

Michel Foucault, *Illuminismo e critica*

Nota critica di Antonio Moretti

(Università Vita e Salute, san Raffaele, Milano)

Il nucleo originario della critica rinvia
a quel fascio di rapporti in cui si intessono
i problemi del potere, della verità e del soggetto.

Michel Foucault, *Illuminismo e critica*

*Illuminismo e critica*¹ è il resoconto della conferenza tenuta alla Sorbona da Michel Foucault nel maggio del 1978 in seno ad una seduta della *Société Française de Philosophie*. La conferenza viene annunciata senza titolo ed è l'autore stesso a spiegarne la motivazione: Foucault non osa attribuirle quello che, ai suoi occhi, sarebbe parso un titolo «immodesto»², ossia *Che cos'è l'Aufklärung?*, limitandosi ad affermare che l'argomento di cui si tratterà può essere concluso nella formula: *Che cos'è la critica?*; tema che, a dire il vero, non risulta meno vasto, pluristratificato e complicato storicamente del primo. Ad ogni modo, in questa ritrosia di Foucault si intravede già messo in evidenza il rapporto che si propone di stabilire tra la critica intesa come «progetto che non smette di formarsi, di prolungarsi, di rinascere ai confini della filosofia, nelle sue immediate vicinanze, contro di essa, a sue spese, in direzione di una filosofia a venire, in luogo forse di ogni possibile filosofia»³ e l'*Aufklärung* come epoca, come evento storico determinato.

Per dipanare questa complicata matassa storico-concettuale, occorre seguire il ragionamento di Foucault, il quale chiarifica l'accezione con cui intende approcciare il discorso sulla critica. Essa è presa in considerazione come un fenomeno variegato; anzi, è nello scorgere prospetticamente la plurivocità del problema che egli propone di intendere la critica come un fenomeno tipico dello svolgersi storico dell'età moderna, un *atteggiamento*: «una certa maniera di pensare, di dire e anche di agire, un tipo di rapporto con l'esistente, con ciò che si sa, con ciò che

¹ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*, Bulletin de la Société Française de Philosophie, avril-juin 1990, 2, pp. 35-63 ; tr. it., *Illuminismo e critica*, a c. di Paolo Napoli, Donzelli, Roma 1997.

² *Ivi*, p. 34.

³ *Ibidem*.

si fa, un rapporto con la società, con la cultura, con gli altri, che potremmo definire l'atteggiamento critico»⁴. Tale atteggiamento viene costituendosi a partire dal XV e XVI secolo, prendendo piede nei più diversi campi del sapere, nei più disparati ambiti della società, eppure sempre costituendosi ed identificandosi come critica di qualcosa di diverso da se stessa. Se pure, quindi, appare problematico e singolare ricercare un'univocità di questa critica, è pur vero che essa è sempre venuta mostrandosi come uno strumento strutturato al fine di ottenere una differente configurazione di ciò che, di volta in volta, è criticato; essa è «uno sguardo su un campo in cui intende mettere ordine senza poter dettare legge»⁵. Appare, dunque, ancora più chiaro come la storia dell'atteggiamento critico sia indissolubilmente legata alla storia di ciò che essa critica: ed è in quella dinamica di progressiva espansione, onnipervasività e capillarizzazione delle pratiche di governo che Foucault intravede il fuoco prospettico in rapporto al quale la critica potrà esercitarsi e dove quindi ricercarla nella genesi delle sue pratiche storiche effettive. Non è un caso che Foucault concentri la sua attenzione sul concetto di governo: due eventi testimoniano come questo tema fosse pregnante nei suoi interessi contemporanei. Innanzitutto, è di quegli anni l'avvicinamento del filosofo al buddhismo zen, le cui pratiche rivestono per lui particolare importanza in rapporto alle procedure elaborate invece dalla mistica occidentale. Mentre le prime prevedono che il rapporto col sé miri alla graduale mitigazione della presenza dell'individuo a se stesso, il fine delle pratiche della tradizione cristiana consiste nell'esaltare la presa sul soggetto, presupponendo che la sua verità possa essere guadagnata esclusivamente mediante strategie di governo e conduzione della vita dell'uomo. In secondo luogo, il 1978 è l'anno in cui il tema della governamentalità è preso direttamente ad oggetto del corso tenuto al *Collège de France*, (*Sécurité, territoire et population*)⁶ e attraverserà la produzione foucaultiana ancora negli anni successivi (*Naissance de la biopolitique*⁷, 1979), caratterizzando in vario modo i corsi universitari fino a *Le gouvernement de soi et des autres*⁸ (1983-84). Per proseguire il discorso sulla genesi della critica, occorre allora seguire il percorso della genesi della governamentalità e delle forme di governo, consentendoci a un tempo di svolgere, divellere i gangli concettuali

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ivi*, p. 35.

⁶ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Paris 2005; tr. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978*, Feltrinelli, Milano 2005.

⁷ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Seuil/Gallimard, Paris 2004; tr. it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979*, Feltrinelli, Milano 2005.

⁸ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Seuil, Paris 2008; tr. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France 1982-1983*, Feltrinelli, Milano 2009. Id., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*, Seuil, Paris 2009; tr. it. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France 1983-1984*, Feltrinelli, Milano 2011.

che si aggrumano intorno a questi temi e mostrarne la pregnanza all'interno della produzione foucaultiana degli ultimi anni.

Il percorso suggerito da Foucault, tra i vari possibili, è quello che si innesta sul filone battuto e a un tempo aperto dalla pastorale cristiana, ossia dalla Chiesa cristiana nella sua attività eminentemente e specificamente pastorale. Tale attività ha sortito l'effetto di sviluppare un'idea del tutto estranea alla cultura antica, idea secondo la quale ciascun individuo, indipendentemente dalla età, dalla condizione sociale e dalle sue abitudini – e cioè nella stessa misura in cui è individuo –, necessita di essere governato e quindi necessita del governo di un altro, che lo guidi e lo diriga verso la salvezza e lo vincoli a sé in un rapporto di obbedienza, nel nome di una verità intesa in maniera triplice: «verità intesa come dogma, verità perché questa direzione implica un certo modo di conoscere gli uomini in forma particolare e individualizzante; e infine verità perché questa direzione si dispiega come tecnica consapevole che richiede regole generali, conoscenze particolari, precetti, metodi d'esame, confessioni, colloqui, ecc.»⁹. È questa l'arte della direzione di coscienza, l'arte del governo degli uomini, quella che nella Chiesa greca si è chiamata per secoli *technè technôn*, e nella Chiesa romana *ars artium*, della quale va ugualmente sottolineato come sia sempre rimasta legata a pratiche limitate alla vita monastica e di gruppi spirituali ristretti. Ciò su cui Foucault intende porre l'attenzione è piuttosto la subitanea esplosione, a partire dal XV secolo e già prima della Riforma, di quest'arte di governare gli uomini che, dalla direzione di coscienza, subisce due smottamenti che ne permettono la progressiva diffusione. In primo luogo, avviene un moto di *laicizzazione* che scorta l'*ars artium* dal suo originario focolaio religioso all'interno della società civile; in secondo luogo, essa tende ad applicarsi ad *ambiti molteplici*, finendo in tal modo per porre il problema del *come governare* a sfere della società intatte fino ad allora. Ecco sorgere l'interrogativo «su come governare i bambini, come governare i poveri e i mendicanti, come governare una famiglia, una casa, come governare gli eserciti, i differenti gruppi, le città, gli Stati, come governare il proprio corpo e il proprio spirito»¹⁰. Emerge, dunque, tutta la pregnanza della categoria concettuale del governo, non già inteso con l'accezione costituzionale che la caratterizzerà e ne ridurrà il referente a partire dal XIX secolo, ma con il portato semantico ancora medioevale, che fa capo al *Leiten* tedesco, nel quale risuona il senso del condurre, del dirigere, dell'accompagnare qualcuno verso un certo fine: in un saggio del 1982 Foucault dirà che «governare significa strutturare il campo di azione possibile degli altri»¹¹, significa quindi poterne indirizzare i comportamenti e in-

⁹ M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 36.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ M. Foucault, *The Subject and the Power. How is power exercised?*, in H. L. Dreyfus-P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago University Press, Chicago 1982, tr. it. *Il soggetto e il potere. Come si esercita il potere?*, in appendice a H. L. Dreyfus-P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, p. 249.

tensificarne i procedimenti attraverso tattiche composite che assoggettino l'individuo vincolandolo a un determinato obiettivo mediante pratiche discorsive di verità. Governare è, ancora, la disposizione di un insieme versatile di pratiche che permettono di rischiarare, delucidare ed illustrare una vasta pletora di relazioni tra soggetti e mondo, disposizione che prende progressivamente piede in ambiti sempre più eterogenei nei processi di governamentalizzazione della società. Foucault mette dunque in luce la difficoltà nel pensare al governo come a qualcosa da equiparare ad un concetto unitario e astratto che si tramanda nelle espressioni della filosofia politica ingenerato e invariante, come una categoria metastorica dell'analisi filosofica; e mette altresì in luce come governare o essere governati non costituiscano più fatti normali, necessità antropologiche della comunità degli uomini: piuttosto, vanno pensati come eventi storici emergenti dalle dinamiche sociali, in cui singole soggettività si intrecciano tra loro e con i dispositivi di verità che ne guidano la condotta attraverso pratiche di *assoggettamento*; eventi nei quali è possibile scavare a fondo per riportare in piena vista le matasse di pratiche, discorsi, istituzioni che ne indicano le possibilità della loro comparsa e, assieme e conseguentemente, l'ipotesi del loro potenziale mutamento¹².

Ed è proprio qui che si innesta l'atteggiamento critico, nella possibilità di mostrare il limite dell'assoggettamento, nella possibilità di *porre* un limite all'assoggettamento; possibilità che si manifesta nella domanda opposta a quella che guida il processo di governamentalizzazione e che prende la forma del «come non essere governati *in questo modo*, in nome di questi principi, in vista di tali obiettivi e attraverso tali procedimenti»¹³, al fine di allentare la presa messa in atto dalle arti di governo: la critica viene quindi specificandosi come possibilità e come pratica di *disassoggettamento*. Tale prerogativa risulta rintracciabile nelle forme storiche che essa assume e dalle quali prende le mosse, contemporanee per nascita ai dispositivi di governamentalizzazione. Foucault elegge a punti di riferimento tre eventi che restituiscono il portato storico dell'atteggiamento critico esercitato nei confronti della rispettiva arte di governo: in primo luogo, un rinnovato rapporto con la Scrittura che, da Wycliffe a Pierre Baile, tematizza un ritorno alla lettura del testo biblico e pone in questione, a un tempo, la prerogativa del magistero ecclesiastico di esercitare l'unica esegesi possibile della verità della Scrittura e lo stesso tipo di verità contenuta nella Scrittura: pertanto, «la critica è storicamente biblica»¹⁴; in secondo luogo, un moto di repulsione verso la concezione volontaristica del diritto – e quindi verso la legittimazione delle leggi in nome della sola autorità espressa della loro antichità o dalla presenza del sovrano nella sua funzione nomotetica –, concezione dietro la quale è colta sempre più evidentemente e sempre meno volentieri tollerata un'illegittimità di fondo: pertanto, la critica si esercita opponendo diritti universali e imprescrittibili, nella forma del *diritto naturale*, ai quali qualsiasi governante dovrà sottomettersi, cir-

¹² P. Napoli, *Introduzione*, in M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 10.

¹³ M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 37.

¹⁴ *Ivi*, p. 38.

coscrivendo il proprio operato nei limiti di legittimità che essi descrivono; infine, un esplicito rifiuto dell'*ipse dixit* come criterio di validità della conoscenza, cui opporre in piena autonomia solide ragioni: è la nascita dell'opposizione tra *certezza* e autorità.

Attraverso questi eventi presi a esempio, è possibile rendere effettivamente conto della misura in cui il gioco reciproco di governamentalizzazione e critica abbia dato esito a fenomeni capitali per la storia della cultura occidentale, ma «soprattutto emerge che il nucleo originario della critica rinvia a quel fascio di rapporti in cui si intessono i problemi del potere, della verità e del soggetto»¹⁵, emerge come il gioco reciproco di governamentalità e critica sia esattamente il convergere entro un unico campo di quelle forze messe in atto dalle pratiche di assoggettamento, che prevedono l'esercitarsi di un potere per mezzo di una verità e l'inverarsi di un discorso mediante un potere, e dalle pratiche di soggettivazione, che si strutturano come procedure di disassoggettamento, come quel «movimento attraverso il quale il soggetto si riconosce il diritto di interrogare la verità nei suoi effetti di potere e il potere nei suoi discorsi di verità»¹⁶.

Pertanto, è possibile parlare di critica come atteggiamento proprio perché essa prende la forma della *disobbedienza volontaria*, dell'*indocilità ragionata* il cui scopo primario è fare in modo di non essere eccessivamente governati, fare in modo che ciascuno possa fuoriuscire dalla strada che ogni governamentalità traccia e garantire «il disassoggettamento nel gioco di quel che si potrebbe chiamare la politica della verità»¹⁷.

Ci si può domandare che cosa abbia a che fare questa interpretazione foucaultiana con l'evento storico che ha effettivamente esaltato la critica, ossia l'Illuminismo. Perché, se è vero che tra i Lumi e la critica è stata intessuta una fitta trama di rapporti che finisce quasi per far coincidere i due termini, il dubbio che sorge rimane tale tanto se si prendono in esame le opere maggiori di Immanuel Kant, nel quale il concetto di critica è tematizzato in maniera sensibilmente differente, quanto se si tiene a mente l'ipotetico titolo originario della conferenza. Per questo motivo, Foucault interroga la produzione kantiana ulteriore, soffermandosi sulla *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* del 1784 al fine di sondare la presunta consustanzialità della critica e dell'*Aufklärung*. Ovvero: ciò che nel testo del 1784 è definito *Aufklärung* è quanto Kant ha intrapreso con la stesura delle tre *Critiche*? La risposta, per Foucault, è negativa e ne espone le motivazioni cogliendo i tratti salienti del testo kantiano.

Innanzitutto, Kant delinea l'*Aufklärung* in rapporto a uno stato di minorità nel quale l'umanità sarebbe tenuta in maniera autoritaria; in secondo luogo, tale minorità si caratterizza come l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la direzione (*Leitung*) di un altro; ancora, questa incapacità è descritta ponendo in

¹⁵ *Ivi*, p. 40.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

relazione l'esercizio costante di un' autorità che mantiene l'umanità nello stato di minorità e, dall'altra parte, «qualcosa che egli reputa una mancanza di decisione e di coraggio»¹⁸; infine, è sintomatico che Kant fornisca, quali esempi concreti di situazioni di minorità, la religione, il diritto e la conoscenza, ovvero gli stessi campi nei quali è possibile riscontrare quei movimenti di disassoggettamento da cui prende le mosse la storia della critica tracciata da Foucault. È per questo che egli può sostenere: «quel che Kant descriveva come *Aufklärung* è esattamente ciò che intendevo descrivere come critica, ossia quell'atteggiamento critico che è un tratto specifico dell'Occidente a partire, credo, da ciò che è stato storicamente il grande processo di governamentalizzazione»¹⁹.

Rispetto a questo atteggiamento che è l'*Aufklärung*, cui fa capo il celebre motto "*sapere aude!*", Kant distanzia nettamente la definizione della critica. Essa assume infatti il ruolo di guardiano dei limiti della conoscenza, è lo strumento volto a cogliere le condizioni di possibilità della conoscenza, è «quella che dirà al sapere: sai bene fin dove sei in grado di sapere? Ragiona finché vuoi, ma sai bene fin dove puoi ragionare senza pericolo?»²⁰. A fronte di questa separazione così marcata, Foucault può ben sottolineare il contrasto che in Kant esiste tra l'analisi dell'*Aufklärung* e il progetto critico, sfruttando il quale «si potrebbe facilmente dimostrare che per lo stesso Kant questo vero coraggio di sapere invocato dall'*Aufklärung* consiste nel riconoscere i limiti della conoscenza; e si potrebbe egualmente provare che per lui l'autonomia è lungi dall'essere opposta all'obbedienza ai sovrani»²¹. Pertanto, se tra i Lumi e la critica vi è un legame, come è innegabile che vi sia, esso consiste in primo luogo nell'atteggiamento volto al disassoggettamento – e quindi nell'accezione che al termine critica ha dato Foucault; ma sarebbe scorretto tralasciare questo secondo portato del termine, che Kant ha stabilito per l'impresa critica, ossia il «compito originario, come prolegomeni a ogni *Aufklärung* presente e futura, di conoscere la conoscenza»²². Emerge, inoltre, un tratto fondamentale della critica come atteggiamento, della critica come *Aufklärung*. Essa non rappresenta «la decima musa acclamata da Voltaire, che si professionalizza nelle figure dell'uomo nuovo, il critico » in quanto «non simboleggia il compimento della maturità antropologica e la realizzazione delle potenzialità conoscitive»²³: l'*Aufklärung* non individua mai uno stadio d'arrivo, ma sempre l'opposto: un movimento, una presa di congedo dalla realtà per come è data, una *fuoriuscita*. La vocazione all'indocilità dell'*Aufklärung*, per quanto ragionata, è la postura privilegiata della domanda non appagata, dell'interrogazione sulla possibilità dell'essere altrimenti di ogni formazione discorsiva che si tramuti in pratiche coercitive. L'*Aufklärung*, quindi, nella misura nella quale si

¹⁸ *Ivi*, p. 41.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, p. 42.

²¹ *Ivi*, pp. 42-3.

²² *Ivi*, p. 43.

²³ P. Napoli, *Introduzione*, cit., p. 18.

manifesta come atteggiamento, è atteggiamento di attenzione orientata all'esistente non come disinteressata contemplazione, ma come *arma teorica* di indagine dei nessi di soggettività, verità e potere²⁴; se la critica prenderà il sopravvento nel corso del XIX secolo sottoforma di pensiero scientifico rigoroso, di ricerca delle condizioni, formali o trascendentali, alle quali un enunciato possa dirsi vero o falso, l'*Aufklärung*, ogni qual volta si ripresenterà come evento, sarà sempre interrogazione sulle forme di *veridizione*, ossia sulle differenti forme di dire il vero che nascondono le degenerazioni della verità nei suoi effetti di dominio.

Se dunque è vero che la critica e l'*Aufklärung* vengono a rappresentare due dinamiche coesistenti nel dispiegarsi della storia della cultura, della verità e degli effetti della verità nell'Occidente, la stessa storia dell'Occidente ha mostrato come l'impresa dell'*Aufklärung* sia stata riassorbita nel progetto critico e come sia stato quest'ultimo a dare i frutti maggiori, attraverso l'affermazione del pensiero positivista, la crescita di un sistema statale che poneva se stesso come razionalità intrinseca della storia e che imponeva se stesso per mezzo della razionalizzazione delle procedure economiche e delle strutture sociali e infine lo sviluppo di una scienza dello Stato e della gestione delle forze produttive. In tal modo, l'*Aufklärung* rimane un fenomeno da stanare, al quale porre attenzione e nel quale perseverare, appunto nell'ottica del non essere eccessivamente governati. Pertanto occorre stabilire le basi per un certa pratica storico-filosofica che ad esso faccia riferimento come oggetto di indagine, occorre «tentare di capire in quali condizioni, a prezzo di quali modifiche o di quali generalizzazioni si possa applicare a qualsiasi momento storico la questione dell' *Aufklärung*, vale a dire il rapporto tra potere, verità e soggetto»²⁵. Tale pratica storico-filosofica non potrà coincidere né con la filosofia della storia né con la tradizionale storia della filosofia, pur non escludendo di principio alcun ambito di lavoro di discipline già esistenti. Anzi, ogni apporto sarà funzionale alla costruzione finzionale che questa pratica *in fieri* si propone come fine: disporre e dipanare una finzione storica, ossia fabbricare la storia per come essa apparirebbe se si mettessero in evidenza i rapporti che intercorrono tra le strutture razionali che articolano il discorso vero e i correlati meccanismi di assoggettamento, «desoggettivare la questione filosofica ricorrendo al contenuto storico; liberare i contenuti storici attraverso l'interrogazione sugli effetti di potere che questa verità, dalla quale quei contenuti si presume derivino, è in grado di trasmettere loro: ecco il primo tratto distintivo di questa pratica storico-filosofica»²⁶.

Condurre questo tipo di ricerca storico-filosofica significa, pertanto, sostituire questo tipo di ricerca al paradigma precedente – che si innesta sulla già ampiamente discussa distinzione interna al canone kantiano tra *Aufklärung* e critica – il quale privilegia un'indagine sulla legittimità dei modi storici del conoscere.

²⁴ *Ivi*, p. 20.

²⁵ M Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 51.

²⁶ *Ivi*, p. 50.

E' la procedura che si interroga su quale *falsa idea* la conoscenza si sia fatta di se stessa, a quale uso eccessivo essa si sia piegata, finendo quindi per avallare una qualche forma di dominio; a questo paradigma va sostituita una ricerca che approcci l'*Aufklärung* attraverso il canale d'accesso non della conoscenza, ma del potere; «non si tratterebbe di un'indagine sulla legittimità, ma di qualcosa che chiamerei una prova di *evenemenzializzazione*»²⁷, cioè di una indagine che assuma la forma di una lettura del fatto storico come un evento nel darsi stesso della sua positività.

Ciò consisterà in primo luogo nell'individuare in via provvisoria connessioni tra meccanismi di coercizione e contenuti di conoscenza ad essi associati negli insiemi di elementi storici considerati; in secondo luogo, non bisognerà orientare la ricerca in vista di ciò che è legittimo, scientifico o reale all'interno di questi insiemi considerati, sottolineando ancora una volta la distanza dalla tradizione scientifico-critica, ma verso «ciò che consente a uno specifico elemento di conoscenza di avere effetti di potere abbinati, in un simile sistema, a un elemento vero o probabile o falso»²⁸; infine, determinare cosa consenta a un simile processo di coercizione di informarsi e giustificarsi come elemento razionale e tecnicamente efficace.

Questa analisi evenemenzializzante andrà altresì caratterizzata da tre dimensioni simultanee e distinte. Occorrerà prendere le mosse dal fatto che il nesso sapere-potere preso in esame viene di fatto accettato e da lì si procederà verso ciò che lo rende accettabile, non in generale, ma nella forma in cui ciò avviene. «Si tratta di restituirlo alla sua positività» evitando di procedere dal punto di vista della legittimazione «muovendo dal dato dell'accettazione al sistema dell'accettabilità»²⁹: questo è il livello dell'*archeologia*; bisognerà stare alla larga dai modelli esplicativi basati sulla formazione di plurimi prodotti a partire da un'unica causa, cercando invece «di restituire le condizioni dell'emergere di una singolarità a partire da fattori multipli di determinazione, di cui non sarebbe il prodotto ma l'effetto»³⁰: è il livello della *genealogia*; infine, proprio in virtù della molteplicità delle cause, andrà cercato un modello esplicativo che non si situi su un unico ed univoco piano, ma mostri come le cause si complichino l'una nell'altra e come un livello di spiegazione interagisca con il livello che lo ricomprende, cercando di mettere in evidenza l'«intreccio tra ciò che riproduce lo stesso processo e ciò che lo trasforma»³¹: è il livello della *strategia*.

Questa complessa analisi è la base per quella pratica storico-filosofica che ci chiama a ripercorrere in senso inverso lo slittamento dell'atteggiamento critico, l'atteggiamento dell'*Aufklärung*, nel progetto della critica intesa come la possibilità della conoscenza di farsi una giusta idea di se stessa, che ci chiama nel nome

²⁷ *Ivi*, p. 53.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, pp. 55-6.

³⁰ *Ivi*, p. 59.

³¹ *Ivi*, p. 60.

di una «certa volontà decisoria di non essere governati»³². Questa pratica storico-filosofica avrà allora sempre a che fare con una maniera di vivere e di pensare, con il vivere critico. Esso «ha l'onore di denunciare le tante forme di governamentalità che plasmano la nostra vita; pertanto, prima che lo facciano gli altri, bisogna apprendere a governare se stessi. “Studiosa disinvoltura”, “disobbedienza volontaria”, “indocilità ragionata”: il vivere critico è essenzialmente questo»³³.

³² *Ivi*, pp. 61-2.

³³ P. Napoli, *Introduzione*, cit., p. 29.