

FAUSTO COLOMBO\*

CONTROLLO, IDENTITÀ, PARRÉSIA  
Un approccio foucaultiano al web 2.0

1. PREMESSA

In questo articolo mi propongo di mostrare l'applicabilità di alcune acquisizioni teoriche di Michel Foucault ad alcune importanti questioni relative al web 2.0. La figura di Foucault e il suo complesso pensiero hanno sempre diviso la critica e il dibattito teorico, e continuano a farlo oggi, a quasi trent'anni dalla sua scomparsa. Non mi propongo dunque di addentrarmi in un dibattito così approfondito, ma soltanto di recuperare alcuni temi dell'autore per interrogare la rete e alcune sue problematiche cruciali. Mi pare che un lavoro di questo genere possa essere particolarmente utile oggi, nel momento in cui è in corso un ripensamento generale dell'evoluzione storica, tecnologica, economica e politica del web 2.0, in cui gli orientamenti critici sembrano vivere una nuova stagione. Molti dei protagonisti di questa *wave* non possono certo essere sospettati di conservatorismo o moral panic: alcuni sono addirittura i padri fondatori del web (come Tim Berners Lee), della virtual reality (Jaron Lanier, in Lanier, 2010), o degli studi sugli effetti dell'uso del computer o della rete (Sherry Turkle, in Turkle, 2011, per esempio)<sup>1</sup>. La loro preoccupazione mi sembra una buona indicazione della necessità di interrogare in modo nuovo la rete e le sue manifestazioni.

In questa prospettiva il pensiero di Foucault può offrire un contributo importante, sia per alcuni dei temi trattati dallo studioso francese, sia per il metodo (o i metodi) messi a punto nella sua indagine.

Mi limiterò qui a indicare tre aspetti della ricerca foucaultiana che sembrano assai pertinenti con le tematiche del web 2.0, che possono – a mio parere – illuminare con una luce nuova. Questi temi sono: il rapporto tra potere e controllo sociale, il dire di sé, il rapporto tra diritto di parola e verità nei contesti democratici.

2. SURVEILLANCE, INTERVEILLANCE

Il tema del rapporto fra media e potere è sempre stato uno dei temi forti della sociologia critica (Colombo, 2003; Castells, 2009). Esso riguarda infatti tanto le varie generazioni di studi sugli effetti esercitati dai media (di breve o di lungo termine, diretti o indiretti, specifici o generali, essi sarebbero appunto la testimonianza di un potere, ossia della capacità di esercitare un'influenza), quanto la critica dell'ideologia (l'egemonia come

\* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

<sup>1</sup> Per un discussione sul tema si veda FORMENTI (2011).

forma vincolante di *mainstream*); quanto, ancora, la ricerca sui processi organizzativi dell'industria culturale (ad esempio nella ricerca sui meccanismi della produzione di notizie). Non vi è dubbio che – nel passaggio dai vecchi ai nuovi media (o meglio dai media analogici e *one-way* a quelli digitali e *narrowcasting*) la questione generale del rapporto fra media e potere si sia rovesciata. Il *broadcasting* e più in generale i mass media sono infatti eccellenti esempi di un controllo sociale basato sui contenuti, sui «colli di bottiglia» della loro diffusione, sulla capacità di deformare le notizie plasmandole ideologicamente; ma difetta loro la capacità di controllo sul pubblico in generale e sul singolo ricevente in particolare (il modello di Stuart Hall ne è la certificazione più nota ed esplicita). Viceversa il *narrowcasting*, e in particolare il web 2.0, rendono molto complessa la possibilità del controllo sui contenuti (anche se le progressive enclosures operate dalle *app* e dai vari sistemi chiusi fanno paventare a qualcuno ipotesi di nuovi colli di bottiglia); esse però mettono a disposizione una crescente capacità tecnologica di controllo sugli utenti (tracciamenti, memorizzazioni, indagini sui comportamenti di navigazione o su transazioni economiche o su pratiche di consumo...).

Non sempre la capacità tecnologica di *surveillance* sugli utenti viene messa in relazione con una tendenza politica in atto nelle società occidentali ad accentuare il controllo sulla cittadinanza (per esempio, a scopi antiterroristici, dopo l'11 settembre, soprattutto negli Stati Uniti: Lyon, 2007) e a potenziare la burocratizzazione sia in chiave di efficienza che di dissuasione (per esempio dell'evasione fiscale). Eppure il legame è forte, e costituisce un fattore di potenziamento del controllo tecnologico e sociale.

Da questo punto di vista, il contributo foucaultiano è cruciale. A metà degli anni Settanta (Foucault, 2003, 1975) Michel Foucault racconta la svolta moderna fra il potere di sovranità, tipico delle monarchie dell'*ancien régime*, e il potere di disciplina, che caratterizza le società post-illuministe. Il testo si apre con la descrizione di un supplizio: al di là dell'interesse storico e della dimensione decisamente splatter delle cronache dell'epoca, l'autore ha da subito buon gioco a mostrare il legame fra la crudeltà/crueltà dell'episodio e una concezione profonda del legame fra sovrano e sudditi in cui solo il primo è socialmente, stabilmente visibile, mentre i secondi lo diventano solo nel caso di una messa in discussione del potere del sovrano. Questa provoca una reazione (il supplizio, appunto) che si esercita sul corpo del suddito proprio perché esso appartiene al re, come l'intero Stato immaginato dall'assolutismo. Alla cronaca del supplizio Foucault giustappone il regolamento di una istituzione totale (nel dettaglio: un carcere minorile), in cui appare auto-evidente che la disciplina si configura come controllo preventivo su ogni momento e ogni atto del suddito, che diventa così pienamente visibile, mentre assai più oscuro, anonimo, remoto si fa il potere, essenzialmente già burocratizzato negli apparati carcerari come nell'esercito, nelle scuole come nelle consorzierie mediche e psichiatriche.

Ora, non c'è nessun luogo che più del web 2.0 si presti alla comparazione con il potere di disciplina (Andreevic, 2005, 2007). Si può anzi dire che è proprio la possibilità nuova data all'utente di intervenire, agire, comunicare e comunicarsi, quindi lasciare tracce seguibili e traducibili in informazioni su se stesso, a costituire la rete come luogo del potere disciplinare. Il Panopticon, il carcere progettato da Jeremy Bentham cui Foucault dedica analisi straordinarie nei testi citati, sembra fatto apposta per costituire una metafora del web e del suo lato oscuro di dominio, e come tale è spesso utilizzato (Ragnedda, 2011). Tuttavia, qui vorrei indicare un diverso approccio che a mio parere consente di ottimizzare l'applicazione dei paradigmi foucaultiani alla rete. Si tratta di ripercorrere le domande di fondo che Foucault pone ai dispositivi disciplinari, per poi

porle ai nuovi apparati digitali. Proverò in seguito a ripetere la stessa procedura alle altre *issues* foucaultiane di cui ci occuperemo.

In *Sorvegliare e punire* la prima questione riguarda chi siano *i soggetti del controllo* (attenzione: non chi progetta o guida il controllo, ma chi concretamente lo esercita). La risposta di Foucault, nel caso degli apparati moderni, è che questi soggetti sono sia le istituzioni (scuola, esercito, ordine medico, chiesa), sia i semplici cittadini (nel Panopticon il posto delle guardie può benissimo essere occupato da semplici passanti: ciò che consente il controllo è la potenziale presenza di qualcuno nella torre centrale, perché i carcerati, nelle loro celle aperte verso il centro, sanno non già di essere visti, bensì di poterlo essere).

La seconda questione riguarda *le tecniche di controllo*. Foucault non ha difficoltà a mostrare in questo senso il ruolo della scrittura, che permette di esercitare la sorveglianza attraverso processi di istruzione, registrazione, archiviazione. Senza la scrittura, osserva Foucault, non sarebbe nemmeno pensabile la colonna vertebrale del potere moderno. Come abbiamo ricordato, il potere di disciplina si esercita sulle abitudini, i comportamenti, le idee dei cittadini (sulla loro *anima*, osserva sarcasticamente Foucault evocando una sorta di orfismo alla rovescia: Foucault, 1975, p. 33), i quali sono perciò stesso sempre visibili, al contrario dei soggetti del potere, che sono nient'altro che anonimi funzionari, invisibili nell'ombra delle regole. In questa chiave, la scrittura delle norme, la loro fissazione, il reperto paziente degli effetti della loro applicazione sono fondamentali, perché costituiscono la ragnatela di un potere che si manifesta preferenzialmente nella prevenzione piuttosto che nella repressione.

Ed eccoci alla terza questione posta dal testo foucaultiano: *l'oggetto del potere*, che – come appena accennato – non è costituito dalla concretezza dei corpi ma dall'astrattezza delle abitudini e delle convinzioni. Nell'intuizione di *Sorvegliare e punire* diventa evidente ciò che interessa al potere nella sua gestione moderna: non un'affermazione spettacolare, violenta, ma piuttosto una insinuazione continua, che permea tutte le istituzioni, dalla famiglia alla scuola, dall'esercito alla macchina burocratica dello Stato. L'oggetto di questo potere è insomma l'individuo come ingranaggio di un dispositivo, tenuto insieme da una solidissima consistenza di soggetti, oggetti, azioni e parole. Si può dire che l'individuo è insieme destinatario e ingranaggio dell'azione. Il suo posto nel meccanismo del potere non è tanto lo stigma di un terminale dell'azione di governo, quanto piuttosto un ruolo, tutto sommato interscambiabile, in cui il medesimo soggetto può essere insieme controllore e controllato (si pensi ai membri della burocrazia).

## 2.1. *Web 2.0 e disciplina*

Che cosa accade se applichiamo il modello dell'indagine foucaultiana alla rete e in particolare al web 2.0? Piuttosto sorprendentemente – in questa culla delle scelte individuali, della creatività libera e della democrazia dal basso come viene descritta dai net-entusiasti – troviamo corrispondenze precise con le analisi appena esposte.

### 2.1.1. Soggetti

Chi sono, in primo luogo, i soggetti attivi nella sorveglianza sulla rete? Potremmo riconoscerne tre tipi:

a) le tradizionali istituzioni politiche, la cui forza repressiva è ovviamente particolarmente palese nei Paesi non democratici. Di fatto, anche le democrazie applicano i

controlli sulla rete in forma poliziesca, ma essi sono vincolati da leggi che proteggono (o dovrebbero farlo) la *privacy* dei cittadini e garantiscono loro la libertà di espressione. Tuttavia, i meccanismi del controllo preventivo rimangono attivi, e ciò che semmai è in gioco è la loro spendibilità legale, di fronte ai contrappesi giuridici di protezione dei diritti del cittadino (cfr. Jansson, *infra*, anche per un'ampia ricognizione bibliografica, Lyon, 2007);

b) agenzie non istituzionali, come le grandi compagnie attive sulla rete (Google, Facebook...), che gestiscono i dati dei naviganti e che possono utilizzarli per interessi commerciali (oltre che per fini di «polizia interna»), sia in proprio, sia cedendoli ad altri soggetti aziendali. Esse sono ovviamente soggette a leggi, ma non vi è dubbio che le loro potenzialità d'uso delle informazioni vadano spesso al di là di ciò che può essere verificato dal potere politico (Andreevic, 2007). Il rapporto fra queste agenzie e i soggetti istituzionali è spesso complicato: va dalla pacifica convivenza alla connivenza (nei Paesi totalitari), fino a un sistema di rivendicazioni dei secondi sui primi che può portare conflitti anche duri. Quel che è certo, è che questi soggetti svolgono un ruolo di controllo che per la prima volta nella storia delle società umane non appartiene alle istituzioni politiche in modo esclusivo (e che quindi non viene limitato automaticamente dai contrappesi tipici delle legislazioni, almeno di quelle democratiche);

c) gli utenti stessi. Ci ha insegnato Foucault che le forme specifiche del potere non riguardano soltanto il rapporto verticale fra istituzioni e cittadini, ma anche e più in profondità i rapporti orizzontali nella famiglia, nelle agenzie di socializzazione, nelle concrete situazioni di rapporti fra gender, generazioni, ruoli e così via. Quindi le potenzialità di sorveglianza, più che una semplice condizione di controllo dall'alto, diventano una forma implicita di relazione fra soggetti sociali (Andreevic, 2005). Per fare un esempio, pensiamo alle forme di geolocalizzazione che – entrati in una determinata area – permettono di avere la mappa dei propri «friends» presenti, utilizzati da diversi social networks (un caso emblematico è costituito da Foursquare). O alla quantità di informazioni su di noi che mettiamo a disposizione dello sguardo altrui, in modo assolutamente volontario. Il fatto è che mai come oggi gli esseri umani sono sottoposti a una pressione comunicativa che non li lascia mai soli, almeno virtualmente. Questa forma di *surveillance* orizzontale (cui riserverei personalmente la definizione di *interveillance*, che invece viene utilizzata in generale per le tecnologie interattive applicate alla sorveglianza), cui volentieri molti si espongono, può essere definita come la modalità specifica di adattamento a questa pressione.

Qui si tocca un punto essenziale della ricerca foucaultiana sul controllo, che consiste nella motivazione sociale per cui i cittadini si sottomettono volontariamente al potere, e anzi ne assumono la forma relazionale anche nei propri comportamenti. Secondo Foucault la ragione di fondo di questa accettazione nella modernità e nel conseguente stato disciplinare è la ricerca di sicurezza, che porta a rinunciare a porzioni di libertà in cambio di rassicurazioni sulla propria vita e il proprio benessere.

Dovremmo forse aggiornare questo punto interrogandoci sulla ragione per cui oggi l'esposizione sulla rete di noi stessi, di informazioni su di noi, di immagini, storie, pensieri e opinioni che ci riguardano, sia percepita come un congruo prezzo per la possibilità di avere a disposizione relazioni, informazioni, immagini e pensieri di altri, così come il rischio che i nostri dati personali forniti a un sito di commercio online possano essere utilizzati in modo improprio e da noi non previsto è ripagato dalla rapidità della transazione, e magari dal risparmio ottenuto. In quest'ultimo caso, però, la convenienza è di tipo immediato, e in fin dei conti nasconde una semplice economia classica di tempo,

denaro, potere d'acquisto e soddisfazione di bisogni. Nel primo caso, invece, la risposta è più complessa, e va articolata su due piani.

In primo luogo, il controllo degli altri su di noi è ripagato dal controllo che noi esercitiamo sugli altri, come appare chiaro nella seguente vignetta<sup>2</sup>:



Il caso (paradossale ma non troppo) citato dal vignettista svela appunto quanto l'*interveillance* possa divenire la forma specifica di comportamenti comunicativi e relazionali che Habermas (1981) non esiterebbe a definire azioni strategiche, ossia orientate non alla relazione in sé, ma al raggiungimento di benefici soggettivi attraverso la relazione, ridotta alla sua funzione strumentale.

Dobbiamo sostenere che una società come quella resa possibile dalla diffusione del web sia per sua natura una società di *interveillance*? Credo che la risposta affermativa sarebbe forzata. Tuttavia pende qui l'interrogativo foucaultiano: se il controllo degli altri è una forma relazionale quasi naturale nella distribuzione del potere (orizzontale e verticale) su cui si basa una società profondamente disciplinare, non dovremmo pensare che uno degli esercizi per una cittadinanza libera e consapevole sia la conoscenza profonda non soltanto delle opportunità tecniche delle tecnologie, ma anche dei loro portati sociali, ivi comprese quelle tendenziali forme di dominio che possiamo non soltanto subire, ma anche esercitare?

<sup>2</sup> <http://foucaultblog.wordpress.com/2007/08/07/facebook-is-the-new-panopticon/>.

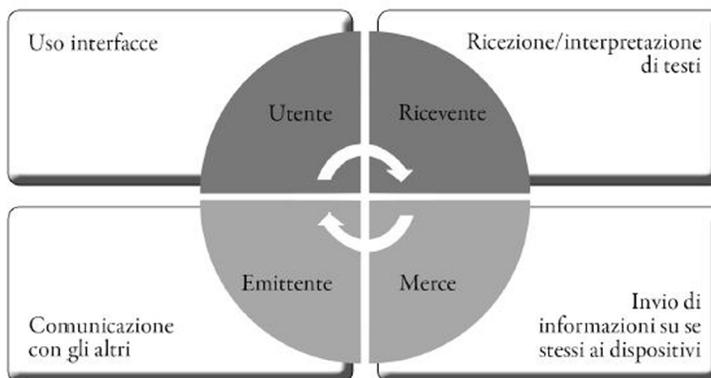
### 2.1.2. Tecniche

Veniamo alla tecnica o tecnologia del controllo sul web 2.0 (il corrispettivo della scrittura nella società disciplinare moderna secondo Foucault). Potremmo dire che l'intera ragnatela del web, ma più in generale ogni singola porzione del mix di software-hardware di cui si compone la rete è sottotraccia una tecnologia identificatoria (un interessante studio della tracciabilità del p2p, che tendiamo a considerare un luogo anarchico e libero, anche se insidiato dalla legislazione sul copyright, e che rispecchia perfettamente quanto sto provando a dire, è in Chothia et al., 2012). A cominciare dall'indirizzo IP, recuperabile nella stragrande maggioranza dei casi anche semplicemente grazie al ricorso a software facilmente disponibili, ogni singolo passo che sia condotto fuori dal cosiddetto «dark web», ossia dalla zona protetta e oscura in cui ci si muove in modo criptato, lascia tracce precise. E così le nostre ricerche su Google consentono una customizzazione progressiva che ci fa ripartire sempre dalle nostre ricerche precedenti; il nostro passato collocato in rete ricompare puntualmente attraverso semplici indagini sui motori; è difficile, in molti casi, cancellare il proprio account da un sistema (per esempio da Skype). Il mondo della geolocalizzazione, come ho già ricordato, è un universo tecnologico francamente fondato sul controllo continuo della posizione dell'utente, e lo sviluppo delle *apps* configura quelle che sono state chiamate *digital enclosures* (per la similitudine con l'appropriazione da parte dei proprietari terrieri inglesi di aree demaniali) in cui il rapporto diretto e confidenziale fra chi eroga il servizio e l'utente autorizza il primo a conoscere molti aspetti dei gusti, delle possibilità e dei comportamenti del secondo. D'altronde, nemmeno la scrittura di cui parla Foucault è a tutti gli effetti soltanto una tecnologia del controllo. Essa può essere usata per diari privati, testi letterari, manuali di giardinaggio, libri scolastici... Ciò che conta, per Foucault, è che il controllo disciplinare non sia pensabile senza la scrittura. Esattamente, aggiungeremo qui, come *surveillance* e *intevillance* oggi non sono pensabili senza le nostre piattaforme digitali.

### 2.1.3. L'oggetto del controllo

Ed eccoci al terzo punto fondamentale di una visione foucaultiana del web e in generale della rete: qual è l'oggetto controllato attraverso la disciplina? Abbiamo visto che per Foucault l'«anima» dell'individuo moderno (ossia le sue abitudini, convinzioni e comportamenti) è plasmata attraverso istituzioni disciplinari quali la scuola, l'esercito, l'ospedale... L'obiettivo appare chiaro: una società che si avvia a divenire una società di massa, più o meno democratica, certamente modificata alla radice dalla convinzione al contempo egualitaria e individualistica dell'illuminismo, ma anche segnata da radicali trasformazioni come l'urbanizzazione, l'industrializzazione, una crescente organizzazione sociale, ha bisogno di istituzioni funzionali, così come i cittadini hanno bisogno di regole che consentano loro una vita organizzata e civile. Ciò che Foucault racconta in *Sorvegliare e punire* è la nascita dell'individuo moderno come costruzione disciplinare, come prodotto di una pressione sociale anziché (come vuole la retorica illuministica) come risultato di un processo di liberazione dalle pastoie delle società premoderne. La società della rete somiglia solo parzialmente a quella analizzata da Foucault: innanzitutto alcune delle istituzioni essenziali della seconda sembrano messe a dura prova dall'innovazione e dal cambiamento. Si pensi alla scuola, e a quanto il processo pedagogico lineare tipico di un progetto «disciplinare» che aveva per obiettivo la costruzione del buon cittadino sia stato messo in crisi dalla discontinuità della *literacy* tecnologica, che per la prima volta vede i giovani «naturalmente» alfabetizzati, e i più anziani spiazzati

nel proprio ruolo di guide per le generazioni future. E si pensi a quanto la pressione di una progressiva economizzazione della società abbia messo in crisi le culture più tradizionali, sostituendo quasi alla complessità dei saperi il pensiero unico del liberismo (Couldry, 2010), così facendo del «mercato» l'unica possibile metafora delle conoscenze e delle pratiche culturali. In questa prospettiva, il controllo del web si esercita sugli atti dell'utente, interpretati essenzialmente non come gesti culturali, quanto piuttosto come azioni con un valore economico, e come tali trattati. Intendiamoci: ogni gesto dell'utente in rete è *anche* un atto comunicativo. Prendiamo il caso di un soggetto che posta un video su YouTube. Nel suo gesto possiamo trovare un'intenzione, un'ideazione, una fatica produttiva. Destinare sul grande portale video una propria creazione è dunque, dal punto di vista del comune utente, essenzialmente un atto comunicativo. Ma il video che viene postato è anche un generatore di traffico, e può quindi essere monetizzato, soprattutto se così interessante da esser visto da milioni di persone, e da generare videorisposte, commenti, e giudizi, per arrivare ad essere magari un fenomeno di cui si occupano anche i media mainstream. Questo aspetto costituisce un elemento ulteriore rispetto all'atto comunicativo, come si evince dal seguente schema (tratto da Gili - Colombo, 2012, p. 325), che riassume i vari tipi di attività messi in gioco in un caso come quello appena descritto:



Dunque, possiamo dire che l'utente delle reti è oggetto del controllo, in senso foucaultiano, in quanto genera flussi di informazioni su di sé che sono trasformati in merce, e in conseguente capitale informativo. Si tratta dell'altra faccia della libertà espressiva garantita dal web, ossia della possibilità di sfuggire ai tradizionali *bottlenecks* dell'industria culturale in quella disintermediazione che viene spesso evocata come l'asset principale della rete. L'approccio che abbiamo qui disegnato ci ricorda che sull'altro piatto della bilancia vi è, appunto, una forma di controllo il cui oggetto è quella che potremmo chiamare «l'aura informativa» dell'utente, ossia il suo potenziale di merce per gli apparati economici che governano o si servono della rete.

### 3. IL DIRE DI SÉ SUL WEB 2.0

Il secondo tema foucaultiano che vorrei affrontare è legato al dire di sé. La pertinenza di questo *topic* rispetto agli studi sul web 2.0 diventa molto evidente se si pensa alla vasta letteratura sulla libertà di espressione via web (per esempio a proposito della blogosfe-

ra) o – al contrario – ai contributi critici sul «narcisismo online» (Tessarolo, *infra*). Qui vale la pena di fare una premessa: non vi è mai stata, nella storia dell'umanità, una tale esposizione degli esseri umani alle relazioni comunicative. Possiamo dire che questo è il dato antropologico la cui novità è più certa, e le cui conseguenze sono ancora largamente inesplorate. Naturalmente, la pluralità di relazioni (e di situazioni) cui siamo esposti accentua alcune caratteristiche dei contenuti trasmessi, che non possono essere sempre di natura funzionale, ma spesso riguardano la dimensione di quella che Simmel (1910) definisce socievolezza, ossia un tipo di relazione atta soprattutto a far provare il piacere – più che l'utilità – del comunicare (cfr. Andò - Marinelli, *infra*). Non deve sorprendere che nel continuo *chatting* che costituisce una delle attività più presenti sulla rete e che è tipico della dimensione della socievolezza il sé dei partecipanti sia spesso in gioco, sotto forma di dichiarazioni sui propri pensieri («a cosa stai pensando?» di Facebook), o di rapide cronache di vita (le micro dichiarazioni di Twitter piuttosto che alcuni video autoprodotti su YouTube), o in quelle narrazioni concentrate che sono le pose fotografiche (le foto di Instagram), o nei ragionamenti più o meno autobiografici che colorano post e commenti sui blog, alcuni dei quali anzi hanno nell'autobiografismo la propria natura fondamentale. Come dobbiamo valutare questa «esplosione autobiografica» nell'ambito della nuova «pressione socievole»? Questo sembra essere il punto.

La prospettiva foucaultiana mette qui in questione la semplice opposizione tra espressione libera e narcisismo di massa, riportando il discorso ai limiti entro i quali l'autobiografismo si realizza in rete.

Foucault – a partire dalla metà degli anni Settanta (Foucault, 1976, 1983, 1994) – lavora sulla sessualità da un lato e sugli «atti riflessi di verità su di sé» dall'altro (sull'argomento si veda per esempio Besley - Peters, 2007). Accostare la riflessione sulla sessualità foucaultiana alle pratiche di esibizionismo in rete sarebbe qui fuorviante, anche se non del tutto impertinente. Quel che mi preme osservare, soprattutto a proposito di *Discorso e verità*, è che Foucault lega strettamente la sessualità degli ultimi secoli a una «esplosione discorsiva», cioè a quello che Roland Barthes, nella sua lezione inaugurale al Collège de France nel 1977 (Barthes, 1979), chiamò il «fascismo della lingua» (che è tale, secondo Barthes, non perché impedisce di dire, ma al contrario perché «obbliga a dire»). Barthes si riferiva alla costruzione dei sistemi di segni, e Foucault soltanto al «dire di sé». Ma vi sono punti di contatto molto stretti. Secondo Foucault i discorsi sulla sessualità sono praticamente obbligatori nelle società moderne: «L'essenziale è la moltiplicazione dei discorsi sul sesso, nel campo dell'esercizio stesso del potere; incitazione istituzionale a parlarne, e a parlarne sempre di più; ostinazione delle istanze del potere a sentirne parlare e a farlo parlare nella forma dell'articolazione esplicita e dei particolari indefinitamente accumulati» (Foucault, 1976, p. 20). L'esempio, notorio, cui si riferisce il nostro autore, è la pratica della penitenza a partire dal Concilio di Trento. Ed è ancora sulla confessione che Foucault insisterà, in altra sede, a proposito di un tema più generale: il dire di sé, anche al di là della sessualità. Se tuttavia la dichiarazione sul tema del sesso trova nella confessione un atto di nascita, così non è per il «dire di sé» in generale. Qui il discorso è più vasto, e trova i suoi fondamenti nell'età classica, in Grecia e in Roma, come Foucault mostra a partire dai suoi corsi al Collège del 1979/80 fino al 1984, anno della morte. I rapporti fra maestro e discepolo nella filosofia greca e in quella romana sono il primo segnale di questa pratica dell'ermeneutica del sé: «È ben noto che l'obiettivo principale delle scuole filosofiche greche non consisteva nell'elaborazione e nell'insegnamento della teoria. Il loro obiettivo era la trasformazione dell'individuo, era fornire all'individuo la qualità che gli avrebbe permesso di vivere in maniera differente, migliore, più felice, rispetto agli altri» (Foucault, 1994, p. 42). A partire da questa consa-

pevolezza, Foucault osserva che nella filosofia greca le tecniche del dire di sé non sono particolarmente esplicitate: è il maestro che deve parlare al discepolo più di quanto non debba accadere il contrario. Esistono tuttavia rilevanti eccezioni: in primo luogo l'autoesame, un esempio del quale è reperibile nel *De ira* di Seneca, e la confessione all'altro, citata per esempio da Plutarco: «Ci sono molte persone malate che accettano la medicina e altre che la rifiutano; l'uomo che nasconde le cose vergognose del suo animo, il suo desiderio, la sua sgradevolezza, la sua avarizia, la sua concupiscenza, ha poche possibilità di progredire. Parlare infatti del proprio male rivela la propria cattiveria; riconoscerla anziché provare piacere nel nasconderla è segno di progresso» (Foucault, 1994, p. 48). Da qui in poi l'Occidente trova – a parere di Foucault – nelle tecnologie del sé una propria costante nella costruzione del soggetto. Ma nella penitenza cristiana, nella scienza medica e poi in quella psichiatrica, si ha una svolta cruciale.

Mi pare che – volendo cogliere il senso dell'analisi foucaultiana più che attenersi alla sua lettera – il cuore del problema sia il particolare *frame* comunicativo che viene costituito in queste circostanze (quelle appunto in cui sono all'opera le tecnologie del sé): abbiamo uno spazio (materializzato in un luogo: il confessionale, lo studio del medico, l'ospedale) e un tempo (articolato in momenti: la festività o la preparazione ad essa, l'appuntamento con il curante, la routine degli *asylums*), dei ruoli (preminente quello di chi ascolta nella confessione o nell'anamnesi; subalterno quello di chi parla, nell'uno e nell'altro caso), un sapere (accettato dal fedele o dal paziente, posseduto ed esercitato dal confessore o dal curante) e delle azioni (da compiere per chi è destinatario delle istruzioni; da raccomandare o imporre per chi delle stesse istruzioni è l'enunciatore). Questo *frame* è vincolante nel suo insieme: non soltanto infatti nessuno degli elementi ha l'identico significato al di fuori di esso (un consiglio dato da un medico a tavola non ha lo stesso valore che in un consulto), ma è impensabile che esso stesso sia attivo se viene contestato o messo in crisi uno qualunque degli elementi (per esempio la competenza del curante o l'efficacia delle cure consigliate). Insomma, ciò che Foucault ravvisa negli «atti riflessi di verità su di sé» è una modellazione sociale che non può che costruire condizioni vincolanti in due sensi: in quanto spinge a dire di sé come condizione di miglioramento della propria esistenza; e in quanto suggerisce di dire in una certa modalità, per cui il soggetto parlante adotta forme già date, già in qualche modo iscritte in una cornice precisa. Ma che cosa distingue le une dalle altre le varie forme di questa tecnologia del sé? Per Foucault la differenza consiste nell'obiettivo che esse si prefiggono (o che ci si prefigge attraverso di esse). Dalla confessione in poi, nella pratica medica come in quella psichiatrica, ciò che ci si propone è in primo luogo un mantenimento o un ritorno del soggetto alla normalità (ossia alla norma) sociale. Colui che si confessa rientra, attraverso l'assoluzione che chiude la penitenza, nella grande comunità definita dalla Grazia; il malato, applicate le terapie che gli vengono suggerite (o imposte), ritorna alla salute e quindi viene riaccolto nella società dei sani. In secondo luogo, però, la pratica della confessione e quella medica o psichiatrica confermano il sapere-potere della corporazione dei sacerdoti, dei dottori, ossia di quella burocrazia dell'anima che per Foucault costituisce l'essenza dell'articolazione occidentale della conoscenza (Foucault, 2003). Viceversa, nell'arcaico dialogo filosofico tra maestro e discepolo ciò che è in gioco è il cambiamento personale del secondo, cui vengono provvedute specifiche indicazioni su come cambiare per conoscersi e realizzarsi. Anche le tecnologie del sé possono dunque piegare in direzione di un controllo normalizzante o di un liberante *governo di sé*. Non posso ovviamente discutere qui i molti spunti del discorso foucaultiano. Mi preme invece porre la seguente questione: fino a che punto questa intuizione è applicabile al web 2.0 e alle forme in esso iscritte del «dire di sé»?

Partiamo innanzitutto dall'osservazione che la relazione comunicativa non è in questo caso un incontro interpersonale, ma semmai una tipica forma di relazione mediata: qual è il *frame* del «dire di sé» nella blogosfera, nei social networks e così via? In primo luogo osserviamo che le piattaforme utilizzate svolgono in questi casi una doppia funzione: esse sono infatti un luogo specifico (sia pure entro una diversa articolazione dello spazio reale/virtuale che nasce dal combinarsi dell'«ovunque» del web e dell'altro «ovunque» offerto dalla mobilità dei *devices*), come lo sono il confessionale e lo studio medico; ma svolgono anche la funzione di interfacce, dotate di conoscenze e abilità specifiche, che forniscono strumenti ai vari utilizzatori suggerendo *come* (con quale forma grafica, in quali caratteri, con o senza immagini, con o senza parole) e *cosa* dire («Mi trovo qui»; «Sto pensando questo»; «Mi piace/non mi piace questa cosa...»). Si tratta di quella che molti studiosi francesi definiscono «construction éditoriale» (Jeanneret, *infra*), e che è in pratica una retorica che l'utente utilizza, di cui da un lato si impadronisce, ma a cui dall'altro si attinge (si pensi ad alcune delle violazioni di Facebook, che potrebbero essere considerate negazioni del suo *frame*, e che sono punite con l'esclusione dal social network). D'altronde, si può ben dire che in questo spazio offerto dai social networks e dalle piattaforme per il blogging gli utenti incontrano non soltanto specialisti (preti, medici, maestri), ma più in generale altri utenti, e che in questo risiede la peculiarità non assimilabile delle nuove tecnologie del sé. Mi pare però che l'obiezione valga fino a un certo punto, perché – se è vero che si hanno continui scambi di ruoli fra utenti che parlano e utenti che ascoltano, fra interroganti e interrogati – è pur vero che l'unico soggetto a non cambiare mai di ruolo è per l'appunto la piattaforma tecnologica nella sua anonimità, nella sua apparente neutralità di *tool*. Ed è vero che il nostro uso provvede quella macchina celibe di un sapere su di noi, inquadrato entro i limiti ben delineati di ciò che è interessante sia per gli altri sia per il sistema che utilizziamo. Quest'ultimo poi – come abbiamo visto – utilizza le informazioni su noi stessi per scopi che nulla hanno a che vedere con il nostro benessere o la nostra crescita (anche se non si può escludere che esso risponda in qualche modo a nostri «bisogni»).

In ogni caso, rimane qui utilizzabile, dell'intuizione foucaultiana, la questione di fondo: l'incremento esponenziale del «dire di sé» rischia di essere limitativo se non si pone attenzione al come e al perché di questo dire non dal punto di vista delle motivazioni soggettive, ma da quello più generale del dispositivo. Quando raccontiamo di noi – al di là del perché lo facciamo (Giaccardi, 2010; Boccia Artieri, 2012), con chi e con quali risultati – non è insomma indifferente la retorica che usiamo, soprattutto se essa appare messa a disposizione come una sorta di ready-made celibe, che aspetta di essere messo in moto dai contenuti che a noi viene richiesto di fornire. I milioni di «mi piace» su Facebook a proposito degli argomenti più disparati hanno disegnato per lungo tempo la traccia più puntuale di una opportunità di espressione elementare, limitata a un sì/no, così come il ridotto numero di caratteri di Twitter abilita uno specifico modo di dire, certo conciso, ma anche brutale, diretto, in fondo perfettamente ispirato a una macchina capitalistica della produzione di senso, dove anche il discorso è richiamato alla suddivisione in unità discrete, opportunamente misurabili e di conseguenza valorizzabili o – se si vuole – mercificabili (Stazio, *infra*).

#### 4. IL «DIRE LA VERITÀ» E IL PARADOSSO DELLA DEMOCRAZIA

Ed eccoci al terzo punto della riflessione foucaultiana che vorrei segnalare come questione aperta per il dibattito sul web 2.0, in particolare per quanto concerne il suo poten-

ziale democratico. Sappiamo che un tema cruciale a questo proposito è la funzionalità (di alcune) delle specifiche forme comunicative della rete rispetto alla crescita o al rilancio della democrazia. I poli estremi di questo dibattito sono presidiati da un lato da chi ritiene che vi sia spazio, attraverso la rete, per nuove forme di democrazia diretta, dall'altro dai critici severi degli eccessi populistico-demagogici e sostanzialmente neotribali come deriva inevitabile della «sfera pubblica» online.

Sul primo fronte, in particolare, fin dalla nascita delle BBS (anni Settanta, in Italia anni Ottanta), si sviluppa un'utopia pratica di condivisione online di idee che porta all'utopia forte di una nuova cittadinanza attiva (anche sotto il profilo politico). Sul piano storico, l'Italian Crackdown della metà degli anni Novanta (con la chiusura di alcuni nodi di Fidonet a partire dall'accusa di agevolazione della pirateria e della pedopornografia) mostra bene uno dei nodi della questione: «aprire» la rete significa anche metterla a disposizione di chi pratica scopi non legali; «chiuderla» significa bloccare forme di partecipazione democratica e di libertà individuale...

La nuova stagione del web 2.0 ha peraltro visto crescere le condizioni per un ampliamento delle condizioni di partecipazione, attraverso la massiccia diffusione degli accessi alla rete, le nuove potenzialità di attività per gli utenti con caricamento anche di file audiovisivi, la crescente messa a disposizione di informazioni sia *mainstream* (fonti di news online; contenuti del broadcasting; contenuti culturali forniti da tradizionali agenzie...) sia *grassroots* (*citizen journalism*; audiovisivi autoprodotti; creazione wiki...). Chi sostiene le potenzialità democratiche del web 2.0, in fondo, sottolinea due aspetti: l'ampliamento dei soggetti che possono partecipare alle decisioni in tempo reale da un lato e dall'altro l'aumento di disponibilità di informazioni che creano *empowerment* per il cittadino, potenziando le sue possibilità di partecipazione alla sfera pubblica e ai processi decisionali (Murru, *infra*). D'altronde, tutti questi elementi pongono alcune questioni rilevanti: il controllo sempre più complesso della qualità delle informazioni; l'aumento delle «notizie» irrilevanti quando non della disinformazione vera e propria; una sorta di imbastardimento del dibattito pubblico, in cui la partecipazione può produrre – come portato negativo – cattivi usi dei registri comunicazionali.

Il tema foucaultiano più utile per districarsi entro questa difficile questione è probabilmente quello della *parresia*, ossia dell'atto di dire la verità in contesti sociali formali che viene agito da soggetti per così dire «vocati». Sono soprattutto tre i «capitoli» della riflessione di Foucault su questo punto, databili nei primi anni Ottanta e fino alla morte: il corso tenuto a Berkeley nel 1983 (Foucault, 1983) e i due ultimi corsi al Collège de France (Foucault, 2008, 2009). Il tema è apparentemente legato in modo esclusivo all'antichità classica, connesso soprattutto prima ai destini di Atene, poi alla complessa riflessione che vi si pose in atto a partire dall'esperienza democratica e ben più oltre, sino alla maturità dell'Impero Romano. Scrive Foucault: «La *parresia* è una specie di attività verbale in cui il parlante ha uno specifico rapporto con la verità attraverso la franchezza, una certa relazione con la propria vita attraverso il pericolo, un certo tipo di relazione con se stesso e con gli altri attraverso la critica (autocritica o critica di altre persone), e uno specifico rapporto con la legge morale attraverso la libertà e il dovere [...]. Nella *parresia* il parlante fa uso della sua libertà, e sceglie il parlar franco invece della falsità o del silenzio, il rischio di morire invece della vita e della sicurezza, la critica invece dell'adulazione, e il dovere morale invece del proprio tornaconto o dell'apatia morale» (Foucault, 1983, pp. 9-10). Il tema è assai vasto (oltre che straordinariamente interessante), e non potrà qui essere affrontato se non in forma sintetica. Tuttavia, mi pare essenziale soffermarmi – almeno brevemente – sull'analisi foucaultiana delle critiche alla democrazia ateniese. Osserva Foucault che la *parresia* costituisce da un certo

punto di vista il fulcro di quella società: che qualcuno, anche a rischio della propria vita, dica la verità in pubblico, rispondendo a se stesso e ai propri doveri con la propria libertà (può esercitare la *parresia* infatti solo il cittadino di Atene) non fa che arricchire la società nel suo complesso. Tuttavia, i pericoli sono altrettanto evidenti dei vantaggi: se ne *La Repubblica* platonica (libro VIII, 557b) viene evocata a un certo punto una città in cui tutti vivono in libertà e parlano con franchezza, in cui ognuno dice la sua, realizza le proprie decisioni e si governa come crede, Isocrate, nell'orazione *Sulla pace*, evocando gli oratori ascoltati con compiacenza dagli Ateniesi, parla di gente fuori di senno, nonché di quelli che si spartiscono la fortuna pubblica e i danari dello Stato (cfr. Foucault, 2009, p. 47). Questa libertà di tutti di prendere la parola (non più esercitata solo da coloro che sono capaci di dire il vero), costituisce un esiziale pericolo per la democrazia: c'è il rischio infatti che siano ascoltati coloro che agiscono per follia o per i propri interessi... E d'altronde, il vero *parresiaste* si esporrà alla vendetta di chi (fosse pure la maggioranza) non gradisce le sue critiche e la sua franchezza. Esistono dunque una *parresia* buona (quella esercitata da chi è vocato ad essa) e una *parresia* cattiva (quella esercitata per diritto civico da chi non ne ha il diritto morale). Nel paradossale testo di provenienza oligarchica *Costituzione degli Ateniesi*, una finta esaltazione della democrazia attica che ne costituisce invece una critica radicale, l'anonimo autore descrive Atene come una città in cui le decisioni non sono prese dai migliori, bensì dai più numerosi (Borges, molti secoli dopo, avrebbe dichiarato di diffidare della democrazia, «questo curioso abuso della statistica»), con gravi conseguenze per la città: ciò che è salutare per essa non può infatti essere formulato se il diritto di parola è esteso a tutti. Foucault analizza a fondo i meccanismi del ragionamento paradossale che – nel testo appena citato – distrugge alla radice la possibilità stessa della sopravvivenza della democrazia. Alla base di tutto sta infatti l'*overlapping* fra l'opposizione pochi/tanti e quella migliori/peggiori, dove i primi della prima sono identificati con i primi della seconda. Si tratta, naturalmente, di una identificazione infondata, e tuttavia la riflessione sulla *parresia* nella società classica operata da Foucault ci dà armi importanti per guardare al problema delle relazioni fra web 2.0 e democrazia.

Spesso nel dibattito pubblico tra entusiasti e critici della rete si ha la sensazione che il contrasto risieda nel fatto che i secondi sottolineano la grande quantità di commenti inutili o addirittura palesemente infondati presenti nel dibattito politico-culturale sul web, mentre i primi esaltano la quantità degli stessi come una benzina essenziale per la rivitalizzazione della democrazia che la rete può operare (Deotto, 2012). Mi pare che alla luce della riflessione foucaultiana si possa porre diversamente la questione, interrogandosi sul legame tra verità e democrazia, ossia non soltanto sulla libertà di parola, ma anche sulla responsabilità che questa parola comporta per chi si avvale del diritto a prenderla. Responsabilità che significa impegno a dire il vero, a rischiare l'impopolarità, ma anche e soprattutto a orientare la propria opinione attraverso la ricerca e l'indagine.

La domanda se il web 2.0 in sé è positivo o negativo per la democrazia non ha in fondo un grande senso. La domanda da fare è ancora più radicale: il web 2.0 consente maggiore o minore qualità del dibattito pubblico? Perché la democrazia si fonda (moralmente) su questo sottile passaggio, più che sugli strumenti utilizzati. E allora osserviamo uno dei paradossi del web 2.0, ossia la separatezza fra la diffusione di esso in quanto strumento di accesso al dibattito pubblico e la consapevolezza con cui esso viene utilizzato dagli utenti.

Qui i punti mi sembrano due: è noto che il numero dei soggetti che accedono alla rete e ai suoi punti di dibattito e di interazione comunicativa è assai più ampio di quello dei soggetti che partecipano attivamente con post, commenti, segnalazioni, insomma

con tutte quelle attività che costituiscono le potenzialità più decantate del web, e che non vi è eguaglianza fra le voci (Barabasi, 2002; Lovink, 2007; Miconi, 2011; e *infra*, Shirky, 2003). Abbiamo qui una riproduzione del meccanismo pochi-molti, ossia la costituzione di un piccolo numero di soggetti che reclamano attenzione pubblica sulle proprie opinioni, informazioni e contenuti prodotti a fronte di un vasto numero di soggetti che assistono, o forse si disinteressano. Ma questo meccanismo garantisce davvero «in sé» che l'élite «parlante» coincida con l'élite dei migliori, dei più abilitati a parlare, dei seguaci del bene comune, insomma, dei potenziali parresiasti? Mi pare difficile da dimostrare. Ha ragione Foucault a osservare che l'identificazione dei pochi con i migliori è assai difficile da argomentare.

Dobbiamo allora pensare che un eventuale accesso universale al dibattito (ancora ben lontano dal realizzarsi: cfr. Bentivegna, 2009), un attivismo di massa che coinvolga tutti i cittadini nelle scelte democratiche (in una sorta di democrazia non soltanto diretta, ma anche continua) garantisca meglio la presenza della *parresia* nel dibattito pubblico? Anche qui, l'argomento pare difficilmente sostenibile: perché le violazioni, gli abusi del diritto di parola, le menzogne sono lì, davanti ai nostri occhi sulla rete insieme alle testimonianze veritiere, al coraggio della presa di posizione scomoda, alla rivelazione giornalistica. Insomma, se si fa della democrazia una questione non solo quantitativa ma anche qualitativa (per cui la menzogna dei molti fa persino più danni della menzogna dei pochi, così come la verità dei molti è più produttiva socialmente della verità dei pochi, ma in nessun caso la menzogna supera in verità la verità), allora il web 2.0 non è di per sé né più democratico né meno democratico di qualunque altra arena pubblica. Semmai vi saranno più o meno democratiche alcune aree, zone, palestre di discussione, che tuttavia devono essere viste nel contesto generale di una società, nella loro efficacia politica generale.

E poi, come affrontiamo, in questa prospettiva, la questione dei partecipanti silenti ai dibattiti in rete? Squalificare il loro silenzio come non-partecipazione politica è certo pericoloso: per farlo, dovremmo ammettere che solo la presenza nel dibattito in rete qualifica la rete come strumento democratico, mentre nulla toglie che un partecipante silente sia, nella vita offline, un cittadino attivo capace di azione politica. Insomma, il web 2.0 può essere un efficace strumento di democrazia, ma non è un luogo più democratico di un altro.

## 5. CONCLUSIONI

Ho provato a esplorare l'applicabilità di tre concetti foucaultiani (rapporto tra potere e controllo sociale, dire di sé, rapporto tra diritto di parola e verità nei contesti democratici) al dibattito sul web 2.0. Mi pare di aver dimostrato che – più che le risposte – le domande di Foucault abbiano una forte applicabilità, soprattutto se il metodo di analisi dello studioso francese viene assunto nelle sue radici o nella sua forma peculiare, che consiste nell'interrogare i fenomeni in relazione agli statuti e ai dispositivi sociali complessivi anziché ai luoghi, alle tecniche, o alle manifestazioni specifiche.

Se ho ragione, accogliere metodo e domande foucaultiane significa ridefinire alcune questioni: il dibattito fra libertà e potere sul web può trasformarsi in indagine sulle forme proprie dell'inevitabile potere nella società delle reti. L'approccio all'esplosione autobiografica si traduce in una domanda sulle modalità e le condizioni del dire di sé a partire dalla pressione sociale a esercitarlo. La polemica sulla democraticità della rete

si può rimodulare in una interrogazione sulle condizioni della verità e sulla forma del sapere che vi circola.

Tre riformulazioni, la cui chiave giace nelle pagine lasciate da Foucault, ben prima della nascita del web. Ma ben dentro, si intende, il divenire della società tardo moderna.

## BIBLIOGRAFIA

*Opere di Michel Foucault*

- (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris; tr. it. Einaudi, Torino 1976.
- (1976), *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris; tr. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.
- (1983), *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, Six Lectures given at Berkeley, October-November 1983, <http://foucault.info/documents/parrhesia/>; tr. it. *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996.
- (1994), *Subjectivity and Truth*, Howison Lectures, Berkeley University, 20-21 October 1980, <http://www.lib.berkeley.edu/MRC/foucault/howison.html>; tr. it. *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli 2012.
- (2003), *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, Seuil/Gallimard, Paris; tr. it. *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano 2010.
- (2008), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Seuil/Gallimard, Paris; tr. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France 1982-1983*, Feltrinelli, Milano 2009.
- (2009), *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*, Seuil/Gallimard, Paris; tr. it. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France 1983-1984*, Feltrinelli, Milano 2011.

*Altri testi*

- ANDREJEVIC M. (2005), *The Work of Watching One Another: Lateral Surveillance, Risk, and Governance*, «Surveillance and Society», 2, 4, pp. 479-497.
- ANDREJEVIC M. (2007), *iSpy: Surveillance and Power in the Interactive Era*, University Press of Kansas, Lawrence.
- BARABÁSI A.-L. (2002), *Linked: How Everything Is Connected to Everything Else and What It Means for Business, Science, and Everyday Life*, Penguin Book, New York.
- BARTHES R. (1979), *Leçon*, Seuil, Paris; tr. it. *Lezione*, Einaudi, Torino 1981.
- BENTIVEGNA S. (2009), *Disuguaglianze digitali. Le nuove forme di esclusione nella società dell'informazione*, Laterza, Roma-Bari.
- BESLEY T. - PETERS M.A. (2007), *Subjectivity and Truth. Foucault, Education, and the Culture of Self*, Peter Lang, New York.
- BOCCIA ARTIERI G. (2012), *Stati di connessione. Pubblici, cittadini e consumatori nella (Social) Network Society*, Franco Angeli, Milano.
- CASTELLS M. (2009), *Communication Power*, Oxford University Press, Oxford-New York; tr. it. *Comunicazione e potere*, Egea, Milano.
- CHOTHIA T. - COVA M. - NOVAKOVIC C. - GONZÁLEZ TORO C. (2012), *The Unbearable Lightness of*

- Monitoring: Direct Monitoring in BitTorrent*, <http://download.repubblica.it/pdf/2012/tecnologia/p2pseccomm2012.pdf>.
- COLOMBO F. (2003), *Introduzione allo studio dei media*, Carocci, Roma.
- COULDRY N. (2010), *Why Voice Matters. Culture and Politics after Neoliberalism*, Sage, London; tr. it. *Dare voce*, La Scuola, Brescia 2012.
- DEOTTO F. (2012), <http://daily.wired.it/news/internet/2012/09/11/democrazia-diretta-elettronica-183456.html>.
- FORMENTI C. (2011), *Felici e sfruttati. Capitalismo digitale ed eclissi del lavoro*, Egea, Milano.
- GIACCARDI C. (2010), *Abitanti della rete*, Vita e Pensiero, Milano.
- GILI G. - COLOMBO F. (2012), *Comunicazione, cultura, società. L'approccio sociologico alla relazione comunicativa*, La Scuola, Brescia.
- HABERMAS J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- LANIER J. (2010), *You Are Not a Gadget: A Manifesto*, Alfred A. Knopf, New York.
- LOVINK G. (2007), *Zero Comments: Blogging and Critical Internet Culture*, Routledge, London-New York; tr. it. *Zero Comments. Teoria critica di Internet*, Bruno Mondadori, Milano 2008.
- LYON D. (2007), *Surveillance Studies: An Overview*, Polity Press, Cambridge.
- MICONI A. (2011), *Reti: origini e struttura della network society*, Laterza, Bari.
- RAGNEDDA M. (2011), *Control and Surveillance in the Society of Consumers*, «International Journal of Sociology and Anthropology», 3, 6, pp. 180-188.
- SHIRKY C. (2003), *Power Laws, Weblogs, and Inequality, Networks, Economy and Culture*, [www.shirky.com/writings/powerlaw\\_weblog.html](http://www.shirky.com/writings/powerlaw_weblog.html).
- SIMMEL G. (1910), *Soziologie der Geselligkeit*, in *Vehhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages*, J.C.B. Mohr, Tübingen; tr. it. *La socievolezza*, Armando, Roma 1997.
- TURKLE S. (2011), *Alone Together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, Basic Books, New York; tr. it. *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, Codice, Torino 2012.

#### RIASSUNTO

Ho provato a esplorare l'applicabilità di tre concetti foucaultiani (rapporto tra potere e controllo sociale, dire di sé, rapporto tra diritto di parola e verità nei contesti democratici) al dibattito sul web 2.0. Mi pare di aver dimostrato che – più che le risposte – le domande di Foucault abbiano una forte applicabilità, soprattutto se il metodo di analisi dello studioso francese viene assunto nelle sue radici o nella sua forma specifica, che consiste nell'interrogare i fenomeni in relazione agli statuti e ai dispositivi sociali complessivi anziché ai luoghi, alle tecniche, o alle manifestazioni specifiche.

Se ho ragione, accogliere metodo e domande foucaultiane significa ridefinire alcune questioni: il dibattito fra libertà e potere sul web può trasformarsi in indagine sulle forme specifiche dell'inevitabile potere nella società delle reti. L'approccio all'esplosione autobiografica si traduce in una domanda sulle modalità e le condizioni del dire di sé a partire dalla pressione sociale a esercitarlo. La polemica sulla democraticità della rete si può rimodulare in una interrogazione sulle condizioni della verità e sulla forma del sapere che vi circola.

Tre riformulazioni, la cui chiave giace nelle pagine lasciate da Foucault, ben prima della nascita del web. Ma ben dentro, si intende, il divenire della società tardo moderna.

## SUMMARY

I tried to apply three of Foucault's concepts (relation between power and social control, talking about oneself, relation between the right of speech and truth in democratic contexts) to the debate on web 2.0. I believe I have proved that – not just his answers – but above all Foucault's questions have a strong applicability, especially if the analysis method of the French scholar is taken to its roots and its specific forms, i.e. the interpretation of phenomena in relationship to statutes and social apparatuses at large, instead of specific places, techniques, or events.

If I am correct, welcoming Foucault's method and questions means re-defining certain issues: the debate between freedom and power over the web may be transformed into a survey on the specific and inevitable forms of web power over society. The approach to an autobiographical outburst becomes translated into a question regarding the ways and conditions of talking about oneself in order that social pressure may wield it. The controversy over web democracy can be re-modulated as an interrogation on the conditions of truth and the forms of knowledge which flow through it.

Three rephrasings then. Their key lies in the pages left by Foucault, long before the web was born. But of course well inside the rise of post modern society.