

**CONTROLLO DEGLI AFFETTI E TESSUTO
SOCIALE. LA TEORIA DEL PROCESSO DI
CIVILIZZAZIONE DI NORBERT ELIAS.**

DI AXEL HONNETH, HANS JOAS¹

Il capolavoro di Norbert Elias *Il processo di Civilizzazione. Le trasformazioni dei costumi nel mondo aristocratico occidentale* (1939), scritto al tempo del terzo Reich, destò scarso interesse quando fu pubblicato in tedesco, ma fuori dai confini della Germania, dal suo autore emigrato. Nel primo decennio del dopoguerra l'opera condusse un'esistenza anonima nel quadro della sociologia. Il suo approccio storico e interpretativo la fece passare inosservata ai sociologi, mentre il proposito di un'imponente costruzione teorica le precluse il consenso degli storici di professione. Solo per esempio nella cerchia di Helmuth Plessner e dei suoi allievi, o di Hans Freyerⁱ, la ricerca di Norbert Elias apparve come uno sforzo, tanto pionieristico quanto sottovalutato, in grado di produrre risultati di rilievo.

In anni recenti la situazione è andata incontro a rapidi cambiamenti. Il libro di Elias è stato celebrato come un testo paradigmatico per un'antropologia storica e ha così conosciuto numerosi, per quanto tardivi, apprezzamentiⁱⁱ; la chiarezza espositiva gli ha garantito vasta riso-

nanza; il legame, infine, con l'aspirazione a costituire un'alternativa alle teorie dell'evoluzione di matrice sociologica, ma superiore ad esse per concretezza storica, lo ha collocato allo stesso tempo in una posizione che va ben oltre il genere letterario delle collezioni di curiosità storico-culturali.

Per comprendere la rapida crescita di interesse che conobbe il lavoro di Elias, al punto da condurre alla formazione di una schiera di sostenitori assimilabile a una 'scuola', è necessario rivolgere un rapido sguardo alle circostanze in cui fu composta la sua opera maggiore, nonché ai motivi dell'odierna *renaissance*. In particolare Karl-Siegbert Rehbergⁱⁱⁱ si è opposto alla stilizzazione che Elias suggerisce di se stesso quale pensatore solitario, ma anche alla ricezione del suo libro ridotta ad un colpo di fortuna individuale, dedicando al lavoro di Elias medesimo un'interpretazione dettagliata e perspicua nel restituire l'orizzonte in cui esso ebbe origine. E tale orizzonte consta dei tentativi di determinare la genesi del mondo borghese attraverso l'emergere dei caratteri peculiari della razionalità borghese. Sebbene Elias sia parco di riferimenti a queste fonti, le indagini di Max Weber, Scheler, Troeltsch o Groethuysen non sono molto distanti nella formulazione delle questioni di principio. L'originalità dell'approccio di Elias, tuttavia, risiede anzitutto nella scelta di non esaminare la borghesia come guida di un processo di razionaliz-

zazione progressiva ma, principalmente, le élite aristocratiche, mettendo a fuoco in un altro voluminoso scritto la ‘società di corte’^{iv}. Si pongono così le questioni circa il rapporto tra la dinamica fissata da Elias e le linee di sviluppo sociale messe in rilievo da altri studiosi; ma, soprattutto, l’approccio adottato consente al nostro autore di procedere oltre la mera ricostruzione storica generalizzando il suo programma in una teoria di ampio respiro.

Un’altra conquista non priva di originalità è legata al fatto che Elias si riferisce molto meno ai contenuti ideologici, nell’accezione di vasti sistemi esplicativi, ed opta invece principalmente per le forme della corporeità e dell’interazione immediata. È ben questo però un ambito centrale di applicazione dell’antropologia storica, nella cui prospettiva può sembrare inevitabile occuparsi di Elias.

Ora, non vi è dubbio che proprio la questione dei limiti della razionalità imperante e dei costi della nostra civilizzazione, posta al centro del dibattito nel decennio passato, abbia fatto rivivere la problematica storica riguardante l’origine del mondo borghese; e che, con lo spostamento delle prospettive di trasformazione in senso soggettivistico, qualunque trattazione storica della corporeità abbia guadagnato in attrattiva. La combinazione di entrambi gli aspetti fu ulteriormente rafforzata dalle idee che numerosi autori propugnarono. Ma con l’impostazione di Elias

si presentò un’alternativa autentica alla teoria della storia elaborata dal materialismo storico, autenticità suggellata dal fatto che nell’analisi della genesi dello stato moderno egli rimandò al difetto di principio di una teoria dello stato derivata da Marx^v. Occorre anzitutto rivolgere uno sguardo d’insieme al metodo di Elias per poi discutere nei particolari se il suo lavoro abbia soddisfatto i requisiti di un’antropologia storica e sia stato all’altezza dell’affermazione di una superiorità nei confronti del materialismo storico.

Lo studio di Elias, come si evince dalla sua presentazione, nasce «dalle esperienze che noi tutti viviamo, le esperienze della crisi e della trasformazione dell’attuale civiltà occidentale, e dalla semplice necessità di conoscere che cosa sia in realtà questa ‘civiltà’»^{vi}.

Elias vuole comprendere la civilizzazione nella forma di un processo e si concentra sull’esperienza di esigenze e paure sorte, nella loro specificità, solo con l’avvento di questo processo: ma persegue un simile obiettivo non confidando, al modo degli evoluzionisti, in un progresso costante dell’umanità e neppure nutrendo ostilità verso la civilizzazione stessa, bensì sviscerando, con un criterio marcatamente ‘avalutativo’, forme di regolarità protrattesi nel tempo. Scopo di Elias è coniugare la trasformazione, dispiegatasi in grandi correnti storiche, delle strutture della personalità con processi struttural-sociali di lungo corso, senza su-



bordinare allo sviluppo storico connessioni riconducibili alla legalità naturale. La sua tesi cardine porta a questo esito: l'instaurazione di un crescente controllo degli affetti, e di un regime di disciplina che i singoli agenti si impongono, è comprensibile solo come il risultato di processi di interconnessione sociale sempre più fitta che, a livello macrosociologico, si riflettono nell'emergenza dello stato assolutista in quanto prima forma di stato moderno. L'origine di una forte azione interiorizzata di controllo del comportamento sembra, quindi, inseparabile dall'origine del monopolio esercitato dallo stato moderno sulla violenza e sulla riscossione delle tasse.

Elias inizia la sua indagine con una storia dei concetti di 'cultura' e 'civilizzazione'. Nello specifico mostra come, nel quadro di

un'opposizione di significato tra questi concetti, l'antagonismo originario dell'*intelligenza* tedesca con la classe sociale più alta gravitante intorno alla corte assunse i connotati di un contrasto nazionale tra il 'carattere essenziale' tedesco e quello francese. Un taglio di questo genere, che tende a minimizzare in maniera discutibile la tradizione rousseauiana in Francia, è solo il preludio alla vera impresa storiografica di Elias, il tentativo cioè di scrivere una storia dei costumi. Egli dimostra uno straordinario ingegno nella citazione delle fonti – testi che prescrivono un contegno appropriato, manuali di galateo e così via – per provare e illustrare la trasformazione storica. L'impressione più vivida che suscitano i luoghi tratti dalle fonti si traduce nello stupore per il complesso di queste regole di comportamento, tutt'altro che ovvie e perciò vincolate ad un richiamo necessario; regole che oggi ci sembrano invece naturali e da dare per scontate:

Non si deve rimettere sul vassoio comune il boccone già messo in bocca: questa prescrizione è ripetuta più volte. Altrettanto spesso si ammonisce di lavarsi le mani prima di mangiare, o di non immergere il cibo nella saliera. Inoltre viene ripetuto di continuo che non ci si devono pulire i denti con il coltello, che non si deve sputare sulla tavola o al di sopra di essa. [...] Non ti pulire i denti col tovagliolo. Non offrire ad altri i resti della tua minestra o il pezzo di pane che hai già addentato, e non soffiarti il naso troppo rumorosamente. Non addormentarti a tavola, e simili^{vii}.

Con grande acutezza Elias delinea il processo che coinvolge l'individuo in una graduale presa di distanza dal proprio corpo – così come avvenne tra i corpi degli altri individui – nel frangente delle usanze a tavola, della storia degli utensili impiegati per mangiare, delle abitudini di sonno e degli usi in bagno, della sessualità e dell'aggressione. La dovizia di particolari della documentazione e la forza persuasiva dell'interpretazione, tuttavia, risultano meno marcate nel caso di sessualità e aggressione che in altre sezioni dello studio di Elias, una differenza dovuta probabilmente al privilegio accordato a particolari fonti documentarie. E tuttavia come spiega Elias il processo sopra menzionato?

Resta ora da esaminare più da vicino quali trasformazioni della struttura sociale siano state propriamente provocate da questi meccanismi psichici, quali trasformazioni delle eterocostrizioni siano state avviate da questa 'civilizzazione' delle manifestazioni affettive e del comportamento^{viii}.

Il secondo volume è dedicato alla risposta a questa domanda. Sull'esempio soprattutto della storia francese a partire dalla tarda età carolingia, Elias ricostruisce i meccanismi d'origine della società feudale, nonché il suo transitare nella forma sociale delle monarchie assolutiste. Non è questa la sede adatta per riprodurre nel dettaglio le esposizioni condotte da Elias; ciò che tuttavia colpisce è l'emergere della 'concor-

renza' e del 'meccanismo di monopolio' come le due forme più importanti di regolarità ricorrente. Per quanto entrambi i concetti attengano, come di consueto, all'analisi del capitalismo, Elias li utilizza in un significato che dilata la prospettiva storica, ma, in questo modo, essi perdono il loro senso specifico e manifestano una forte analogia con le nozioni di 'differenziazione' e 'integrazione' mutuata dalla tradizione evoluzionistica^{ix}. Di conseguenza il corso della storia, in una modalità relativamente formale, viene ricondotto a un modello lineare:

Per quanto complicati possano apparire a prima vista i meccanismi della rete di interdipendenze nel cui quadro procede la civilizzazione occidentale del comportamento, lo schema di questi meccanismi è invero piuttosto semplice: tutti i singoli fenomeni che abbiamo sin qui illustrato – il lento miglioramento dello standard di vita di ampi strati della popolazione, la più stretta dipendenza funzionale degli strati superiori, la stabilità dei monopoli centrali – sono conseguenze e manifestazioni parziali di una divisione delle funzioni che procede a ritmi più o meno accelerati. La divisione delle funzioni stimola la crescita della produttività del lavoro; l'accresciuta produttività del lavoro è la premessa per il miglioramento dello standard di vita di strati sempre più ampi; la divisione delle funzioni accresce inoltre la dipendenza degli strati superiori. Soltanto a partire da un livello assai elevato di divisione delle funzioni diviene però possibile la formazione di più stabili monopoli della costrizione fisica e del fisco che comportano amministrazioni monopolistiche fortemente specializzate – ossia la formazione di Stati nel significato occidentale del termine – che poco a poco garantiscono alla vita dell'individuo una sempre maggiore 'sicu-

rezza'. Ma questa divisione delle funzioni provoca anche la reciproca dipendenza di masse umane sempre più numerose e di sempre nuove regioni; esige e inculca nel singolo un crescente riserbo, una più rigorosa regolazione del suo comportamento e dei suoi affetti; richiede una più forte repressione delle pulsioni e, a partire da un determinato livello, una più costante autocostrizione. Questo è il prezzo – se così possiamo chiamarlo – che dobbiamo pagare per la maggior sicurezza e per tutti gli altri vantaggi del genere^x.

Oltre a provvedere una sintesi del nocciolo del pensiero di Elias in merito a una teoria della storia, questo passo mette in risalto due aspetti. In primo luogo mostra quanto sia ambivalente la valutazione del processo di civilizzazione operata da Elias e quanto un vago rafforzamento dell'autocostrizione si collochi a metà tra i due significati, da un lato, di liberazione che rende possibile l'autodeterminazione e, dall'altro, di coercizione di sé che risulta di ovvia necessità per la sicurezza del vivere in società, ma che nondimeno agisce come una forza repressiva^{xi}.

In secondo luogo rivela quanto grande sia l'onere della prova imposto dalla costruzione storica di Elias alla sua idea di interiorizzazione delle costrizioni esteriori. Solo quando è in grado di identificare le condizioni antropologiche e psicologiche che determinano la possibilità delle tendenze prese in esame, la suddetta costruzione va oltre i limiti di una suggestiva – benché manchevole nello stabilire relazioni causali – combinazione di linee di sviluppo a lungo termine.

Pertanto è ancora più sorprendente constatare quanto poco Elias spieghi i fondamenti antropologici della sua teoria della socializzazione.

Il modo originale di procedere da lui adottato – delineare la genesi storica del Super-Io attenendosi liberamente a Freud, e quindi integrare tale Super-Io entro gli sforzi non psicologici di render conto della genesi del mondo borghese – non lo porta a definire più nettamente, sul piano teorico, il suo rapporto con Freud. Senz'altro Elias menziona punti di divergenza con la teoria freudiana, limitandosi tuttavia ad abbozzarli. Diviene d'altro canto esplicito il suo tentativo di sistemare le i-



dee psicanalitiche nella cornice di un modello teorico desunto dalle prime espressioni del comportamentismo. Ciò non riguarda solo la sua propensione a parlare incessantemente di 'condizionamento', ma appar-

tiene anche alla sostanza dell'argomentazione svolta. Dalla vita chiusa degli esseri umani in società Elias conclude la necessità ineludibile che essi rinuncino a seguire e ad appagare i loro impulsi. Si pretende che il bambino eserciti una costrizione di questo tipo sugli impulsi, finalità conseguita instillando in lui paure e addestrandolo alla disciplina così che manifesti da sé un comportamento socialmente desiderabile e ogni trasgressione alle proibizioni sociali gli appaia assai temibile. Elias accentua espressamente la necessità di usare la paura in qualunque forma educativa:

L'adolescente non perviene mai a regolare il suo comportamento se non intervengono le paure provocate in lui dagli altri. Senza la leva di queste paure, il giovane animale umano non diventerà mai un essere adulto meritevole del nome di uomo...^{xii}.

Ciononostante prende corpo un'indubbia differenza rispetto a tutte le versioni della psicanalisi che non offrono modelli alternativi di educazione non foriera di paure: infatti Elias assume semplicemente la possibilità di una disciplina del potenziale degli impulsi che serva, almeno in parte, a reprimerli ma senza imporre a posteriori dei costi nei termini di energie inibitorie o disturbi nevrotici. Mentre anche in Freud viene difesa la necessità culturale di sottoporre gli impulsi a misure coercitive, pur conservandosi l'esigenza che le aspirazioni alla vita associata siano giu-

stificabili razionalmente, fine di Elias è dimostrare l'aumento lineare della necessità di un autocontrollo repressivo. Egli può così concepire l'interiorizzazione di un simile controllo solo come il cieco meccanismo automatico di costrizioni comportamentali che generano paura, e non in quanto interiorizzazione, flessibile ed accessibile all'Io, di norme scaturite dal riconoscimento della loro necessità o utilità.

Pertanto i desideri che nell'individuo nascono dagli impulsi collidono senza mediazione con i controlli del Super-Io. Gli impulsi si affannano incessantemente nella lotta contro i vincoli sociali e non trovano aiuto in un'istanza che possa entrare in dialogo con la società intorno a quegli obblighi^{xiii}.

Un Io quale istanza autonoma non esiste nel modello di personalità di Elias, viene impercettibilmente incorporato nel Super-Io.

Una prima critica al modello di storia di Elias è stata già accennata nella presentazione della sua teoria. Tale modello risulta molto più formalistico e prossimo a obsolete teorie evoluzionistiche di quanto la ricchezza di materiale storico-documentario induca a credere. Elias sostiene una regolarità nel mutamento delle forme sociali che si mantiene costante, e che – nella misura in cui, in generale, risultasse dimostrabile – non è intesa come l'esito di una conquista di autonomia, da parte delle istituzioni, suscettibile di essere nuovamente perduta. L'incremento nel-

la divisione delle funzioni non è derivato dalle dimensioni dell'organizzazione della produzione, appare invece come una necessità che cresce linearmente. La 'concorrenza' non è distinta da forme di cooperazione radicate nella solidarietà, sembra piuttosto una legge impossibile da mettere a margine e che può essere liquidata solo stabilendo unità di dominio sempre maggiori.

In un articolo più recente (1977)^{xiv}, Elias illustra la sua nozione di storia avvicinandola esplicitamente alle idee di Darwin e ritenendola, similmente a quest'ultimo, un progresso privo di finalità ma non inesplicabile. Ora, è certamente corretto affermare che la spiegazione della storia non si può costruire sulle intenzioni finalizzate dei singoli attori o di collettività agenti; lo storico deve altresì tener conto, senza relegarle ad una funzione accessoria, delle conseguenze impreviste dell'agire, della dinamica propriamente riconducibile a oggettificazioni e istituzionalizzazioni, nonché degli effetti strutturali di nessi dell'agire medesimo tra loro correlati. D'altro canto il legame delle intenzioni degli agenti con la storia non deve essere scisso così drasticamente come fa Elias, appunto perché una connessione interna tra agire ed effetti e conseguenze divenute indipendenti può essere provata solo se la situazione, colta in una dinamica di sviluppo, in cui si attua l'interconnessione sociale è concepita in termini di categorie dell'azione.

Il pathos dell'avalutatività alla luce della quale Elias presenta la sua teoria è la conseguenza logica di questa premessa: il problema posto dai valori necessariamente soggiacenti ad una ricostruzione storica, e che includono in sé le caratteristiche di un futuro desiderabile, non nasce soltanto quando lo sviluppo storico viene piegato ad una concezione evoluzionistica secondo l'uso del XIX secolo. L'illustrazione più evidente del mancato riconoscimento di questo difetto nell'approccio di Elias è offerta dalla ricezione della sua teoria della formazione dello stato. È certamente corretto che la formazione dello stato goda di una relativa autonomia, non passibile di essere risolta nella conformità a determinate leggi del modo di produzione. E tuttavia si rivela del tutto fuorviante cercare di combinare esternamente una dinamica, compresa in chiave evoluzionistica, dello sviluppo delle modalità produttive con una corrispondente dinamica di sviluppo delle forme dello stato. Ciò che fa difetto al materialismo storico non è il profilarsi di una simile teoria dello stato o della sovrastruttura, bensì il collegarsi reciproco e storicamente concreto dei processi sociali, che si dispiegano in una prospettiva di conformità a leggi naturali, con l'azione in una dimensione della 'politica' pragmaticamente intesa^{xv}.

Una prova ulteriore del pericolo di derive meccaniciste nel modello di Elias viene alla luce esaminando le affermazioni relative all'estensione

alle classi inferiori, o ai popoli colonizzati, dei risultati emersi dallo studio di quelle superiori. Il punto debole dell'approccio di Elias non consiste tanto nell'aver accordato un particolare privilegio all'indagine delle classi superiori, quanto nell'aver presupposto una diffusione trasversale dei fenomeni a loro peculiari. Le stratificazioni sociali, le classi e i popoli sono lontani dall'essere concepiti in base a schemi d'azione e forme culturali stabilite a partire dalla divisione sociale del lavoro, bensì gravitano, in ossequio alla tradizione della storiografia culturale, attorno a un quadro concettuale dominato dai termini di 'influsso' e 'tradizione'. Dal punto di vista di Elias, le loro forme proprie appaiono antiquate e barbare, non resistenti ad essere soppiantate né dotate di una capacità intrinseca di sviluppo.

Data questa costruzione ipersemplicificante del modello storico, tuttavia, alcune conquiste nell'opera di Elias si rivelano sotto una luce non veritiera. Sfugge così alla nostra valutazione il fatto che l'autore incontri difficoltà nel rendere

ragione di dinamiche di sviluppo in perfetta antitesi con la sua costruzione, il che vale soprattutto per la sfera della sessualità. Una

morale sessuale più permissiva e un mutato atteggiamento verso la nudità denunciano, secondo Elias, movimenti di liberalizzazione che si producono alla radice del controllo stabilito sugli affetti e del distanziamento dalla corporeità. Sotto certi aspetti può essere vero, ma la prospettiva del discorso finisce per restringersi al caso di un ordinamento sociale effettivamente benevolo nei confronti degli impulsi e che esige una minore autocostrizione.

Anche sul terreno dell'aggressione, o 'aggressività', la spiegazione di Elias che invoca un aumento del controllo non è del tutto oggettiva. Muovendo dalle considerazioni svolte nella sua opera, egli giunge alla conclusione che la società

premoderna^{xvi} non può essere affatto caratterizzata da un'aggressività dei singoli svincolata da qualunque forma di inibizione. Tuttavia nel



descrivere il fenomeno non viene menzionato rispetto a chi valessero le ferree norme della pace, né chi fosse preda di un'aggressività sfrenata:

Nessun ostracismo sociale puniva queste esplosioni di crudeltà, che non erano messe al bando dalla società. Il piacere di torturare e uccidere era grande, ed era un piacere cui la società consentiva. Anzi, entro certi limiti la struttura sociale spingeva in questa direzione, giudicando necessario tale comportamento quando fosse funzionale a uno scopo^{xvii}.

L'assenza di forze di contenimento dell'aggressività non si deve imputare a un difetto generale nel controllo degli affetti, è altresì riconducibile ai confini netti tra la morale interiore e la morale che interviene nella relazione con gli estranei. Poiché nemmeno la pace, nello spazio interno ai gruppi sociali, era assicurata dall'interiorizzazione ('coscienza'), ecco che nella stessa misura forme relazionali ritualizzate e tabù esteriori furono deputati a garantirla. D'altra parte dare libero sfogo all'aggressione contro l'estraneo o l'escluso rientra ancora oggi nel patrimonio fondamentale dei meccanismi d'integrazione sociale. Laddove Elias fa supporre una diminuzione lineare delle manifestazioni aggressive, sarebbe invece opportuno pensare alla graduale sostituzione di forme d'integrazione esaurite in una ritualità esteriore con le potenzialità del chiarirsi discorsivamente, componendo così i conflitti all'interno dei gruppi sociali. Ad esempio George Herbert Mead^{xviii}, nella sua analisi dei meccanismi psicologici concomitanti alla giustizia

punitiva, ha dato rilievo a quanto l'esistenza di un binomio schematico amico/nemico sia il rovescio della medaglia della mancanza di processi discorsivi funzionali a disciplinare la volontà e a creare consenso.

Si è detto che l'originalità di Elias risiede nell'addurre non solo l'esempio della borghesia ma anche, e con una funzione essenziale, quello dell'aristocrazia per spiegare la genesi della razionalità nel mondo borghese. È indiscutibile il ruolo giocato dall'assolutismo aristocratico ai fini dell'affermarsi di una razionalità formale. Elias, tuttavia, non riesce a rendere perspicua la relazione tra aristocrazia e borghesia nell'arco di questo sviluppo; in particolare circoscrive eccessivamente la sua indagine ai requisiti 'di etichetta' invalsi presso la corte reale, limita il campo di ricerca alla cerchia dei rappresentanti del sistema di potere assolutistico e non prende in considerazione gli altri 'ruoli inediti' che la classe feudale si trovò costretta ad apprendere: accanto al 'cortigiano elegante e raffinato', la figura dell'ufficiale disciplinato, del 'funzionario dalle buone maniere' e del 'proprietario terriero assennato nell'amministrare il suo patrimonio' (cfr. Anderson 1974). La pressione ad adottare forme razionali di economia e gestione dei beni sarebbe da riportare all'interesse per il controllo delle masse degli agricoltori, nonché alla commistione con i settori in espansione dell'economia borghese. Un ritratto concreto di questa dinamica metterebbe in luce, tra le altre cose, quanto poco i

concetti di 'formazione del monopolio' e 'concorrenza' rendano giustizia al fenomeno centrale dell'assolutismo quale viene descritto da Perry Anderson:

L'aumento dell'autorità politica dello stato monarchico fu accompagnato non dal declino della sicurezza economica della proprietà fondiaria nobiliare, ma da un aumento corrispondente dei diritti generali della proprietà privata. L'epoca in cui fu imposta un'autorità pubblica 'assolutista' fu nel contempo anche l'epoca in cui si consolidò progressivamente il carattere 'assoluto' della proprietà privata^{xix}.

L'assolutismo non equivaleva in alcun modo al dispotismo orientale, per il quale il modello di Elias non offre risorse esplicative.

Le varie imperfezioni della ricostruzione di Elias sono riassumibili come segue: la riduzione dell'interiorizzazione delle norme, nel corso della socializzazione, ad una direzione quasi-automatica, compulsiva, del comportamento; la separazione della storia dall'azione intenzionalmente strutturata di singoli individui, gruppi e classi; l'erronea identificazione e descrizione della dimensione di una politica guidata da processi decisionali collettivi; la mancata considerazione delle forme discorsive che partecipano al costituirsi di una decisione; il fatto di aver marginalizzato le richieste di legittimità che necessariamente si accompagnano al monopolio della violenza detenuto dallo stato: tutto ciò ostacola la prospettiva di una civilizzazione futura contraddistinta da

una minore autocostrizione e meno soggetta ad un'autorità centrale. Colto con lo sguardo di una neutralità avalutativa, secondo Elias lo stato ha «il carattere di organo supremo di coordinamento e regolamentazione di tutto il complesso dei processi di divisione delle funzioni»^{xx}. L'approccio di Elias lascia in ombra sia la possibilità di autodeterminazione individuale nel rapporto del singolo con se stesso, con il proprio corpo e con gli altri, sia al contempo la possibilità di revocare lo stato nell'organizzazione sociale dei 'produttori associati'.

TRADUZIONE DI GIACOMO MIRANDA

ⁱ Il presente paragrafo è tratto dalla terza parte di A. Honneth, H. Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen zur Sozialwissenschaften*, Campus Verlag, Frankfurt/New York 1980, pp. 115 – 123. Per la traduzione ho tenuto conto della versione inglese *Social action and human nature*, a cura di R. Meyer, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

ⁱⁱ Cfr. H. Freyer, *Theorie der gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1976, p. 53 e segg.

ⁱⁱⁱ Il più spettacolare, senza dubbio, fu l'assegnazione del 'Premio Adorno' a Norbert Elias da parte della città di Francoforte (Cfr. Elias/Lepenies 1977).

^{iv} Cfr. K. S. Rehberg, *Form und Prozeß. Zu den katalysatorischen Wirkungschancen einer Soziologie aus dem Exil: Norbert Elias*, in P. Gleichmann et al., *Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie*, Frankfurt am Main 1979, pp. 101– 169.

^v Cfr. N. Elias, *Die höfische Gesellschaft*, Neuwied 1969; trad. it. *La società di corte*, a cura di G. Panzieri, Il Mulino, Bologna 1980.

^{vi} Cfr. G. van Benthem van den Bergh, *Is a Marxist theory of the state possible?*, in P. Gleichmann et al. (ed.), *Human Figurations. Essays for Norbert Elias*, Amsterdam 1977; F. Matzner, *Die Soziogenese des Staates nach Elias und Schumpeter. Ihr Beitrag zu einer Theorie staatlicher Interventionen*, Wissenschaftszentrum Berlin, discussion paper 79–57.

^{vii} N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, vol. I, 1936, 1969², p. XXX; trad. it. *La civiltà delle buone maniere*, a cura di G. Panzieri, Il Mulino, Bologna 1982, 2009², p. 76.

^{viii} *Ibidem*, p. 164.

^{ix} *Ibidem*, p. 363.

^x Cfr. N. Elias, *Zur Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse*, in *Zeitschrift für Soziologie*, 6, 1977, pp. 127–149.

^{xi} N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, vol. II, 1937, 1980², p. 422; trad. it. *Potere e civiltà*, a cura di G. Panzieri, Il Mulino, Bologna 1983, 2010², p. 398.

^{xii} Questa assomiglia molto alla posizione di Plessner; cfr. p. 83 e segg. del presente lavoro.

^{xiii} *Ibidem*, p. 422.

^{xiv} A. Wehowsky, *Studie zu Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation*, Soziologische Diplomarbeit FU Berlin, 1976, p. 78.

^{xv} Cfr. *supra*.

^{xvi} In particolare lo ha mostrato Antonio Gramsci.

^{xvii} Cfr. K. H. Osterloh, *Die Entstehung der westlichen Industriegesellschaft und die Revolution der Interaktionsweisen. Europäischer Kulturwandel als psychosoziales Problem*, in *Archiv für Kulturgeschichte*, 58, 1976, pp. 340 – 370.

^{xviii} N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, vol. I, 1936, 1969², p. XXX; trad. it. *La civiltà*

delle buone maniere, a cura di G. Panzieri, Il Mulino, Bologna 1982, 2009², p. 349.

^{xix} Cfr. G. H. Mead, *The psychology of punitive action*, in *American Journal of Sociology*, 23, 1918, pp. 577– 602.

^{xx} P. Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, 1974, p. 429; trad. it. *Lo stato assoluto*, a cura di R. Pasta, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1980, p. 383.

^{xxi} N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, vol. II, 1937, 1980², p. 422; trad. it. *Potere e civiltà*, a cura di G. Panzieri, Il Mulino, Bologna 1983, 2010², p. 218.

LE PRIME DUE OPERE RIPRODOTTE SONO DI LUCA MAZZIERI.

L'ULTIMA OPERA RIPRODOTTA È DI FABIO IEMMI.