簡稱本書。

同時也含蓄地藉由這些社會層面所反映的虛擬整體來建造自己。我們確實是見到個人被社會創造的過程。

（三）一個潛伏的權力

我們在此見識到社會化在權力的層面上所產生的結果。

若「權力」指的是某個體制——無論是否屬於個人的——的影響能力，以致於它能影響一個（或多數）人作出一些自己本身沒有受這制度的影響之下，而不會主動作的事。最大的權力就是能「預先建造」一個人，使得他自願作出某制度希望他作的事，但卻不施行任何明顯的勢力。因此，在自然主動的外貌之下，我們發現一個真實的他律性(hétéronomie)。

許多當代的思想家表明了權力的這一面向。例如馬庫色(Herbert Marcuse)，他指出社會如何利用意志與愉悅感之間的混淆以及個人的自由，得以更進一步地將個人異化。或是布迪厄(Pierre Bourdieu)，解釋了展演言語乃基於習性(habitus)的象徵性權力。

順道一提，針對布迪厄思想用來批判決定論(déterminisme)的論說，正是在這一點上被推翻了。典型地對比決定論與自由(liberté)以後，他們認為社會學的觀察結果會奪走權力，因為這些結果把社會的型態當作一個逃避不了的事實。但是若繼續拒絕這些觀察的結果（也就是發現多數的他律性），我們仍然無法看見自律誕生的確據。這樣的話，我們只能同意貴族主義給予異化意識的判決，且只能同意康德的判斷，就是在他針對啓蒙運動的文章⁹中，他說道：「懶惰與懦弱解釋了為何這麼多的人在一生中一直無法成為成年人〔達到自律性〕」就算「他們的本性早已將他們從任何外來的指導解放了」。但如同布迪厄清楚指出：「想像象徵性的暴力能單靠著意識與意志力的武器來征服是個狂妄的想法。理性的教導與教育使得許多人產生一種虛幻，就是相信並期待一個權力關係（或者權力關係部分導致的結果）能單靠『心理的更換』（掌權者或被掌權者的心理更換）來轉變」。¹⁰

9 Immanuel Kant, "Was ist Aufklärung?" (1784).

10 Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes* (Paris: Seuil, 1997), p. 215. 教育之所

因此，看來並非是社會學的觀察結果使得人們對於從支配下解放自己感到絕望，而是這個貴族式的觀點所產生的迷惘：的確，這個觀點產生兩種唯一的可能性——或者一個人有意識，那麼一切喚醒他意識的行動是多餘的（在這狀況下，雖有可能溝通，但是僅是已有自律性的人之間可以溝通）；或者他沒有意識，因此任何行動都無效。在這種觀點之下，社會次序怎能被影響？

因此我們要避開意識型態的陷阱。意識型態之所以變為陷阱是因為它創造了抽象的思想，使自己的思想根源建立在自己身上，忘記它其實是依賴其他條件的。

二、權力的問題

（一）他律性：價值創造的否定

問題的擴張主要是異化的過程不僅限制於一個社會中，彼此成員之間的權力關係。異化的過程也造成同一個社會的成員——無論是掌權者或被掌權者——無法反省這個制約他們的制度架構，就是這些制度本身的持續性。

為何在此談論異化過程？因為當人不承認制度架構背後的社會性與歷史性，還為制度創造一個「超社會」(extra-social)的基礎（英雄、衆神、上帝、傳統或市場經濟律），社會就隱蔽了自己成立的那一刻。

因此，並不是制度本身產生異化的過程，而是社會跟這些制度的關係。如同卡斯多里亞迪所解釋，「異化，就是在制度裡的想像掌權且被獨立化的動作，造成制度脫離了社會，成為獨立個體及掌權者。制度獨立化的前提〔……〕是社會與制度的關係不斷停留在一個想像的模式中，也就是說，社會在自己的想像中，不承認制度是它自己所創造的結果」。¹¹

在異化一詞的字源定義下，這裡的確有一個異化過程。就是費爾

以有效用，我們認為是因它也引起欲望。雖然康德的〈何謂啓蒙？〉的文章指出掌權者的責任，康德依然叫人們喚起自己的個人意識，而這正是我們試圖批判的一個虛幻的理念。

11 *IIS*, p. 184.

巴哈(Ludwig Feuerbach)與年輕的馬克思給予「異化」一詞的定義——自我被自己剝奪。但是在此例子中，異化涉及到整個社會。我們必須了解，任何一個社會傾向於鎖定意義：一切發生的事必須有理。換句話說，任何一個社會逃避它自己的另一個真實面向，就是混沌(le Chaos)、深淵(l'Abîme)、無底的深坑(le Sans-fond)。正是因為這個混沌，社會製造制度，尼采(Friedrich Nietzsche)曾說得非常正確。就像勒讓德(Pierre Legendre)對於馬格利特(René Magritte)的畫作《望遠鏡》(*La lunette d'approche*)的評論，我們是為了遮蓋這個混沌而創造一個風景，製造一個世界，賦予它意義……，也就是發明社會。

讓我們指出，這樣的制度架構從一個無名氏的主體產生：它們無法成為個人的作為，因為個人本身的存在前提就是社會。卡斯多里亞迪斯說明：「除非人被賦予一個意義，就是社會以及制度給予的意義，主體本身無法有意義」。¹²

因為社會想忽視混沌，它傾向於給制度一個超自然的源頭。這麼一來，它就否認了它當初的創造過程，形成一個自我否定，對自己矇蔽自己所編制的想像空間。

(二) 不言明的權力與言明的權力

我們可以用「潛在的權力」來陳述社會如何支配它的成員，使個人認同這個建立起來的再現，但同時不讓他們質疑這個架構。稱它為「潛在的權力」正是因為它的效用永遠不是明說的，也並不建立在一個能指定的體制（無論是一個人或一個群體的）。

若這個「潛在權力」完全實踐的話，就沒有所謂的歷史，而只有一個不斷複製自己的過程。它之所以會失敗，是因為建立於混沌的社會性一直可能造成撕裂。因為，「混沌沒有被分離。任何一事物都有它深不可測的面向。這個面向並不是被動的。若只是被動的話，它也只能抗拒〔……〕我們試圖控制它的動作。它是一個持續的根源，隨時能更改，一個不能被放在時空以外的源頭〔……〕因為總是依然

¹² *IIS*, p. 491.

存在時空裡，也因著時空而存在」。¹³

正是因為這種權力的實踐失敗了（或至少部分失敗了），社會需要一個明說的權力。不需要明說的權力，是因為「可以有凶案、無法解決的暴力爭執、破壞制度正常運作的自然災害、戰爭」，但也是因為（可以說是主要原因）無法完全抑制社會想像空間的創造面向。

若社會是「建立者」(*instituant*)，是因著它本身的性質，使得它總是往創造發展：沒有一個社會能遮蓋有關這個創造能力的多種疑問：一個社會能忽略律法的問題，它卻不能忽略自己對次序、公義和目的性需賦予和想像出的意義。

我們能從其中理解，明說的權力不僅是一個獨享「正當暴力」(*violence légitime*)的體制，如同韋伯(Max Weber)所想的。明說的權力就是給予和定義的。如卡斯多里亞迪斯所說，「在『正當權力』的獨享者之上，有獨享『正當言語』的獨享者；而它是被獨享『正當意義』的獨享者支配。意義的掌權者(*le Maître de la signification*)位在暴力的掌權者(*le Maître de la violence*)之上」。¹⁴

三、政治與自律性

（一）含有政治性質(*le politique*)，還是政治本身(*la politique*)？

明說的權力無法被消滅，代表著任何一個社會都有政治層面。「政治」一詞可能造成混淆，因此必須先避開三種誤解。第一個是把「明說的權力」與政府(*État*)拿來並論：沒有政府的社會並不是沒有權力的社會。不僅因為存在一個制度的潛在權力，也因為我們總不能省略一個「群體（男性、戰士等等）因公義(*diké*)與目的(*télos*)在各種爭論與決定形成的明說的權力。」這等於是說「明說的權力不是政府，而『政府』一詞必須保留一個特定的理念(*eidos*)」，是一個可清楚指定的，一

¹³ *CL II*, p. 375.

¹⁴ *CL III*, p. 123. 接下來未標明出處的引文皆來自於此處。

個社會與歷史脈絡形成的創造。「政府是一個與社群分開的體制，是爲了持續保持這個分隔而建立起來的。政府是一個『次要的制度』」。

再者，我們也必須避免將政治性的、明說的政權面向與社會整體的制度體系混淆在一起。若我們常說，一切都擁有政治性質，從「政治」一詞的希臘字源的定義來講，也就是說「一切關乎明確的決定，以及至少部分經過反思的決定」，「語言、經濟、宗教、世界的呈現都可以稱爲有政治性質的決定。這是莫拉斯(Charles Maurras)或波布(Pol Pot)都不會否認的。一切都是政治的，不然沒有意涵，或者意思是：一切都必須有政治性質，來自一個掌權者的明確決定」。

第三個可能產生的誤解，是把「含有政治性質」(*le politique*)以及「政治本身」(*la politique*)劃上等號。若第一個詞所指的是處處都存在，第二個詞卻是一個歷史性的創造，是希臘於第七世紀建立的。「希臘人並沒有發明政治性質(*le politique*)，因爲這個層面一直存在，且在任何社會都存在這種明說的權力；但是他們發明，甚至創造了，政治(*la politique*)，是完全另一回事〔……〕。被希臘人創造的政治(*la politique*)就是重新省察與質疑社會所建立的現有制度。這個重新省察的前提是第五世紀清楚認定的，就是這個制度大多數的奠基並非是『神聖』或『自然』的緣由，而是來自一個規範(*nomos*)。這個民主化的過程批判了我所稱呼的明說的權力，並且想重建這個制度」。¹⁵

15 在〈民主作爲一個過程及一個執政制度〉(*La démocratie comme procédure et comme régime*)中提到：「討論民主，就是討論政治。而政治並不是處處都存在且依然存在；真正的政治是社會與歷史所創造出的脆弱結果。但政治性質是在任何社會中都存在的：政治層面是明說或不明說的，有時無法掌握。它是與權力有密切關係的架構，也就是一個能施行懲罰的架構，包含一個明說的司法與一個政治權〔……〕。政治性與一切明說的權力有關〔……〕社會這一類的體制幾乎包含了整個人類的歷史。這些社會是他律性的：它們創造自己的體制與其意義，但是它們忽視這些體制的自我創造性，把創造的源頭推給一個『超社會』（社會以外）的創造者，至少是社會群體的實際活動以外的一個起源：英雄、眾神、上帝、歷史或市場經濟的律。在這些他律性的社會，社會的形成在這種意義的鎖定下形成。一切社會能表達的疑問都可以在它自己所想像的意義中得著答案，而沒有答案的疑問莫非是被禁止，但是根本無法由社會的成員構想出來。看來，這個情況在歷史上只有兩次被打破：一次是在古希臘，一次是在西歐。我們是這個破裂的繼承者，因此能如此說話。這個破裂是藉由政治與哲學（思

因此，確實有一個創造過程，就是創造一個新的、自律的社會，爲了追求另一種設立者(instituant)與被設立者(institué)之間的嶄新關係。惟有我們所繼承的這種創造能允許我們談論自律性的存在。

（二）個人的自律性

談論個人的自律性的前提有兩個面向：內在與外在的層面。在第一個層面中，自律性的定義爲一個主體（個人）爲思考機制（意識）跟其他精神機制所設立的關係。如同佛洛伊德所說：原我所在之處，自我亦隨在旁！

那至於主體，又如何呢？主體並不能成爲「『我思故我在』的『我』」，要不然我們又落入了一個我們想跳脫出來的理性之理想主義。若要避免佛洛伊德的宣告成爲「呼應一個不可能的狀態的一個主義——也就是新的一種神秘化」，我們必須理解「我」作爲一個「還未完成而現行的狀態」。因此主體在此「不是一個抽象時間點的哲學性主體，而是一個實踐中以及被世界與其他人參透的主體」。

我們看見精神分析在此有它的角色要扮演，而且我們似乎無法不站在佛洛伊德的肩膀上來談論個人的自律性。自律性的主體是一個現行的主體，「反省自己」，因此它「永遠沒結束遇見多種的內容（他者的言語）作爲它的客體」。這個無窮的過程並不代表自律性不可達成，因爲它本身是一個情景：「它因此可以由它的特質以及自律性與他律性兩種情景的分辨來定義自己。自律性的特質並不成爲一個『自我意識』完整與永久的形成，但是能爲意識與潛意識、清醒與想像空間之間構造新的關係，造成主體看待自己的另外一個態度」。個人的自律性從內在的層面看來，必須假設一個前提，就是主體在精神上已投入了自由：他真實想達成自由。這個沒有具體的意義，除非承認「主體的真實性永遠是他參與一個超越他的真理的結果，這個真理在他裡面生根，並且也讓他能夠在社會與歷史中生根，就在這個主體實踐他的自律性的同時」。

想）來呈現。藉由政治：質疑現有的制度體系。藉由哲學：質疑『族群的眾偶像』(idola tribus)——就是集體認同的再現。」(CL IV, pp. 221-225)

這呼應到個人自律性的第二個層面——外在的層面。一個人若以自由為目標，他必須活在一個已實際與意義鎖定的情景分離，並且開始質疑制度作為一個想像的再現。這代表著自律的計畫並非是「所有人」的一個計畫。所以教育的角色如此關鍵。教育不能也不應該為其他目的使用，唯一目的應當是建構一個有批判性與喜愛自由的精神，使它有力量「建立被個人內化的體制，讓人們較容易達成個人的自律性及有效地參與社會上任何一個明說的權力」。¹⁶

（三）重新思考「民主」一詞

這才應當是教育系統真正的目的。我們不得不承認，當今我們的社會還離這個目標很遠。在這種狀況之下，政治領域現今因著獨立化失去曾經擁有的民主特質，並不稀奇。

我們在此必須指出，若定義一個最好的政府是以保障基本自由為條件，而並非以人民的主權為條件，那我們得說自由民主的政府除了在名稱以外沒有什麼「民主」的性質。就因著懼怕人民濫用統治權，人們設立了一系列的程序，來預防極權主義產生的危險。納粹的例子似乎合理化這個觀點。但是我們卻必須承認，在民主的制度下「沒有任何方法可以去除一個集體的瘋狂傲慢產生的結果。沒有任何人能保證人類不受瘋狂與自殺的危機」。¹⁷就算有人能夠除去這風險，這也並非理想。

當我們借用「預防多數的暴行」的理由來解釋為何要定下規則，我們是正在遮蔽任何一個自律性與真正民主化的社會必有的混沌之根基。假設想完全除去民主背後的風險，其實就是棄絕民主本身。必須向所有的「自由主義者」不斷重複說明：「真正的民主，是一個完全棄絕任何基本『保障』的政權」：它必須知道自己是自創的，而且它必須知道「是它自己設立體制與其意義」。¹⁸

許多人或許會指出，我們這樣批評補救方法比起想補救的危機本身還糟糕，實在太容易了，尤其是當我們活在一個不認識這種危機的

16 *CL III*, p. 138. 本節引文若沒有詳細頁碼，皆引自 *I.I.S.* pp.138-146。

17 *CL II*, p. 297.

18 *CL II*, p. 417.

社會中。的確是。但若這樣認為，代表他們不了解我們拒絕這種補救方案，不是因為這個方案所要抵抗的危機，而是因為我們拒絕它的作用——就是否定了一個真正民主的存在。

當我們說一個民主的情境之下，人民什麼都可以作，不表示說他必須作。相反的。承認律法規範對於主權的有限與限制性是最保險的方式，讓我們可以承認唯一可能及有效的限制方法就是「自我限制」。這個只能由「在民主中成長，被民主國家教養以及受民主化教育的人來擔任這責任」。¹⁹任何其他的方案，就算多麼有效，都會導致民主體系的民主性質衰退，並且只能稍微控制一些風險。想限制自律性，就表示不想理解自律的意思！

四、結論

卡斯多里亞迪斯經常強調自律的計畫並不是一個最終目的。他說，我們想要自律是為了能做事，為了創造，活得更精彩，並且活得更自由。這個考量看來不符合主流的思潮，就是使我們漸漸往自己的私利看，只想保障個人的利益這種主流思想。我們要問的問題是，這個「個人的私有化」是否只是個暫時的階段，還是，如同卡斯多里亞迪斯所想的，是「自律計畫消退」的跡象。

答案當然在於現今的男人與女人手中。自律，按我們以上的定義，是要看為一個「計畫」——不是一個含有負面「烏托邦式的」計畫。相反地，是唯一能稱作合理且宇宙性的政治計畫。提出自律性的希臘源頭以及它20世紀後在西歐的延伸²⁰，並不是為了展現民族中心的心態：自律的計畫與期盼，不屬任何一個文明的計畫，而是為一切人類開啓的一扇門。

19 *CL II*, p. 418. 司法規則法條或許能非常有效地達成這個任務，但舉例來說，要如何解釋被人民選出的代表對於「不可兼任職位」的退縮感？

20 *CL II*, p. 411.