

## **Mitologie e potere simbolico. Bourdieu tra società di massa e piattaforme digitali**

Giorgio Martone, Università degli Studi di Napoli “Federico II”

**Abstract: Mythologies and Symbolic Power. Bourdieu between Mass Society and Digital Platforms.** *Drawing on Bourdieu and Passeron's Mitosociologia, this article examines the theoretical construction of mass media as a mythical device capable of explaining social transformation through the presumed uniform effect of communication technologies. Starting from the categories of mass, mass culture and mass media, the study reconstructs how massmediological discourse turns historically situated relations into abstract and homogeneous entities, erasing class differences, social trajectories and the material conditions of cultural consumption. Through the concepts of habitus, symbolic violence, disciplinary power and control, the article then shifts the analysis from media as autonomous causes to the institutions and dispositifs that organize access, recognition and legitimacy. Finally, it argues that this mythical device has not disappeared with the decline of the twentieth-century massmediological paradigm, but has been reconfigured in contemporary discourses on platforms and algorithms, where technical systems are often invested with the power to shape practices and consciousness while obscuring the social mediations that make their effects possible.*

**Keywords:** mass media theory, symbolic power, habitus, algorithmic governance, platform society.

### *Premessa*

Nel saggio *L'archeologia del sapere*, Michel Foucault invita a diffidare dalla categoria di tradizione che ricompone la dispersione storica sotto la rassicurante “forma dell'identità”, mostrando come tale processo implichi una specifica funzione teorica:

Se la storia del pensiero potesse rimanere il luogo delle continuità ininterrotte, se in continuazione allacciasse delle concatenazioni che nessuna analisi potesse sciogliere senza astrazione [...] allora essa costituirebbe un rifugio privilegiato per la sovranità della coscienza. La storia continua è l'indispensabile correlato della funzione fondatrice del soggetto: la garanzia che tutto ciò che gli è sfuggito gli potrà essere reso; la certezza che il tempo non disperderà nulla senza restituirlo in una unità ricomposta; la promessa che il soggetto potrà un giorno – sotto la specie della coscienza storica – impadronirsi nuovamente di tutte le cose che la differenza tiene lontane, riaffermare il proprio dominio su di loro e trovarvi quella che si può ben chiamare la sua dimora. Fare dell'analisi storica il discorso della continuità e fare della coscienza umana il soggetto originario di ogni divenire e di ogni pratica, costituiscono i due aspetti di uno stesso sistema di pensiero. In esso il tempo viene concepito in termini di totalizzazione e le rivoluzioni non rappresentano mai altro che delle prese di coscienza (Foucault 1994, p. 18).

In questa prospettiva teoretica, la costruzione di continuità fittizie neutralizza le discontinuità e riduce l'articolata complessità dei processi sociali in sequenze lineari. Un movimento dialettico che si iscrive in un'ampia logica di razionalizzazione, in cui l'eredità illuminista intesa come tensione a ordinare il reale secondo principi di coerenza e sviluppo (Koselleck 1972), si accompagna alla possibilità del suo rovesciamento in strumento di dominio. All'interno di questa ambivalenza, la razionalità scientifica tende a presentarsi come sapere oggettivo, mentre partecipa alla costruzione di rappresentazioni del reale che, naturalizzando i dati storici, contribuiscono a legittimare e riprodurre i rapporti di potere preesistenti ad essa (Horkheimer, Adorno 2010).

Il divenire storico viene così ricondotto alle stesse configurazioni interpretative: il tempo è infatti generalmente letto secondo schemi di declino (Veyne 1973), nei quali la complessità dei processi viene semplificata in traiettorie coerenti. Trasformazioni che si inscrivono nel radicale mutamento delle forme percettive scaturito dal rapido sviluppo tecnologico a cavallo fra i secoli XIX e XX, che ridefinisce i modi di abitare il tempo e lo spazio (Kern 1988), contribuendo alla progressiva costruzione di strutture sociali sempre più estese e apparentemente omogenee.

È su questo terreno che si rendono possibili quelle che possiamo definire decadenze lineari, vale a dire narrazioni del declino che orientano l'interpretazione dei processi sociali. Non si tratta, dunque, di stabilire se tali narrazioni descrivano correttamente o meno i processi storici, quanto di analizzare in che modo esse organizzino le condizioni entro cui cultura, comunicazione e potere prendono forma nel discorso sociale. In altri termini, la questione non riguarda soltanto i contenuti dell'analisi, ma il dispositivo epistemico che permette a categorie quali massa e media di apparire pensabili come dati immediati.

È precisamente contro questo tipo di costruzioni che si colloca la riflessione di Bourdieu e Passeron in due saggi – *Sociologues des mythologies et mythologies des sociologues* (1963) e *Sociologie en France depuis 1945: mort et résurrection de la philosophie sans sujet* (1967) – che nel 1971 l'editore Guarraldi ha riunito nel

piccolo ma denso volume *Mitosociologia*. Il libro evidenzia come la tendenza a naturalizzare le categorie d'analisi e a fondare su tale continuità una posizione di superiorità critica, esponga la sociologia al rischio di produrre mitologie che, nel momento stesso in cui intendono smascherare i meccanismi di dominio, finiscono per consolidare l'ordine che intendono contestare. Nel muovere da tali premesse, si intende riprendere questa linea d'indagine per interrogare le attuali forme del discorso sui media, assumendo *Mitosociologia* come punto di avvio per un'analisi della trasformazione tecnica in atto. Il percorso proposto muove dal paradigma massmediologico novecentesco per arrivare alle attuali configurazioni del digitale, nelle quali piattaforme e algoritmi occupano una posizione sempre più centrale nella descrizione dei processi comunicativi.

#### *La massa come costruzione teorica*

Ogni fase di sviluppo tecnico introduce una ridefinizione dei rapporti tra individuo e collettività, rappresentando uno di quei mutamenti di regime simbolico che modificano irreversibilmente lo statuto della parola, della verità e delle loro modalità di trasmissione. D'altronde, “nel corso di lunghi periodi storici, insieme al modo di esistere complessivo delle collettività, si trasforma anche la modalità della loro percezione” (Benjamin 2012, p. 5), poiché l'estensione degli spazi urbani e l'intensificazione dei flussi comunicativi generano costantemente assetti sociali che producono e si (ri)producono all'interno di un inedito spazio fisico-teorico. La dimensione comunicativa si configura come dispositivo attivo nella costituzione del legame sociale, possedendo “un'importanza fondamentale all'interno dei gruppi, e quindi nell'intera società, che non si limita alla semplice trasmissione di informazioni, ma che si estende alla costruzione di identità collettive rielaborate dagli individui negli scambi di gruppo” (Cristante 1999, p. 96). Con l'avvento della modernità industriale, questi processi si riorganizzano in una struttura che ne ridefinisce le condizioni di esistenza, trovando particolare rappresentazione nelle forme produttive che la caratterizzano. In una società fattasi fabbrica, la tentazione di considerare la massa nei termini di una creazione si impone con particolare forza.

Questo immaginario si sviluppa nell'orizzonte dell'elaborazione marxiana, laddove il filosofo tedesco sottolinea la trasformazione radicale dei rapporti sociali nel processo di produzione del capitale:

Tale forma, come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose, e quindi restituisce anche l'immagine del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo, facendolo apparire come un rapporto sociale fra oggetti esistente al di fuori di essi produttori (Marx 1975, p. 88).

La massa, progressivamente ricondotta alla logica della merce, si costituisce come struttura interpretativa attraverso cui la modernità tenta di rendere leggibili le proprie eccedenze, come mostrano le prime rappresentazioni letterarie della stessa (Kracauer 1982): dall'indecifrabilità semantica dell'uomo della folla di Poe all'ambivalenza baudelairiana tra immersione e smarrimento (Poe 1971; Baudelaire 2014). Prima di essere tematizzata come soggetto omogeneo, la massa si impone come snodo instabile del legame sociale. Le prime sistematizzazioni teoriche del problema si innestano dunque nel tentativo di ricondurre questa polisemia entro forme affini a quell'esigenza di razionalizzazione che mira a rendere il sociale un oggetto di sapere rigoroso, dando luogo a posizioni apparentemente contrastanti. Da un lato, le letture apocalittiche inscrivono la massa nell'immaginario borghese del declino, interpretando l'irruzione nella storia dei nuovi soggetti storici e del conflitto di classe come volgarizzazione dell'ordine simbolico stabilito (Abruzzese 1973). Dall'altro, le prospettive integrate interpretano la cultura di massa come dispositivo di partecipazione capace di inscrivere l'esperienza estetica nei nuovi assetti tecnologici della modernità e di ricondurre le tensioni sociali entro una dinamica di progressiva armonizzazione (Eco 1965).

Queste posizioni muovono però da una medesima costruzione teorica, che assume la massa come figura compatta, indifferente alle dissonanze che la compongono. Entrambe, infatti, richiedono l'esistenza di un'entità uniformemente alienata dai media, cancellando le differenze di classe e le condizioni materiali di fruizione della stessa: un movimento circolare dove apocalisse e integrazione si rafforzano

reciprocamente, consolidando una struttura interpretativa che neutralizza ogni possibile alternativa.

Il rapporto tra media e società è filtrato attraverso un paradigma oppositivo che presuppone la presenza di un'istanza dominante e di una moltitudine dominata, che esaurisce il conflitto in un rapporto tra due poli primariamente costituiti.

Come rileva Roland Barthes:

Esiste sì una classe domi-nata, tanto è incoerente parlare di “ideologia dominante”, perché non c'è ideologia dominata: dalla parte dei “dominati” non c'è niente, nessuna ideologia, se non appunto - ed è l'ultimo grado dell'alienazione - l'ideologia che sono costretti [per simbolizzare, dunque per vivere] a riprendere dalla classe che li domina. La lotta sociale non si può ridurre alla lotta di due ideologie rivali: in causa è proprio la sovversione di ogni ideologia (Barthes 1975, p. 32).

L'identità viene dunque definita nei termini di un'omogenea elaborazione, una paradossale equivalenza nello squilibrio, poiché “affermando l'uguaglianza di tutti nell'alienazione, si afferma l'esistenza di una società senza classi ma anche senza una rivoluzione fatta, da fare, o comunque fattibile” (Bourdieu; Passeron 1971, p. 8).

In *Mitosociologia*, Bourdieu e Passeron evidenziano questo slittamento semantico, in cui la “massa” non rappresenta un ente, bensì l'esito di un'operazione teorica che porta a compimento il sogno razionalista di “risolvere tutto d'un colpo, con una parola [...] liquidare tutti i problemi con una sola risposta” (Nietzsche, 1964, p. 258). Secondo le letture massmediologiche, infatti, i mezzi di comunicazione di massa “condannano senza appello l'individuo massificato alla fruizione passiva, docile e credula” (Bourdieu; Passeron 1971, p. 23). Il discorso sociologico – sia esso “apocalittico” o “integrato” – si sviluppa attraverso una generalizzazione che tende ad attribuire ai media un potere unitario e indistinto, attraverso una logica di contagio per cui ciò che viene conferito al genere è automaticamente esteso a ciascun individuo che vi partecipa.

I soggetti vengono così riportati a una condizione indifferenziata, nella quale ognuno di essi finisce per incarnare tutte le proprietà dell'insieme: gli individui cessano di essere pensati nella loro differenza e diventano figure astratte e senza

volto, definite unicamente dalla loro appartenenza a un recinto comunicativo, sollecitati “indistintamente in ogni momento, in ogni luogo” (ivi, p. 25).

La cultura di massa non è dunque identificata come la cultura prodotta dalle masse per le masse, altrimenti avremmo una tautologia che scioglierebbe il problema della massificazione e del conseguente condizionamento operato dai media. Occorre quindi ricondurre il tutto a un principio che consolidi l’immagine di un potere in grado di agire indistintamente su un insieme indifferenziato di individui:

Bisogna dunque, per non cadere nell’eresia, che la “cultura di massa” sia nello stesso tempo ciò che succede culturalmente alle “masse” a causa dei mass media. Questo cerchio logico, d’altronde, ingenera in ciascuno dei suoi punti quanti cerchi si vogliono: le masse non sono masse che come destinatarie massificate di una cultura di massa massicciamente diffusa (ivi, p. 27).

Dall’analisi dei due autori, emerge il carattere profondamente vago delle nozioni di “massa” e “media”, la cui indeterminatezza risponde proprio a quell’esigenza teorica che consente ai massmediologi di muoversi ambigualmente tra una rappresentazione dei media come strumenti di diffusione e il loro innalzamento a dispositivi dotati di un potere psicologico praticamente illimitato, assumendo i tratti di una vera e propria morfologia mitica in cui le capacità attribuite ai mezzi di comunicazione non vengono dimostrate, ma teorizzate a priori.

Il confronto con questa *impasse*, che di fatto esclude le strutture sociali dall’analisi del fenomeno, rende necessario uno spostamento teorico che ne metta in luce la diversità dei rapporti con la cultura in relazione all’appartenenza di classe. Se lo spazio sociale può essere colto come una “rappresentazione astratta”, una sorta di “carta geografica” che offre una visione d’insieme delle posizioni, allora gli individui ne producono esperienza solo a partire dai punti di vista legati alla posizione che occupano al suo interno. È in questo scarto che si rende necessario uno “spazio” capace di articolare insieme pratiche e giudizi, che Bourdieu elabora in altra sede teorica nel concetto di *habitus*:

L’*habitus* è infatti contemporaneamente principio generatore di pratiche oggettivamente classificabili e sistema di classificazione di queste pratiche. È proprio nel rapporto tra queste due capacità [...] che si costituisce l’immagine del

mondo sociale, cioè lo spazio degli stili di vita. Il rapporto che si stabilisce nella realtà tra le caratteristiche pertinenti della condizione economica e sociale e gli aspetti distintivi, legati alla posizione ad essa relativa nello spazio degli stili di vita, diventa intelligibile solo grazie alla costruzione dell'*habitus*, in quanto formula generatrice che consente di spiegare sia le pratiche [...] sia i giudizi che costituiscono queste pratiche e queste opere in un sistema di segni distintivi (Bourdieu 1983, p. 236).

L'*habitus* è quindi una struttura insieme strutturata e strutturante, prodotto delle condizioni di esistenza e allo stesso tempo principio generatore di pratiche, giudizi e classificazioni. Le pratiche si organizzano in sistemi di disparità attraverso cui si esprimono e si riconoscono le posizioni nello spazio sociale: le differenze di gusto e di giudizio non rimandano allora ad una indefinibile (co)appartenenza alla massa, ma a traiettorie differenziate che si inscrivono nei corpi e nelle abitudini, secondo logiche relazionali che definiscono le identità sociali in quanto sistemi di distanze differenziali.

Dimenticando i soggetti storici della storia, il mito della massificazione universale opera come dispositivo di naturalizzazione, consolidando il potere che pretende di incriminare, poiché ne assume come dato di fatto la sua indiscutibile onnipotenza e trascura come la scienza modifichi la sua funzione a seconda delle costruzioni discorsive e delle loro conseguenti trasformazioni. L'ammaliamento attribuito ai mass media non è allora che la riproposizione, in forma teoricamente amplificata, di dinamiche che attraversano l'intero campo delle relazioni sociali: l'idea di una massa omogeneamente plasmata produce così un effetto teorico che neutralizza ogni alternativa. È proprio su questo punto che la riflessione di Bourdieu e Passeron consente di compiere un ulteriore passo: interrogare le condizioni che rendono possibile la persistenza e il successo di queste letture nel campo sociologico.

#### *Il mito massmediologico come forma di sapere*

Se fin qui si è mostrata l'aporia teorica del discorso massmediologico, occorre ora spostare l'attenzione sulle condizioni che ne assicurano la potenza persuasiva. Questa forma richiama infatti le esperienze più comuni della vita quotidiana, che vengono assunte come prove immediate di un processo generale, operando da

base per una comprensione “per analogia” che si presenta come autoevidente. In altre parole, rielaborando in forma sistematica le rappresentazioni diffuse nelle “chiacchiere” sui malesseri della modernità, conferisce loro un’apparenza di rigore scientifico che ne rafforza la credibilità senza però modificarne la struttura. È proprio la prossimità all’esperienza che ne garantisce l’efficacia, non richiedendo dimostrazioni in quanto fondato su una “concatenazione di segni nello stesso tempo vuoti di significato e pronti ad accogliere tutti i significati”, capaci di colmare il vuoto lasciato dall’assenza di spiegazioni strutturate. Esso risponde ad una logica che Bourdieu e Passeron avvicinano alla magia, quella forma polimorfa di pensiero che può adattarsi a fenomeni tra loro eterogenei:

Sistematizzato per allusione ed ellisse, questo *logos* ha infine tutti i vantaggi della modernità: spiega dei fenomeni che sembrano sprovvisti di precedenti storici con l’efficacia di una causa senza precedenti storici; soprattutto, il discorso massmediatico partecipa dell’atmosfera scientifica e delle sue norme di credibilità, i mass media, mana col gusto del giorno, portano la magia propria di una civiltà dove la scienza, capace di fornire al più ignorante la certezza che esiste da qualche parte una spiegazione adeguata, rischia nello stesso tempo di avvolgersi in una nebbia di magia agli occhi di chi non ha accesso alla razionalità scientifica che per procura (Bourdieu; Passeron 1971, p. 37).

Il ricorso sistematico al “potere dei media” come principio universale produce un effetto cumulativo, per cui ogni nuova interpretazione si rafforza per semplice ripetizione, beneficiando dell’eco delle precedenti. Il massmediologo si presenta così come un illuminato che, sottraendosi all’illusione collettiva, è in grado di svelarne i meccanismi occulti. La sua denuncia sottintende una forma di superiorità critico-epistemica che lo autorizza a ritenersi detentore di un vero e proprio “monopolio della libertà dello spirito”. Tuttavia, l’intellettuale finisce per attribuire alle masse disposizioni di spirito che appartengono piuttosto al proprio rapporto con l’immaginario (Brancato 2000), proiettando su di esse una fragilità intrinseca che necessita di “persone mistificate per potersi credere demistificatore”. Ne deriva una retorica paradossale che riduce gli individui a oggetti di sapere, trasformando la demistificazione in quella risorsa simbolica che consente all’intellettuale di riaffermare la propria posizione di privilegio “sottraendo alle masse la loro essenza per restituirla attraverso la spiegazione”.

Si delinea così la figura dell'*homo massmediaticus*, un individuo astratto, universalmente coinvolto, al quale viene attribuita vulnerabilità generalizzata agli impulsi dei media, lasciando spazio a una figurazione in cui “l'accademico, l'ingegnere, l'operaio, il contadino” non sono altro che variazioni di uno stesso corpo teorico. Proprio per questo ogni discorso massmediologico assume una postura profetica, riattivando quella tensione escatologico-apocalittica che attraversa le narrazioni della modernità (Baudrillard 2010), e infatti:

Non c'è niente di più facile, ed è sempre stato così, del convincere gli uomini che stanno vivendo una crisi senza precedenti. Se l'illusione del mai-visto è comune a tutte le epoche, è perché conferisce una patina di nobiltà all'esperienza collettiva dandole il sapore del dramma [...] Può darsi che il messaggio massmediatico venga a cottonare l'attesa di una teodicea sociale in un momento in cui i messaggi tradizionali abbiano smesso di avere validità. Come il Dio delle religioni, la scienza si è divisa in potenza della luce e potenza delle tenebre; tra queste, il potere massmediatico, realtà abbastanza esteriore e superiore all'esperienza per essere al riparo da ogni smentita fondata sull'esperienza, e abbastanza efficiente per spiegare tutto quello che non è più che ovvio dell'esperienza, era predestinato al ruolo della divinità del male, o del demone imprevedibile (Bourdieu; Passeron 1971, p. 38).

Eliminati i soggetti storici, questa “manipolazione senza manipolatori” può finalmente imporsi come chiave di lettura del presente. Ma, a differenza delle grandi costruzioni teoriche del passato, il sincretismo che la sostiene sospende le opposizioni, consentendo ai mass media di configurarsi come un *automaton* spirituale, vero e proprio “Dio-macchina”. In sintesi, la profezia massmediatica affonda le sue radici in schemi mitologici profondi, riattivando forme archetipiche di oscillazione tra paura dello smarrimento di sé e attesa della catastrofe (De Martino, 1977), disponendosi sullo stesso piano dell'interpretazione scientifica pur rispondendo ad un differente principio di verità (Hübner, 1990). Ciò che avviene, allora, è l'impiego di schemi archetipici che orientano l'interpretazione entro logiche di reciprocità, senza restituire però la pluralità dei soggetti che partecipano alla condivisione semantica operata dall'ente stesso.

#### *Scuola, corpi e riproduzione del potere*

È proprio nel rifiuto di questa superiorità critica che *Mitosociologia* rappresenta il rigoroso tentativo di orientare lo sguardo sociologico verso l'analisi delle strutture

di riproduzione dei sistemi di potere. In questo senso, è nell'osservazione del "prodotto di massa" che lo spostamento di prospettiva auspicato dai due autori si mostra con maggiore chiarezza. Assunto dai massmediologi come oggetto di fruizione indistinta, esso viene separato dalle condizioni sociali che ne organizzano l'accesso, l'uso e il valore. Come per le categorie precedentemente analizzate, anche qui l'indeterminatezza del concetto consente di muoversi con grande flessibilità, assicurando al discorso uniformità e differenza senza mai doverne rendere conto sul piano delle condizioni materiali.

Ciò che viene volontariamente eluso, tuttavia, è che ogni sistema di comunicazione dà luogo a molteplici pubblici sovrapponibili e proprio per questo mai riconducibili ad un'unica entità. Le pratiche di fruizione seguono infatti linee di differenziazione legate alle condizioni sociali, poiché l'accesso ai beni culturali, così come le modalità del loro uso, dipendono intrinsecamente dalle disposizioni acquisite. Non solo: gli stessi oggetti indicati come espressione di una cultura popolare risultano spesso maggiormente fruiti dalle classi più dotate di capitale economico e culturale, palesando come la distinzione tra cultura "di massa" e cultura "legittima" corrisponda ad una fittizia costruzione teorica che raggira intenzionalmente la complessità dello scontro sociale in gioco.

Il radicamento nelle condizioni simboliche della fruizione dei prodotti di consumo rende evidente come le differenze culturali si producano entro specifici e reiterati rapporti di forza che costituiscono il presupposto stesso dell'analisi. Il prodotto di massa non giustifica dunque da sé alcun effetto coercitivo, la sua efficacia si definisce esclusivamente nelle strutture che ne organizzano il consumo. Ciò che tende a scomparire è quindi la stessa trama dei rapporti, lasciando emergere un'immagine del sociale in cui il potere appare privo di qualsivoglia determinazione, sottraendosi ad ogni possibilità di essere nominato e dunque messo in discussione, in una torsione epistemica i cui effetti investono direttamente il modo stesso di pensare i rapporti sociali.

Come rilevano Bourdieu e Passeron, non sono infatti i media in quanto tali a generare uniformità, bensì gli organismi che modellano le istituzioni di distribuzione del sapere e di (ri)produzione dei rapporti di potere: la scuola, la famiglia, l'organizzazione dello spazio urbano e il lavoro. È all'interno di questi

apparati che si formano le disposizioni entro cui si strutturano e predispongono le forme di esperienza. Nella scuola, in particolare, si forma l'“attitudine colta”, ossia quel rapporto di familiarità con la cultura che non è mai distribuito equamente, costituendosi a partire da condizioni sociali differenziate, inscrivendosi nelle pratiche e nelle modalità di contatto dei corpi con il sapere. Trattando in modo diseguale le classi sociali, l'istituzione scolastica contribuisce a naturalizzare quelle gerarchie che il discorso massmediologico tende a dissolvere sotto l'astrazione della “massa”: nella scuola, il potere agisce attraverso istituzioni capaci di trasformare i rapporti sociali in criteri legittimi di accesso e selezione.

Proprio per questo, nel successivo saggio *La riproduzione*, i due autori descrivono l'azione pedagogica come forma di violenza simbolica, “in quanto impone, attraverso un potere arbitrario, un arbitrario culturale”. La scuola non opera infatti su “pagine bianche”, ma su individui che hanno già fatto esperienza di una prima educazione familiare, e la sua efficacia coercitiva deriva proprio da questa disegualianza: ciò che viene valutato come talento e familiarità con il sapere è spesso il risultato di condizioni anteriori, convertite dall'istituzione in merito scolastico.

Il rapporto pedagogico non è mai neutrale perché la trasmissione del messaggio scolastico implica una selezione preventiva di “ciò che merita di essere trasmesso, del codice nel quale il messaggio deve essere trasmesso, di coloro che hanno il diritto di trasmetterlo [...] e di coloro che sono degni di riceverlo.” (Bourdieu; Passeron 1972, p. 167). Il potere si manifesta infatti nella concretezza delle pratiche, nella scomposizione del gesto e delle posture che regolano il rapporto pedagogico: la cattedra, la distanza asimmetrica tra docente e studenti, il rituale della lezione, tutte condizioni materiali e simboliche attraverso cui l'autorità pedagogica sistematizza i comportamenti socialmente accettabili.

Il potere scolastico rende così operativi i rapporti di forza preesistenti, inscrivendoli nei meccanismi della trasmissione e della valutazione, regolando le condizioni entro cui è possibile apprendere, parlare, essere riconosciuti; allo stesso tempo, esso produce attitudini specifiche che prendono forma nei corpi, disciplinando le modalità di presenza, la gestione dell'attenzione e la capacità stessa di tollerare determinati ritmi che rendono possibile l'adesione alle sue

stesse condizioni di esercizio. Ciò che prende forma nell'istituzione scolastica è dunque un insieme di tecniche che organizzano minuziosamente il tempo, lo spazio e i comportamenti: l'apprendimento si struttura come un processo fatto di esercizi, esami e ripetizioni attraverso cui il corpo viene progressivamente adattato alle esigenze dell'istituzione. Una "presa sui corpi" esercitata tramite una sorveglianza costante che attraversa l'intero spazio scolastico, campo di visibilità permanente dove i comportamenti vengono costantemente orientati e corretti, e che permette alla scuola di produrre un sapere sugli individui stessi, inscrivendoli in una rete documentaria che ne fissa le caratteristiche.

È qui che il dispositivo disciplinare mostra la sua portata: rendere gli individui conoscibili e governabili attraverso le forme stesse della loro visibilità. Come sostiene Foucault, "il potere produce il reale; produce campi di oggetti e rituali di verità. L'individuo e la conoscenza che possiamo assumerne derivano da questa produzione" (Foucault 1978, p. 212). Le modalità di questa produzione non restano però ferme nel tempo: gli ambienti chiusi che garantivano il funzionamento delle società disciplinari entrano progressivamente in crisi nel corso del novecento. Più che un superamento, quella a cui si assiste è una trasformazione interna allo stesso funzionamento dei dispositivi, che mutano forma in relazione ai processi storici ed alle condizioni tecniche entro cui operano, come rileva Deleuze:

Siamo all'inizio di qualcosa. Nel regime delle prigioni: la ricerca di pene "sostitutive" [...] impongono al condannato di rimanere a casa in certe ore. Nel regime dell'istruzione: le forme di controllo continuo e l'azione della formazione permanente sulla scuola, il corrispondente abbandono di ogni ricerca nelle Università, l'introduzione dell'"impresa" a tutti i livelli di scolarità. Nel regime ospedaliero: la nuova medicina "senza medico né malato" che si apre a malati potenziali e soggetti a rischio, non dimostra affatto un progresso verso l'individuazione [...] ma sostituisce al corpo individuale o numerico la cifra di una materia "dividuale" da controllare. Nel regime dell'impresa: i nuovi modi di trattare il denaro, i prodotti e gli uomini che non passano più per la vecchia forma-fabbrica (Deleuze 2000, pp. 240-241).

Assistiamo, dunque, "all'insediamento progressivo e diffuso di un nuovo regime di dominazione", dove il potere coercitivo si ridefinisce in relazione ai processi che lo attraversano ed alle condizioni tecniche entro cui opera. È così che la valutazione si diffonde in pratiche reiterate di controllo e di adattamento, che non

conoscono più una distinzione netta tra spazio interno ed esterno. La produzione delle differenze continua così a operare, ma in forme meno localizzabili proprio perché integrate in un funzionamento che tende sempre più a presentarsi come immediato.

### *Conclusioni*

Il percorso fin qui sviluppato consente di guardare al problema sollevato in apertura sotto una luce diversa. Se i meccanismi individuati da Bourdieu e Passeron continuano a operare entro nuovi orizzonti, anche il dispositivo mitico si riorganizza. È nel discorso sulle piattaforme e sulla razionalità algoritmica che questa dinamica torna a rendersi visibile, dove gli algoritmi sono spesso assunti come principio esplicativo generale, entità tecniche apparentemente autonome capaci di modellare pratiche e coscienze agendo indipendentemente dalle condizioni sociali che ne rendono possibile l'efficacia. Si riproduce quindi una logica già consolidata, vale a dire l'attribuzione a un singolo dispositivo di effetti che prendono invece forma nella pluralità dei rapporti sociali.

Il passaggio dal paradigma massmediologico a quello delle piattaforme non segna dunque una rottura, ma una riconfigurazione del tema. Così come il potere dei media veniva mobilitato per spiegare in termini globali fenomeni eterogenei, oggi l'algoritmo è investito di una funzione analoga: rendere conto, da solo, della formazione di pratiche e rappresentazioni che continuano ad operare seppure in forme mutate. Alla diffusione dei contenuti si affianca quindi l'organizzazione costante di condizioni d'accesso e forme di riconoscimento: la piattaforma configura gli ambienti di fruizione nei quali le pratiche vengono classificate e (ri)orientate secondo specifiche logiche di profilazione.

Le asimmetrie sociali persistono all'interno di una morfologia composta da soglie variabili: mentre la "massa" operava come struttura teoretica priva di distinzioni, la piattaforma organizza l'esperienza proprio a partire da una *différance* in costante movimento (Derrida, 1997). La fruizione si fa così spazio del rinvio: le pratiche vengono continuamente differite e (ri)collocate nell'ecosistema tecnico, mentre la (ri)produzione assume una forma indecifrabile se ricondotta ad un

singolo punto d'origine, poiché prende consistenza proprio nell'incessante intreccio tra disposizione e (ri)apparizione dell'esperienza. È in questo passaggio che la mitologia algoritmica assume la propria forma specifica: dove la massmediologia annullava le differenze nell'ente massa, la piattaforma le personalizza e moltiplica, inscrivendole in un habitat tecnico che le restituisce come conferma dell'ordine esistente. I rapporti di potere si ripresentano dunque come preferenze individuali e, proprio in questa forma, si sottraggono nuovamente alla riconoscibilità e questionabilità storica che l'analisi sociologica dovrebbe invece attivare. La personalizzazione produce infatti un'inedita forma di evidenza, fondata sull'impressione che tale esperienza consegna al soggetto la chiara oggettività dei suoi gusti e delle sue scelte.

Al di là dell'apparente smaterializzazione, questa inedita violenza simbolica investe contemporaneamente il piano rappresentativo e le condizioni materiali della presenza. Rispetto agli apparati disciplinari, la coercizione perde quindi la compattezza del luogo, e si riversa in una spazialità più fluida e sfuggente, un non-luogo capace di inscrivere il corpo in continui processi di individuazione e adattamento, in cui il suo stesso esserci viene collocato sotto la rassicurante forma dell'identità. In sintesi, la logica panoptica perde la propria efficacia, mentre l'abitare si estende dilatando lo spazio in una rete di pratiche e relazioni che riorganizza il rapporto tra presenza e assenza. Il corpo continua a prendere posto nel mondo, e tuttavia il suo movimento lascia tracce trattenute e profilate anche quando sembrano disperdersi nel flusso informativo. Sono appunto i corpi-dato, (im)mobili e per questo sempre reperibili, a rendere l'esperienza uno spazio di lettura permanente. Ogni traccia è scomposta in sequenze: il gesto compiuto e la preferenza espressa rappresentano la materia inorganica attraverso cui il dispositivo tenta di stabilizzare l'(im)possibile, soggiogando l'incertezza dei comportamenti alla successione di ciò che è reso numericamente calcolabile. Spazio interno ed esterno collassano così in una trasformazione insita negli stessi dispositivi di potere, ridefinendo le forme della coercizione: il dispositivo è incaricato della facoltà di sciogliere definitivamente la complessità dei rapporti sociali nella neutralità statica del calcolo, come se la continuità delle tracce contenesse in sé la verità di ogni possibile futuro. È qui che prende forma un'idea

inedita di Dio-macchina, la cui forza mitica consiste nel presentare come oggettiva una previsione costruita su tracce storicamente prodotte, rendendo l'avvenire una mera proiezione tecnica di condizioni preesistenti. Tale riduzione sottrae responsabilità alla storia e ai soggetti, riconducendo l'esperienza e il vissuto ad una meccanica dell'evidenza in cui presente e avvenire sembrano poter essere dedotti dalla sola registrazione di un immaginario passato.

Tutto questo riattiva il nucleo stesso della costruzione mitica analizzata da Bourdieu e Passeron: l'attribuzione a un dispositivo tecnico di una potenza praticamente illimitata. Il dato prende il posto della causa, la previsione quello dell'interpretazione, mentre la complessità è ridotta a operazioni che sembrano non necessitare più di ulteriori fratture storiche. Il quadro bourdieusiano resta quindi decisivo proprio perché impedisce di scambiare l'efficacia della profilazione per autonomia dell'algoritmo, seguendone la riformulazione nel nuovo piano della mediazione; ciò che resta da integrare sono le modalità attraverso cui la riproduzione stessa prende corpo in questa nuova grammatica di potere. L'adattamento teorico passa allora dalla possibilità di riconoscere, dentro la razionalità algoritmica, non la fine della distinzione, ma una sua inedita riformulazione tecnica.

Rileggere *Mitosociologia* alla luce delle morfologie contemporanee consente allora di riaprire lo spazio di un'analisi che restituisca centralità ai soggetti storici e alle strutture di classe. Si tratta, in altre parole, di restituire alla sociologia dei media il compito di riportare i dispositivi tecnici entro le condizioni sociali che li rendono operativi, mostrando come ciò che appare nei termini di una *causa* sia, più profondamente, *effetto* di rapporti che restano da analizzare.

### **Riferimenti bibliografici**

- Abruzzese, A., 1973, *Forme estetiche e società di massa*, Marsilio, Venezia.  
Barthes, R., 1975, *Il piacere del testo*, Einaudi, Torino.  
Baudelaire, C., 2014, *I fiori del male*, Einaudi, Torino.  
Baudrillard, J., 2010, *Cyberfilosofia*, Meltemi, Milano.

- Benjamin, W., 2012, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino.
- Bourdieu, P., 1983, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Milano.
- Bourdieu, P., 2011, *Sul concetto di campo in sociologia*, Armando Editore, Roma.
- Bourdieu, P., Passeron, J. C., 1971, *Mitosociologia. Contributi a una sociologia del campo intellettuale*, Guaraldi, Firenze.
- Bourdieu, P., Passeron, J. C., 1972, *La riproduzione. Elementi per una teoria del sistema scolastico*, Guaraldi, Firenze.
- Brancato, S., 2000, *Sociologie dell'immaginario. Forme del fantastico e industria culturale*. Carocci, Roma.
- Cristante, S., 1999, *Potere e comunicazione. Sociologie dell'opinione pubblica*, Liguori, Napoli.
- Deleuze, G., 2000, *Pourparler*, Quodlibet, Macerata.
- Derrida, J., 1997, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino.
- Eco, U., 1965, *Apocalittici e integrati*, Bompiani, Milano.
- Foucault, M., 1994, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano.
- Foucault, M., 1978, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano.
- Horkheimer M., Adorno T. W., 2010, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino.
- Kern, S., 1988, *Il tempo e lo spazio. La percezione del mondo tra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna.
- Kosellek, R., 1972, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna.
- Kracauer, S., 1982, *La massa come ornamento*, Prismi, Napoli.
- Nietzsche, F., 1964, *Aurora, pensieri sui pregiudizi morali*, Adelphi, Milano.
- Poe, E. A., *Opere*, Mondadori, Milano.
- Veyne, P., 1979, *Come si scrive la storia*, Laterza, Bari.