

ALESSIO MUSIO\*

## CRISI DEL SOGGETTO E MALINCONIA TECNOLOGICA

### 1. *La crisi del soggetto, la bioetica e Foucault*

Il tema, certamente ‘classico’<sup>1</sup>, della crisi del soggetto ha trovato nel pensiero novecentesco una straordinaria potenza espressiva a partire dalle tesi di Ernst Mach sull’*insalvabilità dell’io*, per poi manifestarsi compiutamente nell’esperienza inquietante del laboratorio totalitario. Ebbene, come non è possibile comprendere la crisi novecentesca del soggetto senza pensarne anche la realizzazione nel totalitarismo<sup>2</sup>, pena il suo apparire una tematica, in fondo, letteraria se non addirittura libresco, così oggi non è possibile coglierne la situazione di crisi senza fare riferimento alla tecnologia, a motivo della sua pervasività nella vita di ciascuno.

Ecco perché la bioetica, che della tecnologia e delle sue trasformazioni si occupa in termini di vaglio critico, diventa un crocevia per pensare l’attuale ‘situazione’ della soggettività che le semantiche filosofiche della crisi del soggetto non possono più ignorare. Per quanto possa essere in crisi, infatti, il soggetto non è scomparso e in bioetica emerge con una fisionomia particolare dall’imprescindibile portato veritativo. Da un lato, perché la *permanenza* di un soggetto nella riflessione bioetica mostra il fallimento del tentativo della sua eliminazione. Dall’altro, perché la soggettività che in essa emerge *resta* comunque ancora *in crisi*, nonostante questa sua condizione sia per certi aspetti *nascosta* e per altri *amplificata* dalla tecnologia: infatti, mentre *rico-*

---

\* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

<sup>1</sup> Ad aver inaugurato idealmente le riflessioni sulla crisi del soggetto è stato, infatti, già David Hume con la sua riduzione – prossima all’eliminazione – dell’io ad un semplice fascio di percezioni. Ma, citando Hume, non bisogna dimenticare anche l’Appendice al suo *Trattato*, dove ammetteva: «Mi trovo in un tale labirinto che confesso di non saper né come correggere le mie opinioni anteriori, né come renderle coerenti» (D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, tr. it. di A. Carlini - E. Mistretta, a cura di E. Lecaldano, in *Opere filosofiche*, Laterza, Roma - Bari 1987, vol. 1, pp. 661-662) – segno che, per quanto sia facile pensare di mettere in crisi la soggettività, alla fine essa continua a resistere alla sua eliminazione teorica.

<sup>2</sup> Colta in modo folgorante da Hannah Arendt attraverso la sua originale ripresa dell’affermazione di Péguy per cui il «grande avventuriero del ventesimo secolo» era il bravo e onesto padre di famiglia – colui nel quale Arendt finiva per individuare il protagonista e al tempo stesso la vittima preferita del potere totalitario, il soggetto della banalità del male (cfr. in particolare H. ARENDT, *Colpa organizzata e responsabilità universale* (gennaio 1945), in EAD., *Ebraismo e modernità*, tr. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 63-76, qui pp. 71-72).

nosce la finitezza umana, la tecnologia diventa proprio ciò che impedisce di *conciliarsi* con essa, essendo, non di rado, chiamata in causa appunto per superarla<sup>3</sup>.

Il contributo che la riflessione bioetica può dare all'analisi filosofica sulla soggettività – nei termini di una sorta di *test di realtà* – non va limitato, però, a questa angolatura, dovendo invece essere allargato alla segnalazione del fatto che nelle sue indagini essa scopre, a ben vedere, un soggetto *ambivalente*. Per quanto possa essere *potente* nei suoi desideri e nei suoi strumenti tecnologici, il soggetto di cui si occupano le indagini bioetiche mantiene, infatti, un costante riferimento alle sue condizioni di *vulnerabilità, fragilità e imperfezione* – tanto che si può dire che tutti i progetti che sostanziano la riflessione di questa disciplina (dalla pianificazione tecnologica della generazione umana sino alla 'creazione' di una vita artificiale) nascono, in realtà, da una sorta di *insoddisfazione per ciò che l'uomo stesso sinora è, per la sua condizione attuale, il suo presente*.

E qui, in questa domanda di *superamento del presente*, il contributo che la bioetica può offrire al tema della crisi del soggetto si fa centrale, emergendo come una declinazione tecnologica di quell'idea, che risale ancora al percorso filosofico dei Cinici, secondo cui «la vera vita è sempre altrove». Ebbene, non sta proprio in quest'antichissima idea il punto d'origine – non colto – della crisi stessa della soggettività? In che senso, infatti, la vera vita sarebbe sempre altrove? E che cosa accade quando questo «altrove» viene richiesto e affidato alla tecnologia?

In questo scritto vorrei intrecciare il contributo che a mio avviso si può derivare dalla bioetica con la ripresa che Michel Foucault ha proposto del percorso dei Cinici<sup>4</sup> esattamente per rispondere a queste domande: se entrambi i tracciati valgono, infatti, come una smentita della *finzione* del soggetto cartesiano, trasparente a se stesso, scevro della corporeità e integralmente sovrano di sé<sup>5</sup>, ambedue lasciano intendere che non è guardando alle tecno-scienze che si può risolvere la crisi del soggetto<sup>6</sup>, perché non è da esse che ci si può attendere veramente quella forma di sovranità e di padronanza del proprio corpo, del proprio sé, che nell'esperienza normalmente non si riesce a trovare.

Foucault va letto a questo livello. Nell'ultima fase del suo pensiero, infatti, non solo è perentoria la segnalazione del fatto che, contrariamente alle speranze moderne, la crescita delle capacità tecniche non ha favorito l'autonomia umana, avendo determinato semmai un ulteriore *assoggettamento*<sup>7</sup>, ma si può trovare anche una valutazione di quell'«opzione esistenziale tecnologica» per la soluzione dei problemi

<sup>3</sup> Il che è evidente quando essa non segue i canoni terapeutici (come accade esplicitamente nel tema bioetico del post-umano).

<sup>4</sup> Prendo in questo evidente spunto dalla preziosa intuizione di F.P. Adorno, delineata nel contributo precedente, secondo cui il tema del post-umano può essere esaminato alla luce della ripresa foucaultiana dell'antico itinerario cinico.

<sup>5</sup> Cfr. sul tema la nozione di *io empirico* elaborata in chiave anti-cartesiana da Adriano Pessina nel suo *Barriere della mente, barriere del corpo* (in Id., *Paradoxa. Etica della condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 199-243, in particolare pp. 232-233) nonché le critiche alla soggettività cartesiana elaborate da Foucault ne *L'ermeneutica del soggetto* (*Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 59 e ss.).

<sup>6</sup> Per comprendere la centralità del tema della soggettività in Foucault, in opposizione alle tradizionali «filosofie del soggetto», ma non per eliminarlo come nel positivismo logico, cfr. le conferenze del 1980 *Sull'origine dell'ermeneutica del sé* (tr. it. a cura di mf / materiali foucaultiani, Cronopio, Napoli 2012, pp. 33-40).

<sup>7</sup> M. FOUCAULT, «Che cos'è l'illuminismo», 1984, in *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, tr. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 1998, p. 230.

umani di cui di fatto si occupa la bioetica. Secondo Foucault, infatti, la soluzione alla crisi del soggetto – che sul piano storico-filosofico comincia con i «narcisismi» della «soggettività trascendentale»<sup>8</sup> – non ammette scorciatoie: è solo un «travaglio paziente» quello che può dar «forma all'impazienza della libertà»<sup>9</sup> e chi non sa praticare la pazienza di un *ethos* di revisione critica di sé finisce per cadere in quel «sogno vuoto della libertà»<sup>10</sup> in cui tante volte il soggetto malinconicamente si perde, affidandosi a ciò che non lo può liberare.

Se ciò che è in gioco è, dunque, il significato dell'identità umana e il rischio della sua riduzione a un problema tecnico (con tutto ciò che dal punto di vista pratico e teorico questa mossa comporta e che brevemente dovremo richiamare), nell'opzione esistenziale tecnologica a tema è anche l'esigenza personale di sovranità<sup>11</sup>, senza che venga posta, però, la domanda se sia possibile, oltre che davvero desiderabile, una radicale padronanza e autosufficienza del soggetto. Si deve concludere, per questo, che la vera vita è sempre altrove? E che cosa accade quando, dal terreno 'astratto' della critica etica e politica (come nell'intento dei Cinici), la valenza di questo «altrove» si sposta su quello sin troppo 'concreto' della tecnologia e delle sue trasformazioni? Seguiamo in proposito il percorso di Foucault sulla sovranità, in modo da poter capire per quale motivo questa non possa realizzarsi nella tecnologia e in quelle logiche del mercato senza di cui essa non è effettivamente pensabile.

## 2. *Sovranità del capitale umano vs. sovranità cinica*

Della lettura multistrato che Foucault ha fatto della sovranità possiamo richiamare il punto in cui la sua analisi passa dalla sovranità statale a quella individuale, in modo simile a quella «sovranità da soggetto a soggetto» che aveva già ricostruito archeologicamente ne *La vita degli uomini infami*<sup>12</sup>. Ciò accadrebbe, non a caso secondo Foucault, quando sorge l'economia di mercato. Spiega, infatti, in *Nascita della biopolitica*<sup>13</sup> che l'emergere di questa forma economica, per quanto sia dubbio che abbia davvero comportato una progressiva e irreversibile limitazione della sovranità statale, ha certamente attuato il passaggio a una scivolosa sovranità individuale. Mentre il liberalismo economico-politico esclude e impedisce in termini prescrittivi ogni sovranità statale sull'economia, la esige, infatti, dagli stessi soggetti sulla loro vita, obbligandoli a entrare nel mercato delle preferenze facendo fruttare il loro 'capitale umano' (anche genetico), in una logica in cui – come è stato scritto – «ogni sbaglio, ogni dolore, ogni situazione drammatica dell'esistenza è interpretabile come un erro-

<sup>8</sup> Come detto nella Conclusione di Id., *L'archeologia del sapere*, tr. it. di G. Bogliolo, Bur, Milano 2013, pp. 259-275.

<sup>9</sup> Id., «*Che cos'è l'illuminismo*», p. 232.

<sup>10</sup> *Ibi*, p. 229.

<sup>11</sup> Crisi del soggetto e crisi della sovranità non possono, infatti, che andare di pari passo, tanto sul piano politico quanto su quello esistenziale.

<sup>12</sup> Id., *La vita degli uomini infami*, tr. it. di G. Zattoni Nesi, il Mulino, Bologna 2009, pp. 45-46 (lo scritto è del 1977).

<sup>13</sup> Id., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. di M. Bertani - V. Zini, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 129 ss.

re manageriale»<sup>14</sup> e cifra di fallimento. Così, è comprensibile che, in questa sorta di «catechismo laico obbligatorio»<sup>15</sup>, l'uomo contemporaneo si rivolga alla tecnologia e alle sue promesse nella speranza di poter valorizzare il proprio sé, la propria facoltà di scegliere e di farsi scegliere (come teorizzato da Nozick) – precipitando però, in questo modo, esattamente in quel «sogno vuoto della libertà», apparentemente privo di «travaglio», sopra ricordato. Guardando la scansione dei Corsi al *Collège de France* non sorprende, dunque, che all'esame della dottrina liberale del capitale umano, che *impone* una sovranità che tende a favorire, per sua natura, prassi eugenetiche<sup>16</sup>, segua un percorso a ritroso che giunge sino alla sovranità cinica, quasi per soddisfare la rivendicazione di quel «diritto *esclusivo ed istantaneo* alla sovranità del soggetto» che chiudeva *L'archeologia del sapere*<sup>17</sup>. Perché quella dei Cinici è una vita «non dissimulata», «indipendente, [...] sovrana, padrone di se stessa»<sup>18</sup>, una vita che, sganciata da un sistema economico-politico, «tende all'instaurazione di un rapporto con se stessi che ha come fine il godimento [...] come possesso e come piacere»<sup>19</sup>. Di qui il richiamo dell'affermazione di Alessandro Magno, il quale, se non avesse potuto realizzare il suo progetto di governo politico, avrebbe per l'appunto desiderato essere come il cinico Diogene che, per quanto miserabile, sa però rendersi davvero sovrano. Alessandro e Diogene finiscono, così, per rappresentare due sovranità a confronto, in cui il primo è obbligato a dipendere: «bisogno di esercito, di guardie, di alleati». Per esercitare la sua sovranità Diogene «non ha bisogno di niente»<sup>20</sup>. Un'affermazione, quest'ultima, vera solo in parte, perché ci sono comunque due *condizioni* per la sovranità cinica: quella di «una vita non dissimulata»<sup>21</sup> e di una vita in povertà. Se nella non dissimulazione tutto quanto diventa buono per il solo fatto di essere svergognatamente pubblico, la povertà rappresenta invece la via per guadagnare l'indipendenza. Ma «questa drammaturgia della povertà reale e indefinita produce effetti paradossali. Per rimanere fedele al principio di questa povertà attiva, concepita come [...] vita priva di mescolanze, pura e autosufficiente, il cinico finisce, in effetti, per vivere un'esistenza scandita dall'abbruttimento, dalla dipendenza e dall'umiliazione»<sup>22</sup>. Il principio della

<sup>14</sup> M. NICOLI - L. PALTRINIERI, *Il management di sé e degli altri*, «aut aut», 362 (2014), pp. 49-74, qui p. 53 [il numero della rivista è interamente dedicato al tema foucaultiano *Dire il vero su se stessi*] – articolo che collega l'analisi del *capitale umano* all'estensione del *modello-impresa* all'io, sino alla definizione di quello che P. Sloterdijk chiama «Io S.P.A.» (cfr. P. SLOTERDIJK, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, tr. it. di S. Franchini, a cura di P. Peticari, Raffaello Cortina, Milano 2010<sup>2</sup>, p. 404).

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Si vedano in proposito le profetiche osservazioni della Lezione del 14 marzo 1979 nelle quali la tecnologia genetica diventa lo strumento più efficace di cui la dottrina liberale del capitale umano possa disporre, non potendo però tacere come in questo modo «gli effetti razzisti della genetica», non solo siano «certamente da temere e [...] per nulla cancellati», dal momento che, semmai, aumentano nella misura in cui sono legittimati come «investimenti educativi» (FOUCAULT, *Nascita della biopolitica*, pp. 188-189). Davvero il dibattito seguito alla pubblicazione del testo di J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana* (tr. it. a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2001) non ha aggiunto, in questo senso, nulla di nuovo.

<sup>17</sup> FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, p. 273, nostro il corsivo.

<sup>18</sup> *Id.*, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, tr. it. di M. Calzigna, a cura di M. Calzigna - F. Gros, Feltrinelli, Milano 2011, p. 241.

<sup>19</sup> *Ibi*, p. 258.

<sup>20</sup> *Ibi*, pp. 363-264.

<sup>21</sup> *Ibi*, p. 243.

<sup>22</sup> *Ibi*, p. 248.

vita sovrana e autosufficiente si rovescia così in una dipendenza degradante. Per quanto poi Epitteto elimini gli elementi di scandalo dei Cinici, la sua rivisitazione del loro discorso non è, nei fatti, solo un contenimento: «devi rimuovere completamente il desiderio [...]: nessuna donna deve apparirti bella, né una reputazione, né alcun ragazzo, né alcun dolce»<sup>23</sup> – sicché la sovranità di una *vita senza desideri* risulta, in effetti, ben poco desiderabile essa stessa: una sorta di amputazione dell'umano che solo il risentimento (per la frustrazione dei propri desideri) può trasformare in qualcosa di positivo.

Ora, il senso del richiamo ai Cinici è nell'invito a una radicale criticità verso tutto ciò che *assoggetta*<sup>24</sup>. L'idea che «la vera vita è sempre altrove» è quindi un approfondimento del già tematizzato – da Foucault – «movimento [...] che consiste innanzitutto nel dirsi che nessun potere va da sé, [...] nessun potere di conseguenza merita di essere accettato fin dall'inizio del gioco»<sup>25</sup>. Di qui la creazione del neologismo «*an-archeologia*»<sup>26</sup> che, diversamente dall'*anarchia*, non teorizza la negatività *tout court* del potere, ma soltanto l'importanza etica della sua messa in discussione – un'idea che Foucault viene con fatica maturando fino all'assunzione della distinzione proposta da Hannah Arendt tra *potere* e *dominio*, prima respinta e poi infine fatta propria, in nome del fatto che, per quanto ogni relazione generi potere, in ciò si dà anche possibilità di libertà anziché di dominazione<sup>27</sup>.

Così, se l'idea per cui «la vera vita è sempre altrove» ha *strutturalmente* una valenza etico-politica, è grazie alla virata arendtiana che in Foucault essa sa tenersi lontana da una sovranità 'cinica' in fondo anche nel senso usuale del termine: non mira, infatti, solo alla *sottrazione* e al *toglimento*, ma apre alla possibilità di una sovranità giocata invece sul legame, sulla relazione, proprio come voleva Arendt con la sua figura della *sovranità* – certo né istantanea né esclusiva – *della promessa*<sup>28</sup>. La critica al paradigma liberale del *capitale umano* chiude idealmente il quadro, mostrando il carattere illusorio (o vuoto) della soluzione dell'*altrove tecnologico* funzionale al dispositivo liberale. Cerchiamo allora di vedere, andando oltre Foucault, più da vicino la natura di quest'errore/illusione.

### 3. L'errore malinconico dell'altrove tecnologico

Si può riassumere la crisi del soggetto per come emerge nei dibattiti bioetici dicendo che essa si configura come una sorta di *svalutazione* del *presente* relativo tanto alla

<sup>23</sup> *Ibi*, p. 282.

<sup>24</sup> Cfr. in proposito A. DAVIDSON, *Dall'assoggettamento alla soggettivazione: Michel Foucault e la storia della sessualità*, «aut aut», 331 (2006), pp. 3-10.

<sup>25</sup> M. FOUCAULT, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, tr. it. di D. Borca - P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 2014, p. 84.

<sup>26</sup> *Ibi*, p. 86.

<sup>27</sup> Cfr. sul tema l'Intervista del 1983 *Politica ed etica* (in ID., *Biopolitica e liberalismo*, tr. it. a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, p. 201) e quella (1984) in cui compare la distinzione arendtiana tra potere e dominio: ID., *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, *Archivio Foucault* 3, pp. 275 e 291-293.

<sup>28</sup> L'idea arendtiana di una sovranità dalla relazione (cfr., sul tema, di chi scrive *Etica della sovranità*, Vita e Pensiero, Milano 2012) è teoricamente a un passo se, come nel caso di Foucault, si è consci del fatto che «dietro ogni padronanza (di se stessi) può nascondersi la più grande schiavitù (a se stessi)» (T. POSSAMAI, *La pratica filosofica di Michel Foucault*, «aut aut», 362 [2014], pp. 137-147, qui p. 147).

propria vicenda biografica particolare (sta qui la drammatica incapacità dell'uomo contemporaneo di *dare significato al tempo della malattia* quando, purtroppo, essa compare) quanto alla fisionomia complessiva della condizione umana (dove i dibattiti bioetici sul post-umano o più semplicemente sul superamento dell'uomo). Così, sembra scontato concludere che la radice di questa ricerca di un 'altrove' si radica nell'*incapacità contemporanea di riconciliarsi con la condizione umana*. Ma questa affermazione non va intesa come una sorta di *apologia della mediocrità umana* o come l'insana esaltazione di un corpo non (ancora) percepito come «arretrato» e «ottuso» (Anders). È la semplice, decisiva, presa d'atto del fatto che il significato e il gusto dell'esistere o si radicano nel presente di ciò che siamo – pur con tutti gli opportuni e doverosi cambiamenti, ma anche con tutte le inevitabili incongruenze ed imperfezioni – o riguardano un 'altrove' nel tempo e nello spazio in cui *non siamo* e che ancora *non viviamo*. In fondo, lo stesso anti-sostanzialista Foucault (che non propone certo la linea argomentativa qui delineata) è a conoscenza di questo atteggiamento esistenziale, di cui dà conto quando, interrompendo la sua lettura del Cristianesimo come del fattore che ha storicamente introdotto il dispositivo coattivo dell'obbedienza confessionale, vi coglie lo straordinario tema esistenziale della «*salvezza nella non perfezione*», evocandolo come quintessenza della sua novità<sup>29</sup>.

Ecco perché – se non è l'*ethos* di criticità foucaultiano, vale a dire l'*an-archeologia* sopra ricordata – l'idea che «la vera vita sia sempre altrove» va considerata una concezione esistenziale che, determinando una negazione della storicità, aliena il soggetto. Un soggetto che, dunque, non può non essere in crisi, non riuscendo più a riconoscersi nella propria storia (in parte quasi autonomamente generatasi) per i suoi sviluppi prima ignoti e imprevedibili o magari non desiderabili – e quante volte i vissuti documentati dalla parte, per così dire, fenomenologica della bioetica mettono in evidenza questa sorta di scacco esistenziale. Proprio per tale motivo, però, questo *altrove* esistenziale, che rappresenta la seducente e romantica origine dell'*altrove tecnologico*, più che ai Cinici pare rimandare alla posizione dell'esteta di Kierkegaard che, alla fine, nella mezzanotte dell'esistenza, non riesce ad avere alcuna identità non *nonostante*, ma proprio *per*, la sua smania di averle avute tutte<sup>30</sup>. Così, l'espressione «la vera vita è sempre altrove» somiglia tremendamente alla *melanconia* kierkegaardiana del non riconoscersi mai pienamente nella propria storia, nel voler esser appunto «qui» ma contemporaneamente anche «altrove», in fondo senza storia: il «peccato di non voler profondamente e sinceramente [...], il fatto di non riuscire ad adattarsi entro al mondo, di venire al mondo sia troppo tardi sia troppo presto, di non saper trovare il proprio posto nella vita»<sup>31</sup>.

Da questa melanconia – diventata quasi un «titolo nobiliare», dice Kierkegaard<sup>32</sup> –, trae, allora, alimento la potenza della tecnologia, in nome della sovranità senza arresti

<sup>29</sup> FOUCAULT, *Del governo dei viventi*, p. 261. Per un approfondimento si rimanda al bel saggio di P. CHEVALLIER, *Michel Foucault e il "sé" cristiano*, «aut aut», 362 (2014), pp. 101-117.

<sup>30</sup> L'intuizione della natura kierkegaardiana della tecnologia è stata proposta da Adriano Pessina nel suo saggio *Il bello dell'etica. Per una rilettura del rapporto tra essere e dover essere*, in R. CORVI (a cura di), *Esperienza e razionalità*, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 144-157.

<sup>31</sup> S. KIERKEGAARD, *Enten Eller*, tr. it. di A. Cortese, Tomo V, Adelphi, Milano 2006, pp. 61-62. Kierkegaard, in effetti, al termine *malinconia* preferisce quello di *melanconia* che conserva l'esser malinconico come segno del peccato.

<sup>32</sup> *Ibi*, p. 61.



del progresso tecnologico. Ma questa dinamica si traduce ben presto in una strana autonomia, come già segnalato da Foucault, se non altro perché in questo modo si finisce per soggiacere alle dinamiche economiche sottese al mercato delle tecnoscienze. In fondo, un esame critico della cosiddetta *bioetica liberale* rivela questo aspetto, dal momento che «come il liberalismo politico anche quello bioetico si rivolge all'*homo oeconomicus, condiscendente ad ogni nuovo modello propinato dal mercato*»<sup>33</sup>: detto con uno *slogan* tranciante, esso non è che un'applicazione del liberalismo al terreno etico delle tecnoscienze. Rivelano questo aspetto la *concezione proprietaria* della corporeità comune agli autori della cosiddetta bioetica liberale così come la pretesa di una *non valutazione preliminare* dei prodotti offerti dalla tecnologia, nella misura in cui la valutazione *deve* coincidere con le scelte che liberamente *dovranno* fare gli individui intesi come consumatori più che come agenti morali<sup>34</sup>. Sicché questa affermazione dell'individuo tecnologico rischia di essere, in realtà, un'accettazione acritica dei modelli eteronomi del mercato e l'autonomia un puro uniformarsi ai *cliché* culturalmente in voga – come direbbe Foucault, strutturalmente contingenti e privi di giustificazione<sup>35</sup>.

Per converso, laicizzando, per quel che è possibile, il discorso di Foucault sul Cristianesimo, si può dire allora che, di qua dall'«altrove tecnologico», esiste la possibilità, se non di una salvezza, almeno di una qualche forma di realizzazione anche nella non-perfezione. Senza poter qui approfondire l'inevitabile risvolto metafisico di questa affermazione, e senza cadere nell'errore di disconoscere il valore della perfezione e del *perficere* – inteso come capacità di *portare a compimento* –, si apre così la via per accettare quella soggettività che, nonostante ogni tentativo di negazione, comunque siamo. Ne verrebbe, così, un modo diverso anche di pensare la stessa tecnologia.

### Abstract

Per quanto possa essere in crisi, il soggetto non è scomparso e in bioetica emerge con un imprescindibile portato veritativo. Tutti i progetti che ne sostanziano la riflessione nascono, infatti, da una sorta d'insoddisfazione per ciò che l'uomo stesso è, per la sua condizione attuale, il suo presente. Così, la crisi del soggetto finisce per essere per certi aspetti nascosta e per altri amplificata dalla tecnologia. Nella misura in cui ricerca un'altra condizione umana, quest'ultima possiede un andamento malinconico e l'uomo che le si affida, invece che superare la sua crisi, finisce per scoprirne la vera natura. Accostando la riflessione bioetica all'affascinante meditazione che Michel Foucault ha proposto del percorso dei Cinici e della sovranità individuale, il presente contributo si propone di delineare una risposta alla crisi della soggettività contemporanea all'altezza dell'imperfezione umana.

*Parole chiave*: crisi del soggetto, bioetica, Foucault, sovranità

<sup>33</sup> Il riferimento è al testo di S. DELUCIA, *Biopetere, biopolitica, bioetica. Foucault dopo Foucault*, in O. MARZO (a cura di), *Moltiplicare Foucault. Vent'anni dopo*, Mimesis, Milano 2004, pp. 111 e ss.

<sup>34</sup> Per un approfondimento di queste tesi mi permetto di rimandare a A. MUSIO, *Il liberalismo degli indifferenti. La biopolitica nell'epoca degli stranieri morali*, «Medicina e Morale», 1 (2014), pp. 13-44.

<sup>35</sup> Si pensi ai valori di riferimento di gran parte del movimento a favore del cd. *moral bioenhancement*, spesso un precipitato conformista di ciò che è considerato *politically correct* nel contesto occidentale (di qui l'intelligente titolo di un peraltro discutibile lavoro di J. HARRIS, *Ethics is for bad guys! Putting the 'moral' into moral enhancement*, «Bioethics», 27 (2013), 3.

Despite being in crisis, the subject has not disappeared and in bioethics it emerges with an inescapably laden veritative. All the projects which substantiate reflection arise, in fact, from a sort of dissatisfaction with what human being is, his actual condition, his present. Therefore, the crisis of the subject ends up being hidden in some respects, and amplified in others by technology. Insofar as it searches for 'another' human condition, the latter has a melancholic course and the human being who places trust on it instead of overcoming his crisis, ultimately uncovers its real nature. Placing this bioethical reflection in relation to the fascinating meditation that Michel Foucault proposed of the path of the Cynics and individual sovereignty, the present contribution aims to outline a response to the crisis of contemporary subjectivity worthy of human imperfection.

*Keywords:* crisis of the subject, bioethics, Foucault, sovereignty