

Soggettivazioni *social*. Le tecnologie del sé nella società del controllo

Roberto Serpieri e Sandra Vatrella¹

This article aims to respond to the question posed by Michel Foucault in the latter years of his career, regarding incorporating technologies for the care of the self into pedagogy, psychology and human sciences in general. Given that, according to Foucault himself, such technologies can also be observed embedded in the media, public opinion and so on, the hypothesis we have chosen to investigate is that social media enable individuals to practice care of the self. In doing so, they use “social” technologies of the self to ethically govern themselves, through others. From this perspective, Deleuze’s Control Society paradigm appears more fitting than the Surveillance approach to social media.

Introduzione: i social nella società del controllo

«... la maggior parte di queste tecniche sono state integrate, nella nostra società, dentro tecniche educative, pedagogiche, mediche e psicologiche. Le *tecniche del sé* sono state integrate dentro strutture di autorità e disciplina, o sostituite e trasformate grazie all’opinione pubblica, i mass-media, le tecniche di sondaggio – che giocano un *ruolo plasmante per gli atteggiamenti verso gli altri e verso noi stessi* – per imporre ai nostri giorni alle persone una cultura del sé, che ha perduto la sua indipendenza, attraverso gli altri» (Foucault 2015, 97; *corsivo nostro*).

In questo passaggio, in una conferenza sulla “Cultura del sé” tenuta nel 1983, Foucault si interroga su che fine abbiano fatto le tecnologie della cura del sé nella nostra società, poiché nel corso dei secoli riscontra come l’imperativo e le correlate tecnologie del *conosci te stesso* abbiano finito, invece, col prendere il sopravvento. Questo sarebbe, infatti, avvenuto attraverso i sistemi di pensiero e i regimi di verità della filosofia occidentale e del cristianesimo fino ad arrivare ad abbracciare le discipline di introspezione di se stessi, quali le scienze umane in genere e le psicoterapie e la psicoanalisi in particolare. A questa domanda, in realtà, lo studioso fornisce molteplici risposte che riprenderemo più avanti; ma in questo articolo proviamo a sviluppare una risposta di ulteriore *problematizzazione* rispetto alla sua riflessione sulla nostra “attualità”, per riprendere la sua stessa postura critica (Foucault 2015). Quindi, l’ipotesi qui presentata ritiene che nei *social network* – da intendersi come forma di evoluzione dei mass-media e di configurazione dell’opinione pubblica – sia possibile rintracciare alcune delle funzioni svolte dalle tecniche del sé. Questo passaggio di Foucault², che in questa sede non è possibile trattare in modo compiuto, pertanto ci fa interrogare su come le piattaforme social abbiano potuto finire con

¹ L’articolo è frutto di una riflessione comune. Tuttavia, al fine di attribuire la responsabilità delle parti che lo compongono, si specifica che Roberto Serpieri ha scritto il paragrafo 3, Sandra Vatrella il paragrafo 2, mentre *Introduzione: i social nella società del controllo* e *Conclusioni. I social come controllo a distanza* sono frutto di stesura comune.

² Per una più approfondita discussione di questo brano della conferenza del 1983 di Foucault, anche in termini di conseguenze per le discipline educative ai nostri giorni, si permetta di rinviare a Serpieri 2018 e 2020.

l'integrare l'azione dei media man mano che espandevano il loro raggio di influenza, penetrando sempre più nella opinione pubblica latamente intesa. Al pubblico si è presentata, infatti, la possibilità di riprendere ed espandere, confrontare e criticare, così come anche la stessa possibilità di dis-torcere, l'informazione veicolata dai media, per così dire, tradizionali, ponendo inediti problemi relativamente alla "credibilità della comunicazione", e della sua manipolazione politica (Gili 2005; Gili, Panarari 2020). Così, i media hanno dovuto in fretta adeguarsi per presentare le loro "voci" anche sulle stesse piattaforme, proprio man mano che queste incorporavano quelle degli utenti che, nel frattempo, diventavano attivi produttori della stessa informazione dando forme a espressioni di una opinione pubblica sempre più *bottom up*, man mano che si consolidavano vere e proprie *culture di rete* (Terranova 2004). In questa direzione, anche per trovare spunti in direzione di una "comunicazione gentile", Colombo (2020) ha offerto di recente una interpretazione *ecologica* dell'integrazione sempre più sistemica sia dei media tradizionali, che dei nuovi media, nonché degli stessi pubblici – per usare più correttamente il plurale – interpretati dal punto di vista di una *agency* comunicativa.

In particolare, ci interessa qui osservare come nei *social* si giochi proprio quel «ruolo plasmante per gli atteggiamenti verso gli altri e verso noi stessi», laddove si esplica il «ruolo delle piattaforme nel modellamento della nostra vita sociale» (Boccia Artieri, Marinelli 2019, 11). Quindi, nella vita *social* è possibile identificare quello snodo della governamentalità che Foucault ha individuato nella «interdipendenza tra le tecnologie di dominio sugli altri e le tecnologie del sé» (Foucault 1988 [1992], 19). Ovvero, questa è la nostra ipotesi, nei *social* siamo tanto *governati*, che *governanti* degli altri e di noi stessi. E ciò si realizzerebbe tramite la pratica e l'esperienza, di cui la consapevolezza riflessiva costituisce un aspetto da indagare, delle tecnologie del sé. In tal senso, le prospettive che mettono al centro il lato oscuro della "sorveglianza" (Zuboff 2019) nella "*platform society*" (Van Dijck, Poell, De Waal 2018 [2019]) finiscono, a nostro avviso, per rimanere ancora troppo legate alla dimensione *disciplinare*, o "securitaria"³ (Terranova 2015), del capitalismo contemporaneo.

Al contrario, la lettura deleuziana in termini di "società del controllo" (Deleuze 1990 [1995]) sembra più adeguata a interpretare non solo l'interdipendenza tra diversi tipi di potere come sovranità, disciplina e governamentalità ma, soprattutto, la "preminenza" di quest'ultima sugli altri, «col conseguente sviluppo, da un lato, di una serie di apparati specifici di governo, e, [dall'altro] di una serie di saperi» (Foucault 2004 [2005], 88). E, infine, aspetto questo particolarmente rilevante ai fini della nostra argomentazione, lo spostamento dalla coppia concettuale "sapere-potere" a quella di "verità-governo", che Foucault realizza nel corso *Del governo dei viventi* (2012 [2014]) tra "la sorpresa dei presenti" (Senellart 2012 [2014]), permette di affrontare la questione delle soggettività in termini di *governo del sé e degli altri* in relazione alle

³ Va qui ricordato che il paradigma securitario viene già iscritto da Foucault (2004 [2005]) nel quadro della sua "scoperta" della governamentalità che gli permetterà di sviluppare un abbandono della coppia concettuale di sapere-potere a partire dal Corso *Del governo dei viventi* (2012 [2014]). E, tuttavia, la logica securitaria viene messa in gioco in special modo nel governo delle popolazioni, laddove il bio-potere è ancora la prospettiva dominante; mentre è solo col governo di se stessi e degli altri che Foucault abbraccerà pienamente la prospettiva delle tecnologie di cura del sé e, quindi, di costituzione del soggetto (su questi *shift* teorico-interpretativi si permetta un rinvio a Serpieri 2018).

pratiche del *dir vero su se stessi*. Che è appunto un modo attraverso cui nell'analisi dei *social network*:

«[s]i potrebbe riprendere così sotto un altro aspetto la questione della “governamentalità”: il governo di sé attraverso sé nella sua articolazione con il rapporto agli altri (come si trova nella pedagogia, i consigli di condotta, la direzione spirituale, la prescrizione dei modelli di vita, eccetera)» (Foucault 2014 [2017], 300-301).

Si ipotizza, dunque, che queste pratiche siano rintracciabili anche nelle tecniche di sé incorporate, integrate nei *social network*, come luogo dove si attua una governamentalità non riducibile alle altre forme di potere, poiché richiede di tener conto della costituzione delle soggettività in termini di governo: «il problema del governo è infatti lo snodo concettuale che permette di articolare la dimensione del potere con quella del soggetto» (Napoli 1997, 8).

In questa direzione, dunque, la proposta di analisi dei *social network* è quella di individuarli come uno dei media, come una delle architetture di governo attraverso cui passa il controllo più che la disciplina; in cui l'essere controllati non equivale all'essere sorvegliati da un guardiano panottico; dove il controllo si realizza attraverso di noi su noi stessi e, in un gioco di reciprocità, con gli altri; in cui la dimensione strategica, come nelle maschere goffmaniane, e quella performativa (Boccia Artieri *et al.* 2017) non esauriscono la forma di questo governo, che è piuttosto volto a dare valore alla dimensione etica delle relazioni. L'*ethos* come “posta in gioco” (Marzocca 2016), infatti, sta a testimoniare che nella società neoliberale la libertà, anzi *le libertà*, sono il *fondamento del nostro essere governati, anche da noi stessi* (cfr. Serpieri 2018). Non solo come imprenditori e, peraltro, venditori di noi stessi, ma come attori responsabili, competenti, come soggetti trasparenti e come *penitenti in quanto indebitati* esprimiamo la nostra “etopoiesi” e lo facciamo sia quando rimaniamo ingabbiati in queste soggettivazioni neoliberali, che quando cerchiamo di sfuggirne cercando altre possibilità. E in questo gioco etico delle libertà i *social network* sono divenuti un'arena, un palcoscenico, un tribunale, una piazza, anzi, al plurale, arene, palcoscenici, tribunali, piazze, che si praticano proprio perché sono divenuti un luogo delle tecniche di cura del sé decisive per il governo di sé e degli altri.

Nelle pagine seguenti, dunque, inizieremo col presentare alcuni dati sugli usi e gli utenti di internet e dei *social* che si connettono mediante dei dispositivi e in particolare *mobiles*, di cui si prenderanno in rassegna solo alcune principali funzioni di utilizzo. Sulla base di questi dati proveremo, poi, a rintracciare alcuni dei significati di queste esperienze sui *social* in termini di pratiche di tecniche del sé e di forme di costituzione e tras-formazione delle soggettività. Si tratterà di aprire spunti di riflessione per sviluppare approfondimenti e ipotesi di ricerca sulle funzioni dei *social* nelle società del controllo.

2. Gli usi, i tempi e gli utenti dei *social network*

Un primo dato, intuitivamente immaginabile, ma che tradotto in cifre appare indubbiamente impressionante⁴, è rappresentato dal fatto che i tre quinti della popolazione mondiale, costituita da circa 8 miliardi di persone, è un utente attivo di

⁴ La fonte utilizzata per questo e gli altri dati che si esporranno è *Hootsuite. We are social*, dal quale estrapoliamo alcuni tra i report più aggiornati.

internet; e solo poco meno, ovvero il 50,8%, è un utente attivo dei social media (Kemp, 2021).

Va ricordato, inoltre, che in alcune nazioni del “ricco” Occidente, come di alcuni altri Paesi “affluenti” nel resto del mondo (ad esempio, Arabia Saudita, Giappone, Taiwan), la percentuale di utenti internet copre la quasi totalità della popolazione. Solo per citarne alcuni, si va dal 91% della Francia e dell’Australia, al 96% dell’Olanda, al 97% di Svizzera e Svezia, fino al 98% per la Corea del Sud e il Regno Unito, al 99% per la Danimarca e gli Emirati Arabi Uniti (Kemp, 2021).

Oltre la quantità degli utenti di internet e dei social media, si deve ricordare che questo dato è in continua crescita. Per rimanere focalizzati sui social, da luglio 2019 allo stesso mese di quest’anno, la popolazione mondiale che li utilizza attivamente è aumentata di circa un miliardo di persone, passando da 3,59 a 4,48 miliardi anche per effetto dei *lockdown* imposti dalla pandemia Covid-19. Pertanto, considerando che nel 2016 ci si attestava sui 2,31 miliardi di persone, si può osservare come gli utenti dei *social* siano raddoppiati in soli cinque anni (*idibem*).

Considerando, poi, il tempo trascorso giornalmente su internet in media si raggiungono circa 7 ore, con un incremento di oltre mezz’ora rispetto alle già abbondanti 6.20’ del 2015; di questo tempo, che in media copre quasi un terzo della intera giornata – o circa la metà delle ore di veglia, se si vuole – quello dedicato ai *social* sfiora le 2 ore e mezza (ivi). Che questo tempo faccia pienamente parte della nostra vita quotidiana, viene confermato dal fatto che il 99% degli utenti ha accesso alle piattaforme *social* (anche) via *mobiles* (dove si trascorrono circa 3,5 ore al giorno; ossia la metà del tempo speso on-line); ossia per mezzo di dispositivi che si configurano ormai come mero prolungamento delle nostre mani, di tre dei nostri sensi (gusto e olfatto esclusi, ma per il secondo per quanto tempo ancora?) testimoniando, in definitiva, una più che considerevole pervasività dei *social* (*idibem*).

Può essere interessante notare come, nella composizione per fasce di età, 3 utenti su 5 rientra nella categoria dei “giovani” tra i 18 e i 34 anni; la quota cala al 15% nella fascia della decade successiva (35-44) e scende progressivamente per le persone più anziane. È da segnalare, inoltre, come tra gli over 50 vi sia una leggera preminenza delle donne che, invece, nelle altre fasce di età tendono a essere meno presenti. Lo scarto maschi/femmine arriva a superare i 5 punti percentuali nella fascia di età compresa tra i 25 e i 34 anni. Tuttavia, questa differenza di partecipazione alla vita *social* si riduce tra i più giovani, fin quasi a scomparire nell’adolescenza, ovvero tra i 13 e i 17 anni (gennaio 2021).

Questi andamenti, che andrebbero articolati per maggior raffinatezza territoriale e aree geografiche del globo, lasciano comunque intravedere un cambiamento nei comportamenti delle donne rispetto al consumo di tempo *social* e la tendenza, con il susseguirsi tra le coorti di età, a raggiungere i tempi degli uomini.

Passando ora agli usi di internet e dei *social*, si possono intravedere i motivi per i quali ipotizziamo, seguendo Foucault e le suggestioni della società del controllo, che nei *social network* siano incorporate alcune delle tecniche che consentono la pratica della cura di sé. A tal fine, conviene soffermarsi sulle ragioni che adducono gli utenti per qualificare le loro esperienze su internet e sui *social*.

Iniziando da quelle che spingono su internet, si trovano nell’ordine:

Tabella 1. Motivazioni per l'uso di internet nell'ultimo mese (utenti 16-64 anni)

Trovare informazioni	62,2%
Stare in contatto con amici e parenti	55,5%
Tenersi aggiornati su notizie ed eventi	54,3%
Ricerche per come fare (<i>how to do</i>) cose	51,7%
Guardare video, show in TV e film	51,6%
Cercare nuove idee o ispirazione	47,5%
Cercare prodotti e marche	46,5%
Avere accesso a ed ascoltare musica	46,1%
Impiegare il tempo libero e navigare in genere	43,6%
Per scopi educativi e correlati allo studio	42,4%
Ricerche su posti, per vacanza, per viaggi	38,7%
Ricerche per questioni relative alla salute e per prodotti sanitari	35,8%
Gestioni finanziarie e di risparmio	35,4%
Giocare	32%
Ricerche correlate alla propria attività (<i>business</i>)	31,3%
Incontrare gente nuova e stabilire nuove relazioni	30,1%

Fonte: Kemp 2021 (<https://bit.ly/3qW45JF>), traduzione nostra.

In seguito, discuteremo più nel merito come e in che misura sia possibile rintracciare alcune tecniche del sé tra queste esperienze condotte su internet. Ci limitiamo qui a osservare come le ragioni meramente “strumentali” alle quali gli utenti riconducono le proprie esperienze on-line (lavoro, consumo e risparmio) siano solo una parte rispetto ad altre correlate, invece, alla vita in relazione, a dimensioni culturali, dalla musica allo studio, all’impiego di tempo libero, all’espressione di forme creative e ludiche, ecc.

Al fine delle nostre ipotesi, inoltre, altrettanto interessante è osservare che la quasi totalità degli utenti tra i 16 e i 64 anni ha utilizzato internet nell’ultimo mese per siti web e/o *apps* per il *social networking* (95,7%) e per chattare o usare piattaforme di messaggistica (95,2%), confermando, dunque, l’importanza della dimensione *social*, relazionale delle esperienze su internet; mentre seguono, poi, a distanze varie, siti legati a obiettivi strumentali, culturali, di informazione in genere, ecc. (*idibem*).

A questo punto, dunque, conviene entrare nel merito delle ragioni che spingono ad usare le piattaforme *social*.

Tabella 2. Principale motivazione per l'uso dei social media (utenti 16-64 anni)

Stare in contatto con amici e parenti	48,6%
Impiegare il tempo libero	36,3%
Leggere nuove storie	35,2%
Cercare contenuti divertenti o di intrattenimento	30,9%
Vedere di che cosa si parla	29,3%
Cercare ispirazione per cose da fare e comprare	27,5%
Condividere e discutere opinioni con altri	24,9%

Guardare trasmissioni in diretta	23,7%
Stabilire nuovi contatti	23,6%
Vedere contenuti delle marche preferite	22,9%
Cercare e stabilire relazioni correlate al lavoro	22,7%
Cercare comunità delle stesse opinioni e gruppi di interesse	22,0%
Postare sulla propria vita	21,1%
Guardare o seguire sport	21,1%
Seguire celebrità o <i>influencers</i>	20,7%

Fonte: Kemp 2021 (<https://bit.ly/3qW45JF>), traduzione nostra.

Come si può notare, in queste attività sembrano prevalere nettamente quelle di natura relazionale: stabilire e mantenere contatti, comunicare, raccogliere informazioni, indicazioni, ispirazioni di natura generale e/o in *network* specifici o tramite figure leader. Anche attività del tipo di quelle che si riconoscerà, poi, come una sorta di “ozio attivo”, destinate all’impiego di tempo libero sono chiaramente riconoscibili; mentre poco menzionate sono le attività rivolte a obiettivi altamente specifici, in qualche misura “strumentali”.

Prima di passare, dunque, a proporre una possibile lettura in termini di tecniche del sé praticate nei social, riteniamo utile, anche in questo caso, proporre alcune considerazioni in merito alla distribuzione degli utenti per genere ed età, tenendo conto che questa può variare, anche sensibilmente, in relazione alle diverse *affordances* delle piattaforme in questione – aspetto, sul quale non ci soffermeremo in questa sede per ragioni di spazio e opportunità. Partendo, pertanto, da queste ultime, di seguito sono indicate le sette piattaforme più utilizzate fino a includere TikTok; tra le più recenti per nascita e successo, apportatrice di talune *affordances* innovative, nonché, proveniente dalla Cina, suscitatrice di alcune perplessità, per non dire diffidenze, per lo sguardo del mondo occidentale.

Tabella 3. Piattaforme social più usate nel mondo (in milioni di utenti)

<i>Facebook</i>	2.853
<i>You Tube</i>	2.291
<i>Whatsapp</i>	2.000
<i>Instagram</i>	1.386
<i>FB Messenger</i>	1.300
<i>Wechat</i>	1.242
<i>TikTok</i>	732

Fonte: Kemp 2021 (<https://bit.ly/3qW45JF>), traduzione nostra.

Naturalmente, questi dati potrebbero essere maggiormente specificati per risalire anche alle modalità di sovrapposizione o distinzione nei loro usi, posto che alcune piattaforme svolgono una funzione più prettamente comunicativa che *social*. Rimandando a ulteriori ricerche in questa direzione si può osservare come, se queste sono le principali piattaforme per numero di utenti, tenendo conto delle diverse caratteristiche tecnologiche, dalle interfacce alle modalità di accesso e di interazione (dai post, ai video, alle immagini, alle forme di *networking*, ecc.) che esse propongono

agli stessi utenti, c'è da interrogarsi su come cambino le caratteristiche della loro distribuzione per età e genere. Per questi dati ci limiteremo, peraltro, alle maggiori evidenze che riguardano alcune piattaforme in particolare, anche in ragione anche delle succitate *affordances*.

Tendenzialmente, *Whatsapp* incontra per le varie fasce d'età un gradimento abbastanza elevato, con una cifra (tra il 20 e il 25%), che sale per entrambi i generi al crescere dell'età. Come noto, questa piattaforma – che ha finito per acquisire sempre più caratteristiche analoghe ad altri *social* – garantisce innanzitutto una comunicazione agevole, veloce e anche “economica”. Pertanto, considerando che la forma di comunicazione orale tende ad essere quella nettamente prevalente nella più tradizionale mediazione telefonica, risulta comprensibile come *Whatsapp* risulti particolarmente gradita alle generazioni più anziane.

In maniera sintetica, si può osservare che *Facebook* è la piattaforma maggiormente favorita, anche se non di molto rispetto a *Whatsapp*, tuttavia il minore gradimento per le fasce d'età più giovani ed ancor più tra le donne è alquanto evidente e in questo senso *Messenger*, ovviamente per il suo legame a *Facebook*, segue un andamento analogo. Al contrario, *Instagram*, favorendo la produzione da parte degli utenti di una comunicazione iconica e visuale, è decisamente favorito dalla fascia d'età più giovane (dai 16 ai 24 anni) e, in particolare, dalle giovani donne, raggiungendo punte del 33,4% per queste ultime e del 29,1% per i maschi più giovani. Il gradimento, inoltre, di questo *social* va in direzione speculare rispetto a *Facebook*, man mano che aumenta l'età degli utenti.

Questo quadro d'insieme, per quanto necessariamente sintetico, viene qui presentato solo come sfondo empirico per iniziare a scorgere alcune tracce utili a sostenere la lettura sin qui ipotizzata e proposta: quella dei *social* come spazio di integrazione delle tecnologie per la cura del sé nella contemporanea società del controllo. E, tuttavia, in questa sede, va esplicitamente chiarito che qui si daranno solo alcuni spunti interpretativi, senza la pretesa di rimandare a chiavi di lettura esaurienti ed esaustive che richiedono ulteriori approfondimenti di ricerca – per riprendere la necessità sopra richiamata.

3. Le tecnologie della cura di sé: come leggerle nei social

La vita *social*, dunque, occupa un tempo-spazio sempre più esteso e tendente a una sempre maggiore estensione se guardiamo al coinvolgimento maggiore delle nuove generazioni che, peraltro, seguono ritmi e forme di interazione via via più articolate, tenendosi, in qualche misura, sintonizzate col mutamento delle caratteristiche delle *affordance* delle piattaforme. E, in tal senso, testimoniando anche differenziazioni di genere che, tuttavia, con la loro “normale” (o normalizzata) categorizzazione diadica maschi/femmine delle rivelazioni, nascondono una più ricca e, probabilmente, meno intelligibile a un primo sguardo, espressione delle soggettivazioni dei generi nei *social*. Va, dunque, ribadito che in questa sede si intendono offrire alcune ipotesi di lettura che assumono più la forma di interrogativi, che di risposte provenienti da ricerche che, invece, andranno sviluppate attraverso metodologie prevalentemente qualitative come etnografie di rete e con tecniche adeguate quali osservazioni, interviste in profondità e di gruppo, raccolta di diari, ecc. Senza escludere che si possa, attraverso tecniche quantitative come quelle della

sentiment analysis, provare a scovare quelle evidenze di cura del sé che, per quello che ci consta, non sono state fin qui evidenziate dalla letteratura di settore.

Peraltro, questa necessità di approfondimenti empirici richiama la importante specificazione di Foucault relativa al fatto che «come esistono diversi modi di prendersi cura di sé, così esistono diverse forme di sé» (1988 [1992], 17), il che, peraltro, riguarda la modalità di configurazione della libertà che l'individuo gioca nel governo etico di se stesso e con gli altri. Venendo, dunque, alle tecniche del sé che si può ipotizzare che siano di fatto esperite nei *social*, prima di passarle in rassegna conviene riprendere il nesso che si è sviluppato e modificato nei secoli dall'antichità tra la cura e la conoscenza di sé. E ciò perché, se è vero che quest'ultima ha finito per prendere, in buona misura, il sopravvento nel mondo occidentale attraverso varie forme disciplinari, la connessione tra entrambe le pratiche è sempre stata presente e, come si ipotizza, rimane ben attuale nelle esperienze *social*. L'insistenza sulla natura di entrambe in quanto pratiche e sulla loro connessione è così richiamata da Foucault (2001 [2003]):

«Si tratta di quelle pratiche che facevano parte di ciò che in greco veniva sovente chiamato *epimeleia heautou*, e in latino cura sui. E seppure è probabile che il principio secondo il quale ci si deve “occupare di sé”, ci si deve “curare di se stessi”, sia stato offuscato ai nostri occhi, dal bagliore dello *gnothi seauton*, non dobbiamo tuttavia dimenticare che la regola che prescrive di conoscere se stessi è stata però costantemente associata al tema della cura di sé. Dall'inizio alla fine della cultura antica è facile trovare diverse testimonianze dell'importanza attribuita alla “cura di sé” e della sua connessione al tema della conoscenza di sé. [...] l'ascetismo cristiano, esattamente come la filosofia antica, si colloca sotto il segno della cura di sé, e fa dell'obbligo di conoscere se stessi uno degli elementi di questa preoccupazione essenziale» (439-440).

Foucault insiste, peraltro, sul fatto che tali pratiche abbiano rappresentato un vero e proprio “privilegio” per i ceti sociali altolocati, per le élites greche e romane, che consisteva, innanzitutto, nel poter dedicarsi del tempo, nella forma della concezione romana dell'*otium*. Questo ci sembra un primo punto importante da rimarcare rispetto alle esperienze dei *social* nella vita quotidiana dei nostri tempi: abbiamo visto, in primo luogo, quanto queste esperienze interessino ben la metà della popolazione mondiale, il che, ovviamente, lascia escludere che queste siano esperienze riguardanti élite ristrette; in secondo luogo, il tempo dedicato a tali pratiche cresce di anno in anno e interessa in modo più esteso le generazioni più giovani, cosa, questa, che conferma come il luogo assicurato dai *social* rappresenta anche un tempo più esteso per il coinvolgimento in pratiche di cura e anche di conoscenza del sé; in terzo luogo, come si è visto, tra le motivazioni all'uso dei *social* quelle che riguardano, del tutto esplicitamente, l'impiego di tempo libero sono ampiamente presenti e, per di più, anche le motivazioni che non rimandano esplicitamente al tempo libero, ma che si configurano come una sorta di ozio attivo, quali ascoltare musica, leggere storie, guardare video, cercare e stare in contatto, comunicare con *altri*, dai parenti agli amici, dai partner agli sconosciuti, e così via. Appare, quindi, legittimo chiedersi se, attraverso i *social*, nella nostra società del controllo non si sia realizzata una sorta di “democratizzazione” delle pratiche di cura del sé. Laddove, attraverso una tecnologia si offrono occasioni sempre più ampie di spazio-tempo e a una popolazione sempre più allargata, per potersi impegnare nel governo di se stessi e degli altri mediante tecniche dedicate, pur dubitando che sia sempre presente una chiara consapevolezza

riflessiva di vivere tali esperienze sotto questa forma – su questo aspetto si tornerà più avanti – discutendo della regolarità delle pratiche contemplate dalle tecniche del sé. In ogni caso, questo è un aspetto che, paradossalmente, lascia emergere perplessità rispetto alle concezioni disciplinari dei social come dispositivi di sorveglianza, lasciando intravedere, piuttosto, una potenziale, almeno, apertura degli spazi di soggettivazione connessi alle pratiche di governo di se stessi.

Per entrare nel merito, ora, dei vari tipi di tecniche,

«[i]l punto di partenza di uno studio consacrato alla cura di sé e naturalmente rappresentato dall'*Alcibiade*. Qui fanno la loro comparsa tre questioni che si riferiscono al rapporto della cura di sé con la politica, con la pedagogia e con la conoscenza di sé» (Foucault 2001 [2003], 441).

Queste questioni le si deve riprendere perché legate, appunto, al tipo di tecniche in cui ci si impegna e, soprattutto, perché questo impegno è consustanziale allo stabilirsi di relazioni con altri e non avviene in un *vacuum* di socialità, dove l'individuale prende il sopravvento sul relazionale. Volgendo lo sguardo «al modo in cui il soggetto si costituisce in modo attivo, attraverso le pratiche di sé», Foucault insiste, infatti, sul punto per cui «queste pratiche non sono tuttavia qualcosa che l'individuo si inventa da solo. Sono degli schemi che trova nella sua cultura e che gli vengono proposti, suggeriti, imposti dalla sua cultura, dalla sua società e dal suo gruppo sociale» (1984 [1998], 283-284).

La questione politica, dunque, riguardante la cura del sé si riferisce, innanzitutto, alla ricerca di padronanza dell'individuo su stesso stabilendo delle relazioni con se stesso, che possono esprimersi anche in forma est-etica, del godimento, del provare piacere nello stare con sé. In secondo luogo, l'aspetto pedagogico consiste nell'evidenziare che bisogna andare, oltre la stessa pedagogia, verso un modello di cura, terapeutico per assicurare la formazione del sé. Esercitandosi nella sua funzione critica, per *disimparare*, per disfarsi «di tutte le cattive abitudini, di tutte le false opinioni che possono venirci dalla folla, o dei cattivi maestri, ma anche dai genitori o dalla propria cerchia» (Foucault 2001 [2003], 443) e si pensi, in tal senso, al segno attuale di tale questione in termini di post-verità e in riferimento specifico alle piattaforme *social*. E per fare ciò bisogna impegnarsi in una lotta con se stessi – e si vedrà il nesso con gli esercizi ascetici –, sostenuta dalle metafore dell'atleta e della guerra. Ma, infine – ed è questo un aspetto particolarmente rilevante per svelare le pratiche e le tecniche del sé nei *social* –, le tecniche per la cura di sé richiedono sempre il rapporto con un'alterità, per conoscere, come per prendersi cura di, se stessi. Andando oltre la relazione amorosa, erotica, si tratta di trovare un maestro, un direttore, un *altro* che ci supporti tramite quella che può definirsi anche come “direzione d'anima” e, anche in tal senso, la tecnologia dei *social* sicuramente aiuta nell'incitamento allo stabilirsi di rapporti di amicizia, *Facebook* tra i primi, o di leadership e *followers* di cui, va ricordato, come viene contemplata la potenzialità, di natura reciproca.

Vale la pena di soffermarsi, pertanto, sulla intrinseca socialità di queste tecniche di sé che – non a caso? – viene riproposta mediante le *affordance* delle piattaforme *social*, perché, come afferma Foucault, «[l]a cosa interessante, all'interno di questa pratica dell'anima, è proprio la molteplicità di relazioni sociali che possono servirle da supporto.

– Ci sono innanzitutto delle organizzazioni scolastiche in senso stretto» e, infatti, non è possibile rintracciare sui *social*, in questo orizzonte, esperti, gruppi, cerchie e, talvolta anche organizzazioni che vendono servizi, per la cura del sé, ad esempio, dallo yoga al *life coaching*?

- «Si incontrano anche [...] dei consiglieri privati» e – necessita ricordarlo? – non sono gli *influencer* dei nostri *social*?

- «Ma ci sono anche molte altre forme in cui la direzione d'anima potrà essere esercitata». Questa potrà, per esempio, accompagnare e animare tutto un insieme di altri rapporti: da quelli familiari a quelli di protezione e/o amicizia a quelli «con un personaggio altolocato» e, non c'è bisogno di dirlo, questo è esattamente quanto accade nei *social*, dove possiamo ritrovare anche come «[s]i costituisce, in tal modo, ciò che potremmo chiamare un *'servizio d'anima' che viene realizzato attraverso relazioni sociali molteplici*» (Foucault 2001 [2003], 443- 445; *corsivo nostro*).

Data, quindi, la necessità di riconoscere le tecniche del sé all'interno di relazioni di guida, educazione, esempio, di cui non è affatto esclusa la forma di reciprocità – anche questo rimanda alla libertà contemplata in ogni forma di potere, su cui ha insistito più volte lo stesso Foucault – e di inquadrarle in un contesto situato, culturale e sociale specifico, ecco come è possibile individuarle innanzitutto nelle forme “pagane”, poi riprese e riformulate nel primo cristianesimo, dell'ascesi. Rispetto alle diverse presentazioni di Foucault, ricorriamo ora, per necessità di sintesi in questa sede⁵, a quella molto nota del seminario svolto all'Università del Vermont nel 1982.

Ricordando quanto già osservato a proposito dell'impiego per così dire allo stato “puro” del tempo libero nei *social*, si consideri, innanzitutto, la tecnica dell’“ozio attivo”, ovvero, «una meditazione, una preparazione» (Foucault 1988 [1992], 23), una sorta di momentanea chiusura in se stessi di natura riflessiva. La pratica di questa tecnica di sé sembrerebbe paradossale, vista la natura essenzialmente di partecipazione in pubblico delle nostre esperienze sui *social*. E, tuttavia, come ci ricordano le motivazioni all'uso di questi ultimi, con una sospensione dalla vita reale, dai suoi affanni quotidiani, il lavoro, la famiglia, le spese, e così via, la potenzialità offerta dalla realtà digitale potrebbe anche significare la ricerca di uno spazio di riflessività per noi stessi o, perlomeno una sorta di auto-sospensione dal tempo della quotidianità. Sicuramente, per certi versi, un tempo “liberato” da noi stessi e per noi stessi, che non ci priva di tutta la socialità come se ci rinchiudessimo in una cella monacale. Potremmo immaginare che si possa così produrre senso di distacco sia pure fuggevole e temporaneo che, tuttavia, mantiene uno sguardo sul mondo e con sua valenza etica: a cosa pensiamo, mentre ci “liberiamo” dalla vita reale? Creiamo, forse, le basi, le premesse per un rientro in essa che ci possa liberare, sia pure poco per volta, dall'essere governati in un modo che non ci conviene più?

La *scrittura*, poi, che occupa un posto assolutamente di rilievo tra le tecniche di cura del sé, costituisce uno degli atti più ricorrenti della nostra interazione nei e coi *social*: si pensi alla forma di «auto-esercizio» di Seneca, nelle sue famose lettere (Foucault 1988 [1992], 23) o ad altri esempi come la pratica del prendere note, del tenere un diario. E cosa facciamo quando postiamo su *Facebook*, *twittiamo*, o su altri *social* e anche nella forma dei messaggi diretti se non scrivere? Inoltre, sono qui altrettanto

⁵ Riprendiamo e rimaneggiamo qui alcuni passaggi da Serpieri (2020).

interessanti le modalità di cura del sé attraverso le quali la scrittura si sposta, si riconfigura, senza mai sparire del tutto grazie a sovrascritture di testi, verso la produzione di immagini, video e poi di “storie” e di *reel* come su *Instagram*, *Snapchat*, o lo stesso *TikTok*? E d'altronde, queste nuove forme di scrittura iconica non escludono la pratica di tenuta di note, diari o di scrittura e narrazione come nel caso di adolescenti che si cimentano anche in veri e propri esercizi letterari online (Tirocchi 2018). E non è un caso che nel discutere della forma di scrittura “rapida” del *tweet*, si sia richiamata la «forma di *storytelling*...di un diario individuale [o] di narrazione corale» che può assumere «la partecipazione diffusa dei soggetti alla costruzione di una narrazione collettiva» (Bentivegna 2015, 26). Laddove si può supporre che lo scambio di scritture, come appunto nelle lettere agli e dagli amici di Seneca, mantiene quella fondamentale matrice etica della pratica della cura di sé in relazione con altri.

Quindi, prefigurando il passaggio alla cristianità e allo spirito della introspezione di se stessi e della conseguente confessione, appaiono altre tecniche che si avvicinano a quelle di scrutamento dell'anima, quali, innanzitutto l'*esame di coscienza*. Ma questa tecnica non è altro che una formula mnemotecnica, attraverso cui passa l'esame della giornata prima di andare a dormire – un dato da recuperare sarebbe anche quello del tempo passato sui social nelle varie fasi del giorno – per fare luce non sui moti interiori della coscienza, ossessione tipica, invece, dello svelamento cristiano dei propri pensieri e delle proprie tentazioni. Un esame, invece, che razionalmente l'individuo compie, quasi come un rendere conto in termini amministrativi di se stesso, per osservare quanto si è distanziato dai buoni propositi o dal comportamento adeguato, di cui è evidente la valenza etica.

La *meditazione*, come tecnica per anticipazione di una situazione e l'*auto-esercizio*, come tecnica talvolta anche fisica, così come quella dello scrutamento delle proprie *rappresentazioni*, inoltre, ci portano a impegnarci sia in pratiche di simulazioni delle nostre capacità che di anticipazione dei nostri comportamenti futuri. La meditazione, dunque, non va qui intesa come chiusura in se stessi o fuga dalla realtà, ma come esercizio ascetico della propria soggettività impegnata in situazioni future che vengono prefigurate. La nostra ipotesi, in questo caso, è che quelle relazioni pedagogiche (amicali, di *mentorship*, di guida) che, spesso, sono necessarie per impegnare se stessi nel futuro, possano darsi anche attraverso i social e basterebbe pensare in tal senso alle varie comunità, gruppi di sostegno per pratiche di tale tipo. In questa direzione, sia attraverso l'interazione sociale, che attraverso la frequentazione dei *social*, si sono esplorate esperienze di cura del sé attraverso le tecniche della meditazione condotte da giovani meridionali volte alla prefigurazione nel futuro delle proprie soggettività come imprenditoriali (Vatrella, Serpieri 2022; Vatrella, Serpieri *forthcoming*). Nella frequentazione dei *social*, inoltre, si pensi anche alle motivazioni per una ispirazione così come per l'imparare *how to do*, laddove, ad esempio, ci sembra di poter rintracciare diverse modalità di tali tecniche ascetiche in cui ci si “mette alla prova” letteralmente. Spunti interessanti in tale direzione, anche in ragione della loro valenza interpretativa in termini di governo etico, vengono, infatti, da alcune ricerche svolte su Youtube, che hanno messo in luce quanto conti «l'idea stessa di aprire (o meglio poter aprire) il proprio privato e la propria potenzialità espressiva per metterli a disposizione di altri» (Marinelli, Andò 2016, 11).

Così, infine, si trovano le tecniche di “ermeneutica del soggetto” cristiane, che hanno anticipato la confessione nella forma in cui la conosciamo oggi, ovvero l’«*exomologēsis*» come «rituale» per esporsi e riconoscere pubblicamente le proprie colpe e l’«*exagoreusis*» come forma di «verbalizzazione» per rendere conto di se stessi (Foucault 1988 [1992], 38-47). Come non sarebbe possibile, quindi, riconoscere tali tecniche nelle nostre frequentazioni dei e sui *social*? Si pensi, infatti, ai diversi “rituali” di auto esposizione, a come, peraltro, questi coinvolgono sempre di più i giovani e le donne giovani, in particolare, attraverso le mediazioni delle *affordance*, con immagini, video, storie, ecc.; ovvero, quando ci sottoponiamo all’osservazione di “altri significativi” (Boccia Artieri *et al* 2017) per noi, in vece de *il confessore* o de *l’analista*, mentre, allo stesso tempo, ci sottoponiamo ad auto osservazioni. O, piuttosto, quando ci impegniamo in verbalizzazioni quali forme di confessione spesso anche autoironiche, per quanto mangiamo, per quanto beviamo, per i nostri comportamenti amorosi, quando non erotici, per gli atteggiamenti verso i più deboli e così via, che offriamo agli altri per rendere conto di noi stessi e a noi stessi. In questo senso, estrapolando da un confronto tra media tradizionali e nuovi *social*, è possibile rintracciare anche una forma di «*co-option*» (noi stessi siamo in fondo attivi confessori-analisti degli altri) e creazione di *audience*, dove legandoci con altri praticiamo un impegno «leggibile come scelta di vita etica e politica» (Andò, Marinelli 2018, 195), contribuendo al governo etico delle rappresentazioni del senso morale da condividere.

Infine, un insieme di tali tecniche con le loro valenze etiche ci sembra che sia possibile rintracciarle, oltre la pressione verso soggettivazioni neoliberali, in una ricerca recente su *Facebook*, che ha evidenziato quattro modalità performative delle relazioni sul *social*: a) «relazione come selezione», ovvero la scelta dei nostri interlocutori, guide e guidati, nella pratica della cura di sé, la «condizione morale del contatto»; b) «relazione come *stay-tuned*», che mi sembra rimandare alla tessitura di un ambiente relazionale (o come dicono gli autori di “capitale sociale”) necessario per la pratica delle tecniche, “l’economia morale” dello scambio con gli altri mediato dalle *affordance* del *social*; c) «la relazione del controllo», che include le tecniche di ermeneutica del soggetto, esposizione, verbalizzazione, dove «uno spazio di visibilità come *Facebook* rende gli utenti potenziali controllori di altri utenti»; d) la performance come silenzio, dove si collocherebbero le tecniche dello *stare con se stessi*, dall’ozio attivo allo scrutare le proprie rappresentazioni, laddove «non tutto l’ambito della relazione fra utenti si traduce in interazione» (Boccia Artieri *et al.* 2017, 108-121).

Conclusioni. I social come controllo a distanza

Come è stato osservato, «le tecnologie del sé possono dunque piegare in direzione di un controllo normalizzante o di un liberante *governo di sé*» (Colombo 2012, 205). In questa sede, si è tentato di ipotizzare, argomentare, che nello spazio-tempo dei *social*, sempre più esteso globalmente e per le giovani generazioni in particolare – come ricorda il titolo di una recente ricerca, *Adolescenti always on* (Savonardo, Marino 2021) – sia possibile rintracciare tecniche di cura del sé che, seppur sempre connesse con quelle di conoscenza del sé, sembravano essere sparite dall’orizzonte della società occidentale contemporanea. Riportare in luce, invece, l’importanza di tali tecniche permette, a nostro avviso, di resistere a interpretazioni

delle piattaforme *social* come potere della “sorveglianza” disciplinare, sia nel capitalismo neoliberale (van Dijck, Poell, De Waal 2018 [2019]; Zuboff 2019), che nel capitalismo cinese, per così dire, “illiberale” (Pieranni 2020). L’idea è quella di valorizzare le potenzialità di soggettivazioni attive e autonome, ossia che la riscoperta delle tecniche di cura del sé integrate nei *social* possa essere più in linea con un’analisi della governamentalità che tiene in conto anche le modalità attraverso cui gli individui governano se stessi, oltre che essere governati.

Si è sostenuto, inoltre, che si possano scorgere gli effetti di democratizzazione resi possibili dall’incorporazione di queste tecniche nei *social*, nella misura in cui il sé non solo è l’esito di un insieme di relazioni sociali, contestuali, modellate culturalmente, con altri. Ma è anche reso possibile, quale «prodotto delle *tecnologie* che applichiamo consciamente (ascesi) o inconsciamente (abitudini) a noi stessi» (Domenicali 2020, 248). Se, dunque, è vera l’ipotesi di questa integrazione delle tecniche di cura del sé nelle piattaforme *social* la ricerca potrà dimostrare quanto queste vengano consapevolmente praticate nella forma esplicita dell’ascesi o in quella inconsapevole delle routine di pratica; distinguendo, ad esempio, il ricorso a forme di *mentoring*, *coaching*, ecc., dal “semplice” rimanere nella performance del silenzio, magari, praticando forme di autoesame o di scrittura online.

Questa ipotesi si connette, infine, con quella lettura etopoietica (Marzocca 2016) del governo di sé e degli altri che fa dell’*ethos* la posta in gioco della soggettivazione neoliberale, nella misura in cui la, anzi le, libertà accordate all’individuo aprono il gioco tra dominio e autogoverno. Che questo gioco sia possibile anche attraverso pratiche di soggettivazione ribelli rispetto all’universo *social* viene, ad esempio, ipotizzato da autori come Lovink che sostiene, con echi foucaultiani rispetto ad altre est-etiche possibili, che non solo “abbiamo bisogno” di, ma già pratichiamo sempre più spesso, in altre parole, «modelli artistici da contrapporre alle startup, modelli insurrezionali non-terroristici, prototipi per il XXI secolo di cospirazione aperta»; e sperimentiamo, inoltre, emergenze e comunità di “legame forte”, contando sulla «naturale erosione dei legami deboli di *Facebook* in quanto il predominio delle megapiattaforme dei social media invasivi volge al termine» (Lovink 2019, 184-188).

Pur con le dovute cautele in questa direzione “ottimistica”⁶, la proposta interpretativa che qui si è avanzata, infine, tiene conto che lo spazio del governo etico del sé aperto dai *social* è più adeguatamente inquadrabile nella prospettiva deleuziana della società del controllo. Come ha puntualizzato Lazzarato richiamandosi a Tarde, la società del controllo si regge su una *azione a distanza* sul pubblico, anzi dei pubblici, che rende possibile l’influenza sulle menti attraverso dispositivi diversi da quelli disciplinari agenti sui corpi e da quelli biopolitici agenti sulle popolazioni: «alla fine del diciannovesimo secolo noi entriamo nel tempo dei pubblici, e cioè il tempo in cui il problema fondamentale è come mantenere insieme qualsiasi soggettività [*subjectivities* al plurale], che agiscono l’una sull’altra a distanza» (2004 [2006], 179). E, ovviamente, tra questi dispositivi che agiscono a distanza, oltre i media tradizionali assurgono ad un ruolo preminente quelli veicolati attraverso internet come i *social* che

⁶ Seppur in altro contesto, d’altronde, chi scrive ha osservato il presentarsi di fenomeni di pratiche “ribelli” nella costituzione di soggettività imprenditoriali tra giovani che rifiutano il modello neoliberale delle *start-up*, anche grazie al ricorso di tecniche del sé ascetiche, in favore di esperimenti di imprenditoria sociale e di riscoperta dei valori del territorio e delle comunità locali (Vatrella, Serpieri *forthcoming*).

assicurano la cooperazione delle menti «attraverso flussi, connessioni, network e patchwork», così come nuovi «processi di soggezione e soggettivazione» (ivi, 180), diversi da quelli di sovranità, disciplinari e, persino, biopolitici. E, pertanto, questa ci sembra la direzione da esplorare: come nei *social*, attraverso pratiche, esperienze delle tecnologie della cura del sé, più o meno consapevoli, si aprano spazi e tempi per altre soggettivazioni possibili e alternative (cfr. Boccia Artieri 2021) a quelle che costituiscono soggettività “assoggettate” che pretendono le letture disciplinari.

Riferimenti bibliografici

- Andò R., Marinelli A. (2018), *Television(s)*, Guerini e associati, Milano.
- Bentivegna S. (2015), *A colpi di #tweet*, il Mulino, Bologna.
- Boccia Artieri G. (2021), *Networked Participation: Selfie Protest and Ephemeral Public Spheres*, in Della Ratta D., Lovink G., Numerico T., Sarram P. (eds.), *The Aesthetics and Politics of the Online Self*, Palgrave Macmillan, Cham: 331-356.
- Boccia Artieri G., Gemini L., Pasquali F., Carlo S., Farci M., Pedroni M. (2017), *Fenomenologia dei social network. Presenza, relazioni e consumi medial di gli italiani online*, Guerini Scientifica, Milano.
- Boccia Artieri G., Marinelli A. (2019), *Introduzione all'edizione italiana. Per un'«economia politica» delle piattaforme*, in Van Dijck J., Poell T., De Waal M., *The Platform Society Valori pubblici e società connessa*, Guerini e Associati, Milano: 9-22.
- Colombo F. (2012), *Controllo, Identità, Parresia. Un approccio foucaultiano al web 2.0*, in «Comunicazioni sociali», n. 2: 197- 212.
- Colombo F. (2020), *Ecologia dei media. Manifesto per una comunicazione gentile*, Vita e pensiero, Milano.
- Deleuze G. (1990), *Postscript on Control Society*, in Deleuze G., *Negotiations 1972-1990*, Columbia University Press, New York, 1995.
- Domenicali F. (2020), *Postfazione. Dir vero, istituzioni, free speech*, in Foucault M. (2017), *Dir vero su se stessi*, Orthotes, Milano-Salerno: 243-263.
- Foucault M. (1988), *Tecnologie del sé*, in Martin, L.H., Gutman, H., Hutton, P.H (a cura di), *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992: 11-47.
- Foucault M. (1984) *L'Etica della cura di sé come pratica della libertà*, in M. Foucault, *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3*, Milano, Feltrinelli, 1998: 273-294.
- Foucault M. (2001), *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano, 2003.
- Foucault M. (2004), *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-78)*, Feltrinelli, Milano, 2005.
- Foucault M. (2012), *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France, 1977-78*, Feltrinelli, Milano, 2014.
- Foucault M. (2014), *Soggettività e verità. Corso al Collège de France (1980-1981)*, Feltrinelli, Milano, 2017.
- Foucault M. (2015), *Qu'est ce-que la critique? suivi de la culture de soi*, Vrin, Paris.
- Gili G. (2005), *La credibilità. Quando e perché la comunicazione ha successo*, Rubettino, Soveria Mannelli.

- Gili G., Panarari M. (2020), *Radici, forme, prospettive di un concetto inattuale*, Marsilio, Venezia.
- Kemp S. (2021), *Digital 2021 July Global Statshot: Digital audiences swell, but there may be trouble ahead*, in “Hootsuite. We are social”, <https://bit.ly/3qW45JF>, luglio 2021.
- Lazzarato M. (2004), *The concepts of Life and Living in the Society of Control*, in Fuglsang M., Sørensen B.M. (eds.), *Deleuze and the Social*, Edinburgh Un. Pr., Edinburgh, 2006: 171-190.
- Lovink G. (2019), *Nichilismo digitale. L'altra faccia delle piattaforme*, Bocconi editore, Milano, 2019
- Marinelli A., Andò R. (2016), *YouTube Content Creators*, Egea, Milano.
- Marzocca O. (2016), *Foucault ingovernabile. Dal bios all'ethos*, Meltemi, Milano.
- Napoli, P. (1997). *Il «governo» e la «critica». Introduzione*, in Foucault, M., *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma: 7-30.
- Pieranni S. (2020), *Red Mirror. Il nostro futuro in Cina*, Laterza, Bari.
- Savonardo R, Marino R, (2021), *Adolescenti always on. Social media, web reputation e rischi online*, FrancoAngeli, Milano.
- Senellart M. (2012), *Nota del curatore*, in Foucault M., *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France, 1977-78*, Feltrinelli, Milano, 2014: 453-492.
- Serpieri R. (2018), *Post-Education and Ethical Government*, in “Materiali Foucaultiani”, n. 13-14: 149-187.
- Serpieri R. (2020), *Tras-formazione dei sé: soggettivazioni social nella post-education*, in “Sociologia della Comunicazione”, n. 16: 207-222. DOI: 10.3280/SC2020-059003.
- Terranova T. (2004), *Network Culture: Politics for the Information Age*, Pluto Press, London.
- Terranova T. (2015), *Securing the Social: Foucault and Social Networks*, in Fuggle S., Lanci Y., Tazzioli M. (eds.), *Foucault and the History of Our Present*, Palgrave Macmillan, New York: 111-127.
- Tirocchi S. (2018), *Wattpad*, in Scolari C.A. (ed.), *Teens, media and collaborative cultures. Exploiting teens' transmedia skills in the classroom*, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona: 93-97.
- Van Dijck J., Poell T., De Waal M. (2018), *The Platform Society Valori pubblici e società connessa*, Guerini e Associati, Milano, 2019.
- Vatrella S, Serpieri R., (2022), *Le tecnologie del sé per il futuro. Etopoiesi di un giovane imprenditore*, in “Studi Culturali”, in corso di pubblicazione.
- Vatrella S, Serpieri R., (forthcoming), *The Ecological Ethopoiesis of Young Entrepreneurs*.
- Zuboff S. (2019), *Il capitalismo della Sorveglianza*, Luiss, Roma, 2019.