

CAMBIO

Rivista sulle trasformazioni sociali

In questo numero:

Eredità e attualità di Norbert Elias

- ◆ Individuo e società
- ◆ Locale e globale

Dispo

Università di Firenze

... siamo [costantemente] di fronte a un giudizio di valore preconcelto...
[che attribuisce] implicitamente un valore superiore a ciò che
non cambia rispetto a ciò che cambia
Norbert Elias (1970)

Direttore: Paolo Giovannini

Vice-Direttore: Angela Perulli (Direttore responsabile)

Comitato editoriale: Franca Alacevich, Filippo Buccarelli, Carlo Baccetti, Francesca Bianchi, Elisabetta Cioni, Paolo Giovannini, Laura Leonardi, Giulia Mascagni, Andrea Messeri, Angela Perulli, Rocco Sciarrone, Riccardo Sgherri, Annalisa Tonarelli, Teresa Torns, Andrea Valzania

Redazione: Vincenzo Marasco, Giulia Mascagni (Segretaria di redazione), Andrea Valzania

CAMBIO

via delle Pandette, 21 - 50127 Firenze
Tel.055 4374427 Fax: 055 4374931
cambio@dispo.unifi.it

ISSN: 2239-1118

La rivista si avvale di una rete di referee



[Indice]

Elias e il contro-ego. Memorie personali - <i>Stephen Mennell</i>	5
Beyond Epistemological Ambiguities: The Political Relevance of Elias Today - <i>Florence Delmotte</i>	17
Fantasia e realtà nella sociologia di Elias - <i>Paolo Giovannini</i>	24
Individuo e società:	
Un grande maestro di sociologia. Genesi di una strategia di ricerca per conoscere le cose del mondo come processo di lunga durata - <i>Giovanni Bechelloni</i>	36
Rethinking Individuals: New Figurations – <i>Idalina Conde</i>	42
Elias and/or Adorno. A Personal Reflection and Perspective from a Musicologist - <i>Olle Edström</i>	56
Norbert Elias's Innovative Network Language in Sociology and Psychotherapy - <i>Joshua Lavie</i>	70
Fra sociogenesi e psicogenesi. Il lato oscuro dell'habitus sociale - <i>Filippo Buccarelli</i>	75
Between Social "Forms" and "Figurational" Sociology: Simmel and Elias and the Role of Emotions - <i>Francesca Bianchi</i>	89
L'infanzia dei simboli. Per una teoria dei processi sociali dell'immaginazione - <i>Martino Doni</i>	103
Self-employment as a Social Figuration: The Mozart Case - <i>Adele Bianco</i>	113
On Elias and Dunning's Mimetic Leisure: Revitalising the Sociology of Taste - <i>Haydn Arons</i>	120

Locale e globale:

Postmodern Othering or Established-Outsiders Relations? Understanding the Reception and Treatment of Immigrants in Ireland - <i>Steven Loyal</i>	136
Established and Outsiders in the Migration Process - <i>Michael Eve</i>	147
The Potential Conflict with the Outsider - <i>Andrea Villa</i>	159
Changes in the We-I Balance and the Formation of a European Identity: in the Light of Norbert Elias's Theories - <i>Laura Leonardi</i>	168
Civilizing Processes and Accelerating Spirals: The Dynamics of Social Processes, after Elias - <i>Arpad Szokolczai</i>	176
L'interpretazione sociologica della cittadinanza: una lettura in chiave figurazionale - <i>Lorenzo Grifone Baglioni</i>	185
I confini dell'esclusione: il processo storico di costruzione della cittadinanza alla luce dei lavori di Norbert Elias - <i>Enrico Gargiulo</i>	196
From the Civilizing Process to the Re-discovery of Self Identity. Norbert Elias and Recent Changes in the Italian Sport Activities – <i>Paolo Dell'Aquila</i>	209
Gli autori	217

[Elias e il contro-ego]

Memorie personali¹

I paused to watch the fly marks on a shelf
 And found the great obstruction of myself
 Thom Gunn (1965: 392)²

Nel conversare, Norbert Elias metteva alla prova il concetto di “contro-ego”. Per quanto personalmente non ne abbia mai parlato con lui, credo di sapere esattamente cosa intendesse – e a cosa corrispondesse nella mia esperienza – non appena Cas Wouters mi accennò l’idea. Come capita a molti altri esseri umani civilizzati, spesso Norbert era il suo stesso peggior nemico.³

L’esempio più chiaro, nonché quello con le conseguenze più durature nell’ostacolare e rallentare la diffusione delle sue idee – ovvero proprio ciò a cui teneva di più – fu il suo continuo opporsi ai tentativi di pubblicare una traduzione in inglese de *Il processo di civilizzazione* (Elias 2000). Alcuni di noi talvolta hanno speculato su quanto diversamente si sarebbe potuta sviluppare la sociologia nel mondo anglofono negli anni del dopoguerra se *Il processo di civilizzazione* fosse stato tradotto pochi anni dopo l’uscita del quasi contemporaneo *La struttura dell’azione sociale* di Talcott Parsons (1937), e con un successo analogo. Solo un decennio fa, un eccellente manuale inglese di teoria sociologica (Scott 1995) era ancora capace – e motivatamente – di esordire con un capitolo intitolato *Talcott Parsons: dove tutto è cominciato*; questo manuale non ha alcun riferimento ad Elias, il che è abbastanza ironico vista la dedica dell’autore «a tutti i miei amici di Leicester». L’egemonia di Parsons sulla sociologia mondiale negli anni del dopoguerra lascia tutt’ora il suo segno: nonostante lo screditamento della sua teoria funzionalista attuato a partire dagli anni ‘60, gli assunti espressamente neo-Kantiani sui quali si fonda il lavoro di Parsons (cfr. il suo saggio autobiografico, 1970) non sono mai stati ripudiati dalla maggior parte delle successive scuole di pensiero sociologico, e si riflettono nel carattere non processuale di formazione dei concetti tuttora prevalente nella disciplina. *Il processo di civilizzazione*, in contrasto a ciò, fornisce un esempio paradigmatico di ricerca teoretico-empirica, basata su concetti processuali ben più fruttiferi e chiarificatori.

¹ Questo saggio si basa su ricordi personali - memorie relative al periodo tardo e altamente produttivo della vita di Elias, quando egli raggiunse gradualmente una notorietà internazionale; mostrano le sue piccole fissazioni: alcune accattivanti, altre quasi perverso ostacolo alla sua crescente reputazione - e sulla corrispondenza dell’autore con Norbert Elias, i cui originali sono ora depositati assieme alle carte di Elias presso la Deutsche Literaturarchiv, Marbach/Neckar, Germania. E’ la revisione di una bozza del 1996 scritta per un libro che non è mai stato pubblicato: una traduzione dei ricordi degli amici olandesi di Elias (Israëls, Komen and De Swaan 1993) con l’aggiunta dei contributi dei suoi colleghi inglesi. Uscito in lingua inglese con il titolo *Elias and the counter-ego*, in «History of the Human Sciences», 19 (2), 2006 19: 73-91, viene qui presentato, con qualche variazione, in versione italiana.

² L’esergo è una mia scelta, ma Elias apprezzava Thom Gunn e tradusse persino una delle sue poesie in tedesco (Elias 1987: 51).

³ Non intendo dare troppo peso all’idea del contro-ego come elemento chiave del pensiero di Elias. Cas Wouters e Michael Schröter mi confermano che usava l’espressione conversando quando era in convalescenza nell’ottobre 1983 dopo essersi ammalato seriamente in Grecia, riprendendo il volo per Amsterdam. Descrisse la sua “scelta” di continuare a vivere come trionfo sulla sua *Wider-Ich*, che lo spingeva a morire. E’ in ogni caso improbabile che il termine sia stato il prodotto di un capriccio temporaneo. Elias era ben preparato sulla psicoanalisi - tanto che negli ultimi anni della sua vita scrisse molti appunti su Freud, senza che ne uscisse niente di pubblicabile – e posso immaginare che quell’idea rispondeva a qualcosa di più generale che aveva riconosciuto in se stesso.

Perché, dunque, Elias ostacolò la pubblicazione della sua opera in inglese? Sappiamo che ci sono stati diversi tentativi di diffondere *Il processo di civilizzazione* prima della versione di Edmund Jephcott pubblicata tra il 1978 e il 1982. Non molto dopo la guerra Patrick Gordon Walker, che sarebbe in seguito diventato Segretario agli Affari Esteri inglese, cercò di attirare l'interesse degli editori, tanto che pare che circolasse una bozza del primo volume a Leicester negli anni '60. Nei primi anni '70, quando incontrai Elias e il suo pensiero per la prima volta, Eric Dunning⁴ stava completando una traduzione leggibilissima e fedele – anche qui, del primo volume – e fu quella la versione che lessi per prima. Ma non fu mai pubblicata. Una volta che Eric la concluse, Norbert volle cominciare una revisione del testo originale. In particolare, a quanto ho capito, disse che negli anni '30 aveva raccolto molte note sulle convenzioni sociali a proposito della masturbazione, non si era sentito in grado di usarle all'epoca, e voleva adesso inserire una nuova sezione in proposito. C'è qualcosa di metaforico in questa storia. Dire che Norbert fosse un perfezionista probabilmente è fuorviante più che rivelatore: Ilse Seglow⁵ osservò che egli trovava «difficile lasciar andare i propri figli», e trovo difficile immaginare quali aspetti della sua vita abbiano dato vita a un tale problema. Qualcosa sembra, per così dire, aver provocato la formazione di un forte contro-ego.

L'esperienza di Eric Dunning con la traduzione de *Il processo di civilizzazione* si ripeté quando, in collaborazione con Grace Morrissey, tradussi *Cos'è la Sociologia?* (1978). Sin dal principio fui irritato dal modo di lavorare di Elias. Anche se – almeno fino agli ultimi anni della sua vita – non avemmo alcun serio disaccordo, provavo un'ammirazione ambivalente che Norbert, con la sua solita perspicacia nelle relazioni interpersonali, colse rapidamente. Lo ricordo dire «Stephen è molto leale» ad uno del nostro giro, ma era costantemente conscio della mia impazienza. Ero sempre proteso a vedere la promozione delle sue idee come una sorta di campagna politica, forse perché ero attivo in politica. Ero consigliere comunale laburista a Exeter quando ci incontrammo per la prima volta, e fui in seguito candidato al parlamento per l'SDP a Exeter per le elezioni generali del 1983. Da parte sua Norbert aveva un'opinione ambivalente sul mio coinvolgimento in politica, attività che riteneva incompatibile con il relativo distacco necessario per un buon lavoro sociologico, anche se nel momento in cui sembrava plausibile che potessi essere davvero eletto come parlamentare, mi disse che non vedeva l'ora di prendere un the con me sul terrazzo della Camera dei Comuni.

Il mio incontro con Norbert fu puramente accidentale. In una qualche mattina del 1969 ero seduto a bere del caffè nella *common room* di Exeter con il mio allora collega del Dipartimento di Storia Economica Mike Morrissey, il quale mi stava raccontando che sua moglie, Grace, stava silenziosamente impazzendo dalla noia nel crescere due bambini nel loro cottage, situato nel cuore della campagna di Devon. Aveva una buona laurea in tedesco presa all'Università di Manchester, e le era stato detto che c'era un sacco di sociologia tedesca in attesa di una traduzione in inglese. Gli dissi che per quanto il mio tedesco fosse scadente, avevo una certa dimestichezza con la terminologia sociologica tedesca, e che avrei potuto aiutarla in questo. E aggiunsi che mi sarei impegnato nel trovare qualcosa che valesse la pena tradurre. Dopo essermi consultato con il mio capo di dipartimento, Duncan Mitchell, ciò che tirai fuori era *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* (1935) di Alfred Weber, che sembrerebbe una scelta arguta pensando a quello che in seguito avrei appreso sull'importanza di Alfred Weber nella storia intellettuale di Norbert Elias (Elias 1994: 101–20). Ma dopo mesi di indagini da parte del mio agente letterario Mike Shaw, divenne chiaro che nessun editore britannico fosse interessato ad Alfred Weber. Invece, Mike tornò da me con una richiesta da parte di Hutchinsons: se fossimo interessati a tradurre un piccolo libro intitolato *Was ist Soziologie?* scritto da un tale Norbert Elias. Il nome evocava appena vaghi ricordi; anni dopo ricostruii che quella sensazione era dovuta a John Goldthorpe, che aveva inserito l'articolo di Elias *Problemi di coinvolgimento e distacco* (1956) in una lista di letture ai tempi dei miei giorni da studente a Cambridge – ma dubito fortemente di averlo letto all'epoca, né tantomeno di averlo compreso, da studente. In realtà, mi sentivo tutt'altro che entusiasta all'idea di tradurre il libro di Elias, che suonava come un manuale introduttivo piuttosto che un'opera classica⁶. Come appresi in seguito,

⁴Eric Dunning (1936-), ora Professore Emerito all'Università di Leicester; collaboratore di Elias nel loro lavoro sulla sociologia dello sport e del tempo libero (1986).

⁵Ilse Seglow (1900-84) praticò come psicanalista a Londra. Fu attrice, e scrisse la sua tesi di dottorato a Francoforte con Mannheim ed Elias sullo sviluppo del teatro in Germania, vedi i suoi ricordi del periodo (1977).

⁶Il 17 Luglio 1971 stavo per mandare alcuni brani di prova ad Elias, e scrissi al mio agente Mike Shaw: «sono contento di aiutare Grace con Elias, perché il lavoro mi sta piacendo. Si è appassionata nell'affrontarlo, mentre rimaneva fredda di fronte alla vastità di Weber.

Juventa Verlag l'aveva commissionato come volume introduttivo per le traduzioni tedesche della prestigiosa serie di manuali elementari della Prentice-Hall, in quanto il testo americano equivalente dallo stesso titolo - *What is Sociology?* di Alex Inkeles (1964) – era manifestamente inadeguato sul piano intellettuale. Ciò nonostante, traducemmo due brani del libro scelti, a quanto ne sapevamo, dall'autore stesso; venimmo quindi a sapere che i nostri sforzi erano stati accolti con entusiasmo da quella lontana figura che in passato si era mostrata molto delusa dalla mancata comprensione dei suoi scritti da parte di traduttori professionisti. Così iniziammo a lavorare sul libro, e da qui cominciò la mia lunga corrispondenza con Norbert e l'amicizia che ne seguì.

L'impressione iniziale fu di delusione. Non ero allora in grado di comprendere il significato dell'*Introduzione* (con quel misterioso diagramma di un modello di interdipendenza che Eric Dunning chiamava "protesi dentaria") né quello del secondo capitolo (*Il sociologo come distruttore di miti*). Tuttavia apprezzai il primo capitolo (*Sociologia. La problematica di Comte*), che cambiò la mia percezione su Auguste Comte che fino ad allora mi immaginavo come un eccentrico personaggio ottocentesco di ben poco rilievo rispetto alla sociologia odierna. Quando arrivammo al terzo capitolo, *Modelli di gioco*, fui colto da un'improvvisa illuminazione. Era proprio ciò di cui ero alla ricerca e verso cui tentavo di avvicinarmi brancolando nel buio nelle mie lezioni di teoria sociologica a Exeter. Avevo trascorso il biennio 1966-67 come Frank Knox Fellow nel Dipartimento di Relazioni Sociali ad Harvard, prostrato ai piedi di Parsons, Homans, Lipset, Riesman, Bellah in sociologia, di Gergen e McClelland in psicologia, di Maybury-Lewis in antropologia, occupandomi del cosiddetto problema "macro-micro". Era il periodo in cui *Exchange and Power in Social Life* (1964) di Peter Blau era il principale argomento di conversazione in sociologia, e in quanto laureato in economia mi dilettaivo ad esaminare i suoi primitivi assunti sulla scelta razionale, trovandoli inadeguati (Mennel 1974: 91-115). Avevo letto Simmel (1908) sul significato dei numeri nella vita sociale, capendo perché il modello di interazione diadico non fosse un fondamento adeguato per «gettare un ponte tra macro e micro».

Vent'anni dopo, partecipando al convegno dell'American Sociological Association del 1992 a Pittsburgh, sul tema delle relazioni macro-micro, constatai come la sociologia americana non si fosse affatto sviluppata sul tema. Ma la soluzione era qui, nel 1971. I modelli non erano esattamente una «teoria» nel senso inteso dai sociologi convenzionali ma, per citare Harold Garfinkel, avevano la funzione di «stimoli per un'immaginazione pigra e lenta» nel mostrare come l'interdipendenza fosse collegata ai rapporti di potere, come i rapporti di potere fossero collegati a processi sociali non programmati, come la struttura dei processi sociali si relazionasse alla percezione delle persone e alla formazione di ideologie, e molto altro (compreso quanto fosse futile la distinzione fra azione e struttura, anche nei casi in cui questa veniva travestita da termini superficialmente processuali come «strutturazione»). In un secondo momento, dopo aver letto *The Court Society* (2006), il secondo volume de *Il processo di civilizzazione*, e *The Established and the Outsiders* (Elias, Scotson 1965), arrivai inoltre a capire come lotte e rapporti di potere fossero collegati alla formazione di un habitus. Al momento, però, i Modelli di Gioco furono per me una rivelazione sufficiente: di lì in poi compresi il senso di *Cos'è la Sociologia?*, e apprezzai il «bisogno di nuovi modi di parlare e pensare». Usai quei modelli nel mio primo libro, che pubblicai ben quattro anni prima della traduzione, e che risultò ben più diffuso, e li sfruttai anche nel mio contributo al *Festschrift* (Mennel 1977) su Elias. Ma l'immediata conseguenza fu che, avendo realizzato che non aveva senso spiegare il gergo sociologico convenzionale a Grace, mi trovai costretto (nonostante il mio tedesco non fosse all'altezza) a prendere le redini del lavoro di traduzione, dato che era un compito ben più importante di quanto avessi pensato all'inizio. E anche così mi sentivo vagamente scettico sull'opportunità di introdurre neologismi; ricordo in particolare di aver pensato che la parola "figurazione" sarebbe inevitabilmente stata soggetta alle solite pressioni de-processualizzanti, e che se si fosse diffusa avrebbe finito presto per essere usata nello stesso modo statico con cui era usata la parola "sistema".

Tornando a quanto scrivevo sopra. Non avevo ancora incontrato Elias. Da più di un anno gli stavamo inviando le bozze dei capitoli. In quel periodo Grace Morissey viveva a Glasgow: lei mi spediva le sue bozze manoscritte a Exeter, io ne facevo una revisione, le dattilografavo e le inviavo a Norbert a Leicester, insieme ad una lista ben organizzata dei problemi che erano sorti nel lavoro – con la richiesta di indicarci come certi termini ricorrenti dovessero essere resi, in modo che procedendo nel lavoro potessimo gradualmente diventare più coerenti ed evitare problemi. Con mio stupore, ricevemmo poche risposte – e praticamente nulla in merito alle richieste dettagliate.

D'altra parte, non ci sono particolari meriti accademici nel tradurre Elias, mentre tradurre Weber sarebbe stata una pietra miliare». Non mi rendevo conto che il libro di Elias di lì a poco avrebbe cambiato e condizionato il cammino della mia carriera accademica.

Sembrava meno soddisfatto dai primi capitoli ricevuti rispetto a quelli fatti per prova, e dunque raddoppiammo gli sforzi, ma con pochi aiuti specifici. Mi inviò una copia del suo articolo sulla scienza in *Economia e Società* (1972), e mi suggerì di leggere il suo articolo in due parti sulla sociologia della conoscenza in *Sociologia* (1971), oltre a *Problemi di coinvolgimento e distacco* nel «British Journal of Sociology» (1956). Devo dire che non mi furono di molto aiuto. Lo sarebbero stati se allora avessi avuto la conoscenza che ho oggi del lavoro di Norbert, nel qual caso però non avrei avuto bisogno di leggerli.

Alla fine, spedii il dattiloscritto completo, con ulteriori revisioni dei primi capitoli alla luce della traduzione di quelli successivi. Era arrivato il momento di andare a incontrare Elias di persona. Intorno a mezzogiorno del 10 Agosto 1972 stavo aspettando negli uffici di Hutchinsons a Fitzroy Square che Norbert arrivasse da Leicester. Anne Douglas, la nostra curatrice, mi disse che Norbert aveva confuso le date ed era arrivato il giorno prima, ma era andato volentieri alla biblioteca del British Museum dicendo che un giorno a Londra non è mai sprecato. Mi avvertì che Norbert era “molto vecchio”, suggerendomi implicitamente che probabilmente era un po’ rimbambito. A ripensarci è spassoso: aveva appena 75 anni ed avrebbe avuto ancora altri 18 anni molto produttivi.

Norbert arrivò (di nuovo) e mi trascinò direttamente ad un famoso ristorante di pesce nella vicina Charlotte Street, a quanto capii un suo vecchio covo⁷. Ricordo di essermi sentito piuttosto nervoso mentre camminavamo per la strada, in un bel giorno soleggiato. Non parlammo molto della traduzione né allora né in seguito, ma – forse in risposta alle mie goffe richieste sulle sue origini intellettuali – mi interrogò sulle mie idee personali. Ero forse interessato alla sociologia fenomenologica, che all’epoca era all’ultimo grido? Incautamente risposi che un po’ lo ero. «Ah», disse Norbert, «immaginavo». Nell’arco di pochi momenti riuscì a spiegarmi perché sarei dovuto essere decisamente scettico. Penso che sia stata quella conversazione l’origine di un saggio che pubblicai in seguito (durante la «guerra delle scuole» della sociologia britannica) in cui attaccavo i fondamenti dell’etnometodologia (Mennel 1975). E non avevamo ancora raggiunto il ristorante. Lì, ricordo, Norbert scoprì subito che non avevo mai assaggiato banguilla, e mi ordinò di sceglierla. Le mie difficoltà ad occuparmi degli ossicini fecero sì che fosse Norbert a parlare per la maggior parte del tempo. Incontrare quell’uomo dopo aver letto il libro mi convinse rapidamente che mi trovavo di fronte ad una mente sociologica di una categoria superiore a quella di Talcott Parsons, con il quale avevo studiato e che avevo per un breve periodo conosciuto intellettualmente e socialmente ad Harvard nel 1966-67. Eppure questo era difficile da conciliare con il fatto che nessun sociologo britannico – al di là di un piccolo giro di persone associate a Leicester - sembrasse sapere nulla di lui. Ricordo una delle nostre prime conversazioni in cui mi mostrai eccessivamente impressionato quando mi disse che era stato assistente di Karl Mannheim a Francoforte; fu subito chiaro che Norbert si sentiva insultato ad essere considerato meno che alla pari dei sociologi più famosi.

Nel 1974 feci domanda per un posto al Dipartimento di Sociologia di Leicester. All’epoca avevo già conosciuto Eric Dunning, oltre a Joe e Olive Banks ed altri colleghi di Norbert del posto. Ci si aspettava che venissi nominato – Joe in seguito mi disse che avevano già segnato a matita il mio nome sugli orari dell’anno successivo. Ma in quel caso, il mio colloquio fu un disastro da record mondiale. Mi lasciarono in attesa in giro per i corridoi, metaforicamente e letteralmente, per ventiquattrore. Probabilmente desideravo troppo andar via da Exeter e andare a Leicester. Ma fu un’altra cosa a causarmi tanta e tale ansietà da rendermi incoerente: Norbert aveva appena avuto un accesissimo litigio con Ilya Neustadt⁸. Lo stesso Neustadt sembrava avermi accettato, ma sia Norbert che Eric mi dissero che sarebbe stato meglio che non indugiassi troppo sul mio rapporto con Norbert – che quella fosse la ragione principale per cui volevo trasferirmi a Leicester. Tutto ciò mi inibì non poco e non fu un momento felice. A ripensarci, il pasticcio che feci con quel colloquio potrebbe essere visto come una conseguenza figurazionale non pianificata della propensione di Norbert, guidata dal suo contro-ego, a inimicarsi le persone a lui più vicine. La sera stessa rimediò a quanto accaduto riempiendomi di Chivas Regal al 19a di Central Avenue, conversando brillantemente – fu la prima volta che sentii l’idea di teorie processuali in cinque dimensioni (Elias 1992: 14, 35)

⁷ Questo è stato il primo di innumerevoli pasti nei quali Norbert mi ha sottoposto a questo trattamento. Nonostante tutti i miei sforzi per ricambiare, non credo di essere mai riuscito a pagare il conto per un pasto fatto assieme.

⁸ Vedere il commento imperdonabilmente crudele su Neustadt che Elias ha inserito nel suo saggio *Towards a Theory of Communities* (1974: xli n). I colleghi di Leicester hanno riflettuto su cosa può aver causato la rottura tra i due amici intimi, ma nessuno è sicuro di nulla.

– per poi impacchettarmi narcotizzato su un taxi alle ore piccole.

Ancora non c'erano stati progressi particolari per la traduzione di *Cos'è la Sociologia?*. Già il 30 Novembre 1972, Anne Douglas scrisse dalla Hutchinsons che «il silenzio del Professor Elias era abbastanza preoccupante». Dopo un po', venne fuori che Norbert aveva smarrito il dattiloscritto. Avevo una fotocopia della copia carbone; tutto ciò era ben prima dei programmi di videoscrittura, e in quei giorni persino fare una fotocopia era un affare lento e faticoso. Mi ricordo una telefonata con Percy Cohen, il responsabile della Serie di sociologia della Hutchinsons, in cui gli spiegai i ritardi. Percy avvertì che presto sarebbe stato troppo tardi perché valesse la pena di pubblicare il libro, perché il momento opportuno era passato – il primo volume de *Il sistema mondiale dell'economia moderna* di Immanuel Wallerstein (1974) era uscito, assieme ad altri testi che segnavano un ritorno alla sociologia storicamente orientata, per cui Percy riteneva che Norbert avesse perso il treno. (Negli anni '60 Percy e Norbert avevano insegnato insieme teoria sociologica a Leicester, con Percy che difendeva l'allora corrente funzionalista, e Norbert invece l'approccio evolutivo, che allora era considerato impietosamente *passé* e vittoriano)⁹.

Alla fine si decise che sarei stato ospite di Norbert in Central Avenue per circa una settimana a cavallo del capodanno del 1975, per fare le ultime correzioni della traduzione. Arrivai con il raffreddore, che ostacolò la mia unica occasione di poter nuotare con Norbert nella sua piscina¹⁰. Ma potevo comunque lavorare. Però non ci mettemmo a scorrere i capitoli sistematicamente, come mi sarei aspettato, usando la mia diligente lista di richieste e problemi. Norbert aveva di nuovo perso l'introduzione e i primi due capitoli, ma riuscì a portare alla luce gli ultimi quattro. Mi fece sedere alla sua vecchia macchina da scrivere portatile tedesca (con la *y* e la *z* invertite), e cominciò a dettarmi una nuova sezione di apertura del Capitolo 3 (*I modelli di gioco*). Niente di quanto mi dettò era nuovo: ogni cosa era già stata detta nel libro, ma in un ordine un po' differente. Credo che lavorammo così per un giorno intero. In seguito usai una parte del nuovo materiale al posto di quello vecchio, e questa è la ragione per cui le prime pagine del terzo capitolo sono la parte del libro dove i testi inglese e tedesco non coincidono pienamente.

Norbert, tuttavia, era distratto per la maggior parte del tempo dall'imminenza del discorso che aveva promesso di fare ad un convegno di storici dell'arte, che si sarebbe tenuto in una delle *hall* delle residenze di Leicester subito dopo il Capodanno. L'invito era arrivato in seguito all'esposizione della collezione di arte africana occidentale di Norbert, che si era tenuta qualche anno prima nel museo cittadino (Elias 1970). Ci arrampicammo in soffitta per selezionare i pezzi di cui avrebbe avuto bisogno per il discorso; la casa, incluso il garage inutilizzato, la soffitta e il portone 19b a fianco, era colma di questa stupefacente collezione. Alla fine scelse tre piccole statuette rituali, per illustrare il suo modello di processo di sviluppo a tre stadi, da una pura forma nativa allo stadio dove si dava maggiore espressione all'artigianato individuale, fino a quei prodotti in fase di kitschificazione pensati per il mercato turistico; quando morì mi lasciò due di questi pezzi.

L'orazione fu un disastro. Norbert non si era annotato niente, e senza appunti Norbert poteva essere brillante o inascoltabile, senza vie di mezzo (un po' come i miei colloqui di lavoro, pensai molto tempo dopo). In quei giorni mia moglie Barbara mi aveva raggiunto a Leicester e, mentre io ero seduto in prima fila pronto a passare le statuette a Norbert quando ne aveva bisogno, lei si sedette anonimamente nei posti arretrati, e fu dunque in grado di sentire il commento di uno degli organizzatori: «Mio Dio, come possiamo fare per non mettere la roba di questo vecchio pazzo nel volume del convegno?»¹¹.

Tornammo in Central Avenue, e Barbara mise su il bollitore per una tazza di tè, al che saltarono i fusibili. Norbert la incolpò burberamente, ma la realtà era semplice. Il bollitore era attaccato ad un albero di adattatori di prese ed era in cima al frigorifero, che a sua volta stava accanto al fornello e quindi era sotto sforzo da anni. Aprim-

⁹ Ian Wilson, uno studente del Dipartimento di Sociologia a Leicester negli anni sessanta, prese molti appunti sul seminario Elias/Cohen, appunti che sono depositati con le carte Elias nel Deutsche Literaturarchiv a Marbach/Neckar. Di interesse anche, nello stesso archivio, gli appunti sulle lezioni di sociologia del primo anno di Elias presi da Mike Levin, in seguito Senior Lecturer in Politics al College Goldsmith di Londra.

¹⁰ Nel 1966, dopo essersi trasferito nella 19a Central Avenue, Elias aveva eliminato tutto il giardino e costruito una piscina riscaldata all'aperto. Poiché la distanza tra casa sua e quella accanto non consentiva di utilizzare macchinari di scavo – mi ha detto Elias con ammirazione – l'intero lavoro venne realizzato da una coppia di 'manovali irlandesi' con una carriola.

¹¹ Non tutti hanno condiviso questo punto di vista; uno dei nostri colleghi di Exeter, Michael Snow, docente di Belle Arti, rimase molto impressionato, ma deve essere rimasto una piccola minoranza.

mo il frigo, togliendo le provviste dagli scaffali inferiori. Sembrava esserci poco spazio, e fu lì che realizzammo che tutta la parte superiore del frigo era occupata da un enorme blocco di ghiaccio incollato alla parte inferiore del vano del congelatore. Il frigo non era mai stato sbrinato. Usammo tazze di acqua calda per staccare il ghiaccio, che era così pesante che riuscii a malapena a rimuoverlo. Cercammo poi nella dispensa di Norbert, per trovarvi un numero spropositato di buste di caffè e di lattine di noci tostate, che a quanto pare aveva l'abitudine di comprare ogni volta che andava a fare la spesa. Poteva essere un'eredità del regime di razionamento in epoca di guerra; ma sicuramente Norbert non era un buon casalingo.

Il giorno dopo Joop e Maria Goudsblom arrivarono da Amsterdam¹². Fu la prima volta che li incontrammo. In quei giorni sia io che Barbara avevamo un forte raffreddore. I Goudsblom però dissero di esserne immuni in quanto, seguendo i consigli e la pratica di Norbert, prendevano molte vitamine in pillole. Sembrava abbastanza plausibile. Ma in realtà dopo il loro ritorno ad Amsterdam si ammalarono entrambi.

Per il pranzo domenicale, Norbert ci mise tutti e cinque su due taxi e andammo varie miglia fuori città per pranzare al suo *country pub* preferito. Ricordo che Joop scelse manzo e pasticcio di rognone (*kidney pudding*) in una crosta di strutto (*suet crust*), un altro esempio di *when in Rome doing as the Romans do*. Dopo pranzo ci incamminammo per una lunghissima passeggiata in una nebbia quasi gelida, con me e Barbara visibilmente intirizziti. Fu una delle mie prime esperienze della pratica di sociologia itinerante di Norbert. Joop prospettò la possibilità di un mio contributo al *Festschrift* per l'ottantesimo compleanno di Norbert che si sarebbe tenuto due anni dopo. Tornando, finimmo per parlare di teorie della scienza alla portata dell'udito di Norbert. Mi spinsi audacemente ad osservare che probabilmente la distanza tra la visione di Norbert e il lavoro, per lo meno tardo, di Karl Popper (1972) non fosse così grande¹³. Fu la prima volta che vidi Norbert esplodere. Era decisamente offeso.

L'incontro con i Goudsblom si rivelò di grande e duratura importanza tanto quanto il mio contatto con Elias che ve aveva dato l'occasione. Joop e io ci trovammo presto a scambiarci una fitta corrispondenza. Si assicurò il beneplacito di Norbert perché fossimo noi due a rivedere insieme la traduzione di *Cos'è la Sociologia?*. Ero conscio del fatto che Norbert si fidasse di Joop assai più che di me – e con ragione, dato che la mia comprensione delle idee di Norbert era molto più superficiale di quanto non sarebbe diventata in seguito, anche se mi risentii del fatto che non dedicò al testo quel poco tempo che sarebbe bastato per affrontare sistematicamente tutti i problemi¹⁴. Andai a trovare i Goudsblom ad Amsterdam nell'Agosto del 1975 in quella che sarebbe stata la prima di innumerevoli occasioni, e mi ricordo che stavo seduto nel giardino soleggiato a risolvere i problemi principali¹⁵. Al contempo stavo lavorando anche alla traduzione in inglese che Joop stava facendo del suo meraviglioso, benché a conti fatti prematuro, *Sociology in the Balance* (1977)¹⁶. Ripensandoci, mi rendo conto che sono più uno studente di Joop che non direttamente di Norbert. Non solo perché un decennio dopo fu Joop a promuovere il mio libro *All Manners of Food* (1985) per un dottorato ad Amsterdam, diventando così formalmente il mio *doctorvader* (supervisore), ma assai prima di allora. Penso di aver appreso le idee di Norbert più da Joop che da Norbert stesso, ma non sono del tutto sicuro del perché fu così. Negli anni ho probabilmente visto e sicuramente avuto a che fare con Joop ben più

¹² Johan Goudsblom (1932–), ora Professore Emerito di Sociologia all'Università di Amsterdam, massimo esponente olandese della sociologia di Elias e leader dagli anni sessanta agli anni novanta della Scuola di Amsterdam di sociologia figurazionale.

¹³ I saggi di Elias sulla sociologia della conoscenza e della scienza, tra cui un attacco ad un precedente lavoro di Popper, sono ampiamente disseminati tra molte riviste e libri editi.

¹⁴ Quando discutevamo un problema specifico di traduzione che catturava il suo interesse, Norbert era costruttivo al massimo. Per esempio, lo avevo tormentato per mesi o anni sulla mia insoddisfazione per il termine chiave *Zustandsreduktion*, sostenendo che non erano stati che si riducevano, ma processi che erano ridotti a stati. È stato così che siamo arrivati a concordare l'espressione «processo di riduzione» in inglese.

¹⁵ Feci la revisione finale nel corso dei successivi diciotto mesi. Il libro fu poi pubblicato da Hutchinson and Columbia University Press nel 1978, con mio grande sollievo in una fase della mia carriera quando avevo bisogno di accumulare pubblicazioni! Sopraggiunse poi qualche ulteriore vicissitudine: la principale ancora fissa nella mia mente era bimbarazzo di Joop di dover spiegare a Reinhard Bendix, che la Columbia aveva persuaso a scrivere una breve prefazione, che era del tutto sbagliato parlare di «interazione» come uno dei concetti chiave di Elias, e che invece avrebbe dovuto scrivere «interdipendenza».

¹⁶ Il libro aveva avuto un grande impatto in olandese, ma il lavoro di Elias che ne stava alla base era allora molto meno conosciuto nel mondo di lingua inglese che nei Paesi Bassi, per cui pochi lettori sembrano averne apprezzato il significato.

che con Norbert. Dopo che egli lasciò Leicester, solo di rado ho avuto dei *têtes à tête* su questioni sociologiche con Norbert. Va anche detto che ormai stava diventando progressivamente sordo, e pareva avere una certa difficoltà a capire la mia aspra parlata dello Yorkshire. Inoltre, specialmente negli ultimi anni di Amsterdam (dove viveva in un ampio appartamento sopra la casa dei Goudsbloms) tendeva ad invitarmi a fargli visita in tarda notte – persino alle 11 di sera – dopo che aveva finito di lavorare; in quell’orario, pur essendo mezzo secolo più giovane di Norbert, ero ben poco in forma, mentre lui, ottuagenario e oltre, era in pieno vigore.

Naturalmente ho imparato moltissimo da Norbert. Alcune volte era in occasione di congressi, come il meeting di Aachen per il suo ottantesimo compleanno nel 1977, quando gli regalammo il *Festschrift*, e dove fui a tutti gli effetti introdotto al più ampia cerchia di Elias - fu dove incontrai per la prima volta Godfried van Benthem van den Bergh, Anton Blok, Peter Gleichmann, Hermann Korte, Nico Wilterdink, Cas Wouters e molti altri¹⁷. Dopo di allora, i raduni principali del clan si tennero tendenzialmente ogni qualche anno intorno al compleanno di Norbert, il 22 Giugno. Ci fu il convegno del 1984 a Bielefeld sui processi sociali di lungo termine, con lo stesso Elias, Immanuel Wallerstein e William H. McNeill come figure chiave; ci sarebbe dovuto essere anche Michel Foucault ma non arrivò perché, come sapemmo in seguito, in quel momento era nel suo letto di morte. Prima che ci arrivasse la triste notizia, ricordo con piacere Norbert che portava i suoi amici britannici (compreso Francis Carstens) per mangiare al Bültmannshof; era il periodo dello *Spargelfest* (la sagra degli asparagi), ed ogni portata tranne il dessert era a base di asparagi. Norbert mostrava segni di nostalgia per l’Inghilterra¹⁸. Nel 1987, ci furono splendidi festeggiamenti per il novantesimo compleanno di Norbert ad Apeldoorn e ad Amsterdam, con molti amici illustri di Norbert, compreso Pierre Bourdieu. Di particolare rilevanza nella sociologia britannica fu il convegno sul lavoro di Norbert che io e Eric Dunning organizzammo al Balliol College di Oxford il 5 e il 6 gennaio del 1980, sotto gli auspici del Theory Group della British Sociological Association. Gli incontri del Theory Group raccoglievano in genere venti o trenta partecipanti, ma in questa occasione se ne presentarono circa un centinaio, persino dall’Australia, compresi anche abbastanza esponenti della “famiglia figurazionale” olandese (come la chiamava Cas Wouters) da riempire un piccolo aeroplano. Tony Giddens arrivò a sorpresa da Cambridge di prima mattina, per cui cestinammo il programma ufficiale della prima sessione per organizzare un dibattito improvvisato fra Elias e Giddens. Se ricordo bene, si incentrò soprattutto sull’obiezione di Norbert al riguardo eccessivo (come disse) che Tony nutriva nei confronti della filosofia. Durante il resto del convegno furono richiesti dalla platea a Norbert chi fossero i suoi antenati intellettuali e quale fosse la sua posizione “filosofica”. «Se ti giri a guardarti indietro abbastanza a lungo» rispose, con una pausa teatrale, «ti viene il torcicollo». Spesi molto tempo tra le varie sessioni, assieme ad altri, tentando di persuaderlo di spiegare almeno che obiezioni avesse verso la filosofia. Sembrava in difficoltà con il suo contro-ego. Se la prendeva per ogni cosa che sapesse di riconoscimento della filosofia come

¹⁷ Solo molto più tardi infatti, quando ho scritto la prima versione di questo saggio nel 1996, mi sono reso conto che non solo io, ma anche la maggior parte degli altri, venivano indotti. In realtà, la ‘famiglia figurazionale’, che in seguito è diventata una vasta rete di ricerca in tutto il mondo, fino ad allora non esiste. Elias aveva un buon numero di circoli separati di amici in diversi paesi, che però solo in misura molto limitata si conoscevano a vicenda. In Gran Bretagna, c’erano due generazioni di amici. Ci sono stati compagni di rifugiati e altri amici dei suoi primi anni a Londra, come lo storico Francis Carstens (che, essendo stato nei primi anni del regime di Hitler la guida di Patrick Gordon Walker attraverso un sotterraneo abbandonato di Berlino, era il collegamento tra Elias e Gordon Walker). Poi c’erano i sociologi più giovani che Elias aveva conosciuto principalmente a Leicester (da Bryan Wilson a Eric Dunning fino a Richard Kilminster). Le due generazioni non si conoscevano molto bene. Nei Paesi Bassi, Elias aveva conosciuto Goudsblom fin dagli anni cinquanta, e tra i tardi anni sessanta e gli anni settanta aveva messo insieme un grande circolo interdisciplinare. Sotto la guida del sociologo Goudsblom, del politologo Van Benthem van den Bergh, e dell’antropologo Anton Blok (che però ha rotto con il gruppo per alcuni anni nel decennio ‘80 – vedi Mennell 1989: 28-32), i membri più giovani includevano Abram de Swap, Nico Wilterdink, Cas Wouters, Christien Brinkgreve, Ali de Regt, Pieter Spierenburg, Kempers Bram e molti altri. I seguaci di Elias in Germania includevano Hermann Korte e Peter Gleichmann che, tuttavia, non erano molto vicini tra loro e non conoscevano Goudsblom fino a che non si trovarono insieme per lavorare al *Festschrift*. Sono stati due convegni, quelli ad Aquisgrana nel 1977 e al Balliol College nel 1980, ad aver di fatto creato la fitta rete di ricerca internazionale che è cresciuta e si è sviluppata nel quarto di secolo successivo.

¹⁸ A quel tempo, il tedesco era progressivamente diventato di nuovo la principale lingua di lavoro di Elias, ma a volte passava quasi inconsciamente dall’inglese al tedesco e viceversa. Mi ricordo un episodio divertente (in un’altra occasione a Bielefeld) quando Norbert telefonò a Hermann Korte a Rheda per chiedergli di cercare nell’orario ferroviario gli ultimi treni che potevo prendere per andare a Strasburgo, dove dovevo partecipare a un meeting del Consiglio d’Europa. Cominciò a farmi domande in inglese parlando in tedesco al telefono con Hermann, ma finì parlando tedesco con me e inglese con Hermann.

una disciplina che aveva qualcosa da offrire al mondo intellettuale moderno – la riteneva, penso, rilevante più o meno quanto la teologia, ed il suo atteggiamento al riguardo aveva la forza dell'anticlericalismo francese vecchio stile. Ma alla fine capitò: nella sessione finale del secondo giorno parlò, apparentemente improvvisando, della sua posizione rispetto alla filosofia kantiana e del predominio della concezione *homo clausus* dell'essere umano nella filosofia occidentale sin dal Rinascimento. La sostanza di tali osservazioni sarebbe comparsa sotto stampa un paio di anni più tardi nel suo saggio sui *Sistemi scientifici* (1982) e fu in seguito sviluppata in molti altri contesti, ad esempio nell'ultima sezione de *La società degli individui* (1991a) o ne *La teoria dei simboli* (1991b). Sono sicuro di non essere stato il solo fra i partecipanti a trovare quell'esposizione una rivelazione che approfondì molto la nostra comprensione del lavoro di Elias. Per quanto fin lì vi avesse fatto resistenza, scrivere al riguardo aiutò senza dubbio il suo lavoro ad essere meglio accolto dai sociologi britannici. Nelle due settimane seguenti, Norbert affrontò uno strenuo giro delle università britanniche – Leicester, Leeds, Edimburgo e Exeter. Ricordo la mia leggera trepidazione ad Exeter quando toccò a me presentare Norbert al suo omonimo, il nostro gatto domestico. Fu un sollievo scoprire che si sentiva onorato che avessimo chiamato il gatto in suo nome; il gatto invece non ci volle dire come la pensava.

In altre occasioni, nei tardi anni '70 e nei primi anni '80, andai da solo a trovare Norbert a Bielefeld, dove fra il 1978 e il 1984 fu Permanent Fellow-in-Residence presso il Zentrum für interdisziplinäre Forschung. La prima volta fu nel Marzo del 1979, quando volevo dei suggerimenti in merito alla ricerca che intendevo intraprendere sulle culture culinarie in Inghilterra e in Francia. Mostrai a Norbert un diagramma di flusso che avevo disegnato per organizzare le mie prime riflessioni. Non approvava i diagrammi di flusso – di certo, mi fece capire con decisione, questi rappresentavano la riduzione della processualità nella sua forma peggiore. Mi mandò a leggere *The Englishman's Food* di Drummond e Wilbraham (1939), e col senno di poi mi stupisco e vergogno del fatto che non avessi già letto tale *opus classicus*. Il fatto che Elias conoscesse quel libro era sintomatico della sua così ampia conoscenza della storia e della società britannica che aveva messo insieme nei quattro decenni passati in Inghilterra, e negli anni successivi nelle sue lettere spesso comparivano tracce di riflessioni estemporanee sulla cucina. Più tardi, nel luglio del 1981, ritornai a passare una settimana con Norbert presso lo ZiF, dopo aver messo insieme un bel volume di materiale di ricerca, e fu lì che abbozzai lo schema, capitolo per capitolo, di *All Manners of Food*. Parliamo anche di tante altre cose. Ricordo in particolare che stavamo attraversando la strada in un tardo pomeriggio sereno, diretti a mangiare da "Il Greco" nel principale luogo di ritrovo dell'Università di Bielefeld, e mentre parlavamo, al solito, di teorie della conoscenza e della scienza, Norbert riuscì a farmi capire come Hegel avesse posto importanti questioni a proposito della crescita della conoscenza (seppure in maniera metafisica), e infine mi fece superare la visione errata che avevo assimilato da studente leggendo la disamina al vetriolo di Popper su Hegel. Fu quella l'occasione in cui Norbert decise che la mia istruzione in materia di cultura tedesca non era sufficiente, e convocò Artur Bogner¹⁹ per portarmi a fare un giro dei pub. Io obiettai, ma lui insistette e Artur si divertì a farmi fare il grand tour di *hefetruben Weizenbier* e simili. Norbert probabilmente voleva tornare alla dettatura serale con quello che allora era il suo amanuense, Erik Backer. All'epoca stava lavorando ad una nuova introduzione al secondo capitolo de *Il processo di civilizzazione* – quella fu una delle ragioni del lungo intervallo tra la pubblicazione dei due volumi in inglese – e già c'era un ampio *vaiorum* di quell'enorme saggio che estendeva la teoria della formazione dello stato fino alle origini dei primi centri urbani agricoli Sumeri. Mi offrì di ridurre al nocciolo la cosa per scrivere un'introduzione di lunghezza gestibile, cosa che feci nei due mesi successivi al mio ritorno in Inghilterra. Come mi aspettavo, però, Norbert mi ringraziò calorosamente per i miei sforzi, ma non se la sentì di usare il mio testo. La sua lettera è degna di essere citata integralmente perché è illuminante rispetto all'atteggiamento che teneva verso il suo lavoro; se mostra un'immagine di quello che poteva avere in mente parlando del "contro-ego", essa mostra anche il suo super-ego accademico, ed è così onesta e franca da avermi fatto sentire un arrogante per aver osato volerlo consigliare in materia di presentazione:

Sono davvero grato dello sforzo che hai fatto per realizzare una versione più breve della mia introduzione al Volume II, si legge molto meglio di qualsiasi introduzione che avrei potuto sperare di scrivere io, ma c'è una serie di cose

¹⁹ Artur Bogner era allora uno studente di dottorato a Bielefeld ed era stato uno degli assistenti di Elias; attualmente, è uno specialista sul Ghana all'Università di Bayreuth.

che non hai incluso nella tua versione, e che la mia ineludibile coscienza mi dice che dovrebbe essere assolutamente inclusa. Ho fatto un ultimo disperato tentativo di trovare un compromesso fra il tuo consiglio (che una parte di me riconosce essere valido) e la mia coscienza (che è stata la mia consigliera fidata per questi 84 anni). Ma quel tentativo è stato troncato da una durissima lettera di David Martin [l'allora direttore esecutivo di Blackwells, che diceva]... che si troverà costretto ad andare in stampa senza l'introduzione se il manoscritto non arriverà immediatamente²⁰.

Il secondo volume uscì nel 1982 senza alcuna Introduzione.

Probabilmente il punto più alto della mia amicizia con Norbert fu la mia *promotie* all'Università di Amsterdam nel settembre 1985, quando si sedette maestosamente al centro della prima fila del pubblico. Ma da quella vetta caddi già il giorno seguente, quando una conversazione tra di noi raddoppiò le difficoltà. Dissi – mi pare abbastanza chiaramente – che credevo che fosse giunto il momento che qualcuno scrivesse un libro sulle idee di Norbert, e sulla tradizione di ricerca nella quale erano state utilizzate, per renderle note ed accessibili ad un pubblico sociologico più ampio. Ero convinto che avrebbe approvato. In seguito scoprii che aveva inteso che avessi in mente un genere di libro diverso da quello che avevo davvero in testa – pensava che intendessi compilare una selezione di scritti di stile “figurazionale”. A peggiorare le cose, gli chiesi cosa stesse scrivendo al momento, e mi parlò de *La teoria dei simboli*. Fu lì che feci due osservazioni completamente fuori luogo. Uno era il commento, frivolo, che egli scrivesse così veloce che non riuscivo a stargli dietro, e che avrebbe dovuto fermarsi per darmi una chance. In futuro, lo usò per giustificare la sua accusa di desiderarlo morto; di sicuro era stata un'osservazione davvero inappropriata da fare a chi – come è chiaro leggendo fra le righe di *La solitudine del morire* (1985) – era spaventato dal processo del morire, se non dalla morte stessa. E, forse ancora peggio, insinuai pur nel modo più delicato in cui potevo esprimermi, che ero preoccupato che *La teoria dei simboli* potesse finire per danneggiare piuttosto che far crescere la sua reputazione. In effetti, non sono tutt'ora convinto di aver avuto completamente torto; anche se il libro contiene molte acute intuizioni, è mal strutturato e ripetitivo. (Una caratteristica di molti dei suoi ultimi lavori, questo era almeno in parte una conseguenza del calo della vista di Elias, che lo spinse ad affidarsi di più alla dettatura ad assistenti, cosa che gli impedì di fare revisioni efficaci dei relativi dattiloscritti). Richard Kilminster, che curò il testo con l'approvazione di Norbert, cercò di apportare cambiamenti più radicali di quanto Norbert poteva permettere, e così ben poco finì per essere tagliato. Anche lettori simpatetici come il mio collega Harry Redner della Monash University inizialmente non riuscirono a vedere niente nel libro che non fosse già noto a tutti.

In seguito ci furono tempi più felici. Durante l'anno che spesi come Fellow al Netherlands Institute for Advanced Study di Wassenaar – e precisamente il 22 Ottobre 1987, mentre ero alla festa di compleanno di Cas Wouters – Norbert mi telefonò per chiedermi di andare a Strasburgo due giorni dopo, a ritirare in sua vece un dottorato *honoris causa*. Ne fui molto onorato, anche se Christian de Montlibert e i suoi colleghi di Strasburgo mi giudicarono inevitabilmente una seconda scelta. Al mio ritorno ad Amsterdam, portai Zdzisław Mach²¹ con me per consegnare a Norbert il peloso paludamento (*epitoge*), e dopo cena Norbert indulgì nostalgicamente su quando in gioventù sciava nei monti della Slesia, dove Zdzisław aveva condotto recentemente delle ricerche sul campo in quelli che adesso erano i territori polacchi occidentali (Mach 1993).

Ma quella conversazione al Vondel Park del 1985 ha continuato a gettare delle lunghe ombre. All'inizio del 1987, quando avevo già scritto le bozze dei primi cinque capitoli di quello che sarebbe stato *Norbert Elias: Civilization and the Human Self-Image* (1989), Elias cercò di impedirmi di completarlo. Vi lanciò un anatema, e chiese alla sua imbarazzata agente Ruth Liepman di telefonarmi e scrivermi una durissima lettera. Suppongo, al limite, che

²⁰ Christian de Montlibert aveva lottato per diversi anni per ottenere dall'Università di Strasburgo II un premio DHC a Elias, per cui non poteva non essere deluso di avere invece a che fare con me. L'intero Dipartimento di Sociologia si era riunito a L'Ancienne Douane, e dopo cena ho dovuto improvvisare un seminario sul lavoro di Elias nel mio francese spezzettato, anche se lubrificato da buon vino. Il giorno seguente, dopo la cerimonia, le cose si sono un po' guastate quando Christian mi ha chiesto se poteva telefonare a Elias indisposto ad Amsterdam. Mi sono ricordato che Elia parlava perfettamente francese da giovane, e acconsentii. E' stato un disastro, perché Norbert non poteva seguire una parola di quello che diceva Christian, sembrava non sapere chi fosse, e alla fine riattaccò.

²¹ Zdzisław Mach, ora professore presso la Jagiellonian University di Cracovia, nel 1987-8 è stato uno dei miei compagni di Fellowship presso il Netherlands Institute for Advanced Study di Wassenaar.

avrebbe potuto impedire il mio abbondante uso di citazioni del suo lavoro. Era una situazione scomoda, e per un po' smisi di lavorare al libro. Fui salvato quando Richard Kilminster propose di scrivere un libro simile, e scrisse ad Elias per dirglielo. A quel punto, Norbert riconobbe l'impossibilità di fermare qualunque scritto derivato dalla sua opera, e dette ad entrambi il via libera²². Durante l'anno che passai al NIAS, mi mettevo al volante la notte per vedere Elias più o meno ogni due settimane, ma non parlavamo del mio libro. Periodicamente esplodeva. Tali sfuriate coincidevano con i momenti in cui Cas Wouters – che assieme a Joop Goudsblom e Eric Dunning leggeva ogni bozza di capitolo via via che li completavo – parlava a Norbert di quanto sarebbe venuto bene il mio libro. Elias mi scrisse una lettera abbastanza rude nel gennaio del 1988. In ogni caso riuscimmo a mantenere in qualche modo dei rapporti civili. Per il novantunesimo compleanno di Norbert ci fu una piccola cena ad Amsterdam in occasione della quale fu consegnato a Norbert il primo Premio Europeo Amalfi per *La società degli individui* (1991a), giudicata la miglior opera di sociologia pubblicata quell'anno. Anton Blok fu invitato per la prima volta dalla sua famosa apostasia del 1981, così che Hermann Korte poté farmi notare allegramente che «tu sei nel canile, Stephen, ma Anton è all'inferno!». In quel periodo, anche Joop mi aveva raggiunto nel canile. Norbert si era opposto alla pubblicazione da parte di Joop di un saggio su *Preti e guerrieri* (1988)²³, accusandolo più o meno di plagio. Naturalmente l'accusa era assurda, diretta all'amico che più di chiunque altro aveva diffuso la voce sull'importanza di Elias e che, nell'arco dei precedenti vent'anni, aveva creato una grande scuola centrata sulle sue teorie. Joop la prese male; ma rimase in purgatorio meno a lungo di me, ed io pian piano mi ero anche abituato a quegli scoppi d'ira. Ripensandoci ora, mi è chiaro che Norbert era affetto dalla blanda paranoia tipica delle persone molto vecchie; vista alla luce de *La solitudine del morente*, penso che la ragione sia chiara. Le persone così anziane diventano sempre più dipendenti da quegli amici che una volta erano i loro protetti, che a loro volta diventano invece meno dipendenti da loro; il rapporto di potere si inverte, e questo crea del risentimento.

Alla fine, comunque, ci riconciliammo. Il mio libro sulla sociologia di Elias uscì alla metà del 1989, e naturalmente gliene spedii una copia. Non ci fu nessun commento fino all'ultima volta che vidi Norbert. Era la fine di gennaio del 1990, giusto una settimana prima che partissi per assumere la cattedra di sociologia alla Monash University, in Australia. Joop e Maria Goudsblom tennero una festa d'addio a casa loro per tutti i miei amici olandesi, e Norbert scese le scale per partecipare. Mi disse che, tutto sommato, il mio libro gli era piaciuto e che avrebbe «prodotto qualcosa di buono». E, cosa più toccante, mi dette una copia del suo ultimo libro (che sarà, appunto, l'ultimo pubblicato in vita), *Studien über die Deutschen* (1996)²⁴. Vi era scritto «per Stephen... *dass er Europa nicht vergesse. Freundshaftlich*, Norbert». Solo sei mesi dopo stavo scrivendo necrologi in Australia, spedendoli via fax di notte al *Times* e al *The Independent* a Londra.

All'inizio di questi ricordi ho usato l'evasiva nozione di contro-ego di Norbert Elias come pretesto a cui collegarli. Ma, se il concetto ha qualche valore, sarebbe poco coerente con i principi della sociologia figurazionale vedere il contro-ego come la proprietà statica di un singolo *homo clausus*. Ripensando al corso della mia relazione vicina ma talvolta un po' tesa con Elias negli ultimi diciotto anni della sua vita, sono sicuro di poter vedere due contro-ego al lavoro.

²² Al convegno del Balliol College nel 1980, Richard e io avevamo discusso la necessità di spiegare Elias al mondo sociologico, e avevamo informalmente convenuto che io avrei dovuto concentrarmi su come i vari aspetti del lavoro di Elias erano collegati tra loro, e lui si sarebbe concentrato sul più difficile compito di rintracciare le radici intellettuali del suo pensiero. Questi impegni ci hanno preso rispettivamente fino al 1989 e fino al 1998.

²³ Una versione successiva dell'argomento, in lingua inglese, si può trovare nei capitoli 2 e 3 di Goudsblom *et alii* 1996.

²⁴ All'epoca, non avevo idea che Eric Dunning e io avremmo dovuto assumerci il compito della traduzione in inglese del libro.

Riferimenti Bibliografici

- Blau P. M. (1964), *Exchange and Power in Social Life*, New York: Wiley.
- Drummond J., Wilbraham A. (1939), *The Englishman's Food*, London: Jonathan Cape.
- Elias N. (1956), *Problems of Involvement and Detachment*, «British Journal of Sociology», 7 (3): 226–52. (ristampato, con aggiunte e correzioni, in *Involvement and Detachment*, volume 8, Collected Works of Norbert Elias, Dublin: UCD Press, 2006).
- Elias N. (1970), *African Art from the Collection of Norbert Elias*, Exhibition Catalogue, Leicester: City of Leicester Art Gallery.
- Elias N. (1971), *Sociology of Knowledge: New Perspectives*, «Sociology», 5 (2 and 3): 149–68, 355–70.
- Elias N. (1972), *Theory of Science and History of Science: Comments on a Recent Discussion*, «Economy and Society», 1 (2): 117–33.
- Elias N. (1974), *Towards a Theory of Communities*, in C. Bell, H. Newby (eds), *The Sociology of Community: A Selection of Readings*, London: Frank Cass: IX–XLI.
- Elias N. (1982), *Scientific Establishments*, in N. Elias, H. Martins, R. Whitley (eds), *Scientific Establishments and Hierarchies: Sociology of the Sciences Yearbook*, Dordrecht: Reidel: 3–70.
- Elias N. (1985), *The Loneliness of the Dying*, Oxford: Basil Blackwell.
- Elias N. (1987), *Los der Menschen: Gedichte/Nachdichtungen*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Elias N. (1991a), *The Society of Individuals*, Oxford: Blackwell.
- Elias N. (1991b), *The Symbol Theory*, London: Sage.
- Elias N. (1992), *Time: An Essay*, Oxford: Blackwell.
- Elias N. (1994), *Reflections on a Life*, Cambridge: Polity Press.
- Elias N. (1996), *The Germans: Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Oxford: Polity Press.
- Elias N. (2000), *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, Oxford: Blackwell.
- Elias N. (2006), *The Court Society*, Collected Works of Norbert Elias, vol. 2, Dublin: UCD Press.
- Elias N., Dunning E. (1986), *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Oxford: Blackwell.
- Elias N., Scotson J. L. (1965), *The Established and the Outsiders: An enquiry into community problems*, seconda edizione, London: Sage, 1994.
- Goudsblom J. (1977), *Sociology in the Balance*, Oxford: Blackwell, 1977.
- Goudsblom J. (1988), *Priesters en Krijgers*, in *Taal en Sociale Werkelijkheid*, Amsterdam: Meulenhoff: 104–31.
- Goudsblom J., Jones E., Mennell S. (1996), *The Course of Human History: Economic Growth, Social Process, and Civilization*. Armonk, NY: M.E. Sharpe.
- Gunn T. (1965), *The Nature of an Action*, in M. Roberts (ed.), *The Faber Book of Modern Verse*, London: Faber & Faber.
- Inkeles A. (1964), *What is Sociology?*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Israëls H., Komen M., de Swaan A. (eds), *Over Elias: Herinneringen en anekdotes*, Amsterdam: Het Spinhuis.
- Kilminster R. (1998), *The Sociological Revolution: From the Enlightenment to the Global Age*, London: Routledge.
- Mach Z. (1993), *Symbols, Conflict and Identity: Essays in Political Anthropology*, Albany, NY: State University of New

York Press.

Mennell S. (1974), *Sociological Theory: Uses and Unities*, London: Nelson.

Mennell S. (1975), *Ethnomethodology and the New Methodenstreit*, in «Acta Sociologica», 18 (4): 287–302.

Mennell S. (1977), 'Individual' Action and its 'Social' Consequences in the Work of Elias, in P.R. Gleichmann, J. Goudsblom, H. Korte (eds), *Human Figurations: Essays for Norbert Elias*, Amsterdam: Stichting Amsterdams Sociologisch Tijdschrift: 99–109.

Mennell S. (1985), *All Manners of Food: Eating and Taste in England and France from the Middle Ages to the Present*, Oxford: Blackwell.

Mennell S. (1989), *Norbert Elias and the Human Self-Image*, Oxford: Blackwell.

Parsons T. (1937), *The Structure of Social Action*, New York: McGraw Hill.

Parsons T. (1970), *On building social system theory: a personal history*, in «Daedalus», 99 (4): 826–81.

Popper K.R. (1972), *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford: Clarendon Press.

Scott J. (1995), *Sociological Theory: Contemporary Debates*, Aldershot: Edward Elgar.

Seglow I. (1977), *Work at a Research Programme*, in P.R. Gleichmann, J. Goudsblom, H. Korte (eds), *Human Figurations: Essays for Norbert Elias*, Amsterdam: Stichting Amsterdams Sociologisch Tijdschrift: 16–21.

Simmel G. (1908), *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe, IL: Free Press, 1950.

Wallerstein I. (1974), *The Modern World System*, vol. 1, New York: Academic Press.

Weber A. (1935), *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Munich: R. Piper, 1950.

[Beyond Epistemological Ambiguities] The Political Relevance of Elias Today¹

“In einer ganz bestimmten Richtung...”

The sociology championed by Norbert Elias refers to a certain conception of social change. Considered in a very long-term perspective, unplanned social processes do not only seem to be structured but also “ordered”. Throughout centuries, these processes are more precisely to be seen as having followed in a definite way (*in einer ganz bestimmten Richtung*, in Elias 1939 II: 444) the undetermined logics of social interdependencies of different kinds, demographical, military, economic, cultural ones. If one considers for example the Western history, for the five last centuries these dynamics have given the “direction” (or “orientation”) for at least one aspect of the social and political development. Always increasing, growing and more and more complex, the interdependencies have led to always enlarging and more or less inner pacified social and political units (Elias 1939 II: 330-32).

Of course, the civilising process has neither a beginning nor an end. But does that mean that the social history of West European societies, which constitute the first field of investigation of Elias’s sociology, has neither “meaning” nor any kind of “finality”? To the reader, and despite Elias’s more or less explicit but forceful defence on such a subject, it is not so evident as expected to answer the last question by the negative. Of course, the civilising process, strictly speaking, particularly refers to the development of stronger and more even but also more and more nuanced self-restraint. To that extent, it would ever remain fragile, uncertain. The civilising process could – and actually did in some respects – be quite easily reversed by the fears, for instance by those caused by the wars or by the only risk of war (Elias 1939 I: 424n; 1939 II: 462). Therefore the civilising process as described by Elias is, of course, not linear and involves major de-civilising spurts. Nazism in general, and the holocaust above all, can even be considered as a “breakdown of civilisation”, the worst if not the only one, that has been developing inside or at the fringes of the German and European civilising processes themselves (Elias 1996: 299-402). Nevertheless, beyond more or less profound regressions, the very powerful trends of monopolisation of power led by interdependencies throughout the ages would consist in processes that could not be stopped, even by the most destructive conflicts (Mennell 1998: 246-50). The outcome of the growing concurrency between modern states is, at the opposite, to be closely correlated with wars. As one of the results, a kind of negative integration of humanity as a whole can be described as objectively “inescapable” in the twentieth century, especially after that the nuclear weapons have been invented: “It is the whole of mankind which now constitutes the last effective survival unit” (Elias 1991: 226).

Referring to many passages of several texts from diverse periods, one could then wonder if social history, from a macro socio-political standpoint at least, does eventually not tend towards something like an “end”, which is neither necessarily a happy nor, at the opposite, a tragic one. Even more evidently, formulating a hypothesis about the existence of an “end” is not based on the idea that global history has an “aim” that would be given by a “natural order” or a divine will, or that would be planned by human reason. It could only mean that history seems to find something like a relative ending at the point where interdependencies have become actually and definitely global. A related but different question would be to examine whether and to what extent “civilisation” can be considered as a “regulating ideal” revealing, in a Kantian manner, a possible horizon among others for the long-term unplan-

¹ This text is a slightly adapted version of the paper originally given at the Conference «Oltre il sapere dicotomico: La società degli individui – Beyond Dichotomous Thinking: the Society of Individuals» (Università degli Studi di Firenze, October 7-9 2010).

ned social processes in general and for the civilising (and de-civilising) processes studied by Elias in particular. Here I am using the word “civilisation” in the strong, normative and positive significance that the term sometimes received in Elias’s writings (see Elias 1996 for example). It refers then, not only to relative and progressive pacification and “detachment”, which remain quite neutral concepts, but rather, briefly, to the idea of a widening circle of mutual identification between human beings as human beings (see Mennell 1998: 248-9; Linklater 2004).

There is nothing absurd in these two hypotheses regarding history of thought and modern and contemporary political philosophy. However, they seem to be hardly compatible if not totally conflicting with the “reality congruent” sociological approach that Elias theoretically and empirically advocated with a remarkable consistency, mainly by focusing on retrospective understanding explanation of long-term social processes in delimited periods of times and geographic areas. The next section therefore aims at pointing some of the hesitations or tensions that, inside Elias’s sociology, deeply mark its major epistemological ambitions in my reading.

Elias’s epistemology: beyond dichotomous thinking?

I have been told that Elias would have been highly irritated by the word epistemology in itself, moreover when used to characterize a part of its legacy as I have awkwardly done (Delmotte 2007). It is not surprising. If methodological work – and this is naturally its intention – can at some point serve the practice of the historian directly, it is indeed, by enabling him once and for all to escape from the danger of being imposed on by a philosophically embellished dilettantism. Only by laying bare and solving *substantive problems* can sciences be established and their methods developed. On the other hand, purely epistemological and methodological reflections have never played the crucial role in such developments.

Norbert Elias did not write that sentence but he could have done. Max Weber (2011: 114-5) did and some may find it a bit ironic considering the criticisms often formulated by Elias towards Weber’s sociology, in “The Society of Individuals” (1991, written in 1939) or in *What is Sociology?* (1978) for instance. Nonetheless the fact remains that Weber’s words actually express one of the criticisms that Elias will address later to Karl R. Popper, one of his favourite enemies, to whom he reminded, in his introduction to *Quest for Excitement*, the primacy of the scientific discovery in itself over the “logic” of scientific discovery (Elias and Dunning 2008).

And yet it has been said and repeated that Elias’s sociology is deeply marked by a major feature that could be summed up by the will of refuting all kind of dichotomous thinking, and there is a true epistemological perspective. In other words, Elias’s sociology gives itself the goal of overtaking the classical antithesis (notably individual/society; history/structure; nature/culture) through a comprehensive approach of a new type, involving a re-foundation of our categories of languages (Elias 1978). To this respect one can easily observe in his work at least two major ambitions that are so intimately correlated that one can say that they make one. Both of these ambitions are well known. The first would consist in studying individuals and society together in the frame of a relational perspective that would be able to overcome traditional quarrels between individualist and holist approaches. The second would be studying social processes of different kinds together through a long-term socio-historical approach that would avoid any kind of evolutionism or determinism. I would add that the topic of “involvement and detachment” summarises a third major ambition, partly dealing with the question of objectivity and neutrality of scientific knowledge and specificities of social sciences, in which objectivity cannot be naïvely considered as immediate, given once for all, socially and historically invariant (Elias 2007).

About the first, that is to say the individual/society dilemma, I argued elsewhere that Elias’s sociology doesn’t avoid completely going back to some moderate holistic and nuanced determinist options (Delmotte 2007: 162-170). I agree on that hypothesis with Pascal Michon who sees into that issue a major *point de rebroussement* in Elias’s thought (Michon 1996: 75). In Elias’s approach, “society” is of course nothing else than made of networks of individuals, interconnected or linked together by multiple chains of interdependencies. Nevertheless, that society or figuration gives at least a frame (although a moving, evolving one) which is already there when we are born and that we can modify, or interact with, only in a second time and only (very) secondarily or even only unconsciously. The question is not to know whether Elias nevertheless brings that way a convincing solution to the individual/society dilemma. What I would like to underline here is rather that such a move backward has to be considered as

a more or less minor auto-contradiction regarding one of Elias's major ambitions, although it is maybe, in a way, a necessary compromise when a "reality congruent" sociology is aimed.

Considering the third question, the one of involvement and detachment, I think that reading Elias, in the shadow, a quite hard positivist vision of scientific objectivity paradoxically remains. To my mind, there is something like a "gap" between his sociology of knowledge, on the one hand – where involvement and detachment evolve together through a true dialectical relationship (Corcuff 2002) – and, on the other hand, his "epistemological" more or less implicit normative assessments, where "pure detachment" sometimes appears as a surviving ideal that is opposed to any involvement and is at the end of the day unreachable excepted by physico-mathematical disciplines. Such an allegation is evidently exaggerated and deliberately provocative. There is no doubt that Elias's sociology is first of all made of nuances and that these nuances precisely make it precious. Elias's thought nevertheless contains slight contradictions, for some maybe due to the confrontational relationship fostered by Elias towards (idealist) philosophy and more broadly to a derived conception of normativity in social sciences (Elias 1994). Such minor discrepancies are not to be confused with maybe more substantial hesitations, for instance those we can find in analysis about Nazism and holocaust, about the degree, the significance and the explanation of the breakdown of civilisation in the perspective of a sociology of civilising and de-civilising processes. However that may be, both contradictions and hesitations are also precious if, thanks to these stimulating imperfections, Elias's sociology firmly allows us to think with and against itself, and moreover out of any kind of orthodoxy.

What about my second point, now, that concerned Elias's conception of history and changing societies? Once again, it simply couldn't be a matter of denying some evidences. First, civilising and de-civilising processes in Elias's view have no final explanatory principle, not even *en dernière instance*, as one can find some in Marx's historical materialism, for instance. Second, Elias's sociology never confused civilising processes with "progress" (nor de-civilising processes that they interact with, with "decline"). There is neither determinism nor evolutionism to that extent. At the same time, I have already suggested that Elias's historical sociology more or less explicitly assumes that complex, blind and long-term social processes are partly led by powerful trends, nearly "mechanisms", that is to say interdependencies of many kinds, if not the logic of differentiation itself. As a result small social units have been continuously integrating into larger and larger and more and more complex entities and the modern Western state model is only to be considered as a step or stage. This vision has therefore no problem to describe the «inescapable» integration of «humanity as a whole» (Elias 1991: 226), despite partial and temporary u-turns, that are fairly envisioned, or despite the reject of outsiders and "maladjusted" communities in the fringe of this global "objective" integration, an integration which can, so doing, involve disintegrative and de-civilising spurs.

Thinking politics with Elias today

To many respects, post-national political integration and Europe offer a perfect field to test how much Elias's thought is an art of synthesis that overcomes fairly well dichotomous and evolutionist thinking, always in a stimulating way, if not always completely. First of all, Elias's propositions and intuitions avoid too commonly reified notions, force to question *socio-historically* some major concepts (such as "community", "democracy", "legitimacy" or "feelings of belonging") and give tools to continue to do so.

The particular relevance of Elias's "political sociology" can be easily demonstrated through the question of political and social integration of people in nation-states and in European Union. Very few contemporary sociologists indeed have dealt with links, differences and similarities between different levels of integration in a long-term diachronic approach. Moreover, Elias never considers "politics" as a sphere but is at the opposite always attentive to the changing conditions impacting on the other aspects of the social life that are linked to politics (including more generally manners and *habitus*, ways of acting, feeling and thinking). For these reasons, Elias demonstrates, through his all work indeed, how useful can be historical sociology to think European integration and post-national citizenship in general and, more particularly, to question the role of emotions and we-feelings in the legitimization processes of political communities.

Thinking nation state and Europe with Elias

That Elias addressed very early, since the '1930 and the *Prozess*, the relationship between nation states and democracy is a first striking element to keep in mind. That question became indeed much later *the* core question in political theory in European studies, that is to say: Is the link between nation belonging and democratic citizenship "necessary" or, on the contrary, is it "contingent" and is it possible to conceive real living democracy beyond the nation state? At the end of the day, it appears quite obvious that Elias's propositions and intuitions contribute to enforce sociologically and in a critical way the political and philosophical conceptions articulated by the post-nationalist authors. I think mainly about the "constitutional patriotism" championed by Jürgen Habermas fifteen years ago (1996; 1998). At the same time, his sociology never pretends pronouncing definitely on the question to know whether a post-national democracy – a citizenship beyond nation belonging – can, and not only *should*, exist in a near future.

It is much more evident that Elias's originality mainly lies in considering the issue of social and political integration in the European Union *and beyond* through a socio-historical perspective of long length. To this respect, Stefano Bartolini's *Restructuring Europe* (2005) constitutes an important recent contribution to long-term diachronic approaches of the European integration, going back to the initial conditions of emerging and development of the first modern states. However, Elias also invites to reset the problem in an all-embracing comprehensive perspective, broader and more integrative than the one we can find in that important book, that doesn't really consider social development out of the political (institutional) "sphere".

Elias's sociology, for example, strongly insists on the importance of affects for all kinds of socializing processes and collective identities, including political identities, whereas "emotions" have long been a blind spot for political scientists in general and for European studies in particular. His writings also emphasize the persistence of a "national habitus" as a particular way of self-identification (Elias 1991) and not only stress the differences *between* the multiple national *habitus* in Europe and elsewhere (Elias 1996). Finally, Elias points out the importance of (established-outsiders) relations between communities to define communities themselves throughout generations (Elias and Scotson, 2008; Elias 1994) and centuries (Elias 1996).

These different elements force to reconsider legitimating processes (and democracy deficit) through a sociological perspective that does not only take into account strictly "political" matters (institutions, procedures, actors and discourses). In my view, Elias's political sociology is then highly relevant to think about "resistance" to Europe in terms of lack of belonging or identification (Delmotte 2008). In other words, Elias's forceful suggestion is to investigate "euro-indifference" in a sociological and historical perspective, which has been often neglected till recently by the literature on Euro-scepticism. By the way, such a comprehensive or global approach is particularly successful in avoiding to confusing questions and answers. Focusing on (emotional or political) indifference doesn't mean to make this indifference the only nor even the main explanatory factor.

Moreover, Elias's writings always remind us not to turn observations and "facts" into norms or values that aim at legitimating political or ideological conceptions. It sounds evident and yet it is not at all on such a subject. In other words, Elias never suggests normatively that people would only have to transpose their feelings of belonging to a European scale (or beyond) to fill the gap between the "real" survival unit, defined by highest level of interconnectedness, and subjective "we-units", that remain current nations. On the one hand, he rather underlines that feelings of belonging that characterize any kind of nationalism are always exclusive, at least potentially, and, for that reason, are to be considered as unable to fit the specificity of a post-national integration, that would or should be more self-detached (1991: 208; 226-8). On the other hand, he argues that the development of national democracies was not first of all a matter of feelings, belonging and so on, but first of all a consequence of the functional democratization that entailed a more even political and social representation and participation. «The more complete integration of all citizens into the state in the European multi-party states has really only happened in the course of the twentieth century. Only in conjunction with the parliamentary representation of all classes did

all the members of the state begin to perceive it more as a we-unit and less as a they-group» (Elias 1991: 207-8). In this conception, democratization *preceded* indeed identification at the national level, in a constructivist approach of political communities and identities that appears undoubtedly original, or at least pioneer, in the field of European studies.

Questioning the role of emotional identification or how classics may help

More concretely, Elias's historical sociology of affects could contribute to a better analysis of the emotional dimension of the processes of identifying with political communities. At the same time, it is highly relevant for a definition of the limits of validity of a theory of emotions when political identities are concerned. Of course, Elias's process sociology, Weber's concepts of "communalization" and "societization" (*Vergemeinschaftung* and *Vergesellschaftung* in Weber 1922) or Georg Simmel's conflict theory (1908) do not offer a ready for use framework to consider the role of feelings in politics today. As a beginning, rediscovering classics can nevertheless be helping to draw some guidelines. I have already mentioned some of them.

First and foremost, an historical perspective highlights that the gap between European integration and the people's identification with European Union is nothing new in the history of modern political communities: Democratic national integration occurred several centuries after the emergence of the first sovereign states. Elias suggests furthermore that this gap or "delay" could be linked to the lack of *demos* presently observed at the European level, but not necessarily to the democratic deficit, whether this deficit is considered as a problem or not (Moravcsik 2002; Follesdal and Hix 2006). The works of Elias (but also Weber's one) also invite us to consider all together the processes of vertical integration or identification *with* the European Union, on the one hand, and the horizontal integration processes that establish some links between Europeans *in* the European Union, on the other hand. From that starting point, one can try for example to identify what may or may not help to legitimize Europe or European policies "from below". In my view, revisiting Elias, Weber or Simmel thus could shed new light on the recent debates on the potential impacts of democratization and politicization of the EU (Bartolini 2006; Hix 2006).

In few words the "generalist" classics may help to fill a theoretical gap concerning the relative role of feelings as far as European political identities and legitimization processes are concerned, if one considers the relative inadequacy of the notion of identity used in researches mainly influenced by social psychology and in-groups/out-groups theories (Duchesne 2008). Nonetheless it appears that recent researches rarely addresses the roots of European identity and nearly never investigates the role of emotions and feelings, while both quantitative and qualitative research shows the value of this topic (Belot and Bouillaud 2008).

Finally, historical sociology invites us to maintain a certain distance from the way the European Union portrays itself and its history (Déloye 2008). Elias's writings may more precisely help to explore break and continuity between two sets of questions, that is to say the questions that relate to political discourse (citizenship), on the one hand, and the questions that relate merely to emotional identity (patriotism), on the other hand. The process sociology contributes indeed in studying both aspects together into a diachronic and comprehensive perspective that never separates them arbitrarily. At the same time Elias's political thought always avoids to confuse both fields. Elias reminds us that cosmopolitan empathy and global solidarity – and «sense of responsibility for imperilled humanity» (1991: 228) – remains minimal. Most of the time (national) feelings and (community) belongings rather contribute to separate people. And yet, if people do need myths, they do not to rule their social life, Elias says in his autobiography.

References

- Bartolini S. (2005), *Restructuring Europe: Centre Formation, System Building and Political Structuring between the Nation State and the European Union*, Oxford: Oxford University Press.
- Bartolini S. (2006), *Faut-il 'politiser' l'Union européenne? Perspectives et risques, La politisation de l'UE: remède ou poison?*, Notre Europe, Policy Paper, 19.
- Belot C., Bouillaud S. (2008, eds), *Amours et désamours entre Européens: vers une communauté européenne de citoyens?*, in «Politique européenne», 26.
- Corcuff P. (2002), *Sociologie et engagement : nouvelles pistes épistémologiques dans l'après-1995*, in Lahire B. (2002, ed), *À quoi sert la sociologie?*, Paris: La Découverte.
- Delmotte F. (2007), *Norbert Elias: la civilisation et l'État. Enjeux épistémologiques et politiques d'une sociologie historique*, Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Delmotte F. (2008), *La légitimité de l'Union européenne, une affaire de bons sentiments? Réflexions sur l'appartenance à la communauté politique*, in «Revue Internationale de Politique Comparée», 15/4.
- Déloye Y. (2008), *Socio-histoire*, in Belot C., Magnette P., Saurugger S. (2008, eds), *Science politique de l'Union européenne*, Paris: Economica.
- Duchesne, Sophie (2008), *Waiting for a European Identity... Reflections on the Process of Identification with Europe*, in «Perspectives on European Politics and Society», 4.
- Elias N. (1978), *What is Sociology?*, translated by Stephen Mennell and Grace Morissey, London: Hutchinson.
- Elias N. (1991), *Changes in the We-I Balance [1987]*, in *The Society of Individuals*, Oxford: Blackwell.
- Elias N. (1994), *Biographical interview*, in *Reflections on a Life*, Cambridge: Polity Press.
- Elias N. (1996), *The Germans: Power Struggles and the Development of Habitus in Nineteenth and Twentieth Centuries*, translated by Eric Dunning and Stephen Mennell, Cambridge: Polity Press.
- Elias N. (1939), *Über den Prozess der Zivilisation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997 I and II.
- Elias N. (2007), *Involvement and Detachment*, Dublin: University College Dublin Press (Collected Works, vol. 8).
- Elias N., Scotson J. L. (2008), *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems*, Dublin: University College Dublin Press (Collected Works, vol. 4).
- Elias N., Dunning E. (2008), *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilising Process*, Dublin: University College Dublin Press (Collected Works, vol. 7).
- Follesdal A., Hix S. (2006), *Why There is a Democratic Deficit in the EU: A Response to Majone and Moravcsik*, in «Journal of Common Market Studies», 3.
- Habermas J. (1996), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas J. (1998), *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hix S. (2006), *Pourquoi l'UE a-t-elle besoin d'une politique (gauche-droite)? C'est la condition sine qua non d'une réforme et d'une responsabilité politiques. La politisation de l'UE : remède ou poison?*, Notre Europe, Policy Paper, 19.
- Linklater A. (2004), *The 'Civilizing Process' and the Sociology of International Relations*, in «International Politics», 41.
- Mennell S. (1998), *Norbert Elias: An Introduction*, Dublin: University College Dublin Press.
- Michon P. (1996), *Conditions théoriques d'une histoire du sujet (I)*, in «Les Papiers du Collège international de philosophie», 30.

Moravcsik A.(2002), *In defence of the democratic deficit: reassessing legitimacy in the European Union*, in «Journal of Common Market Studies», 4.

Simmel G. (1908 1st ed), *Soziologie*, Leipzig: Duncker & Humblot.

Weber M. (1922 1st ed), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr.

Weber M. (2011), *Critical Studies in the Logic of Cultural Sciences [1906]*, in *Methodology of Social Sciences*, translated and edited by Edward A. Shils and Henry A. Finch, New Brunswick and London: Transaction Publishers.

[Fantasia e realtà nella sociologia di Elias]¹

The sociological imagination enables its possessor to understand the larger historical scene in terms of its meaning for the inner life and the external career of a variety of individuals. It enables to take into account how individuals, in the welter of their daily experience, often become falsely conscious of their social positions. Within that welter, the framework of modern society is sought, and within that framework the psychologies of a variety of men and women are formulated. By such means the personal uneasiness of individuals is focused upon explicit troubles and the indifference of publics is transformed into involvement with public issues.

C. Wright Mills, *The Sociological Imagination* (1959)

Premessa

La lunga e ricca produzione scientifica di Elias testimonia una continua tensione verso la costruzione di una sociologia progressivamente liberata dalle secolari e potenti influenze di tradizioni filosofiche che a lungo ne avevano ostacolato il cammino nel processo di istituzionalizzazione come disciplina di pari livello e dignità delle scienze naturali. Mentre queste avevano da tempo adottato metodologie ed approcci “razionali” e “positivi” nelle loro pratiche conoscitive – facendo definitivamente proprie le eredità dell’Illuminismo e del Positivismo – le scienze sociali continuavano ad attardarsi su terreni fortemente inquinati da interpretazioni e valutazioni di origine filosofica, estranee per loro natura a ogni verifica empirica e dunque causa principale delle gravi distorsioni che si producevano nei loro percorsi conoscitivi. L’oggetto di ricerca, la società, rimaneva un luogo disseminato di cittadelle fortificate, dominato da tradizioni filosofiche e magico-religiose che impedivano l’ingresso delle moderne metodologie scientifiche o le consentivano ma alla condizione di orientarne l’azione conoscitiva.

Elias, in quanto erede ma al contempo libero interprete della migliore tradizione comtiana (1970: cap. I), conduce una dura battaglia contro l’imperialismo filosofico del suo tempo e contemporaneamente, anche qui con spirito comtiano, delinea profilo, ruolo e importanza della sociologia rispetto alle altre scienze umane, ma altresì nei confronti delle scienze biologiche e naturali. Come è noto, l’Autore assegna alla sociologia un ambizioso ruolo organizzativo del lavoro scientifico delle altre discipline – umane e naturali² – per tenere insieme ciò che la storia

¹ Ringrazio Angela Perulli, profonda conoscitrice e attenta interprete del pensiero di Norbert Elias, per i molti e preziosi suggerimenti di cui ha beneficiato la stesura di questo articolo.

² L’influenza di Comte è indubbia anche su questo punto: cfr. in particolare le Lezioni 55-60 del *Corso* (1830-1842), dove si assegna appunto alla sociologia il compito di coordinare e unificare i risultati delle altre scienze. In generale, è straordinaria l’influenza della sociologia classica sul pensiero di Elias, anche se l’Autore spesso sembra ignorarla e qualche volta travisarla. Ma sempre denunciando la pochezza di quegli studiosi che – come purtroppo è ormai normale nella nostra comunità scientifica – rinunciano alla «grande eredità intellettuale... di quegli uomini influenti che nel corso del XIX secolo hanno contribuito ad elaborare una scienza della società», fornendo interpretazioni «che ancora oggi sono basilari per il nostro tentativo di analizzare scientificamente la società» (1970: 35).

ha diviso. L'obiettivo, più volte ribadito, è quello di limitare i danni prodotti da una divisione scientifica del lavoro che impedisce oggi di considerare unitariamente – come uniti sono – individuo, società e natura (Elias 2009b; e i commenti di Quilley e Loyal 2005; Perulli 2011).

In questa battaglia contro l'egemonia filosofica Elias non è solo. Nella Germania di Weimar, seguita alla disfatta tedesca nella prima guerra mondiale, l'"esodo dalla filosofia" è particolarmente forte. Ma la sua posizione è sicuramente più radicale, non tanto per una personale idiosincrasia antifilosofica³, quanto per la necessità/volontà di affermare orgogliosamente ruolo e autonomia della sociologia – una sociologia postfilosofica, che cerca nella verifica empirica la validità delle sue ipotesi di lavoro e che quindi, per ciò stesso, fa entrare in crisi una disciplina, la filosofia, ancora fortemente dipendente, nelle sue spiegazioni del mondo, da un pensiero teologico, magico, mistico.

Fantasia e realtà

La polemica contro la filosofia e il suo dominio ideologico sulle scienze umane e sociali sono a mio parere all'origine di molte oscurità e di qualche contraddizione nell'uso di due concetti pur centrali nella sua sociologia: quelli di *fantasia* e di *realtà*. In questo articolo cercherò di ricostruire i vari sensi che Elias attribuisce espressamente alle due parole, ma anche quelli più impliciti deducibili dal suo modo di lavorare. Cercherò infine di individuare le possibili equivalenze (di forma e di senso) o almeno quelle che a me appaiono tali.

Sulla "fantasia" Elias ritorna innumerevoli volte, e con accenti di volta in volta diversi. In linea generale, l'Autore fa rientrare nel termine quell'insieme di credenze, miti, pregiudizi e valori, quasi sempre di origine magico-religiosa, la cui genesi trova la sua spiegazione ultima nelle paure, nelle angosce e nelle insicurezze che caratterizzano la condizione umana. Di fronte all'impossibilità di vivere senza capire il mondo che ci circonda, gli uomini sono sempre ricorsi a spiegazioni di fantasia (Elias 1970: 27). Magia, religione, e filosofia hanno poi provveduto alla loro elaborazione e alla loro istituzionalizzazione, per opera successiva di chierici e di intellettuali. Dei prodotti simbolici, culturali, ideologici e religiosi che ne sono seguiti, si è fatto e si fa da sempre un uso strumentale, di servizio e di potere, all'interno di due campi decisivi: la politica e la scienza. Nella prima sfera la fantasia, con i suoi miti e i suoi simboli, è prima di tutto strumento di manipolazione delle masse (come direbbero Marx e Mills), tenute nell'ignoranza ed ostacolate nell'accedere alle spiegazioni reali (e non fantastiche) dei processi che stanno dietro le relazioni sociali e di dominio. Alcune delle sue credenze, poi, vengono utilizzate dal potere come strumenti per la propria legittimazione di fronte al popolo – vere e proprie "formule politiche" alla Gaetano Mosca (Elias 1970: 29).

Ma è sulla seconda sfera – la scienza – che vorrei soffermarmi. Nella riflessione di Elias si incrociano diverse analisi e argomentazioni, alcune riferibili alla natura umana dello studioso, altre – potremmo dire – alla storia politica della conoscenza, altre ancora più direttamente alle scienze della società. Cominciamo dalle prime. Chi fa della scienza la sua vocazione non è per questo sottratto alle paure e alle insicurezze della condizione umana e quindi come tutti diventa vittima inconsapevole di pregiudizi e la sua mente si affolla di miti e di credenze magico-religiose. Né è salvato dalla sua condizione di studioso. Al contrario, è probabile che proprio la sua tensione conoscitiva, l'operare in istituzioni formalmente preposte al raggiungimento della "verità", lo renda ancora più debole di fronte alla prospettiva di vivere senza sicurezze e senza spiegazioni. Inevitabilmente, ciò lo porta a colmare le lacune della sua conoscenza con spiegazioni di "fantasia", ricorrendo ai propri personali pre-giudizi ma anche accettando acriticamente i modi di pensare e lavorare, e le soluzioni interpretative – in una parola, le "fantasie" – dominanti nella sua comunità scientifica. Prigioniero di se stesso e delle sue convinzioni pre-scientifiche, e insieme docilmente abbandonato nella *main stream* disciplinare, lo studioso perde di vista il suo compito fondamentale, la ricerca della verità: non può e in un certo senso *non vuole* scoprire la realtà, perché le spiegazioni reali si contrapporrebbero o indebolirebbero quelle così comunemente accettate nel suo mondo personale e professionale,

³ Cfr. Kilminster 2011: 98. Che in parte forse c'era se Elias, ancora nel 1980, arriva a imputare a Giddens troppa deferenza per la filosofia – come ci racconta in questo stesso numero Stephen Menell.

minacciando la sua sicurezza⁴.

La storia politica della conoscenza ha visto però mutare nel tempo il rapporto tra fantasia e realtà. Il faticoso procedere, incerto e discontinuo nel tempo e nello spazio, del processo di demagizzazione (o di demitizzazione, come lo chiama Elias 1985: 11-17) ha consentito lo stabilirsi di un equilibrio più favorevole alla conoscenza scientifica reale⁵. La crisi delle concezioni magico-religiose comincia a produrre i suoi frutti a partire dalla metà del secondo millennio, permettendo – anche se non senza resistenze – l’affermarsi di una concezione scientifica nei campi della fisica, della chimica, dell’astronomia, della biologia, e di altre scienze naturali. I mutamenti che si registrano nel Rinascimento e soprattutto quelli seguiti alla Riforma protestante, in particolare nei paesi del Nord-Centro Europa, consentono lo sviluppo di una scienza moderna e secolarizzata, che fa uso combinato di ricerca empirica e analisi teorica.

Se la relativa neutralità rispetto ai conflitti ideologici e religiosi consente alle scienze naturali di adottare con successo metodologie razionali e principi di realtà, molto più accidentato e tortuoso è il cammino delle scienze umane e sociali, per tre ordini di motivi. Il primo sta indubbiamente nella più forte pressione al conformismo che le scuole umanistiche (teologiche, giuridiche, filosofiche) hanno continuato a subire da parte dell’ortodossia religiosa e delle tradizioni culturali dominanti (Collins 1996: *Prologo*). Solo le più deboli e meno importanti scuole di filosofia riescono a guadagnarsi qualche spazio di libertà, ma il loro successo sarà, come vedremo nel prossimo paragrafo, non senza conseguenze negative per le scienze sociali. Il secondo motivo è centrale nell’analisi di Elias e lo svilupperemo quindi più avanti. Qui richiamo solo la radicale differenza tra scienze naturali e scienze umane sotto il profilo della diversa capacità di applicazione di metodologie scientifiche allo studio e alla ricerca nei rispettivi campi d’indagine: in conseguenza innanzitutto della straordinaria difficoltà delle prime a stabilire quel necessario distacco dal proprio oggetto di ricerca che è la premessa indispensabile per operare scientificamente. Il terzo motivo, infine, ha natura storica. Le scienze sociali si sono affermate solo come *second comers* rispetto alle scienze naturali, sulle quali si sono modellate (principalmente per esigenze di legittimazione), adottando acriticamente metodologie e tecniche di ricerca maturate in un ambito conoscitivo radicalmente diverso. Scrive Elias:

... i successi conseguiti nell’esplorare la ‘natura’ hanno conferito alle scienze fisiche lo statuto sociale di modello generale di *tutte* le scienze. Gli scienziati che perseguono lo studio dei livelli umani di integrazione dell’universo si trovano così presi in una trappola e resta loro soltanto la scelta tra due alternative ugualmente sterili: possono accettare la supremazia dei modelli di ricerca approntati dalle scienze fisiche, senza verificarne la conformità ai loro scopi – *forse con la speranza di vedersi in tal modo riconoscere a pieno titolo la qualifica di veri scienziati* (corsivo mio), oppure, nel caso che trovino i modelli delle scienze naturali inadeguati per i loro scopi, possono cercare essi stessi di elaborare delle rappresentazioni simboliche più appropriate alle peculiarità dei collegamenti che si riscontrano ai livelli umani, e assumersi così il rischio di perdersi in un mare di incertezze – in questo caso però i risultati dei loro sforzi emaneranno un vago sentore di spiegazione e metafisica... (1984a: 103-104).

⁴ Cfr., sulla questione, le illuminanti pagine sulle difficoltà cui va incontro il ricercatore nello studio del tempo, oscillanti tra la Scilla del «rischio di perdersi in un mare di incertezze» e la Cariddi di produrre risultati che «non di rado emaneranno un vago sentore di speculazione e metafisica» (1984a: 104). C’è poi un aspetto che viene più volte richiamato da Elias, e cioè che «fantasie e credenze vengono rafforzate dal loro carattere collettivo» (1983: 241). Nel nostro caso, si tratta delle “fantasie e credenze” di un gruppo – la comunità scientifica – che esercita un’influenza assai forte sul ricercatore, perché il suo destino (Elias direbbe: la sua sopravvivenza) è strettamente dipendente da esso (non è un caso, sia detto per inciso, che uno dei detti più radicati nel mondo accademico e della ricerca sia proprio *Publish or... Perish*). Limiti ancora più pesanti, che sono causa non secondaria della sua arretratezza, si fanno sentire nel campo delle scienze sociali: che, secondo Elias, «restano indietro rispetto alle scienze naturali a causa del prevalere, nelle loro istituzioni accademiche, di valutazioni eteronome e di coinvolgimenti emotivi, che dominano il carattere della conoscenza prodotta» (1989: 16, *Prefazione* di Kilminster).

⁵ Hanno favorito questo processo di demagizzazione anche i mutamenti tecnologici tipici della società moderna: l’avvento del macchinismo industriale, in particolare, ha tolto spazio agli elementi di fantasia che erano invece dominanti nel mondo contadino (cfr. Marx 1850: 115ss). Si richiama implicitamente a questa analisi marxiana la posizione espressa da Mennell 1992: 162, secondo cui nelle odierne società complesse, dato il loro alto livello di razionalizzazione, si è fatta chiarissima la distinzione tra ciò che è fantastico e ciò che è reale. Una posizione, a dire il vero, troppo radicale, perché sottovaluta il peso, la diffusione e l’indeterminatezza degli elementi fantastici ancora presenti nella cultura delle nostre società.

Cosa accade nelle scienze sociali

Ma quali sono gli elementi di fantasia che appesantiscono e deviano il lavoro delle scienze sociali, e di quali strumenti disponiamo per fronteggiarli? Se – come ho accennato – a lungo sono stati dominanti elementi di origine magico-religiosa, via via che procede il processo di smitizzazione ad essi si vengono sostituendo i più laici (ma non meno fantastici) elementi di matrice filosofica. Elias viene progressivamente estendendo la nozione di “elementi di fantasia”, finendo (non senza ragione) per considerare tali i valori, le ideologie politiche, e persino i più comuni *wishful thinking* (Kilminster 2011:110). Una posizione che lo porta direttamente a discutere un tema assai dibattuto in Germania tra fine Ottocento e primo Novecento⁶, e cioè la relazione tra orientamento di valori, ideologie, posizioni politiche, e ricerca scientifica nel campo delle scienze sociali. Il discorso, così, finisce per complicarsi, ma anche per farsi più concreto. Se fino ad ora era chiaro il senso polemico della posizione di Elias nei confronti delle fantasie filosofiche (in quanto incompatibili con una seria esperienza di ricerca empirica) l'estensione del concetto lo conduce su un terreno più complesso, che trova la sua massima punta di riflessione in *Coinvolgimento e distacco* (1983), pur emergendo direttamente o indirettamente in molte altre opere.

Emblematica la sua netta posizione sulla relazione negativa che si stabilisce tra le scelte politiche del ricercatore e la sua capacità/possibilità di fare scienza non distorta da “fantasie”: una posizione che trova ulteriori elementi di forza e di chiarezza se si guarda alle scelte di vita di Elias, che ha sempre ritenuto poco compatibile, per sé come per gli altri⁷, l'impegno in politica con il lavoro sociologico. Illuminante in proposito una testimonianza biografica, realizzata quasi alla fine della sua lunga vita, nella quale gli intervistatori provano più volte a provocare Elias sul suo rapporto con la politica, ottenendo risposte elusive o educatamente sprezzanti:

Lei ha un'avversione particolare per i comportamenti partigiani.

Non perché tali, io stesso sono un partito preso. Ma contro la mistificazione. Non sopporto che non ci si possa esprimere altrimenti che in termini ideologici (Elias 1984b: 50).

e più avanti:

Non è strano che lei, contrariamente a tutti i suoi amici, non sia mai appartenuto a un partito?

Ma come avrei potuto essere membro di un partito con il mio modo di vedere le cose, con il mio bisogno di sollevare il velo della mistificazione? Tutti i loro programmi si basano su delle chimere (Elias 1984b: 53).

fino a sbottare di fronte a un'altra domanda:

Lei non ha mai pensato di fondare un suo partito?

Per l'amor del Cielo, no! Non ho mai avuto un'idea simile. Per l'amor del Cielo. E' un'idea completamente assurda. Del tutto assurda (*ibidem*, traduzioni mie).

Più articolata e “pensata”, invece, è la sua posizione sul rapporto tra scelte di valore e ricerca empirica. Occorre evitare, in generale, che l'esperienza di ricerca subisca una distorsione valutativa, cioè che in essa si eserciti consapevolmente o meno l'azione dei pregiudizi, dei valori e delle ideologie del ricercatore. Un pericolo che si può evitare aspirando a quel *distacco* che solo consente di procedere scientificamente nell'analisi dei processi sociali. Un distacco, riconosce Elias, non semplice da raggiungere, e che comporta inoltre rischi di reificazione del proprio oggetto di ricerca, conseguenti a usi linguistici e modalità concettuali tipici delle scienze naturali ma non transitabili meccanicamente nella pratica delle scienze sociali (1970: 11)⁸. È una posizione non lontana da

⁶ Mi riferisco in particolare al lungo e intenso dibattito sui metodi di ricerca (*Methodenstreit*) e sulla avalutatività, che vede tra i suoi massimi protagonisti Max Weber (1922).

⁷ Come testimonia Mennell in questo stesso numero.

⁸ Scrive Elias: i sociologi «hanno fatto uso di alcuni degli strumenti consolidati delle scienze naturali, ad esempio il concetto di “legge naturale” o di “causa ed effetto”, nello stesso modo nel quale erano stati applicati nella meccanica classica, senza cambiarli nello studio della società, anche se questo non implicava necessariamente che la “società” fosse di fatto una parte della “natura” nello stesso senso in cui si considerano tali parte di materia o altri oggetti delle scienze fisiche» (A: Elias 519: 38, traduzione mia).

quella “distanza dagli uomini e dalle cose” (*augenmass*) che Weber indicava come necessario obiettivo dello scienziato sociale⁹. Non ne sposa appieno, però, l’aspetto volontaristico e prescrittivo, piuttosto ne sottolinea tutte le determinanti oggettive: perché ricercatori e scienziati sociali sono legati alla realtà da intrecci di interdipendenze, agiscono dentro relazioni di potere, vivono immersi in una rete di vincoli che li condiziona e dove essi condizionano se stessi e gli altri (1983: 104-5; ma anche 1970: 11-13)¹⁰; perché la maggior parte degli eventi sociali che si vogliono indagare sfugge in buona misura alla capacità di controllo degli uomini, e con ciò innescano fantasie e sentimenti poco compatibili con una posizione di distacco; perché, infine, l’inevitabile appartenenza dell’individuo a un gruppo sociale o a una comunità scientifica di cui condivide un insieme di valori, di ideologie, di idee più o meno consolidate ed “ortodosse” sul proprio lavoro, esercita oggettivamente una pressione negativa verso pratiche di disimpegno o di distacco, che si tende a interpretare e a sanzionare come pericolose eresie (Elias 1956a).

Ciò che si può chiedere concretamente al ricercatore è dunque una posizione di «distacco relativo» (1983: cap. I). Coinvolgimento e distacco, in termini assoluti, sono infatti solo i punti terminali (virtuali) di un continuum lungo il quale si posizionano a un estremo i comportamenti emozionali e all’altro le pratiche cognitive *reali* (Elias 1971: 19; 1983: 91-93). È perciò inevitabile che anche nel lavoro scientifico vengano coinvolti in una qualche misura aspetti affettivi, i quali interagiscono in modi sconosciuti ma sicuramente non marginali con la razionalità sostanziale del processo cognitivo¹¹.

Un distacco è comunque *possibile*, pur tra gli ostacoli esterni e interni che ne limitano l’adozione: e questo può consentire ciò che più sta a cuore al nostro Autore, e che fa della sua sociologia una scienza tutt’altro che avalutativa e acritica. Perché, dice Elias, è proprio il necessario distacco dai valori sociali e dalle ideologie politiche che può permettere al ricercatore di produrre una base fattuale scientificamente affidabile, in virtù della quale gli sia consentito esprimere giudizi di valore. Anche qui, le consonanze con Weber (1917; 1922) si fanno sentire: se il “relativo distacco” comporta – come è inevitabile – che i propri valori giochino un ruolo nella fase iniziale della ricerca, quando si tratta di scegliere l’approccio conoscitivo e le ipotesi di partenza, esso però non impedisce una valutazione dei risultati finali. Il distacco assume così un senso costruttivo, permettendo una valutazione – critica ma non ideologica, potremmo dire “scientifica” – dei valori, delle ideologie, e delle posizioni politiche in gioco¹².

C’è infine da aggiungere una nota di cautela circa il modo in cui Elias fa uso del concetto di *realtà*. Se è vero che spesso le sue affermazioni sono apparentemente di deciso sapore positivista, mettendo in netta contrapposizione la conoscenza scientifica reale alla sua mistificazione fantastica, pur tuttavia, quando viene meno o si indebolisce la necessità della polemica, e soprattutto nel concreto procedere del suo lavoro di ricerca, Elias preferisce ricorrere a un’altra espressione, a mio parere significativamente diversa da quella semplificata e drastica di *realtà*. In molti dei suoi scritti, da *Cos’è la sociologia* e *Sociology of Knowledge* fino soprattutto a *Coinvolgimento e distacco* e *Teoria*

⁹ Rispetto a Weber, Elias indica però con più forza la necessità di un distacco da sé, una «capacità di guardare se stessi per così dire da lontano» (1987: 117), una presa di distanza «dal mondo delle cose inanimate ma anche dagli uomini e quindi da se stesso» (*ivi*: 123).

¹⁰ Elias torna innumerevoli volte su questo punto cruciale. Significativo un brano inedito dell’Archivio Marbach (A: Elias 521: 4):

Credo che gli scienziati sociali... non si rendano conto che per loro nessuna scienza è possibile a meno che i loro esponenti non vogliano e non possano resistere agli *established*, alle autorità tradizionali della propria o di qualsiasi altra società... Credo che finché i sociologi come tutti gli altri scienziati sociali non riusciranno ad acquisire una maggiore autonomia nel loro lavoro e nel loro modo di pensare rispetto a coloro che controllano il pensiero nella propria società, rispetto ai gruppi di potere costituiti nella loro società, non potranno adempiere i loro compiti sociali (traduzione mia).

¹¹ Tabboni (1993: 229-30), sulla scia delle analisi eliasiane, sottolinea un aspetto psicologico e psicoanalitico che qui ho volontariamente trascurato: e cioè come gli elementi fantastici, quando anche ricacciati dal prevalere di strumenti scientifici di conoscenza dei processi sociali, «continuano a vivere negli strati più profondi della personalità umana, contribuendo talvolta ancora in qualche misura a far procedere la ricerca, a far superare difficoltà che appaiono insormontabili all’interno di un quadro completamente razionalizzato e distaccato d’analisi». Elias (2010) torna in altro modo su questi aspetti nelle sue ultime riflessioni sul rapporto tra sociologia, psicologia e psicoanalisi, rese recentemente disponibili in francese in un’intelligente raccolta di scritti di Marc Joly.

¹² Elias respinge con durezza ogni tentativo di definire la sua sociologia una “scienza libera da valori”. Scrive significativamente nel 1976: 11: «Io *do* giudizi di valore, ma solo quando ciò è necessario per rispondere a quel valore più alto di un sociologo che è di fornire una migliore conoscenza dell’universo sociale in cui viviamo, così da poter agire più *realisticamente* di quanto facciamo oggi: questo è il mio valore» (corsivi dell’Autore, traduzione mia). Sul punto, vedi anche la citazione alla nota 9.

dei simboli, Elias usa volentieri (e con più senso) l'espressione *reality-congruent*. «Congruenza con la realtà» può significare molte cose. Nel discorso eliasiano certamente sta a indicare la conoscenza concreta e concretamente acquisibile a partire da quel punto del continuum tra coinvolgimento e distacco a cui mi riferivo prima: una posizione di “distacco relativo” che legittima scientificamente la conoscenza *possibile* della realtà. Ma significa anche, a mio parere, che essa trova un momento di verifica nella sua “congruenza alla realtà”. La realtà non è (oggi, e forse mai) conoscibile del tutto, ma ad essa (primo senso) ci si può avvicinare; ed essa stessa (secondo senso) diventa per il ricercatore un metro di valutazione della validità della propria esperienza conoscitiva: che si può ritenere valida, appunto, quando il suo prodotto è *reality-congruent*, quando cioè non entra in contrasto con la realtà o (ma forse è la stessa cosa) con il senso comune¹³.

Quando la fantasia si fa immaginazione

Finora abbiamo seguito Elias in questo suo percorso critico contro gli elementi di fantasia che ancora inquinano (filosoficamente e ideologicamente) un campo disciplinare, la sociologia, nel quale invece devono prevalere gli elementi di realtà, cioè le risultanze di un serio lavoro empirico. Non c'è però, negli scritti di Elias, un continuo e coerente *caveat* al pericolo sempre incombente che valori, idee, pregiudizi, miti o tradizioni pesino indebitamente sulla ricerca scientifica nelle scienze sociali. In realtà Elias più volte, esplicitamente o implicitamente, fa cenno alla carica *positiva* che la “fantasia” può introdurre nell'esperienza conoscitiva. Il problema è complesso, in parte sfuggente e di non univoca interpretazione¹⁴. Ma indubbiamente c'è nell'Autore la consapevolezza di questo ineliminabile legame tra processo conoscitivo e azione immaginativa, che non può non prodursi, specialmente nelle più “arretrate” scienze dell'uomo (ma io credo in tutte le scienze), sulla base dell'uso di una “fantasia” fertilizzata dal sapere empirico e a sua volta fertilizzatrice del processo conoscitivo.

Di questo legame, e dei molteplici sensi che vi si accompagnano, cercherò ora di affrontare gli aspetti più importanti, senza pretendere di esaurirli tutti. Il primo è di natura definitoria. Elias utilizza diverse definizioni di fantasia, a volte decisamente restrittive (come quando si riferisce semplicemente agli elementi mitico-magici e tradizionali che la compongono) a volte dando invece ad essa un contenuto molto più vasto, che comprende ideologie¹⁵, valori, convinzioni politiche, ecc., e che va via via arricchendosi di altri contenuti: le speranze, le visioni del futuro, i desideri, le utopie¹⁶, e forse persino quanto può scaturire da sentimenti ed emozioni. Potremmo dire: tutto ciò che rientra nel fantastico, che è diverso e separato dalla realtà.

Proviamo ad andare ancora più avanti in questa parziale (ma spero utile) forzatura del pensiero di Elias, e discutere del rapporto che c'è tra *fantasia* e *immaginazione*. Avanzerei questa definizione: l'immaginazione è una

¹³ La posizione di Elias richiama alla mente quella di un altro grande scienziato sociale del Novecento, Joseph A. Schumpeter che, partendo da una articolata definizione di scienza («qualunque campo del sapere che abbia sviluppato tecniche specializzate per la scoperta di fatti e per l'interpretazione o la deduzione») arriva più semplicemente ad affermare che la «scienza è senso comune affinato» (1954: 9): che interpreterei appunto come *reality-congruent knowledge*. Conferme a questa interpretazione le troviamo esplicitate anche nelle polemiche considerazioni di Elias sulla sociologia della vita quotidiana, riproposte nei capp. 10-12 degli *Essays III* (2009b), e acutamente discusse (con conclusioni assai vicine a queste) in un bel saggio di Angela Perulli (2004: 51-53 e nota 2).

¹⁴ Ad esempio, nel famoso episodio sui pescatori nel vortice (ripreso da un noto racconto di Poe del 1841), Elias – ricostruendo la dinamica interpretativa del fratello che si salva – parla di “idea”, di “teoria”, di scoperta: che origina dalla capacità di distacco del protagonista, ma che si produce su un terreno emozionale ed ha un carattere intuitivo (1983: cap. II).

¹⁵ Anche quando esse si mascherano sotto vesti “razionali”: «la particolare aridità» – scrive Elias (1983: 29) – «di molte analisi delle ideologie deriva non da ultimo dalla tendenza a considerare le ideologie come se in fondo fossero ‘razionali’, a considerarle delle strutture di idee che coincidono con gli effettivi interessi di gruppo, e quindi a trascurare il loro valore affettivo e di fantasia, la loro irrealtà dovuta ad egocentrismo ed etnocentrismo, perché si pensa che tutto ciò sia soltanto l'espressione di un premeditato camuffamento di un nucleo altamente ‘razionale’». Una notazione, sia detto per inciso, non molto diversa dalla derivazione paretiana o di più probabile discendenza dalla razionalizzazione freudiana.

¹⁶ Sul ruolo delle utopie (definite «immagini fantastiche delle società») e sull'importante distinzione tra fantasie (*images*) desiderabili (*wishful*) o al contrario temibili (*fearful*), si veda, il saggio su Thomas More del 1982, ora in Elias 2009a: 212, 214.

declinazione della fantasia applicata e controllata «da un sapere fattuale» (Elias 1970: 28). Ciò significa che solo un duro lavoro empirico teoricamente orientato può consentire alla fantasia (o meglio, all'immaginazione) di cogliere sinteticamente e originalmente quegli aspetti che non possono trovare una loro raffigurazione sulla sola base di pur imponenti e sistematiche risultanze empiriche¹⁷. Ma ciò significa anche, come ci fa notare Elias, che c'è un legame indissolubile tra fantasia e realtà, per la semplice ragione che il ricercatore entra comunque con tutto se stesso nel processo conoscitivo. Scrive l'Autore:

... è facile vedere che non soltanto la "ragione" ma l'uomo per intero sono ovunque coinvolti nella ricerca del sapere. L'importanza affettiva del sapere sostiene nella sua produzione e nel suo sviluppo un ruolo non inferiore al suo valore cognitivo: ad esempio, nelle controversie su certe innovazioni concettuali. Inoltre, per quanto riguarda questo aspetto del sapere, non vi sono rateazioni e speculazioni. I mutamenti subiti dal sapere umano, partendo dalle prime forme più affettive e ingenuamente egocentriche per giungere alle forme più tarde, più controllate affettivamente e più riferite all'oggetto, sono strutturati tanto rigorosamente quanto i mutamenti di quelli che si possono chiamare aspetti puramente intellettuali del sapere: *in realtà, è quasi impossibile separare gli uni dagli altri* (corsivo mio) (Elias 1983: 180).

Continuiamo nel gioco interpretativo. Elias, come ho detto, utilizza spesso intercambiabilmente i concetti di fantasia, immaginazione, immagine¹⁸; e altrettanto spesso etichetta il prodotto dello sforzo immaginativo con la parola *figura*. La fantasia, nelle condizioni dette, lavora come immaginazione, produce un'immagine, dà vita a una figura, che fa sorgere dalla materialità delle risultanze empiriche qualcosa che prima non c'era e che rende improvvisamente parlanti cumuli di dati fino allora muti. E' altrettanto interessante, e chiudo con queste derivazioni del pensiero eliasiano, che la categoria centrale della sua sociologia sia la *figurazione* – che, non a caso, l'Autore più volte rappresenta appunto con una figura (1970: 12ss.) o, quando vuole sottolinearne il movimento, una *danza* (1939a: 93)¹⁹.

La capacità maieutica della fantasia nelle scienze sociali ha diverse spiegazioni. Alcune originano da un confronto, su questo piano, con le scienze naturali. Queste, come dicevo all'inizio, si sono liberate di buona parte delle fantasie magico-mitiche sulla natura ereditate dalla tradizione, e si sono mosse più decisamente e con largo anticipo (almeno dal 1500) sulla strada della razionalità. Lo stesso non è accaduto alle scienze umane e sociali, dove il peso della fantasia e delle tradizioni interpretative è ancora rilevante. Se è vero, come si è detto, che esse hanno condizionato negativamente lo sviluppo delle scienze sociali e il loro cammino verso la "realtà", è però altrettanto vero che – *a questo stadio di sviluppo e per la specifica complessità della società umana* – il salto immaginativo (esercitato nelle "giuste" condizioni di distacco) risulta ancora di grande utilità²⁰. Come scrive testualmente Elias, in uno dei pochi brani dove si esprime con grande chiarezza sulla questione:

... *un* (corsivo suo) tipo di fantasie, cioè quelle tenute a freno e messe a profitto a stretto contatto con le osservazioni fattuali, gioca un ruolo assolutamente indispensabile nel processo di scientificizzazione e nel controllo crescente che gli uomini stessi esercitano sulla realtà (1970: 22).

Anche le stesse eredità "positive" delle scienze naturali – alle quali si sono storicamente uniformate le scienze sociali – non si prestano facilmente a un loro meccanico utilizzo. Le idee di legge, causalità, determinazione, ecc. non sono utilizzabili nell'interpretazione della realtà sociale, e occorre quindi uno sforzo immaginativo per elaborare *ex novo* modelli specifici adatti a descrivere e interpretare la società e i suoi processi; come infine è necessario

¹⁷ Siamo, come si vede, non molto lontani dalla posizione che sosteneva Weber parlando ai "liberi studenti" nel 1917.

¹⁸ Anche sul piano stilistico adopera costantemente il sostantivo o il verbo (immagine, immaginare) per avanzare ipotesi o teorie.

¹⁹ Un'operazione interpretativa che è possibile solo ricorrendo a non semplici esercizi immaginativi:

non è facile sviluppare la propria immaginazione in modo tale da poter pensare per configurazioni e per di più per configurazioni che hanno tra le loro normali caratteristiche quella di mutare, e a volte perfino in una direzione ben precisa (Elias 1939a: 95).

²⁰ È interessante come Elias (1983: 16) illustri questa affermazione richiamando un proverbio francese che usa appunto il verbo "saltare" («*réculer pour mieux sauter*»).

inventare nuovi strumenti linguistici e concettuali più adatti alla ricerca scientifica sulle interrelazioni umane (1970: 18-20).

Altre spiegazioni si possono avanzare guardando allo stato di arretratezza che caratterizza le scienze umane e sociali, e insieme alla natura estremamente complessa del loro oggetto. Lo sviluppo relativamente recente di queste discipline fa sì che siano ancora poco consistenti nel loro bagaglio conoscitivo gli “elementi di realtà”, cioè quell’insieme di generalizzazioni empiriche teoricamente sostenute e provvisoriamente accettate dalla comunità scientifica che potrebbero rendere più solida e stabile la base di partenza dell’azione di ricerca. Lo squilibrio tra la bassa accumulazione di conoscenza delle scienze umane e la grande complessità dei processi sociali costringe il ricercatore a uno sforzo immaginativo di gran lunga superiore a quello necessario nelle scienze naturali. Innovazione concettuale e progresso scientifico – scrive Elias (1970: 151) – si producono solo con questa azione che definirei di *bridging*, un’azione necessaria per far transitare verso l’oggetto di ricerca gli “elementi di fantasia” capaci di dar forma e senso alle risultanze empiriche. E’ questo un processo che ha accompagnato tutta la (ancora) breve storia delle scienze sociali, e che ha reso a lungo indistinguibile conoscenza fantastica e conoscenza reale:

Astrate dal contesto evolutivo, la conoscenza fantastica e la conoscenza adeguata alla realtà possono sembrare semplici polarità opposte. E’ solo considerandole nel loro contesto evolutivo che si avverte l’affinità fra la conoscenza fantastica e la conoscenza orientata verso la realtà, in quanto manifestazione dello stesso stadio evolutivo (Elias 1989: 204).

Oggi, all’attuale “stadio evolutivo” delle scienze umane, gli elementi di fantasia si sono ridotti e hanno perso molti dei loro caratteri mitici e magico-religiosi. Essi, per così dire, si sono secolarizzati. Un processo che si è accelerato a seguito di quella grande trasformazione che ha prodotto la società industriale. Come in tutti i periodi di transizione – ma ancor più in questa razionale e meccanica trasformazione del mondo che è il processo di industrializzazione – la società appare nella sua (provvisoria) nudità, spogliata degli orpelli fantastici che ne nascondevano la visione. Siamo in quella fase in cui «gli antichi *standards* sono in parte messi in questione mentre ancora non si sono consolidati quelli nuovi». Gli uomini si ritrovano privi delle vecchie sicurezze, l’aria si riempie di interrogativi, e molti cominciano a riflettere «su motivi intorno ai quali i padri non trovavano alcuna ragione di interrogarsi» (1939b: 419)²¹. Questo non significa affatto che il ruolo della fantasia nel processo conoscitivo sia di minore importanza o addirittura nullo. Al contrario, esso si è fatto più forte per due diverse ma complementari ragioni. Primo, perché secolarizzazione e razionalizzazione hanno aumentato l’affinità tra conoscenza fantastica e conoscenza reale, cosicché la capacità maieutica della prima si è notevolmente accresciuta, diventando una chiave interpretativa in grado di aprire con minore difficoltà la cassaforte delle conoscenze sociali. Secondo, perché quando tutto entra in discussione, quando c’è da capire il mondo che sta avanzando, si fa inevitabile il ricorso a *nuovi e originali* elementi di fantasia, frutto di uno sforzo innovativo e immaginativo a cui è necessario ricorrere perché i tradizionali strumenti di lettura e interpretazione della realtà sono ormai inadeguati. È uno sforzo tanto più grande e denso di pericoli perché le figurazioni sociali sono in rapidissimo mutamento, un mutamento di cui si può cogliere il senso solo attraverso processi intuitivi sia pure maturati su un faticoso e incerto lavoro di acquisizione di un sapere fattuale²².

L’immaginazione sociologica di Norbert Elias

Chiuderei questo articolo con alcune notazioni più specificamente riferite al modo di fare sociologia di Elias. Se le riflessioni avanzate con riferimento alle scienze umane hanno un qualche fondamento, esse a mio parere ac-

²¹ Come è noto, siamo in presenza di valutazioni comuni ad altri scienziati sociali dell’Ottocento e del Novecento impegnati a capire nascita ed affermazione della società industriale. Si pensi naturalmente al Marx del *Manifesto*, al Marshall dei *Principles*, ma anche al Durkheim del *Suicidio* e soprattutto al Dahrendorf di *Sociologia e società industriale*.

²² Si tenga presente che, nella logica di Elias, le figurazioni sono in continua trasformazione, e dunque che queste condizioni (di favore o disfavore conoscitivo) sono sempre presenti, anche se in misura variabile: più alte quando il movimento è veloce e diffuso, più basse quando è lento e circoscritto.

quistano ancora maggiore validità quando riferite alla sua produzione scientifica. Forse persino al di là di quanto lo stesso Autore sarebbe disposto a riconoscere²³, fantasia e immaginazione (nel senso qui adottato) sono fortemente presenti – e sistematicamente utilizzati – nella pratica del suo lavoro sociologico. Nonostante la forte influenza positivista (almeno nella prima fase del suo impegno scientifico) e il richiamo continuo al “sapere fattuale” che deriva da serie e vaste indagini empiriche, Elias non può fare a meno di utilizzare a larghe mani quell’immaginazione sociologica – fondata sul lungo e duro lavoro di ricerca – per la necessità che le deriva dal suo stesso peculiarissimo stile conoscitivo. Accetta come pochi la sfida che gli deriva dalla complessità non dominabile della realtà sociale, né si arrende di fronte alle ragioni nascoste della processualità sociale²⁴. Mai sazio, aggiunge problema a problema, ma non si arrende di fronte ad essi. Quando Karl Mannheim²⁵ gli suggerisce come argomento della dissertazione per la *Habilitation* all’insegnamento²⁶ un lavoro sul liberalismo francese del XIX secolo²⁷, Elias sente il bisogno di tornare indietro storicamente alla società di corte, sente la necessità di ripercorrere la catena di interdipendenze che lega il presente al passato, per poter cogliere il momento fondativo del problema in esame, perché – afferma chiaramente – solo «se li si inserisce in un’ottica di lungo periodo» i problemi diventano visibili (1985: 109; e anche 1939a: 105).

Al di là dell’episodio, tutto l’impianto sociologico dei suoi lavori rende indispensabile il ricorso a salti immaginativi. La sua sociologia si confronta con una cornice spazio-temporale virtualmente senza limiti, dove quindi la ricerca delle relazioni interpretative deve percorrere e ricongiungere cammini lunghi e tortuosi, nello spazio, nel tempo e nelle dimensioni dell’analisi²⁸. Disciplinariamente, Elias non si ferma – non si può fermare – di fronte ai confini tracciati dalla tradizione sociologica e tanto meno dalle convenienze accademiche, e cerca dunque verifiche empiriche e conferme in altri approcci e metodologie, con continue invasioni nel campo contiguo delle altre scienze umane. Come si legge nelle sue note biografiche:

Secondo me, è tipico di un’etica “professionale” mal compresa ritenere che sia necessario aver studiato la sociologia e nient’altro che la sociologia per poter diventare un buon sociologo. A volte ho l’impressione che l’immaginazione sociologica abbia beneficiato enormemente del fatto che i suoi rappresentanti avevano studiato qualcosa di diverso dalla sociologia istituzionale (Elias 1984b:101, traduzione mia).

²³ Per tutta la vita Elias ha condotto una battaglia per l’affermazione della sociologia come scienza empirica di pari dignità delle scienze naturali e liberata dalle influenze dannose della filosofia. Questa battaglia lo ha reso a mio parere estremamente cauto nel riconoscimento del peso di elementi intuitivi e immaginativi nel processo conoscitivo, che pure dovevano essergli evidenti.

²⁴ In questo, Elias è assai vicino al Weber delle conseguenze inintenzionali dell’azione, pur con l’importante sottolineatura (peraltro presente in Weber, anche se Elias – a torto – lo negherebbe: vedi 1970: 135-137) della reciprocità e dell’interdipendenza delle azioni umane. Basti leggere in proposito questo brano, non a caso enfatizzato dal corsivo dell’Autore:

È perfettamente possibile che, con le loro azioni, gruppi di persone orientati consapevolmente a preservare e a mantenere l’attuale figurazione, rafforzino proprio la sua tendenza al cambiamento. È del resto ugualmente possibile che gruppi di persone consapevolmente orientati al cambiamento, rafforzino invece proprio la tendenza della loro figurazione a restare così com’è (1970: 173).

e che viene richiamato come punto centrale del libro nella breve ma lucida prefazione di Dieter Claessens.

²⁵ Ad Heidelberg, Elias era diventato amico di Karl Mannheim – di soli quattro anni più vecchio di lui, ma già *Privatdozent* – di cui divenne assistente quando nel 1929 Mannheim ottenne la cattedra di Sociologia a Francoforte.

²⁶ Elias era stato accettato come candidato da Alfred Weber, fratello minore di Max.

²⁷ Lo studio avrebbe così fatto seguito a quello di Mannheim sul conservatorismo: cfr. Elias 1986.

²⁸ Se la società è complessa, ragiona Elias, non si può semplificarla o scomporla per comodità analitica o didattica, come invece accade normalmente nella ricerca e nell’insegnamento della sociologia, che si concentrano distintamente sui livelli macro e micro senza tentarne l’integrazione:

Se si guarda al modo attuale di insegnare la sociologia, si riscontra spesso come non sia affatto chiaro il rapporto tra gli studi sociologici a piccola scala e le teorie dei sociologi classici che avevano come quadro di riferimento lo sviluppo a lungo termine dell’umanità. Nei manuali e nei corsi li troviamo spesso fianco a fianco senza nessun rapporto. E questa mancanza di integrazione colpisce ancora di più se si pensa ai pochi tentativi di ragionare su sistemi sociologici a grande scala che sono stati fatti nei nostri tempi a confronto con il tipo dominante di studi empirici a piccola scala (Elias 1960: 4, traduzione mia).

La professionalizzazione come l'istituzionalizzazione della sociologia hanno avuto certamente aspetti positivi e comportato vantaggi pratici ma, insiste Elias:

... hanno introdotto nello stesso tempo un restringimento della prospettiva sociologica, oltre che un certo affievolimento dell'immaginazione e della sensibilità sociologica (1984b: 161, traduzione mia)²⁹.

L'Autore, come è noto, non si arrende neppure di fronte al complesso e impervio incrocio tra la natura sociale dell'uomo e la sua costituzione biologica, valicando dunque anche quello steccato che storicamente ha diviso le scienze sociali da quelle naturali³⁰. Infine, come emerge chiaramente dalla ricerca sul tempo, introduce nella sua analisi anche i dati dell'ambiente naturale storicamente e culturalmente interagente con l'ambiente umano e sociale che vi si accompagna (Elias 1984a; Perulli 1996).

Tenere insieme tutti questi diversi livelli di analisi non richiede quindi solo un gigantesco lavoro empirico – a cui certo Elias non si sottrae: richiede anche l'esercizio di una capacità immaginativa che sappia orientare e far parlare le risultanze di indagini così diverse e disciplinarmente così articolate. Come è noto, Elias propone allo scopo il ricorso a modelli didattici (di interconnessione o di giochi) con l'obiettivo dichiarato di «facilitare il riorientamento delle nostre capacità immaginative» e renderle «più sciolte» (1970: 104). Non è un caso, a mio parere, che il modello fondamentale della sociologia eliasiana (quello figurazionale) sia esplicitamente paragonato a un modello di gioco (1970: 155) e proposto come il frutto di un esercizio di immaginazione sociologica non «bloccata da modi di pensare tradizionali» (1970: 82). Il paragone tra la scoperta della prospettiva e quella della teoria figurazionale è significativo: come la prima, anche la seconda è stata resa possibile dal superamento di preconcetti fortemente radicati nella cultura di un'epoca come nella cultura di una disciplina. Bisognava superare quel giudizio di valore preconcepito che attribuisce «implicitamente un valore superiore a ciò che non cambia rispetto a ciò che invece cambia» (1970: 175). Solo così si poteva leggere quel territorio sconosciuto e in continuo movimento che è la società. Solo così si poteva dar conto della sua complessa architettura quadridimensionale³¹, costruita nelle dimensioni dello spazio e del tempo, e tenere insieme individuo e società, natura e cultura – in un continuo processo inventivo³².

Gli ostacoli su questo cammino non sono pochi, e Elias li richiama più volte: dalle inevitabili limitazioni che derivano dall'insufficienza degli strumenti di analisi (linguistici, concettuali, ecc.) ereditati dalla tradizione sociologica della propria disciplina³³, alla grandiosità delle questioni che si pongono a chi vuole interpretare i processi sociali (cos'è la civilizzazione? Come muta la società degli individui? Come cambia il modello temporale?). La curiosità intellettuale e la grande libertà di pensiero di Elias lo portano poi a confrontarsi con i nuovi e pressanti

²⁹ Con accenti non molto diversi si era espresso Elias in *A Diagnosis of Present Day Sociology*: sottolineando significativamente, tra gli svantaggi della professionalizzazione, «una certa restrizione di vedute, una routinizzazione del metodo, una paura dell'innovazione» (1983: 100).

³⁰ Elias si avventura più volte su questo terreno: vedi, esemplarmente, il suo inedito *Essay on Laughter* (1956b); sul quale si veda Schroeter 2002. Per inciso: questo ed altri saggi testimoniano anche di un particolare gusto per il diverso e lo strano. Nella convinzione, come esplicita nel brano di un'intervista, che solo in questo modo si può innovare nella propria disciplina: «...ho sempre lavorato su argomenti strani. E' così che si fanno le scoperte, non necessariamente seguendo i soliti binari...» (Elias 1986).

³¹ Elias aggiunge in realtà – ma solo «ad uno stadio più alto nella scala della conoscenza» – una quinta dimensione: il mondo simbolico, del linguaggio e della comunicazione. Questa quinta dimensione diventa visibile solo agli «uomini che sono capaci di sintesi, e dunque in grado di rendere compresente nella loro immaginazione quanto avviene in successione e pertanto non esiste mai nello stesso momento» (corsivi miei, 1984a: 45; cfr. anche 1989: 199).

³² È significativo che nel suo linguaggio ricorrano termini così coraggiosamente onnicomprensivi come «universo sociale» per definire l'obiettivo conoscitivo della sociologia (Elias 1976: 11).

³³ «Ogni tentativo assolutamente coerente di liberare da modelli linguistici e concettuali eteronomi il patrimonio linguistico e conoscitivo di cui ci serviamo per ampliare l'analisi dei reticoli umani e delle figurazioni sociali, per sostituirvi dei modelli maggiormente autonomi, è per il momento destinato a fallire» (1970: 19). A meno che, aggiungo io, non si ricorra anche per questi aspetti a ciò che suggerisce l'immaginazione sociologica.

interrogativi che pongono agli uomini e agli studiosi i mutamenti epocali – nella storia come nelle scienze – di un secolo fortemente travagliato quale è il Novecento: tra i quali si impone, per il drammatico rapporto con la stessa sopravvivenza dell'umanità, la questione del conflitto nucleare, reale o minacciato. Elias non si sottrae a questa come ad altre sfide, forte certamente di un'incrollabile *certitudo salutis* relativamente alla giustezza del proprio lavoro³⁴. Ma anche consapevole dell'oggettivo vantaggio che gli deriva da una lunga e densa esperienza di vita, che gli ha offerto più di un'occasione per mettere alla prova la sua straordinaria immaginazione sociologica.

Riferimenti bibliografici

- Collins R. (1996), *Quattro tradizioni sociologiche*, Bologna: Zanichelli.
- Comte A. (1830-1842), *Corso di filosofia positiva*, vol. 2, Torino: UTET, 1967.
- Elias N. (1939a), *La civiltà delle buone maniere*, Bologna: Il Mulino, 2009.
- Elias N. (1939b), *Potere e civiltà*, Bologna: Il Mulino, 2010.
- Elias N. (1956a), *Problems of Involvement and Detachment*, in «The British Journal of Sociology», Vol. 7, No. 3.
- Elias N. (1956b), *An Essay on Laughter*, dattiloscritto inedito relativo a una conferenza tenuta all'università di Leicester. Riferimenti in Archivio Marbach: A: Elias, Laughter1.
- Elias N. (1960), rif. A: Elias 519, Archivio Marbach.
- Elias N. (1970), *Che cos'è la sociologia?*, Torino: Rosenberg & Sellier, 1990.
- Elias N. (1971), *Sociology of Knowledge: New Perspectives*, in «Sociology», 5: 2 (ora in Elias 2009a).
- Elias N. (1976), *Fundamentals of a Theory of Social Processes*, lezione tenuta all'Università di Amsterdam, 30.11.1976, rif. A: Elias Grundlegung 8, Archivio Marbach.
- Elias N. (1983), *Coinvolgimento e distacco*, Bologna: Il Mulino, 1988.
- Elias N. (1984a), *Saggio sul tempo*, Bologna: Il Mulino, 1986.
- Elias N. (1984b), *Norbert Elias par lui-même*, Paris: Arthème Fayard, 1991.
- Elias N. (1985), *Humana conditio*, Bologna: Il Mulino, 1987.
- Elias N. (1986), *Incontri con la cultura europea: Norbert Elias*, regia di P. Bonetti, consulenza di Alessandro Cavalli, Amsterdam 28 aprile 1986, Roma: Rai.
- Elias N. (1987), *La società degli individui*, Bologna: Il Mulino, 1990.
- Elias N. (1989), *Teoria dei simboli*, Bologna: Il Mulino, 1998.
- Elias N. (2009a), *Essays I: On the Sociology of Knowledge and the Sciences*, Collected Works, vol. 14, Dublin: UCD Press.

³⁴ «Scrivere per molti anni senza destare nessuna eco è un'esperienza molto strana, affidandosi soltanto alla propria sicurezza che uno è sulla via giusta senza ricevere la forza che proviene dalla rispondenza degli altri. Così sono andato avanti senza mai tentennare perché sapevo di essere sulla via giusta. E ne sono ancora convinto» (Elias 1986).

- Elias N. (2009b), *Essay III. On Sociology and the Humanities*, Collected Work, vol. 16, Dublin: UCD Press.
- Elias N. (A: Elias 519), Archivio Marbach, dattil., s.d..
- Elias N. (A: Elias 521), Archivio Marbach, dattil., s.d..
- Kilminster R. (2011), *Norbert Elias's Post-Philosophical Sociology: From 'Critique' to Relative Detachment*, in «The Sociological Review», vol. 59, (1).
- Marx K. (1850), *Le lotte di classe in Francia*, Roma: Editori Riuniti, 1962.
- Meja V., Misgeld D., Stehr N. (1987, eds), *Modern German Sociology*, New York: Columbia University Press.
- Mennell S. (1992), *Norbert Elias. An Introduction*, Oxford: Blackwell.
- Perulli A. (1996), *Il tempo da oggetto a risorsa*, Milano: Franco Angeli.
- Perulli A. (2004), *Vita quotidiana e sociologia figurazionale: suggestioni da Norbert Elias*, in «Quaderni di teoria sociale», 4.
- Perulli A. (2011), *Book Review* di Elias N. (2009b), in «Sociologica», 1.
- Quilley S., Loyal S. (2005), *Eliasian Sociology as a "Central Theory" for the Human Sciences*, in «Current Sociology», vol. 53 (5).
- Schroeter M. (2002), *Was lacht kann nicht beißen: Ein unveröffentlicher 'Essay on laughter' by N. Elias*, in «Merkur», 56.
- Schumpeter J. A. (1954), *Storia dell'analisi economica*, Torino: Bollati Boringhieri, vol. 1, 1990.
- Tabboni S. (1993), *Norbert Elias. Un ritratto intellettuale*, Bologna: Il Mulino.
- Weber M. (1917), *La scienza come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino: Einaudi, 1976.
- Weber M. (1922), *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino: Einaudi, 1958.

[Un grande maestro di sociologia]
Genesi di una strategia di ricerca per conoscere le cose del mondo come processo di
lunga durata

La sociologie est un sport de combat
(Pierre Bourdieu)

The difficult is that, especially in the field of social life, the traditional language, the tools of our thought, the concepts themselves, often harbour falsifications and distortions within them. At times this makes the work of sociologists difficult indeed.
(Norbert Elias, *Reflections on a life*, 1994, p. 120)

...l'audace d'Elias réside dans la volonté de construire une approche de l'expérience humaine qui rassemble les deux dimensions psychanalyse et anthropologie, intériorité du psychisme individuel et extériorité de normes collectives au niveau le plus général – en les étudiant dans une perspective à la fois historique et dynamique. Des lors on n'a plus affaire à des catégories intemporelles, fondées en nature, mais à des processus évolutifs, nés des rapports de force entre groupes porteurs des ressources et d'aspirations hétérogènes.
(Nathalie Heinich, *La sociologie de Norbert Elias*, 2002, p. 51)

...la théorie de Freud est présente dans la pensée d'Elias...
(ibidem, p. 51)

...les concepts sont au service de la recherche, de l'intelligence appliquée au monde vécu. Et c'est non seulement sa pensée, mais sa biographie tout entière qui témoigne de ce souci empiriste de la description, animé par une passion de comprendre, une curiosité toujours en éveil. Dans cette primauté accordée à l'observation du réel au détriment des idées générales et des opinions, il y a un véritable défi à la sociologie... Peut-être alors la sociologie sera-t-elle capable d'assumer pleinement sa double mission: d'être un instrument d'intelligibilité de l'expérience, et d'orientation de l'action. Car Elias, en dépit de ses injonctions répétées à la neutralité du sociologue, s'est aussi assigné comme but de contribuer à l'avancement de la "civilisation": une meilleure connaissance de ce processus autorise une plus grande distanciation et, pourtant, une capacité accrue de maîtrise des affects, individuel autant que collectifs. C'est là, aussi, le défi lancé par Norbert Elias à la sociologie.
(Ibidem, p. 117)

The need for knowledge – including the knowledge that can satisfy hunger – cannot be met without satisfying hunger, which in its turn cannot be satisfied without knowledge.
(Norbert Elias, op.cit. p. 120)

Every future sociological theory will, it seems to me, contain at its core, a theory of long-term social processes.
(Norbert Elias, op. cit. p. 119)

...il bellissimo libro di Elias è un'affascinante rappresentazione del mondo della corte di Luigi XIV.
(Giovanni Bechelloni, quarta di copertina della ristampa 2010 del libro di Norbert Elias, *La società di Corte*)

Maestro tra i Maestri

La sociologia è nata (ed è cresciuta fino ai nostri giorni) perché ha avuto almeno due/tre generazioni di Maestri fondatori (o padri nobili) che le hanno dato vita nel corso del XIX (Comte, Durkheim, Marx...) e del XX secolo (Max e Alfred Weber, Karl Mannheim, la Scuola di Chicago negli anni Venti, Mosca e Pareto...). A ridosso dei fondatori altri hanno seguito percorsi simili ai primi, ma rispetto a loro – ci dice Norbert Elias e possiamo dire noi sulla sua scia – sono riusciti a fare quel lavoro di disciplinamento delle emozioni e di presa di distanza da se stessi – dal proprio personale coinvolgimento nelle ideologie del presente – che solo consente di farsi sociologo. Soprattutto se prima di fare tale scelta di vita e di lavoro si ha avuto la possibilità di aprirsi a percorsi di studio e di vita diversi da quelli che li caratterizzeranno, nella pienezza della vita adulta, come sociologi.

A tali generazioni, successive a quelle dei fondatori, appartiene Norbert Elias che matura la sua vocazione sociologica in Germania nel corso degli Anni Venti fino alla scrittura della sua prima monografia dedicata alla *Società di Corte* che non potrà nemmeno pubblicare perché costretto all'esilio, con l'avvento al potere di Hitler (1933). A tali generazioni appartengono gli esponenti della Scuola di Francoforte (Adorno e Horkheimer, Kracauer e Marcuse) e un grande viennese (Lazarsfeld) che fonderà a New York la Scuola della Columbia. A tali generazioni appartengono anche quattro italiani, che sono stati recentemente ricordati come Padri Nobili nel Convegno Nazionale di sociologia (Milano 23-25 settembre 2010): Germani, Pellizzi, Treves, Ardigò. Tutti segnati – i tedeschi e gli italiani – dall'esperienza forte dell'esilio – del vivere in mezzo a una varietà di culture – e dall'arrivo alla sociologia dalle frontiere di studio e di vita le più varie e diverse.

Anche chi scrive – pur appartenendo per età alla seconda generazione italiana di sociologi, quella maturata nel secondo dopoguerra – condivide con il gruppo dei tedeschi e degli italiani sopracitati la duplice esperienza di un arrivo alla sociologia biograficamente tardiva e di una precoce esperienza di migrazione e di cosmopolitismo.

Sarà anche per questo motivo che compirà, nel corso della sua vita accademica e della sua "carriera" sociologica scelte diverse da quelle canoniche fino al limite di essere ritenuto un outsider rispetto alla "militanza" sociologica sulla quale ha pure costruito la sua identità. Per esempio imitando, nella sua prima lezione di sociologia a Bari nel 1973, la prima lezione che Durkheim tenne a Bordeaux all'inizio della sua carriera. Oppure adottando come Maestri sociologi italiani e stranieri poco accreditati accademicamente. Come, per esempio, Pierre Bourdieu, che ha contribuito a introdurre in Italia, senza troppa fortuna – come minutamente analizza in un suo recente saggio Marco Santoro¹. Oppure, per l'appunto, Norbert Elias (del quale ha adottato come libri di testo quasi tutti i suoi libri a cominciare da *La società di Corte* in suo corso di "Sociologia avanzata" tenuto alla Federico II di Napoli trent'anni fa. Oppure, tra gli italiani: l'ex comunista Fabrizio Onofri, fondatore di «Tempi Moderni» con il quale ha collaborato per cinque anni (tra il '63 e il '68); e, peggio ancora, l'ex fascista Camillo Pellizzi, con il quale ha collaborato alla redazione della «Rassegna Italiana di Sociologia» (dal 1972 al 1979). E perfino con Gino Germani, argentino e "scassaballe", con il quale ha collaborato a Roma e a Napoli, ereditandone la cattedra e contribuendo a intestare al suo nome il Dipartimento di Sociologia.

¹ M. Santoro (2009), *How "Not" To Become a Dominant French Sociologist: Bourdieu in Italy, 1966-2009*, in «Sociologica» n. 2-3, Bologna: Il Mulino, p. 81. Il testo è stato originariamente presentato nel Symposium *The International Circulation of Sociological Ideas: The Case of Pierre Bourdieu*. Scrive Santoro a p. 8: «This project of local appropriation and transmission had a main character, Giovanni Bechelloni a Florence-based historian turned (or turning) into a sociologist. Bechelloni was in his thirties and still without an academic position, but very active and well acquainted in reformist i.e. socialist intellectual circles».

Si potrà certo ironizzare su questi accostamenti che mi sono permesso. Lungi da me, umile soldato della sociologia, pensare di paragonarmi a Elias o agli altri che ho ricordato. Ho voluto solo ricordare che ho avuto con Elias – così come con gli altri che ho nominato – intense frequentazioni. Dopo averlo personalmente incontrato a Bologna quando venne in Italia per la prima (1985) delle «Lecture» annuali del Mulino. Frequentazioni che ho potuto rievocare in questi ultimi giorni leggendo un testo autobiografico *Notes on a Lifetime* che avevo a suo tempo²² scorso ma non letto con attenzione³³. Entrambi gli scritti mi sono serviti non solo per rievocare i miei rapporti con i suoi lavori e riconoscere i debiti intellettuali con lui contratti ma anche per confermarmi sulla sua statura di “grande Maestro tra i maestri” e per constatare quanto lontana dai suoi insegnamenti sia la parcellizzata e miniaturizzata sociologia praticata alla grande dai sociologi delle nuove generazioni in Italia e nel mondo. Come se il nostro mondo fosse beatamente pacificato dall’avvento di un tipo di società capace – nella sua abbondanza consumistica, nella sua trionfante tecnologizzazione e nel suo buonismo generalizzato – di dare a tutti secondo i suoi bisogni. E, ovviamente, di non avvertire la necessità di quel tipo di conoscenza che solo una sociologia ben temperata è in grado di produrre.

La conoscenza sociologica come processo di lunga durata e come conseguenza di una capacità di distacco dalla contingenza

Mi capita molto spesso di accennare ad Elias nel corso delle mie scritture o delle mie “chiacchierate” sociologiche. Tre sono i riferimenti che maggiormente mi capita di fare, in contrasto con quanto si sente dire e si legge quasi tutti i giorni.

Il primo è alla relativa “giovinezza” degli esseri umani. Mentre molti pensano, dicono e scrivono, che l’umanità è troppo vecchia tanto che potrebbe essere pronta a scomparire in una imminente Apocalisse, scambiata per la fine del mondo.

Proprio perché sono ancora relativamente giovani, gli umani hanno ancora molto da imparare sia per implementare il loro processo di civilizzazione sia per evitare di distruggersi a vicenda; dal momento che con l’invenzione e la costruzione delle armi nucleari, e di molti altri “generi”, è diventato possibile, per la prima volta nella breve storia dell’umanità, distruggere gran parte di quello che le generazioni che ci hanno preceduto hanno saputo costruire. In quest’ultima frase sono contenuti gli altri due importanti riferimenti ad Elias.

Il secondo si riferisce *al fatto* che gli umani non nascono imparati ma sono tutti (salvo impedimenti psico-fisici provocati da incidenti e/o malattie più o meno ereditarie) capaci di imparare; se tale capacità viene attivata dalle relazioni con gli altri umani; soprattutto nei primi cinque *strategici* anni di vita.

Il terzo riferimento riguarda il fatto che tale capacità di imparare si distende nel tempo e si trasmette attraverso le generazioni mediante la comunicazione interumana.

E’ possibile pensare, scrivere e intendere le brevi frasi che precedono se si è costruita una conoscenza sociologica delle cose del mondo. Conoscenza ancora ben lungi dall’essersi costruita e dall’essersi diffusa. Prova paradossale ne sia il fatto che la monografia più importante di Elias (quella che si costituisce all’origine del suo percorso di sociologo e può essere considerata la matrice principale di tutto il suo successivo lavoro di ricerca sociologica) viene ristampata dal principale editore italiano delle opere di Elias in una collana storica e con una introduzione

² Pubblicato originariamente in tedesco nel 1984 è incluso in un libro in inglese N. Elias (1994), *Reflections on a life*, Cambridge: Polity Press, che contiene anche una lunga intervista *Biographical Interview with Norbert Elias* uscita nella sua versione originale in lingua inglese nel 1987.

³ Ho potuto anche scorrere un *remarquable* piccolo libro di sintesi di una sociologa francese del CNRS N. Einich (2002), *La sociologie de Norbert Elias*, Paris: La Découverte.

scritta da uno storico francese.

Nella breve autobiografia che ho sopra ricordato in nota si trovano – tra le pagine 101 e 120 – due densi paragrafi nei quali condensa ciò che ha imparato durante gli anni del suo apprendistato tardivo in sociologia a Heidelberg (a cavallo dei suoi trent'anni dal 1924 in poi) prima con Alfred Weber e poi con Karl Mannheim (trasferendosi con lui a Francoforte). Ed è proprio in quegli anni, tra il '24 e il '33 nei quali concepisce e poi scrive *La società di corte*, che mette a fuoco i tre problemi che lo seguiranno in tutto il suo percorso di sociologo.

Partendo da una domanda, che nasce in dialettica con Weber e Mannheim: «Why should one not be in a position to produce non ideological knowledge of human society?» (op. cit. p. 109).

Una *prima risposta* è: «We need a theory of human knowledge as a long term social process» (op.cit. p. 113).

Risposta che mette a fuoco il primo problema: «What I was dealing with... was clearly – and it still is today – the peculiar order of long-term processes and their difference from the lawlike order of physical nature, as a kind of framework for human history» (op. cit. p. 101).

Infine emerge un *secondo problema*, quello del rapporto tra coinvolgimento e distacco. Osservando e riflettendo intensamente sui lavori dei due fratelli Weber – Max e Alfred – e sulla propria esperienza di studio e di vita collegata alle diverse modalità di apprendimento e di acquisizione di conoscenze. Quelle derivanti dallo studio e quelle derivanti dalla vita. Per esempio: dall'esperienza della guerra; dai feroci conflitti personali (tra i due fratelli Weber o quello tra i due fratelli Thomas e Heinrich Mann) o accademici (tra Alfred Weber e Karl Mannheim, reso pubblico in un memorabile scontro avvenuto a Zurigo, durante il VI Congresso tedesco di sociologia) o del ruolo dominante sulla vita accademica esercitato dalla vedova di Max Weber, Marianne (“she was an impressive woman”). Il problema, tipico della sociologia, del rapporto tra coinvolgimento e distacco lo seguirà per tutta la vita.

La “soluzione” proposta da Elias, è collegata alla sua duplice esperienza con l'ermeneutica: quella della tradizione ebraica e quella della nascente tradizione psicoanalitica di matrice freudiana.

Tutti considerano la religione ebraica come la religione del libro; pochi, però, sanno che l'ermeneutica – l'arte dell'interpretazione del testo – nasce e si afferma proprio nell'ambito della religione ebraica (e da essa si trasferirà – anche se ciò è poco presente nelle discussioni – nella tradizione cattolica). Cosa significa? Significa la capacità di interpretare il testo alla luce delle contingenze: dei contesti e delle situazioni (spazio-temporali, del discorso e/o dell'azione...). La psicoanalisi – come ben argomenta, tra gli altri, Jacob Taubes⁴, non sarebbe nata né si sarebbe sviluppata se Sigmund Freud non fosse stato figlio della tradizione ebraica. Norbert Elias non ha mai rinnegato la sua appartenenza alla tradizione ebraica (così come anche Leo Strauss che, per certi aspetti, ha cose in comune con Elias)⁵.

Contrariamente a quelli che non hanno sufficienti conoscenze sia sulla tradizione ebraica sia sulla teoria e la pratica psicoanalitica, chi scrive ha potuto cogliere nei testi di Elias nei quali discute la questione del coinvolgimento e del distacco la matrice ermeneutica di ciò che Elias sostiene: sia a proposito delle pratiche da lui suggerite per attingere il distacco sia delle resistenze che si attivano alla messa in atto di tali pratiche.

Senza entrare in maggiori dettagli, mi permetto di concludere suggerendo che l'importanza di Elias per la sociologia è stata enorme ma, purtroppo, non sono stati compresi fino in fondo i suoi percorsi teorici e le sue procedure per far sì che la conoscenza prodotta dalla ricerca sociologica diventasse quel tipo di conoscenza competente sulle cose del mondo che consente – per usare un linguaggio machiavelliano – il formarsi di cittadini virtuosi. Anzi, se

⁴ Si vedano gli impegnativi e stimolanti suoi lavori nelle recenti traduzioni in francese: Taubes J. (2009), “*Le Temps Presse*”. *Du cult à la culture*, Paris: Seuil; Taubes J. (2009), *L'Eschatologie Occidentale*, Paris: Eclat.

⁵ Su e di Leo Strauss si possono leggere con interesse: C. Pelluchon (2005), *Leo Strauss. Une autre raison d'autres Lumières. Essais sur la crise de la rationalité contemporaine*, Paris: Vrin; L. Strauss (1995), *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago: The University of Chicago Press.

ci si limita a osservare le più recenti tendenze sia della sociologia sia di altre scienze sociali si può perfino ritenere che le strade teorico-metodologiche recentemente imboccate ci possono portare proprio nelle direzioni opposte a quelle auspiccate da Elias e per le quali il Maestro si è impegnato durante tutta la sua laboriosa vita di sociologo a parte intera.

Con le riforme scolastiche e universitarie che hanno portato – soprattutto nei Paesi del Nord-Atlantico – ad abolire la tradizionale lezione, la lettura e lo studio dei “grandi libri” scritti dai grandi maestri del passato, la totale trascuratezza nei riguardi dell’uso appropriato del lessico, abolendo quasi del tutto l’apprendimento delle “arti” del parlare e dello scrivere...; con l’avvento trionfante dei media digitali, di Internet e dei social network con gli annessi enormi interessi economici e le annesse nuove teorie della democrazia fondata sulle opinioni volatili e incompetenti degli individui sprovvisti di conoscenze sociologiche sulle cose del mondo; sarebbe oggi più necessario che mai recuperare tutto Elias per attivare quelle motivazioni alle conoscenze sociologiche che possono nascere solo da esperienze di vita fortemente orientate dalla curiosità per gli altri uomini (che vivono intorno a noi) e da esperienze di studio orientate a conoscere le società e le generazioni dalle quali discendiamo.

Riferimenti bibliografici

- Agamben G. (2010), *La potenza del pensiero*, Vicenza Neri: Pozza.
- Appiah K. (2006), *Pour un nouveau cosmopolitisme*, Paris: Odile Jacob.
- Arendt H. (2009), *La vita della mente*, Bologna: Il Mulino.
- Bauman Z. (2008), *Consuming Life*, Cambridge: Polity Press.
- Beck U. (2008), *Conditio Humana. Il rischio nell’età globale*, Bari-Roma: Laterza.
- Boezio S. (2010), *La consolazione di filosofia*, Torino: Einaudi.
- Brague R. (2009), *La saggezza del mondo. Storia dell’esperienza umana dell’universo*, Roma: Rubbettino.
- Brague R. (2002), *Eccentric Culture. A Theory of Western Civilization*, US: St. Augustine’s Press.
- Carr N. (2010), *The Shallows. How the Internet Is Changing the Way We Think, Read and Remember*, London: Atlantic Books.
- Cooper Ramo J. (2009), *The Age of the Unthinkable. Why the New World Disorder Constantly Surprise Us and What To Do About It*, London: Little Brown.
- Elias N. (1994), *Reflections on a life*, Cambridge: Polity Press.
- Elias N. (2010), *La Società di Corte*, Bologna: Il Mulino.
- Helprin M. (2009), *Digital Barbarism. A Writer’s Manifesto*, New York: Harper Collins.
- Heinich N. (2002), *La sociologie de Norbert Elias*, Paris: La Decouverte.
- Hindman M. (2009), *The Myth of Digital Democracy*, Princeton: Princeton University Press.

- Lanier J. (2010), *You Are Not a Gadget. A Manifesto*, New York: Allen Lane.
- Laughlin R.B. (2009), *Crimini della ragione. Strategie occulte di protezione della conoscenza*, Milano: Bruno Mondadori.
- Magatti M. (2009), *Libertà immaginaria. Le illusioni del Capitalismo tecno-nichilista*, Milano: Feltrinelli.
- Moisi D. (2009), *Geopolitica delle emozioni. Le culture della paura, dell'umiliazione e della speranza stanno cambiando il mondo*, Milano: Garzanti.
- Peters J.D. (2005), *Courting the Abyss. Free Speech and the Liberal Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Pico della Mirandola G. (1998), *On the Dignity of Man*, US: Hackett.
- Steiner G. (2004), *La lezione dei Maestri*, Milano: Garzanti.
- Taylor C. (2007), *A Secular Age*, Boston: Harvard University Press.
- Toynbee A.J. (2009), *Il racconto dell'uomo*, Milano: Garzanti.

[Rethinking Individuals: New Figurations] ¹*How we became ourselves*

The aim of this text is to discuss individuals and cultural spaces and, equally, to investigate some of Norbert Elias' concepts, and the ways of considering or using them under contemporary circumstances. We could commence by quoting *The Society of Individuals* (1939, 1987), one of his key works on the topic, but I wouldn't like to miss the opportunity to recall the emotion and fascination with which, at an earlier stage, still as a student, I read another *opus magnum: The Civilizing Process*². Magnificent pages with the history, a historical sociology with Elias' profoundness, of the long development of its figurations, processes and changes, which constructed us as individuals on the Western path of individualisation especially from the late Middle Ages and the Renaissance.

How we became what we are: this was the fertile revelation in the story of how the individual is structured by a civilisational transformation through the double process of socio-genesis and psycho-genesis that simultaneously runs through and explains the political formation of states, the regulation of violence, the dialectic of distinction and inequality among groups, classes and cultures, the development of manners, mentalities, behaviours and values, the borders between the public and the private and the structures of the personality. I was fascinated by the imitable way in which Norbert Elias gave us this vast civilisational portrait with the complexity and pulsation of time, and the bridges between comprehensiveness and detail, the global and local, episodes and story, and theory and empiria. And, no less, by Elias' so personal and powerful writing, with a clarity and depth that should still be an inspiration for distinctly more rhetorical meta-theory authors and texts.

To sum up, a fascination with this non-dichotomous thinking, more than all the false oppositions between individualism and holism, action and structure, subjectivity and society, synchrony and diachrony or macro and micro levels of analysis. It also a fascination with the singularity of an author who introduced the connections between pulsional drives, or emotions, and power into sociology. Dimensions of the human condition always lay on Elias' horizon (1985), ones that the civilising process moulded or transformed, combining two types of regulation: social constraints in normative, institutional and political regulation and self restraint or self-control which individuals apply from within themselves, from their bodies, feelings and emotions, from public life to the intimacy of their being. For this reason, the sociologist Norbert Elias does not restrict himself to individuals: this is rather a sociology of society with and of the individual³.

From other perspectives, the historic course from individuality to more modern forms could also be described as ontological metamorphoses⁴, until the context of what is called contemporary individualism where the meta-

¹ Paper presented at the Conference *Beyond dichotomous thinking: the society of individuals. The legacy and continuing relevance of Norbert Elias's sociology*, organized by Polo delle Scienze Sociali, Università degli Studi di Firenze, Florence, 7-8 October 2010. Translation by Colin Archer, whom I would like to thank for the care and clarity with which he has interpreted this and other, already published, papers of mine.

² Original text from 1939, with English editions in 1969 (*The Civilizing Process*, Vol. I. *The History of Manners*, Oxford: Blackwell), 1982 (*The Civilizing Process*, Vol. II. *State Formation and Civilization*, Oxford: Blackwell) and 2000 (*The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Revised edition of 1994. Oxford: Blackwell). Translated into Portuguese in 1989 and 1990 (*O Processo Civilizacional*, Lisbon: D. Quixote, 2 vols).

³ For an overview, see, Goudsblom and Mennell (1998, eds), Mennell (1992), Heinich (1997), Lacroix and Garrigou (1997), Van Krieken (1998), Salumets (2001), Mennell and Dunning (2003), Kilminster (2007), Loyal and Quilley (2004, eds), VV. AA. (2010).

⁴ For example, to quote Marcel Mauss' famous essay on the construction of the category of the person, passages that, according to

morphic and plural process continues towards the *self* if we keep sight of its ambivalent or ambivalently interpreted declinations. A *self* that in different views of individuals can be associated with more anomic and narcissistic forms of the *minimal self* and the *fall of the public man* - as Christopher Lash (1984, 1991) and Richard Sennet (1977, 1988) wrote of individualism in the entry of the 1980s) - or a *self* in the almost symmetrical sense of *maximal self* that has been more common since the 1990s - overflowing (for some even lacerated) with multi-faceted experience of its subjectivity, reflexivity and identity (Lipovsky 1989; Gergen 1991; Giddens 1991, 1992; Bauman 2000, 2001, 2004; Gay, Evans, Redman 2005)⁵.

Here, I do not intend to run through all this fluctuating discussion around individuals in contemporary society. Rather, in the main, my purpose is only to consider certain sociologies that have assumed them as a centre of gravity parallel to other points of view. These sociologies, though diversified, have established a specific line in which the apparently common notion of the individual is now a double sign (sometimes ambiguous) of both proximity to and difference from Norbert Elias' sociology. But it is also necessary to recall other current characteristics that challenge the choice of a single line of reflection. In effect, how can the sociology of individuals be reconciled with the sociology of our transculture, in particular the accent on singularity (i.e. transverse dimensions that dim or reconstitute the mark of the difference/differences, borders and autochthonies in contemporary societies)? I mean the trilogy of global, media and consumer culture and the inter/multicultural dynamics and new forms of urban, visual, technological and information culture. Like the impact of flows and networks on relationships, communication, the economy, power, meaning and identity.

This reflexive ambivalence arises from two directions in the contemporary sociology on symmetrical processes of de/singularisation that challenges and requires conceptual proposals to re-articulate and re-situate individuals in new trends and in trans/local cultural spaces with new or transformed configurations and mediations. My proposal is to return to a key concept in this relationship of individuals with their contexts: the *habitus* that Norbert Elias explored, from *The Civilising Process* to *The Germans. Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (1989, 1996). Another *opus magnum* which was published, fortunately, a year before his death and reconfirms how *habitus* had already been introduced into sociology long before the uses and reconceptualisations by Pierre Bourdieu. The same, moreover, could be said about the dialectic of the distinction between classes and cultures, which is so closely associated with Bourdieu's work: Elias had also introduced it long before in his work *The Civilising Process*⁶.

Without covering the whole of the conceptual and empirical trajectory of *habitus* in these two authors, I will consider the main aspects of this *system* (Bourdieu's term) of *figuration* (Elias' term) of dispositions that are socially incorporated in individuals and generate of their practices, values, representations, orientations. In Elias the *habitus* unites, in a specific manner, the two processes of psycho/sociogenesis and, to a greater extent than in Bourdieu, involves the historical dimension – heritages and national cultures, as happens, precisely, in *The Germans*. Though structured and historically grounded the dispositions of the *habitus* are obviously not immutable; they change with the individual's action and reflexivity. In this way, in addition, a coherent overview of diverse perspectives on *habitus* should not only consider how it appears in Elias' figurational sociology and Bourdieu's theory of practice but also how it can be converted into alternative concepts in other theoretical formulations. They, too, on the pathway of a different non-dichotomous way of thinking, e.g. Anthony Giddens' structuration theory and similar ones, to the mutual overlapping of structure with agency, which have become, moreover, key reference points for contemporary sociology (Giddens 2000, 1984, 1990; Beck, Giddens, Lash 1994).

What I shall try, then, is to give a brief and eclectic recontextualisation of *habitus*. Transformed, moreover, into the outcome of multiple dimensions, among which the usual or "traditional" are added to the more contemporary ones. Such as those of transculture that have become a key reference for postmodernity (or late/advanced

him, introduced a new psychological, moral, metaphysical and legal basis for the old Latin notion of the person: «from the mask to the role, from the role to the individual, from the individual to the person, from the person to the self» (Mauss 1985: 357, 347). Other perspectives: Dumont (1983), Lukes (1973); Carrithers, Collins and Lukes (1985, eds); Sosna and Welbery (1985, eds); Taylor (1994); Cohen (1994).

⁵ Further references on the issue of identity appear in Idalina Conde (2011).

⁶ With regard to Pierre Bourdieu, see – among his countless publications – (1979, 1980, 1992, 1997) and also (1992, 1989).

modernity, as some prefer) after the great and rapid changes of the last three decades. Furthermore, this larger content for the *habitus* (thus re-named *dispositions* not to be confused with other conceptions) takes account of the specific biographical dimension. Aspects of individuals' lives and their narratives that should be given prominence not only because they shape the dispositions, but also because they are actually re-shaped in a wider contemporary biographical space. How it is composed and by what polyphonic trends and impulses have become primary issues for an understanding of individuals today in both their singularity and common lives.

Finally, since recontextualisation has other levels if we are to rethink Elias' concepts and, at the core, the concept of figurations that he related to several kinds of social formations (groups, institutions, places, nations, etc), it seems equally pertinent to recall other key notions to describe the contemporary panorama. One is that of mediations. Various mediations from tranverse types (the media, new technologies, networks discourses) to more specific ones (e.g. professional) in certain areas of activity that run through and structure society, individuals and their spaces. How can they be crossed with figurations in Elias' sense, with their interdependencies and a variable geometry of both exchanges and power asymmetries?

We move, then, from interferences in the *habitus* or dispositions that produce individuals (and that they also produce) to the issue of their interdependencies in the figurations that I develop in a longer version of this essay with a round of different mediations and mediating processes, in certain cultural and artistic domains (Conde 2011a). If I mention it here, it is because interferences and interdependencies represent complementary issues in a wider reflection on the path to responses - that have been renewed now though many are certainly still open - to the initial question, which lay at the base of my fascination with Norbert Elias and the civilising process: how did we become what we are?

Individuals: interferences and dispositions

The sociology of the individual, which is differentiated by authors and academic contexts, looks at the singularity of individuals or the plurality that they represent: dispositions, practices, subjectivities, rationalities that appear in *individual grammars* or *the actors' regimes* (Martucelli, De Singly 2009)⁷. An habitual lexicon in the French context, expanded by other notions like self, agency and reflexivity, which reflect a more Anglo-Saxon origin and the influence of Giddens and similar sociologists. They strengthen the actionalist (and emancipating) sense of the individual, as well as being related to the perspectives of empowerment and citizenship within the workings of the new *institutionalized individualism*, *risk societies* and the *Welfare State* (Beck 1992; Beck, Beck-Gernsheim 2001).

Therefore, through the various prisms, these sociologies go against totalising, cohesive and/or determinist perceptions of *habitus*. Especially the actionalism that attaches importance to voluntarist and reflexive processes in the self/construction of the individual in relation to the incorporation of socialisations assumed by the concept of *habitus*. These have precisely aroused renewed debates on Bourdieu in the French context, among whom Bernard Lahire is the leading example with his new *dispositional sociology*, based on portraits of the individual's plural dispositions⁸. Taking another line, we can also recall the *sociology of experience* that François Dubet (1994) introduced earlier to analyse the relationship between the heterogeneity of the individual's personal/social life and his or her ideas of action, rationality and subjectivity. So, what Dubet calls the *work of the actor*, or the individual, to make him or herself a non-fragmented and non-volatile subject throughout different contacts and involvements, is a practical, reflexive and subjective kind of work that converts the individual and the whole of identity into an

⁷ For further references, see Idalina Conde (2011) *Crossed Concepts: identity, habitus and reflexivity*, already quoted. This paper, which is partly retrieved here, also develops a broader reflection on the issue of identity and globalization.

⁸ These portraits, constructed on the basis of massive empirical work on portraits, show how every individual may combine diverse modes of socialization/incorporation as well the construction and the "activation" of dispositions throughout the different contexts of action. See, among other publications: **Bernard Lahire (1998, 2002, 2004)**. Among other re-evaluations of the *habitus*, see also Jean-Claude Kaufmann (2001, 2005).

activity, a process⁹.

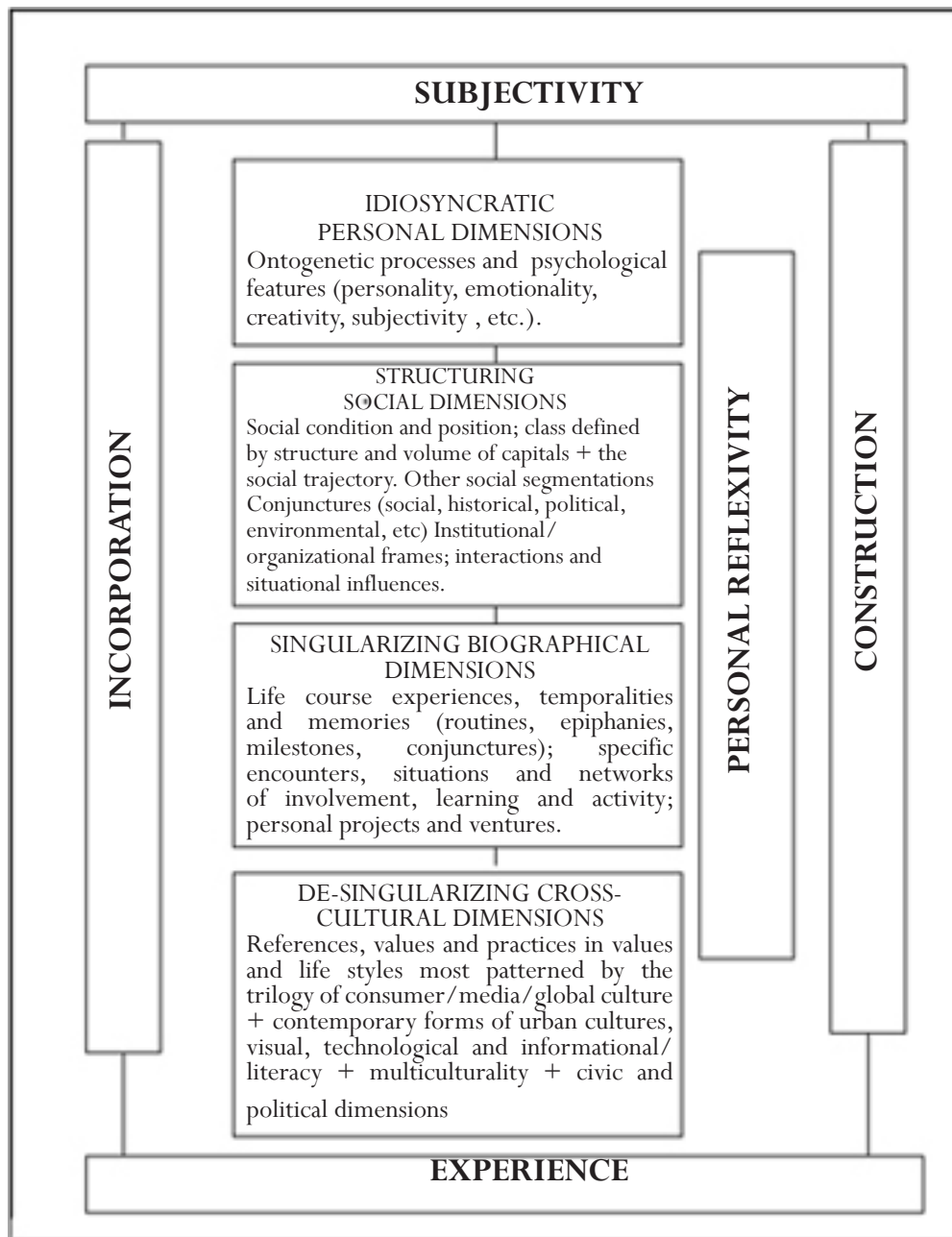
In this way, subjectivity and subjectivation as a construction inherent in individual identity represent a response or resistance to heteronomy and indifferenciation. However, other viewpoints on contemporary societies may consider different processes. Now, less concerning individuals and more concerning collective models that, precisely, de-singularise them, such as the macro-trends of what above I called transculture. Certainly a highly inclusive word for all the types of content, flows and resources that move about our global or translocal places, though it serves to note how they interfere in individuals' dispositions and their lifestyles, imaginaries and identities. They correspond to more cosmopolitan aspects of contemporary culture in which the notion of global culture itself is not reduced (as it is often interpreted) to the *Macdonaldisation* (Ritzer 1995) of the world or the imperialism of cultural industries. It takes in other possibilities with a different direction, including the literacy produced by informational, communicational and knowledge flows; multiculturalism as a close or media experience of "otherness"; the civic and political manifestation itself of transnational activism and "causes"¹⁰.

Figure 1 may supplement the narrow senses of *habitus*, combining these de-singularizing cross-cultural dimensions with what appears there as a broad matrix of interferences in the individual's dispositions. Surprisingly, they are contemporary cultural dimensions that have been removed from the debates on *habitus* in the notion of Bourdieu as well as (now comprehensibly) of Norbert Elias, who died precisely at the beginning of the 1990s: a decade of many turns towards the present situation. This coincided with the publication of *The Germans*, Elias' great work on his total historical and national perspective of *habitus*: the second nature or embodied social learning of individuals, which connects the social structure with the structure of the personality and is expressed in ways of life, attitudes, and codes of behaviour and thought. A concept, in this book, that is neither essentialist nor ideological for the study of the specificities and changes in a national character, always in relation to the state-formation process in Germany, and its socio-political, cultural and generational configurations.

⁹ As François Dubet states in his sociology of this experience, this work of the actor, to run processes across the institutional, interpersonal and intimate spheres, requires at least three forms of action: integration, strategy and subjectification.

¹⁰ As happens in the areas of human rights, protest and sympathy movements, the environment, planetary governance issues, among various global movements. It is to be noted that, in this highly diversified global culture, the notion of multiculturalism itself also extends beyond the multiculturalism related to minorities or ethnic segmentations. It is an experience of diversity which not only includes exposure to the otherness in public re/presentations (discursive, media-related, image-related) but also in the commitment to the civic, ethical and political bases of contemporary citizenship.

Figure 1: The Individuals. Dimensions of the Interferences in Dispositions



Therefore, *The Germans* does not belong to the age of globalisation, translocal condition and its trends, which reorganise the framework of time and space and the reference points in our lives. Nevertheless, as in this work as in the rest by Elias, the issue of interdependencies and the power ratio between nations (similar to the figuration of relationships between individuals and groups such as generations, among others particularly addressed in this book¹¹ is the backbone of his thinking. Indeed, like a condition for the comprehension of the singularities of every

¹¹ Generations and the relationship between the sexes are central, here, to an analysis of power struggles, cultural changes, freedom movements for dominated groups (young people and women), and a spurt of informalisation in social relations, which introduced new

nation state and the process of its formation and culture. Furthermore, *The Germans* also goes back to the long timespan involved in the formation of *habitus*, with the structuring role of the past in the civilising curve of the world's nations. For the past is never simply the past, as Elias repeats so often, and even less so for Germany. It was to return to haunt the present with its traditions, traumas and missions and in *The Germans* we see how they influenced the breakdown of civilization: Hitler's rise to power and the tragedy of the Holocaust¹².

However, this basic historical dimension in Elias' work should also be questioned now. By our now more presentist regime of historicity (Hartog 2003): an accelerated and highly mediated experience of time and its marks and amnesias with possibly more fragile, contingent or reversible sedimentations of the *habitus*. *How Societies Remember* (1989) and *How Modernity Forgets* (2009) are, for example, a dyad of titles for books by Paul Connerton, published ten years apart, which raise the question of our re/constructive relationship with the past. A multi-form mobilisation of remembrance against forgetfulness, whether with history, whose legacy, from the events to the myths, is in the meantime being excavated and rewritten by a more post-modern, de-constructivist and de-sanctifying culture; or through the processes of capturing memory, which are also held in such esteem today, not only at a personal and biographical level but also in the "archives" of social, oral and popular memories. Those of a history that is still alive¹³.

Finally, *habitus* is total for Elias because it is the basis of psychogenesis and sociogenesis. We see it being constructed and operating in his dense descriptions/analyses: a spiral that, in the same thread of meaning, "rolls up" fragments and huge *frescoes* of reality, people and their intimacy into large institutional and social formations. Hence, for a way of thinking that rejects the compartmentalisation of levels, layers and categories, the segmentation of Figure 1 into sets of dimensions may reflect this dialectic and process with a certain difficulty. An argument that would immediately apply to the set of idiosyncratic personal dimensions, which are inseparable in Elias from others in an overall ontogenetic process: the being of individuals with that of their environments¹⁴.

Nevertheless, Figure 1 accentuates them to indicate what can be least explained, or totally explained, by sociology (especially other sociologies), though it explains the processes of subjectivation across this configuration: the specificity of a person, certainly never separate from the social environment and, yet, an inner world most approachable through psychology, psychoanalysis or other perspectives, even biological. In many works the sociological perspective does what is possible: it follows the traces of subtle or radical differences inscribed by that idiosyncrasy in the combined processes of other dimensions: structuring, singularizing, de-singularizing...

Preserving the umbrella notion of dispositions, this diagram¹⁵ merely attempts to achieve a wider and multi-dimensional perspective of *habitus*. Or, more precisely, of dispositions and their interferences. In addition to the structuring social dimensions that combine structural and institutional effects – usual in Bourdieu's uses of the concept – with others that are less evident in some of his studies: more conjunctural, events-based, situational or interactional. Although, to return to comparisons, they are viewed, in Elias' *habitus*, with equally overall and detailed scrutiny.

I prefer to call them interferences instead of determinations, to avoid a restricted conception of causality. Multiple interferences that express the internal plurality of individuals (thus possibly breaking the coherent *Gestalt* of the *habitus*), along with their reflexive autonomy and ability to transform it. This is why reflexivity represents a crucial mediation for the processes of self-construction, in two senses, personal and social; from the internal con-

civilisational configurations in Europe in the 20th century. The book opens with precisely these aspects (the chapter *Civilization and Informalization*, pp. 21-120, with the first point on changes in European standards of behaviour in the twentieth century) before the historical digression on Germany and nationalism.

¹² Norbert Elias, *The Breakdown of Civilization in The Germans*, op cit: 299-402.

¹³ Several references in Conde (2011 a).

¹⁴ A point to recall, also, Elias' liaison with psychoanalysis and, in particular, references to Freud. A recent publication in France (Elias 2010) resumes some his texts from 1950, 1965 and 1980.

¹⁵ This conceptual "decompartmentalisation" began with an earlier essay aiming to understand the ways to construct the singularity of artists. From charismatic to pragmatic, this singularity is an essential trait of these individual (and statutory) identities: Conde (1996, 2001).

versation (Archer 2003) with which individuals cogitate and rationalise their experience to the social competence provided to them by the knowledge, expert knowledge and other resources available to embed it in agency. An “institutional” reflexivity, to use Giddens’ terminology, that is constitutive of late/post modernity and so is part of our diagnoses, choices and foresights¹⁶.

In reality, reflexivity also requires another note. The (also polysemic) centrality that it has won in the social sciences, a concomitant of the coefficient of information and literacy in contemporary societies, carries a new vision of the individual. Or a twist in his or her representation that, so to speak, is due to the two effects of theory and reality because part of the answer to the initial question – how did we become ourselves? – involves this sociological filter, which is quite Giddensian or inspired by him in contemporary sociology. We have thus become highly cognitive beings, not to say even more than emotional ones, as Elias saw and accompanied us in the civilising process. But, still, the question persists when we want to debate both Elias’ thinking and certain sociological trends. Did we become definable mostly by this leap in civilisation of reflexivity that represents a new supplement, tool or resource for self-regulation (Giddens even identifies it with self-monitoring) or have we also remained under the perturbation of a (particularly sociological) regard that confines the vector, so essential, of the emotions – and pulsations – to a darker zone of the social and personal?

Be that as it may, reflexivity participates in the dialectic of incorporation/construction and brings voluntarism into individuals’ actions and awareness. The intentionality with which they interpret and can change both the conditions and directions of their lives and ties – as we say for identities, the belonging vs becoming. That is the reason why Figure 1 does not neglect the effects actually produced by biography, always an interplay of the probable, the possible and decision. So the singularizing biographical dimensions in the matrix alert us to elements that are rather clouded by the *habitus* in a narrow sense. They are directed towards the phenomenology and specificities of a personal life story that implies various hermeneutic rotations and recontextualizations: a crucial insight for the sociology of individuals with new paths of their lives, identities and narratives.

¹⁶ For further considerations of reflexivity and its role in the construction of personal projects as the motor of agency, see Conde (2011).

Final point: a passage through biography

So I will close this essay with an incursion into biography with regard to its web of meanings, levels of analysis and new contexts that even challenge traditional ways of doing research in sociology and the restricted conception of the “personal” in people’s lives. Beginning with a plural notion of auto/biography as it is increasingly recognized, we must then take a multidimensional approach that requires at least five accounts of an individual life¹⁷.

The first, the most common in sociological routines, is to see biography as a *trajectory* in the double sense, personal and social; a peculiar form of treading the collective paths to which the individual belongs (of profession, class, generation etc). But, considering biography as an individual’s *course* crossed by other anchorages, movements and calendars, a second account must still reconstitute the multiplicity of relationships and chronotropies (spaces and times) that make this course unique. Thirdly, the way in which it is due to personal *projects* is an essential question for biographical inquiry because, despite different scopes, formulations and degrees of obstinacy, practicability or idealism, the important point is to recognize that the very transitive nature of all projects (purposes vs expected or imagined outcomes) installs intentionality (also reflexivity) and deliberation at the centre of life (Conde 2011). It is indeed this presence of the projects that contradicts teleology or determinism and reminds us of Wright Mills’ words in *The Sociological Imagination* of 1959. They could be written today about all biography – as always being an interplay of the probable, the possible and decision. An open horizon:

Within an individual’s biography and within a society’s history, the social task of reason is to formulate choices, to enlarge the scope of human decisions in the making of history. The future of human affairs is not just some set of variables to be predicted. The future is what is to be decided – within the limits, to be sure, of historical possibility. But this possibility is not fixed; in our time the limits seem very broad indeed (Mills 1959: 174).

Equally relevant for such a perspective is a fourth account of the *biographical capitals* involved in the life course, to be understood as skills learnt in experience. But these capitals may have another meaning, too: as material (and symbolic) legacies that carry the individual’s history and self-story, anchoring the fundamental role of memory, identity and self-images that, from traditional to new devices (e.g. letters, books, photographs vs sites, blogs, YouTube, etc.), have changed self re/presentations in the private and public realms.

Finally, the fifth account is concerned with own *narratives*. Personal narratives to be approached in the two axes of self-telling and self-making, which correspond, respectively, to discursive and identity modelling(s) in these stories. However, it should be noted that self-making is not simply in the sense of ontological strategies producing manipulations (constructions, representations) of the self, like the «mythological rearranging of one’s life-history» with an instrumental role, self-referential and self-regulatory (Hankiss 1981: 203-209). Beyond this part, self-making also expresses the other sense of discourses with agency potential, i.e. a reflexive return with regard to practice, to remodel it, as it exists today in various emancipating or empowering uses of life stories, from the pedagogical to the therapeutic.¹⁸

In fact, it is a revaluing of the narrative as a re/constitutive dimension of the individual that belongs precisely to the turns that have transformed the biographical approaches since the first «biographical turn» in the early 1980s (Bertaux 1981; Chamberlayne, Bornat, Wengraf 2000; Roberts 2002). That time, a coherent movement with the return of the actor in the social sciences, to use Alain Touraine’s expression (1984, 1996). So, for the biographical incursion, it matters what the individuals say and how they say it: a second level that diversifies the perception of narratives, which is indeed a plastic notion for the various connotations in the own narrative turn in the social sciences, from the broadest perspective of narratives in peoples’ lives to an analysis of specifically auto/biographical discourses produced by individuals, their biographers, and researchers (sociologists, anthropologists,

17 Ideas that I have explored since the initial Portuguese biographical turn, which took place in the 1990s: Conde (1993a, 1993b, 1993c, 1994, 1999).

18 As happens in non-formal and adult education or in the field of clinical sociology. As I mention with some references in Conde (2011a).

historians)¹⁹.

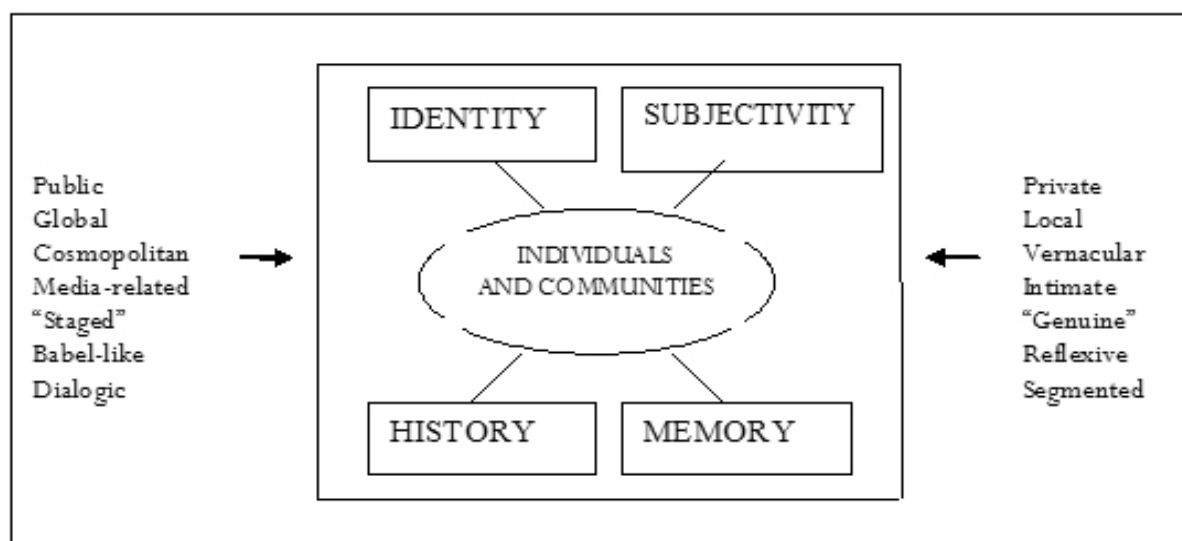
After that first movement, as Figure 2 indicates, some of the new impulses since the 1990s and current biographical issues become extensively transversal. The traditional use of life stories and other testimonial accounts of cultures, communities and singularities are now the subject of renewed incursions, gatherings and reflections, alongside others that are emerging and recurring in new approaches to our lives. For instance, those connected with migration and the *diaspora*, multiculturalism and several aspects of citizenship (VV.AA. 2006, 2009, 2010b), as well with areas of memory and history that have acquired great centrality.

Figure 2. Contemporary Biographical Approaches

TURNS:	ISSUES:
<p>Post-structuralist: with reference to individuals, subjectivity, contingency.</p> <p>Biographical: in various traditions and registers; in the social sciences, with two impetuses since the 1980s; in history associated with oral history, historical biography and the relationship with memory in different “regimes of historicity”</p> <p>Discursivist: with narrative and de/construction occupying the central ground.</p>	<p>De/centring, plurality, reflexivity and reconstructions of the subject</p> <p>Multiculturalism, dialogue and identity/otherness.</p> <p>Oral tradition, writing and memory in the construction of cultural and identity heritages</p> <p>Glo(c)alisation, diaspora and contextual remapping</p> <p>Mediatization, interdiscursiveness and hybridisation of the public/private spheres</p>

In addition, and related again to narratives, the definition of biography itself, as normally understood in the social sciences, in the literary, journalistic or documentary *genre* on the life of the individual and communities, has assumed more varied hues and a new extension in what may be called the contemporary biographical field. Another emerging and multidisciplinary notion, for the diversity of registers, feelings and narratives regarding life and some of its axes (subjectivity and identity; memory and history) that shows how the “biographical” is produced and circulates today in an interdiscursive, polysemic and hybrid area (Arfuch 2002; Dosse 2005; Lejeune 2005). As Figure 3 describes it is reflexive and media-oriented even for the most intimate forms, public and private, trans/local and multi/cultural, cosmopolitan and vernacular, and Babel-like and dialogic in the polyphony of voices about life. But also a biographical field, unequal or segmented in the ways in which each voice speaks and lays claim to its “truth”.

¹⁹ References to multiple approaches in Conde (2011a), namely Ochs and Capps (2002); Langellier and Peterson (2004); Berger and Quinney (2004); Lieblich, Tuval-Mashiach and Zilber (1998); Smith and Watson, 2001; Andrews, Scater, Squire and Treacher, 2004; Riessman, 2007; Taylor and Littleton, 2006.



In brief, it is an area that recontextualizes and transforms the conventions and limits of *genres* (auto/biographies, histories, reports and portraits) because there is more life, from the erratic to the kind organised in discourses, that takes place through other supports and experiences of the witness: in daily life and its stories, in the body, in writing, and in the words and images of documentaries and fiction, along with the social sciences relating to life. Equally sublimated and de/constructed, nowadays, on the diversified stage of the media, from traditional screens and press interviews to digital narratives, forms of digital storytelling, and other uses of the new technological devices²⁰. For this reason, these plural expressions of life are also open to new interdisciplinary approaches to the sociology and methodology of biography²¹. New gains of the biographical which, though hardly common in the traditional protocol hitherto practised in the social sciences, have become necessary for an understanding of our lives. As each one participates in and is influenced by this intertextual/contextual chain.

Nevertheless, parallel to this search towards the near-heteronomy that entangles individuals in their interdependencies – to quote Elias’ core element in human figurations, contrary to the illusory and ideological model of the *homo clausus* – the other complementary track continues to seek biography as a privileged mean of access to the individuals’ autonomy. Or their singularity, which is possible through processes of differentiation in personality,

²⁰ Several references in Conde (2011a).

²¹ For instance, areas like the literary studies and similar that are dealing with personal narratives and their metamorphoses, from the fictional to the interpretative, in the *modus operandi* of auto/biographies, videographies, diaries, memoirs etc, which now include new writings and exploitations/expositions of the “I” by different mediums, arts and inter/media. Indeed, they share common issues to those of the social sciences, e.g. identity and self-reflexivity in contemporary culture. Another range of discourses relates to media and journalism that are important in various senses. In the first place for its large biographical production, in particular documentaries and interviews with journalists; secondly, for the characteristics of the media discursivity on life and the individual, which shapes forms of subjectivity and contemporary remembrance; and thirdly, for its role in the construction of public and political narratives associated with civic commitment.

life and work, though it may actually challenge collective patterns and constraints. In this regard, as the acclaimed author of *Mozart. Portrait of a genius* (1938, 1993), Norbert Elias showed how misfortune arose from the tensions of an individual with his context. A desire for autonomy in Mozart that indeed anticipated the romantic model of the “independent artist” in a context that was still that of the “craftsman-artist” in the service of court tastes.

Now, if we attempt an equivalent analysis for a contemporary artist, musician or composer, the passage through biography allows the visibility of a personal horizon created with singularizing processes. Biography is made then in interlocution with the individuals, the dialogical basis of this kind of research, which explores a life story on two levels. As I remarked before, one relates to content, what they recount to us or tell us as facts of life; the other, that of their narratives, relates to their way of talking and their type of presentation. The first may adopt an operational and flexible framework to map dimensions, thematic axes and points of focus in relation to life, from factual evidence, like events, to its symbolical embeddedness in representations, values, beliefs, ideologies²². The second level deals with the life story as a discourse organized in a peculiar narrative: its compositive Gestalt, forms of presentation, self-reflexivity and mnemonic traces. How does a person recount the story, and with what precisely narrative identity of the authors of a tale, among other rhetorical, reflexive and even fictional resources for it? (Conde 1994; 2001).

Ranging from objective to subjective, stories and history, they are always double and, no less, oblique evidences because autobiography, like other personal testimonies, is always intertwined with the opaqueness and transparency produced by an “I” that is also recounted as “another”. That is, it has the marks of the distance involved of individuals with themselves, to recall and mix here the terms of another dialectic that was very dear to Norbert Elias (1987): involvement and detachment. In other words, the real and spectral play of mirrors/identities which Rimbaud summarised in the poetic trilogy of the “I as he and another”: *Je est un Autre*²³.

References

Andrews M., Sclater S., Squire C., Treacher A. (2004, eds), *The Uses of Narrative. Explorations in Sociology, Psychology and Cultural Studies*, New Brunswick/ London: Transaction Publishers.

Archer M. (2003), *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge University Press: Cambridge.

Arfuch L. (2002), *El Espacio Biográfico. Dilemas de la Subjectividad Contemporánea*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bauman Z. (2000), *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press.

Bauman Z. (2001), *The Individualized Society*, Cambridge: Polity Press.

²² See an illustration in Conde (1993c, 2011a) that I constructed for the sociological biography of artists, a biography with a variable dimension. That is, from reduced comprehensiveness (a biography involving an occupation or some of its fields, which, in the example, represents the “artistic life”) to the maximalist version of the biography, to which other life spheres are attached (another or more “lives of the artist”). Once again, the diagram I propose there hardly appears Eliasian in that it divides a global, indivisible process: biography. However, this kind of research instrument acts as a compass in the guided and floating navigation that takes place in biographical research. A progressive elucidation, in the two senses of cumulative and reversible by the desired effects of serendipity (precisely, the most hoped-for discoveries in science) that rectify coordinates, issues and starting questions. As a result, the theoretical frames and assumptions that we bear for this journey about (and with) individuals. Moreover, in this revisability, based on inferential processes in this kind of research that attaches value to induction, lies the heuristic comparison between grand and grounded theories. Another leap in knowledge, of which the studies become aware when they are skilful in interpreting what the “ground” – i.e. people – brings and says.

²³ A recurring trilogy when these discourses of the “I” and its multiple truths are being discussed (Lejeune 1980, 2005; VV.AA 2004).

- Bauman Z. (2004), *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, Cambridge: Polity Press.
- Beck U. (1992), *Risk Society: Towards a New Modernity*, New Delhi: Sage Publications.
- Beck U., Beck-Gernsheim E. (2001), *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, London: Sage Publications.
- Beck U., Giddens A., Lash S. (1994), *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge: Polity Press. Portuguese edition: *Modernização Reflexiva. Política, Tradição e Estética no Mundo Moderno*, Oeiras: Celta Editora, 2000.
- Berger R. J., Quinney R. (2004, eds), *Storytelling Sociology: Narrative as Social Inquiry*, Boulder: Lynne Rienner Publisher.
- Bertaux D. (2005), *L'enquête et ses méthodes: le récit de vie*, Paris: Armand Colin (2ª ed).
- Bourdieu P. (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Éditions de Minuit.
- Bourdieu P. (1980), *Le sens pratique*, Paris: Éditions de Minuit.
- Bourdieu P. (1992), *Les règles de l'art - Genèse et structure du champ littéraire*, Paris: Éditions du Seuil.
- Bourdieu P. (1992), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris: Éditions du Seuil.
- Bourdieu P. (1997) *Méditations pascaliennes*, Paris: Éditions du Seuil.
- Bourdieu Pierre (1989) *O Poder Simbólico*, Lisbon: Difel
- Boutinet J.-P., Pineau G., Denoyel N. (2007, sous la direction de), *Penser l'accompagnement adulte: ruptures, transitions, rebonds*, Paris: PUF.
- Carrithers M., Collins S. T., Lukes S. (1985, eds), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, Hhistory*, New York: Cambridge University Press.
- Chamberlayne P., Bornat J., Wengraf T. (2000, eds), *The Turn to Biographical Methods in Social Science*, London: Routledge.
- Cohen A. D. (1994), *Self Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity*, London: Routledge.
- Conde I. (1993a), *Problemas e virtudes na defesa da biografia*, in «Sociologia. Problemas e Práticas», n. 13 (<http://sociologiapp.iscte.pt/fichaartigo.jsp?pkid=269>)
- Conde I. (1993b), *O nosso comum saber biográfico*, in «Estruturas sociais e Desenvolvimento. Actas do II Congresso Português de Sociologia», vol. 2, Lisbon: Editorial Fragmentos.
- Conde I. (1993c), *Falar da vida (I)*, in «Sociologia. Problemas e Práticas», n. 14 (<http://sociologiapp.iscte.pt/fichaartigo.jsp?pkid=265>)
- Conde I. (1993d), *Falar da vida (II)*, in «Sociologia. Problemas e Práticas», n. 16 (<http://sociologiapp.iscte.pt/fichaartigo.jsp?pkid=237>)
- Conde I. (1996), *Artistas. Indivíduo, ilusão óptica e contra-ilusão*, in «Sociologia - Problemas e Práticas», n. 19 (<http://sociologiapp.iscte.pt/pdfs/21/210.pdf>)
- Conde I. (1999), *Biografia: confronto com as ilusões*, in «Forum Sociológico», n. 1-2, II série.
- Conde I. (2001), *Duplo écran na condição artística*, in H. Carvalhão Buescu and J. Ferreira Duarte (2001, eds), *Narrativas da Modernidade: a Construção do Outro*, Lisbon: Edições Colibri/Centro de Estudos Comparatistas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Conde I. (2011), *Crossed Concepts: Identity, Habitus and Reflexivity in a Revised Framework*, in «CIES e-Working-Paper» (to be published).
- Conde I. (2011a), *Individuals, Biography and Cultural Spaces: New Figurations*, in «CIES e-Working Papers», n 119, available at: http://www.cies.iscte.pt/destaques/documents/CIES-WP119_Conde.pdf.
- Connerton P. (1989), *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connerton P. (2009), *How Modernity Forgets*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Dosse F. (2005), *Le Pari Biographique: Écrire une Vie*, Paris: Éditions La Découverte.
- Du Gay P., Evans J., Redman P. (2005, eds), *Identity: a reader*, London: Sage.
- Dubet F. (1994), *Sociologie de l'Expérience*, Paris: Seuil.
- Dumont L. (1983), *Essais sur l'Individualisme. Une Perspective sur l'Idéologie Moderne*, Paris: Seuil.
- Elias N. (1939), *Die Gesellschaft der Individuen*, edited in 1987 by Michael Schröter, Frankfurt am Main: Suhrkamp. Portuguese edition: *A Sociedade dos Indivíduos*, Lisbon: D. Quixote 1993.
- Elias N. (1939), *The Civilizing Process*. English editions: (1969), *The Civilizing Process Vol. I. The History of Manners*, Oxford: Blackwell; (1982), *The Civilizing Process, Vol. II. State Formation and Civilization*, Oxford: Blackwell; (2000), *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Revised edition of 1994, Oxford: Blackwell. Portuguese translation: *O Processo Civilizacional*, Lisbon: D. Quixote, 1989-1990.
- Elias N. (1970, 1978), *What is Sociology?*, London: Hutchinson & Co, 1978. Portuguese edition: *Introdução à Sociologia*, Lisbon: Edições 70, 1980.
- Elias N. (1985), *Humana Conditio*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. Portuguese edition: *A condição humana*, Lisbon: Difel, 1992.
- Elias N. (1987), *Involvement and Detachment*, Oxford: Basil Blackwell.
- Elias N. (1989, 1996), *The Germans. Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Cambridge: Polity Press. English edition in 1996.
- Elias N. (1991), *Mozart. Portrait of a Genius*, Cambridge: Polity Press. Portuguese translation: *Mozart. Sociologia de um Génio*, Lisbon: Asa, 1993
- Elias N. (2010), *Au-delà de Freud: Sociologie, Psychologie, Psychanalyse*, Paris: La Découverte.
- Gergen K. (1991), *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, New York: Basic Books.
- Giddens A. (1984), *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens A. (1991), *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens A. (1992), *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens A. (2000), *A Dualidade da Estrutura. Agência e Estrutura*, Lisbon: Celta.
- Goudsblom J., Menell S. (1998, eds), *The Norbert Elias Reader: A Biographical Selection*, Oxford, UK/ Massachusetts: Blackwell.
- Hartog F. (2003), *Régimes d'Historicité, Présentisme et Expériences du temps*, Paris: Éditions du Seuil.
- Heinich N. (1997), *La Sociologie de Norbert Elias*, Paris: La Découverte.
- Kaufmann J.-C. (2001), *Ego. Pour une Sociologie de l'Individu*, Paris: Nathan.
- Kaufmann J.-C. (2005), *L'invention de Soi. Une Théorie de l'Identité*, Paris: Hachette.
- Kilminster R. (2007), *Norbert Elias: Post-Philosophical Sociology*, London: Routledge.
- Lacroix B., Garrigou A. (1997, eds), *Norbert Elias. La Politique et l'Histoire*, Paris: La Découverte.
- Lahire B. (1998), *L'Homme Pluriel. Les Ressorts de l'Action*, Paris: Nathan.
- Lahire B. (2002), *Portraits Sociologiques. Dispositions et Variations Individuelles*, Paris: Nathan.
- Lahire B. (2004), *La Culture des Individus. Dissonances Culturelles et Distinction de Soi*, Paris: La Découverte.
- Langellier K., Peterson E. (2004), *Storytelling in Daily Life: Performing Narrative*, Philadelphia: Temple University Press.
- Lash C. (1984), *The Minimal Self*, Picador: Por Books.
- Lash C. (1991), *Le Complexe de Narcisse*, Paris: Laffont.

- Lejeune P. (1980), *Je est un Autre. l'Autobiographie, de la Littérature aux Médias*, Paris: Seuil.
- Lejeune P. (2005), *Signes de Vie. Le Pacte Autobiographique 2*, Paris: Seuil.
- Lieblich A., Tuval-Mashiach R., Zilber T. (1998), *Narrative Research. Reading, Analysis and Interpretation*, London: Sage.
- Lipovetsky G. (1989), *A Era do Vazio. Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo*, Lisbon: Relógio d'Água.
- Loyal S., Quilley S. (2004, eds), *The Sociology of Norbert Elias*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lukes S. (1973), *Individualism*, New York: Harper & Row.
- Martucelli D., De Singly F. (2009), *Les Sociologies de l'Individu*, Paris: Armand Colin.
- Mauss M. (1985), *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'Moi'*, in «Sociologie et Anthropologie», Paris: PUF.
- Mennell S. (1992), *Norbert Elias: An Introduction*, Oxford, UK: Blackwell.
- Mennell S., Dunning E. (2003), *Norbert Elias*, London: Sage.
- Mills C. W. (1959), *The Sociological Imagination*, New York: Oxford University Press.
- Ochs E., Capps L. (2002), *Living Narrative: Creating Lives in Everyday Storytelling*, Cambridge, London: Harvard University Press.
- Riessman C. (2007), *Narrative Methods for the Human Sciences*, London: Sage Publications.
- Ritzer G. (1995), *The MacDonaldisation of Society*, London: Pine Forge Press.
- Roberts B. (2002), *Biographical Research*, Buckingham: Open University Press.
- Salumets T. (2001, ed.), *Norbert Elias and Human Interdependencies*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Sennet R. (1977), *The Fall of Public Man*, New York: Knopf. Brazilian edition: *O Declínio do Homem Público*, S. Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- Smith S., Watson J. (2001), *Reading Autobiography. A Guide for Interpreting Life Narratives*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sosna M., Welbery D. E. (1985, eds), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality and Self in Western thought*, Stanford: Stanford University Press.
- Taylor C. (1994), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Touraine A. (1984), *Le Retour de l'Acteur*, Paris: Fayard. Portuguese edition: *O Retorno do Actor. Ensaio sobre a Sociologia*, Lisbon: Instituto Piaget, 1996.
- Van Krieken R. (1998), *Norbert Elias*, London and New York: Routledge.
- VV.AA. (2004), *(Auto)biographie contre Fiction: la Valeur du Témoignage*, in «Revue LISA/LISA e-Journal», Vol. II, n. 4.
- VV.AA. (2006), *Biographical Sociology*, in «Qualitative Sociology Review», Vol. II, n. 1
- VV.AA. (2009), *Biography and Ethnicity*, in «FQS Forum: Qualitative Social Research», Vol. 10, n. 3.
- VV.AA. (2010), *Norbert Elias et le 20ème Siècle: Le Processus de Civilisation à l'Épreuve*, in «Vingtième Siècle – Revue d'Histoire», n. 106.
- VV.AA. (2010b), *Biography, Risk and Uncertainty*, in «FQS – Forum: Qualitative Social Research», Vol. 11, n. 1.

[Elias and/or Adorno]

A personal reflection and perspective from a musicologist

1.

Norbert Elias was the first scholar to receive the Theodor W. Adorno-preis in 1977. Adorno was, in Elias words, a humane Marxist. His reliance on Marx, writes Elias, brought with it disadvantages since it bound Adorno «to a system of thought based on the range of experience and knowledge of an earlier epoch, which was only partially appropriate as guidance to the reality of his own time» (Elias 2009:84). That meant to Elias that even if Adorno posed the right questions and was an “independent thinker”, the readers of Adorno’s writings never get «the decisive answer, so to speak, around the next corner» (Elias 2009:87). On the one hand, Elias suggests that Adorno’s humane Marxism was a major reason for his «ultimate indecision... to form a theoretical synthesis that went beyond the Marxian one», but finds, on the other hand, also an answer in the trajectory of Adorno’s life, the experiences that he had, as he as Elias had to leave Germany in the early 1930s. They shared many experiences as emigrant scholars.

In his presentation of Elias to the audience at the prize ceremony, Wolf Lepenies spoke of Adorno’s and Elias’s shared fates, but also stated that their epistemological outlook was both different and alike as well in broad outline as in detail (Elias 1977:31). At the end of his presentation Lepenies quoted some sentences from Adorno’s and Max Horkheimer’s joint and original book, *Dialektik der Aufklärung*¹ that he found in essence mirrored much of what Elias also stood for. Elias for his part also referred to their writings, more precisely to their writings on culture and civilization in another book, *Aspects of sociology*². Reading the chapter “Culture and Civilization” in this book, one indeed finds that Adorno *et alii* as Elias had a deep knowledge of European cultural history. Adorno’s discussion, however, ends in a, for Adorno *et alii*, rather typical way as they talk about «the chaotic and frightening aspect of the contemporary technological civilization... [however] it is not the rationalization of the world which is to blame for the evil, but the irrationality of this rationalization» (*Aspects of sociology* 1973:89). Elias, however, discussing the differences between his book published fifteen years earlier, rather explicitly states that they had not moved on in their thinking (Elias 2009:89). Their Marxist framework hindered them to fully come to terms with the longitudinal development.

2.

My aim with this article will be to follow two different tracks: I’ll on the one hand discuss what Adorno meant to me in the 1970s and onwards, and, on the other, show what my later readings and use of Elias’s writings have meant. This means by necessity that I’ll also compare their scholarly perspectives, and in conclusion show how I epistemologically have used and intend to use Elias’s multifaceted theories and writings, as I once more start on a longitudinal history of music project. My discussion and evaluation as a musicologist then starts from the perspective of the usefulness (to me) of Adorno’s and Elias’s different aims and working methods.

¹ First published as *Philosophical fragments* in 1944, and later in many editions.

² In *Aspects of Sociology...*, 1973:89-100 [in German 1956]. I’ll refer to it as Adorno et alii.

At the time this prize ceremony took place, many Swedish musicologists were familiar with Adorno, but few had read Elias. The Swedish translation in 1976 of Adorno's *Einleitung in die Musiksoziologie - zwölf theoretische Vorlesungen* (1962) was probably the first book, musicologists born from the 1940s, met. It got many to look for other works, in particular *Die Philosophie der Neuen Musik*. Since most colleagues at my department at that time was permeated with an interest in Marxist cultural theories, while at the same time several of the post-graduate students were involved in the jazz/rock/pop scene at that time, the studies of Adorno on the one hand, aroused our curiosity due to his style and method, while, on the other hand, we questioned his reasons for rejecting *our* music. To most of us, there was a considerable discrepancy between Adorno's thoughts and our own experiences of contemporary popular music.

We knew that Adorno had been heavily involved in music-sociological projects in the USA, but were still suspicious of his conclusions since we as musicologists in the 1970s were involved in various empirical sociological and ethnomusicological projects. We gained a deeper insight into the pointlessness of instituting theoretical discourses on music without a solid ethnomusicological knowledge of the everyday usage, function and meaning of music. In short, we solved the conflict by holding that Adorno's views were not empirically grounded.

It is today easy to see that the reactions by people in the younger generations in the 1970s were also due to a limited insight of Adorno's worldview. We didn't understand how his world of ideas was created in a Germany that later was lacerated both materially and spiritually by the wars and course of events in Europe. Nor did we have a good understanding of how Adorno, as a gifted intellectual child of his time, came to be a bearer of a traditional German cultural tradition.

A second wave of Adorno's writings reached musicology in the beginning of the 1990s. Paradoxically enough, the impact from this Anglo-American wave was probably more difficult to notice than the first since it was broader and covered a wider scientific area than just musicology³. Furthermore, there was also an increasing interest in contemporary cultural theories altogether, which was largely due to the spread of the subject Cultural Studies⁴. Apart from the fact that writers on popular music as a rule questioned Adorno's views on popular music⁵, we also noticed critical voices among sociologists, among them, Peter Martin's influential book (1995).

3.

I'll return to Adorno's perspectives in comparison to Elias, but let me first mention the Eliasian books I first encountered. The first was *Involvement and Detachment* (1987). I just happened to find it a bookshop in London in the late 1980s, ten years after the first Adorno wave.

It is, of course, more than twenty years later, difficult to remember what I found so fascinating with Elias's take on the story of *The Fishermen in the Maelstrom*. As I now browse through the book, I find I've scribbled many comments in the margin of the book. One of these I found on page 48, to the left of a sentence that I had underlined: «In short, the inability to control tends to go hand in hand with high emotivity of response, which keeps the chance of controlling the dangers of the process at low level, which keeps at a high level the emotivity of response, and so forth I». The comment I had written was "Rock ó Brahms" – by which I probably implied that rock, to its practitioners and audience at a concert, meant a higher level of emotivity and less distance, in contrast to those who play or listen to music by Brahms, which involved less emotivity, but more of a form of structural listening. All things being equal I would still hold that this often is the case and a common use of the two forms of music. Different use of music – different needs.

It was a different book, and it got me to read *The Civilization Process* in 1968 and 1969. Here I met the concept

³ Cf. for instance Subotnik (1991) and McClary (1991).

⁴ Among the relevant literature Aronowitz (1994), Docker (1994), Eagleton (1990), Ingles (1993), Paddison (1993), Wolin (1992) and Zuidervaart (1994) can be mentioned.

⁵ Cf. Middleton (1990) concerning Adorno's theories on popular music. For a wide ranging collection, with introductions by Richard Leppert of Adorno's various writings on music, cf. Adorno (2002).

of figurations, and was struck and delighted by Elias' musical dance metaphor. The beginning was quite unexpected: «One should think of a mazurka, a minuet.. or rock'n roll.. mobile figurations of interdependent people on the dance floor.. like every other figuration social figuration, a dance figuration is relatively independent of the specific individual.. but of individuals as such»^{6□}.

These books in a general way suited my conception on how cultures changed. The reason for this was quite simple; the thesis I had written in the 1970s was a historical *and* ethnomusicological study on the culture and special singing tradition (yoik) of the Saami in Scandinavia up till the 1950s. My readings in social anthropology had simply made me susceptible to Elias's theories.

Some years later I found that my interest in Elias was shared by Paul Nixon, who at the time presented his ethnomusicological dissertation (1994) at my department. The single most important book, no doubt, for me in the 1980s was Stephen Mennell's introduction to Elias's scholarly world (1989).

It is unknown to me if many musicologist in the 1980s where inspired by the publication of Elias's books. A search today in the major musicological database, RILM, is not encouraging. Not even a search on 'Elias, N' on the ISI Web of Knowledge- Art & Humanities Citation Index result in more than 14 hits.

One of the earliest studies that is included in the list by RILM is my essay *Fr-a-g-me-n-ts* (1997). At that time musicology was heavily influenced dominated by an American form of musicology called New Musicology, and by French sociologist and philosophers. My long essay was at bottom a defense against my relative uninterestedness of or sceptical attitude to these traditions. The closing part of my essay had the headline *Norbert Elias - all's well that ends well*. Even if musicologists at the time must have noted Elias's book on Mozart (cf. below), I realized that probably few were familiar with Elias's larger oeuvre. Let me thus briefly reiterate what I found valuable for musicologist to consider. I gave a fairly short account on his writings and introduced Elias as a historically-oriented sociologist who attached great importance to combining empirical knowledge from different fields, and felt that his scientific approach was as valid for social scientists as for humanists. Moreover, for Elias the individual was always inseparable from society, just as our language, our knowledge and our consciousness are all intimately connected in the societal process. Like Ludwig Wittgenstein, Elias was almost allergic to freezing the meaning of a concept; it was contrary to his conviction that everything is a process. A concept or word always stood in a processual relationship to other words, in the same way that an isolated individual could never be understood without his/her social context (in Wittgenstein's well-known words, private language games are nonsensical). These processes, just like processes in nature, were blind and unpredictable. I thus found Elias's writings very inspirational.

4.

I read Elias's book on Mozart in German (1991a)⁷. I felt at that time very much at home with Elias's epistemology, but I noticed that the reception of this book among sociologist and musicologist in the coming years was both varied and easy to understand. I'll say something of the latter perspective.

It might, however, first be useful to comment on a form of 'hearing fallacy' that sometimes afflicts musicologists. The actual written music, for instance of a Mozart *Sonata* looks more or less the same today on paper as it did in the 1780s. It can at times easy to think that the composers, the performers and not least the listeners in the 1780s heard the music in the same way that we do, hearing the music. The leading idea of the whole movement of historically informed performance that grew in importance form the 1960s, has actually been to close the sounding gap as much as possible, using period instrument (or copies of them) and playing in the same way. The term HIL, historically informed listening, is a newer and promising development, and has recently been suggested by, among others, Vasili Byros (2009). There is, however, really is neither a playing nor listening in the same way. This is one Elias's basic ideas; a person's position in time and space influences his way of thinking, planning, understanding, interpreting, seeing, listening and so on. What sounds/sounded the same does/did not sound the same.

⁶ This quote is from the 1994 edition of *The Civilizing Process* (p. 214); rock n'roll, obviously, was not a dance in the 1930s.

⁷The emphasis on 'sociology' was kept in the title in Swedish version (1991b), but not in the English translation (1993).

Sociogenesis and psychogenesis are interrelated.

Elias's main aim is thus to understand Mozart's predicaments, place and role from his contemporary social situation. The reactions from the reviewers, were, as mentioned varied. As I remember it, I thought that Andrew Steptoe's review (1994), was representative for historical musicology at the time. He concluded rightly that the study was «a contribution to the sociology of art... that Elias saw Mozart as an exemplar of the transformation from craftsman's art to artists' art». Steptoe, however, also felt Elias «had a dangerously romantic view of the composer», but also though mentioned, correctly, that Elias hadn't followed up musicological research on Mozart by "Robbins Landon and others".

Elias started out with this project in the late 1970s but didn't proceed with it for many years. The project thus was unfinished. Around the time Elias' book was released (from 1991) there was thus a huge output of books on Mozart (1756-1791). The publishers might have thought that the publication would stand out in the market. But it did not. Elias's basic aim was to explain Mozart's creative, musical possibilities within his social situation where he found himself; in short, at the social and psychological crossroad of contemporary psychogenesis and sociogenesis. Adorno never wrote a book on Mozart. His interests in contrast to Elias's were different since of one of Adorno's primary interest was to the work of music as a sedimented exemplar of the historical and social situations contradictions and disillusion of the art object itself. Another difference was that Adorno, in contrast to Elias, was much more interested in studying the concepts of experience in history than the actual use of music or its praxis.

5.

At the end of the 1990s I took part in an International Conference of Aesthetic. I felt — epistemically — rather lonely at the conference since my paper was on aesthetics as a primarily a social process rather than as a transcultural and a-historical phenomenon. My suspicion that philosophers often talked about Plato and Kant in the same sentence, conflating time and different mind sets into one was confirmed⁸. I tried to use *aesthetic* as key to my understanding of how and why the use of music had changed from the Greeks up till today. In my later book (2002/2008) I presented my task as finding information about:

[w]here/when/how/and with whom, song and music was played and listened to. To do this, one must examine the following factors: a) the social context, b) the references of individuals in groups, c) the music and d) the presentation of music in an intimate ensemble. These four create the framework for the use and reception of music, as well as its roll, function, and meaning. Any narrative about aesthetics should be placed within this thought matrix. (Edström 2008:20)

One chapter in the book deals with the seventeenth and eighteenth centuries. The latter is a particularly hothouse of social-cultural-historical developments that changed the ways music were used and understood among small strata of people in central Europe. Already in 1735 Alexander Baumgarten thus appropriated the term *aisthesis* from the Greeks and wrote that «*things perceived* are to be known by the inferior faculty, as the object of the science of perception, or *aesthetic*» (1954:78 [1735:§ 116]). It was, thus, in this context I found much of use in Elias's book on the court society (1983). It was to Elias, among others things, important to show that the court society created a personality type that had to maneuver completely in public, but whose behavior was at the same time very carefully regulated. The courtiers had always to maintain their prestige and standing and this prevailing etiquette informed their various art forms. The refined taste that they bore had a demarcating function downwards. Everyone's prestige was the most important socio-economic resource. Elias describes how prestige became fetishized (Elias 1983:86). That meant that the courtiers viewed external objects differently than the bourgeoisie came to do in the nineteenth century. Things in and of themselves, for example, courtly *art and music*, meant less objectively than what they connoted in relationship to the never-ending power drama:

⁸ This a-historical take on philosophy has been more the rule than the exception, cf. *Modern Philosophers* (2000:x). Cf. also Kilminster's magistral book (1998).

While we like to objectify or reify everything personal, court people personify the objective; for it was always with people and their positions relative to each other that they were primarily concerned... To enact their existence, to demonstrate their prestige, to distance themselves from lower ranking people and have this distance recognized by the higher-ranking — all this was purpose enough in itself. (Elias 1983:100).

Elias saw a parallel between the features of the French court and artistic sensibilities that became standardized under the *ancien régime*. Although Elias did not mention music specifically, his outlook and discussion clearly show the value of applying a sociological perspective to art. Music, thus, was almost always part of a larger ceremony. Opera, the most important form a courtly art, was not an activity of *leisure* because leisure time in the modern sense did not exist.

In my book I gave an overview of how the structure of music and its role and function in the court society could be understood. Since art was a part of etiquette, compositions, too, was a part of the social game. Because of the representative function of art at the court, no courtier should needlessly be surprised by completely unexpected musical structures. The social game demanded that one was not adversely affected by very unexpected musical structures. Everything was predefined, even musical compositions. Composers, as a rule, wrote for the glory of the most high on earth and in heaven.

I also emphasized that the bourgeoisie was also exposed to as many constraints as the members of court. The demands and strains that were part of professional life for the bourgeoisie were however different. Leisure, for instance, could be seen as a free zone in which a meaningful part of the musical aesthetic project could be developed, because the noble powers had little influence in this zone. The bourgeoisie, who principally lived in both the professional and the private worlds, found themselves and especially at the many German courts, in the shadow of a noble hegemony. This process carried on for many generations, and the outcome depended upon how one engaged and accepted the noble values of the time, as well on how the different rationality and thought processes that affected the bourgeoisie in their professional lives.

I showed thus how the structural changes in music can be understood as the process of psychogenesis and sociogenesis went on in the eighteenth century. We find many different musical styles that in its way mirrors the dynamic societal processes in the century. Perhaps it was generally as d'Alembert wrote in 1751 in an introductory text to the Encyclopedia, that of all the arts, music had made the greatest advances in recent years. A few decades later, a bearer of the latest style of music and a piano virtuoso, Ludvig van Beethoven, entered Vienna, a fact that take us back to Adorno.

6.

Reading *The Dialectic of Enlightenment*, one notices that Adorno and Horkheimer hadn't changed their basic outlook (cf. the new preface written in 1969). Although Elias was in sympathy with their feelings, he differed from his predecessors and contemporaries in that his epistemological base and longitudinal view on the history of humans seems, to a greater extent than his contemporary colleagues, made it possible to form a new synthesis *on the way to another*. He saw syntheses as a more open ended task than Adorno who analyzed dialectical processes linked together in a complicated manner. The prerequisite for the former method arguably suggests a higher degree of detachment than the latter.

I sometimes (even) get the feeling, hard to pinpoint by showing actual a paragraphs in the writings within the Frankfurt school, that the promises formulated by a collective of writers in the Enlightenment should be believed to be *more* than a expectation, a stage that eventually *would* happen. This is not unheard of (Marx, for one). The problem looking back on history is as always the simple fact that we know — in this case — the answers given already in the nineteenth century to these promises. The utopian hope that Adorno incarnated meant, as Richard Leppert writes in his fine introduction to Adorno, «...that modernity and catastrophe were one, the bitter irony of which resided in the fact that modernity at its beginning has posited something fundamentally different, which might have been realized but was not...» (Adorno 2002:514).

It seems almost as *Reason*, in real life propagated by philosophers, educators, men and women of letters, was experiencing regret from the Greek civilization and especially, from the time of the Enlightenment, and in a spirit of dialecticism gave up on itself in disappointment over humanity's handling of the experiment. I can't help thinking, now and then that Adorno's 'utopian delusion' sometimes made him doomed for life within the prison of his own thoughts. Poetry was written after Auschwitz, as also Adorno knew — and as Elias did.

As Hermann Korte, commented, Elias leaves us with a chance, whereas: «Georg Simmel lamented the “tragedy of culture”.. and.. Horkheimer and.. Adorno found their words overtaken by the Holocaust» (Korte 2001:31). In Elias own words, as he thought back on his life in 1980s:

The theory of civilization and state formation, the symbol theory of knowledge and the sciences and, more broadly, the theory of processes and figurations that I have tried to elaborate are neither Marxian nor liberal, neither socialist nor conservative... That was - and is - undoubtedly one of the reasons for the difficult reception this [Elias's] theory, and the books in which it is contained, have had. (1994a:31)

After Adorno returned to Europe he published many studies on the sociology of music, composers and aesthetics. As I wrote the chapter on the eighteenth century in my book (2002/2008), it was natural to engage in Adorno's writings on Beethoven. Rolf Tiedemann, in the preface of his edition of Adorno's book (1993) on Beethoven, writes that Adorno started to write on Beethoven in the 1930s and that only some parts of this writings were published during Adorno's life, but never a complete biography. In this collection of writings on Beethoven, we first encounter some memories from Adorno's childhood, how he listened to and tried to play Beethoven, and what pieces he liked. Already to the teenager Adorno, it was as natural to listen to the late Beethoven as it was to study Kant.

The fact, however, that music primarily is a syntactic system, with little semantic content, though a contextualized object played, composed and listened to by humans in history, amounts to an almost invincible problem when one confronts the task of understanding what instrumental music means or what — if at all — it communicates. Just experiences of emotions or also propositions?

The long discursive Western tradition has framed the possibilities for what have been believed or taken for granted, so that, as we are born and socialized into Western society, we will, for instance growing up find it natural to feel that the minor third somehow *sounds* sad. These problems of the interpretation of a sounding structure, however was, as a rule, not what was of special interest to Adorno. To him, the import of Beethoven's compositions mirrored the general societal developments that took place during his life. Adorno, thus, departed from the idea that art's relationship to society was, in some sense, one to one. He was also convinced of that already in later eighteenth century, music, as an artefact, more and more became a commodity.

Adorno wrote on the stylistic changes that have traditionally lead musicologist to talk about Beethoven's middle and late period. His structural music theoretical suggestions, however, are sweeping and rather inexact (standard complaints about Adorno's working method). Adorno offered many comments on *general* structural differences between the two 'styles' and tried to show analogue societal developments⁹. While the music of Beethoven in his middle period showed that the bourgeois place in society, their hope for personal freedom within a society imposing collective constraints on its citizens, had a meaning, this possibility — according to the way Adorno understood this music — was denied them. The balance between personal freedom and social constraints had begun to tip into an unplanned and *false* direction. As it became obvious that the historical moment in the middle period was gone and the foundations of the promises of the Enlightenment were felt to slip away no reconciliation was possible. Beethoven's *music* had to change since it was no longer possible to write authentic music. In order to keep its truth-content, known only to philosophical reflection, music had to become autonomous and an aesthetic art, thus criticizing the society. Music felt this. As Adorno said in the last sentence in his third fragment on Beethoven's late style: «...In the history of art late works are the catastrophes...» (2002:567).

⁹ For commentaries see DeNora (2003:25ff); Leppert in Adorno (2002:513-34); Witkins (1998:28-68); Subotnik (1991:1-41).

7.

In contrast to Adorno, Tia DeNora in her book on Beethoven (1995) seeks to understand the circumstances in which he lived and worked in Vienna from the 1790s. «Culture and reality - she writes - [are categories] themselves created and recreated by socially located individuals and groups» (DeNora 1995:14). In order to understand how Beethoven's artistic status was constructed, she first directs her interest to the culture of concerts and points out that whereas easily digested and entertaining pieces had earlier been favoured by the nobility and bourgeoisie, longer instrumental concerts and symphonies were soon being performed more often. Beethoven was a key figure in this transformation¹⁰. In spite of what is often taken for granted, and this seems to be Adorno's point of departure, DeNora shows that it was the nobility rather than the bourgeoisie that took the late style to their hearts. By openly supporting Beethoven, the prominent nobility could more easily secure their leading position in music. DeNora's major point then is that it is not possible to isolate one factor. It is known that the common audience in the first decades of the nineteenth century found Beethoven's music different. He both played, improvised and composed in a manner that was clearly considered to deviate from common contemporary popular styles. It was not the case that the nobility, from a music stylistic point of view, really *wanted* to go along with the stylistic development of Beethoven's music. It was rather a combination of concurrent factors that in the end functioned as a catalyst to this non-planned process. He could take artistic risks that were either not available, or simply not profitable to other musicians (DeNora 1995:71).

DeNora clearly shows the difficulties one encounters when using an abstract explanation model to extract imagined abstract relations between structures in music and society. Her suggestions undermine the hypotheses of Adorno that Beethoven's music was balancing between the extreme poles of freedom and force, as well as the ultimate reasons Adorno gave for why the music changed.

However, if read positively, as I've tried, one could perhaps imagine a synthesis between the different views implying that the nobility's actions (ongoing feudal force) were out-weighted by the presence of the bourgeois audience (recently found freedom). In any case, Beethoven's music was not appreciated within larger groups of the bourgeoisie until well after his death¹¹.

8.

Elias and DeNora don't analyze the music as such. Adorno, as we know, often did, but either on such a general level that nothing really new is added, or in such an idiosyncratic way, mirroring his own way of listening that it is difficult to know what to do with the comments¹². Analyzing Beethoven's music has been an ongoing thing now for over two hundred years. But anyone who has read the comments or type of swift analyses Adorno made, can't, of course, doubt his enormous and detailed knowledge of music's structure and his contemporary competence as a listener¹³.

In a comment of the different aims of Adorno's and DeNora's writings of Beethoven, Leppert comments that Adorno's concern was «...the discursive implications of Beethoven's music...» (Adorno 2002:513), whereas DeNora writes about patronage. The overall problem, however, is that Adorno doesn't grapple with the *use* of

¹⁰ Cf. Elias, 1998a:30f.

¹¹ See Hetschel (2006) for an extraordinary study on the construction of the close connection between German art music and the German nation As Paddison (1993:273) puts it Adorno «...often gives the impression that there is a smooth continuum between technical analysis, sociological critique and philosophical-historical interpretation, in spite of the calculatedly fragmented form in which he presents his ideas...».

¹² As Paddison (1993:273) puts it Adorno «often gives the impression that there is a smooth continuum between technical analysis, sociological critique and philosophical-historical interpretation, in spite of the calculatedly fragmented form in which he presents his ideas».

¹³ What I find troubling though is his wishes to understand music, as it were, from the inside of itself. We don't understand music, he would say, *it* understands us, and that goes for both musicians and laymen (Adorno 1993:15).

music at the time from an *ethnological-empirical perspective*¹⁴. As DeNora puts it in her book on Adorno, his over-theoretical approach indirectly shows what is not there, «sociologically and phenomenologically, though too strict adherence to ‘the facts’ of music history», and she adds that what is needed «is a greater attention to the detailed practice of composing, distributing, and consuming music, and... the social construction of musical worth» (DeNora 2003:26).

The change of style of Beethoven’s music is but one case, one of many cogs in Adorno’s total dialectical system that is full of dichotomies (antinomies). Indeed, even those, who first meet Adorno’s philosophy by reading standard lexicon articles will notice that the authors often start with a series of dialectical concepts. Edward Fagan, for instance discusses Adorno’s nihilistic outlook and writes that he «considers nihilism to be a consequence of domination and a testament, albeit in a negative sense»¹⁵. Lambert Zuidervaart concludes that Adorno denies that «the identity between thought and being, between subject and object, and between reason and reality... has been achieved in a positive fashion. For the most part this identity has occurred negatively instead.». Zuidervaart also writes that «whereas Hegel’s speculative identity amounts to an identity between identity and nonidentity, Adorno’s amounts to a nonidentity between identity and non-identity»¹⁶. As any reader of Adorno, books as *Aesthetic Theory* or *Minima Moralia* know, it is almost always possible to find at least one sentence on every page that somehow seems to bite itself in its tail¹⁷.

The fact Adorno’s styles of writing is supposed to do the same work as his dichotomies, to strive for a new insight, that is, a hope that *seems* to point to a promising insight. But as soon as an insight is felt to glimmer within the thought itself, the semantic content implodes in a dialectical twist. Adorno, thus, seems to have covered all aspects of reality by developing a long chain of concepts that in an infinite dialectical regress are interdependent and interact with another¹⁸. However one tries to see his points, there seems to be no real possibility whatsoever of using a cultural object in a positive way for mankind. The dialectical process fools us in the end. It is as our lives either are just going downhill in an eternal slalom race, or is going cross-country in a circle, possibly hoping to connect to the new point of arrival, only to find that any point of arrival has been moved to a different track at the pessimistic horizon. But dialectical explanations can hardly be an eternal and all-encompassing descriptive system for the intricate network of relationships that affect society’s blind process of development. Adorno’s dialectical web woven with his über-virtuosic use of language expands until it covers an impenetrable landscape. And, might it also be said, that Adorno, sometimes forgot his role as sociologist, and followed a long trail of philosophers from Platon onwards that started and ended in their own profession. Does music in the last resource has be explained from a philosophic point of view, i.e. as Adorno put it: «That music can say just what is its own, that means that words and concepts are not in position to immediately express its content but can facilitate it, i.e. as philosophy...»

¹⁴ Cf. also Spitzer (2006) who following in the footsteps of Adorno has written an engaging study on Beethoven’s late style. I can’t do justice to Spitzer’s engaging book here. The book is full of music examples that contribute to his suggestions, and he, to show one quote, sums up Adorno’s position very well: «...Music is the most autonomous art... the more it [music] retreated into itself, the more music chimed with the patterns that govern thought, language, economic exchange, and social dynamics. A conventionalized musical structure, since the content it subsumes can be exchanged without loss of meaning, resembles a) the abstraction of a concept, b) the normativity of syntax, c) the fungibility of a commodity, and d) the order of the bureaucratically administered society. Music, then, is also a sovereign art. This, in a nutshell, is the antinomy of enlightened music. Adorno believed that Beethoven embodied this antinomy at its most extreme...» (2006:268). My chief criticism with Spitzer’s book, though, is that his perspective is, as the title says, *music as philosophy* (2006:3). DeNora, by the way, is referred to only three times.

¹⁵ Fagan (<http://www.iep.utm.edu/adorno/> (accessed 2010.09.28)).

¹⁶ Zuidervaart (<http://plato.stanford.edu/entries/adorno/> (accessed 2010.09.28)).

¹⁷ One finds thus in Adorno’s works lots of sentences with contradictions, dialectical reversals etc. that arguably sum up what cannot be fully explained as shown by these three random examples from *Aesthetic Theory*: «I artworks are answers to their own questions, they themselves thereby truly become questions» (1997:6) and «Art desires what has not yet been, though everything that art is has already been» (1997:134). This book, a heroic undertaking to understand aesthetics as it were from inside aesthetic’s own understanding of aesthetic objects themselves, was found unfinished.

¹⁸ I don’t want to seem über-critical of Adorno’s writings. There is no doubt that he must be considered as one of the most influential scholars in the 20th century. My perspective on Adorno’s oeuvre today has, of course, changed since the 1970s. The basic question one stands before, though, is the same: how come to terms with the dialectical workings of his theories.

(Adorno 1993:31, my translation).

It is no surprise that there exist an ongoing industry of interpretation of Adorno's writings. Moreover, as time goes by, the critical voices seem also to grow in importance (cf. Edström 2008: 111,189). One problem that Paddison discusses at great length is that Adorno, never satisfactorily succeeded in explaining how the process of interaction between music and society actually worked. It remains highly elusive and was never systematically explored (Paddison 1993:108ff)¹⁹. Again then we find the same baffling problem; how to explain in writing how the mediation between music and society when music, to start with, is very weak representational or semantic system of communication?

In the field of musicology Giles Hooper – following a trail that, among others Peter Martin has treaded – has recently offered a penetrating illumination of Adorno's discourse on mediation (Hooper 2006). Although Adorno argued that pure thought doesn't exist since thinking and believing are socio-historical forms of man's activities, he still - as a sociologist concerned with mediation and value judgments - held very personal and strong beliefs of values. Adorno's enthusiasm of Schönberg's music, and vice versa, his analyses of the hidden meanings in Stravinsky's music are well known.

The problem of explicit value judgments seems to be an always present problem for most writers on the sociology arts. I try, but do not always succeed, to stick to Max Weber's *idea* of value neutrality, and contain or bracket out my own value judgments. It is, of course, hardly possible to write that the fact that I happens to like X more than Y, is a neutral fact to me, but it would have been less neutral, to start with the idea that somehow only Y's music contains a truth-value understood (heard?) from a philosophical point of view. As Giles Hooper compares Martin's and Adorno's contrasting views, he also finds that for the former, value judgments represent raw data with which to start his sociological investigation, while for the latter, «such material is an already mediated subject-matter requiring historical and philosophical interpretation in order to reveal its negative moment of truth» (Hooper 2006:108).

The interpretation of Adorno's oeuvre goes on with undiminished strength. *The Dialectical Counter-Enlightenment* (Thorne 2009), one of the most recent contributions, already in its title, signals its basic position: if we follow the history of anti-foundationalism in philosophical manner we find in the end that it can't be defended. The nihilism of Adorno's project can't be saved; we must find, another way to use reason and knowledge - however defined in a postmodern world, a commodity in itself among any other (?) - as means, in the spirit of a dialectical Counter-Enlightenment, to unwrap the knot (cf. 2009: 15ff, 310ff). As I see it, the method of cutting a problem with a sword, was always a too easy way, and spoiled the possibility of unwrapping it. It might be a political trick, but not an academic.

10.

It is well known Adorno's negative views on some composer's music in the 20th century was nothing in comparison to his dislike for many forms of contemporary popular music. To him the products manufactured by the so called culture industry were openly commodities, structured to optimize their marketability and of no value in itself. The entertainment industry of modern society was as mechanical, formulaic, and dominating as the workplace. The music/songs were themselves as empty of content and monotonous as the work most people had to do. It meant that every object had the same commodified form. In a comment to these views, the sociologist Nigel Dodd ¹⁹ wrote that the most basic function of the culture industry, is stupification: «It disables us psychologically and emotionally. It acts as psychoanalysis in reverse» (Dodd 1991:91). Adorno thus saw the consumer as a passive container, His judgment upon all those who listened to commercial music was tough since he understood the backside of the fetishism of music as the regression of listening. Not only did the listening subjects lose, along with freedom of choice and their ability to think; the music industry also deafened people's consciousness due to the endless repetitive noise that Adorno found popular music to contain. This was also because of what popular

¹⁹ Subotnik (1991:19) even writes that the relationship between structure in Beethoven's music and culture surfaces through a complex form of mediation processes «which Adorno does not pretend to understand or elucidate adequately».

music was not, art music or art in general. Adorno often recurred to the idea that true art's position in society (in contrast to popular art) could be the last hope for the possibility of redemption:

For art allies itself with repressed and dominated nature in the progressively rationalized and integrated society. Yet even industry makes even this resistance an institution and changes it into coin. It cultivates art as a natural reserve for irrationalism, from which thought is to be excluded. (Adorno 1997:336).

My critique of Adorno, as I have said, always develops from the position that music is an object that at all time, now as before, is *used* - heard, listened to, sung, played - and that whatever music meant (means), how it functioned, what role it played must be understood from this perspective. This process can't be understood from a philosophical belvederes, however talented the observers are.

As Elias's wrote in his article on Adorno he didn't come to «terms intellectually with the contradiction between the original teaching of Marx and the unplanned development which was taking place» (2009:87). One such factor that changed the function of music was of course the oncoming and development of mass media – a development that went (and goes) on with unforeseen consequences. One is reminded of the sociologist Karl Mannheim's dictum:

Each idea acquires a new meaning when it is applied to a new life situation. When new strata take over systems of ideas from other strata, it can always be shown that the same words mean something different to the new sponsors, because these latter think in terms of different aspirations and existential configurations. This social change of function, then, is... also a change of meaning. (1952:188)

Adorno and his circle of course thought much about what music from loudspeakers meant to radio and gramophone listeners. To Adorno art music in radio lost its "aura". He believed that people almost always heard radio music in a depersonalized, collective, objectified form, which robbed music of the possibility of its negative function. His pessimism deafened his hearing.

11.

I'm presently drilling deeper into especially the eighteenth century in order to understand how the structure of music changed, how reactions to different kinds of music performed changed, and how these changes could be understood as music was used in different and changing ways in relation to the ongoing psychic changes of men and women within the developing trends and changes in society. I want, in short, to study the changes of music's role, function and meaning in relation to the interrelated changes of sociogenesis and psychogenesis in the eighteenth century. The reader, thus, will not be surprised that I've once more returned to Norbert Elias's writings on the time of the Enlightenment²⁰.

The period of time that is of special interest to me goes from ca 1720-1770, in music stylistic terms from high-baroque to Vienna Classicism. This period of time has traditionally been of relatively little interest to musicologist. The combined shadows of Bach and Händel on the one hand, and on the other, Haydn and Mozart have meant that the composers in between have been regarded as less important.

It will, thus, be necessary to think more deeply in what the refined taste of the nobleman, the *galant homme*. It was a taste that from the top downwards had a demarcating function. One is, thus, reminded of a analogous comment by the music theoretician and composer Johann Mattheson, who in 1739, concerning the leading melody,

²⁰ A personal sight. There is today always the fear that there is too much empirical material to be found, making a better synthesis of the process an utterly complicated task. There are moments when I think the sheer mountain of facts and ideas will disappear in a black hole before it will be possible to form a better synthesis. I have, thus, no doubt about that it will not be possible to find all the pieces of the puzzle I want to present. Neither do I doubt that that coming generations will understand the process differently; to do sociological-historical research means at bottom that you'll have to use yourself as carrier of a contemporary group-habitus which makes it impossible to understand your life world from a future perspective. As a child of your time certain spaces of opportunities are open – others not yet foreseeable, the earlier ones can only, in a detached way, be fused into your own.

wrote that «...the others (harmony and rhythm) conduct themselves in relation to melody, as in a monarchy...» (Mattheson 1999:145 [1739]).

The reasons that new styles (i.e. the Galant style) made inroads meant that they had relevance on a (group-) individual level²¹. Since I'm interested in the interrelated changes between man, music and society, a grounded knowledge of the societal changes is of utmost importance. As Elias has commented, in France the change, «from the “baroque” to the “rococo”... is a change within the frame of the same social stratum» (Elias 1998b:27). But even if the change that Elias here mentions was an intra-cultural change it affected the bourgeoisie, and meant, especially in Germany that many, influenced by enlightened ideas, were affected by the new ways of thinking to discover both their rational and emotional selves - but also to discover the irrationality of the world contributing on the one hand to the founding of movements as Pietism, and on the other for the intelligentsia how 'gout' - 'taste' was grounded. The initial and cautious scientific and rational way of understanding the world paradoxically, also fostered its accepted opposite, a different kind of sensuality. To my mind, then, the importance of this process from a musicological point of view, has not been fully explained in an Eliasian manner.

As also Carl Dahlhaus (1980) repeatedly stressed, but seldom followed up in any detail, it is important to look for 'sozialgesichtliche Erklärungen', social-historical explanations, rather than just music stylistic in order to understand this change. One obvious important reason - both a musical and a social reason - for instance was the introduction of different kinds of noble and bourgeoisie music entertainments, i.e. public concerts that took place at coffee houses and other 'higher' public venues from the beginning of the century.

The process clearly took place at different speeds in different places. As Elias has showed, it was much easier for the French bourgeoisie, which in general were more prosperous than their German counterparts, to rise within the centralized French kingdom. The German situation was quite different, partly the result of an abundance of smaller duchies, heavily influenced by French culture and Italian music, and with fewer prospects for the bourgeoisie to rise to influential positions. The division between nobility and the bourgeoisie was especially sharp in Germany. It fostered an inward movement whereby the bourgeoisie, as we put it today, had to find themselves. For the Germans, literature, poetry and music were arguably even more rewarding and valuable compensations for the lack of political influence than for the bourgeoisie in France or Britain. And as Elias wrote: «With isolated examples, one finds in Germany before 1789 no idea of concrete political action» (Elias 1994:15). They instead invested more and more energy in their *Kultur*, their education and sensibility. This inward-seeking movement found to a high extent its expressions in poetry and music. The new emotional style of writing letters and styles of *Empfindsamkeit* clearly points to this, and can easily be showed in poetical and musical detail²².

Studying longitudinal changes it is necessary to hold as many balls in air - no least those of power and economic force - as possible and study how they interact and bounce into each other in an unforeseen way. This is one of Elias's fundamental lessons and a basic rule of the unplanned social games. In Stephen Mennell's words:

The models [the game models] demonstrate the not-altogether-commonplace insight that the more relatively equal become the power ration among large numbers of people and groups... the more likely is it that the outcome will be something that no single person or group has planned or anticipated. Elias considerably broadens the idea of the 'unanticipated consequences of purposive social action', which Robert Merton traced back to (inter alia) Adam Smith's 'hidden hand' and Hegel's 'cunning of reason'. (Mennell 1998b:23).

This slow change of this power balance meant that a new market oriented the capitalistic-industrial bourgeoisie taste came to overlap the earlier court taste the further we get into the nineteenth century. Elias, already in *The Court Society*, spoke of this process:

²¹ Still, opera and vocal music in its many forms were during the whole century counted as the highest or first kind of music. It meant that one could concentrate on the story and the lyrics, it afforded, compared with instrumental music, a different type of listening.

²² Earlier on, already in the 1720s one can trace how the new musical style, galant style, meant a concentration on the leading melody and the oncoming of more reserved attitude towards intricate polyphonic structures in music. As is well-known J. A. Scheibe in the 1730s indirectly criticized Bach's music of being too complicated either to perform or to hear. Indeed, as the Bach-scholar Christoph Wolff (1991:374) has written: «An orientation toward the taste and needs of a wider public seems to have been entirely foreign to Bach».

As soon as exclusive, elitist tendencies appear in bourgeois strata, they also express themselves in prestige symbols directed at maintaining the group's distance from others, while transfiguring its existence. In these symbols the group's existence is presented as an end in itself surrounded by its aura of prestige, even though in the case of bourgeois strata utilitarian values and economic interests mingle with the prestige-values. (1983:103)

By that time we find ourselves in the third period of Beethoven's music, thus, have left the musical process that I intend to write more deeply about.

I hope then in detail to show how the European *bourgeois* person's altered living conditions, available education, a new work/leisure structure, the division of time into work and leisure, economic power, and so forth, added to the changing processes in communal life. Enclosed in the same process we find, thus, that the new music styles were developed and categorized. There is thus every reason to, in an Eliasian way, try to understand how societies and cultures transformed the way people used and understood the changing structures of song and music. Sociogenesis and psychogenesis work together.

To conclude: Dichotomous thinking sooner or later lands into a straight-jacket and limits epistemological thinking. To let Elias have the last words, he might thus have thought on Adorno as Elias, in a later preface to *The Civilizing Process* wrote:

Social phenomena in reality can only be observed as evolving and having evolved; their dissection by mean of pairs of concepts which restricts the analysis to two antithetical states represent an unnecessary impoverishment of sociological perception on both empirical and theoretical levels. (Elias 1994:186).

References

- Adorno T. W. (1949), *Philosophie der Neuen Musik*, Tübingen.
- Adorno T. W. (1967), *Inledning till musiksociologin - tolv teoretiska föreläsningar*, Kristiansstad: Cavefors [in German 1962].
- Adorno T. W. (1993), *Beethoven – Philosophie der Musik. Fragmente und Texte*, hrsg. von Rolf Tiedemann, Nachgelassene Schriften, Abteilung I: Band 1, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Adorno T. W. (1997), *Aesthetic Theory*, Minneapolis: University of Minnesota press.
- Adorno T. W. (2002), *Essays on Music – Selected. With Introduction, Commentary, and Notes by Richard Leppert.*, Berkeley: University of California Press.
- Adorno T. W., Horkheimer M. (1997), *Dialectic of Enlightenment*, London: Verso.
- Aronowitz S. (1994), *Dead Artists, Live Theories and Other Cultural Problems*, New York: Routledge.
- Aspects of Sociology by the Frankfurt Institute for Social Research – with a preface by Max Horkheimer and Theodor W. Adorno*, (1973), London: Heinemann [in German 1956].
- Baumgarten A. (1954 [1735]), *Reflections on Poetry – Alexander Gottlieb Baumgarten's Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, eds. K. Aschenbrenner & W. Hother, Berkeley, Cal.: Univ. of California Press
- Byros V. (2009), *Towards an 'Archeology' of Hearing: Schemata and Eighteenth-Century Consciousness*, in «Musica Humana», Vol1 No 2, pp. 235-306.
- DeNora T. (1995), *Beethoven and the Construction of Genius – Musical Politics in Vienna, 1792-1803*, Berkeley: University of California Press.
- DeNora T. (2003), *After Adorno - Rethinking Music Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press

- Docker J. (1994), *Postmodernism and Popular Culture - a Cultural History*, Cambridge: Cambridge University Press
- Dodd N. (1999), *Social Theory and Modernity*, Cambridge: Polity Press
- Eagleton T. (1990), *Ideology of the Aesthetic*, London: Blackwell
- Eagleton T. (1997), *Fr-a-g-me-n-ts: A discussion on the position of critical ethnomusicology in contemporary musicology*, in «Svensk tidskrift för musikforskning/Swedish journal of musicology», Vol. 79, no. 1, pp. 9-68, 1997.
- Edström O. (1997), *Fr-a-g-me-n-ts: A discussion on the position of critical ethnomusicology in contemporary musicology*, <http://musikforskning.se/stm/stmbrowser.php> -, or in «Svensk tidskrift för musikforskning/Swedish journal of musicology», Vol. 79, no. 1, pp. 9-68.
- Edström O. (2002), *En ANNAN berättelse om den västerländska musikhistorien – och det estiska projektet*, Göteborg: Göteborgs universitet.
- Edström O. (2008), *A Different Story: Aesthetics and the History of Western Music*, Aesthetics in Music, No.8, Hillsdale, N.Y.: Pendragon Press), 2008.
- Elias N. (1978), *The Civilizing Process*, Vol. 1: *History of Manners*, Oxford: Blackwell.
- Elias N. (1979), *The Civilizing Process*, Vol. 2: *State formation and Civilization History*, Oxford: Blackwell.
- Elias N. (1987), *Involvement and Detachment* Oxford: Basil Blackwell [in German 1983].
- Elias N. (1983), *The Court Society*, Oxford: Basil Blackwell.
- Elias N. (1991a), *Mozart: zur Soziologie eines Genies*, hrsg. Michael Schröter, Frankfurt/M : Suhrkamp.
- Elias N. (1991b), *Mozart – sociologiska betraktelser över ett geni* (Stockholm: Aldebaran).
- Elias N. (1993), *Portrait of a Genius*, Oxford: Polity Press.
- Elias N. (1994a), *Reflections on a Life*, London: Polity Press.
- Elias N. (1994b), *The Civilization Process*, Oxford: Blackwell.
- Elias N. (1998a), *The kitsch style and the age of kitsch*, in *The Norbert Elias Reader*, eds. Johan Goudsblom & Stephen Mennell, Oxford: Blackwell.
- Elias N. (1998b), *On Civilization, Power and Knowledge*, Chicago: University of Chicago Press.
- Elias N. (2006), *Mozart and other Essays on Courtly Art*, The Collected works of Norbert Elias, Vol.12, eds. E Baker & S Mennell, University College Dublin Press.
- Elias N. (2009), *Elias' Address to Adorno*, Essays III – On Sociology and the Humanities. The Collected Works of Norbert Elias, Volume 16, eds. Richard Kilminster & Steven Mennell, Dublin: University College Dublin Press.
- Elias N. (2010), *Norbert Elias, Mozart and Other Essays on Courtly Art*, The Collected Works of Norbert Elias, Volume 12, eds. Eric R. Baker & Steven Mennell, Dublin: University College Dublin Press.
- Elias N., Lepenies W. (1977), *Zwei Reden anlässlich der Verleihung des Theodor W. Adorno-Preises 1977*, Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag.
- Fagan E., Theodor Adorno, Internet Encyclopedia of Philosophy, <http://www.iep.utm.edu/adorno/>
- Goehr L. (1992), *The Imaginary Museum of Musical Works: an essay in the philosophy of music*, Oxford: Clarendon.
- Hentschel F. (2006), *Bürgerliche Ideologie und Musik – Politik der Musikgeschichtschreibung in Deutschland 1776-1871*, Frankfurt: Campus.
- Hooper G. (2006), *The Discourse of Musicology*, Aldershot: Ashgate.
- Ingles F. (1993), *Cultural Studies* Oxford: Oxford University Press.
- Kilminster R. (1998), *The Sociological revolution: from the Enlightenment to the global age*, London: Routledge.
- Korte H. (2001), *Perspectives on a Long Life. Norbert Elias and the Process of Civilization*, in T. Salumets (2001, ed.), *Norbert Elias and Human Interdependencies*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Le Huray P., Day J. (1981, eds), *Music and Aesthetics in the Eighteenth and Early-Nineteenth Centuries*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mannheim K. (1952), *Essays on the Sociology of Knowledge*, ed. P Kecskemeti, London

- Martin P.(1995), *Sounds and Society - Themes in the Sociology of Music*, Manchester, Manchester University Press
- Mattheson, J. (1999), *Der vollkommene Capellmeister*, Hrsg. Friederike Ramm, Kassel: Bärenreiter
- McClary S. (1991), *Feminine Endings - Music, Gender, and Sexuality*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mennell S. (1989), *Norbert Elias: Civilization and the human self-image*, Oxford: Basil Blackwell.
- Middleton R. (1990), *Studying Popular Music*, Milton Keynes; Open University Press.
- Modern Philosophers – From Descartes to Nietzsche* (2000), editor and foreword by Steven Emmanuel, Oxford: Blackwell.
- Nixon P. (1994), *Sociality, music, dance: human figurations in a Transylvanian valley*, Diss., Göteborg: Skrifter från Musikvetenskapliga avdelningen, Göteborgs universitet, 34.
- Paddison M. (1993), *Adorno's Aesthetics of Music*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Steptoe A. (1988), *The Mozart-Da Ponte operas: the cultural and musical background to Le nozze di Figaro, Don Giovanni, and Così an tutte*, Oxford:Clarendon.
- Subotnik R. R. (1991), *Developing variations*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Thorne C. (2009), *The Dialectic of Counter-Enlightenment* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Witkins R. W. (1998), *Adorno on Music*, London: Routledge.
- Wolff C.(1991), *Bach: Essays on his life and work*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Wolin R. (1992), *The Terms of Cultural Criticism - The Frankfurt School. Existentialism, Poststructuralism*, New York: Columbia Univ. Press.
- Zuidervaart L. (1994), *Adorno's Aesthetic Theory - The Redemption of Illusion*, Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Zuidervaart L. (2007), *Social Philosophy after Adorno*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zuidervaart L., *TheodorW.Adorno* Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/adorno/>.

[Norbert Elias's Innovative Network Language] in Sociology and Psychotherapy

The following prophetic text was written by Norbert Elias in 1938, exactly 73 years ago. It is an excerpt from Elias's little book *Society of Individuals* which intended to be the theoretical part of his magnum opus *On The Process of Civilization*. Let us listen carefully to the depth, width and innovativeness, of Elias's interdisciplinary train of thoughts, a year before the outburst of the Second World War.

Our tools of thinking are not yet flexible enough adequately to grasp interweaving phenomena, our words not yet supple enough to express this simple state of affairs simply. To get a closer view of this kind of interrelationship one might think of the object from which the concept of interweaving is derived, a woven net. In such a net there are many individual threads link together. Yet neither the totality of the net, nor the form taken by each thread in it, can be understood in terms of a single thread alone nor even all the threads consider singly; it is understood solely in terms of the way they are linked, their relationship to each other. This linking gives rise to a system of tensions to which each single thread contributes, each in a somewhat different manner according to its place and function in the totality of the net. The form of the individual thread changes if the tension and structure of the whole net changes. Yet this net is nothing other than a linking of individual threads; and within the whole each thread still forms a unity in itself; it has a unique position and form within it.

This is no more than an image, rigid and inadequate like all images of this kind. But as a model for thinking about human interweaving, it is sufficient to give a somewhat clearer idea of the manner in which a net of many units gives rise to an order that cannot be studied in the individual units. However, the relationship between people can never be expressed in simple spatial forms. And it is a static model. It [the model] serves its purpose somewhat better if one imagines the net as an incessant weaving and unweaving of connections.

The individual actually grows out of a network of people existing before him into a network that he helps to form. The individual person is not a beginning and his relations to other people have no beginnings. Just as in continuous conversation [between two people], the question of one evoke the answer of the other, and vice versa, and just as a particular part of the conversation does not arise from one or the other alone but from the relation between the two from which it is to be understood, so each gesture and act of the infant is neither the product of his "inside" nor of his "environment", nor of an interaction between an "inside" and an "outside" which were originally separate. It is rather a function and precipitate of relations, and can only be understood - like the pattern of a thread in a net - in terms of the web as a whole. Likewise the speech of others develops in the growing child something which is entirely his own, entirely his language, and at the same time a product of his relation to others, an expression of the human mesh within which he lives.

In the same way, ideas, convictions, affects, needs and character traits are produced in the individual through intercourse with others, things which make up his most personal "self" and in which is expressed, from this very reason, the network of relations from which he has emerged and into which he passes. And in this way this self, this personal "essence", is formed in a continuous interweaving of needs, a constant desire and fulfillment, an alternating taking and giving. It is the order of this incessant interweaving without a beginning; it is the history of his relationships that determines the nature and form of the individual human being. Even the nature and form of his solitude, even what he feels to be his 'inner life', is stamped by the history of his relationships - by the structure of the human mesh in which, as one of its nodal points, he develops and lives as an individual (Elias 1938: 34-35-36).

Now, let's jump 40 years ahead to 1977. In this year, a conference was held at Amsterdam University in honor of Norbert Elias's 80th birthday, titled *Human Figurations*. One of the first discoursers at the conference was Eric

Wolf (born in Vienna in 1923), a Professor of Anthropology at the Lehman College of the City University of New York. Eric Wolf and his Jewish family fled from Germany to England, and in the summer of 1940, at the age of 17, he was interned along with thousands of other immigrants, in the internment camp in Huyton, near Liverpool. Intellectuals who were held in this camp spontaneously organized courses and study groups, as part of the activities during the internment.

In his lecture in Amsterdam, which was published in 1977 in a book of essays for Norbert Elias by the name *Human Figuration*, Eric R. Wolf told about his experiences in the internment camp in Huyton:

«But among the lectures at 41 Shepton Road, there were also two, by Professor Elias, one on *The Network of Social Relationships*, the other on *Monopolies of Power*. For me, these lectures, especially the first one, were something of a revelation... One day, a Prof. Elias, drawing lines and crosses on a dirty piece of paper which served as a blackboard, spoke of how a person is born into the world not as a pristine and isolated individual, but as a nexus in a social network. It was a simple idea, but it changed my ways of thinking about social phenomena» (1977: 29-30).

These lectures that Norbert Elias delivered to the interns at the internment camp in 1940 were a direct continuation of his revolutionary book *The Society of Individuals* (the text above) which was written about two years earlier, and which Elias tried but failed to publish before the war, through the University of Stockholm.

From these facts arise the following questions: what brought a German-Jewish Professor, held at a British Internment camp, at the height of the Second World War - to deliver lectures to fellow interns about *The Network of Social Relationships*? How is it possible that in the year 1940, Norbert Elias delivers an enthusiastic speech about *Social Networks*, in quite similar, though slightly different, terms as in the discourse about *Network Society*, in the beginning of the 21st century? How come, a discourse about interweaving of Individuals in the social Web takes place 80 years ago; a discourse that is essentially different from the contemporary talk about technological determinism of the Network Society?

In order to answer these questions, Elias challenges the opposition, or the contraposition, of *the Individual* versus *Society*, which, in his words, has become a self-evident given in the modern man's mind. Generally speaking, Elias attacks simultaneously on two fronts:

He attacks the standpoint that sees the individual as the "purpose" while society is "the means"; He attacks also the standpoint that adheres to the notion that society is something more basic, an "ultimate goal", while the individual remains secondary, or the "means". Elias says that only by exposing the layers of disguise concealing the core of the antithesis, can we begin to resolve it. For Elias, "Individual" and "Society" are two sides of the same coin; and the coin is, therefore, the web or the social network! The individuals are intertwined in this web; and by weaving their repeated actions into the web, they knit it into being their own society!

After criticizing, deconstructing, and exposing the dichotomies, after unmasking their impotence and the hidden ideological goals behind the antithesis; Elias offers us a new language, in order to understand and to describe individuals and the society which they form together. He calls this new language: the Network Language.

How did Elias, came to formulate the *Network Language* so elaborately in 1939? In other words – how did he come to describe the modern world as a *Network Society*? Let me remind us, that the book *Society of Individuals*, was supposed to be the theoretical part of Elias's Magnum Opus, *On the Process of Civilization*, extending over 800 pages. So, I would now like to retrace the path which Elias took, in order to arrive at the *Network Language*, and to maintain, that in view of his monumental research work on civilization, the questions he raised in this research, and his innovative methodology; he could only have arrived at such enriching insights about the Network Society.

I will now present, in various and complimentary ways, the research questions which Elias raised in his life work. Let us note that Elias asked basic questions, which were different from the questions, the master sociologists of his era posed. He didn't ask questions regarding the structures of modern societies, but questions regarding the psychic structures of the people emerging, developing, living and functioning in these modern societies.

That is also the reason why Elias started to think with Freud's terminology regarding the mental structures of modern people, albeit historicizing and socializing them!

Here are Norbert Elias's questions: How did we become who we are? From where came those people, which fitted into the processes that Karl Marx and Max Weber wrote about? How these processes created individuals whose mental structures are capable of acting reasonably within modern lifestyle? Can I, Norbert Elias, offer a plausible model for the mental evolution of human beings? (Not as a philosophical or literal allegory; but, I am committed to a scientific model!). And as a devoted reader of Freud; Elias insisted to ask: who produced those people which came to Freud's couch?

Talking about Sigmund Freud; let us read from an original letter which I discovered in Norbert Elias's archives in Marbach Am Naker, Germany. This is a long letter to his close friend, the German Jewish Psychoanalyst Sigmund Heinrich Foulkes, who founded Group Analysis with the significant aid of Norbert Elias. Let us not forget that in his formative years in the 1920th, Elias studied Medicine and Philosophy together simultaneously, before moving into Sociology; hence is his strong affinity to psychotherapy. Actually, Elias worked as a group therapist in the late 1940th and beginning of the 1950th, under the professional supervision of Sigmund H. Foulkes.

If we read the fascinating letter quoted in the footnote¹, we can see how Eric Wolf's recollections from the in-

¹ This is a faithful transcript of the letter sent on 2nd of September 1941 by Norbert Elias from his address in Cambridge (Alpha Road n.67) to Dr Foulkes, in Exter:

Dear Dr Foulkes,

My answer to your letter is coming rather late and I am terribly sorry for it. I was very glad to have news from you and so good news at that. But your letter came shortly after I had been appointed Senior Research assistant to the Social Research Department of the London school of Economics and I had a terrible lot of work to do during these first months. It is a step on the right direction and I have to see to it that I get a firm footing in our department; so I hope you will forgive me.

For many years now I have been living in a state of great insecurity not knowing very often whether, next month, I would still be able to pay my rent and my food. Now when uncertainty become our common lot I can for the first time sit back in the evening when the work is done feeling comparatively comfortable and secure, unless, of course, a bomb drops somewhere nearby. It seems a little strange if you come to think of it.

Speaking of strange experiences, there was this internment business. I know you won't agree with me but very often during these months of internment I felt great regret that you were not able to share this experience with me, not only because *I had to give a long course of lectures on Sociology and Psychoanalysis* (and it would have been so much better had we been able to do it together), but mainly because it was, in a way, quite an extraordinary experience: Several thousand people uprooted, many for the second for the third time in a short period, from their family, their friends, their ordinary walk of life, huddled together, rich and poor, young and old, under conditions which were, at the beginning, sometimes appalling though latter on, generally, quite bearable especially if compared with what we know from French internment camps, at any rate under conditions which were completely new for most of the people concerned. For a long time we felt completely lost and abandoned by our friends especially our English friends outside. There was hardly any hope of going back to our former life in this country. There was this terrible feeling of being treated unjustly and of our complete impotence; we could not even console ourselves with the idea which may sometimes help the ordinary prisoner that we had been imprisoned in order to redeem our sins and faults; for we knew, of course, that we had been condemned to internment by no fault of ours, and while the normal prisoner of war can feel he is suffering for his country and hope for his country's victory we could only hope for the victory of our jailers who treated us as enemies and fear nothing more than the invasion of this country by our co-nationals and the victory of the country where we were born. As most of us had been brought up to the belief that everything we have to do has not only a cause but a purpose this naked uselessness of our predicament was one of its worst aspects.

Yet, life did not come to a standstill. You should have seen how we began to build up, antlike, a new community life behind barbed wire, choosing leaders, integrating and again disintegrating into various parties and groups discussing furiously problems which were in part important and real that is to say to be followed up by actions but mostly futile, wishdreams of people who continued to talk and to think as if they were still able to decide to act to influence others in the same way as before while in fact the management of their life had been taken out of their hands. Most of us realized, in fact, only slowly and by bitter experience the psychological implications of the barbed wire. Underground sexual abstinence had its effects. What they were you would have been better equipped to judge than I. you would have seen how old habits old complexes and emotions attuned to the former way of life (or conflicting with it) were tried out and

ternment camp in Huyton, fits with Norbert Elias's descriptions from the same place, as far as the new language of the network society is concerned. Furthermore, this letter shows again the constructive and fruitful relationship between Norbert Elias and S. H. Foulkes in the 1930th in London; between these two Jewish refugees from the Nazi regime, who ran away from Germany in 1933 and settled down in London to build new lives; between these two scholars who in the same place at the same time (the 1930th), made revolutionary breakthroughs, each in his own discipline, Sociology and Psychotherapy.

grew into a new shape under these new conditions hysterics becoming sometimes more sometimes less hysteric than outside, compulsions (if I may say so) finding new tracks and fixations. On occasions I could do something to put things right but it would have needed a more experienced practice to understand and to help really and effectively. There you are. You did miss something, don't you agree?

On the whole I stood it quite well. You know that I am not easily thrown off my balance. Most people in the camp would I think agree that I was generally good tempered sociable and optimistic. How great the strain was I realized fully only when I came out. Sitting down to my work again, I found that my memory had deteriorated, my power of concentration slackened and that I had to overcome an enormous resistance before I could write a letter. As I had to write many of them when I came out partly for myself but mostly for those who were still interned this was pretty bad. Even now after almost a year I have not quite recovered my forces. Many of my friends have had similar experiences on the aftereffect of internment. I consider seriously going into an analysis if this goes on much longer be it only a symptom-analysis. Quite apart from the fact that it may widen my understanding for those matters I am most interested in I do not see why I should write my thoughts down with a great effort in about twice or three times the time I needed before my internment if it can possibly be helped. I may have to ask your advice in this matter (in the same time, I am sure you can't miss the implication; this is, of course, a nice round-about-way to explain the delay in my answering your letter). In fact, I am sorry I am not living in Exeter ; if I was I would certainly put a moustache and a periwig (this I would consider a very good disguise) tell you all my symptoms and see for myself how you do it. In fact, I am keenly interested in your new experience with the psycho-therapeutic method and technique [technic]. Regarding psychoanalytical theory I hold, as you know, rather heretical views; but I always tended and still tend towards orthodoxy. Regarding your letter I asked myself whether what you are doing now is not a great departure from the Established Church?

Being a heretic I hope you did not criticize my book too severely. In any case, I am very much obliged to you for writing this review and to Mrs. Foulkes for typing the script. Has it been published in the meantime? Could you let me have a spare copy? Or if not when it has been published? I am afraid I may not be able to get "Imago" here.

I have been giving, at the beginning of this year some lectures for the Board of Extramural Studies, Cambridge University, and I have been asked to give a lot more next term. Mr. G. F. Hickson whom Mrs. Foulkes mentions in her postscript to your letter is I believe the Secretary of this Board. So far I have not had the opportunity of meeting him.

About Neurath [Otto, *editor's note*] I can say very little. Our ways of doing Sociology are, I think, quite different. It may seem strange that one Sociologist knows little about the other. But our field is large and for the greater part still unexplored. There is no secure and firmly established method the basic condition for collaboration and interchange of scientists of the same branch. It is slightly different in the States; but in spite of all the work done over there I feel that everybody (who is strong enough to do so) must force his own way into the jungle within the limited term of a lifetime until the right one has been found and cemented and firmly established; for I firmly believe that only one can be right in the end. I am saying all that merely in order to excuse my ignorance with regard to Neurath. A part from a few exceptions I have generally found it more useful to study facts than to study other sociologists.

It is a pity we cannot exchange views on our new experiences. Couldn't you take a holiday in Cambridge at Christmas time? Life is incredibly peaceful here in spite of a few bombs every now and then. The town is, of course, full of evacuees, but not so crowded as for instance Oxford. During this summer I have learnt punting on the river and have been starting again – after more than ten years to play tennis. I cannot help wondering all the time that this is still possible while there is a war on and that I am able to give lectures and to do the work I like best (besides some other more useful work) which, all together, keeps me pretty busy. In spite of internment and all that I am naturally very grateful towards this country and, on the whole, quite hopeful, so far as the war is concerned.

I hope you won't be vindictive and will write to me soon.

With kindest regards for Mrs. Foulkes and yourself,

Yours,
Norbert

You may have heard that Borkenau is back in London from his internment in Australia.

The direct and profound influence of Elias's Network Language on the foundation of Group Analysis and its clinical practice

Norbert Elias had a direct influence on the founder of Analytical Group Therapy, S. H. Foulkes. Already in 1940, at the time which Elias was interned in Huyton, Foulkes started to move his patients from the psychoanalytical couch, to sit in circle and to talk freely and to free associate with each other, a process which he called "free floating discussion".

Foulkes and Elias were close friends already in Frankfurt, during the Weimar Republic years. As I said before, they settled in London in the 1930th, where they continued to exchange ideas in Sociology, psychiatry and Psychoanalysis. So when Foulkes founded the innovative Group Analytic Psychotherapy, he immediately adopted Elias's network language entirely!

Terms like «therapeutic matrix», the patient as a «nodal point in a group's network», «the mind as a multipersonal or transpersonal phenomenon», «resonance in the matrix» - are only just a few basic ideas which Foulkes adopted from Elias. And it was not just intellectual influence. At the 1940th and the beginning of the 1950th, Elias took an active part in the foundation and in the establishment of the Group Analytic Society. He also was supervised by Foulkes as an apprentice, and even treated groups of difficult teenagers himself, before he started lecturing on sociology at the University of Leicester at 1954.

On the contribution of Norbert Elias to the "roots" of the theory of Group Analysis, I wrote in an extensive review article (Lavie 2005); and on the «profound influence on the thinking of Elias's friend S. H. Foulkes, with whom Elias collaborated in formulating the principles and practice of Group Analysis», see in the *Note on the Text*, by Robert Van Krieken (2010), the editor of the new edition of *The Society of Individuals*.

The most outstanding feature of Group Analysis which differentiate it from other group therapies, is the emphasis is on what is going on *between* the group members, on the space where members are being intertwined, thoughts and feelings interweave, in the ever developing group's therapeutic network or matrix.

Moreover, the conception of the individual's mind in Group Analysis is also essentially different. In Foulkes's terms the mind is basically "multipersonal" or "transpersonal" and therefore emerges within a network, a matrix. The dramatic transformation of the psychotherapeutic paradigm, made by Elias and Foulkes, their common "blasphemy" against the traditional psychoanalytical principles, can be traced back to the above letter from 1941. The revolutionary conception in Group Analysis and in Elias Process Sociology about the human mind, the human psyche, is a subject which deserves a further discussion in another article.

References

- Gleichmann P. R., Goudsblom J., Korte H. (1977, eds), *Human Figurations: Essays for Norbert Elias*; Amsterdam: Sociological Tijdschrift.
- Elias N. (1939), *The Society of Individuals*, Dublin: University College Dublin Press, 2010.
- Elias N. (1941), *Letter to S. H. Foulkes*, Marbach Am Naker Archives.
- Lavie, J. (2005), *The Lost Roots of the Theory of Group Analysis: Taking Interrelational Individuals Seriously!*, in «Group Analysis» 38:4, pp. 519-535 and 546-556.
- Van Krieken R. (2010), *Note on the Text in The Society of Individuals. The Collected Works of Norbert Elias*, Vol. 10, Dublin: UCD Press.
- Wolf E. R. (1977), *Encounter with Norbert Elias*, in P.R. Gleichmann, J. Goudsblom, H. Korte (1977, eds), pp. 28-35.

[Fra sociogenesi e psicogenesi] il lato oscuro dell'habitus sociale

Scrivere per molti anni senza destare nessuna eco è un'esperienza molto strana, affidandosi soltanto alla propria sicurezza che uno è sulla via giusta senza ricevere la forza che proviene dalla rispondenza degli altri. Così sono andato avanti senza mai tentennare perché sapevo di essere sulla via giusta. E ne sono ancora convinto.

Norbert Elias (1986)

In prospettiva

In una delle sue ultime interviste Elias (1986a) rivelava, con le parole riportate in esergo di questo saggio, il suo stato d'animo di fronte all'anomalia di uno studioso che aveva visto definitivamente pubblicata la sua opera più importante a trent'anni dalla sua stesura, che aveva realizzato la gran parte della sua produzione scientifica dopo i sessant'anni e che aveva infine ricevuto i primi prestigiosi riconoscimenti solo in età relativamente matura. La fama - diceva ancora in quel colloquio - è certamente una cosa piacevole, la gratificante ricompensa per un duro lavoro, ma quel che gli interessava davvero - aggiungeva subito dopo - non era tanto la notorietà quanto il futuro dell'umanità, nella convinzione che solo contribuendo a dotare la sociologia di una "base teoretica più sicura" se ne sarebbe potuto fare uno strumento compiutamente utile e pratico per accrescere la capacità di autodeterminazione delle persone e per costruire un mondo più a misura d'uomo.

Ora, abbiamo voluto iniziare con questa citazione per inquadrare sin da subito lo schema di ragionamento all'interno del quale tentare di problematizzare due degli aspetti più cruciali dell'elaborazione eliasiana: da un lato il superamento di ogni forma dicotomica della conoscenza sociologica, ed in particolare quella che da sempre contrappone *individuo* e *società*, *sistema* ed *azione*, infine analisi *micro* ed analisi *macro* dei meccanismi di funzionamento e di mutamento della vita sociale; da un altro lato il concetto di *habitus sociale*, ovvero la categoria cognitiva attraverso la quale l'Autore ha costantemente cercato di collegare processi sociogenetici e psicogenetici della socialità, alla ricerca di uno strumento conoscitivo "realistico" in grado di render conto del nesso inscindibile fra dinamiche strutturali e dinamiche identitarie della socialità¹. Elias - ed è questa la prima delle questioni implicate nella chiave di lettura che proponiamo - non avrebbe certo gradito un approfondimento del suo pensiero in termini semplicisticamente classificatori. Non di meno, quel riferimento alle sorti dell'umanità, alla sua scienza come ad un sapere che, se teoreticamente ed empiricamente fondato, consente di restituire le tensioni ed i conflitti incontrollabili e privi di regole al controllo e alla direzione consapevoli degli individui che vi sono coinvolti, include questo studioso nel novero di quei grandi intellettuali che non solo si sono interrogati sulla natura del tempo in cui vivevano e sul significato del corso storico che quel tempo ha prodotto ma che hanno tentato di leggere la loro epoca confidando nella possibilità di rintracciare un filo di senso capace di render conto del rapporto fra le più

¹ Sui diversi modi con cui in sociologia è stato problematizzato il rapporto fra costrizioni derivanti dalle forme organizzate della vita sociale e grado di libertà degli attori nella scelta delle modalità delle loro condotte si vedano Alexander (1987), Collins (2004) e Johnson (2008): nonché - per una introduzione alla questione - Buccarelli (2008).

ampie trasformazioni sociali (politiche, economiche e culturali) ed i mutamenti più decentrati, più contestuali, nelle trame esperite della vita quotidiana e nelle dinamiche di definizione del senso di sé degli individui. Se dunque contrapponiamo approcci di questo genere a quelli che, di fronte all'estrema complessità delle società contemporanee, tendono a concepire la situazione attuale come un flusso destrutturato di mutamenti e a concentrarsi in studi scientificamente delimitati per la messa a punto di strumenti di intervento contingenti e parziali, acquista senza dubbio rilevanza il tentativo di inscrivere l'elaborazione eliasiana in quel filone neoclassico di pensiero (di cui hanno fatto o fanno oggi indubbiamente parte autori come Habermas, Giddens, Touraine, Bourdieu) che, nel solco della tradizione illuministica dalla quale è sorta la riflessione sociologica, guarda alla socialità come ad un *fatto sociale totale* (Gouldner 1971), e alla sua comprensione come ad un modo di accrescere la libertà ed il potere di disposizione dei soggetti (Elias 1970).

C'è tuttavia un altro aspetto, collegato al precedente, che caratterizza la prospettiva di analisi alla quale vogliamo informare questo nostro contributo. Tutti i rappresentanti della scuola di pensiero appena ricordata partono in fondo dal presupposto di una contrapposizione fra dimensione individuale e dimensione organizzata della vita sociale mentre sin dall'inizio Elias ha sempre ribadito la natura metafisica, e quindi l'inconsistenza scientifica, dell'idea di un Io autentico separato da quello sociale. Questo mito - dice a più riprese ne *Il processo di civilizzazione*, per sottolinearlo ancora con forza a quasi quarant'anni di distanza ad esempio nell'ultimo saggio contenuto ne *La società degli individui* (Elias 1987a) - dipende da tre cose. La prima è che è un prodotto storico, deriva cioè dalla crescente complessificazione della rete delle interdipendenze nella quale le persone sono immerse, dall'incremento del senso di costrizione derivante loro da un ordito sempre più differenziato di rapporti di potere fra e nei gruppi (Elias e Scotson 1965) e di conseguenza dalla spinta ad un maggior autocontrollo delle emozioni e dell'impulsività al fine di sviluppare un atteggiamento sufficientemente *distaccato* da poter interpretare in modo realistico le logiche del *gioco sociale* in cui sono *coinvolti* e da potersi muovere con cognizione di causa per mantenere o migliorare il proprio status sociale. Il sentore di una sfera intima, privata, che si presume corrispondere alla propria indole più vera, è dunque una credenza che dipende dai processi di divisione del lavoro sociale, e questi sono sempre storicamente determinati e contestualmente diversificati. La seconda è che - con il tempo - questa tendenza all'auto-costrizione tende ad interiorizzarsi e ad operare come una sorta di imperativo interno, di tipo morale, che i singoli si abituanano a considerare quasi del tutto normale e a non mettere più in discussione. Se nel passaggio dalla società cavalleresca alta e tardo medioevale a quella di corte (Elias 1939; Elias 1969) i precetti su come comportarsi in maniera adeguata rivelano ancora la consapevolezza di costrizioni mondane esterne, con il succedersi delle nuove generazioni e con la presa dei processi di socializzazione quelle imposizioni collettive vengono de-problematizzate e di fronte a ciò che sembra ora evidente, si erge con la stessa apparente certezza la sensazione di un carattere interiore inattuabile, "incontaminato", chiuso nello spazio esistenziale della propria psico-somaticità. La terza causa è che questo *habitus sociale* - ovvero «la "struttura sociale della personalità" o "fase o modello dell'autoregolazione individuale"» (Elias 1987a: 207) - ha sempre, come ogni condizionamento culturale del modo con cui i membri di una specifica collettività percepiscono il proprio self, una forte capacità di sopravvivenza alle mutate condizioni sociali (Elias 1984). E ciò caratterizza in primo luogo anche il discorso sociologico, per Elias lacerato fra una visione nostalgica di un mondo ormai passato "ebbro" di senso adesso disincantato dall'incedere impersonale della tecnica e della tecnologia sociale e l'attuale rinuncia ad ogni interpretazione d'insieme, a favore invece di concezioni parziali e scollegate di porzioni delimitate della socialità: siano quelle interazionali, à la Goffman (1959; 1969) o quelle sistemiche à la Luhmann (1984).

Ora, se l'epistemologia eliasiana stesse soltanto in questi termini, lo sforzo di leggere la teoria processuale della figurazione in chiave neoclassica sarebbe alquanto difficile. Il problema non consiste nel fatto di confidare o meno nell'esistenza di un principio assoluto, assiomatico, su cui fondare saperi certi in grado di render conto dei mutamenti collettivi e di quelli individuali e di mostrarne soprattutto il legame di reciproca implicazione. Esso risiede piuttosto nella capacità esplicativa dello schema analitico proposto, e nella sua suscettibilità di consentire coerenti ipotesi interpretative della natura *processuale* della stabilità (del carattere cioè di produzione ricorsiva delle forme istituzionalizzate della vita collettiva), e al contempo della logica *ordinata*, indagabile ed intellegibile, dei flussi delle trasformazioni sociali. Non soltanto, ma il punto rimanda anche alla questione di come distinguere - nel processo di cambiamento - le deviazioni diremmo accidentali da quelle che, pur coagulandosi, danno luogo a

variazioni che non riescono a mettere in discussione le caratteristiche strutturali della rete delle interdipendenze funzionali che costituisce il tessuto sociale, ed a come distinguer infine quelle e queste alterazioni da quelle che invece innescano una morfogenesi della società².

È qui che - ad un primo sguardo - emergono alcune ambivalenze del concetto di *habitus sociale* eliasiano che abbiamo prima sinteticamente richiamato. Nella misura in cui esso - come a nostro avviso per certi aspetti nei primi scritti - viene presentato dall'Autore come una sorta di impronta che si imprime nell'economia psichica delle persone a partire dalla condivisione di una comune posizione all'interno della più ampia figurazione sociale storicamente determinata, com'è possibile immaginare una sfera di libertà decisionale che consenta ad un attore di trascendere con la propria condotta (individuale ed organizzata) i limiti stessi di compatibilità della rete delle interdipendenze in cui è coinvolto? La domanda non riguarda soltanto la modalità di cambiamento di tipo rivoluzionario. Essa si pone piuttosto per le forme contemporanee più innovative di trasformazione, come ad esempio i movimenti sociali e contro-culturali dell'Occidente industrializzato o come le esperienze di dissidenza non violenta che nelle attuali realtà totalitarie, ad esempio del Sud-Est asiatico o dell'America Latina, sfidano - in nome di diritti umani emotivamente sentiti e legittimati, e solo in un secondo momento razionalmente e dialogicamente articolati - configurazioni di potere e modelli di *habitus sociale* che, secondo la logica interpretativa di Elias, dovrebbero tuttora avere una presa tale da render problematico immaginare che azioni conflittuali di quel tipo possano venir percepite come qualcosa di più che espressioni sublimite di devianza o iniziative comunque troppo deboli per riuscire ad animare progetti di riforma ben più diffusi, strutturati e politicamente incisivi.

Possiamo dunque a questo punto avanzare la nostra ipotesi, che presenta un duplice aspetto. Il primo è più generale, e riguarda le condizioni logiche alle quali è possibile immaginare - in una compiuta prospettiva meso-analitica - i *meccanismi sociali* attraverso i quali attori individuali o collettivi, relativamente condizionati dal contesto sociale e culturale al quale appartengono, sono non di meno in grado, con le loro pratiche, di riprodurre ma anche di creare attivamente (ed in maniera spesso radicale ed inaspettata) i quadri istituzionalizzati - profondamente segnati dai rapporti di potere esistenti ma al contempo indispensabili ai soggetti per orientarsi e per decidere le loro strategie di azione - che strutturano la situazione nella quale si trovano ad operare. L'idea che intendiamo discutere - a partire dalla riflessione simmeliana sugli *a priori sociologici* della socialità e sulla dimensione della *socievolezza* (Simmel 1908; 1917) - è che, per poter sostenere una tale circolarità processuale di causazione, sia indispensabile presupporre una sorta di dimensione umana "pre-sociale", un po' alla maniera con cui sia alcuni pensatori classici della nostra disciplina (ad esempio Durkheim [1895], lo stesso Spencer [1882-1898] ma anche Marx [1844]) che taluni degli esponenti contemporanei (si pensi alla fenomenologia sociale ma anche all'interazionismo simbolico) hanno distinto una natura organica ed una sociale nello statuto esistenziale dell'uomo, oppure hanno operato una differenziazione sostanziale fra *sensu* esperito e *significati* verbalizzabili (Husserl 1900-1901; 1903; Mead 1932; Schütz 1960; Berger e Luckmann 1966; Garfinkel 1967). Il rimando ad una tale dimensione non pregiudica affatto la convinzione che essa si manifesti secondo modalità relazionali di scambio e di reciprocità storicamente determinate. Impone tuttavia due cose: che essa sia una caratteristica costitutiva - dunque una costante o, come direbbe Elias, un *universale culturale* - dell'esperienza degli esseri umani, presente dunque in ogni luogo ed in ogni epoca; che essa consista non in una psico-somaticità impulsiva ed organica, anonima ed impersonale ma - sulla base di una continuità tra natura e cultura che Elias metterà sempre più a fuoco nel corso degli anni (1987b) - in un'energia dotata di senso, in un'emotività sensata anche se non ancora verbalmente significata, coscientemente riflessuta ed immediatamente trasparente alla consapevolezza delle persone.

Il secondo aspetto dell'ipotesi che intendiamo discutere è invece più specifico, ed articola il precedente - più generale - in una riddiscussione del concetto di *habitus sociale*. La tesi è che - nel corso del tempo, con lo svilupparsi della sua riflessione e a contatto con cambiamenti sociali e culturali che hanno visto un prepotente ritorno del ruolo delle emozioni nelle dinamiche contemporanee della vita sociale dei Paesi industriali avanzati - il nostro Autore abbia operato una rivisitazione di quella categoria che per lui ha da sempre rappresentato la maniera di problematizzare l'inscindibile consustanzialità dei processi sociogenetici e psicogenetici, ovvero fra dinamiche di sviluppo della figurazione delle interdipendenze funzionali della società e quelle tramite le quali viene formandosi

² Per un approfondimento di un tema tanto multidimensionale come quello del social change si vedano ad esempio Alexander e Colomy (1990); Noble (2000). Per una discussione sul punto, mi si consenta il rinvio a Buccarelli (2010).

il carattere e la mentalità individuale. Rispetto ad una prima fase - coincidente con l'analisi svolta ne *Il processo di civilizzazione* - nella quale l'*habitus* appariva come una sorta di predisposizione al pensiero, al sentire ed all'agire (da cui poi i meccanismi coscienti di ricostruzione della situazione e di definizione delle strategie di azione delle persone) plasmata dalle costrizioni funzionali derivanti dalla struttura della figurazione sociale nella quale si è immersi, già a partire da *Cos'è la sociologia* agli ultimi suoi scritti recentemente pubblicati sul contributo di Freud alla costruzione di una *psicologia storica*, Elias sembra intraprendere una dinamizzazione della nozione, che si rivela alla fine ben più complessa, proteiforme, malleabile, ma soprattutto densa di emozionalità, di quanto possa sembrare a prima vista³.

Il senso delle emozioni

Il parallelismo fra Simmel ed Elias non è affatto infondato. Per l'uno e per l'altro la socialità è animata dalla miriade di interessi e di moventi (amore, simpatia, odio, bisogni primari e secondari, paure, speranze, desideri e quant'altro: dal che fenomeni come il conflitto o la collaborazione) che spingono incessantemente i singoli ad interagire fra loro e che nel gergo simmeliano (1908) costituiscono il *contenuto* dello scambio relazionale. Il modello di attore che emerge nei due approcci - il formale ed il figurazionale - è parimenti quello di un soggetto che, nelle circostanze date, muove verso le cose e verso gli interlocutori spinto dal bisogno di soddisfare le proprie esigenze e di migliorare la propria condizione. C'è però di più. Per l'uno come per l'altro, questa semplice reciprocità quasi impulsiva non costituisce ancora il fenomeno sociale in senso stretto e dunque l'oggetto della sociologia. Affinché quest'ultima possa efficacemente distinguersi ad esempio dalla psicologia o dalle scienze fisiologiche, deve ritagliarsi un proprio specifico punto di vista, che per Simmel sono le *forme* che quelle relazioni così animate paiono delineare agli occhi dell'osservatore, per Elias la rete delle interdipendenze nella quale si articola il "gioco della vita" condotta insieme agli altri. In un caso come nell'altro, la *sociazione* e la *figurazione* sono campi di forze, di tensioni, che - pur enucleandosi dall'agire dei soggetti che entrano in comunicazione - assumono una loro capacità strutturale di condizionare il comportamento di coloro che le animano. E quando Elias (1939: 577-578) scrive - a proposito del *meccanismo monarchico*, in base al quale la riproduzione di un equilibrio asimmetrico di potere a vantaggio del più forte dipende dalla pari debolezza dei suoi contendenti - che il modo migliore di raffigurarselo è «l'immagine del tiro alla fune... [nel senso che] se in questa situazione di estrema tensione fra due gruppi che la tirano in due direzioni opposte, un altro individuo non appartenente ad alcuno dei due gruppi rivali può impegnare la propria forza ora a favore dell'uno, ora a favore dell'altro, ... alla fine è lui che domina la situazione», vengono subito in mente le pagine nelle quali Simmel (1908: 41 e ss.) spiega come la semplice trasformazione della *diade* in *triade* possa mettere il nuovo arrivato nella condizione di agire come mediatore, come agitatore o come colui che impone il proprio potere coltivando il contrasto fra gli altri due.

La differenza sostanziale fra i due studiosi sta però nel rapporto ipotizzato fra una tale (inter-) soggettività condizionata e la presa che la fisionomia delle relazioni che da essa si enuclea ha sul modo in cui i singoli si raffigurano le cose e agiscono. Simmel non si limita a vederne la bi-direzionalità e la reciproca implicazione ma tiene aperta alla sfera di autodeterminazione individuale una "via di fuga" che possa in qualche modo garantirne un grado maggiore di libertà e di creatività sociale. E lo fa in due mosse. La prima (Simmel 1908: 26-38) è quando discute gli *a priori sociologici* (ovvero le caratteristiche cognitive e valutative che le persone devono avere per allacciare lo scambio) e quando distingue fra di essi quello in base al quale il riconoscimento e l'integrazione sociale possono realizzarsi solo se «ogni elemento di un gruppo non è soltanto parte della società ma è inoltre ancora qualcosa[...] e se la parte dell'individuo che non è rivolta alla società o che non si risolve in essa non se ne sta semplicemente priva di relazione accanto alla sua parte socialmente significativa». La seconda mossa è quando riformula il concetto di *sociazione* in riferimento alla situazione in cui la rete di interdipendenze funzionali cui quella categoria rimanda sia deprivata proprio di quella carica costrittiva secondo lui dovuta agli squilibri asimmetrici di forza causati dalla differente dotazione di risorse (fisiche, sociali, politiche e culturali) da parte dei soggetti che entrano in interazione.

³ Ad esempio da Tabboni (1993). Per un'interpretazione invece più vicina alla nostra, Perulli (2004; 2011).

La *socievolezza* - è questa adesso la parola che impiega per richiamare quella trama di rapporti diseguali, ora però vissuti come un gioco piacevole di socialità - appare dunque come una dimensione quasi etica di reciprocità, come una circostanza *situata* nella quale le persone - a patto che abbandonino per un istante le loro connotazioni oggettive sociali ed individuali (pretese ed obbligazioni di ruolo, contraddizioni psichiche e caratteriali) - acquistano la capacità di guardarsi (e di guardare all'altro) come a degli uguali e - comunicando fra di loro come singoli degni di rispetto non in quanto appartenenti a classi o a ceti ma perché parimenti differenti ed irriducibili gli uni rispetto agli altri - riescono così a godere di un riconoscimento per quel che essi percepiscono essere davvero invece che per quel che presumono i loro interlocutori immaginino che debbano essere. Nel descrivere una tale *determinazione negativa della natura della socievolezza* (Simmel 1917: 47-48), il sociologo tedesco prospetta dunque un modo di rapportarsi nel quale primo, ognuno può appagare il proprio *impulso* ad essere autenticamente riconosciuto «nella misura in cui ciò è conciliabile con l'appagamento del medesimo impulso da parte di tutti gli altri»; secondo, condizione imprescindibile di un tale senso di comunità pare essere l'interazione, ovvero l'incontro in situazioni di compresenza fisica che permettono agli interagenti di esperirsi vividamente l'un l'altro a partire dalla percezione della pari dignità dell'irriducibile specificità psicosomatica di ciascuno; e terzo, tale riferimento all'umanità del soggetto consiste in un appello non alla propria anonima e contraddittoria impulsività psichica e corporea quanto alla propria emotività in certo qual modo dotata di senso, colta cioè nel proprio investimento nell'altro piuttosto che nella sua autoreferenzialità prevaricatrice. In questa prospettiva, la *socievolezza* si rivela insomma in tutto il suo spessore potremmo dire "morale", di una moralità, tuttavia, che sembra alla fine non limitarsi ad un puro gioco estetico di *cortesia* d'altri tempi ma acquistare un'effettiva carica socialmente dirompente e conflittuale in nome di *facoltà*, di un *fascino* e di *interessi di pura umanità* (ivi: 46) che si legittimano in funzione della possibilità che tale un senso di irriducibilità personale alle categorie istituzionalizzate dell'ordine sociale possa esser fatto valere in nome di un'emotività e di un'affettività mai riducibili alle energie pulsionali dell'*Es*.

Arriviamo così, per cominciare ad approfondire, sullo sfondo di questa impostazione problematica, la proposta eliasiana, al delicato statuto teorico del concetto di *habitus sociale*, una nozione antica - ricorda Wacquant (2000) - che radica nelle categoria di *hexis* di cui già parlava Aristotele (345-325; 335-323), nella rielaborazione in chiave spiritualistica che ne fece la Patristica medioevale (Tommaso d'Aquino 1266-1273) e nella versione che di quella parola diedero il Pragmatismo americano (Dewey 1922) e la Fenomenologia di Husserl (1947). Sin dagli inizi, il termine rimanda ad una serie di predisposizioni pratiche inconsapevoli, ad un insieme di abitudini comportamentali a contatto con gli oggetti e coi problemi da essi posti che si stabilizzano nel tempo grazie all'efficacia che tali soluzioni operative manifestano in relazione agli scopi perseguiti e grazie alla trasmissione che di esse avviene, una volta istituzionalizzatesi, di generazione in generazione (Hodgson 2006). Ciò che tuttavia apre ad una duplice interpretazione del vocabolo, e dunque ad una diversa accezione della sua specificazione in chiave sociologica, sono sia il ruolo che nella formazione di tali automatismi giocano i desideri e le emozioni, sia quello che, al manifestarsi di tali condizionamenti psico-somatici, svolge la capacità riflessiva della coscienza a rendere quelle stimolazioni un'energia consapevole ed una forza dotata di senso.

Il primo passo in questa seconda direzione è certamente compiuto sin dalle origini da Aristotele - quando, negli scritti dedicati all'*Etica* ed alla *Politica*, in polemica con Platone - riconosce che il criterio di rettitudine negli atteggiamenti cambia a seconda che le persone pensino in astratto o si trovino in circostanze pratiche concrete. In quest'ultimo caso - sostiene il filosofo di Stagira (335-323) - occorre riconoscere che i singoli mirano per natura alla loro felicità mondana, e che questa si identifica in parte con la sensazione di piacere nella fruizione degli oggetti a loro disposizione, in parte nella loro capacità di non divenire semplicemente schiavi dei loro desideri e di orientare tale impulsività al benessere attraverso i dettami della Ragione e della riflessione intellettuale. L'azione umana è sempre il risultato di due tipi di razionalità e di una componente organica. Quest'ultima consente la selezione e la gerarchizzazione degli scopi, la *ragione pratica* giudica dell'efficacia e dell'efficienza dei mezzi per conseguirli, quella *intellettuale* vigila infine affinché gli orientamenti della prima indirizzino le pulsioni della voluttà e affinché - nella scelta degli obiettivi e degli strumenti - sia garantito il saggio contemperamento fra rivendicazioni individuali e rispetto delle esigenze altrui. L'*hexis* - in quest'ottica "sensata" - appare pertanto una regola d'azione (per quanto abitudinaria) socio-culturalmente determinata, costantemente sollecitabile dal cambiamento delle condizioni dell'agire e sufficientemente riadattabile dal continuo monitoraggio della propria impulsività

(Aristotele 345-325).

In età medioevale, il concetto di *habitus* subisce tuttavia una differente rielaborazione, stavolta in chiave più spiritualistica. Per Tommaso d'Aquino (1266-1273), la parola va intesa non tanto nella sua forma transitiva ("ciò che si possiede") quanto in quella indiretta di ciò che, "detenuto intimamente dall'ente", pone quest'ultimo "in condizione fisica di aprirsi in un determinato modo nei confronti del mondo privato ed esteriore. L'*habitus* è ora una qualità che connota esistenzialmente la personalità degli esseri umani. Si reimmerge nelle profondità inconsapevoli del *self*, si configura come un automatismo di azione per definizione dato per scontato ed, in questa sua spontaneità, si compendia in una predisposizione all'agire che alla fine può aver autentico svolgimento a patto che sia costantemente accompagnato da una disciplina delle emozioni in nome di una condotta retta e prescrittivamente illuminata (Crossley 2001; Callero 2003).

Il concetto eliasiano di habitus sociale

In una sua prima formulazione, il concetto di *habitus* sociale di cui si serve Elias sembrerebbe per certi aspetti riecheggiare quest'ultima tradizione di pensiero cui abbiamo appena accennato. Alla fine de *Il processo di civilizzazione* (1939: 639-652, *sparsim*) il fondatore della sociologia figurazionale scrive infatti:

Dall[*a* crescente] interdipendenza degli uomini scaturisce un ordine di un genere assai specifico, un ordine più coercitivo e vigoroso della volontà e della ragione dei singoli individui che lo formano [...] Soltanto individuando con chiarezza la forza dell'automatismo che spinge una determinata struttura sociale, una determinata forma di interdipendenza sociale, a causa delle sue tensioni interne verso uno specifico mutamento e quindi verso differenti forme di interdipendenza, potremo realmente comprendere come si siano originate quelle trasformazioni dell'*habitus* umano, quei mutamenti nel modo di modellare quel malleabile apparato psichico, che si possono osservare nella storia degli uomini dalle epoche più remote all'epoca attuale [...] L'intreccio delle azioni diviene così complicato e vasto, la tensione imposta di comportarsi in modo corretto diviene così forte che nell'uomo si consolida, accanto all'autocontrollo cosciente, anche un apparato di autocontrollo che opera in modo cieco e automatico: tale meccanismo crea contro ogni deviazione dal comportamento usuale nella società una barriera di pesanti angosce; ma proprio perché funziona in modo automatico e cieco provoca spesso indirettamente deviazioni dalla realtà sociale [...] Fin dalla prima infanzia l'individuo viene indirizzato verso quel costante riserbo e quella lungimiranza di cui avrà bisogno per esercitare le funzioni di adulto. Tale riserbo, tale regolazione del suo comportamento e della sua economia pulsionale divengono in lui, fin da piccolo, a tal punto un'abitudine da provocare nel suo intimo la creazione di una sorta di *relais* degli "standard" sociali, un automatico autocontrollo degli istinti volta per volta adeguati agli schemi e modelli di ciascuna società, così che egli è soltanto parzialmente consapevole di reprimere pulsioni e tendenze.

A questo primo stadio della sua riflessione, l'impostazione di Elias mostra innanzitutto un'eco per certi aspetti durkheimiana, che si rivela sia nell'impiego che nell'opera dalla quale abbiamo estratto quei passaggi egli fa spesso dell'espressione 'divisione del lavoro' come sinonimo di figurazione delle interdipendenze sociali, sia nel fatto di considerare questa rete di tensioni come *un ordine di un genere assai specifico*, sia ancora nella convinzione che egli nutre - e continuerà a nutrire sempre più accentuatamente sino al termine della sua traiettoria intellettuale (ma anche qui con una traslazione di senso che evidenzieremo in conclusione) - che sia la società, la 'vita di gruppo, a rendere tale l'uomo. I primi accenni ancora indiretti che l'Autore dedica alla nozione di *habitus* paiono dunque risentire di quel filone di riflessione d'origine antropologica che, sulla scia del celeberrimo lavoro di Marcel Mauss (1934), vede nelle abitudini di azione di quanti condividono uno specifico contesto sociale un insieme di procedure e di modalità di atteggiamento che permeano dall'intimo subcosciente della personalità sia i codici del pensiero consapevole che quelli della percezione e della sensibilità dei singoli, operando dunque come *tecniche corporee* iscritte nella psico-somaticità e pertanto suscettibili di agire come "competenze" pratiche tendenzialmente irriflesse (modo di parlare, di concettualizzare, di usare la voce, sino alle stesse maniere di muoversi e di gesticolare o di svolgere attività quotidiane come il mangiare o l'abbigliarsi). Ripercorrendo alcuni passaggi illuminanti di quel maestoso affresco sociologico che è *Il processo di civilizzazione*, Elias fa ad esempio vedere come l'uso a tavola

del tovagliolo, o il ricorso al fazzoletto per detergersi il naso, ancora inusuali sino al tardo Medioevo, si fossero gradualmente diffusi (prima nella nobiltà di corte, poi per imitazione nei ceti inferiori) non tanto per motivi igienici quanto come parte di un'etichetta sociale che - all'inizio imposta dai primi manuali di galateo sotto forma di etero-costrizioni convenzionali - entrano piano piano a far parte del carattere più privato degli individui, e cominciano a condizionarne il modo di fare alla stregua di automatismi interiormente sanzionati da stati d'animo soltanto all'apparenza spontanei e naturali:

agli occhi degli uomini [quelle usanze] si caricano di sentimenti di disgusto, angoscia, pudore o colpa, persino quando essi sono soli[... e tutto ciò] a fare del comportamento desiderabile un automatismo, un'autocostrizione, ed a farlo apparire alla coscienza del singolo un comportamento che scaturisce dall'interno per sua autonoma iniziativa, nell'interesse della sua salute o per salvaguardare la sua dignità umana (Elias 1939: 285)

Anche le stesse percezioni fisiche subiscono, nel corso della complessificazione figurazionale, un cambiamento qualitativo che modifica il modo stesso di ascoltare, di guardare e di trarre piacere (o di rifuggire il disgusto) da ciò che gli organi della sensazione suggeriscono. Con parole che ricordano quelle simmeliane sull'affinamento del senso del tatto e della vista nel complesso ambiente metropolitano (Simmel 1903), Elias (*ivi*: 353) spiega come la crescente interdizione della spontaneità della passione erotica si traduca «nell'importanza tutta particolare dell'organo di senso della vista [:] al pari dell'orecchio, anzi più di esso, [l'occhio] diviene mediatore della gioia proprio perché, nella società "civile", il soddisfacimento immediato del desiderio viene limitato da una serie di eventi e barriere», e come la predisposizione rinascimentale al senso della prospettiva sia in gran parte dipeso da una visione più ordinata, autodisciplinata, affettivamente neutra, della natura e delle cose, resa all'inizio possibile dall'obbligo della conformazione alle convenzioni "cortesie" delle "buone maniere".

C'è un poi un passo, nella penultima citazione riportata sopra, che a nostro avviso rivela quanto la nozione di *habitus* impiegata dallo studioso agli esordi della sua elaborazione non abbia ancora dispiegato quella valenza compiutamente processuale che acquisterà invece nel corso degli anni successivi. Il meccanismo dell'autoregolazione psichica - che da etero-diretto diviene, in concomitanza con la differenziazione e con la specializzazione funzionale della società, un *relais* interiore automatico di adesione agli "standard sociali" - crea contro ogni atteggiamento deviante, spiega Elias, una 'barriera di pesanti angosce' ma proprio per il suo funzionamento "cieco" - aggiunge subito dopo - provoca spesso a sua volta indirettamente deviazioni dalla realtà sociale. Ora, per comprendere questo apparente paradosso ci si soffermi un attimo sul capitolo conclusivo de *Il processo di civilizzazione*. Qui l'Autore - nel sintetizzare la direzione dei cambiamenti di lungo periodo intervenuti nell'economia economica ed emotiva degli individui in relazione con le trasformazioni delle diverse modalità della figurazione sociale succedutesi nel tempo in Europa - esemplifica cosa intende per *habitus sociale* (pur non dandone ancora una definizione formale) da un lato introducendo una rilettura delle categorie freudiane della psiche, dall'altro interrogandosi sul concetto di razionalità allora al centro del dibattito sociologico anche sulla scia della celeberrima riflessione weberiana.

Per quanto riguarda il primo punto, l'ammirazione per Freud è indiscutibile. Elias però lo critica primo, perché ha considerato l'*Es* (l'energia pulsionale del soggetto) come una forza organica sempre uguale a se stessa nel corso dello sviluppo umano; secondo, perché ha pensato al *Super-Ego* come ad una dimensione mentale altrettanto atemporale, non solo nelle forme (un'istanza psichica che, rappresentandosi le aspettative altrui, esercita un controllo sui moti più irrazionali e asociali dell'individualità) ma anche nei contenuti (il modo ad esempio di disciplinare l'impulso sessuale è per Elias, come abbiamo visto, diverso nella società di corte rispetto a quanto non fosse in quella cavalleresca medioevale); e terzo, perché fatta questa distinzione, ha visto nell'*Ego* cosciente (oltre che, ancora una volta, una dimensione universale) un *dolente* connettore dei divieti sociali superegoici nei confronti della spontanea vita libidica. Non solo ma la carenza più grave è che il fondatore della psicoanalisi ha considerato l'intero apparato psichico come un sistema a compartimenti stagni, mentre in realtà - specifica Elias - dev'essere piuttosto pensato come una struttura coerente ed interrelata in tutte quelle sue parti. Quando però arriva ad esemplificare la dinamica di quelle connessioni, ecco che l'analisi del nostro Autore sembra evidenziare soprattutto la presa che la morale collettiva, per come rappresentatasi dal soggetto, opera sulle sue componenti più impulsive piuttosto che l'influenza di queste sulla coscienza e, per il tramite di quest'ultima, sulla sua azione:

Una parte delle tensioni e passioni che un tempo venivano risolte nello scontro diretto fra uomo e uomo dev'essere ora risolta da ciascuno entro di sé [...] Si consolida in lui un particolare meccanismo consuetudinario, uno specifico «super-io» che si sforza continuamente di regolare i suoi affetti in conformità con la struttura sociale. Ma le pulsioni e le passioni che ora non possono venire più alla ribalta nei rapporti “tra” gli uomini, assai spesso lottano in modo non meno violento all'interno dell'individuo contro quella parte di sé che esercita il controllo. E non sempre questa lotta semiautomatica dell'uomo con se stesso ha una soluzione felice; non sempre la trasformazione di sé imposta dalla vita in questa società porta ad un nuovo equilibrio dell'economia pulsionale. Molto spesso provoca turbamenti più o meno gravi, rivolte di una parte dell'uomo contro l'altra o atrofie che rendono più difficile o addirittura impediscono l'esercizio delle funzioni sociali[...] aumenta la spaccatura orizzontale che attraversa l'individuo da una parte all'altra, la tensione fra «Super-io» o «Inconscio» o «Subconscio» [...] In simili casi certi settori della vita pulsionale vengono per così dire anestetizzati dalla specifica struttura dell'intreccio di relazioni in cui l'individuo è inserito sin dall'infanzia[...] in altri casi, certi settori della vita pulsionale possono a tal punto deviare [...] che le loro energie possono trovare uno sbocco indesiderato soltanto in sotterfugi, in atti incontrollati e in altre manifestazioni patologiche [...] Oppure in casi particolarmente fortunati queste contraddizioni tra i diversi settori del «Super-Io» lentamente si placano ... i conflitti più gravi fra il Super-io si ritraggono come dentro una capsula. (Elias 1939: 653-656)

Sembra a prima vista di ripercorrere le immagini suggestive con cui Goffman (1961; 1983) avrebbe descritto, qualche decennio dopo, gli *arrangamenti primari e secondari* con cui i *self* degli internati psichiatrici cercano di resistere al processo di spoliamento e di ricostruzione operato dallo *staff* al fine di far riacquisire un *habitus comportamentale* compatibile con gli standard regolativi che reggono l'*ordine dell'interazione*. Quel che tuttavia salta agli occhi è da un lato l'accento che Elias pone in particolar modo sul processo attraverso il quale le convenzioni sociali condizionano la personalità dei soggetti, dall'altro il fatto che - pur riconoscendo la forza delle emozioni e dei desideri - egli sembri trattarne come se essi non riuscissero alla fine ad assurgere a piena consapevolezza e dunque a trasformarsi in nuclei di senso alternativi a quelli iscritti nella trama dell'ordine figurazionale (susceptibili pertanto di essere potenzialmente rielaborati in termini di contestazione e di conflitto sociale), e da un ultimo punto di vista il fatto che quelle componenti vitali paiano perciò avere poche possibilità di manifestarsi in modalità diverse dall'agire deviante o dal disagio psichico patologico. La libido - a questo primo stadio della riflessione eliasiana - è sì concepita come un prodotto sociale ma per certi aspetti sembra a tratti essere ancora trattata come un'energia sostanzialmente anonima ed impersonale.

Ciò nonostante, vi sono passaggi, nelle pagine che stiamo discutendo, nei quali si affacciano altre considerazioni ben più articolate e complesse, come quando ad esempio lo studioso dice che «queste energie pulsionali [le ritroviamo sempre già rimaneggiate] in ogni essere vivente[,] giacché soltanto nei pazzi è dato trovare queste funzioni psichiche assolutamente non rimaneggiate[.] [Q]ueste tendenze e strutture pulsionali sociogenetiche non possono essere in alcun modo isolate dalle corrispondenti strutture dell'«Io» e del «Super-Io» (ivi: 700-701). Sono precisazioni che suggeriscono un approccio ben più ricco ed euristicamente ben più proficuo, che Elias - come stiamo per vedere - metterà gradualmente a fuoco negli scritti successivi, in particolare in quelli dell'ultima fase della sua traiettoria intellettuale. Resta l'impressione che a questo livello della sua riflessione egli mostri a nostro avviso di considerare l'*habitus sociale* in primo luogo come un insieme tendenzialmente coerente di disposizioni psicosomatiche leggibili soprattutto a partire dalla struttura delle rete delle interdipendenze in cui gli attori sono immersi; in secondo luogo come una sorta di schema mentale che agisce a livello sostanzialmente inconscio; ed in terzo luogo come una specie di involucro (richiamiamo qui un termine dell'ultima citazione alquanto significativo: capsula) che - più che essere contaminato di senso e, a partire da questa significazione, di essere in grado influenzare l'energia organica, facendosene al contempo a propria volta condizionare ed a propria volta condizionando i centri coscienti dell'intenzionalità della decisione dell'azione - assomiglia ad una specie di lastra di ghiaccio che tempera il calore vitale della soggettività, orientandole alle regolarità, per quanto processuali, di una sempre più complessa vita sociale organizzata:

Questo autocontrollo che anche oggi, nelle fasi giovanili, assomiglia spesso più ad una struttura di lastre di ghiaccio sovrapposte, stratificate e incastrate tra loro che ad una liscia e solida superficie di ghiaccio, lentamente acquista compattezza e stabilità, e corrisponde bene alla struttura della società. Ma poiché ai giorni nostri tale struttura è quanto

mai mutevole, esige nello stesso tempo una certa elasticità nelle abitudini e nel comportamento che, nella maggioranza dei casi, costa però la perdita della stabilità (Elias 1939: 656).

Au-delà d'Elias

Torniamo adesso ancora una volta - per volgere al termine la nostra analisi - al lungo stralcio tratto da *Il processo di civilizzazione* dal quale siamo partiti poco fa. C'è in quello scritto, un ultimo punto interessante, quello in cui Elias accenna alla *malleabilità dell'apparato psichico* delle persone. Ora, in quel contesto di ragionamento, il richiamo a questa caratteristica della costituzione fisica e mentale degli esseri umani serviva - in base alla nostra ipotesi - a sottolineare innanzitutto la plasmabilità delle categorie percettive, cognitive e valutative dell'individuo da parte dei quadri istituzionalizzati della vita collettiva. Ma nell'elaborazione eliasiana - e questa è una costante del pensiero di un autore che ha fatto dell'elettismo teorico e della trasversalità disciplinare la forza della sua capacità analitica - quella parola, *malleabilità*, rimanda anche ad una concezione della psico-somaticità degli individui come una dimensione talmente articolata e proteiforme da suggerire un'idea di *habitus sociale* molto più aperta e dinamica di quella più tendenzialmente riproduttiva che per certi aspetti ci è sembrata rinvenibile in alcuni passaggi dei primi scritti. I meccanismi dell'autocontrollo individuale - le logiche cioè attraverso le quali i singoli, in un contesto sempre più complesso di interdipendenze e di rapporti di potere a propria volta alimentato da quel tipo di mentalità, imparano a contenere i propri impulsi organici e le proprie idiosincrasie caratteriali al fine di monitorare con maggior distacco l'efficacia dei propri comportamenti, di soppesare al meglio le possibili conseguenze delle proprie scelte e la funzionalità delle proprie strategie in vista degli scopi che intendono raggiungere - non si risolvono soltanto in una regolazione più o meno coscienti delle proprie passioni e delle proprie emozioni. Essi configurano piuttosto una dinamica processuale interiore nella quale contenuti più o meno consapevoli, elementi mnestici in diversa misura trasparenti alla rimemorazione e dunque differentemente influenti sulla predisposizione della condotta, infine rappresentazioni immaginifiche delle aspettative di cui il singolo ritiene di essere investito da parte degli interlocutori, si influenzano reciprocamente e producono, sul piano pratico, modalità di azione che costituiscono sempre il precipitato di componenti al contempo impulsive, emotive e riflessive. Non solo, ma per Elias - proprio grazie a questa natura processuale del fenomeno decisionale - la sfera della risoluzione personale mantiene nei confronti dei vincoli derivanti dalla struttura delle interdipendenze sociali che costituiscono la figurazione in cui i soggetti si muovono un'autonomia tale che da un lato permette di pensare il rapporto fra individuo e società nei termini metaforici della relazione di reciproca implicazione fra *il conio e la moneta* (Elias 1987a), dall'altro obbliga lo scienziato sociale ad interrogarsi sul modo in cui gli svolgimenti psicogenetici di definizione dell'identità personale degli attori si intrecciano - in un gioco di mutua (ri-) creazione - con quelli altrettanto relativamente indipendenti di tipo sociogenetico. Il fatto è che - affinché questa reciproca co-determinazione eviti il rischio⁴ di asserire semplicemente che le strutture orientano le pratiche nel momento in cui queste le rigenerano, in una circolarità che manca poi al fondo di spiegare a quali condizioni certe condotte danno luogo ad innovazione e, fra queste, quali e perché si traducano in autentici modificazioni di sistema - è necessario ipotizzare due cose. La prima è che in quella dinamica interiore che costituisce il processo di formazione della soggettività operi un elemento che si mantenga al di fuori - potremmo dire - di quella "centrifuga" che amalgama individualità e socialità e produce personalità sì autonome ma pur sempre tendenzialmente compatibili con gli equilibri funzionali della società. La seconda è che quel "lato ambivalente" dell'*habitus sociale* - per quanto irriducibile agli aspetti "illuminati", codificati, socialmente riconosciuti, "civilizzati", della vita sociale - non si riduca ad essere in sé pura energia anonima ed asociale ma possa essere colto e "vissuto" dall'attore come un "sentore" di rilevanza, come un "di più" profondamente esperito ma mai completamente risolto dai quadri di significato che gli si rendono disponibili all'interno del gruppo di appartenenza e del suo ordine simbolico costituito⁵.

Ora, a partire dagli anni Ottanta Elias sembra gradualmente procedere ad una precisazione del suo concetto di "struttura sociale della personalità" proprio in direzione di questi sviluppi come abbiamo visto d'altronde già

⁴ Un rischio nel quale a nostro avviso incorrono ad esempio impostazioni meso-analitiche come quella strutturazionista (Giddens 1984) o quella morfogenetica bhaskariana (Archer 1995).

⁵ Per la messa a fuoco di questo tipo di problematica, si veda Crespi (1999).

presenti sia nella sua prima opera esplicitamente dedicata al processo di civilizzazione (1939) che in quella - più formale e teorica - nella quale tenta di fissare le coordinate epistemologiche e metodologiche della sociologia figurazionale (1970). E lo fa da un lato nella consapevolezza di una serie di profonde trasformazioni sociali e culturali che - a partire dal secondo dopoguerra, in special modo nei Paesi industriali avanzati dell'Occidente - hanno segnato il prepotente ritorno sulla scena pubblica del ruolo della soggettività, del suo protagonismo storico e (come tratto politicamente caratterizzante delle sue rivendicazioni) di quello delle emozioni e del diritto delle persone a viverle nella maniera secondo loro più autentica ed autodeterminata (si pensi ai movimenti contro-culturali della fine degli anni Sessanta, o alle conquiste del movimento femminista soprattutto a partire dal decennio successivo⁶), dall'altro in parallelo con l'analisi che - sempre nel periodo immediatamente successivo alla Seconda Guerra mondiale - è venuta affermandosi intorno alla categoria di *habitus sociale* da parte della filosofia fenomenologica, ed in particolare della sua declinazione in campo compiutamente sociologico.

Si riprenda dunque a questo proposito brevemente la distinzione di concezioni della nozione di "abito", nella sua duplice declinazione individuale e collettiva. Questa categoria è stata al centro, come mostra efficacemente Moran (2011), di tutto il lavoro di Edmund Husserl (1900-1901; 1947), che con quel termine intendeva non soltanto una serie di disposizioni iscritte inconsciamente nelle modalità di pensiero e di movimento corporeo ma come una serie di quadri dal contenuto molteplice, trasversale ed a differente grado di consapevolezza, che coinvolgono sia la dimensione della sensibilità che quella dell'intenzionalità e (con sostantivo dedicato) delle convinzioni, rappresentazioni cognitive, normative ed estetiche profondamente radicate nell'universo di rilevanza dei soggetti e dunque capaci di orientare nel lungo periodo la condotta delle persone ma in maniera relativamente controllabile dagli individui stessi. Husserl soprattutto introduceva poi una distinzione fra "abiti individuali" (disposizioni all'azione che si giocano tendenzialmente al livello dell'interazione personale) e "abiti collettivi", ovvero codici di comportamento che - benché sempre esperiti dai soggetti - si generano a livello di esperienza di gruppo. Non solo ma il filosofo tedesco propone una visione del fenomeno dell'*habitus sociale* multidimensionale ed integrata, in base alle quale esso rimanda per un verso all'esperienza sensata che i singoli fanno, in condizioni di intersoggettività, delle cose del mondo e dei loro interlocutori, per un altro verso all'esperienza istituzionalizzata dell'appartenenza al gruppo di cui essi sono membri in virtù del rispetto delle regole che disciplinano in maniera ordinata convenzionale la vita associativa. In quest'ottica, l'una e l'altra modalità dell'esperire non sono affatto due momenti separabili. La prima gioca il ruolo di uno sfondo di rilevanza che rimanda ad una complessità di aspetti solo in minima parte padroneggiabile, la seconda invece un ruolo di selezione e di fissazione di quell'universo precategoriale in significati manipolabili in funzione degli scopi prefissi. Condizione di tutto questo complicato processo è tuttavia che anche quell'esperienza interattiva ed intersoggettiva iniziale sia un qualcosa che ac-

⁶ «Molti dati - scrive Elias [2010, a cura di Guilhot e altri: nostra traduzione] - depongono a favore dell'ipotesi secondo la quale l'*habitus sociale*, la struttura della personalità individuale e di conseguenza i modelli di repressione psichica sono suscettibili di trasformarsi e di differenziarsi in maniera considerevole a seconda del tipo di regime nel quale vivono gli individui. Un esempio particolarmente significativo è l'evoluzione della posizione sociale delle giovani donne non sposate operanti in certe società industriali europee più sviluppate durante il XX secolo, soprattutto fra le classi medie urbane [...] Il tabù sociale quanto mai severo di proibizione delle relazioni sessuali preconiugali ha perduto molto della sua forza formale [...] Parlare di "spinta civilizzatrice" a proposito delle recenti trasformazioni delle norme del comportamento sessuale in certi settori delle società europee... mi espone alla critica di cadere in contraddizione con i miei scritti precedenti. Nel primo volume de *Il processo di civilizzazione* [ho esemplificato] il senso generale della "spinta civilizzatrice" in una formula ispirata ad un vecchio proverbio inglese che diceva pressappoco "le cose un tempo permesse ora sono proibite". Ed ecco che ora affermo che un cambiamento nella direzione contraria può anch'esso essere qualificato come "spinta civilizzatrice": "le cose un tempo proibite sono oggi permesse"» (Elias 2010: 152-159). Per Elias, in realtà, questo genere di controtendenze "moral" hanno sempre costellato un processo di civilizzazione da lui inteso come un cambiamento di lunghissimo periodo, caratterizzato da trasformazioni contraddittorie, né egli ha mai smesso di ricordare che «la civilizzazione è per me un termine "comparativo". Lo sviluppo dell'umanità non conosce alcun punto "zero". Ci sono solo stadi differenti. Non esiste alcun gruppo umano assolutamente non civilizzato» (ivi: 160). Anche questo rilassamento dei costumi può dunque essere per il nostro autore interpretato alla luce della sua chiave analitica. Ma a parte il fatto - come avrebbe detto Popper (1959) - che una sistematica concettuale che sia suscettibile di render conto di due ipotesi opposte da essa deducibili rischia di indebolire il suo contenuto di scientificità, resta a nostro avviso la circostanza di quanto Elias si renda conto della necessità di tornare a riflettere ed a complessificare alcune delle categorie portanti - prima fra tutte quella appunto di *habitus sociale* - del suo pensiero: «Bisogna non di meno insistere sul fatto che il ricercatore, per quanto avventuroso ed immaginativo possa essere, è sempre dipendente da una situazione data all'interno nel quadro di un processo intergenerazionale di trasmissione delle conoscenze. E' sempre preso nei limiti del linguaggio e del sapere disponibili» (ivi: 160).

quisti appunto un senso per coloro che si trovano a che fare con quanto è differente da sé. Con la conseguenza che tale contenuto problematico originario non può mai essere alla fine davvero risolto in quella selezione parziale di significati che consente di passare alla fiducia nella tipizzazione di quell'alterità e di liberare, di rendere possibile, l'azione verso di lui. Come sosterrà Merleau-Ponty (1947), l'*habitus* è sì una "tecnica del corpo" ma di una psicosomaticità sensata e socialmente proattiva. La corporeità è insomma, al contempo, materialità e significatività, ed entrambi questi momenti sono del pari radicati nell'esperienza privata che i singoli fanno immediatamente di se stessi e del profondo della loro interiorità.

Anche sulla base di queste suggestioni ed in concomitanza con il suo approfondimento del pensiero freudiano, è allora forse possibile provare a ragionare sulla rivisitazione in chiave ora compiutamente dinamica e processuale che - soprattutto negli scritti più recenti - Elias opera del concetto di *habitus* sociale e delle relazioni di reciproca implicazione fra componenti dell'individualità, psicogeneticamente formate, e processi di differenziazione della rete delle interdipendenze sociogeneticamente (ri-)producentesi. Il rapporto di condizionamento - precisa ora con una nettezza raramente espressa prima - non può essere affatto inteso nei semplici termini di repressione degli impulsi emotivi ed istintivi della persona da parte di un centro di autocontrollo individuale che, interiorizzato, veicola attraverso la coscienza i divieti e le costrizioni sociali imposte dalla logica di funzionamento di una figurazione sociale per quanto sempre più complessa. Le energie psichiche e quelle organiche non possono essere viste - come ad esempio mostrava di fare Freud - come pura impulsività corporea e come semplice idiosincrasia mentale che il processo di civilizzazione sospingerebbe gradualmente dietro le quinte della vita sociale. Esse rimandano piuttosto ad una duplice componente della natura materiale ed esistenziale dell'essere umano, a due funzionalità parimenti organiche che - preposte entrambe alla risposta al bisogno primario di sopravvivenza e di adattamento all'ambiente - presiedono allo sviluppo facoltà di autoregolazione - biologica e simbolica o per apprendimento, entrambe reciprocamente interpenetrantisi (Elias 1987b).

Con un incedere simile a quello di Locke (che, rifiutando l'ipotesi kantiana dell'innatismo delle idee, propendeva piuttosto per una ragione pratica che si sarebbe attivata a contatto con l'esperienza empirica delle cose del mondo) ma anche non molto dissimile, ad un'attenta lettura, da quello di Hobbes (da sempre interlocutore criticato da parte di Elias ma in affetti teorizzatore di una legge di natura che vede nell'uomo un'entità certo materiale ed egoistica ma anche simbolica, linguistica e comunicativa⁷), quelle due dimensioni naturali non paiono affatto, nell'ultima elaborazione eliasiana, universi ordinati o giustapposti. Essi al contrario si attivano contemporaneamente nell'istante stesso dell'esperienza delle cose e delle altre soggettività. L'una certo procede secondo logiche prevalentemente istintuali (il che rende conto dell'irriducibilità dell'identità di ciascuna persona a quella dell'altra), l'altra ha bisogno - in quanto potenzialità all'inizio inespressa ma pur sempre presente sin dai primi momenti di vita, per come i soggetti si sono oggi evoluti - del contatto sociale e dell'esperienza dei codici simbolici, verbali ed organizzativi, che sono il precipitato della tradizione culturale della collettività di cui si è parte. Ciò non toglie tuttavia che si tratti di una doppia chiave, parimenti ordinata, della costituzione esistenziale degli individui. Ed il fatto che quelle due impostazioni agiscano sempre all'unisono allontana già per principio l'idea di uno statuto dicotomico degli individui:

[Freud] vedeva nelle pulsioni una manifestazione della natura; nella regolazione pulsionale, sotto il nome di cultura o di civilizzazione, una sorta di anti-natura. Secondo me gli esseri umani sono per natura preparati ad apprendere, ad un certo momento, l'autoregolazione. Senza una disposizione innata a divenire più o meno civilizzati, nessun processo di civilizzazione sarebbe possibile [...] Gli esseri umani sono geneticamente dotati della necessità e del bisogno di comunicare fra di loro, in primo luogo attraverso l'intermediazione di un insieme di simboli fonici che chiamiamo linguaggio. Si tratta di una disposizione propriamente umana, cui gli aspetti biologici, sociologici e psicologici sono inestricabilmente legati. Non si conosce alcun'altra specie di esseri viventi che possieda l'equipaggiamento biologico richiesto per la produzione e la comprensione del linguaggio [...] Quando si parla del processo di civilizzazione, si fa riferimento ai cambiamenti nel tipo di autoregolazione, ed in particolare nel tipo di controllo pulsionale acquisito attraverso l'esperienza o, in altre parole, attraverso l'apprendimento. Non di meno gli esseri umani non potrebbero imparare a regolare le loro pulsioni se non possedessero le strutture biologiche capaci di produrre degli impulsi di regolazione pulsionale modellati dall'esperienza [...] La struttura organica possiede il potenziale per compiere una funzione così specifica come il controllo pulsionale. Essa resta allo stato latente e può anche atrofizzarsi se non è atti-

⁷ Sul punto, si veda Buccarelli (2008).

vata da un processo di apprendimento nel corso del processo di maturazione. (Elias 2010: 132; 145; 166).

Ora, è certo vero che il nostro autore aveva sottolineato sin dai suoi primi scritti questo carattere ambivalente dell'interiorità personale, come quando ad esempio nel primo dei tre saggi componenti l'opera *La società degli individui* (1983), steso tuttavia alla fine degli anni Trenta del secolo scorso, aveva a lungo riflettuto sulla stupefacente malleabilità dell'apparato muscolare del volto umano, quanto mai espressivo e, come presso nessun'altra popolazione animale, capace di veicolare informazioni e di assicurare il reciproco riconoscimento solidale dei singoli all'interno del contesto sociale storicamente determinato di appartenenza. E aveva anche con la stessa decisione ribadito - sempre in quella sede - l'insostituibile funzione di difesa e di salvaguardia della sopravvivenza dei membri del gruppo assicurata dal fatto che questi vivessero insieme, sia nelle fase iniziali della loro esistenza (la cerchia familiare) che in quelle più avanzate (la rete organizzativa, ed in generale la realtà degli Stati nazionali, che nel corso del tempo hanno corrisposto a questa esigenza di supporto in maniera alla fine sempre più egualitaria e democratica). Sin dall'inizio della sua riflessione, l'idea di *habitus sociale* mostra insomma segni di fluidità e di dinamismo che con il tempo vanno non di meno accentuandosi, come ad esempio quando - stavolta nel terzo scritto raccolto in quell'opera ma redatto nel corso degli anni Ottanta - di fronte al processo graduale ma ormai ben riconoscibile di formazione di autorità politiche ed amministrative a scala continentale e sovranazionale, Elias inizia ad interrogarsi (non senza un certo pessimismo) sulle conseguenze che l'enucleazione di sotto-partizioni, non di meno comunque interrelate, all'interno della più ampia figurazione sociale ormai di tipo globale ha sulla struttura sociale della personalità dei soggetti, ora presentata come tendenzialmente stratificata e multi-modulare.

Queste precisazioni introducono indiscutibilmente una novità significativa nella sua riflessione, che acquista una sua compiuta fisionomia proprio negli ultimi testi dedicati alla visione sociale sottesa alla psicoanalisi freudiana. La diversificazione degli abiti sociali che si accompagna al processo di globalizzazione dei circuiti funzionali della socialità mette per la prima volta in evidenza il ruolo che la *località*, la *territorialità* della vita sociale (una territorialità qui intesa non soltanto come riacquisizione di importanza dei contesti spazialmente delimitati, partecipati e vissuti nei quali maturano le dinamiche di formazione delle identità personali ma anche come rimando ai *luoghi* dislocati, interattivi ma pure interiori, dei processi di costruzione del senso esperienziale degli individui), hanno nelle dinamiche di mutua accoglienza dei soggetti e nei meccanismi di autodeterminazione della loro emotività e della loro affettività. Questi - ad uno sguardo più sensibile alle condizioni micro-relazionali degli scambi e della comunicazione - non si traducono più solo in un'opera di *repressione* più o meno consapevole dei propri bisogni di riconoscimento e di inclusione nell'organigramma delle posizioni istituzionalizzate nel quale si articola il più o meno ordinato funzionamento della società (per tornare alla prospettiva di analisi dalla quale siamo partiti: il primo ed il terzo *a priori* sociologico di cui parlava Simmel). Si sostanziano piuttosto in una domanda di riconoscimento della propria specificità proprio in virtù del contenuto più privato, sensato, emozionale, del proprio essere o (ma la cosa non fa alla fine grande differenza) di ciò che si presume il proprio essere più autentico sia (Honneth 1994). In quest'ottica dunque - e per finire - l'Es freudiano non si configura più come una 'apsula inconscia *dolemente* contenuta dalla capacità di controllo di un Ego a propria volta coartato dalle imposizioni provenienti dal Super-Ego strutturato ma assume potenzialmente la fisionomia di una fonte di contestazione (nelle forme proattive dell'agire organizzato e condiviso o in quelle più sublimite del linguaggio artistico o, come proprio nel caso di Elias, di quello scientifico cui si è votati per vocazione) che fa dell'Io cosciente (stavolta in direzione opposta a quella sino a quel momento considerata dal nostro autore) uno strumento di messa in discussione delle regole di condotta veicolate dall'istanza altro-generalizzante della psiche). E di una messa in discussione capace di travalicare i confini imposti dalla logica funzionale della rete delle interdipendenze figurazionali. Un po' quello - d'altronde - che Elias stesso, forse suo malgrado, ha testimoniato con la sua stessa irripetibile genialità sociologica.

Riferimenti bibliografici

- Alexander J. (1987), *The Micro-Macro Link*, Berkeley CA: University of California Press.
- Alexander J., Colomy P. B. (1990), *Differentiation Theory and Social Change*, New York: Columbia University Press.
- Archer M. S. (1995), *La morfogenesi della società*, Milano: FrancoAngeli, 1997.
- Aristotele (335-323), *Etica nicomachea*, Milano: Rusconi, 1993.
- Aristotele (345-325), *Politica*, Bari: Laterza, 1966.
- Bhaskar R. A. (1978), *A Realist Theory of Science*, Brighton: Harvester.
- Berger P. L e Luckmann T. (1966), *La realtà come costruzione sociale*, Bologna: Il Mulino, 1969.
- Buccarelli F. (2008), *Codici di sociologia. Approcci micro e approcci macro – Vol. I*, Pisa: Felici Editore.
- Buccarelli F. (2010), *Dite a mia madre che non tornerò. Soggettività, devianza e cambiamento sociale*, Roma: Aracne Editore.
- Callero P. (2003), *The Sociology of the Self*, in «Annual Review of Sociology», 29.
- Collins R. (2004), *Interactional Ritual Chains*, Princeton: Princeton University Press.
- Crespi F. (1999), *Teoria dell'agire sociale*, Bologna: Il Mulino.
- Crossley N. (2001), *The Phenomenological Habitus and his Construction*, in «Theory and Society», 30:1.
- Dewey J. (1922), *Natura e condotta dell'uomo*, Firenze: La Nuova Italia, 1958.
- Durkheim É. (1893), *La divisione del lavoro sociale*, Milano: Edizioni di Comunità, 1999.
- Durkheim É. (1895), *Le regole del metodo sociologico*, in Idem, *Le regole del metodo sociologico – Sociologia e filosofia*, Milano: Edizioni di Comunità, 1996.
- Durkheim É. (1922), *La sociologia e l'educazione*, Roma: Newton Compton, 1971.
- Durkheim É. (1925), *Il suicidio – L'educazione morale*, Torino: Utet, 2006.
- Elias N. (1939), *Il processo di civilizzazione*, Bologna: Il Mulino, 1988.
- Elias N. (1970), *Cos'è la sociologia*, Torino: Rosenberg & Sellier, 1990.
- Elias N. (1983), *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*, Bologna: Il Mulino, 1988.
- Elias N. (1984), *Saggio sul tempo*, Bologna: Il Mulino, 1984.
- Elias N. (1986a), *Intervista a Alessandro Cavalli*, per i tipi Rai «Il cammino delle idee: incontri con la cultura europea», Roma: Rai Teche, registrata il 28 Aprile 1986.
- Elias N. (1986b), *Social Processes*, ora in Idem, *Essays III. On Sociology and the Humanities*, Eds Kilminster R e Mennel S. (2009), *The Collective Works of Norbert Elias – Vol 16*, Dublin: University College Dublin Press.
- Elias N. (1987a), *La società degli individui*, Bologna: Il Mulino, 1987.
- Elias N. (1987b), *On Human Beings and Their Emotions. A process- Sociological Essay*, in «Theory, Culture and Society», 4 (2-3), ora in Idem, *Essays III. On Sociology and the Humanities*, Eds Kilminster R e Mennel S. (2009), *The Collective Works of Norbert Elias – Vol 16*, Dublin: University College Dublin Press.
- Elias N. (2010), *Au-delà de Freud. Sociologie, Psychologie, Psychoanalyse*, Paris: Édition La Découverte.
- Elias N., Scotson J. L. (1965), *The Established and the Outsiders: a Sociological Enquiry into Community Problems*, London: F. Cass; trad. it. *Strategie dell'esclusione*, Bologna: Il Mulino, 2004.
- Garfinkel H. (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs NJ: Prentice-Hall.
- Giddens A. (1984), *La costituzione della società. Lineamenti di teoria della strutturazione*, Milano: Edizioni di Comunità, 1990.

- Goffman E. (1959), *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna: Il Mulino, 1969.
- Goffman E. (1961), *Asylums. Le istituzioni totali: I meccanismi dell'esclusione della violenza*, Torino: Einaudi, 1968.
- Goffman E. (1969) *L'interazione strategica*, Bologna: Il Mulino, 1971.
- Goffman E. (1983), *L'ordine dell'interazione*, Roma: Armando, 1988.
- Gouldner A. (1971), *The Coming Crisis of Western Sociology*, London: Henimen; trad. it. *La crisi della sociologia*, Bologna: Il Mulino, 1972.
- Hodgson G. M. (2006), *Habitus*, in J. Beckert, M. Zafirovski (2006,eds), *International Encyclopedia of Economic Sociology*, New York: Routledge.
- Honneth A. (1994), *Lotte per il riconoscimento*, Milano: Il Saggiatore, 2002.
- Husserl E. (1900-1901), *Ricerche logiche*, Milano: Il Saggiatore, 1968.
- Husserl E. (1947), *Esperienza e giudizio: ricerche sulla genealogia della logica*, Milano: Silva Edizioni, 1960.
- Johnson D. P. (2008), *Contemporary Sociological Theory. An Integrated Multilevel Approach*, Lubbock TX: Texas Tech University.
- Luhmann N. (1984), *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Bologna: Il Mulino, 1990.
- Marx K. (1844), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino: Einaudi, 1968.
- Mauss M. (1934), *Sociologia e antropologia*, Roma: Newton Compton, 1976.
- Mead G. H. (1932), *Mente, sé e società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Firenze: Giunti, 1966.
- Merleau-Ponty. M. (1947), *Fenomenologia della percezione*, Milano: Il Saggiatore, 1965.
- Moran D. (2011), *Edmund Husserl Phenomenology of Habituality and Habitus*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», Vol. 42, n. 1.
- Noble T. (2000), *Social Theory and Social Change*, New York: Palgrave Macmillan.
- Perulli A. (2004), *Sociologia figurazionale e vita quotidiana. Suggestioni da Norbert Elias*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 4.
- Perulli A. (2011), *Recensione a Norbert Elias, Essay III. On Sociology and Humanities*, Vol. 16, *The Collected Works of Norbert Elias*, in «Sociologica», 1, consultabile all'indirizzo <http://www.sociologica.mulino.it/doi/10.2383/34633>.
- Popper K. R. (1959), *La logica della scoperta scientifica*, Torino: Einaudi, 1970.
- Schütz A. (1960), *La fenomenologia del mondo sociale*, Bologna: Il Mulino, 1974.
- Simmel G. (1903), *Le metropoli e la vita dello spirito*, Roma: Armando.
- Simmel G. (1908), *Sociologia*, Milano: Edizioni di Comunità, 1989.
- Simmel G. (1917), *La socievolezza*, Roma: Armando, 1997.
- Spencer H. (1882-1898), *Principi di sociologia: dati e induzioni della sociologia, relazioni domestiche, istituzioni cerimoniali, politiche, ecclesiastiche, professionali e industriali*, Padova: Rinfreschi, 1922.
- Tabboni S. (1993), *Norbert Elias. Un ritratto intellettuale*, Bologna: Il Mulino.
- Tommaso d'Aquino (1266-1273), *Somma teologica*, Bologna: Studio Domenicano, 1985.
- Wacquant L. J. D. (2000), *Anima e corpo: la fabbrica dei pugili nel ghetto americano*, Roma: DeriveApprodi, 2002.

[Between social “forms” and “figurational” sociology] Simmel and Elias and the role of emotions

Introduction

The importance attributed to the emotions is one of the more significant developments in the western contemporary culture. However, the re-evaluation of the sentimental and emotional dimension in human sciences begins around the mid of the 70ies: up to that moment it was professed a theory of social action based on the concept of an actor meant as a rational, reflexive and prescriptive subject; therefore his emotions and feelings were considered as residual and often troubling elements diverting the rational goal directed action (Turnaturi 1995). On the other hand, for a very long time the logical thought has been considered as an ordinary condition of the mind that, subsequently, would be disturbed by the passions, while it's necessary to think that our perceptions pass through the emotions too and that these last are not an external addition: cognitive processes are involved into the emotions, this means that emotions and cognitions are not incompatible and opposed¹ (Frjida 1993, Bodei 1997, Furedi 2004, Hochschild 2003).

An evident contribute to the re-evaluation of emotions comes from the philosophy of 700's and 800's if it's true that an author such as Adam Smith approached the emotions of sympathy and empathy in his book “Theory of moral feelings” (1759), considering them as what binds together the society. Darwin indicated the association between emotions, feelings and the relational configurations, which defines them as well: emotions are not only inside the individual but between the individuals as well. More than a century ago, the role of emotions was grasped as well as the fact that individual cannot be separated by his passions. However, it's more recently, in particular with the development of the phenomenological contribution, that a full philosophical citizenship has been granted to the theme of affectiveness (Vozza 2003).

After a long period of insufficient interest, the attention moved from the individual social life to his inner life, generating a new orientation of the intellectual life, more focused on oneself: since the self is defined by feelings and emotions, the emotional state has started to be considered a key element, which determines the individual and social behaviour. Even the processes of social fragmentation and increasing individualization lead the individual to inquire continually his own identity: the individual try to reflect onto himself and this brings him to consider feelings as the only unaffected source of authenticity (Furedi 2004).

With the development of sociology of emotions, the individual has gradually being considered as an emotional actor who is not the opposite of the rational and prescriptive actor but represents another side of this, his constituent and inerasable part: the individual cannot be seen as a spontaneous, free agent because he moves within culturally defined limits and boundaries too (Turnaturi 1995). From the point of view of terminology, the concept of emotion is used essentially in psychology while the notions of feeling, affection and passion tend to be related directly to the human and philosophical tradition (Cattarinussi 2006). Very opportunely Turnaturi distinguishes between ‘emotion’ and ‘feeling’ explaining that the last has met an higher consensus than the first: feelings are in fact important factors for the communication, socialization, the maintenance of a social organization, while emotions introduce the possibility of conflicts in social relationships and their freedom of expression can be inter-

¹ Thus, during the growth of the individual the basis of affectiveness are shaped before the symbolic systems and the two integrated progressively themselves “forming a gyrosopic system which can orient him” (Bodei 2000: 81).

preted as a signal of social relations and communication disorder².

Even if emotions have gained an extraordinary cultural status, the attitude toward them remains ambivalent. On the one hand, the public exhibition of emotions represents the evidence of the development of a more intelligent and sensitive society, on the other hand boundaries are set for the emotions which are cause of social unease. Therefore, only the emotions useful to the project of individual self-fulfilment are presented in a favourable light while those which create dependences are looked at with suspicion: thus emotions are objects of cultural reverence but also of psychological treatment.

In any case, emotions have always been represented as a constant characteristic of social life. From this point of view, if today the social debate reevaluates the emotions and the duplicity of human being it's because authors such as Georg Simmel and Norbert Elias have taught us that the individual should be analyzed and considered as a whole³.

Simmel and Elias: the essential role of emotions

Beyond any doubt, it's Simmel who reflects on that sociological imaginary which represents the background for the interpersonal setting up of the individuals intimate life. The emotional reality is the basis of individual experience and social interactions (Turnaturi 1994). Individuals who relate to each other through emotions and social relationships generate other emotions which are linked to the interactions because they are, at the same time, their result and their source (Turnaturi 1995). Indeed, the notion of relationship represents a key which allows to consider the society as a reticular system, where psychic differed elements intersect, even if we choose to search aspects of human life related to intimacy, emotion and feeling (Toschi 2010). How is created a society? Following which rules? How individuals interact between each other? What is the role of different sensations? They're only the main questions which we can find, more or less declared in the simmelian texts. According to the German sociologist, the social structure is identified and developed in correlation to specific places – the Court, the Salons – but also to rituals and individuals (Papilloud 2010).

The role of sociology is to study the associations and their shaping (Simmel 1908). Society is only a name which define a group of people linked by their relationships: it's a multiplicity of interactions rather than a whole, a group of people characterised by urges, feelings and motivations (Watier 2010). In fact the relationship with the society is set up through the body and the sensations which represent the essential perceptive openness that shapes the experience (Picchio 2010a). Consequently the society net is made up of feelings: the emotional categories play a fundamental role in the socialization. If socialization is the ability to create associations, it's necessary to suppose that impulses, motivations, feelings rise in the individuals when they enter into social relationships (Watier 2010).

Simmel in his famous essay "How is society possible?" underlines that individuals really feel members of the society which is shaped by the mutual relationships with others. But it's in its "Essay on Sociology of sensation" that Simmel shows as generally everyone perceive the others through sensations: acting on ourselves, the sensitive impression of a person can release feelings of pleasure or displeasure, of excitement or calmness, because of the eyesight, the tone of voice or his simple presence in a same place (Simmel 1908).

In that regard, it's known that among the more important sensations, Simmel counted the glance (Turnaturi 1994): in the modern metropolis a predominance of eyesight, if compared with the other senses, occurs. This is due to the development of the means of transport which make possible for the individuals to be, for a long time, in a close range with persons that they don't know directly or to whom they speak rarely, but where the physical

² For a recent reconstruction of the concepts of emotions, feelings and passions, we refer to Cerulo 2009.

³ Naturally, it has to be remembered Durkheim who considered the emotional factor as fundamental in order to create the collective effervescence that can be seen as the foundation of integration and social cohesion. Nevertheless, Durkheim underlines the destabilizing nature of emotions for which the only cure is their channelling into collective conscience. It seems indeed that in his analysis there is a lack of positive view as far as the emotional factor is concerned, in case it's not bound either to the collective conscience or to the religion: the emotional effervescence should be controlled and channelled into rigid social norms (Cerulo 2009).

contact and the visual interaction are unavoidable (Picchio 2010a). Therefore, the glance knowing connotes the relations among individuals and it's through the glance that that reflective intimacy, always wary in order to offer a meagre and sparing signal, is originated (Accarino 2008). This is a sense upon which also Elias focused is attention for a long time: in civil society the sight acquires a particular importance: as the ear and rather, more than this, it acquires the function of "joy mediator" because in the society the immediate satisfaction of desire is constantly limited by prohibitions and borders (Elias 1969b: 365).

Simmel realized that with the refinement of civilization, the acuity of the senses would have been reduced while the pleasure (and displeasure) sensation would have been increased: this could have created more suffering and repulsion than joy and amusement. As it's known, the modern individual considered by Simmel, lives constantly exposed to various impressions: through the development of urban life, we can assist to an increasing individualization process and the individual can interact with his many fellow men but he can't know them in depth as in the past. In this passage, it's almost possible to foresee some hints of the later eliasian reflexion:

In general, the effectiveness of the senses at a distance becomes weaker with the heightening of culture, their effectiveness stronger within close range, and we become not only near-sighted but altogether near-sensed; however, we become all the more sensitive at these shorter distances (Simmel 1908: 557-558).

It's clear that the simmelian thought revolves around the phenomenon of hypersensitivity. The feelings are psychological categories which have to be taken in account and to be investigated because they're fundamental for the social interaction. In effect, the emotional function could allow the establishment of social relationships and of a sense of belonging. During the interaction the emotions spring up and grow starting from the more private and 'tragic' relation as the dyadic one, based on intimate relationships. Thus the love feeling contains a tragedy in his essence because it's possible to observe a sort of contradiction: even in tight emotional relationships, notwithstanding we want to be with another person, at the same time, in order to protect our individuality we don't want to be totally with the other one or else to be with him but with some reservations: therefore in love affairs the individuals both offers and denies themselves because love is a 'relationship', not a fusion⁴.

The analysis of emotional and psychological elements is a constant in Simmel essays: it's essential not only for the study of eroticism but also for that of friendship, of authority and power, of relationships between individuals and groups. Feeling and affections are a brilliant example of social forms that not only adhere to the individual sphere but represent genuine forms of interaction as well (D'Arienzo 2010). Therefore they are elements of strong social relationship. Exemplary, in that direction, is the gratitude, a link among individual very thin but strong, so strong that if every reaction of gratitude for previous actions were to be eliminated, the society that we know, would break up (Simmel 1908: 505). Simmel pointed out that even in this case, only with a certain flexibility, the society can conciliate the link stability with a continuous fluctuation between defence and offence. Even some elements, which could look, at a first glance, far from the emotions, as secret, discretion, tact, are strongly characterised by an emotional burden⁵ (D'Arienzo 2010).

There is the relevance of senses: they have the function of selecting emotions in relation to the different subjects with whom we get into contact in everyday life. It's thanks to the recognition of the other, through senses as eyesight and smell, that we are able to interact, even if in the transience of the encounter. In everyday life scene, every interaction acquires an emotional defined shade because individuals try to communicate and to

⁴ As it has been recently mentioned, if we do not exist as autonomous individualities we could not meet another individual and to enter in relationship with him; we would not have anything to tell to the other if he were melted in a symbiotic way with us. As it has been acknowledged from the sociological and psychological point of view, in every love there's a form of belonging which arrests the individual growth and forces the identity to set up only within an enclosure that is the love which has never to be betrayed. Nevertheless in every love who not knows the betrayal and not supposes this possibility there is too many infancy and naivety, too many fear of living only with our forces, an inability to love as soon as it appear a shady area (Galimberti 2003): this seems to me an observation that, even if linked to the analysis of contemporary society, owes a lot to Simmel's consideration on the eros.

⁵ Secret, for example, can cause negative emotions when it underlines an inequality because the personality of someone is emphasized at the expense of somebody else: the excessive proximity could be felt as both oppressive and intolerable, causing an increase of emotionality in every reaction.

understand each other (D'Arienzo 2010), in order to establish emotional groups. Therefore, if the increase of the psycho-social differences in the metropolitan scene causes remarkable life fragility, it's trust that can manage the establishment of social ties.

Not only it has been asserted that Simmel's sociology represents a real mine for every sociologist who try to understand the contemporary society (Cavalli 2010), but authors, which today we consider classics, such as Krauer, Adorno, Benjamin and obviously Elias, were abundantly inspired by the Simmel's sociology as well.

Elias, too, ask himself how is it possible for society to exist. Taking over Simmel's heredity, he transfers this on the plane of history, culture and interpretation of modern culture development: while Simmel pays attention to individuate abstractly the forms of socialization, for Elias it is crucial to point out the historical forms of socialization, putting the socialization in an historical-cultural context and thus this concept is replaced with the term of 'civilization' (Mongardini 1991). It's the theme of social interaction, the concept of a social dynamic development and the accent on a process dimension of social life that we can find, after many decades, in his reflexion. According to Elias the intertwining of mutual relations among individuals, their interdependence, therefore what links them all together, constitutes the society. This represents the core of "configuration", a concept by which the German sociologist indicates mutually referred and reciprocally dependents individuals; it expresses the processing and interrelated character of the social forms (Elias 1982, Calabrò 1997). There is no sense in conceiving the idea of men as singular entities: interrelated individuals, all together, set up configurations, groups and society. The individuality has to be considered as a personal elaboration of a common social habitus⁶, since the origin of human life individual and social dimension are always strongly linked. In effect, nobody is born isolated and conscious that is a single: he is born and grows up in a pre-existing intertwining of individuals and he enters into a net that is set up by himself too (Picchio 2010b).

The self-control of the urges and the expression of feelings is a component of the habitus too, which results from being born and having grown up in a particular phase of the civilizing process. The control of the emotional life becomes more complete, uniform and stable through a constant self-control: with the gradual transformation of the human habitus, we reach a (temporary) way of behaving civilly and feeling (Elias, 1969a). Elias carefully analyses in his works the transformations related to the habits, such as having either lunch or dinner, corporal necessities, emotional urges, the capacity of self control and other important elements referred to the individual everyday life. The increase of the complexity forces drives the individual to adopt behavioural strategies, which have to take into account the effects in time of the actions through the chain of the social interdependences: this necessity leads the individual to exert a more automatic and constraining self control (Calabrò 1997). The denser the web of interdependence

becomes in which the individual is enmeshed with the advancing division of functions, the larger the social spaces over which this network extends and which become integrated into functional or institutional units – the more threatened is the social existence of the individual who gives way to spontaneous impulses and emotions, the greater is the social advantage of those able to moderate their affects, and the more strongly is each individual constrained from an early age to take account of the effects of his or her own or other people's actions on a whole series of links in the social chain (Elias 1969a: 307).

To the increase of functions subdivision and individuals interdependence, corresponds, at psychic level, a gradual interiorization of the prohibitions, a self control of both desires and behaviour in respect to the social norms. It's the civilizing process, with the monopolization of central power. With this monopolization,

the physical threat to the individual is slowly depersonalized. It no longer depends quite so directly on momentary emotions; it is gradually subjected to increasingly strict rules and laws; and finally, within certain limits and in spite of certain fluctuations, the physical threat when laws are infringed becomes less severe (Elias 1969a: 308).

⁶ For *habitus* we intend the social structure of the personality. The concept refers to everything which is acquired through the socialization process and which combines the majority of the individuals who live in a certain historical society: the *habitus* represents a common social mark, the humus where the personal characteristics develop and through which every individual can distinguish himself from another belonging to his society (Elias 1987).

Notwithstanding the monopoly on violence exerted by the State and the increasing functional interdependence among the different classes, the social tensions become a permanent condition which cannot be solved with the use of physical strength: on the contrary they are converted into a constant pressure on the individual that modifies his psychic structure irreversibly.

In advanced societies public and private spheres of life occupy different and defined spaces but the individual is bound to control his instincts and emotions in both of them. If the emotional expression tends toward an intermediate position, the emotional behaviour doesn't disappear but becomes more moderated. Nevertheless, the physical violence and his menace exerts some influences on the individual. A continuous, uniform pressure

is exerted on the individual life, a pressure totally familiar and hardly perceived by him, because his behaviour and emotional conformation have been adjusted from the earliest youth to this social structure (Elias 1969a: 311).

The individual emotional expressions are constrained through a constant self control of the emotional life and the behaviour in every living space. The forms of violence which have always existed and which for a long time have amalgamated with physical violence, are now more marginalised: they remain in some appropriate spaces but in a different way. Life becomes not only freer of dangers but emptier of feelings and pleasures as well and, at the same time and in some way, the conflict is interiorized. This means that tensions and passions, which were once openly 'released' in social life, have to be resolved by everyone inside himself.

The increasing self control of emotions brings to the development of an individualization process: when individuals control their feelings, they don't feel as a part of community but, on the contrary, as isolated subjects, each opposed to the others (Elias 1975). Nevertheless, Elias invites to consider dangerous both the habit to repress emotions, because it leads to anaesthetize the emotional life, and the transformation of individual energies in overwhelming exhibitions, such as attraction, repulsion and obsession: the emotional energies could be better expressed in activities which are satisfactory, from the individual point of view, and fruitful from the social one. In the reality, the result of the individual civilizing process is not always either totally negative or positive: usually 'civil' people place themselves in a space between the two extremes, in a median line (Elias 1969a). Thoughts and ideas seem to be the most important elements of the individual psychic self control, while both the unconscious impulses and the emotional structures are not considered; every type of research that analyses only the conscience of individuals, their 'reason' or their 'ideas' and does not take into account the structure of emotions and the orientation of human feelings and passions, is destined to be unsuccessful (Elias 1969a: 369).

From an historical point of view, it is already at the beginning of the modern times, during the Renaissance, that we can notice in a clear way the difference between our individual identity and the collective identity, while in simpler societies the capacity of the individual to take distance from oneself and to look at oneself from the outside is less widespread and developed (Picchio 2010b). With the civilizing process progressive advance, the habit of self controlling emotions, spontaneity and behaviour and, at the same time, of reflecting upon oneself and his own motivation propagates. Thus the increase of self control, the larger ties imposed by the rules of conduct, oriented to the good breeding in social relationships, lead the individual to interpose a greater distance between themselves, the others and the world.

Compared to those of earlier civilization stages, the people in the succeeding, rising formations are usually organised into larger associations with more numerous, diverse and unstable contacts. The ways in which they are directly and indirectly dependents on others are also numerous and diverse. The rising formations demand of their members a greater and more complex self-control, compared to the previous and now decaying formations, if they are to maintain a high social position (Elias 1975: 300)⁷.

It is even more in the court society that the civilizing process leads to a major self control and to more differentiated behavioural models and sensibilities. The individual, in order to acquire a social relevant position in this context, has to adapt his behaviour to the typical norms of this society. Even if in the previous stages of historical

⁷ In effect, the chains of interdependence created by men at every previous stage of development, are shorter, less large, less permanent and particularly less strictly joined if compared with the later ones.

development, a fixed code of conduct was binding for the individuals, now the compulsions and the whole organizations of these previous stages are consolidated.

Elias underlines that it is the king's court itself, with an elevated level of complexity as far as human relations are concerned, which imposes a particular self control on his members. The court requires a constant discretion and accurately calculated social interaction strategies in the different social relationships, also because for many aristocratic people the sources of their wealth depend on the favour of the king or of his confidants. To lose favour with the king, or with a minister, can menace not only a courtier's sources of wealth and the living conditions of his family but also his prestige and his 'market value' in the society, his perspectives and his hopes for the future. Losing the king's favour poses a serious threat even to those courtiers with a great family wealth: the king's disadvantage means the end of one's own social life. For this reason the constraints that the individuals exert on each other, have a social character and impose on everyone an elevated degree of self control: these constraints are not limited to the reciprocal interdependences only but include those that one learns to exert on himself as well. Elias shows as initially, in the court life, the hints of the smile, the graduation in the good manners, the refinement of behaviour according to either the class or the status of one's own social interlocutor may be a conscious exercise of self camouflage. Nevertheless, the capacity of consciously controlling oneself is developed in those societies whose structure requires, in order to allow the social reproduction, an elevated capacity of "constantly and efficiently dissimulating one's own temporary emotional urges, until the dissimulation becomes an integral part of the personality" (Elias 1975: 328)⁸.

Here we hear the echo of a simmelian reflexion concerning the transformation of the urban life, that change which has to do with the intensification of the nervous life produced by the rapid and uninterrupted appearance of external and inner impressions. Simmel underlined the possibility of the spreading, among the metropolis disenchanting and bored inhabitants, of two attitudes: the 'cynic' and the 'blasé', two crucial onsets well representing the peak reached by the civilization of the money. The 'cynic' is one who proves the standardization of values and the deception upon which the differences among values are based, while the 'blasé' seems characterised by an attitude of indifference: he's someone who doesn't feel lively, someone who purchases goods with money but who, at the moment of buying, loses sight of the attractiveness which pre-existed before the choice⁹ (Simmel 1984). Naturally, the two attitudes, which are possible outcomes of the modernity development, can mix together and characterise the identikit of the modern city-goer. Nevertheless, even if an inner barrier arises among the individuals, which is highlighted by the spread of cynic and blasé attitudes, this makes possible the modern form of social interaction and life: the influence of money on the relationships creates an invisible functional distance among the individuals that represents an inner defence and a compensation for every excessive proximity and friction in the civil life. The attitude with which metropolitan inhabitants relate to each other may be then defined as a form of discretion. In effect, if to the constant exterior contact with an endless number of people should correspond the same quantity of inner reactions that happens in a little community, where everyone personally knows each other, everybody would be in a psychic unbearable condition (Simmel 1921). For this reason in the metropolis 'discretion' and 'tact' represent two important tools regulating everyday life in the metropolis: it is also through these tools that social interaction is possible.

With their analyses, both Simmel and Elias seem to propose that in the advanced societies many social relations can only be satisfied if the people involved try to manage an uniform and stable control on the spontaneous and emotional urges. If, on the one hand, the individual self control becomes more necessary in the social life, on the other, the space for powerful feelings and the expression of too explicit behaviours is reduced. In our societies, which demand absolute discipline and emotional prudence, the unleash of openly expressed feelings is strictly

⁸ For this reason, many nobles looked back on the vanishing world in which they possessed the freedom that was now lost; thus, the sword is put aside and the world of play created, a mimetic world in which people disguised as shepherds and shepherdesses can live out the unpolitical adventures of their hearts, above all the sorrows and joys of love, without coming into conflict with the constraints, the commands and prohibitions of a harsher, non-mimetic reality (Elias 1980).

⁹ Nevertheless if the "cynic" seems to develop a feeling of joy linked to the great purchase's opportunity, the "blasé" is anyone who seems less disposed to be subjected to a this process of constant self illusion: this is the reason why the second is more restless and anxious in the research of new attractions which in reality he perceives with growing difficulty in everyday experience (Bianchi 2010).

controlled (Elias, Dunning 1986). As also other authors have emphasized (among which Goffman with his theory of deviance), our society sanctions negatively anyone who express sudden urges or emotions that he is not able to control.

On their part both Simmel and Elias, even if positively valuing the reduced presence of close ties in urban life and the learning of urges self control shared by all the human kind, invited to consider seriously the emotions. According to Elias, in our time, compared to less differentiated societies, the social and personal organization of control, aimed at restraining the passionate excitement expression both in public and in private, is becoming stronger and more efficient. Thus situation which stimulate strong emotions are treated with suspect mainly by those who are responsible of public order maintenance.

Nevertheless, in the civil society also, in a more refined form compared with the past, the urges could-find their legitimation in a defined space. It's a phenomenon which characterizes the transformation, in parallel with the 'civilization', in the emotional economy. Thus, for example, leisure activities¹⁰, firstly the sports, allow the mimetic expression of human primordial instincts, appealing directly to the individual feelings and rather trying to arouse them in a different way. Allowing those emotions, such as triumph, joy, hate, affection, love, fear and pain, to flow freely inside a symbolic context (a play, a concert, a game, a painting, etc.), these activities tend to mitigate the weight of constraints imposed on the no-leisure life of the individuals (Elias, Dunning 1986).

Even in the case of a football match it is possible to savour the excitement which rises or drops according to what happens in the playground, knowing that neither the players nor themselves will get hurt. As in the real life, they can feel sensations linked, on the one hand, to the hope of success and, on the other, to the fear of defeat: strong sensations, originated in an imaginary scenery, and their appearance while in company of many people can be more agreeable and liberating because the individual is usually more isolated in the society and he has less opportunities to express collectively high feelings (Elias, Dunning 1986). Therefore the pleasure of fighting and the aggressiveness can find a socially allowed expression in sportive competitions; thus, in contemporary society, many leisure activities represent a socially accepted and shared phenomenon or, according to the psychoanalytic term, a 'socially permitted regression' (Elias 1969b).

It's necessary to acknowledge that looking for excitement in leisure activities is complementary to the emotions control in the everyday life. The leisure activities are characterised by the fact that the action takes place exclusively on the strength of its own desires and emotional needs while in the no-leisure activities the emotional necessities are subjected to obligations, to the consideration of the others and to a certain degree of social constrain (Elias, Dunning 1986, Calabrò 1997). Elias realizes that a lack of balance between the leisure and no-leisure activities, with all the routines and controls requested by the society, can cause a weakening of the feelings. In spite of the fact that the routine plays a fundamental role as far as the security is concerned, if we don't expose ourselves to a certain degree of insecurity and to some emotionally characterised risk, we can't relax and therefore the leisure activities become useless. Thus the function of these activities is not only to discharge the inner tensions but to reinstate the right level of tension that represents an essential element for mental health as well. These are important functions which have to be analysed and searched thoroughly from the sociological point of view, above all for the comprehension and the interpretation of some relevant phenomena presents in our contemporary society.

The contemporary society: integration or disintegration of social tie?

If the sense of belonging changes in connection with the transformation of the relationship between the individual and all his potential social groups, the contemporary society is characterised by a greater frequency of changeable social relationships among individuals. The increasing relationships insecurity forces the individual to

¹⁰ According to Elias the leisure activities collect three activity sub-groups: the mere socialization activities, those defined mimetic and play activities (all those which allow to play with the norms within socially allowed activities). Finally there are those less organised and specialized activities to spend the time, the extraordinary events, the more intimate and unconventional moments in respect to the routine and to an utilitarian use of the time, such as staying in bed Sunday, making love, taking care of one's body...etc. (Calabrò 1997).

verify continually which relationships are still valid and significant, and which have either to be quitted or rebuilt in a sort of constant relational monitoring. These transformations lead to grater tensions: the human condition becomes more difficult and this brings to a conflict between the natural need of an emotional recognition of his own self by the others, of an affective reassurance that only the others can offer, and the opposition to this need that implies the answering to the emotional expectations of the other. Thus, often we desire emotional relationships but we are not able to satisfy these desires because this mechanism presumes an engagement and a deep exchange with the other that the individual is not capable of sustaining because he's too centred both on himself and on his self-achievement needs.

Even in Elias reflection, as before in Simmel sociology, we note a basic ambivalence (Calabrò 1997): the individual wants to bind himself to the others but, at the same time, fears the link because afoot of commitment, dependence, restriction of his freedom, requirements to satisfy and expectations to fulfil. Therefore the conflict between the 'I' without the 'We' happens because of the habit to perceive ourselves as isolated individuals and the need to be strategic in order to pursue our social relationships can't suppress that desire – which is a vital ambition and an unavoidable condition of the human being – to love and be loved, to give and to receive affectivity and cures in social interaction. The individual desires the affective recognition of another but he has lost the faculty, when he runs into it, of answering with the same spontaneity and warmth (Picchio 2010b). The example of the family role utilised by Elias is typical: if it is undoubted that family can provide emotional compensations to the individual, which neutralize the emotional control requested by his professional life (Hochschild 2003), it's not sufficient to satisfy all the needs which are strictly restrained elsewhere. This certainly depends on the family life routines and on the fact that this, in relation with the greater equality of power between genders and generations, produces new restrictions and tensions. In this light, the reciprocal sense of responsibility between partners, but also between parents and children, represents a quite onerous commitment requested from these and a bond which becomes impossible to be avoided.

The authors' considerations represented the starting point for a wide range of studies, not exclusively in the sociological field, which underlines the crisis of collective ties and the progressive affirmation of an individualistic society. Nevertheless, we often forget that the need of reciprocity, recognition and significant social relations remains for the two authors, an human fundamental requirement which becomes even more urgent in contemporary society because we can't have confidence in that recognition and that identification anymore, while they were obvious and taken for granted before: in the past these were provided by the affiliation to the social circles and by the social position at birth, typical of pre-modern societies. It's therefore from the analysis of these delicate mechanisms, which make the interaction and figuration possible, that we have to start again considering that, for both the authors, individuals should be considered as structurally relational¹¹ (Picchio 2010b). In effect, according to Simmel, hearty feelings, often tender, inevitably develop inside the more distant social relationships. This is unavoidable because the social cohesion could not be founded on mere utilitarian considerations, external constrains or any type of ethics, if the social feelings also do not interweave with the relationships shaped by rational forces, which make possible the opening and the reciprocal dispositions. The law only can't bind together a society if the moral voluntary acts of kindness, honesty and goodwill are lacking; but neither the voluntary acts together with the law can shape any society, if they do not have on their side «those emotional attitudes, that affect and courtesy without which the similarity and intimacy, and the reciprocal continuous contact, sociologically speaking, would be absolutely intolerable» (Simmel 1921: 59).

In order to emerge from the sense of disorientation and vulnerability, that the urban life implies, it becomes necessary to create 'recreational forms of association' that is the 'sociability', to be together, to 'make society' as a purpose in itself. Sociability is deemed an art, a sophisticated form, an individual and social behavioural elaboration. As Turnaturi has pointed out, it's not so much to 'play with emotions' (as sometimes, in the common language, is meant in a disparaging way) as to 'play the game of emotions', accepting the statement of that vital process which is the uncertainty, the ambivalence and the ambiguity. In the sociable attitude every man gives up, at least in part, the pursuing of his egoistic objectives and the affirmation of his unilateral individuality: he liberally accepts to model his behaviour in order to create a common space in which the reciprocal interaction could be source of

¹¹ We remind the readers that to this end Elias speaks of *homines aperti*.

pleasure or, at least, easy (Jedlowski 2007). In conversation, for example, we learn how to reach the sociable ethic inspired point of balance. The conversation, which Simmel refers to, is the mundane one which was performed both in the ancient regime courts and the salons of his contemporary bourgeoisie. That is a light conversation but not a vacuous one, intelligent but neither pedantic nor grave, in which the participants aim is not the exhibition of themselves but rather the entertainment of the others: it's an end in itself and it reproduces itself for the pure sake of talking. All that could obstacle, delay or paralyse the conversation is eliminated from it, giving free course to the arts of entertainment, seducing and respecting the other, who constantly turns from listener to entertainer, from seduced to seducer. The reciprocal acknowledgement and the fact of giving each other the space to perform, allow a constant exchange among equals, a form of democratic interaction. Sociability becomes a gift that all the individuals reciprocally interested exchange: the characters are real in the reality of the 'game', that is a new recreational dimension created by themselves. Social actors forget what they are in the practical reality to turn into new persons: the individual is in making himself society, being together with the others. In these occasions, the space for the senses expands: encounters among several people request more care and attention to clothing, adornments, food and drink (in these groups the individual, even if he observes the formal rules, can allow himself that freedom which is forbidden or unthinkable in smaller groups). If Simmel rediscovers the importance of the emotional dimension in sociability, Elias underlines also in his reflexion the role of sociability as an element of leisure, fundamental for the individual who lives in highly differentiated societies. In a passage of the work "Sport and aggressiveness" Elias and Dunning write, in my opinion, openly bringing to mind the simmelian essay on Sociability:

Sociability as a basic element of leisure plays a part in most, if not all, leisure activities. That is to say, an element of the enjoyment is pleasurable arousal through being in the company of others without commitment, without any obligations to these others apart from those taken on voluntarily. This type of stimulation plays a part if one goes to the races, trains for an athletic contest, goes to a gambling club, to a hunt, to a dance, and even if one goes to a restaurant with one's husband or wife: event there, as we have said before, the fact that one is eating out among others, although one may not know any of them, plays a part in one's enjoyment, even though it may be secondary to other primary elements in the leisure situation. Sociability itself plays the primary part in gatherings such as parties, pub-going, visits to friends, and so on (Elias, Dunning 1986: 150).

Therefore the sociability plays also a relevant role in the direction of a possible re-proposal of a leisure-*gemeinschaften*. Forms of communitarian association develop offering the possibility of a major social integration through the role played by the emotionality, which is surely different from that deemed normal in professional contacts and in the non leisure life. Elias is very clear on this point, as already Simmel was: it's not the re-proposal of communitarian life forms, typical of the past, since many people, who participate to convivial meetings in their leisure time, could not appreciate these if they were a permanent way of life. They are rather temporary 'enclave' characterised by intense emotions and a relatively spontaneous but not durable integration, created by individuals who intend to meet each other without having any particular talent, without "showing off" either for themselves or for the others but simply enjoying the reciprocal company in order to feel a greater emotional warmth, a social integration through the presence of the others, a playful stimulation without either serious commitments or the related risks. According to Elias these communities break the routines of everyday life and the reproduction of the relatively impersonal social contacts which are predominant in the no leisure spheres of society. Thus, for example, it's in these contexts that we can understand the reasons for the collective consumption of alcoholic drinks. We probably consume these in society because

By depressing the inhibitory centres of the brain, it facilitates the friendly reciprocal stimulation on a relatively high level of emotionality which is the essence of leisure sociability. A glass or two enables people to loosen relatively quickly the often rather deeply ingrown armour of restraints and thus to open themselves to the mutuality of playful arousal which serves as a counter-agent to the relative loneliness of the fully armoured individual and to his or her commitments and routines in non-leisure spheres including that of family life. Thus, leisure-*gemeinschaften* reinforced by drinking provide, like many other leisure events, opportunities for raising the level of overt emotionality in public, in the presence of others (Elias, Dunning 1986: 153).

Naturally Elias acknowledges that the risk for the individual can be real both in these and in others leisure activities but in spite of this 'playing with fire' can be a constitutive part of the pleasure: the same risk seems in fact to contribute to the enjoyable excitement and therefore to the enjoyment of leisure-*gemeinschaften*. This is the demonstration that the needs of emotional stimulations by the individual, even if not specific, undemanding and relatively moderated, are stronger and generalised than we normally recognise. If in the reproduction of society, the emotional barriers among individuals and the restrictions requested of them are high, the creation of many type of leisure communities, indicates a constant need for the individuals to eliminate the barriers, to establish human contacts in an emotional climate.

With reference to our introduction, we have to think of the passions and, more generally, of the emotions, and feelings as conditions which are not simply added to any conscience but which are rather constitutive of the tonality of every individual and of every cognitive orientation. They should be conceived as marked forms of communication, languages or expressive acts which elaborate and convey at the same time, messages oriented, modulated, articulated and graduated both in direction and intensity (Bodei 1997). Certainly, in the contemporary society, which someone has defined the age of the cold intimacies (Illouz 2004), we seem to observe a progressive 'emotional freezing' even if it's important to specify, as recently done by Turnaturi (2007), that we should not confuse the 'cold' of both the market and the instrumental reason with the cold of reflection, discretion and respect. Moreover, treasuring the Elias' thought, we have to admit that the emotions and their expression are strictly interweaved with the social contexts in which they form and show themselves; thus, while different societies produce different emotional cultures, the change of the forms more appropriate to express them has gone hand in hand with the socio-economic transformations and with the transition from the pre-modernity to the modernity. This is an important recognition which has been acknowledged and developed by different disciplinary fields: in fact we cannot forget that, beside the sociological reflection, today the role of emotions is also being strongly underlined in the psychological area as far as the sociability is concerned. Thus, the same concepts of tact and courtesy, which Simmel and Elias have been dealing with for a long time, have been resumed by Axia, who reminds us that, as in the case of tact, it's not simply a way to mask the individual intentions: the real tact consists rather in finding the right balance between masking and revealing oneself which respects the desire of involvement of the other (Axia 1996).

Concerning the courtesy, the presence of a constant attention to someone else feelings in the courteous behaviour, the fact that it's an universal phenomenon, the existence, in case of its absence, of a cost imposed on the emotional well being of someone else, all these factors make it difficult to place the courtesy in the domain of the pure social conventions. It's more probable that this phenomenon is a part of those events that are at the boundary between the realm of pure conventions and the realm of moral rules. Therefore we can consider the courtesy as a pre-social behaviour: its motivational deeper core should correspond to an emotional primary source the nature of which is affectionate and positive (Axia 1996). The inner core of the courtesy is primitive: it's the capacity of feeling emotions for the others and desiring to make them feel good. It's the real 'moral' base of the courtesy. To be courteous is an art which depends on the strong commitment in the use of intelligence in order to understand the others' mood. This commitment, sometimes hard and with uncertain results, can realize itself only if it's supported by the motivation of taking care of the others' feelings. The courteous person has a polite soul, sensible to the human sufferance and he feels a sense of obligation for doing his best in order to lighten the difficulties of life. He is someone who uses with lightness but constantly the natural instruments of every individual: a little attention, a minimal reflection, a choice of words. The very courteous individual, according to Axia, cannot content himself with expressing deference and respect for the other but "goes further" in the sense that he uses his intelligence to explore what the others could want and mainly to understand what the others think of the reciprocal thoughts and feelings. It's therefore a form of intelligence supported by affectivity and respect for both himself and the others (Axia 1996: 128-129).

Hochschild has recently reminded us too that, even if in highly bureaucratic societies feelings become more and more standardized and commodified, some expressions of 'commercialized sympathy' such as the 'enjoy your meal' pronounced by of a restaurant waiter or the smile of a secretary on the job have in reality a great importance for the social life: they are a form of reassurance which anyone needs in order to feel out of danger with the

others. We could rather assert that the kindness of the others is a sustenance of life even if it needs care and could deteriorate (Hochschild 2003). It's therefore necessary a thorough research of the conventions which regulate the feelings in social interactions: they're defined, interpreted and controlled. On the other hand, the frenzied life in the contemporary society requires the emotional control because our constant bustling about can be a way to suppress those emotions and ideas that could counter both the status quo and the market culture (Hochschild 2003).

If emotions are the fundamental tools through which the human relations are structured, the psychologist Oatley reminds us that, as the grooming is one of the main tools to keep the emotional relationships in the groups of primates, the conversation is a kind of verbal grooming: even if we have not lost the powerful emotional instrument of tact and the others ways of expressing emotions, the language could integrate them. It's an adaptation which has allowed our ancestors to keep warm relations with a larger number of individuals. If we think that the individuals need deeply to communicate their emotions and that they get a great benefit from this; the conversation with its commitment to the others, finalized both to pool the projects and to share the beliefs, it's a very effective tool in order to make and keep relationships (Oatley 2004).

It's also for this reason, it's seems to me, that we observe an unexpected rising of new public spaces as opposed to the process of both domestic implosion and the withdrawing into privacy which has been characterizing our society in the last years. Besides this, even if it's difficult to deny that in the contemporary society we are witnessing a process of increasing emotional merchandizing thus the expression of our emotions in the public sphere seems to have become a collective ritual request for assistance (Furedi 2004), nevertheless the emotions keep representing an important instrument of mobilization. It's then necessary to wonder about both the effective existence of emotions, that are not exclusively linked to the utilitarian paradigm and the presence of communitarian passions in which the other is not considered as either the enemy or the rival or the fellow creature, invested with the self referential projections of the inner self; rather (the other) is constitutive of the same identity of the inner self, that is necessary for setting up his sensory universe (Pulcini 2005).

If we are living in an age characterised by the anthropology of vacuum and absence, we can imagine different results on the emotional plane: in the identity it can generate not a purely instrumental need of the other, but, on the contrary, a desire of the other as an object of his own relational tension, of his own need of tie and belonging. The challenge consists in supposing that the individuals are not only motivated by the interests and by the profit search but that they act pressed by a set of motivations such as generosity, the desire of giving, the alliance and the friendship as well, which make the social tie the objective of the action. It's a challenge that combines different actors who, for example, identify themselves in the theory of the gift and in the need of setting up an alternative paradigm as opposite of the utilitarian one. The gift exists, it's not an archaic and old fashioned residual (Godbout 1996). Even if hidden, it continues to operate in the contemporary reality under a multiplicity of forms – from the ritual and familiar gift to the gift of organs, blood, time, life – all united by an autonomous logic, not reducible to the two main systems of goods and circulation of services, which form the framework of the modern society: the mercantile business and the national release, the economic and the politic ones (Pulcini 2005). The gift seems to presume the love as the cohesion's force par excellence, a desire of compensating for his own partiality and inadequacy by rejoining with the other as a missing part. Thus the passion for giving originates from the suffering of the individual for his own deprivation, from the inconvenience produced by his own separation. It's an embarrassment which is translated into a peculiar form of giving to the strangers, in an active desire of restoring a contact, a connection with the other as such: not with the specific and particular 'other' but with the distant and unknown one, in which the figure of the 'radical' other personifies. We donate because we want to belong, we desire to be tied to the other and with this we recreate a group movement, a 'communal movement' (Pulcini 2005). From this point of view, the contemporary society, defined according to the various meanings, society of modernity, uncertainty, risk, liquid, still seems to allow the free distribution of reciprocal actions/interactions, which goes against the trend, toward the foundation of new forms of communal sociability, based on an emotional and excited marked support, in which the individual seems to look for the 'fusion us' and almost the loss of his own self into the other. We can mention, for example, the development of a series of events linked to the different utilizations of leisure time, which try to introduce alternative forms of social interaction, through real and virtual modality, such as the meetings and the associations on/for social relevant themes (solidarity, ecology, public and civil ethics).

We would like to conclude referring to three examples which are particularly significant, even if in different ways, of this new longing which can be defined 'emotional sociability'.

The first is represented by the several Festivals, which have been flourishing in recent years, and still are, both in well known and unknown locations of our country: from the Mantua Literature Festival to the Modena Philosophical one, from the Piacenza Law Festival to the Sarzana Mind one...etc. They are opportunities for encounters, in which the persons seem to interact freely, without objectives or aims to specific results. These events, which last an average of three or four days, seem to offer an interaction freed by the needs and they represent an opportunity to exchange ideas and for reciprocal listening, which are highly demanded by the individuals. If it's true that these opportunities for encounters are cleverly orchestrated by the events organizational directions, it's difficult to deny that these opportunities, by this time neither sporadic nor occasional any more, but rather strongly institutionalized (in fact they are reproduced year after year), produce a kind of a creative energy, a type of collective effervescence which seems to make the individuals able to get easily into reciprocal contact and to be approachable by the others. As everybody has experimented, while attending these events as a 'participant observant', both during the public cultural events, such as conferences, lectures, roundtables and in less organized free spaces, such as the coffee breaks, the After Festivals, we can constantly observe the presence of a certain emotional strain: this is produced by the participation of individuals who go to any length to enter into reciprocal interaction, for example commenting the philosophical lessons or vivaciously debating about a book presentation.

It's also to be observed the great development of 'Gruppi di Acquisto Solidale' (GAS – Solidarity purchasing groups), actually around 800 in Italy: they are social groups which are born out of the reflection on the necessity of a deep change in both behaviours and lifestyle. As many other experiences of critical consumption, these groups wish also to introduce an 'ethic question' into the market in order to drive it toward an economy which focuses on both the individual and his social relationships. A purchasing group becomes a solidarity purchasing group when it decides to use the solidarity concept as a principle in the choice of products. That is a kind of solidarity which starts among the members of the group and that is extended to the little producers who provide the (food) products, respecting the environment, the people of the South (countries) and the people suffering (because of the unfair sharing of wealth) the inequitable consequences of our development model. If every GAS is born out of its own motivations, often at the roots we find a deep criticism of the model of consumption and the prevailing global economy in conjunction with the search of a really practicable alternative: the group is fundamental because it helps the individuals to feel not alone in their criticism to the consumerism, to share experiences and support, to verify their own choices. The solidarity purchasing groups are linked together in a network which tries to aid them and to spread this experience through the information sharing.

Lastly, the third experience, maybe the most challenging, is the crucial experiment of *cohousing*, a phenomenon born in Scandinavia in the 60's and particularly spread today in Holland, England, United States, Canada, Australia and Japan. This experience combines the autonomy of the individually titled houses with the advantages of shared services, resources and spaces (nurseries, workshops, car sharing, gyms, gardens... etc.) with benefits under both the social and the environmental points of view. Usually, these are settlements made of many houses, for singles or families, who have decided to live as a "neighbourhoods community" in order to realize, through a participation planning process, settlements where private spaces (the house) and common spaces (shared services) can coexist. The participatory planning concerns both the building design – where the design facilitates contacts and social relationships - and the community project, that is the decision concerning what and how to share and to manage both the common services and spaces. The reasons which lead to the *cohousing* are the aspiration to rediscover the lost dimensions of sociability, the mutual support, the neighbourliness and, at the same time, the desire to reduce the life's complexity, the stress and the operating costs of everyday life.

Thus, these are alternative experiences of sociability which, even if with their characteristics of experimentation and unsystematically, seem to denote the presence of some emotional tension anyway: firstly the feeling of reciprocal trust, a kind of trust which is not pre-existing but that, even adopting the uncertain and hazardous shades of a bet and a challenge – because it's a result which has to be aimed at from time to time – occurs and spreads more than we can imagine. It's seems to open a great opportunity for the sociological analysis: given the omnipresence of emotions and feelings in our everyday life, the sociologist should to return to wonder about

what is their role in the present and future research (Toschi 2010). We have to use a hand lens in order to identify the innumerable, even latent ones, ties which remain between a world that sets up the individuals' feelings and individuals who feel (Hochschild 2003).

References

- Accarino A. (2008), *La sensibilità perduta nel dedalo della modernità*, Essay presented at the International Meeting organized by the AIS Section Teorie sociologiche e trasformazioni sociali «Georg Simmel. Sociologia cent'anni dopo», Roma, 6-7 giugno.
- Axia G. (1996), *Elogio della cortesia*, Bologna: Il Mulino.
- Bianchi F. (2010), *Tra flânerie e atteggiamento blasè: quali spazi per l'attore sociale?* in Corradi C., Pacelli D., Santambrogio A. (eds.), *Simmel e la cultura moderna. Interpretare i fenomeni sociali*, Perugia: Morlacchi.
- Bodei R. (2000), *Le logiche del delirio. Ragione, affetti, follia*, Roma-Bari: Laterza.
- Bodei R. (1997), *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano: Feltrinelli.
- Calabrò A. (1997), *L'ambivalenza come risorsa*, Roma-Bari: Laterza.
- Cattarinussi B. (2007), *La persona e i suoi sentimenti. Emozioni e ragione nell'età moderna* in Aa.Vv., *La sociologia per la persona. Approfondimenti tematici e prospettive*, Milano: Angeli.
- Cattarinussi B. (2006), *Sentimenti, passioni, emozioni*, Milano: Angeli.
- Cavalli A. (2010), *Una variazione sul tema del "segreto" di Simmel* in Cotesta V., Bontempi M., Nocenzi M. (eds.), *Simmel e la cultura moderna. La teoria sociologica di Georg Simmel*, Perugia: Morlacchi.
- Cerulo M. (2010), *Il sentire controverso*, Roma: Carocci.
- D'Arienzo S. (2010), *Simmel e gli scenari emozionali della Wechselwirkung* in Cotesta V., Bontempi M., Nocenzi M. (eds.), *Simmel e la cultura moderna. La teoria sociologica di Georg Simmel*, Perugia: Morlacchi.
- Elias N. (1969a), *Potere e Civiltà*, Bologna: Il Mulino, 2010.
- Elias N. (1969b), *La civiltà delle buone maniere*, Bologna: Il Mulino, 1998.
- Elias N. (1987), *La società degli individui*, Bologna: Il Mulino, 1990.
- Elias N. (1975), *La società di corte*, Bologna: Il Mulino, 1980.
- Elias N., Dunning E. (1986), *Sport e aggressività*, Bologna: Il Mulino, 1989.
- Frjida N.H. (1993), *Emozioni e sentimenti* in Aa.Vv. (eds.), *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma: Treccani.
- Furedi F. (2004), *Il nuovo conformismo*, Milano: Feltrinelli, 2008.
- Galimberti U. (2003), *Tradimento e amore*, «La Repubblica», 27 agosto.
- Godbout J. (1996), *Il linguaggio del dono*, Torino: Bollati Boringhieri, 1998.
- Hochschild A. R. (2003), *Per amore o per denaro*, Bologna: Il Mulino, 2006.

- Illouz E. (2004), *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, Milano: Feltrinelli, 2007.
- Mongardini C. (1991), *E' possibile la società? Il contributo di Norbert Elias*, «Studi di sociologia», n.4.
- Oatley K. (2004), *Breve storia delle emozioni*, Bologna: Il Mulino, 2007.
- Papilloud C. (2010), *La confiance* in Cotesta V., Bontempi M., Nocenzi M. (eds.), *Simmel e la cultura moderna. La teoria sociologica di Georg Simmel*, Perugia: Morlacchi.
- Picchio M. (2010a), *Sulla sociologia dei sensi: suggestioni simmeliane e prospettive contemporanee* in Corradi C., Pacelli D., Santambrogio A. (eds.), *Simmel e la cultura moderna. Interpretare i fenomeni sociali*, Perugia: Morlacchi.
- Picchio M. (2010b), *L'ineludibile intreccio. Norbert Elias e la "società degli individui"* in Federici M.C., Picchio M. (eds.), *La dimensione incrociata dell'individuo e della società*, Roma: Aracne.
- Pulcini E. (2005), *L'individuo senza passioni*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Simmel G. (1921), *Sull'amore*, Milano: Anabasi, 1995.
- Simmel G. (1908), *Sociologia*, Milano: Comunità, 1989.
- Toschi L. (2010), *Ricerca sociale e sentimenti: universi di senso, prospettive euristiche* in Federici M.C., Picchio M. (eds.), *La dimensione incrociata dell'individuo e della società*, Roma: Aracne.
- Turnaturi G. (2007), *Emozioni: maneggiare con cura*, in Illouz E., *Intimità fredde*, Milano: Feltrinelli.
- Turnaturi G. (1995, ed.), *La sociologia delle emozioni*, Milano: Anabasi.
- Turnaturi G. (1994), *Flirt, seduzione, amore*, Milano: Anabasi.
- Vozza M. (2003), *Tra ragione e passione. Invito alla filosofia*, Roma: Carocci.
- Watier P. (2010), *De la société aux formes de socialisation* in Cotesta V., Bontempi M., Nocenzi M. (eds.), *Simmel e la cultura moderna. La teoria sociologica di Georg Simmel*, Perugia: Morlacchi.

[L'infanzia dei simboli]

Per una teoria dei processi sociali dell'immaginazione

La questione delle immagini nelle scienze sociali è un campo di ricerca tanto affascinante quanto denso di problematiche e di ambiguità. La dimensione necessariamente transdisciplinare coinvolta in questo genere di indagine, rende il terreno impervio: non ci sono appigli sicuri, non c'è una "scienza delle immagini" che fornisca paradigmi di riferimento, né vale affidarsi ad autorità indiscutibili, che non solo latitano – stigma inconfondibile dell'età moderna –, ma nelle rare occasioni in cui danno mostra di sé, rivelano tutta la fragilità della loro stessa istituzione. Parlare di immagini, nelle scienze sociali, equivale a operare con strumenti antichi in contesti che hanno assolutamente svuotato di senso i contenuti della sapienza antica, mantenendo intatta la forma, la *Gestalt* dell'impresa umana, che è quella di creare mondi là dove l'abitabilità della natura è messa a rischio dalla distinzione antropologica. L'uomo, in breve, è tale perché crea immagini del mondo: quella che Martin Heidegger chiamava l'epoca delle *Weltbilder* non è altro che la constatazione da tempo consolidata, finanche quasi obsoleta, delle sociologie della conoscenza, per la quale noi non dimoriamo nel mondo, ma nelle immagini che ce ne facciamo.

La tesi principale che intendo svolgere è che le immagini, i simboli, le metafore, in breve ciò che si discosta dal concettuale, costituiscano la base su cui si edifica la struttura di un'organizzazione o di un gruppo¹. Non è ovviamente pacifico che a tessere le fila delle relazioni sociali siano le immagini e non, per esempio, i contratti di assunzione o le dinamiche di leadership, le committenze o le spinte individuali, valoriali, ecc. Tuttavia, la dimensione metaforica ha la sua ineludibilità. Man mano che si procede nell'interrogazione rigorosa degli strumenti di analisi socio-antropologica, ci si accorge che le procedure, le metodologie, le vie di accesso, se si vuole i limiti che si assumono nell'osservazione e nella descrizione, hanno tutti un connotato irriducibile: sono inevitabilmente ingaggiati in un'operazione immaginativa. *Sono immagini*. Questo può essere considerato un vincolo trascurabile, e nella gran parte dei casi non è nemmeno avvertito come tale. Ma è di questo che intendiamo discutere nelle pagine che seguono.

La condizione babelica

La distinzione antropologica è la differenziazione originaria dell'umanità dalla natura. Non si tratta in alcun modo di una frontiera collocabile in qualche coordinata spaziotemporale, né di un confine discreto, tale per cui sia possibile decidere in maniera incontrovertibile dove vi sia esperienza umana (cultura, società) e dove vi sia condizionamento biologico (natura). La distinzione è porosa e indecidibile, come ha rimarcato più volte Norbert Elias,

¹ Nel corso del presente contributo si utilizzeranno i termini *simbolo*, *immagine*, *metafora* e affini, come sinonimi. La ragione della loro prossimità sarà chiarita, questo è l'auspicio, dall'approccio che intendiamo proporre. Per considerazioni puntuali sulla polisemia del simbolo e sulla distinzione terminologica, cfr. Bartolomei 2009, in particolare pp. 23-42, il capitolo intitolato *Area e struttura del simbolo*.

soprattutto là dove tratta del tema che stiamo cercando di focalizzare, ovvero le immagini e i simboli:

Negli attuali dibattiti scientifici i termini “natura” e “società” sono talvolta impiegati come se questi due campi fossero fondamentalmente antitetici. L’assunto implicito sembra essere che gli oggetti o le condizioni che appartengono al campo del naturale non possano appartenere al campo del sociologico, e viceversa. Ma la rappresentazione di questi due campi come antitetici è caratteristica dell’attuale rapporto tra gli specialisti scientifici dediti alla ricerca in questi campi diversi, piuttosto che all’effettiva relazione tra i due campi stessi (Elias 1991: 61).

Da questo punto di vista, le divisioni e i confini tra discipline non riguarderebbero tanto gli oggetti della scienza, quanto la struttura sociale dell’organizzazione scientifica. Poco prima, Elias aveva definito tale struttura con il termine *academismus*, ovvero la «proiezione delle divisioni accademiche e delle relative rivalità nell’oggetto della ricerca dei dipartimenti» (Elias 1991: 53). Uno sguardo attento alle dinamiche della complessità potrebbe dedurre da questo stato di cose che, a dispetto delle diatribe accademiche, del riduzionismo autoreferenziale e del principio di non contraddizione assunto a dogma, l’uomo è al cento per cento natura e al cento per cento cultura (Morin 1973). Per cogliere sul vivo questo apparente paradosso, è forse opportuno rivolgersi direttamente alla questione che lo ha suscitato: la questione dell’immagine.

E qui si incorre immediatamente in un altro paradosso: non si può parlare di immagini senza *usare* le immagini. La stessa *impasse* contro la quale Ludwig Wittgenstein fece infrangere il suo *Tractatus* (Wittgenstein 1922), quella del linguaggio, coinvolge la problematica dell’immagine in quanto irrimediabilmente implicata nella sua stessa definizione. È un vicolo cieco con cui molti pensatori hanno avuto a che fare: «Non riesco a produrre un *trattato* sulla metafora – afferma per esempio Jacques Derrida – che non sia un *trattato con* la metafora; che di colpo risulta intrattabile» (Derrida 1978: 68).

È un circolo infinito, dal quale non possiamo uscire. L’immagine non è una “cosa” che si possa oggettivare, ma è sempre diffusa nelle espressioni che la veicolano. Di per sé è inafferrabile, anche se è potentissima e anzi costituisce talvolta la matrice stessa del potere: non diciamo spesso che viviamo nella “civiltà dell’immagine”? E quanta critica culturale si è alimentata di discorsi sul potere dell’immagine! Il punto è che tale potere non può limitarsi a una manipolazione consapevole da parte di alcuni privilegiati a danno o a servizio delle masse inconsapevoli. Una considerazione di questo tipo rivelerebbe una concezione ingenua del potere e dell’immagine in generale. In tal senso, la lezione di Michel Foucault circa la diffusione e l’assoggettamento dell’*ordine del discorso* è ancora molto utile (Foucault 1971).

Ma torniamo al nostro paradosso: non si possono descrivere le immagini se non tramite immagini. Questo vale fintantoché si segua una procedura “centrata sul soggetto”, come direbbe ancora Norbert Elias, cioè una procedura che consideri l’immagine come una forma della coscienza, una modalità di orientamento che si intreccia indissolubilmente con le classiche operazioni della mente (percezione, memoria, conoscenza). Se però si prova a pensare che le immagini e le metafore, lungi dall’essere l’esito di un’operazione individuale, per quanto complessa e articolata, siano un fenomeno peculiare della vita collettiva (Elias 1969), il paradosso diviene meno vincolante. Le immagini vivono negli interstizi della comunicazione, non nelle stazioni dell’emittente o del destinatario: sono processi, movimenti, dinamiche, non oggetti, “cose” da possedere o da rivendicare. Non appena insorge, una metafora è tale da *trasferirsi* o *tradursi* (a questo in effetti rinvia il significato del termine “metafora”) verso altro, mantenendo l’integrità sociale, là dove sanziona, invece, una differenza peculiarmente umana.

Solo gli esseri umani costruiscono immagini. Solo gli esseri umani sono segnati dalla condizione babelica per cui, intendendosi all’interno del proprio gruppo sociale, necessitano di sforzi ulteriori per comunicare al di là di esso. Mentre un cane cinese “comunica” perfettamente con un suo conspecifico sudafricano, gli esseri umani durano una fatica enorme, fatta di continue approssimazioni ed equivoci, per giungere a un’intesa che è sempre una concessione al compromesso².

I modelli sonori, i simboli, le immagini, pur condizionati da fattori biologici irriducibili, che sono i nostri orga-

² Mi sono soffermato su questa condizione nel corso di una ricerca in campo formativo, dai cui esiti è stato tratto lo spunto iniziale di questo intervento, cfr. Doni 2010a. Sui paradossi della traduzione e dell’incommensurabilità, cfr. Feyerabend 1987.

ni di senso e di fonazione, sono comunque determinati da fattori sociali; l'esempio più a portata di mano è quello dell'apprendimento del linguaggio. Scrive a tal proposito Elias: «Per natura [...] gli esseri umani sono forniti non soltanto della possibilità, bensì anche della necessità di acquisire da altri, tramite apprendimento, una lingua come fondamentale mezzo di comunicazione» (Elias 1991: 60). Non parliamo, dunque, perché la natura ci ha “fatti” esseri parlanti; parliamo perché siamo parte di un gruppo di esseri parlanti.

Se consideriamo la natura come un assoluto metafisico, essa diviene un processo di standardizzazione eugenetica, contro il quale «congiurano» i sistemi culturali storicamente formati per far fronte appunto allo strapotere dei condizionamenti naturali (Blumenberg 1989: 22-23). La “natura” così intesa, diviene principio regolatore della legge del più forte, a scapito del più debole e del meno disposto a scendere ai compromessi dell'occasione. Ma questa è un'immagine della natura, come rivela acutamente Wittgenstein, nel paragrafo 115 delle sue *Ricerche filosofiche*: «Un'immagine ci teneva prigionieri. E non potevamo venirne fuori, perché giaceva nel nostro linguaggio, e questo sembrava ripetercela inesorabilmente» (Wittgenstein 1967: 67).

Si tratta di capire se sia possibile uscire da questa trappola, ovvero – in altri termini – cambiare modello linguistico-simbolico di riferimento. È quanto tenta di fare Norbert Elias quando affronta la questione dell'origine del linguaggio.

Il simbolo senza inizio, l'inizio senza simbolo

Uscire dalla trappola, dicevamo: anche questa è un'immagine, ma non è casuale. Sembra che non si possa fare a meno di porre la questione dell'inizio della capacità umana di immaginare, al fine di comprendere a fondo le caratteristiche e le condizioni specie-specifiche di quest'ultima. Hans Blumenberg, che sulle teorie della metafora e dell'immagine in generale dedicò gran parte della sua vastissima produzione, suggerì una volta di riflettere su una pratica di sopravvivenza tipica del mondo primitivo: la trappola, appunto (Blumenberg 2007).

Blumenberg considera la trappola come primo modello di concettualizzazione. La trappola è una sorta di risposta metodica alle asperità della vita nello stato di natura, ma in quanto tale essa marca la distanza irreversibile tra l'uomo e quello stesso stato. I predatori tendono agguati, non costruiscono trappole. La trappola è la primitiva forma di presentificazione dell'assente: attraverso la prefigurazione della preda, calcolando le sue dimensioni, la sua capacità di resistenza, i suoi comportamenti, gli uomini del Paleolitico sono stati in grado di rendere presente l'assente. È una magia: esattamente la stessa magia che è contenuta nel linguaggio e nell'immaginazione. Infatti, dire “mela” non è che rendere presente qualcosa che non c'è. Anche se ci fosse una mela qui davanti, essa comunque non coinciderebbe mai con la parola “mela”, che in quanto tale funge per certi versi da trappola significativa, che ingabbia l'oggetto attraverso un continuo rimando a esso. Dire “mela” equivale a rendere presente l'immagine sonora della mela, e quindi consente di accedere alla rete sociale di significati condivisi attorno all'oggetto mela, che solo a quel punto diviene a tutti gli effetti una mela.

Formulata così, tuttavia, l'ipotesi genealogica della facoltà immaginativa non soddisfa. Come ogni magia, anche la trappola ha le sue controindicazioni, i suoi effetti collaterali. La trappola stessa, in effetti, per essere progettata e costruita, ha bisogno di essere prefigurata, ha bisogno di essere “intrappolata” in un'immagine. Questa aporia induce Blumenberg ad affermare che l'origine, in sé, è muta, in-fante, come del resto la nostra ontogenesi ci dimostra: noi non ci possiamo ricordare della nostra infanzia, perché l'emergenza della capacità simbolica non può essere a sua volta un simbolo.

A conclusioni analoghe, pur partendo da impostazioni radicalmente diverse (e anzi contrapposte, come vedremo), giunge Norbert Elias. Ma la conclusione eliasiana ha il vantaggio di offrire non tanto una via d'uscita, quanto un ulteriore campo di ricerca che consente di considerare l'aporia dell'origine secondo una prospettiva diversa.

Per descrivere questa svolta, si potrebbe partire da queste considerazioni di Ezio Melandri: «Non si può eliminare l'immaginario per decreto, dichiarandolo cioè tale, per trovare l'accesso alla realtà. Prima bisogna accostumarsi all'idea che uno stesso immaginario sta alle radici della diramazione che per un verso immette in ciò che chiamiamo reale, per l'altro ramo, complementariamente, in quel che abbiamo tagliato fuori come non reale,

fantastico e immaginativo» (Melandri 2007: 157). La prosa filosofica di Melandri è stupefacente per densità e profondità; dice in poche righe quel che costituisce l'intima condizione dell'aporia che stiamo sondando. Tuttavia, Melandri utilizza un verbo che presta il fianco non tanto a un'obiezione, quanto a un livello discorsivo *a latere*, che ci permette di accostare una dimensione che egli stesso trascura: si tratta del verbo "accostumare". Ci dobbiamo abituare, dice il filosofo, a considerare l'immaginario come intrinseco alla cosa stessa. Benissimo. Ma, e qui è il sociologo che interviene, dobbiamo altresì liberarci dall'«irresistibile forza dell'abitudine» che ci costringe a considerare le risposte a domande profonde come se esse ponessero «un inizio» (Elias 1991: 37).

L'abitudine è un processo sociale, e sia la sua incombenza, sia la sua rimozione implicano l'apertura di uno sguardo sociologico sulla problematica che si intende affrontare. Se è vero che non si può dire l'inizio del simbolo o dell'immagine, se non utilizzando un altro simbolo o un'altra immagine, ciò non è dovuto a un difetto nella teoresi o a una deficienza antropologica originaria, ma è dovuto a un'abitudine, un *habitus* sociale, tale per cui, alla domanda che chiede conto di una pratica o di un concetto, si tende a rispondere con la ricerca dell'inizio.

La tendenza appena descritta è antica come la storia del pensiero occidentale, basti pensare alle prime righe del primo libro della *Metafisica* di Aristotele e a tutta la problematica legata all'*arké*. Ma Elias non è interessato a un'operazione di decostruzione del discorso filosofico, egli invece ha di mira il trascendentalismo di matrice cartesiana che, a suo avviso, intacca anche la fenomenologia. L'attenzione del sociologo sposta il focus del problema dalla mitologia della "cosa" (*zur Sache selbst!*, secondo il motto husserliano), all'esperienza collettiva che determina altrettante modalità di approccio. È evidente che ci stiamo spostando in tutt'altra direzione rispetto a quella aperta dalla domanda filosofica.

Kant, dice Elias, in quanto campione dell'epistemologia trascendentale, in maniera quasi conseguente allo scetticismo humeiano, sottopone a critica serrata il concetto di *causa*. Ma tanto a Kant, quanto ai suoi epigoni sfugge un passaggio che Elias definisce ovvio: «Il termine "causa" e i suoi vari usi sono acquisiti da tutti i membri normalmente dotati di una contemporanea comunità linguistica attraverso un processo di apprendimento» (Elias 1991: 41). Ecco che torna l'*habitus*: il trascendentalismo, e in generale l'atteggiamento gnoseologico centrato sul soggetto, dà per scontato che termini come "causa" siano alcunché di neutrale e asociale, in una parola: assoluto. *Ab-solutum*, cioè sciolto dai vincoli che il tessuto sociale pone all'apprendimento e alla processualità degli usi e delle competenze. Tutto ciò è parte appunto di quella irresistibile abitudine di pensare le risposte ai problemi come un "inizio", senza considerare che «l'aspettativa di un tipo di spiegazione specifico non è dovuta a un'esperienza personale individuale, ma alle esperienze collettive di un intero gruppo nel corso di molte generazioni». Di fatto, «sia Hume che Kant impararono a cercare spiegazioni causali e, dall'infanzia in poi, considerarono lo stesso termine "causa" come un elemento del loro linguaggio di evidenza immediata» (*ibidem*).

Obiiettivo di Elias è di spostare la cura dello scienziato sociale dalla prospettiva individualistica che va a cozzare contro le aporie della ragion pura (da Kant a Wittgenstein, per così dire), alla prospettiva sociale che non risolve quelle aporie, ma pone altre domande. Si potrebbe dire che quella di Elias è una "rioccupazione", secondo una formula cara a Blumenberg, una *Umbesetzung* delle domande filosofiche tradizionali, che pertanto divengono non più domandabili, ma permettono al sociologo di porre altre questioni, in nome delle condizioni sociali che le hanno fatte emergere.

La domanda che interessa il nostro percorso è l'inizio del simbolico o dell'immaginario. Abbiamo visto come, dal punto di vista filosofico, questa domanda conduca a un'aporia, una vera e propria trappola per il pensiero. Ora vediamo come avviene la rioccupazione. Elias considera il linguaggio come esempio principale del differimento umano dalla mera fruizione dei beni materiali, ovvero come matrice del simbolico. L'atto linguistico, per Elias, non è un atto individuale, ma è un fatto sociale. In quanto tale (e questa è un'osservazione capitale), esso è «il prototipo di un processo *privo di inizio*» (Elias 1991: 56, corsivo aggiunto)

Dall'inizio al processo: la teoria dei simboli

Porre tra parentesi la questione dell'inizio equivale al superamento del trascendentalismo, un superamento per eccesso, verrebbe da dire, in quanto si tratta di un gesto coerente con le premesse metodologiche della fenomenologia trascendentale (l'*epoché*), ma che nondimeno consente di riconoscere e valorizzare i connotati sociali di queste stesse premesse.

Elias parla esplicitamente di "tentazione metafisica" rispetto alla questione dell'inizio del linguaggio: una tentazione che spinge gli studiosi a considerare il linguaggio come alcunché di extraumano. Qui sembra che il bersaglio polemico, pur mai nominato, sia un certo heideggerismo di maniera. È indubbio che il linguaggio preceda gli individui, ma non è questa una ragione sufficiente per decretarne la trascendenza: «L'irresistibile forza che una lingua ha rispetto agli individui che la usano non dipende da una esistenza extraumana e quasi metafisica della lingua stessa, bensì dal fatto che una lingua, se viene compresa da un solo individuo, perde la propria funzione, e dunque il proprio carattere di lingua» (Elias 1991: 56).

Anche in questo caso, l'attenzione è rivolta all'aporia filosofica, ma produce uno spostamento rioccupante, se così si può dire, verso la dimensione sociale. Per mostrarne l'emergenza, Elias propone spesso di considerare l'intero processo evolutivo nel suo insieme (cfr. per es. Elias 1975; 1985; 1991: 50, 87-ss.; cfr. anche Kilminster 2007). Questa generalità, a prima vista, parrebbe eludere il bisogno sostanziale, dal punto di vista epistemologico, che le scienze sociali hanno di situarsi in contesti concreti e verificabili; tuttavia, quando Elias sostiene la necessità di osservare la totalità dei processi, intende proprio assumerne la portata concreta, riscoprirne il carattere vivo e reale. Il processo in questione, infatti, è il *realismo*: è in quanto essere capace di realismo che *homo sapiens* ha potuto costruire immagini sociali. Ma il realismo, di per sé, non è affatto una categoria ontologica o una preconditione naturale già data: è, appunto, un processo sociale.

Ora, il modo in cui la specie umana impara a fare i conti con la realtà, secondo Elias, è lo stesso con il quale essa impara a distanziarsi dalle asperità del reale, costruendo sistemi di compensazione, di procrastinazione, di allontanamento, di "esonero", per usare un termine antropologico su cui dovremmo tornare, capaci di rendere sopportabili le difficili condizioni in cui ci si trova a vivere. Questa, in estrema sintesi, è la "teoria dei simboli" di Elias.

Per questa ragione, tale teoria si impone in prima battuta di far piazza pulita delle risposte totalizzanti, quelle che si pongono come "inizio". Non c'è infatti un atteggiamento a-semiotico capace di descrivere l'insorgenza del simbolico come separato dal reale: nel momento in cui si impara a conoscere il mondo, si impara anche a produrre simboli che in quanto tali appongono una distanza costitutiva nei confronti del mondo.

Lo scenario antropologico descritto da Elias, che assomiglia molto a quello immaginato da Blumenberg rispetto alla metafora della trappola, è il seguente: la condizione umana è tale per cui il problema principale, quando non forse l'unico, è quello di imparare a distaccarsi dalla situazione di pericolo. In altri termini, la specie umana è costantemente chiamata ad assumere la propria fragilità organica come matrice di creatività. Arnold Gehlen parlava, a questo proposito, di esonero come paradigma comportamentale principale di presa di distanza dalle difficoltà ambientali (Gehlen 1950). Blumenberg applicò questa immagine all'intero repertorio delle competenze umane (scienza, tecnica, arte, politica, ecc.; cfr. Blumenberg 1989). Elias, meno pessimista in questo senso, si "limita" a considerare la condizione di minaccia in contesti altamente esposti a rischi da parte di predatori o di agenti atmosferici: se noi oggi avvertiamo un qualche pericolo che incombe nel contesto sociale generale in cui viviamo (e la letteratura sociologica non ha tardato ad analizzare puntualmente questa situazione: Beck 1986), dobbiamo riconoscere che «in epoche precedenti tutti i nostri antenati convivevano con questo alto livello di pericolo, e le loro idee e i modi di pensare erano saturi di sensazioni e affezioni» (Elias 1983b: 51). L'approccio con il mondo reale avviene dunque fin dall'inizio – anzi: tanto più all'inizio – in modo profondamente intrecciato con gli sviluppi dell'immaginazione e della fantasia. «Le persone erano prese in un "doppio vincolo": non potevano superare i pericoli, perché il loro pensiero era sovraccarico di fantasia, era troppo emotivo; e non potevano pensare più realisticamente, meno emotivamente, perché erano circondate da pericoli troppo grandi» (ivi: 52). Torneremo sull'acceso eliasiano al concetto di "doppio vincolo"; per ora rimane da evidenziare il fatto che immagini di fantasia ed esame di realtà collimano nello stesso gesto pratico-teoretico: il rapporto con il mondo, un rapporto – nota insistentemente Elias – di tipo sociale, è tale per cui l'immagine e la cosa nascono nello stesso tempo e sotto il medesimo riguardo.

A questo punto è possibile riconsiderare le proposizioni iniziali circa il ruolo fondamentale dell'immagine nell'organizzazione sociale. Là dove si instaura un rapporto umano con la realtà, anche nelle occasioni apparentemente più oggettive e inequivocabili, vi è una relazione immaginativa, non fosse altro che per la natura immaginaria della relazione stessa³. In altri termini, si potrebbe dire che non vi è rapporto, non vi è interazione, là dove non vi sono immagini; simboli e legami sociali coesistono, coevolvono nel medesimo processo di costruzione sociale della realtà.

Una volta messa in evidenza la ragione sociale del ricorso alla fantasia simbolica – senza con ciò uscire dall'alveo della “parabola”, come vedremo tra breve – in quanto esonero da un realismo insostenibile, e in quanto effetto collaterale della portata emotiva del contatto con la realtà, Elias pone una questione ulteriore, che è cifra del suo stile argomentativo e del suo orientamento teoretico rispetto alla delineazione di una teoria dei simboli. Infatti, dice Elias, quando si tratta di descrivere le modalità di organizzazione sociale e culturale in contesti di esposizione al pericolo, solitamente si presume di saperla assai più lunga degli ingenui selvaggi delle foreste o dei bruti primitivi nelle savane africane. Diciamo “pensiero selvaggio” o “mente primitiva”, per descrivere queste modalità pre-logiche, quindi sostanzialmente immature. Certo, gli studi culturali hanno fatto passi enormi dalle pionieristiche (ed eurocentriche) avventure di Frazer, Lévy-Bruhl e simili; tuttavia, la matrice dell'orizzonte teorico dal quale proviene l'orientalismo occidentale è sostanzialmente immutata. Elias non ha tempo per queste sottigliezze e giunge subito al punto che più ci riguarda: «Da fortunati eredi [...] guardiamo con un certo disprezzo le persone semplici invischiata nel pensiero magico-mitico, nella loro grande insicurezza; non capiamo quel pensiero. Ma in realtà il problema è il nostro pensiero. Come riescono gli esseri umani a svincolarsi dalla trappola?» (Elias 1983b: 52).

Per un buon uso dei simboli

Rieccoci all'immagine della trappola, da cui aveva mosso i primi passi il ragionamento sull'inizio della capacità simbolica nella specie umana. Per Elias, in questo caso, “trappola” significa doppio vincolo: *double bind*, secondo la nota formulazione batesoniana⁴. Ora, Elias non entrò mai nei particolari del concetto di doppio vincolo, tuttavia, considerata anche la sua esperienza in campo di terapia di gruppo (Elias 1969), è assai probabile che la sua non fosse una citazione casuale né un accenno accidentale o semplicemente una concessione a una moda culturale, quanto piuttosto la consapevole assunzione di un modello di interpretazione del mondo. Modello che, e non è un caso, si presta assai bene all'approfondimento della questione delle immagini.

Se si osserva attentamente l'aporia dell'inizio dei simboli, così come è stata delineata all'inizio di questo percorso, si comprenderà come essa si presenti nella forma di un doppio vincolo. Come è noto, il doppio vincolo si costruisce attraverso la sovrapposizione di una molteplicità di messaggi imperativi (ingiunzioni) di natura contraddittori. Bateson chiama questi messaggi ingiunzione primaria, secondaria e terziaria: l'ingiunzione primaria è data, in questo caso, dalla necessità di definire il simbolo; l'ingiunzione secondaria è data dall'impossibilità di definire il simbolo se non attraverso sé; le due ingiunzioni sono inoltre cristallizzate all'interno di un rapporto che potremmo definire socio-politico, ovvero l'istituzionalizzazione di tale criterio all'interno di circuiti accademici, o – foucaultianamente – in procedure discorsive.

Ed è proprio in questi termini che Elias fa la propria contromossa, dimostrando di aver inteso perfettamente la struttura fondamentale delle teorie di Bateson, sorte come è noto nel corso di un'analisi della comunicazione schizofrenica, ma poi divenute veicolo interpretativo generale della comunicazione umana. Elias infatti pone le basi per un “salto trans-contestuale”, come l'avrebbe chiamato Bateson: a fronte di un doppio vincolo, non occorre

³ L'intreccio tra fatto e immagine è, d'altronde, la falsariga su cui si è declinato l'intero sistema di conoscenze del mondo occidentale. Una parte della questione, soprattutto in riferimento al tema della memoria culturale e del ruolo delle tradizioni narrative nella costruzione di immagini sociali, è trattata in Doni 2009, qualche sviluppo in tal senso anche in Doni 2010b.

⁴ Sulla nozione di “doppio vincolo” (Bateson 1972), e in particolare rispetto alle declinazioni sociologiche, cfr. soprattutto Manghi 2004, De Biasi 2007; cfr. anche Doni, Marabello 2009 per la questione dell'immagine (in questo caso rispetto al cinema).

scagliarsi contro una ingiunzione o l'altra. Quel che bisogna fare è provare a considerare la questione da un contesto ulteriore, che è quello che si potrebbe definire del "distacco" (Elias 1983a). La "rioccupazione" delle domande metafisiche sul simbolo diviene ricerca sociologica, come abbiamo visto.

Resta da considerare, allora, l'uso che Elias fa delle immagini, onde cogliere in presa diretta non solo lo stile di lavoro, ma anche la buona condotta che si possono apprendere nei confronti di questioni che, altrimenti, resterebbero insolubili, anticamere della cattiva infinità.

Potrà sembrare bizzarro, per uno studioso che fin da giovanissimo si era distanziato dal kantismo, e che anche nelle ultime pagine del suo lascito non mancava di distribuire fendenti all'approccio trascendentalista, potrà sembrare bizzarro, dico, che Elias utilizzi con una certa disinvoltura la metafora della rivoluzione copernicana⁵. Tanto più bizzarro può apparire il modo con cui Elias applica la metafora copernicana alla centratura sul soggetto posta dalla tradizione cartesiana (o meglio dalla linea Descartes-Hume-Kant-Husserl): «La tenacia con la quale la teoria della conoscenza del soggetto-oggetto ha mantenuto per centinaia di anni il suo posto dominante ci può far pensare alla passata persistenza della teoria geocentrica dell'universo. Era piacevole sapere che il proprio *habitat* era il centro dell'universo. Emersero poi prove inconfutabili che dimostrarono l'erroneità dell'ipotesi» (Elias 1991: 38).

Per certi versi queste righe sono una sorta di contrappasso, se si pensa che sono indirizzate alla tradizione di Cartesio, quella «filosofia del dubbio» che si è sempre posta come segno di rottura irrimediabile nei confronti del passato. Ora, riprendere questa stessa tradizione e trattarla come caso esemplare di tenacia conservatrice, utilizzando peraltro una metafora che per diversi anni ha funzionato come stigma di quella stessa tradizione, è una mossa che contiene qualcosa di geniale, e che rende bene l'idea di che cosa significhi rioccupazione sociologica di questioni filosofiche⁶.

Un'altra importante immagine usata da Elias, questa volta mutuata dalle scienze naturali, pur se utilizzata una sola volta nella sua opera, rende conto della dimensione vincolante delle relazioni sociali nella descrizione del comportamento umano: si tratta del concetto di "valenza", che Elias fa emergere in occasione di un intervento in cui mette in relazione la sociologia e la psichiatria (Elias 1969). Non è indifferente quest'ultimo particolare, *in primis* perché esso testimonia un'ulteriore occasione in cui Elias saggia il proprio approccio interdisciplinare, pur con la consapevolezza di tutte le avversità del caso; del resto lo stesso Elias incarnava questo approccio nella sua stessa biografia scientifica. Ai tempi della Repubblica di Weimar, era permesso agli studenti di iscriversi a più corsi di laurea contemporaneamente: Elias scelse filosofia e medicina. Non è dunque con superficialità che Elias si rivolge al linguaggio della scienza e alle sue dinamiche.

In chimica, la valenza di un elemento indica la capacità che tale elemento ha di legarsi ad altri. Nozione sorta in seno alle teorie atomiche ottocentesche, la valenza entra nella tavola periodica a indicare il numero degli elettroni che un atomo condivide con gli elementi con cui si lega. Legame chimico come immagine del legame sociale, dunque, ma anche qui c'è un interessante contrappasso, perché Elias è ben lungi dal voler imbastire una teoria atomica della società. Il concetto di valenza deriva da una stagione particolare dell'atomismo moderno, quella aperta da John Dalton all'inizio del XIX secolo, che diede il via alle teorie atomiche moderne, sulla base della legge delle proporzioni multiple. Elias applica però questa nozione per rovesciarne la portata potenzialmente meccanicistica: valenza, sul piano sociologico, non significa infatti determinismo relazionale, come a dire che l'essere umano nasce con delle potenzialità di relazione già quantitativamente fissate, limitandosi ad applicarle (o a reprimerle) nel corso della propria esistenza. L'uomo, dice Elias, non è un sistema chiuso – come invece assume nemmeno troppo implicitamente il paradigma bio-medico del sistema psichiatrico, a cui il testo che stiamo citando si rivolge –: le valenze sono "libere", cioè trans-individuali.

⁵ Resa celebre dalla prima *Critica* di Kant, la rivoluzione copernicana è per Hans Blumenberg un limpido esempio di "metafora assoluta" (Blumenberg 1960; Melandri 1969). A testimonianza della sua versatilità, basti citare un esempio fra i tanti: Jacob Taubes, nella sua disanima del principio escatologico nel pensiero occidentale, descrive il contrasto tra Lutero e la Chiesa cattolica servendosi proprio di aggettivi come "copernicano" e "tolemaico" (Taubes 1947: 108-ss.).

⁶ Va altresì notato che la distanza che Elias pone tra sé e la filosofia trascendentale tradisce, proprio con l'uso di questo tipo di immagini, una sostanziale affezione di fondo nei confronti di quell'atteggiamento, che per altro, come abbiamo già notato, non è del tutto rifiutato come contraddittorio: Elias ne propone il superamento attraverso il suo stesso utilizzo.

L'impressione che si ha leggendo questo importante lavoro di Elias sui rapporti tra sociologia e psichiatria, è che egli abbia avviato (senza più riprenderla, invero) la ricerca sulla "valenza", per non attardarsi su un altro termine, che a suo avviso, appresa la lezione disincantante di Max Weber, sarebbe stato fuorviante: il termine "valore". Non si tratta infatti di scomodare i valori in quanto metafora necessariamente economicistica (su questo scrisse pagine sferzanti persino Carl Schmitt), per comprendere come, in gioco nelle azioni umane, vi siano dinamiche affettive libere e spesso incontrollate, svincolate da ordinamenti gerarchici e da sistemi di governabilità coerenti. L'esempio a portata di mano, per Elias, è il fenomeno del transfert, su cui però, in questa sede, non ci si può attardare ulteriormente. Basti dire, tuttavia, che a conclusioni sorprendentemente simili giunge Gregory Bateson, sia quando prova a delineare una teoria sociale della psichiatria, attraverso la nozione già menzionata del *double bind*, sia quando affronta direttamente il tema della metafora (per es. Bateson 1980).

Per riprendere la questione della processualità della capacità immaginativa umana, la metafora della valenza rinvia al fatto che i simboli non abitano un "dentro" (la psiche, la fantasia individuale, l'inconscio, ecc.), e nemmeno albergano in un platonico Iperurano. I simboli sono il processo di congiunzione tra il sociale e l'individuale, sono movimento di coinvolgimento e distacco nei confronti del quale è possibile, tramite astrazioni pragmatiche o manipolazioni *ad hoc*, isolare la componente sociale e quella individuale.

Una terza immagine da considerare, in questo nostro piccolo e necessariamente limitato tentativo di catalogare alcune modalità simboliche nell'opera di Elias, è quella del vortice, del gorgo, o meglio del *Maelström*, la mitica catastrofe degli elementi descritta da Edgar Allan Poe in un suo celebre racconto, ripresa più volte da Elias per descrivere la situazione delle persone in stato di pericolo (Elias 1983a e 1983b). La storia è nota: tre pescatori si trovano risucchiati dal tremendo vortice, e solo uno riesce a salvarsi, grazie alla sua capacità di esercitare un distacco decisivo nei confronti di ciò che lo circonda. Elias, in particolare, definisce questo racconto una «parabola», intendendo con ciò riprendere effettivamente la funzione enfatica ed educativa del testo. Non solo, ma nel riassumere il contenuto narrativo, egli suggerisce incidentalmente una spiegazione che per noi è di estrema importanza. Elias riferisce che il pescatore che poi si sarebbe salvato, dopo un primo momento di terrore puro, riesce a distanziarsi dalla situazione e a guardare intorno a sé «con una certa curiosità» (Elias 1983b: 50). La *curiositas* del sociologo, quella che lo spinge a cercare sempre nuove suggestioni e sempre nuovi appigli nel divenire umano, è la cifra della modernità (Blumenberg 1966), ovvero di quella condizione che, a partire dalla perdita di sicurezza provocata dalle fragorose rotture con la dipendenza "verticale" (teologica) e "orizzontale" (cosmologica), cerca nella contingenza di individuare delle regolarità affidabili, senza con ciò proiettare su tali regolarità aspettative di salvezza o sicurezza assolute.

L'uomo moderno non è più al centro dell'universo e non è più determinato da una volontà superiore che lo guida e lo preserva: da qui la paura, l'insicurezza, il rifugio nelle ideologie e nelle superstizioni. Ma da qui anche la *scienza nuova* dell'immaginazione, della creatività, della facoltà immaginativa che, come insegna un acuto apologo di Gareth Morgan, costituisce un fondamentale strumento di orientamento (e finanche di sopravvivenza) nella complessità di un mondo altrimenti preda di deliri aniconici, come è aniconico e mortificante qualunque approccio radicalmente deterministico alla realtà.

Morgan riporta il caso di un gruppo di alpinisti che, trovatisi nel bel mezzo di una tempesta, giungono a temere per la loro stessa vita, finché a uno non capita tra le mani una mappa, seguendo la quale riescono a trovare la via del ritorno. Tuttavia, una volta al sicuro, gli eroi della storia si accorgono che quella che avevano in mano era la mappa dei Pirenei, non delle Alpi svizzere in cui si trovavano. «A salvarli», chiosa Morgan, «non fu dunque la carta, ma l'immagine che avevano di quella carta» (Morgan 1993: p. 48).

Se il prezzo del distacco di alcuni è il coinvolgimento fatale di altri (che non sono in grado di agire con prontezza in questo delicato gioco di equilibri), il guadagno in termini di occasioni creative ha di fatto connotato l'approccio umano nei confronti del mondo; in quanto tale, si tratta di una dimensione ancora da esplorare in tutte le sue potenzialità, grazie anche alla pionieristica attenzione per il simbolico testimoniata dall'opera di Norbert Elias, con particolare cura nei confronti delle realtà marginalizzate, di chi è stato risucchiato nel vortice, di chi rappresenta l'orlo abissale dell'immagine.

Riferimenti bibliografici

- Bartolomei M.C. (2009), *La dimensione simbolica. Percorsi e saggi*, Napoli, Roma: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Bateson G. (1972), *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco: Chandler, 1972; trad. it. *Verso un'ecologia della mente*, Milano: Adelphi, 1976.
- Bateson G. (1980), *Men are Grass. Metaphor and the World of Mental Process*, in «Lindisfarne Letter» 11; trad. it. *Gli uomini sono erba. La metafora e il mondo dei processi mentali*, in *Una sacra unità. Altri passi verso un'ecologia della mente*, Milano: Adelphi, 1997.
- Beck U. (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M. 1986: Suhrkamp; trad. it. *La società del rischio*, Roma: Carocci, 2000. .
- Blumenberg H. (1960), *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn: Bouvier & Co.; trad. it. *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna: Il Mulino, 1969; poi Milano, Cortina, 2009.
- Blumenberg H. (1966), *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad. it. *La legittimità dell'età moderna*, Genova: Marietti, 1992.
- Bumeneberg H. (1989), *Höhlenausgänge*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad. it. *Uscite dalla caverna*, Milano: Medusa, 2009.
- Blumenberg H. (2007), *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad. it. *Teoria dell'inconcettualità*, Palermo: :duepunti, 2010.
- De Biasi R. (2007), *Gregory Bateson. Antropologia, comunicazione, ecologia*, Milano: Cortina.
- Derrida J. (1978), *Il ritrarsi della metafora*; trad. it. in «Aut-Aut» 220-221 (1987), poi in *Psyché. L'invenzione dell'altro*, Milano: Jaca Book, 2008.
- Doni M. (2009), *L'esatta fantasia. Mente, memoria, narrazione*, Milano: Medusa.
- Doni M. (2010a), *Immagini in corso. Un'esperienza di formazione e ricerca*, Milano: Franco Angeli.
- Doni M. (2010b), *La vita sociale dell'oblio. Trauma collettivo e costruzione simbolica*, in M. Doni, L. Migliorati (2010, a cura di), *La forza sociale della memoria. Esperienze, confini, culture*, Roma: Carocci, 2010.
- Doni M., Marabello C. (2009), *On the (Double) Bind of Representation. From Gregory Bateson to Wim Wenders*, in «World Futures» 8.
- Elias N. (1969), *Die Geschichte mit den Schuhbänder. Soziologe auf Reise*, in «Die Zeit», 17 novembre 1969; trad. it. *La storia dei lacci delle scarpe. Un sociologo in viaggio*, in N. Elias, *L'illusione del quotidiano. Sociologia con le scarpe slacciate*, Milano: Medusa, 2010.
- Elias N. (1969), *Sociology and Psychiatry*, in S.H Foulkes., G.S. Prince (1969, eds.), *Psychiatry in a Changing Society*, London: Tavistock 1969; trad. it. *Sociologia e psichiatria*, Milano: Medusa 2011.
- Elias N. (1975), *Zur Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse*, in «Zeitschrift für Soziologie» 6.
- Elias N. (1983a), *Engagement und Distanzierung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983; trad. it. *Coinvolgimento e distacco*, Bologna: Il Mulino, 1988.
- Elias N. (1983b), *Engagement und Distanzierung*, in «Sozialwissenschaft und Berufspraxis» 1; trad. it. *Una diagnosi della sociologia contemporanea*, in N. Elias (1969).
- Elias N. (1985), *Humana conditio. Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit am 40. Jahrestag eines Kriegsendes (8. Mai 1985)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad. it. *Humana conditio. Osservazioni sullo sviluppo dell'umanità nel quarantesimo anniversario della fine della guerra*, Bologna: Il Mulino, 1987.
- Elias N. (1991), *The Symbol Theory*, London: Sage; trad. it. *Teoria dei simboli*, Bologna: Il Mulino.

- Feyerabend P.K. (1987), *Farewell to reason*, London, New York: Verso.
- Foucault M. (1971), *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard; trad. it. *L'ordine del discorso*, Torino: Einaudi, 1972.
- Gehlen A. (1950), *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*; trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Udine: Mimesis, 2010.
- Kilminster R. (2007), *Norbert Elias. A post-philosophical sociology*, London, New York: Routledge.
- Manghi S. (2004), *La conoscenza ecologica. Attualità di Gregory Bateson*, Milano: Cortina.
- Melandri E. (1969), *Per una filosofia della metafora*, in H. Blumenberg (1960-1969).
- Melandri E. (2007), *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*, Macerata: Quodlibet.
- Morgan G. (1993), *Imaginization. The art of creative management*, Newbury Park: Sage, 1993; trad. it. *Immaginizzazione. Un nuovo modo di agire nelle organizzazioni*, Milano: Franco Angeli, 1996.
- Morin E (1973), *Le paradigme perdu*, Paris: Seuil; trad. it. *Il paradigma perduto*, Milano: Bompiani, 1976, poi Milano: Feltrinelli, 1994.
- Taubes J. (1947), *Abendländische Eschatologie*, Bern: Francke; trad. it. *Escatologia occidentale*, Milano: Garzanti, 1997.
- Wittgenstein L. (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Routledge & Keagan, 1922; trad. it. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino: Einaudi, 1964.
- Wittgenstein L. (1962), *Philosophische Untersuchungen*, Oxford: Blackwell; trad. it. *Ricerche filosofiche*, Torino: Einaudi, 1999.

[Self-employment as a Social Figuration] The Mozart Case

There are at least three levels of analysis within the work that Norbert Elias dedicated to W.A. Mozart (1993; see also Mennel 1992: 271-273): the first one relates to the *micro* level and it focuses on the psychological dimension of the great composer, highlighting his emotional frailty as well as his undisputed extraordinary musical talent: both these factors intertwine with each other and are relevant in determining the events in Mozart's life (Elias 1993: 3-9).

The second level of analysis could be defined as being a *meso*, or an inter-subjective one, and it is based on the relationship Mozart had, on the one hand, with his family – first of all with his father (Elias 1993: 64-84) – and on the other hand, with the royal court environment in which he happened to be living in. Elias talks about the social conflict arising from the balance of power between the genius of Mozart – who knew to be such – and his master and lord. Such conflict was apparently involving only two people, but it was actually concealing – as it was also in the case of the dispute between Drake and his competitor (Elias 2007, Chapter II) – a changing historical reality whose main actors were unaware of (Elias 1993: 109-110).

The choices Mozart made during his short life were sensational considering the education and the world he was from – as Elias is keen to stress (Elias 1993: 10 and ff.) – and they have to be placed within the more general historical and social context of that time. In other words, the analysis shall not forget to take into consideration the *macro* level. This third aspect is only slightly mentioned by Elias. Consequently, it is the least exhaustive one within the discussion he develops about the sociology of a genius, although it is not less important. According to the overall Elias lesson as well, all three levels mentioned are intertwined among them, thus being relevant in determining both the life of the individual and the social transformation processes¹.

In this paper, I will restrict my analysis to the third aspect only of those just mentioned, by proposing a particular key to interpreting the sociology of Mozart's genius. As noted by Elias himself, Mozart was able to leave Salzburg for good to go to Vienna since, according to what his friends, acquaintances and admirers had told him, he would have had the opportunity of finding a job there (Elias 1993: 85-108). As a matter of fact, a free labour market was emerging at that time; such a transformation affected intellectual professions too², thus involving artistic as well as musical production.

The *first* element I wish to highlight relates to the development affecting the labour market and seeing the emergence of modern labour. In this context, intellectual activity – *second* point – by detaching itself from craftsmanship's activity, achieves a more professional appearance, thus drawing near to liberal arts. Mozart witnesses the transition from craft art to artist art, by claiming – similarly to what was happening for the other liberal professions and for intellectual work – full autonomy over the carrying-out of work (Elias 1993:28-42).

The *third* factor to be taken into account is that of intellectual work provider's freedom and, conversely, of the bonds he has to be however subject to, similarly to what was going on in the other professions and, in an even more general way, in the other economic and productive branches. In this latter case, the entrepreneurial activity itself is subject to some forms of "socialization" of its private interest. In that regard (see Perulli 1992, Chapter II, § 2), up to the current discussion about *Corporate Social Responsibility*.

¹ In that regard, it is sufficient to recall that the civilizing process is made up of two aspects: the psychogenesis and the sociogenesis of modern society, Elias 2000; Id., 1993: 42-43. In that regard, see also Tabboni 1993, in particular Chapters III, IV, VI; Loyal, Quilley 2004: 1-22.

² Heinich 2001, regards Elias together with his Mozart as being the initiator of an orientation for art sociology, the one that focuses on the art producer who puts his identity at stake. In this respect, the event experienced by Mozart is a good example, since Elias succeeded in bringing out the artist's identity, Elias 1993: 109-110.

Labour transformations

The short description I am going to provide below (Oexle 2000: 67-79) aims at explaining labour transformations, in order to give the historical background within to place the events in Mozart's life.

We know that in modern age production activities and, notably, manual ones have benefited from a significant reevaluation and enhancement (Weber 1958; 2003; Ogris 1967: 286-297; Poli 2008 see chapter. I). The distinction between manual and intellectual works, dating back to ancient times, was indeed quite strong, although at that time the latter more often coincide – if one just thinks about *Benedictine Rule* – with praying. It is appropriate to point out that also simple manual work was being carried out with conscience and professionalism, so that it as well required the service provider some intellectual diligence. In this sense, it is possible to see how – within the medieval urban domain – the “culture” of work being developed through Arts & Guilds regarded as being an art any rational and good spiritual activity applied to the manufacturing of both material and intellectual tools; it is an intelligent technique of doing something (Perulli 1996: 360-361).

At that time the divisions among arts and occupations were much greater than today: Guilds were close-knit from a professional point of view, i.e. they comprised all those carrying out a job ascribable to a main type, but were very inconsistent within them. In the Middle Ages, also intellectual activities were being included under an art and this was due to their long training process, see for instance visual arts. As an alternative, the intellectual put himself under the protection of some rich patrons and, as such, in the service of political power in order to be able to earn his living. It was only in 17th and 18th century that the differences between the cultured version of some professions and their manual version began to appear; subsequently, the French revolution put an end to the social and economic, and social-working order represented by Arts & Guilds (Sewell 1980, see Chapters IV and V), thus bringing onto the free market a workforce whose usability levels were very different too.

The process of slow compartmentalization within craft occupations had already started at Mozart's time and had been involving also his sector for at least a generation, since it is Elias himself to say that Leopold Mozart was able to shift from the status of craftsman to that of Salzburg's court musician and deputy chapel master (Elias 1993: 64-84).

As for intellectual professions, they take new contours, showing their social utility within the more general division of work that was establishing itself: in science, the distinction between pure one, i.e. theoretical science, and applied one becomes deeper. Following the rise of universities, free-lance *doctores* start demanding remuneration for their work. According to them, remuneration was necessary because of the social utility of their own technical knowledge gained through tailor-made studies, thus allowing some of the intellectual class, such as doctors, lawyers and notaries, to earn their living, to preserve their own group's dignity and to develop their own exclusive organization aimed at protecting their *status* (Perulli 1996: 368-373). However, not all intellectual professions follow the same evolution: in 18th century, for instance, clerical workers were considered as being unproductive.

In the following paragraph, attention will be devoted to the genesis of modern intellectual professions as a segment of self-employment. In fact, with the onset of industrialism little space was being left to those subjects distancing themselves from the profile of the two main social actors, i.e. entrepreneurs and factory workers. This is reflected both at a theory and social research level, and at a legal one; for example W. Mills talked about the relevance of middle classes, mainly made up of employees, not before 1951.

The rise of modern intellectual work

Intellectual work can be defined as the performance of a work aimed at meeting human needs, under a free-market regime. It is characterized by the use of an individual's creative skills in order to meet the client's needs³.

³ From the very beginning of his work Perulli (1996: 8) makes it clear that self-employment is difficult to define and has regulations whose history is a troubled one.

Such creative skills rely on knowledge previously acquired and used to carry out the requested work. The result can be material and tangible (i.e., a medical prosthesis) as well as non-material and intangible (for instance, performing a music piece).

In order to carry out the work, an intellectual worker avails himself of specialized knowledge, mainly of technical and/or scientific nature; however, when performing it, he is free to carry out the work as he deems fit. In other words, he carries out his activity through self-determination in the absence of external intervention powers. In this sense, intellectual professions are therefore not permanent work and as such they fall within the scope of self-employment. Moreover, the intellectual professional establishes not only how to perform and carry out his task but as well *what* to achieve.

The second issue is about the identification of the element describing a profession or a work as being an intellectual one, given that every activity requires a minimum amount of mental engagement. An answer was provided by defining the two criteria the legal doctrine has identified – at least in Civil Law countries – and recognized the possibility of comprising intellectual professions into: discretion and liberality. *Discretion* means the power held by the professional to make choices, in order to achieve the set target, by taking into consideration what the most appropriate option is according to the circumstances. The term *liberality* underlines the fact that the self-employed worker, by relying on his own professional skills and competences when carrying out the work, acts independently on the directives of other people.

Carrying out the task he has been assigned, the intellectual professional (Perulli 1996: 81-84 and, below, pp. 351 and ff.) firstly can rely on a well-established knowledge allowing him to successfully conduct his transaction according to the terms he deems to be the most appropriate and suitable ones in the case. Secondly when managing the situation and carrying out the work, he does not receive any performance instructions by others, thus acting in full freedom and autonomy. All these factors bring the intellectual professions within the scope of self-employment (Perulli 1996: 417-418).

From a historical point of view, self-employment derives from pre-industrial craftsmanship. It is characterized in comparison with dependent work by the fact of bearing an entrepreneurial risk. The self-employed worker carries out his occupation – whose product is aimed at being exchanged – by getting to know and following the whole production cycle without receiving any external instructions about how to carry out work and, thus, being directly responsible for the quality of finished products (Perulli 1996: 14-17).

The second reason why intellectual professions may fall within the scope of self-employment lies in the fact that they represent an evolution of liberal arts. In ancient times, “liberal arts” meant non-manual activities which, as such, were suitable for free men. Instead, manual activities were carried out by slaves. Free men held virtue and wisdom and, therefore, acted in the interest of public good, so that their activity in favour of the community was not remunerated: the gratitude shown by all would make up for the person acting so and the glory deriving from it would boost his social prestige and his influence.

The other interesting item about intellectual profession and work lies in the fact that the worker’s behaviour becomes more and more important and it has to be a diligent one. The worker’s behaviour within self-employment and, even more, within intellectual professions becomes, from a historical point of view, the real distinguishing point with respect to the fulfilling of the obligation (Perulli 1996: 417 and ff.). The transaction’s subject-matter shifts from the asset due – that is from the “thing”, i.e. something which is tangible – to the debtor worker’s, something which is less tangible and with respect to which one relies (it is hardly worth pointing out the concept of trust in Giddens 1990) upon certified knowledge and accredited professional practices (Parsons 1939-1954). This transition has taken place in a paradigmatic way within the medical occupation. As a matter of fact, in the past a doctor was only paid in the event of the sick person being healed, thus proving that the treatment provided had been successful (healing pact). From the mid-1600s on, doctors started to be granted the right to remuneration, regardless of the result indeed. This happened since the essential criterion for assessing a treatment is no longer the healing but the canonical and lawful character of the treatment, being provided by a doctor according to a regular authorization and within the limits of his tasks.

Therefore, doctors’ assessment is no longer carried out according to their effectiveness but to their *modus agendi*. Putting emphasis on behaviour means that, from a legal point of view, the obligation is being shifted from

the result to the way in which it has to be achieved (theory on diligence obligations) (Perulli 1996: 444-446). Consequently, at a social level the expectations as to freedom to calculate the creativity of human intelligence is.

The bonds of freedom

In my opinion, the above-mentioned elements represent the structural feature that has helped to influence Mozart's life. It is therefore possible to identify which the genuine and effective "bonds of freedom" are. First of all the historical and social circumstances do allow the worker to operate on the market as a work provider under conditions of (greater or lesser) autonomy, that means both opportunities and risks. Secondly, further "bonds" are the ways according to which one operates on the market and the social expectations as to freelance work itself; these bonds consequently create corresponding social figurations among the main actors (on process theory and the concept of social figuration, and on the topic of power balances among subjects see, among the others, Baumgart, Eichener 1997², Chapter V). As mentioned before, there is a transformation – to say it in the words of Parsons (1937; 1939-1954) – in the role of a professional.

Finally, the *last* kind of bond lies inside the individual, by making a longstanding sociological issue clearer, that is translating the psychological and individual dimension into the sociological one.

As for the historical and social circumstances, one cannot but share the view of those who believe the profile of self-employment to be the result of the context it lies in: professions emerge and develop if and provided they fulfil social needs (Perulli 1996: 359). These change over time – thus reflecting society contradictions and values – before even taking on the clear features of a shape which is in keeping with changing needs. From this point of view, the interpretation Elias gives about the period in Vienna of Mozart working as a freelance in the music field is a significant one since it well explains the risks and opportunities attached to the situation, the successes and failures that the artist, as any self-employed individual, had to take on more than to face.

For Mozart, the stay in the capital meant the achievement of his lifelong aspiration, i.e. that of being independent from fashion and being able to freely express his artistic, creative and composition talent (Elias 1993: 28-41). It can be said that this was the happiest moment as for his production; it is indeed during this period that he composed the works leading him towards the music Hall of Fame, although he was not immediately hailed as an innovator (Elias 1993: 109-110). If, conversely, he had remained in Salzburg he would have probably composed a more traditional kind of music: to say that in the words of Elias, he would have been a "bird with broken wings".

On the other hand, the uncertainties Mozart was going to face in this new situation without a master were many. First of all, he overestimated his chances: he certainly had plenty of opportunity to teach music by giving private lessons – although he did not consider this activity to be especially attractive – and to give concerts. However, although the music market in Vienna was certainly more open and prosperous than that of Salzburg, the typical audience was made up of noblemen and *haute bourgeoisie* and was, as such, a little lifeless. At that time, the well-educated *bourgeoisie* represented a consolidated market for literature (Habermas 1989, Chapter V) but not for music (Elias 1993: 28 and ff.). That means the main audience base remained however the aristocratic society (Elias 1993: 85 and ff.) whose tastes were ephemeral and, considering the weight and influence of the imperial court, highly unstable.

In other words, Mozart was overestimating his capacity to arouse interest through his name (Elias 1993: 109-111) and his possibility of living as a free artist; in parallel, he was underestimating the hard life of a *free-lance* and the precariousness attached to it. Uncertainty affected not only any sources of income but also any guarantees in terms of the copyright that – for instance – he could derive from his new activity: Elias himself says that the protection of self-employed workers' rights within the artistic sector was therefore yet to come (Elias 1993: Chapter I, note 15).

Mozart was a pioneer of intellectual professions within the field of music as an art. He more generally represents the personification of a long transition process that was already ongoing, although it was only at the beginning. Elias himself points out that for Beethoven, who was around fifteen years younger than Mozart, it was less difficult to achieve what he wished (Elias 1993: 28-41).

The second kind of freedom's bond involves social expectations as to free-lance profession and social figurations arising from it. In the case of Mozart, this phase can be identified in the transition, suggested by Elias, from craft art to artist art (Elias 1993: 42-49). Such transition once again shows a change in the behaviour of the author as a professional and of his audience.

During the period in which craft art is predominant, the artist acts as a mere technical performer of his audience's wishes. We are therefore in the presence of an art wherein the creative and original input of the author must give in to the requests made by clients. In the second circumstance, the author has a greater opportunity of expressing himself and enjoys wider margins of freedom. The framework within which to make art, as well that of the profession, changes and, consequently, the artistic product gains in terms of quality.

On its turn, the transition from craft art to artist art shows a shift of power from the one who enjoys the artistic product to the one who creates it. The new social figuration which comes into being – similarly to what has happened with liberal arts – shows the professional getting the upper hand; he no longer has to stick to the wishes of his clients who, instead, completely rely on him (Elias 1993: 28-41; 109-111).

The evolutionary process involving doctors and lawyers has consolidated a social expectation to these professionals. At the same time such professions have turned into a specialist knowledge and activity, were socially recognised, organised in professional bodies, protected through registers and whose performance is ruled by specific procedures (Perulli 1996: 351 and ff.).

The social expectation regarding such professions is no longer relevant to the result (i.e. healing, work) but to a proper behaviour or, more precisely, to a behaviour deemed to be proper according to standards. Similarly, in the field of art its users expect to be guided through the formation of their taste. Therefore, in both these types of profession the provision of work, i.e. service, is no longer in accordance with client's expectations, thus completely entrusting the freelance worker with the carrying out of work. Consequently, on the one hand, the artist shapes the taste of the audience. On the other hand today – in some aspects and as it happens in some cases – the individual who enjoys the services provided by an intellectual professional is the one to be made responsible, such as in medical prevention linked to lifestyles which is aimed at achieving a better result in the final work carried out by a specialist.

But as it happens to all pioneers, Mozart paid a high price for his audacity of innovation (Elias 1993: 42). As pointed out by Elias, the social process eventually resulting in the emergence and establishment of the free artist had already started. That is to say this phenomenon was possible from a "technical" point of view, although the audience was not ready to accept this new figure yet, thus opposing the kind of music produced.

The Opera *Il ratto dal seraglio* (Elias 1993: 109-111) well shows firstly what means combining freedom of research and intellectual activity with the audience expectations. Secondly it shows the occupational hazards are connected with freedom and innovations.

As a matter of fact, the Opera did not receive a very warm welcome. As reported by Elias, the operatic fashion of that time registered the predominance of singers over music. In this composition of his, Mozart had instead given greater consideration to music and orchestra, thus causing rancour among singers and a negative opinion by the audience.

The shifting of importance from human voices to musical instruments which has just been described and the fact of attributing the latter a relevance never seen before to the detriment of singers, foreshadows what would soon happen because of industrialism, i.e. the subordination of human work to production tools, to machines.

In the transition from craft art to artist art described by Elias, he says that the social figuration existing between artists and those enjoying art changes. And this is also because the audience, which until that moment had been made up of few privileged listeners, has become wider including a higher number of people who, unlike the past, are not able to impose their taste but, indeed, take up the finished good which has been made by a professional of the sector.

Furthermore, within the evolutionary process leading to modern and professional art, this activity has become an autonomous one, by sharing itself the principles of intellectual professions, i.e. discretion and liberality. Therefore, also the artist composes his work by relying on a well-established knowledge allowing him to work according to the modes and techniques he deems to be the most appropriate ones and without any external indication about

his performance, thus operating completely autonomously. As to the behaviour of the intellectual professional working in the artistic field, it can be as well acquired through a training path which is socially defined.

Therefore, one can understand why Mozart is such a good personification of the modern intellectual professional, since he organizes his activity in Vienna according to the principles we have said to belong to self-employment. For this reason, the battle Mozart fought for his independence from any master and for his talent, in order to compose following his genius and not according to the tastes of others (Elias 1993: 109-111). This fact shows a character of extraordinariness that is well highlighted by Elias. As any other intellectuals, Mozart wanted to follow research and experimentation paths allowing the development of the subject matter (and more generally accompanying that of society). Although he was suffering from the disadvantage, as compared with other liberal professions, of not having any protections guaranteeing his work and status, Mozart fought as a man for his dignity. He did not feel inferior to his clients, and defended his art which he asked respect for. And this is the reason why he may be compared with the intellectual workers belonging to the other professional categories.

The last kind of bond regards the free expression of one's talent. It is portrayed by Elias as a process for "civilizing" the creative impulses of artistic, and more generally, intellectual work. When talking about the link between mental life and compositional ability in Mozart, Elias highlights a psychological dispute which is then reflected at a sociological level. By using the phrase "civilizing" the creative impulses, he means that the author – similarly to what happens in the more general process for civilizing human drives – exercises a personal self-constraint on himself when restraining and channelling his artistic fancy (see also Kilminster 2004: 30). In other words, the intellectual experiences an inner drama, since he has to mediate between his talent and the limits he imposes on himself in order to carry out the work. According to Elias indeed, the genius of an artist is but the combination of libido drives that the unconscious conveys and translates into an artistic product and which are socially usable (Elias 1993: 136 and ff.). In other words art – and more generally intellectual production – is a particular form of taming and subsequent socialization of the individual's talent, as the case of Mozart's artistic genius shows.

Similarly to what is required of an artist, also a lawyer or a good surgeon needs to show a special attitude, a natural ability which can be honed by gaining technical knowledge and which is mediated through practice and engagement, so that it turns from pure talent into a profession. This means that by starting from a coarse state it can be conveyed and translated in an activity useful for the community.

Being able to combine the free expression of one's own talent honed by a long traineeship and the knowledge gained through years of strong commitment with the specific standards of the audience's taste, i.e. with the client's needs, thus developing them into professional skills which represent the starting point for carrying out one's own work as well as the source of income, all this represents the framework within which self-employment – a liberal profession as well as an artistic performance – is free to express. In this way, from a quality point of view it presents itself as being very different from dependent work: an objective Mozart had adopted and lucidly pursued.

References

- Barassi L. (2003), *Il contratto di lavoro*, Milano: Vita & Pensiero.
- Baumgart R., Eichener V. (1997), *Norbert Elias zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag.
- Elias N. (1991), *Mozart: portrait of a genius*, Schröter M. ed., Berkeley: University of California Press, 1993.
- Elias N. (1939), *The Civilizing Process*, Oxford; Malden, Mass.: Blackwell, 2000.
- Elias N. (2007), *The Genesis of the Naval Profession*, Moelker R., Mennell S. eds., Dublin: University College Dublin Press.
- Giddens A. (1990), *The Consequences of modernity*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Habermas J. (1962), *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989.
- Heinich N. (2001), *La Sociologie de l'art*, Paris: La Découverte.
- Kilminster R. (2004), *From distance to detachment: knowledge and self-knowledge in Elias' theory of involvement and detachment*, in S. Loyal, S. Quilley S. (2004, eds.), *The Sociology of Norbert Elias*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.25-41.
- Loyal S., Quilley S. (2004), *Towards a 'central theory': the scope and relevance of the sociology of Norbert Elias*, in S. Loyal, S. Quilley (2004 eds.), *The Sociology of Norbert Elias*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-22.
- Mennel S. (1992), *Norbert Elias. An Introduction*, Dublin: University College Dublin Press.
- Mills C.W. (1951), *White Collar; the American Middle Classes*, New York: Oxford University Press.
- Oexle O.G. (2000), *Arbeit, Armut und Stand im Mittelalter*, in J. Kocka, C. Offe (2000, eds.), *Geschichte und Zukunft der Arbeit*, Frankfurt am Main: Campus Verlag, pp.67-79.
- Ogris W. (1967), *Geschichte des Arbeitsrechts vom Mittelalter bis in das 19. Jahrhundert*, in «Recht der Arbeit», n. 8/9, pp. 286-297.
- Parsons T. (1937), *Education and the Professions*, in «International Journal of Ethics», vol. 47, pp. 365-369
- Parsons T. (1939), *The Profession and Social Structure in Essays in Sociological Theory*, Glencoe Ill: the Free Press, 1954, pp. 34-49.
- Perulli A. (1996), *Il lavoro autonomo. Contratto d'opera e professioni intellettuali*, Milano: Giuffrè.
- Perulli A. (1992), *Il potere direttivo dell'imprenditore*, Milano: Giuffrè.
- Poli S. (2008), *La sindrome di Gondrano*, Milano: Franco Angeli.
- Sewell W. H. jr. (1980), *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Tabboni S. (1993), *Norbert Elias. Un ritratto intellettuale*, Bologna: Il Mulino.
- Weber M. (1905), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Scribner's, 1958.
- Weber M. (1923), *General Economic History*, Mineola, New York: Dover Publications, 2003.

[On Elias and Dunning's Mimetic Leisure]

Revitalising the Sociology of Taste

The study of taste and cultural consumption in sociology is currently a dynamic field. While sociologists have long maintained an interest in taste, consumption, and lifestyle (Simmel 1957; Shils 1960; Weber 1978; Veblen 2007) it has only been since the publication of Bourdieu's *Distinction* (1979 and 1984 in English) that sustained momentum of scholarship, comparative analysis, and a substantive empirical program of research in the field has emerged internationally. Indeed the field has recently enjoyed an excellent measure of substantive scholarship, various replications of Bourdieu's empirical work, and extensive comparative analysis and output. For all this momentum however, scholarship in this field is wedded to a somewhat narrow conceptual and empirical agenda associated with the determining impact of class and other stratification variables on taste and cultural practice. The consequence of this narrow agenda is the exclusion of a range of sociologically interesting variables that have been shown to have considerable importance in other sociological fields such as identity, politics, and interaction. Despite a few examples, little has been written about gender, sexuality, ethnicity, ageing, or religion, yet replications of Bourdieu's work in societies outside of France (Peterson, Simkus 1992; Peterson, Kern 1996; Bennett et al 1999; Bennet *et alii* 2009) have produced empirical findings that are problematic for stratification models, suggesting implicitly that other aspects and attributes of individual identity might shed light on the distribution of taste and cultural practice in contexts of late (Giddens 1990) or reflexive (Beck *et alii* 2003) modernity. In this paper I introduce an alternative conceptualisation and theoretical model of taste and cultural preferences based on Elias and Dunning's (1986) concept of 'mimetic leisure'. Primarily this model seeks to sensitise the impact of religion on taste and cultural consumption, however I contend that Elias and Dunning's concept can be used to revitalise a theoretically inert field through its application to other empirical patterns such as the omnivore. The paper also presents an exploratory operational model for empirical investigation.

A brief overview of taste and cultural consumption research in sociology

Stratification and class models are by far the dominant theoretical and conceptual models of explanation and interpretation in the field of taste and cultural consumption in sociology. Almost all of the extant literature in the field employs this theoretical approach in some form. These models emanate from the seminal work of Pierre Bourdieu, whose *Distinction* has made an enormous contribution to the sociological value of studying taste, lifestyle and culture. To summarize all too briefly¹ Bourdieu's theoretical and empirical work on taste and cultural

¹ Space does not permit a considered review of Bourdieu's theoretical scheme which it deserves. Readers are advised to consult a range of

consumption suggests culture is consumed as a symbolic resource that is used in a strategic manner in struggles to maintain status and class position within societies. The scholarly focus in this scheme is fixed on conceptions of 'legitimate' or 'high brow' culture and how competence with it confers 'cultural capital' which is used to secure other forms of capital such as economic capital. Consumers consume in line with their class status across various 'fields' of culture, according to Bourdieu, in which there exist hierarchies of legitimacy and taste that correlate neatly with the social and economic classifications of a nation such as France, a phenomenon Bourdieu terms 'homology' (1984). Bourdieu thereby reveals the social and economic utility of culture within society and how its consumption and the demonstration of competence with culture is deeply related to the class structures of contemporary societies.

Recent studies that have sought to replicate the conceptual and theoretical structure of *Distinction* outside of France through empirical enquiry have found a lack of empirical support for some elements of Bourdieu's theoretical position however². Emergent patterns of cultural consumption and taste display suggest factors such as age, gender, and ethnicity (Bennett *et alii* 1999; Bennett 2009; Katz-Gerro 1999) have an important role in the distribution of taste. Among other patterns of cultural consumption, Peterson and Simkus's (1992) identification of the cultural 'omnivore' where individuals display non exclusivity in taste preferences by indicating favour for not only 'high brow' but 'middle' and 'low brow' forms, especially with regard to music, is an empirical pattern found in many national contexts. While there is some contestation over Bourdieu's conceptual scheme there is also continuing empirical support for it in some quarters. Class and economic factors do certainly continue to impose considerable divisions in cultural consumption in some areas. However the all encompassing scope of Bourdieu's scheme has to some extent not held over time and through change to reveal large explanatory gaps left by the empirical enquiries that have followed his lead. The result of subsequent research is that class and economic factors do not entirely determine cultural taste, opening the field to other influences and conceptual schemes.

Religion and the problem of conceptualisation

It is in this light that religion, as well as other factors, should be considered of possible interest to a more open and less economically determined field of enquiry. One of the intellectual challenges of non class based enquiries is the construction of appropriate conceptualisation, theoretical reorientation and revitalisation of cultural consumption and taste to properly accommodate alternative influences. A theoretical consequence of the dominance of class and economic factors in taste and cultural consumption research has been a neglect of alternative conceptualisations of culture facilitating the exploration of taste formation produced by social factors other than class. Extant analyses are largely limited to "high", "middle", and "low brow" or "elite" and "mass/popular" conceptions. To reiterate, culture, within these models, is theoretically reduced to a kind of economic and social instrumentality: i.e. the only reason one consumes it is to achieve a better social and economic position. Some newer conceptual approaches such as the "omnivore"/"univore" (Peterson, Kern 1996) or the "inclusive"/"restricted" (Bennett *et alii* 1999) cultural consumer, challenge the straightforward homology between class and taste groups with taste formations entailing preferences from all levels of the traditional "high" "middle" and "low" scheme as opposed to the "high brow snob" (Peterson, Simkus 1992). Yet the sociological study of cultural consumption and taste continues to be dominated by economic models of culture that reduce taste to something that is overwhelmingly determined by class position.

Notwithstanding the important insights of the class based models of cultural taste, religion is essentially a different kind of concept. Against the established tendency to treat culture as a symbolic resource in economic and

studies and secondary sources that give an impressive and informative overview of Bourdieu's theories such as *Pierre Bourdieu* by Richard Jenkins 2003. Readers interested in replications of Bourdieu's work on taste are advised to consult *Accounting for Taste* (Bennett *et alii* 1999), and *Culture, Class, and Distinction* (Bennett *et alii* 2009).

² It should be noted that the data for *Distinction* was collected in France during the 1960's.

stratification struggles, here I highlight the expressive elements of culture. By this I mean culture's pleasurable, emotional, and permissive aspects that feature in the cultural consumption decisions of individuals (Featherstone 1990). I highlight religion as a special and potent aspect of cultural structure (Alexander, Smith 1993). This conceptualisation of culture emphasises "intrinsic" over "use" or "exchange" value and may not have any overt social or economic effects (Simmel 1997; Sayer 2000) such as the uses of culture in securing economic advantages through "cultural capital" (Bourdieu 1984) but may evidence symbolic moral boundaries in social life (Lamont 1992) revealing how institutional religion continues to be of importance in late modernity and how culture is subject to not only class based judgements but moral evaluation.

Norbert Elias and process sociology: prospects for the sociology of taste

Given the rapid emergence of cultural consumption as a field of study since Bourdieu's *Distinction: a Social Critique on the Judgement of Taste*, Elias' theoretical approach may provide researchers with a useful alternative to class and stratification models to better explain the emergence of factors other than class influencing taste formation and the distribution of culture. Additionally, empirical investigations associated with the current "cultural turn" in sociology including studies of taste, might benefit from Elias' approach by examining alternative "readings" or interpretations of culture other than the political which emphasise "decorative" narratives of domination and oppression in cultural production and consumption (Rojek, Turner 2000).

Elias' inquiries into leisure (Elias, Dunning 1986) provide researchers with a framework in which alternative models of taste and cultural consumption might be usefully conceptualised through examining culture as a source of emotional arousal and pleasurable tension in contrast to the emotional restraint enacted in everyday lives around routines of work and spare time. These pleasures are attended by restraints in a process Elias calls a "controlled decontrolling of the restraint of the emotions" (Elias, Dunning: 96). I interpret this process as a moral discourse on culture based on the view that culture can be coded as "good" or "bad", "harmful" or "harmless". Recent studies of taste have highlighted the potential of Elias' theories for such a re-conceptualisation of culture by suggesting his work to be useful in the delineation of the "moral codes of interpersonal conduct" that actors use in response to other people or "sociability" when defining good and bad tastes through concepts such as "civility" and "attunement to others" (Woodward, Emmison 2001: 295). In a departure from the economic and class models of culture the Australian researchers found that "in many instances everyday judgements of taste are not only understood as a question of aesthetics but that they are also matters of moral, ethical and communal sensibility" (Woodward, Emmison 2001: 296-297). These findings suggest two things: (i) religion is afforded a theoretical space within studies of taste and culture and (ii) that beyond class and stratification distinctions taste has a moral dimension. It is through the communal and interactive aspect of taste where Elias and Dunning's model can revitalise the study of cultural consumption.

The Civilising Process inverted: sport and leisure

Despite a discussion of how the civilizing process is extended through the historical development of sport, the general theory of leisure derived by Elias with Eric Dunning in *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process* suggests leisure's function to be contrary to models of civility that are a feature of the historical social and emotional development of Western societies. According to Elias and Dunning (1986: 15), the "principal function [of leisure (or culture)] appears to be the arousal of pleasurable forms of excitement" (compare with Bourdieu's notion of "cultural capital" deployed strategically in class struggles). Leisure is therefore a means to escape for a time the "routinization that a civilizing process engenders" (Elias, Dunning 1986: 16). Sport and leisure are functionally defined essentially as a "controlled decontrolling of restraints on emotions" (Elias, Dunning 1986: 96) and are "complementary to the control and restraint of overt emotionality in our ordinary life" (Elias, Dunning

1986: 66) In this way they counter the threat of life in “civilized” societies becoming too dull and can be seen as an “inversion” of the civilizing process or as a means of “de-civilizing” (Wouters 1986; Elias 1996).

This “inversion” of the civilizing process through leisure is really only a feature of one particular, but very important, mode of leisure – “mimetic leisure”. Elias and Dunning highlight it in the formulation of a general typology of “spare-time activities” away from work, of which only some are deemed to be “leisure” (1986: 95). They propose a theory of leisure within a “spare-time spectrum” (1986). Leisure is categorised into three broad divisions: 1) “spare-time routines”: attending to bodily needs such as drinking and washing, and routines associated with the house including cleaning, and other household administration; 2) “Intermediary spare-time activities of self fulfilment and self expansion” such as voluntary work, private study associated with occupation, and religious activities amongst others; and 3) “leisure activities” such as sociable activities, “mimetic” play and a residual category of miscellaneous activities (Elias, Dunning 1986: 98).

The three major categorical divisions within the “spare-time spectrum” are set off against what Elias and Dunning call “routines” which they define as “recurrent channels of action enforced by interdependence with others, and which impose upon the individual a fairly high degree of regularity, steadiness and emotional control in conduct and which block other channels of action even if they correspond better to the mood, the feelings, the emotional needs of the moment” (1986: 98). “Routines” can be viewed as the civilizing process applied to the daily activities and interactions of individuals that are to various degrees suspended through the practice of leisure. “Routines” are also a feature of many spare-time activities “classified under 1 [“spare-time activities”], less so those classified under 2 [“intermediary spare-time activities”], still less so those classified under 3 [“leisure activities”] (Elias, Dunning 1986: 98). A key dimension of “leisure activities” is “mimetic leisure”. Mimetic leisure, which from now on I term culture, is the focus of the rest of the chapter and informs the emergent model.

Mimetic Culture

Elias and Dunning’s “mimetic” culture is a concept borrowed from classical Greek philosophy formulated most substantively through the writings of Aristotle in a discussion about the function of drama, poetry, and music³. The term “mimesis” means to imitate. Mimetic culture according to Elias and Dunning, arouse emotions associated with the emotions of real life events. Mimetic cultures are not “representations of real life events but rather that the emotions - the affects aroused by them - are related to those experienced in “real life”, situations, only transposed in a different key, and blended by a “kind of delight”” (1986: 80).

This imitative or mimetic quality is a common characteristic of many types of culture traditionally conceptualised as “high” or “low” in many studies that employ class based models of taste formation (Elias and Dunning 1986: 80). For example a common feature of classical and rock music is the emotional arousal they produce through the imitation of the emotions experienced in real life events or situations. Here they share a common element that may account for a shared appreciation within taste formations usually termed “omnivorous” (Perterson and Kern 1996). Rather than simply conceptualised at opposite ends of a cultural taste hierarchy such as “high” or “low” the mimetic aspect to culture draws attention to different ways in which culture might be distributed through its function of emotional arousal. Individuals who favour forms of mimetic culture are therefore in search of a particular emotional response that might be governed not by economic or stratification concerns but discourses of pleasure and its control that have been traditionally framed as moral issues (Freud 1963; Foucault 1980).

Mimetic culture arouses all manner of emotions that one may or may not desire in real life such as joy, happiness, love, but also fear, anger, and hatred, in a pleasurable tension. The mimetic class of culture, report Elias and Dunning, entails an extensive array of activities, allowing one to

³ See Aristotle’s *Poetics* in which he considers culture such as drama and music in medical terms. Culture was purgative and curative of particular ailments of the soul: the arts as providing “catharsis”.

experience hatred and the desire to kill, defeating opponents and humiliating enemies. One can share making love to the most desirable men and women, experience the anxieties of threatened defeat and the open triumph of victory. In short one can tolerate, up to a point, the arousal of strong feelings of a great variety of types in societies which otherwise impose on people a life of relatively even and unemotional routines and which require a high degree and great constancy of emotional controls in all human relationships (1986: 125).

It is clear that mimetic culture arouses a range of emotions that may be perceived as “good” or “bad”, “harmful” or “harmless” based on standards of everyday civility entailing emotional restraint, illustrating quite clearly a neglected moral dimension to taste. This conceptualisation of culture emphasising emotionality opens up the possibility of examining the impact of factors such as religion on taste formation because mimetic culture, through its emotional arousal and pleasure, is subject to control through moral evaluation within broader social contexts of civility and socialization. Mimetic culture is set in relief to standards of “civility” in Elias’ scheme with varying degrees of control that strongly allude to its moral dimension. This moral dimension of mimetic culture is plainly evident in Elias and Dunning’s discussion of its nature (1986). Due to its function as a means to a “controlled decontrolling on the restraint of the emotions” (1986: 96) mimetic culture enables “people to ease or to tease the norms of their non leisure life” (Elias and Dunning 1986: 100). They involve “playing with norms” as one “plays with fire” apparently “without offending society” (Elias and Dunning 1986: 100).

But mimetic cultures have the potential for great offence and disruption to the order of complex societies however because “under the impact of strong feelings, [aroused by mimetic culture] people are apt to act in a manner which they themselves can no longer control” (Elias and Dunning 1986: 118). Therefore “a decisive characteristic of leisure activities” Elias and Dunning note, “is that the decontrolling of restraints on emotions is itself socially and personally controlled” (Elias and Dunning 1986: 96). The regulation or control of mimetic culture is performed in a number of ways that suggest a moral patterning of behaviour associated with mimetic culture as “good” and “bad”. “The way in which most societies couple the legitimization of sexual and other emotional satisfactions” write Elias and Dunning is, “within the framework of the family, with a socializing training, with beliefs, with direct restraints and prohibitions countering the dangers to others of any liberation of instinctual and emotional forces in a person” (1986: 119). Culture theorised as emotional pleasure affords a logical conceptual link to religion in taste formation because religion has historically facilitated the control of emotional pleasure in Western societies (Bell 1976). Of course class analysis can benefit from this model also as various regimes of restraint and refinement operate within Western class structures with their attendant institutions which can be matched to cultural choices.

An Eliasian model of the moral discourse of mimetic culture

<i>Civility</i>	→	Restraint on emotions, decreasing violence, aggression and the “animalic” in public life. Routines. “Thresholds” of decency, delicacy, shame, and embarrassment.
<i>Mimetic culture</i>	→	“Decontrolling of restraints on emotions” Pleasurable arousal of emotions “teasing of norms”
<i>Moral Discourse</i>	→	“Controlled decontrolling of restraints on emotions” through social institutions/self - family - socialisation - beliefs

Cultural civility and Cultural barbarism

While Elias and Dunning provide a general theory of culture in relation to processes of civility they do not provide an operational definition of mimetic culture informing taste formation and distribution incorporating the different modes or fields of culture expressed as genres, forms, or media sensitising influences such as religion. What is the relationship between civility, social institutions, and mimesis informing taste formation, distribution, and cultural practice? i.e. how can mimetic culture be operationalised within this theoretical scheme to capture and demonstrate variation in taste patterns? I contend that tastes in mimetic culture are formed through the level of control one has over the pleasurable decontrolling of emotions aroused by mimetic culture through various modes of socialisation and identity, of which religion is one. That is to say taste will be formed through an evaluation of the type of emotional pleasures that mimetic culture will be *perceived* to arouse indicative of a moral discourse. I use the term “control” here not only as a direct restraint on the emotions, which it is, but also as a channelling device through moral discourse allowing the arousal of particular types of emotions and providing a mechanism for participation in or preference for culture. This is an important distinction within the general function of mimetic culture as emotional arousal is profoundly variegated.

A key element of this contention then is the expressive elements of mimetic culture. What mimetic culture offers through content, mood, and form is a range of pleasurable emotional experiences that might range from hatred and anger through to calmness and well being. Mimetic culture is a way in which individuals can experience aggression, violence, and the animalic normally restrained in everyday life. Arousal of these emotions is engaging what moral dispositions associated with certain social institutions may express as the symbolically “barbaric”, the opposite of civility. In contrast mimetic culture may also serve to reinforce standards of civility by promoting the arousal of more “civil” or less violent and aggressive emotions such as peacefulness, calmness, pensiveness, and less exuberant forms of joy or sadness. These variations can be evaluated as “good” and “bad”, “harmful” and “harmless” through the moral discourse of control and are set off against general standards of civility that have been achieved through the civilizing process. Individuals act as “carriers” (Weber 1964; Alexander 2005) of perceptions about culture, such as “good” (civil) and “bad” (barbaric) learned through institutions such as religion that structure their choices. Crucial to this scheme, however is the notion of perception. It is not my contention that cultural forms such as musical genres, photographic subjects, or film genres are in and of themselves more or less “barbaric” or “civil”, only that they are perceived to be by those that do or do not consume them on account of their perceived or felt mimetic qualities through content, form, and style. It is the perception of cultural forms that individuals with particular attributes, associations, and experiences of socialisation, such as religion use, that structure tastes and cultural. Hence the impact of religion on taste and cultural consumption is theorised in moral terms relating to standards of civility and incivility associated with its role in European history, which according to Elias is as an agent of the civilizing process (Elias 1994). Of course moral evaluation of the kind I am discussing here in relation to taste most certainly exists for those who are not religious.

So what does mimetic culture consist of? The type of culture that comes under the description of mimetic is very broad. “Most, though not all, leisure activities belong to it” according to Elias and Dunning. “From sports to music and drama, from murder films, to Westerns, from hunting and fishing, to racing and painting, from gambling and chess, to swinging and rocking, and many others” (1986: 66). Within the specific modes or fields of mimetic culture are types or genres that carry variable mimetic qualities. For example music is a general field of mimetic culture but heavy metal and easy listening are two very different types of genres that through content and mood arouse very different emotions.

The “thresholds” of decency, delicacy, embarrassment and repugnance that Elias applied to manners should equally apply to mimetic culture through codified taste formations. We might expect heavy-metal music to break particular thresholds and easy listening to be well within them. Indeed government regulatory bodies such as the Office of Film and Literature Classification in Australia, informed by specialists and community representatives, regulate cultural expression in a similar process through codes indicating the level of violence, sex, nudity, and course language contained in cultural productions. Culture is to some extent controlled externally through clas-

sification informing individuals about the content usually with a letter rating such as “M” for “mature” and “C” for “children” (OFLC 2005).

I propose that cultural tastes be seen as reflecting a symbolic scheme of the thresholds and standards of decency and civility evaluated through moral discourse in the taste formations of individuals. In operationalising mimetic culture I highlight a key distinction in mimetic culture between “cultural civility” and “cultural barbarism”. What is culturally “civilized” or “barbaric” will reflect divergent and perceived standards of mimesis and emotional arousal based on attributes and affiliations such as religion. Cultural taste formation then reflecting a moral discourse can be coded as “cultural civility” and “cultural barbarism” on a scale of high to low. Below is a general typology of the moral discourse of culture as “cultural civility” or “cultural barbarism”.

A general typology of the moral discourse of mimetic culture

Mimetic Culture	The moral discourse about mimetic culture					
	Perceived Cultural Civility			Perceived Cultural Barbarism		
	High	Medium	Low	Low	Medium	High
Music						
Film						
Books						
Sport						
Leisure						
Photography						

Cultural civility and cultural barbarism can be thought of as essentially a continuum that entails two extremes, “high”, with more moderate states in between, “medium” and “low”. Importantly the model is exploratory and seeks to codify not the actual emotions aroused by various forms of mimetic culture but to position hypothetically the attitudinal judgements about mimetic culture based on the function of groups in relation to culture distinguished by various identity factors such as religion. The model offered here is a theory of how the system of mimetic culture may be perceived and evaluated by various groups in structuring taste based on culture as a form of emotional excitement. Religion is one such group. The model may equally apply to other social groups or experiences.

Civil and Barbaric cultures. A Religious model of cultural civility and cultural barbarism

In light of the proposed typology of the concept of mimetic culture perceived by actors as civil and barbaric a starting hypothesis is that religious individuals have different thresholds of delicacy and decency with regards to mimetic culture to non-religious individuals, thereby anticipating variance and difference in cultural taste patterns. In this section I refine the conceptual focus to the relationship between religion and culture and discuss why we might expect religious groups to have different thresholds of decency and delicacy to non-religious groups and propose an approximate religious model of cultural civility and cultural barbarism to forecast the structures of cultural civility and cultural barbarism between religious and non religious individuals. The discussion toward this end will comprise a consideration of the place of religion in the civilizing process.

Religion is a problematic area for processes of civilizing due to Elias’ deliberate focus on the secular upper clas-

ses of Europe in *The Civilizing Process*⁴. Sympathetic interpreters of his work have generally acknowledged that the omission of religion is an issue of concern for his general theory of civilizing processes. Bryan Turner states that “The absence of any sustained analytical interest in the regulative and restraining functions of religious norms in the historical process of civilizing military violence, the court and the bourgeois household is a significant problem in Elias’ treatment of the institutional matrix of Western nation-states” (2004: 251). In a similar vein Johannes Goudsblom declares that “there can be no doubt that what we now classify as religious forces have at times exerted a strong pressure towards socially induced self-restraint” (2004: 278).

Elias only makes a handful of scattered references to the role of religion in *The Civilizing Process*, his general position on the role of religion in it summarised thus: “Religion, the belief in the punishing or rewarding omnipotence of God, never has in itself a ‘civilizing’ or affect-subduing effect. On the contrary, religion is always exactly as ‘civilized’ as the society or class which upholds it” (1994: 169). Despite Elias’ denial that religion “in itself” is not a producer of the civilizing process he does afford it the role of an agent in the dissemination of behavioural models to other strata of society that emanated from the princely courts. “Clerical circles, above all”, Elias writes, “became popularisers of the courtly customs” (1994: 86) to the extent that “*civilité* was given a new Christian religious foundation” (1994: 87). Leading Elias to conclude that “the church⁵ proved, as so often, one of the most important organs of the downward diffusion of behavioural models” (1994: 87). Some evidence lending support to religion’s civilising role is available from social surveys. The leading response from a question about the most important thing for the church to provide from the Australian National Social Science Survey 1993 is “Encouragement of decent, respectable behaviour” (23.2%) and “Encouragement of good morals” (21.8%). Elias’ position on religion in the civilizing process has been compared with Weber’s parallel work on what Bryan Turner (2004) calls “the rationalization process” in a general theory of the development of Western societies. By contrast Weber of course places religion in the lead role in the development of the modern world of “sober bourgeois capitalism” by looking to the ethical foundations of Western rationalization, derived from the Catholic monasteries and applied to everyday life by Protestantism with specific consequences for economic conduct and everyday life in general. “When asceticism was carried out of the monastic cells into everyday life, and began to dominate worldly morality, writes Weber, “it did its part in building the tremendous cosmos of the modern economic order” (1967: 181).

Weber and Durkheim both believed that religion in itself had, through ascetic practices and beliefs, specific attributes that achieved and promoted self-restraint and control of the affects. For Durkheim this was present in the “moral community” founded in the rituals and doctrines binding individuals into a group that evaluated the world and all things in it as sacred or profane through the auspices of the “positive” or “negative” cult (1995). For Weber religion produced a particular “psychological vehicle” or habitus that produced an orientation toward the world, which in turn regulated conduct toward the aim of salvation (1967). Notwithstanding the debate about the specific influence of religion in the development of modern Western societies, all three of the great sociological theorists allocate to religion a role in the restraint of the emotions and logically therefore a special place in the regulation of culture. Marx and Engels (2002) were also of the opinion that religion produced an emotional pacifism that obstructed political action with the famous “opiate of the people” pronouncement. Moreover it is difficult to separate religion from the models of civility suggested by Elias that have developed through history irrespective of whether they were of a religious or secular derivation because of the role in which churches performed in social life, in all sections of society. In summary religion, as a means of “moral community” can be viewed as a sacralising force for civility, as Elias theorises it. It is only Weber however that discusses religion in relation to culture as a substantive issue. In his *Sociology of Religion* he conceptualises culture, particularly music, in much the same way as Elias conceptualises leisure in that its function primarily resides in the production of ecstasy, ecstasy toward religious goals however.

⁴ The notion of a “secular” upper class in Europe is intended to mean those classes who were not clergy or religious professionals. Indeed to suggest that there was a secular upper class in European society from the middle-ages is, according to certain meanings of “secular” somewhat ridiculous due to the place of Christianity in European social life. Many European monarchs are today still the earthly representatives of God and symbolic head of their various churches.

⁵ It is not clear whether Elias is referring here to the Catholic Church, which so often is written as simply “The Church” in European histories or if he meant any kind of Christian church, be it Catholic or Protestant.

Religion and art are intimately related in the beginning. That religion has been an inexhaustible spring of artistic expressions is evident from the existence of idols and icons of every variety, and from the existence of music as a device for arousing ecstasy... Religion has stimulated the artistic activities of magicians and sacred bards, as well as stimulating the creation of temples and churches... together with the creation of religious artefacts and church vessels of all sorts (Weber 1964: 242-243).

Yet through historical and social processes culture has increasingly gained independence from religious authority. Indeed Weber (1964: 243) acknowledges this development when he states:

But the more art becomes an autonomous sphere, which happens as a result of lay education, the more art tends to develop its own set of constitutive values, which are quite different from those obtaining in the religious and ethical domain.

As a result of this type of secularisation religion is then in a state of “tension” with art that represents an alternate mode of salvation as a result of the loss of direct control over the production of culture. Elias and Dunning also claim that many examples of mimetic culture have religious bases to them such as the Christian carnivals of the middle ages and the Dionysian festivals in ancient Greece (1986: 65), but “in contemporary societies... it is no longer a framework of religious activities and beliefs which provides scope for a balancing relaxation of restraints” (Elias and Dunning 1986: 66). One could, however, point to the ever increasing production of religious culture that does allow for a relaxation of restraints such as Christian rock music (Hager 2000). In recent times theorists such as Daniel Bell have also considered the relationship between religion and control as a substantive issue within a broad theory of social change. Bell (1976: 182) states that

In the history of Western society there has always been a dialectic of release and restraint. The idea of release goes back to the Dionysiac festivals, Bacchanalian revels... or to the examples in biblical legend and history of Sodom and Gomorrah or the Babylonian episodes... The great historic religions of the West have been religions of restraint. We find in the Old Testament an emphasis on the law, and a fear of human nature unchecked: an association of release with lust, sexual competitiveness, violence, and murder. The fear is the fear of the demonic – the frenzied ecstasy (ex-stasis) of leaving one’s body and crossing the boundaries of sin. Even the New Testament, which suspends the law and proclaims love, recoils from the mundane implications of the suspension of the law and erects a barrier.

While the religions of the West are generally thought of as religions of restraint when it comes to culture it cannot be said that the religious themselves do not seek a “decontrolling of the restraints of the emotions” in leisure however. They may simply not seek the “frenzied ecstasy of leaving one’s body and crossing the boundaries of sin” that they feel might be facilitated in specific forms of mimetic culture. Indeed religion provides this very outlet through parallel forms of culture available to the religious in contemporary societies such as Christian music, novels, and art. Elias’ theory of leisure applies to religious culture as much as it does to secular culture and the totalitarian impression of emotionally restrained religious groups may not be an accurate one. The greater majority of culture however, is secular, and not produced, nor consumed for that matter, to arouse ecstasy in religious contexts or for religious purposes⁶. Given this “ideal type” situation we may think that the religious may avoid the many forms of secular culture, as some more specialised religious groups do such as Hasidic Jews or the Amish. We must, however, consider lay religious actors in a predominately secular matrix of cultural expression and presume that religious individuals will unavoidably engage in secular culture but in a way that highlights the “tension” between religion and culture that Weber suggests and that the concept of mimetic culture offered here theorises.

That religion has acted to restrain cultural expression is beyond doubt. Historically this has been the area of censorship exerted by the state in association with religion to regulate standards of decency and limit obscenity in accordance with prescribed moral codes and standards (Bertrand 1978; Coleman 2000; Vnuk 2003), as it

⁶ These no doubt still exist. Indeed a direction of further research in cultural consumption could look at Christian leisure, particularly Christian rock and literature that is a multi million dollar industry in western countries.

still does in some countries. This model of public and institutional regulation has changed however and despite occasional appeals by the churches to ban particular items of culture from public consumption, churches do not occupy a position of political power any longer so as to be able to directly influence the cultural choices of individuals through political means (Dobbelaere 1981; Wilson 1982; Dobbelaere 2003). This does not mean that religion is not active in the structuring of taste cultures however, indeed it means that researchers need to analyse religion on a different level such as individual lay religious actors associated with such developments as the “privatization of religion” (Luckmann 1967).

The tenor of contemporary culture

Given the general secularisation and decline in direct institutional control of cultural production by religions, what in terms of the notions of cultural civility and barbarism can we say characterise the cultural systems of representation in contemporary Western societies? To assess religion’s probable impact on taste a few comments about the general expressive and emotional tenor of contemporary culture will be instructive.

It may be safe to assume that culture, in Western societies, has in recent history, coinciding with the decrease of religious authority and prolific social change, become more “barbaric”, increasingly permitting depictions of sex and violence across mimetic cultural fields⁷ (Thompson and Sharma 1998). Given this assumption, mimetic culture’s development could be seen to represent within process sociology, a “decivilizing process” or perhaps a “fluctuation” (Wouters 1986; 1989; Mennell 1990; Wouters 1991; Elias 1996).

As noted earlier it is important to discriminate between the various levels of application in which the theory of the civilizing process has been applied and where decivilizing processes can be traced. The present study differentiates between a civilizing process in the real life behaviour of individuals who through chains of interdependence in particular figurations will submit to “routines” as Elias and Dunning define them, and a decivilizing process on a cultural level that can be indicated by cultural production allowing a “controlled decontrolling of the restraint of emotions” that may or may not have any social effects. A rise in one direction may not necessarily indicate a decline in another.

Process sociologists, analysing the behaviour changes in the twentieth century, have also made claims of a process of “informalization” with regards to manners, language, and parental child relations. In moral terms informalization and decivilization have characterised the “permissive society” (Wouters 1977; 1986) or the “expressive revolution” (Parsons 1999). Both terms reveal the underlying moral dimension of the civilizing process and how changes in the opposite direction can be perceived and can assist in the derivation of hypotheses for alternative models of cultural consumption and taste.

On the symbolic level this decivilizing process or “permissive society” that might account for the rise in depictions of barbarism including particular renderings of sex and violence especially is, according to Daniel Bell a product of the decline of religious authority since the mid nineteenth century, in which culture “crossed over” from the “sacred to the profane” in a continuing “dialectic of release and restraint” in relation to what he terms “the demonic”. Bell (1976: 117) insists that:

The culture - particularly the emerging current we now call modernism - took over, in effect, the relation with the demonic. But instead of taming it as religion sought to do, the modernist culture began to accept the demonic, to explore it, to revel in it, and to see it (correctly) as the source of a certain type of creativity.

The current phase of decivilization or “permissiveness” in accordance with the decline in religious authority is a key aspect of contemporary mass media as Camille Paglia (1991: 45) asserts

⁷The political scientist and social commentator Robert Manne professed on SBS television that “I think that there is a lot of barbarism in popular culture of a kind which has been growing over the last 20 or 30 years...” (Insight 17/4/1997). No empirical studies, in process or any other sociological perspective, exist to state whether or not there was more barbarism in culture and leisure in the 1990’s than at other periods in the twentieth century.

Historiography's most glaring error has been its assertion that Judeo-Christianity defeated paganism. Paganism has survived in the thousand forms of sex, art, and now the modern media. Christianity has made adjustment after adjustment, ingeniously absorbing its opposition (as during the Italian Renaissance) and diluting its dogma to change with changing times. But a critical point has been reached. With the rebirth of the gods in the massive idolatries of popular culture, with the eruption of sex and violence into every corner of the ubiquitous mass media, Judeo-Christianity is facing its most serious challenge since Europe's confrontation with Islam since the Middle Ages. The latent paganism of Western culture has burst forth again in all its daemonic vitality.

It may well be assumed then that current standards in cultural expression are somewhat "barbaric" in comparison to previous ones. However this portrays culture as simply a one sided affair replete with representations of the "darker" aspects of human life. We should not overstate the influence on religion on any notion of cultural permissiveness either. Undoubtedly any rise in "barbaric" culture is a complex process of institutional and individual social, political, and cultural change but the broader point here is that religions have been a powerful restraint on behaviour including culture. Despite the indications that mimetic culture has undergone a decivilizing spurt many forms of culture exist that might be conceived as "civil", morally "acceptable", and well within particular thresholds of decency in that they limit the portrayals of barbarism indicated in mimetic culture by particular expressions of sex and violence. In any case various levels of mimetic representation exist within the universe of cultural output legitimating the type of analysis I am advocating here.

Situating religion in relation to mimetic culture, and society

Through historical social processes religion, culture and art have separated into separate realms and have often demonstrated a tension toward each other. How might this more general and amorphous thought translate into contemporary religious responses by individuals to secular culture and how might it be sociologically valid to think about and explain real differences between denominations and different levels of religious commitment and secular culture?

Max Weber's general notion of a "tension" between the realms of art and religion in the production of ecstasy is reminiscent of a general tension theorised to exist between religious groups of varying theological orientation and the broader secular society (Niebuhr 1957; Troeltsch 1931). This body of literature has emphasised the differences in religious sub-group values orientation, organisation, membership, and authority structure. A more contemporary version of religious tension with the wider social environment is presented by Stark and Finke (2000). These theories of religious differences may account for variation in cultural consumption between religious individuals belonging to different religious groups and levels of religious commitment indicating a level of tension between a religious group or level of commitment to a religion and the broader secular world indicated by cultural tastes.

In addition to thinking about religions and religiosity as being more or less in a state of tension with secular society, situating religion in terms of civility and barbarism within the civilizing process can assist us in stating how religion relates to this particular theoretical orientation. It has been contended that religion has acted as an agent or force for civility, reinforcing the particular thresholds of repugnance and delicacy that form behavioural models, extended to the formation of taste structures. Religious individuals as carriers of these standards draw from a cultural tool kit (Swidler 1986) and project these codes of civil and barbaric onto mimetic culture. We would expect then that religious individuals would seek to demonstrate more symbolic civility through taste than non-religious individuals. We would also expect variation in election and evaluation of cultural taste between different religious types in the form of denomination and various levels of religiosity.

Operationalising Mimetic cultural tastes

From an empirical perspective, what forms of mimetic culture might the religious perceive as representing cultural civility and cultural barbarism? Below is an approximation of how the model may inform the evaluation of mimetic culture of religious individuals through cultural choices. Figure 3 suggests a hypothetical model of the moral evaluation of cultural tastes based on religious identity factors. While the process sociological theory of leisure is a theory of interest to scholars, little has been written about the operationalisation of mimetic culture as a guide to the empirical investigation of taste preferences. Similarly the neglect of cultural consumption by sociologists of religion has left little in the way of guidance and or empirical support for moral classification of culture. The classifications below proceed within an exploratory framework. Despite the pronounced difficulties in measuring culture (Marsden and Swingle 1994; Emmison 1997; Katz-Gerro 2004; Bennet *et al* 1999) I outline a proposed scheme of mimetic cultural classification in Eliasian terms below to provide some preliminary sensitising to cultural civility and cultural barbarism that suggests how moral evaluation of mimetic culture could be developed in an empirical environment.

Cultural civility in music might include “softer” genres such as classical, light classical, easy listening and musicals. “Harder” genres such as rock, heavy metal, techno, and avant-garde music are coded to represent cultural barbarism. Subjects such as a vase of flowers, a sea sunset, and a wedding might indicate civility in photographic subjects as opposed to more violent scenes including the homeless fighting, a demolition site, and a car crash as barbaric because of the violence associated with such images. Civil reading tastes might include classical authors, poetry, romances, travel, gardening and cooking, while genres such as horror, science fiction, erotica, and crime, barbarism. War, horror, R or X rated, film noir, and independent films are coded as indicating barbarism; musicals, romances, dramas, and adventure films civility. Finally music leisure such as attending orchestral concerts, ballet, and musicals are coded to represent civility and attendance at night clubs, pubs with live bands, and rock concerts, barbarism. The approximation is essentially a creation that is not based on scholarly literature or on any specific religiously informed positions on the cultural fields which is simply non-existent to the greater majority of mimetic culture beyond its extreme forms.

A typology of the moral classification of mimetic culture: an approximation of how religious individuals structure cultural civility and cultural barbarism based on a selection of mimetic cultures

<i>Mimetic Domain</i>	<i>Civil</i>	<i>Barbaric</i>
Music leisure	Opera, ballet, orchestral concerts,	Rock concerts, night clubs, pubs/bars with live bands
Music	Classical, light classical, opera, easy listening, big band, folk, top 40 pop	Rock, alternative rock, blues, jazz, heavy metal, avant-garde, techno
Film	Comedies, musicals, romances, westerns, adventures, spectaculars	Horror, Pornography, Science fiction, war, film noir, thrillers
Literature	Classical authors, poetry, romances, educational, gardening, cooking, craft/hobbies, historical romances, travel	Crime, thrillers, contemporary novels, horror, occult, erotica, science fiction
Photographic subjects	Landscapes, vase of flowers, sunset over sea, wedding, horse in a field	Car crash, homeless fighting, demolition site, pregnant woman
Sport	Tennis, swimming, cricket, golf, basketball, netball	Motor racing, boxing, wrestling, rugby union, rugby league, football
Leisure	Surfing, swimming, cycling, walking, hiking, camping, gardening,	Martial arts, weight training, hunting, fishing.

Conclusion

This paper has suggested an alternative conceptual and theoretical scheme for the analysis of cultural consumption. Beyond the dominant class and stratification models Elias and Dunning's scheme has been introduced to link the concepts of religion and cultural consumption. The scheme however has the potential to revitalise the more established class and structural analyses by examining the emotional and expressive thresholds of various cultural production that inform class formation and belonging. In this light a key example of the scheme's utility is to shed light on the notion of the omnivorous consumer whose consumption patterns belie simple class related explanation. The more diffuse demonstration of tastes of the omnivore suggests that within the technological expanse of broadcasting and production cultural choice is perhaps accounted for by reference to individual emotional need and experience in addition to the social determinants of taste. Elias and Dunning's model considers the pleasurable as well as the social in a valid and accurate tension.

As an exploratory evaluative framework the model needs further qualification surrounding its evaluative classification of "civil" and "barbaric" to the extent that individual cultural items as well as genres need investigation and insight from such discipline specific fields such as musicology to assess mood, style and emotion to more accurately inform mimesis. Further research on subjective reactions to culture would also inform this scheme.

References

- Alexander J. (2005), *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*, New York: Oxford University Press.
- Beck U., Bonss W., Lau C. (2003), *The Theory of Reflexive Modernization: Problematic, Hypotheses and Research Programme*, in «*Theory, Culture, and Society* 20», 3.
- Bell D. (1976), *The Cultural Contradictions of Capitalism*, London: Heineman.
- Bennett A., Savage M., Silva E., Warde A., Gayo-Cal M., Wright D. (2009), *Culture, Class, Distinction*, London: Routledge.
- Bennett A., Emmison M., Frow J. (1999), *Accounting for Tastes: Australian Everyday Cultures*, Melbourne: Cambridge University Press.
- Bennett A., Emmison M., Frow, J. (1995), *Australian Everyday Cultures Survey*, Brisbane: University of Queensland.
- Bertrand I. (1978), *Film Censorship in Australia*, Brisbane: University of Queensland Press.
- Bouma G. (1992), *Religion: Meaning, Transcendence, and Community in Australia*, Melbourne: Longman Cheshire.
- Bouma G. (1997), *Many Religions All Australian: Religious Settlement, Identity, and Cultural Diversity*, Melbourne: Christian Research Association.
- Bourdieu P. (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, London: Routledge.
- Coleman J. (2000), *Obscenity, Blasphemy, Seditious, 100 Years of Censorship in Australia*, Melbourne: Duffy and Snellgrove.
- Dobbelaere K. (1981), *Secularization: A Multi-dimensional Concept*, London: Sage.
- Dobbelaere K. (2003), *Secularisation: An Analysis at Three Levels*, Oxford: Peter Lang.
- Durkheim E. (1912), *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Free Press (1995).
- Elias N. (1939), *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, Revised Edition Oxford: Blackwell (1994).
- Elias N. (1996), *The Germans: Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Cambridge: Polity Press.
- Elias N., Dunning E. (1986), *The Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Cambridge Massachusetts USA: Blackwell.
- Emmison M. (1997), *Transformations of Taste: Americanisation, Generational Change and Australian Cultural Consumption*, in «*Journal of Sociology*», 33.
- Featherstone M. (1990), *Perspectives on Consumer Culture*, in «*Sociology*», 24.
- Foucault M. (1980), *History of Sexuality: An Introduction*, London: Vintage.
- Freud S. (1930), *Civilization and its Discontents*, London: Hogarth (1963).
- Giddens A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Palo Alto: Stanford University Press.

- Goudsblom J. (2004), *Christian Religion and the European Civilizing Process: The Views of Norbert Elias and Max Weber Compared in the Context of Augustinian and Lucretian Traditions*, in Loyal S., Quilley S. (eds), *The Sociology of Norbert Elias*, London: Cambridge University Press.
- Hager A. (2000), *Moral Boundaries in Christian Discourse on Popular Music*, in « *Research in the Social Scientific Study of Religion* », 11.
- Katz-Gerro T. (1999), *Cultural Consumption and Social Stratification: Leisure Activities, Musical Tastes, and Social Location*, in « *Sociological Perspectives* », 42.
- Katz-Gerro T. (2002), *Highbrow Cultural Consumption and Class Distinction in Italy, Israel, West Germany, Sweden and the United States*, in « *Social Forces* », 81.
- Lamont M. (1992) *Money, Manners, and Morals*, Chicago: Chicago University Press.
- Luckmann T. (1967), *The Invisible Religion*, London: MacMillan.
- Marsden P., Swingle J. (1994), *Conceptualizing and Measuring Culture in Surveys: Values, Strategies, and Symbols*, in « *Poetics* », 22.
- Marx K., Engels F. (1848), *The Communist Manifesto*, London: Penguin (2002).
- Mennell S. (1990), *Decivilizing Processes: Theoretical Significance and Some Lines of Research*, in « *International Sociology* », 5.
- Niebuhr H. (1957), *The Social Sources of Denominationalism*, New Haven: Meridian Books.
- Office of Film and Literature Classification in Australia (2005) National Classification Code <<http://www.com-law.gov.au/ComLaw/Legislation/LegislativeInstrument1.nsf/0/7CACAF6B58C63E44CA25700D0022F7ED?OpenDocument>> (16 November 2005)..
- Paglia C. (1991), *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*, New York: Vintage.
- Parsons T. (1974), *Religion in Post Industrial America: The Problem of Secularization*, in Turner Bryan S. (ed), *The Talcott Parsons Reader*, Oxford: Blackwell (1999).
- Peterson R. A., Simkus A. (1992), *How Musical Tastes Mark Occupational Status Groups*, in Lamont M., Fournier M (eds), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Chicago: Chicago University Press.
- Peterson R. A., Kern R. M. (1996), *Changing Highbrow Taste: From Snob to Omnivore*, in « *American Sociological Review* », 61.
- Rojek C., Turner Bryan S. (2000), *Decorative Sociology: Towards a Critique of the Cultural Turn*, in « *The Sociological Review* », 48.
- Sayer A. (2000), *Valuing Culture and Economy*, published by the Department of Sociology, Lancaster University, Lancaster LA1 4YN UK, at [http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Sayer-Valuing CultureEconomy.pdf](http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Sayer-ValuingCultureEconomy.pdf).
- Shils E. (1960), *Mass Society and Its Culture*, in « *Daedalus* », 89.
- Simmel G. (1957), *Fashion*, in « *The American Journal of Sociology* », 62.
- Simmel G. (1997), *Simmel on Culture: Selected Writing*, in D. Frisby, M. Featherstone (1997, eds), *Simmel on Culture: Selected Writings*, Thousand Oaks: Sage.
- Stark R., Finke R. (2000), *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California Press.

- Swidler A. (1986), *Culture in Action: Symbols and Strategies*, in «*American Sociological Review*», 51.
- Thompson K., Sharma A. (1998), *Secularization, Moral Regulation and the Mass Media*, in «*British Journal of Sociology*», 49.
- Troeltsch E. (1931), *The Social Teaching of the Christian Churches*, London: Allen and Unwin.
- Turner Bryan S. (2004), *Weber and Elias on Religion and Violence: Warrior Charisma and the Civilizing Process*, in S. Loyal, S. Quilley (2004, eds), *The Sociology of Norbert Elias*, London: Cambridge University Press.
- Van Krieken R. (1998), *Norbert Elias*, London: Routledge.
- Veblen T. (1899), *The Theory of the Leisure Class*, Twentieth Century Classics Edition Ringwood: Penguin (2007).
- Vnuk H. (2003), *Snatched: Sex and Censorship in Australia*, Melbourne: Vintage.
- Weber M. (1903-04), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London: Allen and Unwin (1967).
- Weber M. (1920-21), *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press (1964).
- Weber M. (1922), *Economy and Society an Outline of an Interpretive Sociology*, Los Angeles: University of California Press (1978).
- Wilson B. (1982), *Religion in Sociological Perspective*, Oxford: Oxford University Press.
- Woodward I., Emmison M. (2001), *From Aesthetic Principles to Collective Sentiments: The Logics of Everyday Judgements of Taste*, in «*Poetics*», 29.
- Wouters C. (1986), *Formalization and Informalization: Changing Tension Balances in Civilizing Processes*, in «*Theory, Culture, and Society*», 3.
- Wouters C. (1989), *The Sociology of the Emotions and Flight Attendants: Hocshild's Managed Heart*, in «*Theory, Culture, and Society*», 6.
- Wouters C. (1991), *On Status Competition and Emotion Management*, in «*Journal of Social History*», 24.

[Postmodern Othering or Established-Outsiders Relations?] Understanding the Reception and Treatment of Immigrants in Ireland

This chapter examines the discriminatory and exclusionary treatment experienced by migrants in Ireland and argues that Elias's established-outsider approach offers a more plausible framework for understanding the reception and treatment of immigrants in Ireland than various postmodern sociological analyses.

Over the last fifteen years, high and sustained levels of immigration have transformed Irish society. Between 1999 and 2008 the population increased by 18 per cent – the highest rate in the 27 countries comprising the European Union. Increasingly multi-ethnic and cosmopolitan, the emerging pattern of cultural heterogeneity and diversity – with immigrants from 188 countries – is unprecedented. From a nation defined previously by large-scale emigration, Ireland has now become a country of entrenched immigration.

These socio-cultural changes have, in varying ways and at different levels of intensity transformed a number of sociological aspects of Irish society: the operation of labour markets; the state regulation of political and civic rights; cultural issues concerning diversity, citizenship, multiculturalism, integration, and ethno-racial domination. They have also reframed a number of socio-economic issues concerning class, poverty, unemployment, social welfare, social exclusion, housing, political representation, trade union membership, national belonging and membership, and equality in Ireland (Loyal 2011).

Despite Ireland's tourist-orientated national self-image as a welcoming, hospitable country, varying levels of racism directed towards migrants undoubtedly exist. In a survey carried out in 2000, almost 80 per cent of individuals from black or ethnic minority groups living in Ireland claimed they had experienced some form of racism or discrimination while living here (O'Mahony, Loyal, Mulcahy 2001). More recent reports have suggested that this level of discrimination has not diminished¹. A study carried out by the EU's Fundamental Rights Agency in 2009 found that Ireland was among the worst five countries in the EU when it came to racial discrimination and abuse.

Migrant workers have also suffered from high levels of exploitation in the workplace. According to Quinn and Hughes (2004), work permit holders earn up to 14 per cent less than indigenous workers, despite the fact that they are on the whole better qualified. The number of cases that the Labour Relations Commission Rights Commissioner Service has processed involving foreign workers has continually increased. There has also been a steady increase in the number of cases dealt with by the Equality Tribunal on employment equality grounds. More particularly they rose from two in 2000 to 71 in 2004. In 2003, 85 cases related solely to racial discrimination with an unspecified number also falling within the 76 undertaken on multiple grounds. These investigations into employment violations included a variety of offences: the employment of migrant workers with unequal pay and conditions in comparison with other Irish or EEA staff; failure by employers to pay workers pre-arranged wage rates; paying workers below the minimum wage; workers being subject to excessive working hours; illegal pay deductions, with recruitment costs to be borne by the prospective employee; and the non-payment of overtime or holiday pay. Large-scale cases including the Irish Ferries dispute and the Gama controversy in which Latvian and Turkish workers, respectively, were sometimes receiving just over €2 an hour when the minimum wage stood at over €7. All this was broadly illustrative of the multifaceted nature of employment violations against migrant workers (Loyal 2011).

Migrant workers have also been hindered from accessing employment and certain occupations because of

¹ In a follow-up survey based on a different methodology (McGinnity *et alii* 2006), an ESRI study found that reports of incidents of racism taking place in a variety of contexts had continued.

prejudice and discrimination. Non-Irish nationals are three times more likely to experience discrimination while looking for work, while it is estimated that black people are seven times more likely. Moreover, once in the workplace, non-Irish nationals are twice as likely to experience discrimination than Irish nationals. Thirty-two percent of work permit holders reported experiencing harassment and insults in the work place, constituting the second most common form of discrimination (McGinnity *et alii* 2006).

The report-based evidence cited above portrays a one-sided and extreme picture of discrimination in Ireland that is in reality more complex and needs to be qualified in two ways. First, a far right anti-immigrant party has yet to emerge in Ireland, where a longstanding centre-right populism remains dominant. Second, unlike nearly all other European and North American states, Ireland has not been strongly affected by post-2001 anti-Muslim hysteria.

Explaining ethno-racial domination in Ireland

Studying racism and ethno-racial domination is a complex and contested endeavour. There are perhaps few areas in the social sciences where the degree of emotive political and ethical involvement is as high as it is on the issues of racism and discrimination. This means that the sociological approach undertaken can often be framed by preconceived, heteronomous evaluations that are extraneous to the subject matter. The result is a perspective that ends up praising or blaming one side or the other rather than explaining social processes regardless of their relative “goodness” or “badness”. In addition, the concept of racism has become increasingly expansive and contested. Historically ‘racism’ has accrued more and more meanings and inflections, so that its use has become indistinguishable from “prejudice”, “discrimination”, “ethnocentrism” and “xenophobia”.

Academic discussions of ethno-racial domination and discrimination in Ireland have generally been dominated by questions of culture, subjective identity and representation. This reflects broader patterns that characterize the field of sociological theory more generally in which ‘cultural studies’ and ‘post-structuralism’ have recently become paradigmatic explanatory frameworks. The use of French models of “race and racism” as the basis for understanding and explaining Irish variants of ethno-racial domination has been particularly popular, while the new writing on racism and immigration in Ireland has borrowed especially from abstract French post-structuralist philosophy. Rather than adopting a sociological reflexivity towards these concepts (as opposed to the self-reflexivity involved in acknowledging one’s social position and location in the social world in terms of gender, ethnicity and so on), writers and migration experts in Ireland have uncritically adopted this framework in their analyses of racism and immigration. Consequently, a large number of the articles and chapters in a variety of major edited works on racism and immigration in Ireland have focused too restrictively on the discursive construction of a narrow sense of Irishness and Identity, and its concomitant engendering of Otherness (Cullen 2000; Gillespie 1999; Gray 1999; Lentin 2000; Lentin, McVeigh 2002; McDonagh 2002; O’Toole 2000; Sinha 1999; White 2002). Such analyses have tended to concentrate on interrogating the homogenous and exclusionary construction of national discourses of Irish identity as white, settled and Catholic. Such a restrictive notion of identity, it is argued by these writers, militates against the construction of a more inclusive and encompassing notion of a multi-ethnic Ireland by stigmatizing or racializing an “out-group” or “Other”. The apparent solution to such exclusionary definitions and processes is to celebrate diversity, difference and hybridity.

More specifically, the majority of the various theoretical frameworks contained in these edited books can be accommodated within two broad positions: first, those post-modern positions which rightly emphasize power (conceived in a zero-sum manner) and racialization (Lentin 2000; Lentin, McVeigh 2002; Gray 1999; O’Toole 2000; Sinha 2000; 2002; White 2002); and, second, those liberal positions which focus on the importance of celebrating diversity, multiculturalism, and pluralism (Farrell, Watt 2001; MacLachlan, O’Connell 2000; Monsengwo 2001; Tannam, Smyth, Flood 1998). Notwithstanding their divergent conceptual frameworks in relation to power, both of these broad positions share an emphasis on difference and diversity and also an analytic framework which approaches racism through a Self–Other, Us–Them dynamic. Thus, typically, it is suggested that «Othering – denying equal legitimacy to individuals and cultures that do not conform to one’s own arbitrary, ever shifting criteria of normality – is a two-sided coin. On the one hand it creates a clearly defined undifferentiated ‘them’ ...

On the other, it forges a bond of solidarity» (Ni Shuinear 2002: 177). Or that «we cannot understand Irish racism, or the Irish racialization of the Other, without understanding the racialization of the Irish self» (Lentin 2000: 3).

It is my view that the singular emphasis on the construction of Irish identity, Otherness and diversity is problematic for a number of reasons. First, such an analysis fails to explain why these self–other or Us–Them processes emerge in the first place. Accordingly, it therefore remains at the level of description rather than explanation. Second, the historical specificity of Irish national ethno-racial social dynamics is submerged under an imported theoretical model in which all European societies construct ‘Others’ in order to construct an in-group identity. All European societies, as modern societies that need to ‘Other’, are painted as racist without examining the different racial inequalities within and between these societies and the concrete socio-economic mechanisms that explain them. Processes of racialization and stigmatization are, however, uneven, complex, and historically determined. Earlier processes of ethno-racial discrimination had a significant class dimension so that disempowered groups or those on the lower rungs of the social ladder, including peasants and workers, were racialized as an inferior race or a ‘breed apart’ by middle-class and aristocratic groups in their construction of racial typologies. Whether and which groups are racialized, and the intensity and extent of negative evaluative judgments associated with race, vary and have shifted historically. The post-modern and liberal standpoints that have been drawn on by Irish sociology have, in affect, disarticulated the social and economic conditions of the emergence of forms of signification and racialization. The signification of ‘Otherness’ as a basis for racialization and racism, can have effect and meaning only within determinate historical economic and political relations of social domination. Such perceptual and cognitive distinctions are made by embedded individuals in the real world, in their practices and in their struggles over symbolic and material resources. Language as a practice, as Wittgenstein rightly notes, is always embedded in other, broader practices or forms of life (Wittgenstein 1958). Third, the exclusive focus on difference and Otherness in these analyses ignores the contradictory attitudes – or what Gramsci called ‘contradictory common sense’ (Gramsci 1971: 323–43) – which many in the indigenous population have towards immigrants. Far from a general fear about difference, these include more specific concerns about competition for scarce resources, maintaining status and distinction, jobs and pay levels. But these can often co-exist with feelings of mutual identification and humanitarian concern towards asylum seekers and migrants and their social conditions in other social contexts. The crucial point here is to avoid analytically transmuted the complex and contradictory attitudes of the indigenous population into a flattened metaphysical formula about a ‘fear or dislike of the Other’ – but rather to analyse these responses empirically within their specific social contexts. Fourth, there is also often a prevalent and unwarranted idealism in the focus on racism conceived as a ‘discourse’ or ‘narrative’, rather than seeing ethno-racial discrimination as a manifestation of material and symbolic practices embedded simultaneously in institutions and bodies as habitus (Wacquant 1998). That is, there is a failure to look at social relations, networks, figurations and the interdependencies between individuals.

Established and outsiders

Poststructuralist approaches that rely on an abstract, idealist, and ultimately a speculative notion of Othering rooted in modernity are limited in their scope for explaining the diverse and differentiated causes underpinning the concrete social contexts within which ethnoracial forms of discrimination are expressed in Ireland. It will be argued below that Elias provides a more robust and explanatorily powerful sociological framework. Although his established-outsider model is also, at one level, a broad model to the extent that it explains constructing an ‘out-group’ in terms of racial, ethnic, class and gender differences within a single general framework in the same way that the notion of Othering does, there are major differences. Elias’s approach takes as its point of departure ‘humans in the round’, so to speak, who are at once material, social, and psychological beings motivated by economic forces, social interdependencies and susceptibilities, as well as by emotions and drives rooted in their habitus. Such a framework allows us to understand and examine the multi-faceted ways in which ethnoracial discrimination in all its empirical manifestations takes place without forcing it into a singular theoretical straightjacket, be it a Marxist or Weberian emphasis on economic criteria tied to accessing scarce resources, or a psychological pro-

pensity to Other rooted in Western modernity as poststructuralists argue. As we shall see below economic factors certainly play a role in ethnoracial discrimination but so do socio-psychological processes entailing status distinction as expressed through verbal abuse directed at non-Irish nationals. In addition, Elias's approach is grounded in a historically informed and concrete analysis of actual hierarchical social relations (or figurations) of power. Unlike the Othering framework which tends to have a dichotomous and in some ways (and paradoxically) essentialised understanding of fixed-frozen power relations grounded upon identities based on 'whiteness' or 'Irish-ness' standing opposed to non-White, or non-Irish marginalised groups, Elias posits a processual sociology in which power ratios may shift so that groups may lose their dominance to varying degrees. He also offers a relational framework within which power relations and forms of discrimination exist between subaltern migrant groups.

For Elias the material and socio-psychological dynamics underpinning discrimination are ultimately manifestations of a long-term conflict rooted in the struggles between survival units and the different levels of power that exist between them. That is, it refers to a universal process that is expressed through concrete communities linked to specific places and forms of life with their own histories. This is an anthropological rather than philosophical argument that is amenable to empirical investigation.

Elias and Scotson's theory of established-outsiders relations was based on a study in 1958–61 of a community on the outskirts of Leicester that was then ethnically homogeneous, white and working-class. But it has proven to be highly relevant and illuminating when applied to the effects of the mass migrations that have taken place in the world since then.

The Established and Outsiders (2008 [1965]) is a study of a small suburban community in Leicester (fictitiously) named Winston Parva. The book examines the dynamics between three distinct neighbourhoods or "zones": zone 1 inhabited by a middle class population; zone 2 characterised by an 'old' established working class population; and zone 3 characterized by a newly arrived population which was working class. The old communities refused to have dealings with the new community other than those imposed by occupational ties. Elias and Scotson showed that, even without any visible ethnic markers, tension could arise between groups within a community simply on the basis of differences in their length of local residence. Elias and Scotson point to four major tendencies shared by established-outsider relationships. A tendency: to see outsiders as anomic; for the established to judge outsiders according to the 'minority of the worst'; for outsiders to internalize their stigmatization and group disgrace; and for established groups to perceive outsiders as "unclean" or polluting (Dunning 2004: 82).

Although often mistakenly interpreted as a separate theoretical foray from his *magnum opus*, *The Civilising Process*, the discussion of established-outsider relations in fact also forms a central part of that work, albeit in this case abstracted from a longer-term historical framework. Issues concerning the length of chains of interdependency, social cohesion, the self-restraint of drives and affects, adherence to behavioural codes, and claims of status superiority as *more* 'civilised' are all present in the study of Winston Parva. Elias's central point in this work is that it is the configuration of their social relationships, and not their characteristics *per se* that explains the relationship of domination between groups. Central to established-outsider relations, therefore, are not the characteristics of the groups themselves, whether 'race' as a physical marker or culture as a social factor is utilized. Given the wide range of differences and similarities, the selection of what is deemed similar or different is relatively arbitrary – although historically physical or normative-cultural differences have dominated. Rather, of fundamental explanatory importance is the *unequal power ratio* between these groups, itself determined by the way they are bonded together, their different degrees of organization and cohesion. A singular emphasis on race, racialization, nationality, religion, or ethnicity – whether the focus is on differences in skin colour or cultural values – draws attention away from what Elias considers a broader and more pertinent causal factor that explains the process of domination and discrimination: a differential in the power ratio between groups. *The Established and Outsiders* thus constitutes a small-scale investigation into the sociology of power underwritten by an analysis of the structure of social figurations.

When established groups feel exposed to an attack against their monopolized power resources, they use stigmatization and exclusion as weapons to maintain their distinct identity, assert their superiority, and keep outsiders in their place. In Winston Parva, processes of group charisma and group disgrace involved maintaining a positive "we-image" by the established residents and a negative "they-image" through the stigmatization of outsiders and

the propagation of collective fantasies (Elias 2009 [1998]: 73–81). This, in turn, involved generalizing the worst characteristics from the “anomic minority” of a group to the whole group – attributing to all those living in zone 3 negative characteristics that only pertain to a small “minority of the worst”, whilst simultaneously attributing the best ‘most nomic’ behaviour onto the established group – modelling the self-image of the dominant group in terms of characteristics held by the “minority of the best”.

The established–outsider framework, according to Elias, serves as an empirical paradigm of a universal human theme involving power, exclusion, and inequality. It provides a standardized or exemplary model with which researchers «can better come to grips with the similarities and differences of other cases» (Elias 2008 [1990]: 213). In light of this claim, I will use the established–outsider model to examine the dominance–subordination relations that exist between Irish nationals and newly arrived immigrants, in order to show that it has greater explanatory force in explaining ethno-racial domination in Ireland than the poststructuralist approaches discussed above.

In applying Elias’s framework it is important to acknowledge the similarities and differences between his discussion of Winston Parva and the Irish case. Rather than examining the neighbourhood relations between groups following the arrival of white working-class immigrants from within the country, the sociological object concerns the social exclusion and discrimination faced by newly arrived white and non-white immigrants from outside the country. It therefore entails issues involving skin colour and ethnicity that were absent from Elias’s study. Second, the Irish case not only involves a shift in the composition of the groups studied but also in scale. Rather than examining small, contiguous neighbourhood dynamics, I shall draw primarily on evidence gathered from a study that included 80 qualitative interviews, focus groups and 400 surveys of Chinese, Nigerian, Lithuanian and Indian migrants scattered ecologically across the country. In addition, I shall also draw on data from other qualitative and quantitative studies and opinion polls undertaken in Ireland.

Unlike in many other developed countries experiencing mass immigration, the majority of non-Irish nationals come from the European Union and are, on the whole, well qualified. The census estimates that 275,775 individuals from the EU-25 were resident in Ireland in 2006, making up 66 percent of the non-Irish population. Almost 120,000 of these were from the accession states that joined the European Union in 2004. The European nationals who had migrated to Ireland, were followed by nationals from Asia (11 percent), Africa (6 percent), and North and South America (5 percent). According to the 2006 census, the largest, and paradoxically least discussed, group of non-Irish nationals was from the United Kingdom. They were followed by immigrants from Poland, Lithuania, Nigeria, Latvia, the US and China. Non-Irish nationals are also on the whole very well qualified. While they reported higher overall levels of education than the Irish population – 38 percent were thought to have had tertiary education, compared to 28 percent of Irish nationals² – the majority of immigrants have settled around Dublin and other major cities including Cork, Galway and Limerick.

Despite their high levels of qualifications, many migrants in Ireland were forced into jobs for which they are over-qualified. Although 23 per cent of Lithuanians had a third level qualification, only two per cent of them are working as professionals. One study found that employers, faced with applications from candidates who were identical in all relevant characteristics other than their ethnic or national origin, were twice as likely to call Irish applicants for interview than they were minority nationals (McGinnity *et alii* 2009). Many migrants face problems accessing work. Competition for economic chances of power plays a major role in many aspects of group conflicts and established–outsider relations, and Elias remains sensitive to issues of economic monopolisation in his analysis of established outsider relations (Elias 2008 [1990]:211). As we can see from the above, such processes are also evident in Ireland. Immigrants have also been concentrated in specific economic sectors, particularly in low-pay occupations. Three-quarters of all nationals from the EU accession states, for example, were concentrated in four industries: manufacturing, construction, wholesale and retail trades, hotels, and restaurants (CSO 2008). Nigerians have also been concentrated in 3-D (dirty, difficult and dangerous) occupations that indigenous Irish nationals have refused to take up (Immigrant Council of Ireland 2008).

Social closure aimed at securing privileged access to material resources has played a vital role in the discrimination and exclusion of migrants. It is the difference in power chances of Irish nationals compared to immigrants

² CSO, “Census 2006 Volume 10 – Education and Qualifications. Table 31,” <http://beyond2020.cso.ie/Census/TableViewer/tableView.aspx?ReportId=76961>.

that permits them to exclude and discriminate against the latter. The greater social cohesion, solidarity and uniformity of norms and self-discipline that characterize Irish nationals as a result of living in the same country for a substantial period also allows them to hold positions of power, including positions of recruitment. In addition, length of residence allows Irish nationals to develop specific norms, standards and distinctive conduct, and to share forms of knowledge. Further to this, length of residence and transmission of beliefs and property mean that certain chances of power are thereby made available in addition to those derived from superior wealth and local knowledge, social connections and “know-how”. These networks «represent inheritable chances to exercise power in relation to others which, as a group, have only limited access to, or are excluded from, such chances» (Elias and Scotson 2008 [1965]: 176–7). Irish nationals, though with some variations depending on class position, have been able to monopolize sources of power to a relatively high degree and this means that they are able to deny these chances and opportunities from immigrants. The transmission of standards runs parallel with the transmission of property and access to occupations.

Although acknowledging that economic processes play a central role in his analysis Elias, nevertheless moves beyond reductionist Marxist analysis of class and economic power (Elias 2008 [1990]: 211). Hence, in addition to materialist explanations, he rightly also points to the operation of non-economic factors relating to status and recognition playing a part in explaining the ostracization and discrimination perpetrated by native-born groups. The need for self-enhancement and looking down on the members of other groups appears as a ubiquitous feature of all societies according to Elias. He notes: «it is difficult to imagine a human society that has not developed a stigmatising technique in relation to a part group akin to that encountered in Winston Parva».

Although ‘the value one attaches to oneself as a member of a group or as an individual person is ... one of the most fundamental ingredients of one’s existence as a human being (Elias 2008 [1990]: 229), struggles for the satisfaction of other human requirements may become more protracted when the certainty of material needs has been firmly established. Non-economic factors relating to status become increasingly important where power balances are less uneven, for example, between middle-class migrants and the indigenous working and middle-class elements of a host population. Here, struggles for the satisfaction of human requirements other than material resources and physical survival, relating to recognition and status, become more protracted. Social superiority engenders feelings of human superiority and contributes to the self-endowment of group charisma, which has as its correlate, group disgrace imposed on the less powerful group. Exclusion and stigmatization are powerful weapons for maintaining identity, asserting superiority, and for keeping others subordinate. According to Elias, the need for status distinctions has an important biological and historical rationale for human survival³.

The explicit discrimination many immigrants have faced from Irish nationals has certainly involved maintaining a status distinction between the latter and the former. It also follows from their social cohesion and social reproduction of values that have resulted in “rigidities of outlook and conduct”. This means established groups «have been brought up in the belief that everyone does, or ought to, feel and behave in the essentials as they themselves feel and behave ... By and large the threshold of tolerance for forms of behaviour and belief that are different from one’s own, if one has to live with the representatives in close contact, is still exceedingly low» (Elias and Scotson 2008 [1965]:183).

Some of these “rigidities of conduct” and status distinctions are expressed in the verbal abuse that immigrants have experienced from Irish nationals outside the economic sphere. As one immigrant from Nigeria noted: ‘If they could find a means of hijacking you and sending you back to your country, they would have done it. Just imagine when we go for shopping, they will come and meet you. «You f**king black stupid thing, get out of this place, you go back your f**king country» (Abassi, Nigeria). Though a large amount of abuse is directed at Africans, immigrants from Asia, including Chinese and Indians, also noted significant levels of abuse: «If I walk in O’Connell Street in the middle of the night, maybe some drunk man will shout at you “Chinese b*****d» (Ho, China). In

³«In the last resort these techniques may have a survival value. Collective self-glorification may strengthen the integration of a group, and thus improve survival chances’ (Elias and Scotson 2008 [1965]: 227). This quest for self-enhancement, of maintaining a differentiated and hierarchical status order is underpinned by what he deems to be the basic unit of sociological analysis – survival groups that fear each other. He adds ‘The fear of each other built into the situation of human groups is one of the main causes of group hostilities, in the case of established and outsider groups as in many others» (ibid.: 230).

another case a Sikh student from India, wearing a turban, reported experiencing abuse every day of the three years he had spent in Ireland.

There are however, some respects in which the Irish case diverges from Elias's Winston Parva and a later more extreme model of power and racial differences in the US South that he refers to as the Maycomb model⁴. The broad picture of exclusion and discrimination appears more complex. The established and outsider groups are both differentiated by various internal strata. Established groups may be stratified according to class, whilst outsider groups may be hierarchically differentiated according to class and ethno-national characteristics. This means that we need to examine multiple established–outsider figurations, entailing groups that are established in some contexts and outsiders in others. Lower class Irish nationals are outsiders themselves in relation to higher ranking economic elites whose more secure socio-economic position, class codes and behavioural norms and restraints are expressions of their higher levels of economic and cultural capital. This also means that the modality and form of discrimination expressed by established groups may differ according to their class position. Irish nationals in a higher social class, and therefore with a different habitus, may not express their verbal racist hostility as explicitly as those in the lower social classes. They may discriminate more 'informally', so to speak – employers refusing to give job interviews to Nigerians. In other cases, where they have high levels of cultural capital as well as economic capital, and therefore a more cosmopolitan outlook, they may find acts of discrimination to be repulsive.

Further to this, outsider, immigrant groups are differentiated through the existence of racial hierarchies. The interviews undertaken with immigrants tended to confirm this. Specific groups, who are phenotypically perceived as different from Irish nationals, especially in terms of skin colour (principally immigrants from Nigeria, and to a lesser extent Chinese and Indians from Asia), have been targets of explicit verbal abuse in a way that Lithuanians from East European have not. The EU's Fundamental Rights Agency's report of 2009 reinforced the view that such hierarchies operated. Seventy-three per cent of those who were surveyed from sub-Saharan Africa stated they had experienced racism in Ireland, as opposed to 25 per cent of those from central and Eastern Europe (Fundamental Rights Agency 2009: 6). Other studies have yielded similar results (O'Connell *et alii* 2008; ESRI 2006).

A further effect of established–outsider relations also appears to be present in the Ireland. The proliferation of negative images and other negative characterisations of immigrants by established groups have, sometimes become accepted by migrants themselves, according to their hierarchical treatment – thus further weakening their social position. The power differential allows the stigma to stick without counter-assertion, and the discrimination to have the effect of 'biting into' the immigrants, so to speak. The internalization of negative or stigmatized self-images by less powerful groups – so much that those who are disempowered often see themselves through the eyes of the dominated – is also present in the inter-national and inter-ethnic hostility among migrants. Examples are hostility between Polish and Chinese nationals or Lithuanian and Nigerian nationals. Thus some Lithuanians in interviews talk about Nigerians as lazy or as here to "sponge" off the welfare system and Chinese talk about the abuse they have received from Polish migrants when working in shops, for instance.

In addition, to fully understand the complex divisions between multi-player figurations, we need to look at different levels in society. This means that, in order to examine the variety of uneven power balances, we need to move from what Elias (1978) would call a one-level game model to a multi-player game model played at different levels. An understanding of the hostilities and rivalries between established and outsider groups requires a conceptualisation in terms of multi-group constellations that are layered and variable. This entails not only examining the role of the media and politicians, together with business and economic elites, but also the state policy and state classification. State discourses have both individualized migrants and disempowered them in terms of rights and entitlement. Rather than providing all residents with the same civil and political rights, bureaucratic state classification schemes engender systematic patterns of discrimination. The legal and administrative immigrant categories of "asylum seeker", "refugee" and "economic migrant" are important in that they confer different rights and entitlements to resources in contrast to Irish citizens. These rights and resources include: access to social welfare, to education, to fair treatment in the labour market and workplace, to social services including the health service, as well as the right of individuals to vote, to have family members live with them and to be treated equally and

⁴ Elias compares the Winston Parva model with what he calls the 'Maycomb model' which represents a more extreme power imbalance between established and outsider groups (Elias 2008 [1990]: 209–31)

free from discrimination generally. The administrative categories and classifications used by the state also play an important role in defining processes of self-identification by Irish nationals and immigrants and this reinforces the immigrants' social exclusion. Both dominant and marginalised groups come to define themselves and each other through such categorisations. This is not simply an ideological or cognitive influence but about «everything that native insertion into a nation and a state buries in the innermost depths of minds and bodies, in a quasi-natural state, or in other words far beyond the reach of consciousness» (Bourdieu 2004: xiv). In other words, it involves a question of habituses.

Racism and recession

In the immediate context of the recession, the power difference between established Irish workers and immigrants have shifted slightly in favour of the former. It appears that racism is increasing as immigrants increasingly become scapegoated for the loss of Irish jobs. Such scapegoating has been led by the state and politicians supported by the media. The state initially responded to the recession by increasing restrictions both on the entry of work permit holders and on their rights and entitlements once they arrived here, claiming that Irish nationals needed to be prioritized for jobs. These new restrictions fed into a populist discourse that served to apportion blame for the lack of jobs to migrants. The call for a clampdown on work permits and the creation of tougher permit rules was led by a vociferous group of populist politicians. As Fianna Fáil, TD Noel O'Flynn remarked: «What in the name of God are we doing bringing workers in when we haven't work for our own people?». Such views were also echoed by local politicians. In November 2009, the Fine Gael Mayor of Limerick called for the cutting of social welfare payments and deportation of immigrants, including EU nationals, who were abusing Ireland's generous welfare system or who could not find work in Ireland. An *Irish Times* poll carried out at the end of 2009, found that 72 per cent of respondents wanted to see a reduction in the number of non-Irish migrants, and for some or all migrants to leave the country.

However, this shift may be seen as a short-term phenomenon. The nature of the uneven balance of power between the groups and the tensions between them are not fixed, but continually altered in changing conjunctural contexts. Processes of exclusion and stigmatization alter as power ratios between groups become less uneven. Over the long term, power differences may lessen between established and outsiders, the fantasy-laden collective "we-images" of social superiority characteristic of the established may begin to diminish. The power to stigmatize through closing ranks diminishes when a group can no longer maintain a monopoly on the principal sources of power available and exclude migrants from these resources. For Elias, economic changes and/or functional democratization tend towards equalizing power ratios. Outsider groups that had formerly accepted their inferiority and low position in the social hierarchy may come to challenge and contest their stigmatization, and to pursue a more equal access to various power resources in a dialectic of oppression and counter-oppression. As migrants begin to organize more effectively, to overlook their internal group differences, and to form alliances with other social actors such as trade unions so that the power balance in Ireland shifts, they will be in a better position to retaliate and resort to counter-stigmatization. However, gratification derived from the self-endowed group charisma and feelings of status superiority may, because of the specific logic of emotions, mean that social prejudice may remain for a time even following a shift in the balance of power and the lessening of *de jure* and *de facto* discrimination.

Conclusion

Elias's established–outsider framework allows us to see that ethno-racial distinctions not only create symbolic and material barriers between groups but also emotional barriers which rigidify these antagonistic relations. The theory also allows us to transcend both a one-sided idealism and a similarly conceived one-sided materialism, and to deny the separation of the material and symbolic spheres in the first place other than as an analytical device. Although Elias argues he is transcending Marxist reductionism, he nevertheless sees Marxism as an indispensable

starting point for his analysis. We need to examine social practices involving «real individuals, their activity and the material conditions of their life [which] can be verified in a purely empirical way» (Marx and Engels 1976 [1846]: 37). Moreover, rather than examining ethno-racial discrimination in order to assign blame and guilt, we need to try to understand the power mechanisms that engender it and the modalities through which it is expressed, utilizing more ‘detached’ scientific sociological accounts. This involves moving beyond imposing simple dichotomous labels of racist and anti-racist to divide and evaluate the moral standing of various groups in the population. The social dynamics underlying processes of social closure in which more powerful groups have a self-image of themselves as better – sometimes asserted as national group identity by members who define themselves as similar – have both a material and a symbolic dimension. In terms of the former, discrimination permits economic and occupational advantages and privileged access to the means of production. Superior job positions can be reserved for native members while excluding migrants, in turn reinforcing the established groups’ cohesion and power. In terms of the latter, it provides a sense of social superiority, pride, and positive self-valuation.

Rather than looking specifically at ethno-racial domination, Elias used the term “established–outsider relations” in order to emphasize exclusionary processes generally. Yet this concept has some limitations. The term is equally prone to reification. Moreover, because it is a generic concept more capacious than race, ethnicity, or class distinctions which are meant to be seen as manifestations of it, the term can by its very generality sometimes mean that the specific modalities and mechanisms of domination that distinguish, for example, racial domination as compared to say class stratification, and which may have their own peculiar logic, are overlooked. However, this specificity of domination would have been accepted by Elias as something that was to be uncovered empirically in each instance, as long as it was within the context of different power ratios.

In Ireland, processes of immigration and ethno-racial domination need to be understood within a framework which includes such concepts as the social relations of capitalist accumulation, cultural nationalism, social closure and status, and state regulation and control. This entails a conceptual shift from looking at two-player game models, simply involving Irish citizens and immigrants, to multiple three- or four-player game models on different levels involving the state, capital, trade unions, and immigrants (Elias 1978 [1970]: 71–103). Elias’s approach not only allows us to move beyond accounts focusing singularly on identity (Brubaker, Cooper 2005) but also beyond some of the inherent theoretical, empirical, and strategic limitations of the dominant post-modern and one-sided materialist understandings of ethno-racial and ethno-national processes of domination and discrimination in Ireland. Equally it provides a more solid conception of power and a more robust conception of social actors. Rather than talking of power in an abstract metaphysical sense, something that characterizes a number of the approaches adopted in the Irish analyses mentioned above, Elias’s grounded, processual, and relational understanding of the concept provides a helpful tool for empirical analysis⁵. Elias’s also has a superior ontological starting point for his analysis when compared to these theorists because he starts out from a plurality of individuals who are in one way or another interdependent with one another. Figurations are irreducible – they do not exist independently of individuals, nor do individuals exist independently of them.

Although there are differences between the Winston Parva study, the Maycomb model and the Irish case, there are also features that all three share: ‘In all cases, the newcomers are bent on improving their position and the established groups are bent on maintaining theirs. The newcomers resent, and often try to rise from, the inferior status attributed to them; and the established try to preserve their superior status, which the newcomers appear to threaten. The newcomers cast in the role of outsiders are perceived by the established as people “who do not know their place”; they offend the sensibilities of the established by behaving in a manner in which in their eyes clearly bears the stigma of social inferiority; and yet, in many cases, newcomer groups are apt quite innocently to behave, at least for a time, as if they were the equals of their new neighbours. The latter show the flag; they fight for their superiority, their status and power their standards and beliefs, and almost everywhere in that situation they use the same weapons, among them humiliating gossip, stigmatizing beliefs about the whole group modelled on observations of its worst section, degrading code words and, as far as possible, exclusion from all chances of

⁵ His definition of power is refreshingly straightforward. ‘We depend upon others; others depend on us. Insofar as we are more dependent on others than they are on us, they have power over us, whether we have become dependent on them by their use of naked force or by our need to be loved, our need for money, healing, status, a career or simply for excitement. (Elias 1978 [1970]: 93).

power – in short, the features that are abstracted from the figuration in which they occur under headings such as “prejudice” and “discrimination” (Elias, Scotson 2008 [1965]: 182–3).

Because these sociological insights are at once theoretical and empirical, and which apply both universally and to particular social situations, Elias allows us to move beyond the lacunae that characterize more fashionable post-structuralist approaches with their abstract notions of ‘Othering’ and power. The current structure of social figurations in Ireland, characterized by differential power balances and varying levels of social cohesion, allows us to see why Ireland is not yet a land of one hundred thousand welcomes.

References

- Banton M. (1977), *The Idea of Race*, London: Tavistock.
- Bourdieu P. (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Brubaker R., Cooper F. (2000), *Beyond “identity”*, in «Theory, Culture and Society», 1.
- CSO (2008), *Non-Irish Nationals Living in Ireland*, Dublin: Government publications.
- Cullen P. (2000), *Identity, Emigration and the Boomerang Generation*, in Lentin R. (2000, ed. by), *Emerging Irish Identities*, Dublin: Ethnic and Racial Studies, Department of Sociology, Trinity College Dublin.
- Dunning E. (2003), *Aspects of the Figurational Dynamics of Racial Stratification: A Conceptual Discussion and Developmental Analysis of Black-White Relations in the United States*, in S. Loyal, S. Quilley (2003, eds) *The Sociology of Norbert Elias*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Elias N. (1970), *What is Sociology?* Collected Works, Vol. 5, forthcoming, London: Hutchinson (1978).
- Elias N. (1987), *Involvement and Detachment*, Collected Works, Vol. 8, Dublin: UCD Press (2007).
- Elias N. (1990), *Further Aspects of Established-Outsider Relations: the Maycomb Model*, Collected Works, Vol. 4, Dublin: UCD Press (2008).
- Elias N. (1998), *Group Charisma and Group Disgrace*, in *Essays III: On Sociology and the Humanities*, Collected Works, Vol. 16, Dublin: UCD Press (2009).
- Elias N., Scotson J. L. (1965), *The Established and the Outsiders*, Collected Works, Vol. 4, Dublin: UCD Press (2008).
- ESRI (2006), *Migrants’ Experience of Racism and Discrimination in Ireland: Survey Report*, Dublin: Economic and Social Research Institute.
- Fanning B., Loyal S., Staunton C. (2000), *Asylum Seekers and the Right to Work in Ireland*, Dublin: Irish Refugee Council.
- Farrell F., Watt P. (2001), *Responding to Racism in Ireland: An Overview*, in F. Farrell, P. Watt (2001, eds), *Responding to Racism in Ireland*, Dublin: Veritas.
- Fundamental Rights Agency (2009), *European Union Minorities and Discrimination Report*, http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/eumidis_mainreport_conference-edition_en_.pdf
- Gillespie P. (1999), *Multiple Identities in Ireland and Europe*, in Lentin R. (1999, ed. by), *The Expanding Nation: Towards a Multi-Ethnic Ireland*, Dublin: Ethnic and Racial Studies, Department of Sociology, Trinity College Dublin.
- Gilroy P. (2000), *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Cambridge, MA: Belknap Press.
- Goudsblom J. (1977), *Sociology in the Balance*, Oxford: Blackwell.
- Gramsci A. (1971), *Selections from the Prison Notebooks*, London: Lawrence & Wishart.
- Husserl E. (1960 [1931]), *Cartesian Meditations*, Dordrecht: Kluwer.

- Immigrant Council of Ireland (2008), *Getting On: From Migration to Integration, Chinese, Indian, Lithuanian, and Nigerian Migrants' Experiences in Ireland*, Dublin: Immigrant Council of Ireland.
- Labour Relations Commission (2005), *Migrant Workers and Access to the Statutory Dispute Resolution Agencies*, Dublin: LRC.
- Lentin R., (2000), *The Expanding Nation: Towards a Multi-Ethnic Ireland*, Dublin: Ethnic and Racial Studies, Department of Sociology, Trinity College Dublin.
- Lentin R., McVeigh R. (2002, eds), *Racism and Antiracism in Ireland*, Belfast: Beyond the Pale.
- Levinas E. (1969), *Totality and Infinity*, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Loyal S (2011), *Understanding Immigration in Ireland: State, Labour and Capital in a Global Age*, Manchester: Manchester University Press.
- MacLachlan M., O'Connell M. (2000), *Cultivating Pluralism*, Dublin: Oak Tree Press.
- Marx K., Engels F. (1846), *The German Ideology*, Moscow: Progress Publishers (1976).
- McDonagh M. (2002), *The Web of Self-identity: Racism, Sexism and Disablism*, in Lentin R., McVeigh R. (2002, eds), *Racism and Antiracism in Ireland*, Belfast: Beyond the Pale.
- McGinnity F., Nelson J., Lunn P., E. Quinn (2009), *Discrimination in Recruitment – Evidence from a Field Experiment*, Dublin: Equality Authority.
- McGinnity F., O'Connell P., Quinn E., Williams J. (2006), *Migrants' Experience of Racism and Discrimination in Ireland: Survey Report*, Dublin: Economic and Social Research Institute.
- Miles R. (1989), *Racism*. London: Routledge.
- Monswengo K. (2001), *The Potential of Public Awareness Programmes*, in Farrell F., Watt P. (2001, eds), *Responding to Racism in Ireland*, Dublin: Veritas.
- O'Connell P., McGinnity F. (2008), *Immigrants at Work: Ethnicity and Nationality in the Irish Labour Market*, Dublin: The Equality Authority and Economic and Social Research Institute.
- O'Mahony E., Loyal S., Mulcahy A. (2001), *Racism in Ireland: The Views of Black and Ethnic Minorities*, Dublin: Amnesty International.
- O'Toole F. (2000), *Green, White and Black: Race and Irish Identity*, in Lentin R. (2000, ed. by), *Emerging Irish Identities*, Dublin: Ethnic and Racial Studies, Department of Sociology, Trinity College Dublin.
- Omni M., Howard W. (1986), *Racial Formation in the United States from the 1960s to the 1980s*, New York: Routledge & Kegan Paul.
- Rattansi A. (2007), *Racism*, Oxford: Oxford University Press.
- Sinha S. (1999), *The Right to Irishness: Implications of Ethnicity, Nation and State Towards a Truly Multi-ethnic Ireland*, in Lentin R. (1999, ed. by) *The Expanding Nation: Towards a Multi-Ethnic Ireland.*, Dublin: Ethnic and Racial Studies, Department of Sociology, Trinity College Dublin.
- Stoler A. L. (1995), *Race and the Education of Desire*, Durham, NC: Duke University Press.
- Tannam M., Smith S., Flood S. (1998), *Anti-Racism: An Irish Perspective*, Dublin: Harmony
- Van Benthem Van Den Bergh G. (1986), *The Human Means of Orientation: Towards Synthesis in the Social Sciences*, in R. Apthorpe, A. Kráhl (1986, eds), *Development Studies: Critique and Renewal*, Leiden: Brill, [For the original full English version dating from 1977, see <http://www.norberteliasfoundation.nl/network/essays.php>]
- Wacquant L. J. D. (1997), *Towards an Analytic of Racial Domination*, in «Political Power and Social Theory», 11.
- White E. (2002), *The New Irish Story-telling: Media, Representations and Racialized Identities*, in R. Lentin, R. McVeigh (2002, eds), *Racism and Antiracism in Ireland*, Belfast: Beyond the Pale.
- Whorf B. L. (1956), *Language, Thought and Reality*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Wittgenstein, L. (1958), *The Blue and Brown Books*, Oxford: Basil Blackwell.

[Established and Outsiders in the Migration Process]

Elias and current approaches in migration studies

The “outsiders” of Elias and Scotson’s study were, among other things, immigrants: there were almost no foreigners in Winston Parva, but almost all the (adult) inhabitants of the Estate (Zone 3) came from outside - many from London, others from various parts of Britain. In contrast, the families living in “the village” (Zone 2) had been there mostly for two or three generations (Zone 2 was built in the 1880s) and were thoroughly established. The difficulties of breaking into social networks and forms of social interaction in associations, clubs, pubs and informal social circles make up a central insight of *The Established and the Outsiders*, for Elias and Scotson show convincingly how much this structural position – the fact of arriving later and thus having to participate in social circles where the rules have been established by other people and where one faces a cohesive group – counts in social divisions and in power differentials. In other words, migration forms an important part of the explanatory structure of the book, the description of social relations which are associated with attitudes and behaviour in the various parts of the town.

Of course Elias considered that the established-outsider distinction could be used to analyze a very wide variety of hierarchical relationships. In this article I want to restrict my attention to the hierarchies associated with migration. Internal migration deserves to be more widely studied by sociologists (Eve 2001) because it provides interesting test cases where the patterns found cannot be explained by citizenship disadvantages (all players being national citizens)¹ and where explanation of divisions in terms of “cultural differences” between migrants and natives at the very least requires caution. This is important because so much sociological study of migration has been study of international immigration, and it has tended to be assumed that the basic problem is one of “integration” of different “peoples”.

This national-cultural framework is clear in a highly influential early text like Park and Burgess’ *Introduction to the Science of Sociology* (1924). A significant part of this work is concerned with “contacts between peoples” ranging from invasions to colonization, and immigration and subsequent assimilation is seen as just one such contact. In the following passage Park and Burgess (1924: 734) draw an analogy with national minorities within European states:

In America the problem has arisen from the voluntary migration to this country of people who have abandoned the political allegiance of the old country and are gradually acquiring the culture of the new. In both cases [in the USA and in Europe] the problem has its source in an effort to establish and maintain a political order in a community which has no common culture.

The classic framework of assimilation theory set out in Park and Burgess’ book needs to be seen in this wider context: it is a framework which imagines a gradual fusion of two different peoples/nations/races each with its own culture (cf. Wimmer 2009 on the prevalence of this Herder-like identification of people and culture in both past writings and today).

It is not particularly surprising that scholars writing soon after the end of the world war sparked off at Sarajevo, which resulted in the explosion of three empires into a flush of new national states, should see peoples, races and

¹ In some countries internal migrants do of course suffer from legal handicaps in access to rights and services for many non-democratic regimes have tried to restrict internal mobility. At present, for example, the majority of China’s 200 million or so internal migrants are “irregular” and thus barred from access to a number of rights. However, there are many other cases of internal migration where this kind of handicap does not exist.

nations as the fundamental building blocks of modern history, the real social units. Since then notions of nations, peoples and ethnic groups (let alone races) have been endlessly dissected: one might cite the influence which Barth (1969), Gellner (1983) or Hobsbawm and Ranger (1983) have exercised in many disciplines. In migration studies, however, this kind of work seems to have had somewhat more tangential influence, at least on the practice of research. Although it is frequent to find brief references to, say, Barth, and assertions of an anti-essentialist perspective, in many cases what Brubaker (2004, e.g. p. 3) calls a “complacent constructivism” seems to prevail in the actual analysis. In other words, scholars may assert at the beginning of an essay that national or ethnic groups are social constructions, and then proceed as usual in their actual analysis, treating ethnic categories as unproblematic groups. In migration studies as elsewhere, the perspective persists mainly in implicit form. However, I believe that it nonetheless has many effects. For example, on the way objects of study are defined. As Gerd Baumann (2003: 151) has noted, research students tend to be given topics like «Turks in Berlin, Berbers in Paris or Sikhs in New York», as though the ethnic group in question was defined in advance and constituted the relevant ambiance for the lives of the people concerned. Or on the ways data are organized in tables; and on the relationships which are considered most worth following up - e.g., those involving co-nationals, thus displaying “community solidarity”, or those involving contrasts with another ethnic group.

The same “national-cultural” perspective, embodied in a host of methodological practices constituting the object of study can be seen also in choices deciding what are interesting research questions. It is worth reflecting, for example, on the enormous quantity of attention dedicated to the question of identity - meaning the “national” identification of migrants and above all their children.

Like Brubaker (2004) and Wimmer (2009), I therefore believe that, notwithstanding declarations of the socially constructed nature of ethnic, racial and national boundaries, in actual practice scholars still tend to proceed as if there were pre-constituted ethnic groups; and so proceed as if the relationships in question should be analysed in terms of the characteristics (e.g., interests and cultural incompatibilities) of the groups - we might say, peoples - in question. In Elias’ terms, a whole set of intellectual practices bear the mark of how deeply we tend to assume that national states (or even national origin at one or two removes) necessarily constitutes the pertinent unit of analysis and the key for explaining the various sociological features associated with migration (cf. Elias’ criticism of the tendency to implicitly identify “society” with the nation-state, e.g. Elias 1978: 243ff.). In this context Elias and Scotson’s book has an obvious importance. *The Established and the Outsiders* deals with prejudice and social closure in a context where the distinctions in question are created locally, not on the basis of pre-existing stereotypes or categories derived from hierarchical relations between nations and “peoples”. The national-cultural perspective I claim still has an important part in shaping research on immigration is clearly not directly applicable in Winston Parva, where the stigmatized group are not foreigners or of a different “race” or religion or national origin – and yet the kinds of divisions are profoundly similar to those described elsewhere. As is already stated in the first edition of the book, and made still clearer in Elias’ new Introduction to the second edition, one of the main objectives of the work is to contest the orthodox approach in the fields of “race relations” and “ethnic relations”. It thus has a particular importance for researchers in these fields. I believe the persistence of what I have called a “national-cultural” definition of the research object in migration and ethnic studies (surprisingly consistent since at least the beginning of the last century) is due in large part to the lack of an alternative framework. Elias’ attempt to combine analysis of class stratification and of migration is a clear candidate as such an alternative – although one which has not been widely used. Precisely because it does provide an alternative, it seems worthwhile to re-examine the work, drawing out some themes more explicitly, and discussing some of the problems in the reasoning.

In this essay, therefore, I will treat Elias and Scotson’s book as a contribution to understanding certain relationships between migration, social divisions and local power relationships (without of course denying the potential of the idea of established and outsiders to be applied to other areas). This seems particularly important at a time when students of social stratification are becoming massively interested in migration and its long term effects on children of migrants (cf. among many works, Heath, Cheung 2007). For Elias clearly wanted the book to be also a critique of current notions of class, defined essentially in terms of position in the occupational structure. *The Established and the Outsiders* can in fact be seen as an attempt to describe inequalities arising out of migration which neither sees them in national-cultural terms nor reduces them to class inequalities as conventionally conceived.

However, before considering some of the logic of Elias and Scotson's reasoning and its implications, I wish to present some evidence regarding other cases of social divisions connected with internal migration; for this provides elements pertinent to the argument and raises some problems in Elias and Scotson's account.

Inequalities often associated with regional migration – but not always

First of all, it is therefore worth noting that the distinction between “old residents” and “newcomers” was not a peculiarity to Winston Parva: there is considerable evidence that – in some circumstances – regional migration becomes an important basis for the local class structure. A well-documented case of systematic differences in the local class structure linked to migration comes from Turin in northern Italy. Survey evidence from Turin shows major splits in the educational and occupational achievement of the *second* generation of regional migrants. The data show that these inequalities remain after controlling for the education and occupation of parents. Space restrictions do not permit presentation of the results here and so I refer to results in Ceravolo *et alii* 2001; Eve 2010 (cf. also Ceravolo 2002 and Impicciatore, Dalla Zuanna 2006 for similar results using different sources). I will only say that in Turin among the children of parents born in Southern Italy, the chances of gaining a high school diploma or university degree are far lower: among “Piedmontese-origin” interviewees, 85% had a high school diploma or university degree, as against only 45% of “Southerners”. Logistic regression confirms the strong effect of “region of origin” on educational qualifications independently of the classical sociological variables of class of origin or parents' education (see Ceravolo *et alii* 2001). This had enormous effects on the occupation and social status: while the child of a local was typically in a skilled or technical job and only 9% in manual work, a third of children of Southerners were in manual jobs and only 10% in professional or managerial posts.

Of course, the division between South and North Italy is well-known abroad – and sometimes used in too facile a way as an interpretative key. So the disadvantage of children of southerners might appear not too incompatible with the “national-cultural” framework I have criticised – simply the destiny of a group arriving from a less-developed area, in rather the same way as foreign immigrants. However, detailed examination of the results – including examination of the careers of children of an earlier group of labour migrants from North-East Italy, and comparison of the results of children born in Turin or arriving at different ages – do not support this interpretation. Children of migrants from the Veneto have careers intermediate between those of locals and children of Southerners (independent of occupation and education of parents), as we would expect given the earlier date of their parents installation in Turin. And children born in Turin or arriving in the city before school age do much better in school than those arriving later (as we would expect remembering the initial difficulties of families in the early stage of migration, and the difficulties involved in changing schools). A range of other evidence supports the thesis of inequalities generated within the migration process itself and not by cultural specificities of the families of origin (Eve 2010, Ceravolo *et alii* 2001, Ramella 2003).

Results from Turin and elsewhere thus bring out marked – and lasting – divisions in the local stratification structure associated with migration, which cannot be reduced to the conventional sociological variables of families' occupation or education. However, I now wish to consider some other research results which present evidence similar to Elias and Scotson's regarding some of the mechanisms of exclusion of “newcomers”, but which do not seem to have the same results. Seen together with the results showing lasting disadvantage among regional migrants, I suggest this raises some problems with Elias and Scotson's account.

As Elias and Scotson recognize, the basic problem of integrating into a network already established is one which is faced to some extent by all immigrants. Comments similar to those of Winston Parva immigrants regarding the “coldness” of people in the new place can be found scattered in many pieces of research: some of the comments of both newcomers and locals are surprisingly similar, whether or not the newcomers in question are foreigners, whether the immigrants are manual workers or more highly qualified, and whether they form part of a “mass migration” to the new town or are “individual” migrants. This backs up Elias and Scotson's thesis that the problems of “integration” into social circles in a new place are very general – classic problems of the growth of networks.

Among the various works which could be cited in this context, Bozon's (1984: 50-51 and *passim*) study of Villefranche-sur-Saône in South East France is particularly valuable because it is very difficult to think of "cultural differences" as being at the root of the divisions found there, since most of the migrants interviewed came from the surrounding Beaujolais region (Villefranche is indeed usually seen as the centre of the region and the archetype of the cultural traits which are supposed to typify the region). Even differences in manners of the kind discussed by Elias and Scotson (rough vs. respectable, more or less controlled or civilized, etc.) do not come out in interviews. Nor were the migrants interviewed by Bozon concentrated at the bottom of the occupational hierarchy: there was a mix of middle class and working class migrants. Yet many of these predominantly local migrants found social "integration" sufficiently difficult to adopt a weekend commuting pattern – going back to their "home" during the weekends, where they spent most of their social life.

Among the patterns which emerge we may mention the widespread use of group terms – newcomers being termed outsiders or "foreigners" (*étrangers*), and their various origins being lumped together in a way which did not reflect reality. Locals recounted standard anecdotes about the newcomers, while the latter made standard complaints about the "unfriendly" nature of the natives, sometimes relating such traits to an almost inherent cultural disposition. Newcomers commented on the gossip of locals and the fact that nothing went unnoticed, while locals referred to the lack of commitment of newcomers to the local community. Many long-term migrants to Villefranche, in spite of having lived so many years in the town, say they «don't know anyone here». As Bozon (1984: 62-5) points out, this assertion is the parallel of the phrase uttered by some locals: «I know everyone here». In neither case are the statements strictly true, but they aptly reflect the ideologies of belonging and not belonging, and identifying with the place. Anecdotes abound as to the lack of welcome from neighbours or in associations. More generally, there was a tendency among migrants to say they did not have "real friends" in the new place: real friends were either "back home" or, if in the new place, with other non-natives. Several of Bozon's interviewees describe, for example, the difficulty of participating actively in conversations where large numbers of the people mentioned are known to everyone else but not to the newcomer. A teacher who had lived in Villefranche for 25 years recounts how this kind of experience makes him feel very much a "foreigner", even though he had lived longer in Villefranche than in Lyon, where he was brought up (Bozon 1984: 63-4). All this is very similar to Elias and Scotson's immigrant interviewees, who also found themselves unable to compete with locals who had known each other for many years, or to participate in the amusement of an amateur theatrical production where everyone knew the actors and their personal characteristics, which constituted the substance of much of the enjoyment (Elias and Scotson 1994: 53). Interviewees interpreted these disappointing encounters in terms of being "cold-shouldered" (*ibid*, 75), or in terms of the inherent "coldness" of locals, or their prejudices. The two studies bring out the network logic which often makes full participation difficult: the conversation among people in a pub, a church or an association often rests on ties with third parties and on interactions in another ambience (from kinship to work). When such ties are lacking – as they often are for newcomers – it is difficult to participate fully and so form satisfying social ties. In Villefranche and elsewhere (cf. Bozon, Thiesse 1986), as in Winston Parva, "integration" (a word used by some of Bozon's interviewees) may take many years and may not ever be achieved. This seems to reflect the structural difficulties of gaining entry into "established" social circles (the place being accorded to a newcomer being only a subordinate one, if at all). The basis of many social relationships of leisure of X and Y seems to lie in other relationships the people in question have with M and N (who are former school-friends, kin by marriage, potentially useful work contacts, etc.). Newcomers often lack these ties rooted in the wider social relationships outside the particular ambience of the association, pub, etc., or rooted in the past biographies of the individuals met in such ambiances.

What does not emerge, however, from Bozon's evidence is systematic social disadvantage – not just separate social circles but also social stratification – for example, differences in the school success or occupational destination of children, of the kind which emerges clearly in Turin and also in Winston Parva. Only in certain cases of internal (or international) migration does disadvantage emerge with regard to the social allocation of power and prestige through wider social institutions – so not just the local associations, church groups, etc. which Elias and Scotson give most of their attention to, but in social inequalities more generally. It is worth remembering in this context that at least in the first generation (the question of the second generation is rarely studied), internal mi-

gration tends to be associated overall with upward, not downward, social mobility (Blum, de la Gorce and Thelot 1985; Fielding 1995). This makes it necessary to re-examine the precise nature of the link between migration and local social divisions, and the account which Elias and Scotson propose of this link.

Uprooted?

One of the great strengths of Elias and Scotson's analysis is that it constantly combines description of attitudes and values, stereotypes and images of the other group and one's own group, with description of the social relations of the people concerned. A key element in the theory is the idea that members of the stigmatized Estate (Zone 3) are less cohesive, organized and solidary than residents of "the village" (Zone 2). It is this which makes the latter able to exclude residents of the Estate from all positions of power in local associations, churches, etc., and what makes it possible for them to mobilize gossip much more effectively, succeeding in propagating a negative image of the Estate and its residents, and a positive one of the "village". It is therefore of considerable importance to explain the sources of this greater cohesiveness, and Elias and Scotson see a direct connection with migration. They see the Estate's residents – all migrants from outside Winston Parva – as "uprooted" and as having thinner social networks – fewer kin living locally and less strong relations with neighbours. The term "uprooted" (e.g. Elias and Scotson 1994: 77) is probably taken over from Oscar Handlin's influential book (1951), which appears in Elias and Scotson's bibliography. Accounts of both foreign and internal migrants in the 1950s did in fact often emphasize "uprooting": no less than Handlin's account of international migration, Parsons' writings on the modern American family (e.g. Parsons 1943) stressed the importance of geographical mobility in creating a nuclear family which was relatively cut off from kin. Subsequent research has however altered these conclusions: Handlin is mostly cited nowadays to be briefly rebutted, and this aspect of Parsons' thought is also regularly seen as being refuted by empirical evidence. In fact research on international migration has consistently shown that most people migrate to a particular destination because they have kin or acquaintances there who can put them up in the initial period, tell them about job opportunities, etc. Internal migration is also surprisingly marked by ties with relatives (Bonvalet *et alii* 1999) or by full-blown chain migration (Grieco 1987). Immigrants at Winston Parva were probably not an exception. In Table VII: 72, Elias and Scotson present figures showing that interviewees of Zone 3 (the Estate) had far fewer relatives in Winston Parva than did interviewees in Zone 2, the "village". However, other information in the book suggests that many inhabitants of the Estate must have known some other residents before moving. For example, a large initial nucleus of the residents came up during the war either because their houses had been destroyed by bombing or because the factory where they worked was destroyed and transferred to Winston Parva; these people were presumably neighbours or workmates before moving. In other words, the extent of the isolation from kin or acquaintances among immigrants to Winston Parva should not be exaggerated.

At the same time, however, Elias and Scotson were surely right to see neighbourhood ties as importantly affected by migration or non-migration. The question of the effects of migration on networks of kin and friends is surprisingly under-investigated: the existence of "communities" - defined in national terms of ties with co-ethnics - seems to have blinded many researchers to the need for detailed empirical investigation of migrants' networks and the effects of geographical mobility on these. What we do know does however strongly suggest that migrants' networks are specific (even apart from ethnic composition). For, by altering the kinds of exchanges which are possible, geographical mobility has major effects on many aspects of social organization. Some ties are reinforced (for example, ties with kin who migrate to the same place, ties with colleagues in the case of middle-class migration which is part of a career), while others are weakened or transformed. Geographical mobility thus has a series of sociological consequences, on the information available through networks (with effects, for example, on knowledge of job opportunities), on the family, the domestic economy, the organization of childcare and many other fields. It is this reorganization of networks which constitutes much of the sociological significance of migration.

Take childcare. Elias and Scotson note (1994: 73) that working mothers on the Estate at Winston Parva complained of the lack of kin to help look after children; as they point out, the contrast with the "village", where there was daily interaction with grandmothers, was stark. Migration certainly does not abolish kin ties, but it does make

certain kinds of daily interaction impossible. Since older people are much less likely to move than young adults, young parents are often separated from their own parents, and this is a common complaint among both international and internal migrants (see Badino 2008 for a good account relating to regional migration to Turin). As Elias and Scotson are aware, this inevitably has effects on the forms taken by the family, by childcare and the control of the young. More in general, as Elias and Scotson stress, it is unrealistic to see a particular form of family (e.g. the mother-centred families described by Young and Willmott 1962 at Bethnal Green, or the segregated-role families described by Bott 1971) outside of the history of the relationships, a history in which migration or geographical stability has a significant role.

To return to the question of ties with neighbours, it is probably true that the very dense overlapping, multi-plex (Frankenberg 1969) ties found in Winston Parva's "village", and in many other "classic" communities are the product of high rates of stability over two or three generations. Mere physical proximity is rarely the basis for a significant social relationship, and ties with neighbours seem to be important when neighbours are also, for example, kin, former school-friends, workmates, or at least related indirectly to important members of one's network. Franco Ramella (personal communication) has suggested that there tends to be a cycle in the development of neighbourhoods and that many classic descriptions of working class communities in the historical or social science literature are in fact drawn from neighbourhoods established for two or three generations without too much in-migration or out-migration². Elias and Scotson (1994: 69) stress that Winston Parva's "village" is characterized by a «low degree of migratory mobility with children staying and rearing their families at the same place as their own parents»³, and this is an important feature of their analysis. But in general, historians, anthropologists and sociologists describing this kind of "classic community" pattern have rarely noted the connection with migration or the evolution of these communal relations, describing them rather as an expression of working-class culture seen rather a-temporally (cf. Elias and Scotson 1994, ch. 4).

Elias and Scotson argue that on the Winston Parva Estate, the relative lack of ties made it difficult for neighbours to control the behaviour of children and adolescents, whereas the much denser network in the "village" made such control more effective - perhaps via the threat to "tell your mum", but no doubt also due to the fact that neighbours had an established relationship with the children or were at least known to them, making the modes of control available to adults much more varied and "softer", yet less easily defied. This focus on the lesser efficacy of informal control by neighbours due to the relative lack of overlapping ties is convincing. Other descriptions of estates with bad reputations report similar features to those described by Elias and Scotson for their Estate: suspicion of neighbours, a tendency of some families to withdraw and «keep themselves to themselves» (Elias and Scotson 1994: 73) in order to maintain their respectability and protect their children from "bad company", and conflicts with neighbours over the behaviour of children as one of the prime sources of friction.

It is worth combining this insight regarding networks and control with another. Elias and Scotson note the large numbers of children and young people (see Tables IX and X: 128). As in many other places, children and young people were particularly visible because they were often outside, rather than inside houses, associational premises, etc. but sheer numbers were also important. Elias and Scotson do not make the link with migration but a high proportion of children and adolescents is in fact a common characteristic of immigrant neighbourhoods. This may be partly due to higher fertility rates, but is also a structural characteristic of the migration process, and thus of the cycle of neighbourhoods of immigrant settlement. Mass immigration regularly produces a series of

² The "villages in the city" described by many studies of international immigration – the various Little Italies, Chinatowns and so on – might seem to contradict this notion of close ties with neighbours relying on more than one generation. However, in these cases where evidently community-like patterns of relations do in fact exist among first generation migrants, these – no less than in other cases - depend on the existence of overlapping pre-existing ties with other residents. Neighbours in such "villages in the city" are often kin and former neighbours back home, former school acquaintances and so on, and may also have work ties if the migration chain is also connected with employers or with what is conventionally termed "ethnic business".

³ In reality, in the "village", as in many similar communities, a good many children probably did leave: it is just that many did stay. The Lynds (1937: 64) argued that Middletown was "expulsive" of people who were less willing to conform to local norms, and it is possible that the same was true of the Winston Parva "village". However a relatively low degree of out-mobility, in combination with the selective nature of out-mobility/non-mobility is perhaps an important structural characteristic of many communities.

changes in the age structure of a neighbourhood, and differences between the age structure of migrants and natives. Adult migrants are typically in their twenties and thirties (cf. White and Lindstrom 2005 for a brief review of the evidence regarding the age specificity of internal and international migrants), and for reasons of their stage in the life course, they tend to have children and/or to bring their children with them in the space of a few years. From the point of view of a neighbourhood inhabited predominantly by immigrants, the wave-like nature of most migrations tends to produce a bunching of children and then adolescents in a few years (and thus a “surge” of children of immigrant families in neighbourhoods and in schools). In contrast, locally-born families are often at a different stage of the life cycle and may have fewer children, more confined to the house.

This kind of effect on the age structure, a structural feature of mass migrations, may be of considerable importance. William Julius Wilson, in his account of the escalation of social problems, crime and conflicts in American inner cities in the 1970s and ‘80s, noted the importance of black migration from southern states, and claimed that «One cannot overemphasize the importance of the sudden growth of young minorities in the central cities» (Wilson 1987: 36). The kind of street culture described by Lepoutre (1997) in France was probably greatly facilitated by the numbers of young people growing up together and (especially in the case of boys) spending much time outside. And this is often a major point of conflict among local families. In their analysis of social divisions and conflicts on housing estates in Montbéliard in South East France, Beaud and Pialoux (1999: 384) found that disagreements over the control of young people was the most common kind of complaint, and that issues of the “bad upbringing” of children and noise and bad manners of young people one of the most prevalent themes of controversy regarding the neighbourhood as seen by both residents and those from outside (ibid.: 385-6).

La présence des familles immigrées et de leurs enfants dans les cites – leur poids dans les écoles primaires et les collèges de ZEP, la forte visibilité des enfants dans l’espace public (aux alentours des blocs, dans les cafés, au marché et dans les grandes surfaces, sur les places, etc.) – évoque l’ancien mode d’éducation populaire et vient rappeler aux familles françaises (qui ont cherché à se détacher de cet ancien mode d’éducation) ce avec quoi elles ont rompu pour assurer la promotion scolaire et professionnelle de leurs enfants. L’ ‘investissement’ scolaire suppose, outre un certain nombre de conditions matérielles de travail (par exemple du calme et de l’espace pour travailler), la clôture du groupe familiale sur lui-même et la coupure par rapport à l’extérieur. Ce sont autant de conditions favorables à la construction d’un intérêt familial autour de la réussite scolaire des enfants. (Beaud and Pialoux 1999: 387-8).

This is a recognisable description of the terms of the conflicts which seem to emerge in many working class housing estates where labour migrants come to live. And a familiar description of the importance of issues around children and young people in the consolidation of group boundaries, neighbourhood reputation and the tendency of many families to withdraw into themselves or seek to move out.

Anchoring the distinction between established and outsiders

Elias and Scotson argue that the degree of social cohesion was lower on the Estate than in the “village” because networks were less dense. But if we think of young people, this may not have been true for is often not true. In many cases reported in the literature, the second generation brought up in a particular neighbourhood seem to have particularly dense local networks. The French literature on *banlieues* inhabited mainly by people with immigrant roots (e.g. Lepoutre 1997; Amrani and Beaud 2005; Beaud 2002, Beaud and Pialoux 2003) often cite interviewees who utter phrases such as “I know everyone here”, and ethnographers are struck by the number of people young residents greet in the course of a short walk across the estate being studied. These studies (like the British community studies I mentioned earlier) also give clear testimony of strong loyalty to the local area, even in cases where the reputation in the media and among those living outside the estate (and among some adult residents) is decidedly unsavoury. The results of a recent survey carried out in several European countries similarly show high levels of identification with the local area among children of migrants (Crul and Schneider, forthcoming). So whatever the situation of the adults (first generation immigrants) on the Estate in Winston Parva, it seems likely that their children often had rather large and dense networks locally.

A modified version of Elias and Scotson's hypothesis of a link between migration, the local structure of social relations and reputation, needs, therefore, to take this into account. It seems likely that the social construction of a "bad neighbourhood" should not be seen in terms of the atomistic consequences of immigration, but rather in dynamics created *in loco* at a certain stage in the settlement process.

Among these processes, the kind of marginalization of adult newcomers described by Elias in pubs, clubs, churches, political clubs and so on, are certainly important. But other processes, for example regarding the new coalitions and divisions created at work and in the labour market, at school, and on street corners are perhaps more so. Young people create new sets of social relationships. In some circumstances these reproduce the division between old residents and newcomers that exists in the previous generation. But this is only in part a question of a cultural heritage transmitted by their parents, or the image of low status transmitted from parents to children. In other words, it seems necessary to shift the emphasis somewhat from an untenable view of immigrant neighbourhoods as atomistic, to one which emphasizes the specificity of the networks created by migrants first and then by migrants' children in patterns which are themselves systematically shaped by the migration process. Elias and Scotson rightly insist on the inadequacy of many analyses of prejudice which fail to analyse the pattern of social relationships which generate that prejudice. But paradoxically, when they analyze the continuation of the stigma of the Estate in the new generation, they seem to assume that young people almost passively absorb the opinions of their elders. To this degree, their analysis is surprisingly similar to the standard race relations framework they criticize which tends to assume that actors necessarily act *qua* members of one or another group (blacks, whites, etc.) assumed to be already defined as such. As Brubaker (2004) argues, this is a fundamental weakness of much work on ethnic relations. Brubaker suggests that researchers should go beyond a group-centred approach which assumes that ethnic groups are pre-formed, and investigate the relational contexts in which boundaries are re-created and consolidated (or not), an approach which seems to me very "figurational". So it seems worth thinking how social relations of young people are constructed.

For many young people on the Estate, no doubt most of their ties were with other Estate young people, but this is a question of relations constructed through their own activities, not just a question of exclusion by "village" youngsters influenced by their parents. The mere geographical location of the two zones must have influenced the social ties formed by children and then by adolescents; for, at least when they play outside, children and adolescents tend to use spaces very near their homes for play, and thus to form friendships which are very geographically tied.

Children from the three zones of Winston Parva will have mixed in school – although perhaps not at the primary school. There may have been more than one primary school, and residence may have led to a concentration of Estate and "village" youngsters in different schools, and this may have had consequences also on later friendships in secondary school. This effect of residential concentration of immigrants vs. natives is, of course, a common pattern in immigration contexts. It is, indeed, almost intrinsic to migration itself (combined with the logic of the housing market and public provision), for mass immigration tends to create pressure on housing, maybe overcrowding and the creation of new housing, which is then occupied mainly by migrants. This residential specificity of immigrants often leads to a degree of separation from natives in that some social relationships (as we have said, especially those of children and adolescents) are very local⁴. In the case of Winston Parva, migrants went to the Estate which had recently been constructed and was largely empty; in this way a considerable degree of residential segregation between old residents and newcomers was achieved (marked also by the railway line which divided the zones).

In public spaces in Winston Parva, as elsewhere, hierarchies of prestige, identities, alliances were probably constructed as much or more around ability at games, at making jokes, at ability in fighting rather than being automatically assigned via neighbourhoods. (And probably Estate children were not at a disadvantage.) In the classroom, roles and divisions must have been profoundly shaped by the school itself. In most school classrooms, the attitude to schoolwork, opposition or conformity to the demands of teachers have a crucial importance in shaping identi-

⁴ One typical pattern is that described in Lepoutre's classic ethnography of a large housing estate outside Paris; Lepoutre (1997) refers to "staircase patriotism" to describe one important principal guiding the friendships of children and adolescents, who often grouped together on the basis of the staircase their families lived on in their block of flats.

ties and also in creating competences. Elias and Scotson do not provide systematic details of the school records or behaviour of Estate pupils as a whole, but those of one group of boys (Table XI: 130-31) was very poor. It seems likely that the divisions between young people were as much or more shaped by their respective careers in school as by gossip regarding the reputation of the Estate and the “village”.

Elias and Scotson see Estate young people as reacting to their exclusion on the part of village youngsters, which in turn reflects their parents’ views of the Estate and its inhabitants as people of lower worth. However, the relationships of children and young people do not passively reflect the categories of their parents, and much of their social lives is constructed in specific contexts – in school classrooms, in playgrounds, street corners and so on. In public spaces in Winston Parva, hierarchies of prestige, identities, alliances were probably constructed as much or more around ability at games, at making jokes, at ability in fighting rather than being automatically assigned via neighbourhoods. (And probably Estate children were not at a disadvantage.) In the classroom, roles and divisions must have been profoundly shaped by the school itself. In most school classrooms, the attitude to schoolwork, opposition or conformity to the demands of teachers have a crucial importance in shaping identities and also in creating competences. Elias and Scotson do not provide systematic details of the school records or behaviour of Estate pupils as a whole, but those of one group of boys (Table XI: 130-31) was very poor. It seems likely that the divisions between young people were as much or more shaped by their respective careers in school as by gossip regarding the reputation of the Estate and the “village”.

The educational disadvantage of many children of international migrants – even when controlling for parents’ education and occupation – is well known. The educational disadvantage of some internal migrants is less well known. However, the kind of disadvantage referred to above for Turin is probably not exceptional. Some of this association with migration may be a question of changing schools, losing friends and disorientation of pupils and parents in a new school system. In this context it is worth noting that Hagan et al. (1996) and Myers (1999), investigating the effects of geographical moves (i.e. all moves, not just those of international migration or mass internal migration) in North America, found a disadvantage for those moving during adolescence but not early childhood. Another tie between migration and school success may be that the kind of “traditional working class upbringing” referred to by Beaud and Pialoux may not favour school success. The greater autonomy enjoyed by some children (especially boys) in many migrant families, for the reasons already suggested, may not favour school success. Millet and Thin (2005) provide further evidence suggestive of this link, as does Gillian Evans (2007) in her ethnographic account of the roots of educational failure among white working class children in Britain and Annette Lareau (2011) in her very fine ethnography and interviews with thirteen American families.

In other words, if we want to properly understand either the social disadvantage or the conflicts often associated with mass migration, we have to look at the social configurations created *in loco* rather than considering two groups with different cultures (i.e., “cultures of origin”) having difficulty adapting to each others’ ways⁵. In Brubaker’s terms (2004), we need to focus on the “niches” which make particular distinctions (say, between “Hungarians” and “Rumanians” in a Rumanian town marked by this ethnic division) socially meaningful. In his analysis of Cluj, Brubaker sees the fact that ethnic Hungarians and Rumanians tend to be in different schools as particularly significant, for this obviously forms the basis for friendships and a host of activities together. This division has an institutional basis but similar boundaries are often produced less formally or in the interstices with institutional boundaries. I suspect that the divisions between Estate and “village” may have become real for young people in this way. I suspect, for example, that the division in Winston Parva schools between rebellious and conformist pupils, between pupils who do well and pupils who do not, in large part overlapped between residence in the two zones. This is obviously not the same kind of division in separate education systems (although in some cases, of course, pupils are tracked into different schools or streams), but it is an opposition between two orientations and “cultures” which is no less real in many classrooms and no less important for the formation of friendships and other relationships. A division of this kind (which does exist in many situations where children-of-migrants and children-of-natives takes on a social reality) would have made the division between Estate and “village” a tangible one, of social importance (drawing an analogy with linguistic distinctions, making it socially *signifiant*). For it is,

⁵ If it is culture which is at issue, it may be better to look at the forms of culture invented by a new generation in their own particular situation.

after all, one which has real consequences in terms of future careers, as well as in terms of immediate interaction, the rewards gained from school or from peers.

We can scarcely ignore the fact that schools continually grade children and young people and that workplaces impose hierarchies every day in interaction between people giving and taking orders (as well as the measures of value contained in pay slips). We know, for example, that many young people on the Estate had very poor school records: with regard to some of the rowdiest, grouped together as “The Boys”, Table XI: 130-31 gives details. It seems possible that the rebelliousness of these young people may have developed in large part in the interaction in school around school success or failure, and around the organization of rebellious interaction in the classroom as in relationships with others who are, say, more obedient pupils, “swots”, etc. Or in relationship to different hierarchical positions at work. It is in this kind of context, where residence in a particular zone overlaps with other distinctions, that a classification of people in terms of “village” or “Estate” may become really socially charged and attain sharp meaning.

A risk of trivializing the established-outsider concept?

A great deal of attention has traditionally been focused in the debate over immigration on prejudice, resistance of natives and the stereotyping of immigrants. In the sociology of migration, relatively little “detached” (Elias 1956) from the public debate, issues over prejudice and resistance to outsiders are often seen as the central dynamic. As I have mentioned, Elias and Scotson perform a different kind of analysis of prejudice from that which is usual, inserting the resistance and the ideas regarding the outsider group (and also the established) in the overall configuration, thus setting up the question as a network question of the dilemmas of someone arriving later and having to penetrate an existing social circle with its established hierarchy of prestige and values. Much attention has also been focused in analyses of immigration on the cultural differences between groups. Here again, Elias and Scotson’s analysis is different from the generic references to “culture” (often seen as imputable to nationality: cf. e.g. Cuche 2004: 103-11 for a critique). For they analyze the less-controlled, easier-going manners and standards (some) of the Estate residents with the tighter ones of the “village”, and see this difference as at least partly a product of relationships between estaters and villagers and of the breakdown of informal local control, rather than being only a product of different customs prevailing in the contexts where the parents were brought up⁶. However, notwithstanding these differences from the usual approaches to prejudice and culture, it remains the case that differences in manners (the “freer” manners which at least some of the migrants would have been brought up in, and the “looser” standards of self-control) and the stereotypes regarding the Estate are important foci of the book. This leaves the risk that its results may be interpreted within the conventional schema. Some students reading *The Established and the Outsiders* seem to be left with the impression of social divisions being produced by a sort of “natural” resistance of established groups to any newcomers, as though this were a sort of natural human tendency. Others seem to incorporate it as a minor addition to the conventional approach. In particular, it may do little to shake that “complacent and clichéd constructivism” which Brubaker (2004: 3) claims is the currently dominant orthodoxy in ethnic studies. I fear that many scholars reading *The Established and the Outsiders* would not feel any necessity to change their way of working: they would feel that they themselves, or their colleagues, already undertake similar work, analysing the stereotypes of the groups concerned and various social contexts in which such stereotypes are transmitted, as well as the ways the established group bolsters its pride by contrasting itself favourably to the outsiders.

A clearer break with the conventional approach may be necessary. The best way to follow on from Elias’ intellectual legacy might be to develop a broadly configurational approach to the ways migration systematically produces social divisions and social stratification, creating conditions where distinctions (between say “blacks” and “whites”, estaters or villagers) become socially real. This would mean covering a wider area of issues than those treated in *The Established and the Outsiders*, going beyond the account of power focused mainly on local associations

⁶ References to the civilizing process are rare in the book and never explicitly clarified, but the difference in manners between the two zones seems to be seen essentially in terms of different levels of civilization.

and clubs, and on gossip. In particular, with regard to the transmission of long-lasting social inequalities, involving the second generation – which are, after all, at the centre of sociological concern over ethnicity – it is necessary to investigate more how other crucial ambiances like school supplement these and make the divisions real in the stratification system. As I have indicated, Elias and Scotson open some useful paths here (for example, with regard to mechanisms of child-care, control and networks more generally), and these could be usefully developed in a more general account of how migration affects social relations.

References

- Amrani Y., Beaud S. (2005), *Pays de malheur*, Paris: La découverte.
- Badino A. (2008), *Tutte a casa? Donne tra migrazioni e lavoro nella Torino degli anni Sessanta*, Roma: Viella.
- Barth F. (1969, ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Baumann G. (1999), *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*, New York: Routledge; trad. it. *L'enigma multiculturale*, Bologna: Il Mulino 2003.
- Beaud S. (2002) *80% au bac. Et après?... Les enfants de la démocratisation scolaire*, Paris: La découverte.
- Beaud S., Pialoux M. (1999), *Retour sur la condition ouvrière. Enquête aux usines Peugeot de Sochaux-Montbéliard*, Paris: Fayard.
- Beaud S., Pialoux M. (2003), *Violences urbaines, violences sociale. Genèse des nouvelles classes dangereuses*, Paris: Fayard.
- Blum A., De la Gorce G., Thelot C. (1985), *Mobilité sociale et mobilité géographique*, in «Population», 3.
- Bonvalet C., Gotman A., Grafmeyer Y. (1999, eds.), *La famille et ses proches: l'aménagement des territoires*, Paris: cahier no. 143, INED/PUF.
- Bott E. (1971), *Family and Social Network: Roles, Norms and External Relationships in Ordinary Urban Families*, London: Tavistock.
- Bozon M. (1984), *Vie quotidienne et rapports sociaux dans une petite ville de province. La mise en scène des différences*, Lyon: Presses universitaires de Lyon.
- Bozon M., Thiesse A.-M. (1986), *La terre promise. Gens du pays et nouveaux habitants dans les villages du Valois*, Paris: Fondation Royaumont.
- Brubaker R. (2004), *Ethnicity without Groups*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Ceravolo F. (2002), *Essere mobili a Torino. La ricostruzione dei percorsi di mobilità di una coorte di torinesi attraverso dati censuari*, Torino: Stampatori.
- Ceravolo F., Eve M., Meraviglia C. (2001) *Migrazioni e integrazione sociale: un percorso a stadi*, in M.-L. Bianco, (2001, a cura di), *L'Italia delle diseguaglianze*, Roma: Carrocci.
- Crul M., Schneider J. (forthcoming, eds.), *The European Second Generation Compared. Does the integration context matter?*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Cuche D. (2004), *La notion de culture dans les sciences sociales*, 3a ed., Paris: La découverte. (trad. it. Bologna: Il Mulino, 2006)
- Elias N. (1956), *Problems of Involvement and Detachment*, in «British Journal of Sociology», VII, 3.
- Elias N. (1978), *Introduction to the second German edition [Über den Prozess der Zivilisation*, Bern/München, Francke 1969], translated in English as Appendix I, *The Civilizing Process*, vol. 1, Oxford: Blackwell.

- Elias N., Scotson J. (1994), *The Established and the Outsiders. A Sociological Enquiry into Community Problems*, 2nd ed., London: Sage [first edition, London: Cass 1965].
- Evans G. (2007), *Educational Failure and White Working Class Children in Britain*, Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Eve M. (2001), *Una sociologia degli altri, un'altra sociologia. La tradizione di studio dell'immigrazione*, in «Quaderni Storici», 106.
- Eve M. (2009), *Conceptualizing 'The Migration Process': Some Network Aspects of the Question*, paper given at the conference on «Migration and social theory», SMMS, Università di Trento, 12-13 June.
- Eve M. (2010), *Integrating Via Networks: Foreigners and Others* in «Ethnic and Racial Studies», 33, 7, July.
- Fielding T. (1995), *Migration and Middle-class Formation in England and Wales, 1981-91*, in T. Butler, M. Savage (1995, eds.), *Social Change and the Middle Classes*, London: UCL Press.
- Frankenberg R. (1969), *Communities in Britain. Social life in town and country*, Harmondsworth: Penguin.
- Gellner E. (1983), *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell.
- Grieco M. (1987), *Keeping it in the Family. Social Networks and Employment Search*, London: Tavistock.
- Hagan J., MacMillan R., Wheaton B. (1996), *New Kid in Town*, «American Sociological Review», 61, 3.
- Handlin O. (1951), *The Uprooted*, Boston: Little, Brown.
- Heath A., Cheung S. (2007, eds.), *Unequal Chances. Ethnic Minorities in Western Labour Markets*, Oxford: Oxford University Press.
- Hobsbawm E., Ranger T. (1983, eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Impicciatore R., Dalla Zuanna G. (2006), *A Difficult Social Mobility. Internal Migrations and Educational Attainments of Migrants from Southern to Northern Italy*, in «Genus», 63 (3-4).
- Lareau A. (2011), *Unequal Childhoods. Class, Race and Family Life* (2nd ed.), Berkeley: University of California Press.
- Lepoutre D. (1997), *Coeur de banlieue. Codes, rites et langages*, Paris: O. Jacob.
- Lynd R., Lynd H. (1937), *Middletown in Transition. A study in cultural conflicts*, New York: Harcourt Brace.
- Millet M., Thin D. (2005), *Ruptures scolaires: l'école à l'épreuve de la question sociale*, Paris: PUF.
- Myers S. (1999), *Childhood Migration and Social Integration in Adulthood*, in «Journal of Marriage and the Family», 61, 3.
- Park R., Burgess E. (1924), *Introduction to the Science of Sociology* (2nd ed.), Chicago: Chicago University Press.
- Parsons T. (1943), *The Kinship System of the United States*, in *Essays in Sociological Theory*, New York: Free Press.
- Ramella F. (2003), *Immigrazione e traiettorie sociali in città: Salvatore e gli altri negli anni sessanta* in A. Arru, F. Ramella (2003, a cura di), *L'Italia delle migrazioni interne*, Roma: Donzelli.
- White M., Lindstrom D. (2005), *Internal Migration*, in D. Poston, M. Micklin (2005, eds.) *Handbook of Population*, New York: Kluwer Academic/Plenum.
- Wilson W. (1987), *The Truly Disadvantaged. The Inner City, the Underclass and Public Policy*, Chicago: University of Chicago Press.
- Wimmer A. (2009), *Herder's Heritage and the Boundary-Making Approach: Studying Ethnicity in Immigrant Societies*, in «Sociological Theory» 27:244-270.
- Young M., Willmott P. (1962), *Family and Kinship in East London*, Harmondsworth: Penguin.

[The Potential Conflict with the Outsider]¹

Introduction

Sometimes, we tend to remember the great difficulties that previous Italian generations met in the migration experience, whether internal, from the south to the so-called «industrial triangle», or outside the national borders: Germany, Switzerland, America and so on.

Remembering is a very important activity. It is even more to the man uprooted from the original context. From that point of view, actually, something worth noting: the great difficulties never run out with the gradual emancipation from the main essentials needs. Rather, when the strict necessity begins to become a memory, the sign of the tension experienced in dealing with the social reality of settlement, i.e. the population already integrated and indigenous peoples, seems to stay alive in the experience of the migrant. And this seems true, even more, when we take into consideration a socio-economically homogenous local context.

It should be stressed again: only few times we tend to remember the past and build on those experiences.

On the one hand, therefore, it can be argued that the lack of respect for others in interpersonal relationships, as in the case of prejudices and verbal humiliations, always runs the risk of falling into general oblivion, passing through the filter and the images of the «nervous life» (Simmel 1903) and of indeed tenuous, intergenerational narratives. On the other hand, – we repeat – oblivion and erosions of the lessons from the past do not ever involve the masses of people who have lived and continue to live on their own skin, by *strangers*, the complexity of the relationship with the integrated people in a daily shared environment.

The question comes up again, with reversed roles, when my country – Italy – realizes it represents a huge magnet in the service of process of labour market globalization: with all the consequences that the case involves in the common sense.

I believe that this brief introductory framework can help to enhance the analysis proposed by Norbert Elias on *estrangement*, understood as a relationship of interdependence between members of different groups. So, starting from the German sociologist's contribution, the purpose of this article is to focus on the image of today (individual and group) migrant in a *relational* key. More specifically, we want to help in the organization of a useful frame to understand the potentially conflicting relationships in which the perception of this strangeness occurs. The goal is to recover stimuli and concepts of primary importance to the toolbox of those who wish to study *immigration* and *ethnic relations*, trying to connect the reality experienced by people at the nodes, indeed crucial today than ever, that take shape from the social representations conveyed by the mass media and by the decisions made within the political-institutional sphere.

¹This essay is a progress report of the International Conference «Beyond dichotomous thinking: the society of individuals. The legacy and continuing relevance of Norbert Elias's sociology», held at the University of Florence from 07-10 to 09/10/2010.

Winston Parva's research

We can immediately say that the segment of Norbert Elias' work that we explore today, on the one hand, it is not instantly recognizable, and somehow reducible, to a specific field of inquiry: for example, we do not immediately deal with discussions regarding the presence of the global migrant within national boundaries, on the other hand, because of the lack of a sectorial connotation, the analysis of the Winston Parva's case is a perfect example of this author extraordinary capacity to mitigate many of the dichotomies and the suggestions that (too often) crowd and plastered the discourse of social science *sui generis*.

More specifically, it seems to me that the results and merits of this work can be interpreted as a direct reflection of a perfect integration between theory and data: an effective theoretical and conceptual apparatus – the «morphogenetic-trial» of the figures² – and an empirical research dropped in a sociological significance contest: the Anglo-Saxon one, in which there is an internal territorial mobility related to mature and established processes of industrialization and urbanization.

Well, the starting point of my re-reading of *The Established and the outsiders*³ may be represented by the following statement: the value of Elias' conceptualizing contained in the research on the inhabitants of Winston Parva's territory, consists in having persevered and reached the aim to identify a possible *lowest common denominator* underlying «latent or potential conflict»⁴ between members of groups involved in daily relations *vis-à-vis*.

This statement is absolutely instrumental in fact, being structured according to the objectives of this paper, it contains all the limitations and omissions which are typical of such an idiographic thesis - that is, sensitive to the historically and socially-located concepts nature – and of the vain attempt to fence off all the stimuli and the solutions contained in the path of a «giant» which Norbert Elias (Cavalli 2009).

But, we try to introduce a brief description of the facts and context. For the researchers, the Leicester *hinterland* Winston Parva's reality is a reality of modern constitution and as a matter of expansion. It is divided into three zones: zone A, a residential, middle-class, B and C, however, working-class. The latter two were later built and offer people the same housing conditions (Elias, Scotson 1994: 89-109). You might say: a substantially uniform and characteristic of the emerging social spaces model under technical, economic and urban development of the twentieth century.

Actually, at least two major theoretical pillars of sociological-industrial culture seem to be into question. The first step is focusing on mechanical and linear crossing from a model of «*gemeinschaft*» made of traditional relationships and social spaces, to a «*gesellschaft*» model characterized by the collective rationality inherent in modern social differentiation (Tönnies 1887-1912); the second point under discussion is the causal Marxist link between proletariat solidarity and monocausal of the that conflict generating reasons, or, to put it more clearly, the one of a conception of *power* attributable almost entirely to the possession of material means and resources.

In Norbert Elias' eyes, an historical process in which there is a passage from the characteristics of a traditional

² N. Elias et alii (1997), *Towards a Theory of Social Processes: A Translation*, in «The British Journal of Sociology», Vol. 48, n. 3, pp. 355-383; F. Squazzoni (2000), *Norbert Elias: per una sociologia morfogenetica e processuale*, in «Intersezioni», XX, n. 2, pp. 285-296. On the concept of figuration: N. Elias (1990), *Che cos'è la sociologia?*, Torino: Rosenberg & Sellier, pp. 143-156; S. Tabboni (1993), *Norbert Elias: un ritratto intellettuale*, Bologna: Il Mulino, pp. 87-158; R. Van Krieken (1998), *Norbert Elias*, London: Routledge, pp. 52-62; T. Quintaneiro (2005), *The concept of figuration or configuration in Norbert Elias's sociological theory*, in «Teoria & Sociedade», vol. 12, n. 1, pp. 54-69.

³ N. Elias N., J.H. Scotson (1965), *The established and the outsiders*, London: Frank Cass & Co.; germ. tr., *De gevestigden en de buitendstanders*, Utrecht and Antwerp: Het Spectrum 1977; it. tr., *Strategie dell'esclusione*, Bologna: Il Mulino, 1994. The original edition of this group research was published in 1965. However, as a single author, Norbert Elias wrote the introductory essay in English put in the German edition of the work (1977).

⁴ L. Gallino (1993), *Dizionario di Sociologia*, Torino: Utet, p. 152. Gallino writes: «A distinction, whose scope is often underestimates, is the one between the likely and the active conflict, that is between a conflict provoking situation and a conflictual behavior empirically observable by the parties involved. [...] A further distinction, between shown and latent conflict, involves the hypothesis that the observed conflict between two or more persons, at least in some cases, only one event - a symptom – of a different and deeper conflict that people are still unable to discern the real nature, and in the same subjects are not always aware» (*Ibidem*).

community life to those of society and rational relations conceived as immanent and universal categories can not be considered credible: there is, at least, the possibility to observe some *syncretism* between different forms of social ties as a result, very often, arguing for homogeneous social classes and categories is only a linguistic device, since the result is attitudes and connotations that characterize the groups and people (the working class, the middle class, the guild, party, etc..) and, moreover, conceiving classes as with opposite and divergent world views around a structural contradiction, in that case, of an economic kind (there are always interdependencies and power differentials between groups belonging to the same class, category or community) is also a serious.

Indeed, the aim of the research is the widely used tendency to form communitarian stratifications, not only within the larger suburban community represented by the neighbourhood and by the *hinterland*, but, above all, within a social class protagonist of industrial modernization: that working Anglo-Saxon class, whose characteristics appear to be homogenous not only with regard to socio-economic status, but also for the *absence of somatic linguistic or religious differences* (as we know, the case of social inside mobility emerged from the Italian industrialization processes is not as homogeneous).

Well, this particular type of *intraclass stratification* is created - and this is the lowest common denominator - from the durability of the men relationship with their territory and, consequently, from the intensity of the social bond and from the institutionalization of the relations of affinity and kinship within a given social circle (Simmel 1908). From this all the dimensions of rooted $\leftarrow\rightarrow$ foreigners figure⁵ stem, that is between workers groups settled on that territory for at least two generations and new arrived. In this regard, Elias writes:

You meet here, in a particularly pure form, a source of power differentials - between interdependent groups - which plays an important role in many other social settings, but frequently covered by other distinctive features of the groups concerned in the eyes of the observer, such as skin colour or social class. At a closer look you can often find that even in these cases, as in Winston Parva, a group has a higher amount of cohesion of others and this difference in integration substantially contributes to the power *surplus* of the first, the greater cohesion allows this group of reserve for its members, the social positions that allow them to handle a higher power, thereby strengthening the cohesion, and to exclude members of other groups⁶.

The contrast between foreign and rooted, then, is primarily marked by the *elementary relations of power* (Elias 1986: 155-185), by a supposed superiority also transmitted and recognized (almost in a passive way) from the *outsider* and, therefore, we can say, by daily domination and subordination relations in which emerge clearly, not only representations, actions and responsibilities of a group to another group, but also and above all, *the production and the social reproduction of stigma and stereotype*⁷: for nature, outsiders are considered individuals tending to anomie, deviance, generally rude and / or dirty people, with the immediate consequence of not being accepted as part of the activities and social spaces that should be characteristic of that category. As the title of the Italian translation of the work says, the main *focus* seems to be just, to detect size comparable to the «strategies of exclusion» (Elias 1994). Observed strategies - it is worth repeating - in a homogeneous socio-economic reality. It is at this point that the Elias' contribution meets the analytical goals pursued here.

⁵ It is desirable highlighting how the concept of *representation* can be attributed to, in an initial of epistemological analysis, that Simmel of *mutual action*: in fact, the need to build the object of the study in relational (individual or group) and space terms (see R. Cipollini, *Foreigners. perception of foreigners and ethnic prejudice*, Angeli, Milan 2002) is present in both of them. Tabboni, however, in this regard, states with great punctuality that «the figure gives an account of the *interdependence*, rather than the mere *interaction*» (S. Tabboni, *op. cit.*, 1993, p. 237).

⁶ N. Elias, *op. cit.*, 1994, pp. 19-20.

⁷ For a comprehensive analysis of the stigma topic: B. Link, J. Phelan (2001), *Conceptualizing stigma*, in «Annual Review of Sociology», vol. 27, pp. 363-385. For an analysis of stereotype concepts and of the linked processes: M. Delle Donne (1998), *Stereotipi e Pregiudizi*, Roma: Edup.

Figuration, and the latent and potential conflict

The «empirical paradigm» (*ivi*: 17) highlighted here, helps us to consider the issue of foreignness *sui generis* as a «*humana condition*» of many contemporary tension and violence forms, especially those of micro kind, limited in intra-district, intra-communal, intra-school scopes and so on (Elias 1987). In particular, the *perception* of *threatening foreignness* that emerges as a clear indicator of the representation of «deep-rooted and not» seems to reproduce the characteristic signals of all these potential and latent conflicts that - today - take shape in those contexts where the daily coexistence between ethnic groups - living with a stranger - has become no longer a *given quota*, but *structural*.

However, it is worth pointing out: the conflict between individual and/or between social groups, for its connotation, can not be considered or, worse, treated as a representation or as a universal crystallization in the interdependence of power in the relationship between humans. It is rather *potential to be present, and possibly synchronically latent* and *maybe manifest*, when it questions the balance of those interdependencies. From this point of view, Simmel and Elias epistemology appear somewhat distant, even though Norbert Elias, in the wake of Simmel, is committed - as we have said - to amend the monocausal and ideological idea of conflict, and to assert a connotation, purely sociological, as relational (and non-economistic), of the concept of power.

It is fair to say that the conflict is always permeated by figures showing a power differential, but it is also correct to observe that it is a type of individual or group reciprocal action - *Wechselwirkung* (Simmel 1908) - whose characteristics and symbolic contents appear to be - always - historically and socially determined, and whose *uncertain outcomes*, may fluctuate from trading (symbol of openness to dialogue perhaps encouraged by the public and political attention to these possible solutions), to self-referentiality and to individual and group identity (Melucci 1991; Melucci 2000), when it is potential, up to the verbal and physical violence, when the recognition and the fruitful exchange of communication between the players involved can not or will not be achieved (in this case it tends to remain latent, however, if urged, can explode with vehemence). And this seems true, even more, when these tensions are worsened, and made more complex by *cultural* and *linguistic* variables - differences.

It is also true, however, we all are struck by the pages devoted to research data on Winston Parva. We are shocked because we see strong similarities with the narratives and experiences of Italian immigrants in the south, in addition, today, there are strong similarities with the observable reality in some quarters of Rome, Milan and other cities and territories in which the phenomenon of migration and the different forms of marginalization affect strongly on the social fabric of popular neighbourhoods and settlements⁸. Often in these situations - also the other with the same socio-economic conditions - there are tension and discomfort, or lack of integration between Italian and foreign citizens, even when these are legally residing with their more or less structured groups and their communities.

Of course, therefore, we do not want to obscure the experiences of recognition and solidarity that - in our contemporary world - are formed spontaneously in the name of faith, of a moral influence, of respect for human rights and mutual tolerance. However, I think it is equally important to produce an analysis and some tools aimed at those situations less comfortable in terms of social solidarity and pursued dialogue: only to contribute to an understanding.

Thus, it seems appropriate to begin to advance a number of questions that stimulate reflection and debate. For example, how to decline Elias' contribution on the *outsider exclusion* in a «post-industrial» and «global» contest? Or rather, how to enter the effective analysis of power differentials in the not theoretical but real mists of consumerist fragmentation or, conversely, between the drifts of belonging to a hard identity that, sometimes, especially among the roots, appears to be nourished, not by an effective cohesion of a group, but by a real symbols and social belonging market (especially in politics)?

In terms of research, once established the interdependence on the field, we must never stop at the fundamen-

⁸ See: Rete a Colori (1998), *Milano, Stadera: immigrazione, leggi e norme sociali*, Milano: Angeli; I. Fontana (2001), *Non sulle mie scale. Diario di un cittadino alle prese con l'immigrazione clandestina e l'illegalità*, Roma: Donzelli; A. Augustoni, A. Alietti (2009), *Società urbane e convivenza interetnica. Vita quotidiana e rappresentazioni degli immigrati in un quartiere di Milano*, Milano: Angeli.

tal task to record and describe data that emerge from either side. Rather, we should use the main dimensions of representation between *established* and *outsider* such as *indicators of a latent or potential conflict* in which – it must be said – the outsider is not always so little set in a group as to be well disposed to suffer, and incorporate passively an alleged, perceived or represented condition of inferiority (by the locals). In environments of a global society in which the phenomenon of migration has become - I repeat - a *structural fact*, the stranger who has consolidated his stay is very often linked to a solid belonging, to a group solidarity, more than it is the native citizen who enjoys the full inclusion of not only legal, but also, unfortunately, the most radical and destructive forms of individualization and distraction. On the contrary, however, the *newly arrived foreign* (illegal alien and asylum seeker), or the one who has lost the dignity of a precarious *legal and social inclusion*, but also the one who is deviant, all they suffer, increasingly, the differential of institutionalized power and the connected stigma (the illegal, the Rom, the indigent, etc.), with all the economic, legislative and political aggravating and differentials. All this strictly without any appeal.

But, precisely, what are these dimensions of the representation which can be used as indicators of the contexts in which the most important problem for the social fabric becomes that of conflict mitigation and mediation, as well as construction of a subjective awareness of rights and duties, of a freedom of action and a capacity for dialogue, especially with regard to the prospects of future generations (Touraine 1997; Touraine 2004)?

If it is true that the indicators and dimensions of the likely or latent conflict are the same of Elias' representation, it is true that the presence of these indicators confirm the validity of all those analysis that emphasize, starting from the fundamental contribution of Georg Simmel (1908), the outsider «ambivalence» - the stranger - and its not easy reducibility to rational categories of interpretation⁹, whether positive or negative¹⁰. In the centrality given to the rational categorization (individual and collective), which is typical of modern Western civilization, the fault of to distinguish friend from foe still persists. However, besides these two defined and circumscribed sets, there are also outsiders and foreigners we can not know *a priori*, they are different from us and *not* easily polarizable¹¹; they are apparently released from our world, our certainties. They are ambivalent because they generate a *tension* between attraction and rejection, between curiosity and fear. Unfortunately, we are often forced to observe the attempt to overcome this ambivalence with the location of these experience into the category of enemy, and undoubtedly, Norbert Elias' contributes giving an important reading in this location, as able to overcome the idea of a process due solely to the categories of rational intellect, using the instrument of representation between interdependent groups that otherwise appear to be *differently integrated* within them and from the frame of meaning of the territory.

In this scenario, and in my view, the gossip, the stereotype, the communication of stigma as a form of affirmation of a «power differential», continue to be the most reliable indicators of a shift that seems to overcome plenty of inter-group dynamics, and everyday life, to embrace a risky and easily documented tendency to *make inferiority as institutional*, the «social gardening» (Bauman 1991) that in the history of Western modernity (look in our house) has become terrible forms of genocide, extermination and repression and that, anyway – in best – can only grow the way for a proposal, not for *recognition* and *inclusion*, but, of *assimilation*¹².

In fact, this social production and reproduction of the stigma that at the beginning of this article, we mentioned

⁹ For a discussion on the ambivalence of the stranger in the thought of Georg Simmel see: L. Perrone (2005), *Da straniero a clandestino. Lo straniero nel pensiero sociologico occidentale*, Napoli: Liguori, pp. 45-52; S. Tabboni (2006), *Lo straniero e l'altro*, Napoli: Liguori, pp. 40-43.

¹⁰ Zygmunt Bauman writes: «Ambivalence, or the ability to assign an object or event more than one category, is a specific disorder of language: it represents a flaw in the function name (and segregation) that the language should fulfil. The main symptom of the disorder is the intense discomfort we feel when we are not able to correctly interpret a situation and choose between two alternative situations» (Bauman, 1991; it. tr., 2010: p. 11).

¹¹ In physics and chemistry, the polarizability is the tendency of a charge distribution, as the electronic cloud of an atom or molecule, to be distorted from its original form for the effect of an electric field and the outside.

¹² Still, with Zygmunt Bauman: «Assimilation, as distinct from multicultural exchange or from cultural diffusion in general is a typically modern phenomenon. He derived its character and its significance from the modern 'nationalization' of the state, that is the attempt by the modern state, to achieve the legal, linguistic, cultural and ideological unification of the population that inhabits the territory under its jurisdiction». See: Z. Bauman (2010), *op. cit.*, pp. 161-180.

to be particularly alive in the memory of the migrant, is presented today – in the twenty-first century – as a compelling issue that involves not only daily intercultural coexistence areas, very rough, but also social institutions, particularly with regard to those responsible for information, education and personal development and sense of citizenship, but even before this, it fully involves the objective responsibility of those *policy makers* who should operate within the constitutional framework of values of advanced constitutional democracies (Villa 2008).

The attention of Norbert Elias in relation to «power differentials» and its extension in relation to all the events that these differentials can take – from the inter-subjective relationship, to the inter-group one, up to the situations that have a high level of institutionalization – makes compatible and mutually fruitful the universal representation analysis with the analysis historically determined by latent and potential emerging conflicts in a global society. Today, both forms (interdependence and potential / latent conflict) are substantiated by various levels of analysis of reality and with different nuances: for example, you need to integrate what is built in daily living and interpersonal relationships and in contexts with what happens in the systematic production of symbolic contents and, likewise, you need to monitor the debate and actions intensity and quality where decisions are made, or better where rules are produced and enforced.

Faced with this complex scenario, conflicts and tensions related to people in the flesh and bones continue to be relations whose results are quite uncertain and unpredictable, especially when left to themselves, out of control or, worse, when worsened or corroborated on the one hand, from the objective difficulties in communication between cultural connotated actors, and the on other, form very sophisticated and institutionalized social ways of representation of the stereotype, of planned training of public opinion, of legal and social exclusion¹³.

Tools and conclusions

Within a short essay, I tried to work up some useful conceptual tools for the interpretation of the typical tensions in our society, invested with momentous social and cultural changes. Changes that often give rise to a real «concern of differences» (Wieviorka 2008). To do this, I have not chosen to deepen the traditional multicultural debate between opposing universalism and particularism, liberalism and communitarianism¹⁴ forces. I fairly preferred to use as a starting point the solid work of a German sociologist of Jewish origin.

Since Norbert Elias' contribution, it was, therefore, tried to show how the interdependence of communities or groups with different power positions can be fraught with forms of stigmatizing collectively produced, disseminated and exploited. The latter – in their origins – are independent from economic, legal, political, physical and / or cultural variables, as, indeed, Winston Parva's relations between the workers suggest. More generally, they have to do with the relationship established with the man who is a outsider to a well-established social circle. Indeed, interdependence and the subsequent subordination forms are, firstly, determined by the intensity of the affinities and the communitarian social cohesion. Cohesion and affinity, in relationships, in living together, have come to burden members of other groups, as well as individuals released from particular social ties.

From this point, hypothesized as a *possible common denominator of potential or latent forms of conflict*, we tried to distinguish clearly the interdependence, the power differential, from the possible conflicting relationship. In fact, while the former appears to be a condition reproducible in many contexts, the second, when actually observed, is always historically and socially determined by cultural orientations and by the actors' actions that compose it (Touraine 1973), and then, apart from being essentially unpredictable in outcome, it appears, unlike the first,

¹³ With reference to the legal status of non-EU worker and its inclusion let me refer to: A. Villa (2009), *Il lavoratore extracomunitario in Italia. Legittimità del soggiorno e modalità di inserimento*, in «Economia & Lavoro», n. 2. With reference to the stereotyping in public opinion and in the political debate let me refer to: A. Villa (2008), *Immigrazione, mass media e ricerca sociale*, in «Problemi dell'informazione», n. 3; A. Villa (2010), *Una funzione dello stereotipo*, in «L'Espresso», n. 3.

¹⁴ For a critical reading of this guidelines: G. Sartori (2000), *Pluralismo, Multiculturalismo e estranei: saggio sulla società multi-etnica*, Milano: Rizzoli. M. Wieviorka (2001), *La différence*, Paris: Balland; it. tr., *La differenza culturale. Una prospettiva sociologica*. Laterza, Bari-Roma 2002. E. Colombo (2007). *Le società multiculturali*. Roma: Carocci.

highly conditioned by economic, legal, political, social situation, or, even, correlated with variables that have to do with whether or not the possibility to access to knowledge.

In the practice of empirical research, then, this theoretical sensitivity should substantiate in the attempt to point out the significance of the relationship within which the conflicting action (even potentially) is based. This involves a considerable effort. In fact, the researcher's task may not be to be placed conveniently in one faction or another, or, worse, within a normative approach. It seems clear, therefore, that interdependence and power differential indicators – the stigma and the various stereotyping processes, or any effort to define the opposite – are the main way to weave the web of meaning able to understand the relationship by analyzing the specific symbolic content of mutual actions.

That is to say, it is possible to argue that the stigma and stereotypes are produced in the presence of a collective process of categorization; it must be said that it reflects a certain power differential in relationships, but the forms, methods and the limits within which this process is expressed – with the symbolic contents – always depend on the historical type of likely or latent conflict expressed in it and on the wider legal, political, economic and social system offering conditions and the frame way to define the situation and the actors involved.

Therefore, despite the similarities found in the experience of all those who have been perceived and labelled as outsiders (interdependence, the power differential manifested through stigma and stereotype), conflicts and tensions that emerged from the territorial mobility of the first industrialization do not appear to be comparable from one country and another, as well as, more importantly, issues related to the last century migration can not be considered similar to the consequences and the amount of heterogeneity of the global flows that we see today.

So, along the track made of power differential and the often overlooked likely conflict relationship, we can see the different social, economic and legal conditions existing among the studied Anglo-Saxon workers¹⁵, in his time, by Elias, all those today situations in which there is a substantial «deceptive calm» and impetuous reactions following the Castelvoturno massacre (2008)¹⁶ and Rosarno oppressive event (2010)¹⁷, to cite two glaring facts that constitute the history of my country. We can also detect the actual power differential emerging between divergent tendencies: when we are faced with the demand for space to practice our faith and an opposed stigma, where it presents. And again, we might reflect on the fact that a conflict dynamic within a school environment is not comparable but it is related to the symbolic content, to an explicitly racist event or public representation.

Given these few but significant examples, I believe that the tools offered here are a good starting point to reach - in work and in research - a *flexible discernment capacity*. Indeed, on the one hand, they may be useful to understand if there is, a larger and better defined, «exclusion strategy» (Elias 1994), or whether it is observable at various levels of production of meaning (provisions, laws, symbols, news, dialogues, rhetorical), on the other hand, they may

¹⁵ As I reported earlier, in the Anglo-Saxon context studied by Elias there is «an *internal territorial mobility* related to *mature and established* processes of industrialization and urbanization».

¹⁶ *Revolt broke out after the massacre. Immigrants: Italians racist* (Scoppia la rivolta dopo la strage. Gli immigrati: italiani razzisti) in «Corriere della Sera», 09/20/2008: «The day after the Africans massacre is the day of the Africans revolt. But not against *camorra* which Thursday night killed six non-EU to restore the rules of a criminal government that claims the tax from those who want to sell drugs in the territories where the clans Casalesi command. The revolt is against anyone in particular, so it is against all. It starts with the tears of five or six boys and girls in front of the shuttered tailoring Exotic Fashions, site of the massacre, and it grows to explode first in a roadblock, and then in a procession that resembles a procession of possessed people, a hundred people with bars, bottles and stones that break windows, uproot road signs, batter the cars. And they accuse the Italians of being racist. The police in riot control, but is not involved. Roadblocks on, everything is done under the eyes of the police, and yet they all start-up without repression. It is clearly a choice to avoid dangerous escalations also in terms of public order. At the end the mediation proves its effective strategy».

¹⁷ *The revolt of the immigrants in Rosarno* (A Rosarno la rivolta degli immigrati) in «Corriere della Sera», 01/07/2010: «Hundreds of cars destroyed, uprooted and tipped-out bins, houses railings damaged. Scenes of urban warfare in Rosario, in the Piana of Gioia Tauro, for the revolt of several hundreds of non-EU workers engaged in agriculture and settled in inhumane conditions in an old disused factory and another abandoned structure. The protest broke put because of the wounding of two non-EU people by unidentified people with compressed air weapon and hunting pellets. The wounded, among whom also a political refugee from Togo with a regular permit of stay, do not raise particular concern, but the will to react probably smoldering for some time in the workers colony piled into the Rosarno structure under the limits of the bearable, and others in the same condition in Gioia Tauro in the the Ex Opera Sila building, was ready to explode. In total, about 1,500 immigrants, all employed in the harvesting of citrus and vegetables».

be useful in locating the critical points, or better, to understand if there are margins to mediate the conflict, to implement the dialogue, to build effective citizenship through autonomous negotiation between actors involved.

Ultimately, the train which travels along this track has the destination/target to increase and spread knowledge about the «potential conflict with the outsider». However, it carries with it the knowledge that - once arrived at your destination - there is a need to enhance that human enrichment always achieved, not only in the *encounter*, but also and above all, in the effort made for recognition mutual.

Riferimenti bibliografici

Augustoni A., Alietti A. (2009), *Società urbane e convivenza interetnica. Vita quotidiana e rappresentazioni degli immigrati in un quartiere di Milano*, Milano: Angeli.

Bontempi M., Cotesta V., Nocenzi M. (2010, eds), *Simmel e la cultura moderna*, vol. I, Perugia: Morlacchi.

Bauman Z. (1991), *Modernity and ambivalence*, Cambridge: Polity Press; it. tr., *Modernità e ambivalenza*, Torino: Bollati Boringhieri, 2010.

Cavalli A. (2009), *Norbert Elias. Profilo*, in «Il Mulino», n. 1-2009, pp. 123-128.

Cipollini R. (2002, ed.), *Stranieri. Percezione dello straniero e pregiudizio etnico*, Milano: Angeli.

Colombo E. (2007), *Le società multiculturali*, Roma: Carocci.

«Corriere della Sera», *Scoppia la rivolta dopo la strage. Gli immigrati: italiani razzisti*, Cronache, 20-09-2008, Archivio Storico.

«Corriere della Sera», *A Rosarno la rivolta degli immigrati*, Cronache, 07-01-2010, Archivio Storico.

Delle Donne M. (1998), *Stereotipi e Pregiudizi*, Roma: Edup.

De Simone A. (2010), *Come è possibile la reciprocità? Processi di individualizzazione e disseminazioni della socialità in Georg Simmel*, in M. Bontempi, V. Cotesta, M. Nocenzi (2010, eds), *Simmel e la cultura moderna*, Perugia: Morlacchi, vol. I, pp. 317-341.

Elias N., Scotson J.H. (1965), *The established and the outsiders*, London: Frank Cass & Co.; germ. tr. *De gevestigden en de buitendstanders*, Utrecht and Antwerp: Het Spectrum, 1977; it. tr., *Strategie dell'esclusione*, Bologna: Il Mulino 1994.

Elias N. (1977), *Introduction at the established and the outsiders*, in *De gevestigden en de buitendstanders. Het Spectrum*, Utrecht and Antwerp: Het Spectrum; it. tr., *Un saggio teorico sulle relazioni tra radicati ed esterni*, in N. Elias, J.H. Scotson, *Strategie dell'esclusione*, Bologna: Il Mulino, 1994.

Elias N. (1986), *Gli integrati e gli outsider*, in S. Tabboni (1986, ed.), *Lontananza e vicinanza. Modelli e figure dello straniero come categoria sociologica*, Milano: Angeli, pp. 155-185.

Elias N. (1987), *Humana Conditio*, Bologna: Il Mulino.

Elias N. (1990), *Che cos'è la sociologia?*, Torino: Rosenberg & Sellier.

Elias N. et alii (1997), *Towards a Theory of Social Processes: A Translation*, in «The British Journal of Sociology», vol. 48, n. 3, pp. 355-383.

- Fontana I. (2001), *Non sulle mie scale. Diario di un cittadino alle prese con l'immigrazione clandestina e l'illegalità*, Roma: Donzelli.
- Gallino L. (1993), *Dizionario di Sociologia*, Torino: Utet.
- Link B., Phelan. J. (2001), *Conceptualizing stigma*, in «Annual Review of Sociology», vol. 27, pp. 363-385.
- Melucci A. (1991), *Il gioco dell'io. Il cambiamento di sé in una società globale*, Milano: Feltrinelli.
- Melucci A. (2000), *Culture in gioco*, Milano: Il Saggiatore.
- Perrone L. (2005), *Da straniero a clandestino. Lo straniero nel pensiero sociologico occidentale*, Napoli: Liguori.
- Quintaneiro T. (2005), *The concept of figuration or configuration in Norbert Elias's sociological theory*, in «Teoria & Sociologia», vol. 12, n. 1, pp. 54-69.
- Rete a Colori (1998), *Milano, Stadera: immigrazione, leggi e norme sociali*, Milano: Angeli.
- Sartori G. (2000), *Pluralismo, Multiculturalismo e estranei: saggio sulla società multietnica*, Milano: Rizzoli.
- Simmel G. (1903), *Die Grosstädte und das Geistesleben*; it. tr., *La metropoli e la vita dello spirito*, in G. Simmel, *Ventura e sventura della modernità. Antologia degli scritti sociologici*, a cura di P. Alferj, E. Rutigliano, Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- Simmel G. (1908), *Der Streit; Die Kreuzung sozialer Kreise*; eng. tr., *Conflict & The web of group affiliations*, New York: The Free Press, 1955.
- Simmel G. (1908), *Exkurs über den Fremden*; it. tr., *Lo straniero*, in G. Simmel, *Sociologia*, Milano: Comunità 1989.
- Squazzoni F. (2000), *Norbert Elias: per una sociologia morfogenetica e processuale*, in «Intersezioni», a. XX, n. 2, pp. 285-296.
- Tabboni S. (1986, ed.), *Lontananza e vicinanza. Modelli e figure dello straniero come categoria sociologica*, Milano: Angeli.
- Tabboni S. (1993), *Norbert Elias. Un ritratto intellettuale*, Bologna: Il Mulino.
- Tabboni S. (2006), *Lo straniero e l'altro*, Napoli: Liguori.
- Tönnies F. (1887), *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen; Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, 1912; it. tr., *Comunità e Società*, Milano: Comunità 1979.
- Touraine A. (1973), *Production de la société*, Paris: Seuil.
- Touraine A. (1997), *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Paris: Fayard.
- Touraine A. (2004), *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde aujourd'hui*, Paris: Fayard.
- Van Krieken R. (1998), *Norbert Elias*, London: Routledge, London.
- Villa A. (2008), *Immigrazione. Legislazione italiana tra fonti del diritto e rappresentazione sociale*, Patti (Me): Kimerik.
- Villa A. (2008), *Immigrazione, mass media e ricerca sociale*, in «Problemi dell'informazione», n. 3, Bologna: Il Mulino, pp. 348-368.
- Villa A. (2009), *Il lavoratore extracomunitario in Italia. Legittimità del soggiorno e modalità di inserimento*, in «Economia & Lavoro», n. 2, Roma: Carocci, pp. 25-40.
- Villa A. (2010), *Una funzione dello stereotipo*, in «λeússein», n. 3, Roma: Universitarie Romane, pp. 145-151.
- Wieviorka M. (2002), *La différence*, Balland, Paris 2001; tr. it. *La differenza culturale. Una prospettiva sociologica*, Bari-Roma: Laterza.
- Wieviorka M. (2008), *L'inquietudine delle differenze*, Milano: Mondadori.

[Changes in the We-I Balance and the Formation of a European Identity] in the Light of Norbert Elias's Theories

Presentation

The reflection on the theme of European identity is mainly inspired by *The society of individuals* (Elias 1987, 1991) but the reference to his work is more extensive. Norbert Elias's processual and figurational sociology provides a theoretical frame in which the increasing complexity, the structural differentiation and the formation of individual and collective identities are held together and cannot be understood separately, but only in the dynamic of their interdependences, in a micro-macro perspective. In the light of the Eliasian concepts - figuration, civilization, social habitus, balance of power, we-I balance – it is possible to analyze the problem of European identity, taking into account the process of individualization and processes of change in European society.

The paper proposes to overturn the point of view usually adopted to analyze the problem of European identity, which focuses on the macro-institutional dimension of the phenomenon of integration at European level. This point of view considers the individual atomistic and decontestualized dimension, separating, indeed, individual identity and collective identity and, above all, ignoring the implications of the individualization process underlying social changes, which creates new interdependencies and requires new forms of regulation. On the contrary, Elias takes into account the process of individualization, the fundamental importance of considering the I-with-a-we, the dimension of power and social inequalities, which are systematically set aside in the mainstream analysis, while are constantly emerging at empirical level (Winkelkotte, Jentges 2011). Elias's approach, then, helps to overcome the reference to the national dimension and in particular, the methodological nationalism in the analysis of European identity¹.

This contribution puts forward in the first part a theoretical reflection on the Eliasian concepts of identity and integration, we-I balance, especially on the balance of underlying power and on the importance of its dynamics. In the second part, we are going to refer to some empirical researches on European identity reinterpreted in the light of the Eliasian theory.

Social identity and supranational integration process

Why do we start from Norbert Elias to deal with the problem of European identity in the current context? Owing to a dissatisfaction towards the prevailing approaches. The literature on European identity, on the other hand, is largely dominated by political science and by the functional point of view. The used concept of identity is often vague, the search for an essential term or a central category is related to determine norms and values which are taken as data and are essentially static, in an essentialist vision (Wessels 1995). The underlying idea of society does not give due attention to the formation of individual identity, as it is assumed that individuals have a passive role: they adapt to collective identities which are considered predetermined and constant over time (Harrie

¹ According to Elias's analysis, the term "nation" can indicate both the processes of integration and disintegration. If one considers the nation state and its historical evolution as figuration, the term nation becomes a political-functional concept of integration. The historical comparison of integration processes of the nation state and of Europe shows parallel developments. Therefore it must be kept in mind that the process of development of the delimitation of territorial states is not 'given' but is historically constructed (Roche 2010).

2006). The economic approach, that has characterized European politics in recent years, has acknowledged this approach with tangible effects on individual experiences.

To address this issue, however, in my opinion, we must return to a field that will allow us to grasp the conditions of individual and collective identity construction in connection with the structural changes of society and modes of interaction and communication among individuals who compose it.

The recurring weaknesses in the various conceptions of European identity are primarily attributable to the dominant macro-institutional perspective, which focuses on the collective dimension of identity, separated from that individual. This perspective examines the political, economic and cultural institutional processes, removing the social space, social relationships and daily life, the so-called *Europe vécue*² (Giarault 1994, Kaelble 2009).

In the classic functionalist approach, it is assumed that the functional structures in the construction of individual identity are characterized by continuity and stability: therefore, the attention is focused on the formation of personal identity, concerning individuals who are confronted with social groups of reference and with taking roles. The model of the increasing individualization assumed by Elias, however, takes into account the existence of spaces that allow a degree of choice regarding the construction of individual identity, derived from the peculiarity of how the individual interprets the social roles and lives in them. The feeling of congruence perceived by the individual, therefore, is no longer being identical to him/herself over time, as each situation requires a personality and a corresponding social behaviour. Considering the process of individualization, as Elias does, it leaves room for a model of identity as a “reflective project”, which differs in different social groups of age, of vital areas. A conception of identity has been affirmed by that changes with the changing of historical and cultural circumstances, which is a reaction to certain events, but also production of meanings (Eder 2005).

From Elias’s perspective, the European integration process is inscribed in the *unplanned* social process that through various stages marks, from time to time, the transition from smaller and less differentiated social units - which gradually lose their function as autonomous and self-governed survival unit – to wider social units, which are more differentiated, more complex and increasingly interdependent. This long-term historical process has seen in Europe the steady emergence of a certain number of increasingly large *survival units*, that were originally formed by a smaller number³. The direction of social change has led to a greater integration, especially with the birth of the nation state: however, this process is not linear, historically it has seen phases of disintegration and it is reversible.

During the growing integration of humanity the states lose sovereignty, in a process that can stop or regress. «Humanity split up into states is increasingly becoming the framework of reference, as a social unit, of many developmental processes and structural changes. Without global frames of reference such processes and structural changes cannot be either adequately diagnosed or adequately explained. The incipient breakthrough to a new level of integration that can be observed on all sides demands a breakthrough to a new level of synthesis in sociology» (Elias 1991:163)⁴.

In this context, *integration* means the emergence and consolidation of a *new socio-political centre* and a *growing identification of people with this centre*. European nation states have fulfilled this integrative function above all, Elias underlines, thanks to the social protection offered to individuals⁵. However, today the growing regionalism or

² *Europe vécue*, in which the implicit and unconscious identification is rooted with norms and common lifestyles and shared solidarities, is distinct from ‘thought’ Europe, corresponding to the “public debate” on Europe, and ‘wished’ Europe, the creation of the European institutions (Girault 1994). The identification with Europe is not known if it is first urged by that one experienced and by the intensification of trade and interdependences, or by the others, as the relationship is circular.

³ It has to be kept in mind that the process of individualization implies new forms of social regulation, new interdependencies that require higher levels of consolidation, see Sciolla (2009).

⁴ Elias introduced the term ‘humanity’ as a possible reference to the present stage, where, in fact, in scientific practice, the state-owned companies that have been the ‘model’ of society within which it is addressed the study of social phenomena, lose meaning for analysis, since the process of integration has been further developed and, this time, on a worldwide extended level.

⁵ Elias talks about welfare state to indicate the model of the welfare state that, declined in a different way, has characterized contemporary European national societies. The social protection guaranteed by the state units as survival unit, triggering uncommon processes of identification, has allowed the emergence and strengthening of a new we – I balance connected to the changes occurred in the levels

nationalism as a frame of collective identity may instead be a boost to the disintegration on the level of the European Union. One cannot a priori assume neither that the integration process of the nation state will continue to be achieved also on a European level, nor the opposite, namely that an integration in the long term also in this area cannot be developed.

Process of identity formation and changes in the we-I balance: the importance of context. The changes in the structure of the we-I balance are, therefore, linked to changes in a context, also of the organisational form of the survival unit on which level the integration process is attested. «The scope for self-control, the personal freedom of choice, offered by a certain kind of state to its members, is an important criterion for the degree of individualization» (*Ibidem*: 181). For Elias these changes, together with the civilising process, involve the progressive inclusion of individuals as such, not for their membership to groups and communities. With them the social structure of personality, the social habitus changes. In modern society, the social habitus of an individual is composed of many layers, which constitute the many concepts of we, which make difficult the we-I balance. People refer to the circle of family and friends, villages or cities in which they reside, the national, post-national, continental formations of more nation states or humanity itself. The we-identity is a fundamental component of the individual social habitus and the I-identity is the result of an ongoing process that is interwoven with memory, knowledge and previous experiences.

It is interesting to emphasize here that, in the Eliasian perspective, the processes of identity formation and the dynamics in the we-I balance of power *are not mechanically produced*, but through social relationships, communication, forms of symbolic mediation, language first, that allow for *mutual recognition* and the formation/transmission and preservation of *memory*.

The question of identity becomes especially relevant during phases of transition, because the formation of groups at a higher level of integration do not have sufficient potential to produce a we-identity, while still strongly surviving the previous we-feeling. In this process, drives to individualization are also involved and lead people to seek their own individual way of life. The overcoming of the apparent duality of individual and collective identity occurs when people seek their identity founded on the awareness of the chains of interdependence in spaces pertained to specific context of relationships.⁶

Regarding the dynamic of the *unplanned* social processes we notice that it «is tending to advance beyond a given stage towards another, which may be higher or lower, while the people affected by this change cling to earlier stage in their personality structure, social habitus» (*Ibidem*.: 211). This also applies to the European integration process: the characteristics of collective national identity are linked to personal identity through the individual social habitus. However, the weakening of the we-identity is not the same in the various nation states.

According to Elias, *European national habitus* are the main brake to a closer political integration on a European level and they have a retarding effect. Just the process of European integration is an example of it: «the national habitus of the members of European states puts a barrier in the way of the formation of a European continental state» (*Ibidem*). However, Elias notes, the habitus is changeable, it can change under certain circumstances.

The importance of power dimension and inequalities in the processes of collective identity formation. To better understand the conditions that allow the formation of identity, we should recall the issue of the balance of power within the figurations, which is the basis for the development of the *collective* side of identity.

In agreement with the position held within balances of power, the we-feeling, regarding the universe or part of

of integration.

⁶ However, the focus on the individualization of the potential ways of life does not take into account that no individual can waive the communication and interaction with others and that individual and collective identity, however, are in the same category.

the members of the figuration, may be more or less strong. This feeling depends on a conscious evaluation by individuals and it is in any case influenced by their emotional feelings⁷. To better understand the implications of this reasoning, we should recall the Eliasian definition of power, conceived as the monopolistic control of any resource for the satisfaction and rise of interest, present in all human relationships and which distribution is dynamic.⁸ For each power there is a countervailing power. A mutual dependence of relation powers are set up and they manifest themselves as balancers of power (*power balance*), but this is never equally distributed and struggles and competitions are constant to achieve it. The tensions and conflicts that arise from the unequal distribution of power belong to the dynamics of the figuration. They never have a defined direction in the historical development and they can interfere with the we-feeling and weaken it, shifting it to other collective identities, or they may strengthen it.

In the process of development every time that the level of integration shifted from a lower to an higher level, there was a corresponding *transfer of power resources*. For individuals this means to live «at a greater distance from the social centres of power, which decide over their fate» (*Ibidem.*: 165). This has happened in the transition from the tribes to the state and it is also happening in relation to the process of integration at continental and global level⁹. During these phases, which characterize the process of integration, individuals lose chances of power, the powerlessness of the single person grows towards what is happening at the top. This loss of power can be corrected through a long *learning process* and can lead to a rebalancing. Elias calls once again into question the importance of the cognitive and reflective component of human relations in the formation of the individual collective identity.

The effects of power relations on the balance between we-identity and I-identity could be better analyzed considering the position of the *established* and the *outsiders*. In fact, looking back to the historical process of evolution of social structures in Europe, Elias identifies some key stages of the formation of European states as we-units through which a series of *social conflicts* between *established* and *outsiders* led to recognition and inclusion of the second ones and their integration into the nation-state societies. However, the processes of change always produce new conflicts: in contemporary societies bourgeois and working classes, as we-established groups at state level, who are opposed together with a new wave of outsiders (eg. immigrants). In Europe, this is different from the United States of America, which have in their tradition the absorption - within certain limits - of outsider groups.

The originality of Elias thesis towards the link between the we-identity and the integration process is particularly in the emphasis that the European integration process touches the *collective memory* in the image of the we. The integration process is accompanied by an emotional component that has an important role in the formation of identity and it must not be overlooked; in fact, it is unthinkable to address the issue only in terms of rationality. The we-identity has a value if it has a meaning and an affective drive, which are missing or weak elements in the European dimension, especially if they are compared to the value to define ourselves as German, English, French instead of European. «The integration unit on the continental level may be understood to be a practical necessity, but unlike the older national units is not associated with strong we-feelings» (Elias 1991: 226). Without underestimating the strategic and economic factors that hinder deeper integration in Europe, it should not be forgotten that the national habitus negatively affects the formation of post-national state associations. Elias points out that these difficulties can be overcome through compromise, with a voluntary process, requiring a long process of sedimentation in the personality structure of the single States Members, a long learning process. Regarding the analytical level, Elias observes even in the case of the integration of European countries «difficulties in the way of European union will remain inaccessible to analysis, particularly scientific analysis, as long as individuals are regarded merely as we-less I's, and the role of the we-I balance and of the we-ideal and we-identity in individual feeling and behaviour is misunderstood» (*Ibidem.* : 221).

⁷ The *affection and emotion* are closely linked to Elias, and denote the quality of the subjects, symbols, situations and people perceived among other things, in order to cause a specific disposition to the need in the observing subject (Elias 1990; Tabboni 1993). Emotions designate the quality of relationships in the figurations, they may still be very clung with strong bonds to other people, be open and free, they may also not be filled.

⁸ Every person has specific chances of power within their respective figurations.

⁹ Compared to the statement of the integrated state plan, Elias points out that the State, especially with supporting functions (social status), took over the family as survival unit, which gives essential and permanent continuity, and has become the main framework reference for the we-identity.

I-less-we or I-with-a-we? The heuristic value of the Eliasian theory for the empirical analysis

From the outset, European policy makers have found that the popular legitimacy¹⁰ from the EU is derived by the system of governance and by the ability to resolve complex problems. This is not a negligible aspect, also in Elias view: the drive for integration is strong, given that nation states have been shown no longer to be able to perform the function of the survival unit, to protect their citizens (eg Chernobyl, pollution). They have been increasingly powerless on the economic and military level but soon, also on that scientific and cultural one. The ruling classes are too taken up by current and short-term problems, while challenges to European countries are growing from emerging states. The resolution of those problems, which the nation state cannot answer to, is a step forward towards the creation of an integrated plan. However, it is not sufficient to create the conditions for the formation of a European identity.

This last observation has important implications in terms of methodology: as noted by Elias (1991: 177), indicating a prevalent misunderstanding in the analysis of the European integration process, «from changes in economic organization which promise an increase in the national product»: that would be to say that to economic processes is also attributed a function of production of processes, which have greater social cohesion, of creation of social bonds, etc.. Beyond that, there is no empirical evidence of the existence of a virtuous cycle of production for integration and social cohesion from the side of the economic market processes. Actually, we notice on the contrary, that in prioritizing the economic or technical aspects, one neglects the relationship between individual and society, which has instead an important explanatory potential regarding the ability/inability to develop a we-identity in the European sense.

The *top-down* process, conceived by European policy makers, is expected to have an effect of socialization in the European project, through its institutions, in favour of the formation of a European identity, but it has not, as many empirical studies point out, the wished consequences.

It was hypothesized that the construction of supranational institutions would have fed the European identity also at individual level, through continuous exposure to the symbols and institutionalization of the European governance and that the feeling of identification over time would have been spread and intensified. Instead it does not seem that the integration process was accompanied by a progress of attachment to the EU. An interesting fact is that from 1980 to 2006 the awareness of how the EU works, which should also emerge from its structure as a “survival unit”, has not increased. In 2006, according to the Euro barometer of 2006, only 43% of citizens claimed to know quite enough about the functioning of the EU and between 2000 and 2005 only 2% constantly declared to know a lot about its policies. If there was an attempt by the elites to trigger a top-down process, it seems to have failed, as the majority of citizens ignore how the EU works (Petithomme 2008: 26).

It has been suggested a correlation between the identification process and the elapsed time from the entrance in the EU (Bruter 2005), which should lead to a convergence of national memberships in the long term. However, the data do not confirm this view. Within the groups of countries, the duration, as a variable that promotes the formation of a European consciousness is not confirmed. In Spain and Portugal we find the same percentage of people found in later accessed countries, who do not know the functioning of the EU. The same happens in the founding countries: the percentage of those who are uninformed is as high as in others. Another problem is setting the fact that social scientists, in order to determine the degree of membership to the European project, focus *on the national level*, but this is scientifically restrictive. For example, there are inner differences within the countries among citizens, according to the social status, level of education, degree of ethnocentrism. There may be convergences among people belonging to different social classes in different countries, as evidenced by several investigations.

¹⁰The traditional bottom-up legitimacy, prevailing at national level is not applied to the EU. National democracies are “input Democracies”, while the European Union is appearing as an output-oriented democracy (because it requires a negotiation among the European parties and at the level of the Commission to reach agreements even away from the initial projects).

Mathieu Petithomme (2008), in a survey on the attitudes towards the European Union conducted in the United Kingdom, France and Belgium found that for the all considered independent variables, there is a national trait that sees the British more skeptical, the French moderately positive, the Belgians more enthusiastic regarding the positive vision of the EU and they feel proud to be European. For all independent variables, however, there is a double effect on the national context and the considered variables. In all countries the positive attitude increases with education among young people, among people with a good knowledge of the functioning of the European Union. The social status has also an influence, for example members of the upper classes are more inclusive, especially in the United Kingdom. The ideological variable has a weight, generally among those who are left-oriented, with the exception of France, as well as the “living in the city” variable is positively correlated.

Therefore we can talk of a series of joint factors that characterize the different attitudes towards the EU: the cultural and political skills, the social position, party preferences and ethnocentrism which affect the attitude and differentiate subgroups. The socio-economic variables have significance beyond national differences.

A further differentiation in the commitment to the European project appears with reference to national and regional divisions. National, regional and European identities could be seen each other as exclusionary or concentric. On the contrary it increasingly emerges that they coexist in different ways in the various contexts. Therefore it is not useful to adopt an approach that considers different identities as mutually exclusive. Often, in fact, surveys and research start on the assumption that national and European identities are alternative to each other, while surveys show that on the average the feelings of national and European belonging co-exist. European identity can be enhanced if based on interactions that cross borders, a matter of fact of everyday life, as it is the awareness of the existence of European institutions in the territory in which one lives.

Grundy and Jamieson (2005), for example, comparing European metropolitan and regional areas are relatively unfamiliar to the view that a weakening of national identity would lead to a greater global or European identification. Ruiz Jiménez (2004) states that it is a mistake to see the national and European identity as a competitive and at zero-sum. They are compatible because of different order and with different meanings, in many cases that national is cultural, the other instrumental, but the configuration in each national reality is different because it is the result of various historical dynamics, with different consequences for the European identity.

Kaelble (2009) argues that the following things contribute to strengthen the identification with Europe: the internationalization of lifestyles, the consumption at European level (import among European countries), travel across borders for study, work purposes, mixed marriages, the convergence in many aspects of work, study, health, welfare, media, etc.. The identification with *Europe vécue* does not mean a loss of identification with the national dimension: they often go together, confidence in its own country often means the same in relation to other European countries (*Ibidem.* :204).

The European identity is emerging as increasingly less centred on state-centric and regional identity, but more constructed and reproduced by mediated and reflective practices.

However, if we consider the dynamics described by Elias in the transition from integration to other plans, in order to develop a sense of European belonging, it is important that individuals are aware that their actions as individuals or groups of individuals have a weight, that might affect on the level of European integration; at the moment, however, they are convinced that their *voice* does not count at all: 59% of Europeans in the twenty-seven countries considers not to be able to influence the European level and 75% does not feel involved in decisions on this level (Petithomme 2008).

This sense of exclusion from decision-making processes at European level can be profitably explored through the dimension of power and the established-outsiders figuration. According to these figuration the problem of European identity can be reformulated as follows. We are witnessing a gradual process of social integration at higher levels and this is involving the progressive transfer of power. However, in the gradual transfer of their loyalty to higher levels, people have also lost safety and capacity of involvement in the short term. Each shift of *confidence* from a survival-unit to another, to a higher level of integration, is accompanied by an evolution of balance between individual and society. This means that the previous form of society is still persisting in giving sense of belonging and security to individuals, while the new stage of integration cannot be in the short term able to promote the creation of a new we-image. The concept of survival-unit and the notion of trust applied to the Eu-

European reality basically recall what is defined the *social model*, as a fundamental in nurturing feelings of belonging and identification: the same Elias recalls it as characterizing the level of national integration (Welfare state) and it is the product of figurations in which a particular set of power relations between insiders and outsiders allow the ability to identify who is in a privileged position and who is not. It is an *essential feature of the civilizing process*, it could correspond to an aspect that Stephen Mennell (2007) has well remarked: a kind of social competence which anticipates every danger - the unintended effects of the planned activities, the so-called externalities - the breaking of social codes that govern daily life, the economic risks or issues of survival. This competence has characterized the *European social model*, but it has lost ground on the level of nation states, while not founding a consolidation on European level. The problems on a global scale are becoming less controllable on a national scale, but they would be on a higher level of integration. Market fundamentalism has interrupted the process of European integration, creating an imbalance between established and outsiders that goes beyond the borders (welfare for few people and uncertainty for many).

In recent years, confidence and expectations related to specific policies have increased - processes rooted in an *Europe vécue* - more than in the identification in the European Union as a “wanted” Europe. A process of identifying “by voice” has its roots in an *Europe vécue* rather than through the exit¹¹ (Medrano 2009). For example by those who voted against the project of constitution but for another, more social Europe. Therefore, it emerges a controversial dimension that is fully embedded in the dynamics of the we-I balances through the questioning of the established – outsider relationship.

Concluding remarks

Elias’s analysis of the relationship between the changes in the we-I balance and integration processes leads to shift the focus of the analysis *on the increasing interdependence of action and communication and chains of interdependence* that are a prerequisite for the formation of the collective identity.

The construction of a European identity does not pass through particular values or convictions on their precise meanings in the great variety of interpretations of these values. It is rather the process of discourse (talking about) - referring to the importance of the forms of symbolic mediation, especially within the language of figuration - the communication around different interpretations, potential meanings, values and terms that are crucial for developing a we – feeling. So it is also the behaviour that may be experienced together, socially, in specific figurations. It is in the confrontation and negotiation between individuals and groups within the dynamics of power that the we-feeling is produced. European identity, therefore, is only one of the possible collective identities, and it is always in direct correlation or approximation/delimitation with others. The importance of the individual dimension in its interdependences and structure of the balance of power, is significant. The more the European citizens live in areas of their lives regulated and negotiated at European level and not only local and national, the more they refer to the European dimension in their daily life construction of individual and collective identity. The more this is experienced and verbalized, the more the other areas lose strength as spheres of activity for the feeling of belonging as European citizens. The more it happens and the more people organize themselves for an identification by voice, through conflicts that will restore new balances of power. In these dynamics it is possible to see the importance of including in the analysis, in order to understand the processes of formation of a European identity, the I-with-a-we instead of the *homo clausus* at the centre of functionalistic interpretations of the integration process.

¹¹ Identity has the social function of making individuals able to imagine themselves included in a given community. Identities are therefore constantly changing because a social group may decide the exit or the voice over their national character in a given community (Petithomme 2008).

References

- Bruter M. (2005), *Citizens of Europe? The emergence of a Mass European Identity*, Basingstoke Palgrave.
- Checkel J.T., Katzenstein P.J. (2009, eds.), *European Identity*, Cambridge University Press.
- Eder K. (2005), *Remembering National Memories Together: the Formation of a Transnational Identity in Europe* in K. Eder, W. Spohn (eds.), *Collective memory and European Identity*, Ashgate Publishing: 180-197 .
- Elias N. (1987), *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt, Suhrkamp
- Girault R. (1994, ed.), *Identité et conscience européenne au XXe siècle*, Paris : Hachette.
- Grundie S., Jamieson L. (2005), *Are we All Europeans Now? Local, National and Supranational Identities of Young Adults*, in «Sociological Research Online» 10/3, <http://socresonline.org.uk/10/3/grundy.html>
- Harrie G. (2006), *European identity- Implications from the Social Theory of Norbert Elias*, in Karolewski Pawel I. and Kaina V. (eds.), *European Identity*, Berlin :LIT Verlag: 59-90 .
- Kaelble H. (2009), *Identification with Europe and Politization of the EU since the 1980s*, in J.T. Checkel, P. J. Katzenstein (eds.), *European Identity*, Cambridge: Cambridge University Press: 27-45.
- Medrano J. (2009), *The Public Sphere and the European Union's Political Identity*, in J.T. Checkel, P. J. Katzenstein (eds.), *European Identity*, Cambridge: Cambridge University Press: 81-107.
- Mennell S. (2007), *Europe and the USA: Venus and Mars*, in L. Leonardi (ed.), *Opening the European Box. Toward a New sociology of Europe*, Firenze: Florence University Press: 67-102.
- Outhwaite W. (2008), *European society* Cambridge: Polity Press.
- Petithomme M. (2008), *Is there a European Identity? National Attitudes and Social Identification toward the European Union*, in «Journal of Identity and Migration Studies», Vol. 2, n. 1: 15-36.
- Roche M. (2010), *Exploring the Sociology of Europe: an Analysis of the European Social Complex*, London: SAGE.
- Ruiz Jimenez A. (2004), *European and National Identities in EU's Old and New Member States: Ethnic, Civic, Instrumental and Symbolic Components* , European Integration Online Papers, 8/11, <http://eior.op.at/eiop/texte/2004-011a.htm>.
- Sciolla L. (2009), *Processi e trasformazioni sociali. La società europea dagli anni Sessanta a oggi*, Bari: Laterza.
- Tabboni S. (2003), *Norbert Elias*, Bologna: Il Mulino.
- Wessels H. (1995), *Europäische Identität aus politischer Sicht*, in W. Henrichsmeyer, K. Hildebrand, B. May (eds.), *Auf der Suche nach Identität*, Bonn, Europa Union Verlag: 101-122.
- Winkelkotte M., Jentges E. (2011), *How to Study the Politics of Armed and Unarmed Interest Groups? A Toolbox for Figurational Analysis in Peaceful and Unpeaceful Settings*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», n.1: 157-175.

[Civilizing Processes and Accelerating Spirals] The Dynamics of Social Processes, after Elias

Introduction

This paper presents some elements of a research project that took off, among others, from some considerations at the margins of the work of Elias. By *margins* I do not mean issues that were marginal to this work in the sense of minor importance, rather which can be situated at a *liminal* position there: concerns that were just barely touched by Elias, but that could be taken up from there and carried further, more according to the spirit than the letter of his work. These are the *spiral* as an analytical instrument, and the significance of *prehistory* for a long-term understanding of social processes. Following the strictures of Elias about the «retreat of sociologists into the present» (Elias 1987a), in my view sociology needs to develop an approach to the study of culture and civilization that not only does not stop at the threshold of the modern world, but that goes back at least as far as the upper Palaeolithic – though not from an evolutionary/ materialist/ utilitarian perspective.

The metaphor of the spiral at the margins of Elias's works

To the best of my knowledge Elias never actually used the term *spiral*, certainly not in any emphatic sense as a central concept. Twice, however, he arrives at almost spelling it out; in both occasions at rather important places in his work. One is *Involvement and Detachment*, where in a section entitled *Fishermen in the maelstrom*, and as an illustration of the main thesis of the book, Elias refers to a short story by Edgar Allen Poe (Elias 1987b: 45-6). The story is at a *liminal* position in the book, as it is placed just after the republication, with minor changes, of the original paper, which appeared in 1956 in the *British Journal of Sociology*, so just before the start of the new, added chapters. But the idea remains marginal, as not only the term 'spiral' never appears in the text, but even the fact that the metaphor implies a circular movement remains underdeveloped as well. The section uses expressions like *descent into "the maelstrom"*, or *being drawn into the abyss of the whirlpool*, but Elias only emphasises the fear produced by emotional involvement on the one hand, and the need for reflexivity, to be gained by distancing, on the other. This way of proceeding reveals serious limitations: advocating an outsider position as the 'ideal' for sociologists is somewhat disturbing (Boland 2010), especially because in the concrete example this is combined with the failure of the younger brother to help the older one who simply dies. Still, at any rate the whirling movement is captured and presented there, at this liminal place of the book, as being potentially central for social understanding.

The other example is in *Quest for Excitement*, and shows many similar features. Here again the term 'spiral' is not present; Elias is talking rather about 'cycles of violence'. Yet, the central argument is about how such cycles can accelerate and escalate, or slow down and die out, implying not so much a circular but a gyrating or spiralling movement. Furthermore, the expression 'cycle of violence' is contained in an at once liminal and reflexive part of the book: not in the main text, only in the Introduction, written once the chapters were completed. They are

products of Elias's theoretical reflection on the main body of the book. It is this meta-reflection that I would like to carry further in this paper.

The term "spiral" in social analysis

While the term "spiral" is not often used in social or political analysis, especially not as a possible theoretical concept, Elias was not the only thinker who got close to identifying it as an analytical instrument. Among the main philosophers of history Giambattista Vico was the only one who envisioned in his ideas about a "poetic" form of knowledge (*sapientia poetica*) a historical movement that was neither linear, nor circular, but following a spiral-like dynamics. The imagery was taken up by two of the most important poets of the 20th century, Rainer Maria Rilke and William Butler Yeats; in what is often considered as their single most important poem: *I Live in Expanding Rings* and *The Second Coming*; each of them written at a particularly liminal moment: the first in 1905, the time of the Russo-Japanese war and the Russian Revolution, the events playing the most important role in the build-up towards WWI and the Bolshevik Revolution; the second in January 1919, just after the end of WWI and the start of the Irish War of Independence¹. The metaphor of the spiral, through the rising and effects of a storm, also played a major role in modern European literature, with Shakespeare (*The Tempest*), Dostoevsky (*Demons*), Dickens (*Great Expectations*), Thomas Mann (*The Magic Mountain*), and Michal Bulgakov (*Master and Margarita*) being some of the most prominent examples. Among social theorists, the spiral metaphor is used explicitly by Michel Foucault, who in *Volume 1* of his *History of Sexuality*, written in order to theorise the way power is exercised in modern societies, talks about the *perpetual spirals of power and pleasure* (Foucault 1980a: 45; emphasis in original).

While Elias does not mention the word, some of his students, or people associated with his work, did use it explicitly in works that developed further his ideas. Thus, Richard Kilminster used the term in a 1995 BSA paper entitled *The Sociology Spiral: recent theory in historical perspective*²; Thomas Scheff came up with the idea *triple shame/ rage spiral* once he encountered the works of Elias (Scheff, Retzinger 2001: 105); and Cas Wouters talked about the «spiral of informalisation» in his book *Sex and Manners* (Wouters 2004: 159). However, in none of these cases can one talk about an explicit thematisation of spiralling movement as an analytical tool.

A particularly interesting example is given by a recent article of Sam Binkley (2004). The term *spiral* is present in the title (*Everybody's Life is Like a Spiral*); yet, the expression is in a long quote from an interview, reproduced in the last page of the paper before its concluding section, and no specific consideration is given to it. Quite strikingly, Binkley was editor of a recent issue of *Foucault Studies* where a special section was devoted to comparing the works of Elias and Foucault, including a roundtable discussion where Wouters also participated³. The *spiral* is therefore right at the space spanned between the works of Elias and Foucault, evidently much connected to considerations of power, violence and sexuality. One might start to wonder why it has not received sustained and specific attention so far.

This is all the more peculiar as both Elias and Foucault were literally on the brink of making a further step in this direction. In an important 1977 discussion about Foucault's then recently published books, which appeared in English with the title *The confession of the flesh*, though originally entitled *Le jeu de Michel Foucault*, an interlocutor argues that in his recent book on sexuality Foucault was close to identifying the mechanisms by which power is diffused in modern societies with contagion, implying imitation. Foucault, however, evidently still entrapped in the modern philosophical dogma of *rationalism*, immediately refuses this inference, claiming outright that he «inwardly blushed» when he had to realise that he indeed used a similar metaphor (Foucault 1980b: 199). Elias went

¹ «Turning and turning in the widening gyre /The falcon cannot hear the falconer», William Butler Yeats, *The Second Coming*; «Round God, the old tower, my gyres I perform, and I've gyred there centuries long;/ and I don't know whether I'm falcon or a storm or, perhaps, a mighty song», Rainer Maria Rilke, *I Live in Expanding Rings*. Interesting enough, Yeats discovered Vico only in 1924, thus *after* he wrote this poem (Carden 1969).

² See *Figurations: Newsletter of the Norbert Elias Foundation*, No.3, p.6.

³ See the 'Special Section: Michel Foucault and Norbert Elias', edited by Sam Binkley, in *Foucault Studies* (2010), 8: 5-77.

closer to accepting the implications of the metaphor, as he explicitly discussed mimesis or ‘mimetic excitement’ in *Quest for Excitement*, again in a series of liminal sections of the book.

This starts with an introductory section of Chapter 2, the first substantive chapter of the book, which strikes the tone of the entire work – unfortunately in a highly problematic manner. Elias and Dunning locate sport at the leisure «enclave» of «industrial society»: a place where the boring routine of daily activities could be released (Elias, Dunning 1986: 65). This is then compared to the Dionysian festivals of Antiquity, and to medieval carnivals. The problem is that such a setting takes for granted the very specifically modern separation between leisure and work, failing to distinguish between leisure and ritual, and ignoring the much more basic contrast between the sacred and profane. Even further, it opens up the possibility of a bland acceptance of the “need” for inciting emotions, in order to get beyond the “daily drudgery” of life, failing to heed the Platonic strictures about the inherently problematic character of mimetic incitement. This is helped by the fact that Elias only traced back the concern with the mimetic aspects of social life to Aristotle (Ibid.: 288), thus ignoring Plato, even though the problem of mimesis was much more central for Plato’s work than for Aristotle’s.

Yet, in contrast to Foucault, Elias at least did explicitly discuss the problem of mimesis, and in the most liminal part of this book – a long footnote written to the Introduction (Ibid.: 287-9), published as Appendix I by the editors in 2008 (Elias, Dunning 2008: 291-2). In this, certainly one of the most significant parts of the book, he made a number of important suggestions. First of all, instead of situating sport on the horizon of leisure, taking ‘industrial society’ for granted, he rather placed it in the context of play, thus opening up connections to the works of Huizinga (1955) and Bateson (1976), instead of the standard microeconomic dichotomy between «work» and «leisure». Second, here he suggested a distinction between “imitation” as mere mimicking, and *mimesis* that does something else: instead of simply imitating an object, or miming an action, mimesis implies the evocation of an *experience* associated with the performance of an activity, or the contemplation of an object. Elias refers here in particular to painting as an example for experiencing a work of art, defining mimesis as a «conceptual symbol» that can account for the «transformation» by which the feeling-aspects of the experience of an object can be as if «transposed into a different gear» by the experience of contemplation⁴. Finally, and again very close to the work of Huizinga, he alluded to the similarities between a real-life fight, and the ‘mimetic’ aspects of struggle within a sporting game.

Quest for Excitement was published when Elias was almost 90; this is as far as we can go with him in thematising the spiral. I suggest going further.

Theorising the spiral

My argument in this paper is not simply that the spiral should be used as a tool for social analysis, but that it could perform a vital role there, improving significantly on the vague term dialectic, as used by Hegel and Marx. This is related to the way in which it can moderate the relations between the *macro* and *micro* spheres.

The separation between *macro* and *micro* sociology seems to be one of those necessary evils of the discipline. Eliasian sociology, with *psychogenesis* and *sociogenesis* as two interlinked concerns, is opposed to the strict separation between the individual and the society, or the *macro* and the *micro*; yet, there are evidently differences in scale between what happens within a family or a nation-state. In particular, it remains difficult to analyse what exactly takes place during a social change; how could changes occurring at a small scale – and any major social change at first must start at a very small level, with a few human beings, as large entities like nations or classes are not persons, they cannot “act” – eventually produce a major shift at the level of entire societies or civilizations. The idea of a ‘spiral’ can help us understand how all this could happen. But in order to understand what happens in ‘spiral’-like movements, we need to introduce a number of other terms – significantly, each from anthropology.

⁴ The ideas expressed here are close to the perspective developed by Alpers and Baxandall in their excellent and innovative work on Tiepolo (1994).

The first of these is liminality – fortunately, by today a quite well known term of social analysis⁵. The term was introduced by Arnold van Gennep, a major opponent of Durkheimian social anthropology, and developed further by Victor Turner, in their analysis of rites of passage. The idea is that in such rituals, where initiates are guided into a new stage in their life, like marriage, adulthood, or a special social status, a kind of identity transformation takes place under temporary, suspended, transitory conditions. Liminal situation can thus be generalized into those unsettled, uncertain, unstable conditions out of which, with the expenditure of a small force, major changes can be generated at the wider social level.

In order to understand how this works, we need to refer to socio-psychological processes of “imitation” (Girard 1961; 1972; 1978; 1991; Wydra 2008), in contrast to rationality as anthropological constant.⁶ Rational action assumes stable conditions, under which the behaviour of others can be taken as given, so the outcomes can be calculated in advance. Under liminal conditions, however, stabilities are undermined, structures are suspended, so past actions and events *as* carriers of structures cannot be considered as guides for action. This implies that under such conditions there will be an escalation of imitative kinds of behaviour.

At a third level, this poses the question of who will be imitated or followed, or the problem of leadership. Max Weber connected out of ordinary situations to the emergence of a charismatic leader. However, nothing guarantees that the collapse of an order, or a situation of crisis, would automatically result in the selection of a charismatic leader. The problem of Weberian sociology is further aggravated by the fact that Weber, unfortunately following here neo-Kantian rationalist prejudices⁷, chose to ignore the entire phenomenon of imitation. Under liminal conditions in particular, however, imitation *does* happen, even for adults; and furthermore, due to the emotional pressure generated by uncertainty, it is by no means certain that people follow the right kind of person. They might rather follow – and here we need to introduce another anthropological concept – a *Trickster*.

Trickster figures are present in the folktales, legends and myths of all people on the planet. They include the Irish leprechauns, the Scandinavian Loki, Greek Hermes and Prometheus, and the medieval Reynard the fox. The classical identification of the figure is assigned to Paul Radin, the first PhD student of Franz Boas, and since then it is a widely researched subject in anthropology (Babcock-Abrahams 1975; Bright 1993; Guenther 1999; Pelton 1980, Radin, 1956)⁸.

The central feature of a trickster is that it cannot belong to a community, as it has no genuine feelings, in particular it cannot experience unmediated participation and belongingness; it is the eternal homeless outsider. It also has a number of peculiar and rather repulsive features: it has an unlimited appetite for eating, drinking and the search for sexual pleasures, but has no taste; it is also obsessed with sexual organs and bodily functions. However, he makes up for this by his ability of telling tales and cracking jokes, by which he can easily become the centre of attention, especially among people who lost their carefulness, or are in a liminal state.

Such a combination of drinking, sexuality and laughter brings together three of the most imitative, and also most Dionysian, aspects of human life; but tricksters are also instrumental in stimulating the remaining ones, conflict and violence. After a time, in a society that is enchanted by tricksters, rifts and then divisions would emerge,

⁵ For recent overviews of the idea, see Szakolczai (2009) and Thomassen (2009).

⁶ This is itself a major Eliasian preoccupation; see section *The Muting of Drives: Psychologization and Rationalization*, from the *Synopsis of The Civilizing Process*.

⁷ Elias became understandably sensitised to such basic shortcomings of modern philosophy through his personal experiences. This is a central undercurrent of one of his last books, *The Germans*. The following quote makes the point in particularly clear manner, related to a 1932 discussion at a Trade Union headquarter about the possibility of an escalation of violence in politics: «The conviction of the speakers that a kind of historical providence would always ensure the victory of what they regarded as “reason” over the forces of darkness was unshakeable» (Elias 1991: 221). An anecdote told by Lewis Mumford about Karl Mannheim, Elias’s PhD supervisor is particularly instructive in this regard. In November 1932 Mumford visited Europe, and was increasingly preoccupied with the rise of the Nazi movement. He went to see Mannheim, one of the main sociologists at that time. Mannheim advised not to worry, as Hitler was just a clown, a person not to be taken seriously, and predicted that within a few months nobody would even know who Hitler was. Mannheim was of course right in a sense; Hitler was indeed a fool and a clown; but he was a *demonic* clown. Understanding the possibly devastating effects of demonic clowns lies outside the scope of ‘rationalist’ thought.

⁸ This term was brought into social and political analysis by Agnes Horvath (1998, 2007, 2008, 2010a).

with conflict soon becoming endemic, leading first to one violent act, which would engender another, until the entire community precipitates into chaos. The appearance of a trickster in a liminal situation therefore produces disastrous consequences, alongside an accelerating spiral, which eventually might lead to the break-up of a community, or generate *schismogenic* developments⁹.

Weberian charisma produces the exactly opposite kind of spiralling movement; not towards the unleashing, but rather the appeasing of emotions. The spiralling escalation of a trickster logic can be opposed to the spiral of gracefulness, to be illustrated by the logic of gift-giving – another central concept developed in anthropology, this one by Marcel Mauss (1924-5). The spiralling logic of gift-giving and gracefulness can also be illustrated in a way that is most appropriate for the surroundings, through Botticelli's *Primavera*.

Starting from the outward limits of Elias's – and Foucault's – works, focusing on the *spiral*, and with the help of a series of anthropological concepts, it is possible to sketch the contours of a coherent social theory that can help us understand the dynamics of social change: the manner in which processes limited in time and place can pick up a momentum on their own, leading to a mass-scale social transformation that is not wanted by everyone, yet can affect everybody, and in a lasting manner. The understanding of such changes is impossible to those who, following neo-positivist or neo-Kantian logics, are enclosed into the delusions of complete objectivity and full rationality, ignoring the reality of human lives.

Such a perspective, using the accelerating spiral as a metaphor for social change, could be especially helpful in order to capture the mechanisms that animate the current processes of globalisation, which fits into an entire series of *global* or *globalizing* ages. In order to understand the logics of such processes, we need to go back in time and study how periods of relative stability and social affluence could, sometimes with amazing speed, turn into a spiralling process of unlimited and easily self-destructive growth.

This leads to the second theme of this paper, which concerns the study of human societies in a truly long-term perspective, returning to the Upper Palaeolithic.

Prehistory

Archaeological findings of the last century or so, and in particular some striking discoveries over the last decades, present such a major challenge to evolutionary, utilitarian and materialist thinking that it simply decided to ignore them, at least in the social sciences. It is extremely rare that historical sociologists, civilisational analysts or students of globalisation venture into such territory – leaving aside most sociologists, who have long ago safely retreated into the present.

The nature of the challenge is best visible through the quality of prehistoric cave art, which exposes to its full extent the paradox of the modern Enlightenment perspective. Before the modern age, cave paintings were simply ignored. People knew about the fact that some caves contain animal representations, but it did not interest anybody. This leads to such utter paradoxes that for e.g. the Rouffignac cave – one of the most striking examples of cave paintings in the Dordogne area, which was recognised as the centre of prehistoric art since the beginning of the 20th century – was officially only “discovered” in 1958, though its walls are full of graffiti, going back to archaic times, including sign of an official exorcism ceremony conducted in the 16th century. The discovery of Altamira in 1879, as it is well known, was followed by the derision of experts, who suspected ‘clerical propaganda’, and the authenticity of the paintings was only recognised in 1902. Still, up to the last decades, experts – led by Leroi-Gourhan – were desperately trying to salvage an evolutionary narrative in the quality and execution of these paintings. The discovery of the Chauvet cave, in 1994, definitely ended all such possibilities. This cave contains some of the most striking works of art ever produced by human beings, and their dating demonstrated beyond any doubt that they go back beyond 30.000 BC (Clottes 2003).

These discoveries were accompanied in recent years by a much better understanding of the dynamics of the

⁹ The term *schismogenesis* was coined by Gregory Bateson in order to make sense of the results of his anthropological field-work (1958, 1972). For a recent overview, see Horvath and Thomassen (2008).

interaction between Homo sapiens and Neanderthal man in Europe. Previously it was assumed that Neanderthal man – who only existed in Europe, though from here spread into Central Asia and the Levant – was “inferior” to Homo sapiens, and became extinct practically immediately after the latter’s arrival – though it was never clear why and how this happened, as archaeologists never found signs of warfare or even open conflict between the two races (a term most appropriate here). Recent research, however, clearly demonstrates that the two cultures lived together for a very long time, from about 40.000 BC – the first arrival of the Homo sapiens in Europe, from Central Asia (the Altai and Zagros mountains) – up to almost 20.000 BC (Patou-Mathis 2006). Cave paintings therefore were not simply the work of Homo sapiens, but emerged out of the co-existence of the two races; a scenario that is all the more likely as some of the most important sites, concerning not only wall paintings but mobile art as well, like Isturits, Brassempouy, Gargas, and Chauvet itself, are strongly associated with the so-called Castelperronian culture, which was the product of an interpenetration of Homo sapiens and Neanderthal cultures.

This gave rise to a new interpretation of the emergence of cave art, with important implications for Eliasian theory; both in a positive and negative sense. First, a serious shortcoming of Elias’s theory of the ‘civilising process’ is its rather negative view of civilisation – no doubt due to its unfortunate reliance on Freud’s ideas. Civilisation, or even the rise of culture¹⁰, from this perspective is something purely negative: a control, repression or suffocation of the – supposedly – violent, elementary force of human drives. Similar objections can be raised against the theories of Girard, also close to Freud, and much relying on a theory of imitation, or mimetic desire, which would derive the emergence of human culture out of escalating mimetic crises, leading to the «sacrificial mechanism» (Girard 1972, 1978). However, archaeological facts simply do not bear out these theories – there was no “original warfare” between the Cro Magnon and Neanderthal cultures.

It is in this context that archaeologists like Marcel Otte (2009) now suggest an original hypothesis about the rise of cave art. According to this, cave painting was not part of hunting magic, or other kind of utilitarian-rationalist considerations, rather emerged as a response to the *problematisation* of hunting, as practiced by Homo sapiens. Neanderthal men, far from being primitive barbarians, lived in Europe for about half a million years, developing not only extremely sophisticated ways of adapting to various environments, but also pioneering the basic elements of human culture: the care for the dead through burial, the care for the injured, and probably art and language as well. Compared to them, the basic advantage of Homo sapiens was a simple technology of killing: the use of efficient projectiles by which animals could be killed from a long distance. This, indeed, “worked” in terms of killing animals and increasing population density, but it also led, according to Otte, to the first serious disturbance in the ecological balance. The cave paintings, with their often harrowingly beautiful and graceful animals, represented a genuine mythology of the past; an ode to a way of life that existed before efficient mass-scale animal slaughter.

Two considerations should be added at this point. The first concerns the cave as a location, which on the one hand was a closed space, resembling closed institutions like monasteries, courts, prisons or asylums, each playing such a major role in the European civilizing process; while on the other could easily have been – thus – scenes of initiation rites, as archaeologists and anthropologists interpreting cave sanctuaries as signs of shamanism often argue¹¹. Second, it is also claimed that visits to the caves as initiation rites should be considered as some kind of “battles” with the forces of obscurity and death, where only those who managed to obtain victory against such forces, or against one’s own fears, could return to the light. Such a struggle could be compared to the effective physical struggle, or wrestling, against animals, which Neanderthal man still had to perform, in contrast to the long-distance weapons of Cro Magnon man. Such a vision of the civilising process as a selection of excellence through face-to-face *agonism* (though not antagonism) is close to Huizinga’s vision in *Homo Ludens*, of which duelling – as analysed by Elias in *The Germans* – is a late, decadent survival. All of this is also extremely close to Plato’s ideas, where both the image of the cave and the idea of wrestling play a fundamental role¹².

¹⁰ The original title of Freud’s *Civilization and Its Discontents* was *The Uneasiness in Culture*; for further details on *culture* and *civilisatio*, see Elias (2000).

¹¹ See Williams (2002) – for a review, see: Szakolczai (2008) and Clottes, Williams (2001).

¹² About this, see again the recent work of Agnes Horvath (2010b).

Back to the spiral

Archaeological research also helps us return to the problem of the spiral. The spiral as motive often appears in some of the most famous archaeological sites, like Newgrange, Malta, Gavrinis, or Knossos. However, all these sites are Neolithic or even more recent; spirals – just as any other geometric motives, with very few, though highly significant exceptions in Ukraine – are absent from prehistoric art.

Spirals only appear, literally out of the blue, and in a way that can only be described as highly liminal: just around 10.000 BC, or the moment when, with the end of the ice age, the entire prehistoric culture collapsed, with painted caves being abandoned and forgotten, practically until modern times. Such a collapse is extremely intriguing, and fully counterintuitive. We associate the birthplace of civilisation with the Near-East and the Mediterranean, with a sunny, dry and warm climate; but prehistoric art was thriving in Europe during the ice age, when the areas of Northern Spain and Southern France that were most affected by it had a climate close to the current one in the steppes of inner Asia; so the collapse was brought about not by a worsening but by an improving of climate. The ideas suggested by Otte truly work here: that Cro Magnon man introduced an imbalance into the nature-culture relationship can be shown by the fact that it failed to react to an *improvement* in weather conditions, while Neanderthal man managed, without difficulty, several very long cycles of extreme heat as well as cold.

It is under such conditions that, for the first time, as a radical innovation, the spiral appeared in cave art – at a place that was also very liminal. It was found in three caves, Arudy, Lourdes, and Lespugue, located very close to each other, in the middle of the French Pyrenees (Nougier 1982). These places have two further special features, which are connected at a certain figurative level, though it is very difficult to venture an interpretation. Lespugue is the cave where one of the most famous, particularly beautiful and even more astonishing prehistoric ‘Venus’ statue was found, which presents a unique combination of female grace with abstract motives. Lourdes, on the other hand, is the place where the most famous modern Madonna apparition happened, and exactly in a cave – though not in the same cave where the prehistoric spiral was found.

The significance of 9500 BC

The end of the ice age, the collapse of cave art culture, and the first appearance of the spiral all coincide around the middle of the tenth millennium BC. It is also the moment from which we start to have evidence about violence and warfare. Its best testimonies are from the *Les Dogues* cave in Eastern Spain, where carvings of large-scale armed conflict are shown, with striking vivacity, dated around 6000 BC (Nougier 1982).

The previous date has a further interest, which again takes us back to Plato. In his *Critias* and *Timaeus* the philosopher tells us that according to what the Egyptian priests told Solon, there was a major cataclysm, associated with the end of Atlantis, around 9000 years before, so just around 9500 BC. The story is usually considered as a mere myth, and those who tried to take elements of this seriously were met with derision. However, it might be that the time has come for a change. At least, there is a fully respected geologist, who was furthermore involved with the discovery of the Cosquer cave in 1991, another main recent developments in archaeology and cave paintings, who argues in a recent book that 20.000 years ago, at a time when sea level was 130 meters below current levels, there was an entire archipelago around the strait of Gibraltar, thus were Plato located Atlantis; and it indeed went down, partly due to rising sea levels, and partly due to a tsunami produced by a major earthquake, only comparable to major cataclysms like Lisbon in 1755 or Santorini around 1600 BC, just around 9500 BC (Collina-Girard 2009).

It might be high time that, for all sorts of reasons, and not least due to the genuine crisis of democracy we are currently undergoing, we should take Plato more seriously.

References

- Alpers S., Baxandall M. (1994), *Tiepolo and the Pictorial Intelligence*, New Haven: Yale University Press.
- Babcock-Abrahams B. (1975), *A Tolerated Margin of Mess: Trickster and His Tales Reconsidered*, in «*Journal of Folklore Institute*», 3.
- Bateson G. (1958), *Naven*, Stanford: Stanford University Press.
- Bateson G. (1972), *Steps to An Ecology of Mind*, New York: Ballantine.
- Bateson G. (1976), *A theory of play and fantasy*, in J. S. Bruner, A. Jolly, K. Sylva (1976, eds) *Play: Its Role in Development and Evolution*, New York: Basic Books.
- Binkley S. (2004), *Everybody's Life is Like a Spiral*, in «*Cultural Studies, Critical Methodologies*», 1.
- Boland T. (2010), *Education, Initiation and the Tricks of Critique: Sociological Introductory Texts and the formation of Critical Outsiders*, in «*International Political Anthropology*», 2.
- Bright W. (1993), *A Coyote Reader*, Berkeley: University of California Press.
- Carden M. (1969), *The Few and the Many: An Examination of W. B. Yeats's Politics*, in «*Studies: An Irish Quarterly Review*», 229.
- Clottes J. (2003, ed), *Return to Chauvet Cave: Excavating the Birthplace of Art*, London: Thames and Hudson.
- Clottes J., Lewis-Williams D. (2001), *Les Chamanes de la Préhistoire*, Paris: Seuil.
- Collina-Girard J. (2009), *L'Atlantide retrouvée? Enquête scientifique autour d'un mythe*, Paris: Belin.
- Elias N. (1987a), *The Retreat of Sociologists into the Present*, in «*Theory, Culture & Society*», 23.
- Elias N. (1987b), *Involvement and Detachment*, Oxford: Blackwell.
- Elias N. (1939), *The Civilizing Process*, Oxford: Blackwell (2000).
- Elias N., Dunning E. (1986), *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilising Process*, Oxford: Blackwell.
- Elias N., Dunning E. (2008), *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilising Process*, vol.7 of *The Collected Works of Norbert Elias*, Dublin: University College Dublin Press.
- Foucault M. (1980a), *The History of Sexuality, Vol. 1: An Introduction*, New York: Vintage.
- Foucault M. (1980b), *The Confession of the Flesh*, in *Power/ Knowledge: Selected interviews and Other Writings by Michel Foucault, 1972–1977*, Colin Gordon, Sussex: Harvester.
- Girard R. (1961), *Mensonges romantiques et vérités romanesques*, Paris: Grasset.
- Girard R. (1972), *Violence et le sacré*, Paris: Grasset.
- Girard R. (1978), *Des choses cachés depuis la fondation du monde*, Paris: Grasset.
- Girard R. (1991), *A Theatre of Envy: William Shakespeare*, Oxford: Oxford University Press.
- Guenther, M. (1999), *Tricksters and Trancers*, Bloomington: Indiana University Press.
- Horvath A. (1998), *Tricking into the Position of the Outcast: A Case Study in the Emergence and Effects of Communist Power*, in «*Political Psychology*», 3.
- Horvath A. (2007), *The Trickster Motive in Renaissance Political Thought*, in «*Philosophia*», 1-2.
- Horvath A. (2008), *Mythology and the Trickster: Interpreting Communism*, in A. Wöll, H. Wydra (2008, eds) *Democracy and Myth in Russia and Eastern Europe*, London: Routledge.
- Horvath A. (2010a), *Pulcinella, or the Metaphysics of the Nulla: In Between Politics and Theatre*, in «*History of the Human Sciences*», 2.

- Horvath A. (2010b), *Regression into Technology, or the First Mask*, in «International Political Anthropology», 2.
- Horvath A., Thomassen B. (2008), *Mimetic Errors in Liminal Schismogenesis: On the Political Anthropology of the Trickster*, in «International Political Anthropology», 1.
- Huizinga J. (1955), *Homo Ludens*, Boston: Beacon Press, 1970.
- Lewis-Williams D. (2002), *The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art*, London: Thames and Hudson.
- Mauss M. (1924-5), *The Gift*, London: Routledge, 2002.
- Nouger L.-R. (1982), *La preistoria*, Turin: UTET.
- Otte M. (2009), *Les hommes de Lascaux: Civilisations paléolithiques en Europe*, Paris: Armand Colin.
- Patou-Mathis M. (2006), *Néanderthal: une autre humanité*, Paris: Perrin.
- Pelton R.D. (1980), *The Trickster in West Africa*, Berkeley: University of California Press.
- Radin P. (1956), *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*, with a commentary by K. Kerényi and C. G. Jung, New York: Schocken, 1972.
- Scheff T., Retzinger S. (2001), *Emotions and Violence: Shame and Rage in Destructive Conflicts*, Lexington, MA: Lexington Books.
- Szakolczai A. (2008), *Anthropology beyond Evolutionism, or the Challenge of Prehistoric Cave Art: A Review Essay*, in «International Political Anthropology», 1.
- Szakolczai A. (2009), *Liminality and Experience: Structuring transitory situations and transformative events*, in «International Political Anthropology», 1.
- Thomassen B. (2009), *Uses and Meanings of Liminality*, in «International Political Anthropology», 1.
- Wouters C. (2004), *Sex and Manners: Female Emancipation in the West, 1890-2000*, London: Sage.
- Wydra H. (2008), *Towards a New Anthropological Paradigm: The Challenge of Mimetic Theory*, in «International Political Anthropology», 1.

[L'interpretazione sociologica della cittadinanza] Una lettura in chiave figurazionale

Premessa

Il concetto di cittadinanza, considerata la sua cruciale importanza nelle vicende della democrazia europea, è saldamente presente nel lessico delle diverse discipline che studiano la società. La sua definizione risulta chiara in ambito giuridico, o si è cittadini o non lo si è (facendo in pratica coincidere la cittadinanza con la nazionalità), mentre non è così in sociologia, dove le cose non paiono altrettanto piane e acclamate. Con cittadinanza s'intende infatti, di volta in volta, lo status del soggetto, il corpo dei diritti e dei doveri che gli spettano, le pratiche da questi poste in essere, la sua capacità d'azione, la sua attitudine alla partecipazione, la sua lealtà verso le istituzioni, il suo sentimento di appartenenza alla collettività oppure, più semplicemente, il civismo. Appare perciò necessario fare ordine nell'ambiguità polisemica che affligge l'interpretazione sociologica della cittadinanza e, per chiarirne meglio significati e dimensioni, confrontarsi con il contributo teorico eliasiano.

Lungo questo percorso ci si imbatte nella riflessione seminale di Thomas Humphrey Marshall che definisce la cittadinanza come «uno status che viene conferito a coloro che sono membri a pieno diritto di una comunità. Tutti quelli che posseggono questo status sono uguali rispetto ai diritti e ai doveri ad esso relativi» (Marshall 1950: 28-29). Da una parte si indicano le garanzie del cittadino, dall'altra se ne sottolinea il legame con la collettività. Pur nella sua sintetica chiarezza, questa non pare ancora una definizione del tutto soddisfacente poiché, intendendo la sociologia come la scienza che studia le società umane, ne sviscera i rapporti di potere ed i condizionamenti sociali, appare piuttosto necessario evidenziare il lato *materiale* della cittadinanza, ulteriore rispetto al lato *formale*, di così forte sapore giuridico.

Rispetto alla cittadinanza formale diventa fondamentale ed insuperabile la certificazione dell'appartenenza alla comunità ovvero il riconoscimento della residenza o della nascita o della acquisita cittadinanza rispetto ad un determinato Stato, evento da cui discendono diritti e doveri. Agli effetti dell'ufficialità burocratica si crea così un netto discrimine tra coloro che sono cittadini e coloro che non lo sono, senza considerare le molte differenze di altro tipo che si stratificano e che influiscono sulla condotta individuale. Se la concessione della cittadinanza formale è il prodotto di un'emanazione istituzionale, la concreta azionabilità della cittadinanza è il punto d'arrivo di un più complesso processo di partecipazione e di integrazione nella comunità all'interno della quale il cittadino viene ad interpretare il proprio ruolo. Affrontare la cittadinanza in senso materiale significa quindi evidenziare l'effettiva capacità del singolo di riuscire ad attivare oppure di volere attivare le pratiche quotidiane di cittadinanza, sia rispetto alle modalità della partecipazione civica (secondo meccanismi di centralità/marginalità politica e culturale), sia rispetto alle modalità dell'integrazione sociale (secondo meccanismi di inclusione/esclusione sociale ed economica). Queste due dimensioni si riferiscono al reale godimento delle garanzie inerenti lo status di cittadinanza che dipende strettamente dalla posizione economica, dalle risorse culturali, dalle varie competenze, ma anche dal genere e dall'appartenenza etnica del soggetto (Baglioni 2009: 44-45).

Alla luce di quanto detto, il necessario passo ulteriore è quello di porre in evidenza il concreto agire dei diritti del cittadino. Ci soccorre il contributo di Bryan Stanley Turner che parla di cittadinanza come di un «insieme di pratiche giuridiche, politiche, economiche e culturali che definisce una persona come un membro competente

della società e che conseguentemente dà forma al flusso delle risorse diretto agli individui ed ai gruppi sociali» (Turner 1993: 2). La riflessione marshalliana viene in tal modo attualizzata mettendo l'accento sul fatto che i diritti risultano il tramite per giungere alle risorse di cui necessita il cittadino ed il supporto per sostenerne l'agire ai fini di un'effettiva inclusione sociale.

L'essere cittadino si estrinseca nel quotidiano sulla base di disposizioni individuali, di risorse attingibili e di condizioni ambientali fino a costituire un flusso di condotte, «una corrente di interventi causali, attuali o potenziali, di esseri corporei nel processo continuo di eventi nel mondo» (Giddens 1979: 55). Nell'interpretazione di Anthony Giddens la possibilità di dare forma a questo flusso risiede nella facoltà propria di ciascun individuo di agire liberamente. Tale facoltà «si riferisce non tanto alle intenzioni che le persone hanno nel fare determinate cose, ma alla loro effettiva capacità di farle» (Giddens 1984: 9). Ciò esprime una forma di potere individuale che si manifesta nella «capacità di ottenere risultati» (Giddens 1984: 257). Il riferimento alla capacità personale appare estremamente importante per la sociologia della cittadinanza e consente di mettere a punto uno strumento analitico che, ricomprendendole comunque in sé, tende a superare non solo la classica riflessione sui diritti, ma anche quella più recente sulle pratiche. Difatti, mentre le pratiche coincidono con le azioni messe effettivamente in campo, le capacità rappresentano le azioni potenzialmente esperibili ossia formano un ventaglio di condotte alternative che sono alla portata del soggetto. Si perde così il senso vagamente coattivo che accompagna l'idea di pratica: ciò che importa in questa prospettiva non è tanto il compiere un certo atto, quanto il poterlo liberamente fare o non fare ottenendo comunque risultati concreti. È possibile in tal modo capire se, come e perché un diritto venga agito oppure no, spostando la questione dal piano *formale* a quello *materiale*. Si esplorano così i temi della qualità della vita e dell'interazione delle persone che, in base alle loro condizioni economiche, sociali e culturali e in corrispondenza delle loro inclinazioni individuali, hanno ciascuna differenti visioni del benessere, differenti disponibilità di risorse e differenti possibilità di operare nel concreto ossia modi diversi di potere e di volere essere cittadini, laddove ciò non significa altro che l'essere nel modo più completo possibile persone capaci di realizzarsi nella società.

La definizione sociologica di cittadinanza possiede perciò un importante significato relazionale. Se questa corrisponde ad uno status individuale tendenzialmente ugualitario che contribuisce a dar forma alle scelte e all'azione dei singoli nella società, «essa induce così anche a percepire le società nella loro vera natura, cioè come contesti funzionali composti da individui interdipendenti» (Elias 1990a: 75). La cittadinanza dà quindi luogo ad un legame che riguarda la società nel suo insieme e che, creando un rapporto tra lo Stato e il soggetto, mette in relazione istituzioni, collettività e persona. Si delineano così i contorni di due versanti, quello istituzionale e quello societario, che è possibile separare soltanto in via analitica poiché risultano fortemente interconnessi tra loro. Con Norbert Elias si può immaginare che questa relazione dia luogo ad una “figurazione” del tutto particolare, in quanto «risultato dell'interconnessione delle azioni compiute da un gruppo formato da individui interdipendenti» (Elias 1990a: 152), che abbraccia la società nel suo complesso, che attiene al vissuto individuale e che riguarda i rapporti di potere (rispetto ai “differenziali” in gioco e agli attori coinvolti).

Secondo questa prospettiva, la cittadinanza rappresenta in modo sintetico la complessità delle dinamiche che animano la sfera pubblica. L'esperienza della società si costruisce infatti su di un intreccio di relazioni che assume forme particolari e che possono essere descritte come modelli diversi di cittadinanza. I modelli di cittadinanza che si sono sviluppati nel corso del processo di civilizzazione consentono e hanno consentito differenti modalità di azione e di interazione da parte degli attori (singoli, associazioni, istituzioni) nel concreto delle diverse società (nello spazio e nel tempo). In particolare, le forme storiche e le possibilità di accesso alla sfera pubblica sono state determinate dall'espansione della cittadinanza, in termini *qualitativi* (rispetto alle garanzie che la vanno a connotare) e *quantitativi* (rispetto alle persone che ne possono godere). Ciò ha via via consentito una più ampia possibilità d'intraprendere forme di agire generalizzate e universalistiche ossia dotate di contenuti pubblici e rivolte oltre la sfera privata.

Per comprendere al meglio questo rapporto, appare opportuno compiere un breve *excursus* analitico che dalla società antica conduca fino a quella contemporanea. Se di cittadinanza si parla già a proposito della *polis*, è opportuno evidenziare come la cittadinanza antica si sia basata piuttosto sul privilegio, che sull'uguaglianza. Allo stesso modo, se la genesi della cittadinanza moderna si fa risalire a quella particolare città-Stato che è il Comune

medioevale, è a partire dalle rivoluzioni sorte dal fermento illuminista che essa progredisce fino a svilupparsi nella società industriale (Costa 1999-2001). È quindi nel contesto dello Stato-nazione che la cittadinanza trova la sua realizzazione ed è solo con l'avvento del Welfare State che acquisisce un reale significato inclusivo. Società antica, civiltà comunale, Stato-nazione, democrazia sociale: il concatenarsi di questi passaggi evidenzia molte significative trasformazioni che investono il legame sociale, l'“habitus” del cittadino, la natura dei diritti e le caratteristiche della sfera pubblica. In particolare, il legame sociale passa dalla logica comunitaria a quella associativa contrattuale, l'“habitus” individuale si complessifica e dal modello dell'*attore* si diversifica fino a comprendere quello del *consumatore*, i diritti mutano nella forma e nel contenuto trasformandosi da privilegi in garanzie universalistiche e la sfera pubblica si ristrutturava da spazio elitario agonistico in spazio aperto democratico.

L'antica polis

L'antica città-Stato si è sviluppata grazie al controllo di vasti territori agricoli, alla pratica di un embrionale commercio marittimo e all'efficienza di un apparato militare addestrato e organizzato con precisione. La sua esistenza appare largamente condizionata dall'apporto della terra e dei suoi prodotti, il suo sforzo bellico ha come obiettivo principale la conquista territoriale e l'acquisto di schiavi. Lo sfruttamento di nuove terre e di una grande disponibilità di manodopera coatta hanno concorso ad aumentarne le dotazioni fondiari e a liberare i suoi cittadini dall'incombenza del lavoro, consentendo loro di occuparsi di tutti quegli aspetti politici e militari che sono stati il cuore della vita pubblica nell'antichità. Se sono esistite differenze significative rispetto alla configurazione della società e della cittadinanza all'interno del mondo greco e romano (Crifò 2005), a loro fianco è però possibile riscontrare anche molti caratteri di comunanza (Veyne 2007), ed è da ciò che deriva la scelta di riferirsi ad una generica *polis* occidentale.

La distinzione tra “pubblico” e “privato” diviene l'elemento fondamentale nella dinamica dei rapporti sociali delle comunità antiche, una distinzione che però non coincide con il significato che viene attribuito a queste due sfere nella modernità (Arendt 1964). L'ambito privato (*oikos, res privata*) costituiva a quel tempo uno spazio rigidamente gerarchizzato, orientato all'attività domestica ed al lavoro, uno spazio dei bisogni primari in cui l'azione soggettiva risultava fortemente condizionata e svalutata rispetto all'orizzonte più pregnante dell'agone pubblico ed in cui tutto veniva a dipendere insindacabilmente dalle decisioni del capofamiglia. Al contrario, l'ambito pubblico (*agorà, res publica*) rappresentava il luogo dell'emancipazione, dell'uguaglianza e della libera comunicazione, all'interno del quale un forte spirito di servizio civico chiamava alla partecipazione diretta della vita politica cittadina. La distinzione tra queste due sfere del mondo antico si sostanzia nel fatto che la sfera pubblica, al contrario dell'asfittico ambito domestico, costituiva uno spazio di effettiva libertà per tutti coloro che avevano l'onore di accedervi. In questo spazio vigeva un'idea cardinale e innovativa dei rapporti tra attori che declinava l'uguaglianza secondo i canoni della reciprocità ed in cui la dedizione al bene comune veniva praticata sotto il vincolo etico della “solidarietà meccanica” (Durkheim 1996).

La sfera pubblica antica costituiva il luogo dove si esercitava la cittadinanza e quindi si espletavano gli incarichi e le incombenze collegate alla dignità dell'essere cittadini. Essa rappresentava lo spazio deputato all'esercizio collettivo di un *ethos* civico che fondava ed esauriva nella partecipazione all'attività politica della propria città il valore supremo per il soggetto. È però giusto notare come questa sfera pubblica originaria costituisse un ambito in un certo modo ristretto, tanto che in genere si preferisce parlarne non in termini di sfera, ma piuttosto di spazio, risultando la possibilità di accedervi fortemente limitata da una concezione esclusiva della cittadinanza. Secondo norme ancestrali, la concessione della cittadinanza dipendeva all'epoca da criteri di natura patrimoniale, dalla discendenza tribale rituale e dall'appartenenza alla comunità culturale (*file, gentes*). Il cittadino era organicamente identificato con la propria schiatta e con la propria città e solo i maschi adulti proprietari di terre e di schiavi potevano esercitare le proprie prerogative di cittadini e quindi svolgere incarichi di tipo politico e militare. Non esistendo ancora alcuna nozione di diritto individuale posta a fondamento dell'impegno personale, questo era il solo modo possibile per realizzarsi. La comunità politica costituiva perciò il destino insuperabile del cittadino dell'antichità essendo l'unico spazio nel quale poteva e doveva realizzarsi, ma nel quale veniva completamente assorbito

come parte di un tutto. La stessa questione politica, ovvero l'autogoverno della città, investiva in realtà temi che oggi potrebbero essere definiti come questioni di tipo pragmatico-amministrativo, mentre aspetti come l'economia, la cultura, l'identità, le credenze ed i valori campeggiavano immutabili sullo sfondo della vita di ognuno.

Come ben si vede, nonostante la città-Stato dell'antichità vada indicata come esempio prototipico delle virtù repubblicane e come palestra della politica e della libera discussione, molti sono i motivi che attestano il livello di embrionalità del suo spazio pubblico. Nonostante la libertà di comunicazione ed il principio di reciprocità che vigono nell'assemblea cittadina, la dimensione democratica risulta fortemente limitata dalla bassa proporzione di soggetti che possono legittimamente partecipare ai processi politici e dal contenuto dei temi dibattuti nell'*agorà*. Questa compressione deriva da una concezione antica della cittadinanza che viene vissuta come un privilegio di pochi e da una visione della politica ristretta entro un orizzonte consuetudinario fortificato dalla ritualità e dalla tradizione. Lo *spazio pubblico originario* coincide perciò totalmente con l'ambito squisitamente politico, uno spazio che nella modernità ha invece caratteristiche e funzioni proprie legate all'azione dello Stato e alla rappresentanza nelle assemblee elettive. Questa sovrapposizione tra pubblico e politico nasce da una semplificazione degli assetti sociali dell'antichità che mette in rilievo sia l'assenza di una società civile distinta dagli ambiti istituzionali e dalla politica, sia la forte esclusività della cittadinanza.

La cittadinanza antica dà perciò luogo ad una "figurazione" all'interno della quale risulta assolutamente sbilanciato il "differenziale di potere" che corre tra la minoranza di soggetti che possiedono la dignità di cittadini e la maggioranza di donne, meteci e schiavi che ne sono privi: i primi fanno e sono la politica occupando la totalità dello spazio pubblico, i secondi si dedicano a mansioni di lavoro e di cura e sono confinati nell'ambito dello spazio privato. Questo modello di cittadinanza non prevede diritti, ma solo privilegi per quella piccola parte di società costituita da uomini che, al contempo, sono attori politici e guerrieri. La "struttura sociale della personalità" (Elias 1990b, 207) di questa minoranza, in sostanza ciò che viene appreso e condiviso nel corso della socializzazione dal cittadino dell'antichità, dà luogo ad un "habitus" ben individuato, quello dell'*homo bellator*, che caratterizza questo specifico gruppo e che anima il primo modello di cittadinanza in chiave assolutamente esclusiva.

Il Comune medievale

Il passaggio fondamentale dallo spazio pubblico antico alla sfera pubblica moderna avviene in età medioevale. Con l'estinzione della pratica di una doppia etica nei rapporti interpersonali, ossia con la fine della considerazione di due codici di condotta differenti, uno per i consanguinei o correligionari ed un altro per gli estranei (Weber 2003), cadono sia i vincoli basati sulle appartenenze ataviche e sulla comunità di sangue, sia la duplice pratica di una "morale interna" e di una "morale esterna", permettendo lo sviluppo di un *ethos* moderno e razionale favorevole all'economia di mercato e allo sviluppo dei diritti. Un nuovo tipo di legame costruito intorno al messaggio religioso della fratellanza cristiana prende il posto dell'antico legame di clan e sostituisce il monoteismo al *pantheon* politeista. I rapporti tra i soggetti vengono riorientati in base ad un principio mutuato da quello religioso della reciproca fratellanza che contribuisce a conferire alla sfera pubblica il suo carattere universale, solidale ed eticamente fondato e che ne fa lo spazio di espressione dei cittadini sottoposto al minor numero di vincoli nella società medioevale.

Tale società si presenta però come estremamente diversificata e solo in certi ambiti politico-territoriali lo spazio delle relazioni sociali assurge alla dignità di sfera pubblica. È questo ad esempio il caso dei Comuni, dove la schiavitù viene abolita e dove la rappresentanza prende a configurarsi come specchio della composizione della popolazione urbana e delle corporazioni professionali e di mestiere. L'economia cittadina si svincola dalla dipendenza della campagna, mentre il mercato diviene un'arena fondamentale per i processi di individualizzazione e di razionalizzazione. L'insieme di questi fatti conferisce al Comune il suo senso di alterità storico-istituzionale. In specie il mercato costituisce un'istituzione strategica nel rinnovato contesto urbano, prendendo stabilmente forma come luogo delle interazioni nel quale i cittadini esercitano tra pari i propri diritti di uomini liberi. «Il mercato rappresenta la forma più antica di sfera pubblica in senso sociologico» (Bahrtdt 1966: 50), poiché in esso lo scambio viene regolato da norme mutuamente accettate e riconosciute come uguali per tutti. Si noterà che si

tratta di uno scambio di tipo economico, prima che politico, e cioè fortemente influenzato dalla quantità di risorse possedute dai singoli individui, ma che diviene capace di informare della sua essenza discorsiva anche le altre sfere.

Il Comune, con la sua carica innovativa, non va però confuso con qualsiasi agglomerato urbano d'età medioevale. Con esso si indica un tipo di organizzazione politico-amministrativa che gli abitanti di alcune città seppero darsi allorché presero progressivamente a far valere la propria autonoma potestà. Nel Comune viene a svilupparsi un *modus operandi* nel quale la permanenza del mercato, la periodicità delle riunioni dei cittadini e dell'elezione dei loro rappresentanti si sommano nella costruzione di elementi di libertà tipici e qualificanti. Sebbene gli *iura* medievali non diano vita a dei diritti in senso proprio (Baccelli 1999), le istituzioni e le consuetudini civiche divengono latrici di tutele di natura civile e politica che fanno del cittadino un individuo libero, dotato del diritto di compiere, negoziare e difendere scelte autonome. Nell'ambito della città comunale si forma quindi un tipo di cittadinanza che prende a configurarsi come uno status di natura embrionalmente moderna e che, in certi ambiti specifici, tende a sovrapporsi, ma non ancora a sostituire, i molti e variegati status che segnano la società medioevale. Questo nuovo status prende forma dall'autonomia civile, dalla libera espressione politica, dalla soggettività economica e dalla tutela della sicurezza personale. La possibilità di partecipare alla vita civica, e quindi di comporre la sfera pubblica, si è inoltre accresciuta rispetto all'esperienza dello spazio pubblico originario. Tutti i cittadini, indifferentemente dal loro stato sociale ed anche se recentemente inurbati, vengono chiamati a farne parte. È bene chiarire come si tratti di soggetti di sesso maschile, usualmente di capofamiglia titolari di residenza cittadina, iscritti alle corporazioni del Comune, proprietari di un terreno situato entro le mura urbane alienabile per propria volontà e perciò rappresentanti di una cittadinanza, sì più ampia, ma ancora circoscritta.

Questo spazio non rappresenta una semplice duplicazione del modello antico, ovvero meramente politico, ma costituisce una sfera pubblica in senso proprio pur conservando degli elementi di contiguità rispetto alla sfera politica. In questa nuova sfera pubblica la facoltà di libera espressione è esercitata da un numero più ampio di attori e, se si pensa alle possibilità di promozione personale offerte dall'attività in ambito professionale e mercantile o alla rinnovata importanza attribuita alla sfera privata e al valore della famiglia, essa non costituisce l'unico e obbligatorio spazio della realizzazione individuale. La negoziazione al suo interno avviene nel contesto di un quadro etico profondamente influenzato dal messaggio religioso cristiano, strettamente vincolante per i cittadini e per i propri rappresentanti. Questo afflato religioso trova nell'esistenza della struttura dello *ius* romano e nell'esperienza ancora viva della sua giurisdizione un supporto dottrinale capace di promuovere il messaggio di fratellanza universale ben oltre l'ambito del credo. Le idee di uguaglianza solidale e di dignità del singolo come attore autonomo si innestano sulla traccia costruita dagli antichi legislatori e contribuiscono a sviluppare e ad affermare i principi base di una moderna giurisprudenza che la progressiva laicizzazione della società contribuirà a separare dal primigenio riferimento religioso (Berman 1988). Il diritto, fonte imprescindibile per la costruzione della cittadinanza in termini moderni, prende così ad acquisire il suo ruolo di meccanismo regolatore delle interazioni sociali fornendo stimolo e alimento al sorgere della stessa sfera pubblica. Tale situazione inizia a prefigurare anche la possibilità del superamento delle forme antiche di "solidarietà meccanica" poiché l'ideale di fratellanza cristiana e l'impianto normativo universalista pongono le basi per la sublimazione del legame comunitario in un quadro societario di più ampio respiro.

Nell'ambito di questo nuovo orizzonte, svolgono un ruolo fondamentale le garanzie dell'autonomia soggettiva di ambito civile e politico che iniziano a svincolare l'individuo dal riferimento ad appartenenze e pratiche premoderne, che favoriscono il concretizzarsi dell'impegno individuale in campo economico, che permettono la libera facoltà d'espressione e la nomina di propri rappresentanti. Non appare quindi azzardato affermare che la cittadinanza moderna sorga in età medioevale e che si identifichi sostanzialmente con il libero esercizio dell'autonomia e della razionalità del soggetto. Seppur attraverso modalità e regole proprie di un mondo fortemente condizionato dal retaggio della tradizione, ciò concorre a informare la cittadinanza scaturita dall'esperienza dei Comuni di connotati significativamente moderni e pone le basi, non solo per la libera partecipazione e la pari dignità degli attori, ma anche per la condivisione e la limitazione del potere.

A partire da questa esperienza storica, i destini della sfera pubblica e della cittadinanza risultano strettamente collegati. La "figurazione" che la rispecchia, rispetto a quanto evidenziato per la *polis* antica, mostra un assetto meno iniquo della società e delle sue relazioni, indica inoltre come la cittadinanza vada ad incarnare quel princi-

pio di “democratizzazione funzionale” secondo cui la società prende a svilupparsi in forme che progressivamente riducono le disuguaglianze sociali. L’uomo della civiltà comunale è perciò un *homo faber*, contraddistinto da un “habitus” che lo vede creatore, artigiano e attore di una *sfera pubblica civica* che, seppur ancora imbevuta di retaggi arcaici e di contenuti tipicamente politici, costituisce lo snodo fondamentale nel percorso della modernità che va ad avvantaggiare l’autonomizzazione del soggetto e la differenziazione delle sfere sociali.

Lo Stato-nazione

L’esperienza comunale ha vita relativamente breve, così come la sua diffusione risulta limitata. Se il Comune si connota ancora per una forte impronta organicista, fa da ponte verso esperienze di cittadinanza via via più complete favorendo l’espansione della logica di mercato e l’affrancamento dalla tutela politica altrui. Nell’ambito del primo Stato-nazione, nell’età dell’assolutismo, l’organicismo comunale viene sostituito con l’obbedienza nei confronti del sovrano che, pur sempre all’interno di una società il cui ordine rispecchia una struttura gerarchica, si fa carico della protezione del cittadino. Il sovrano concentra in sé la somma del potere politico e diventa il riferimento apicale nel rapporto tra il soggetto e le istituzioni, inaugurando l’idea di una cittadinanza intesa come relazione, seppur fortemente impari, tra lo Stato e la persona. Prende quindi a maturare una concezione del singolo come cittadino-suddito che sottintende sia la soggezione verso l’autorità politica, sia l’autonomia nel contesto pubblico.

Con l’avvento dello Stato-nazione matura perciò l’occasione per il concretizzarsi di una nuova fase di espansione per la cittadinanza e di sviluppo per la sfera pubblica. Il consolidamento dell’istituzione statale è stato il frutto di un lento processo che, lasciate alle spalle le vestigia d’età feudale, è passato attraverso l’esperienza dei Comuni, degli Stati regionali e dei grandi Stati plurinazionali, maturando in seguito ad aspre lotte sociali ed a conflitti internazionali. In questa lunga transizione, che abbraccia Rinascimento, Riforma e quindi giunge fino al periodo dell’affermazione del capitalismo, da una parte si registra una compressione della cittadinanza, soprattutto se intesa come partecipazione politica, dall’altra si constata come il processo di individualizzazione abbia comunque continuato ad avere corso (Laurent 1994). Questa limitazione della cittadinanza è andata di pari passo con la progressiva monopolizzazione da parte dello Stato di ogni potestà nell’ambito della sfera politica. Ciò è stato possibile grazie alla forzata depoliticizzazione della sfera d’azione di tutti quei gruppi, associazioni e organizzazioni intermedie (corporazioni, università, ordini religiosi, città) che in età medioevale contribuivano a formare la sfera pubblica e che, al contempo, erano parte attiva anche della sfera politica. Nella prima modernità, la sfera pubblica prende perciò a rappresentare il contesto dell’agire di tutti quei soggetti individuali e collettivi rispetto ai quali lo Stato ha imposto una ricollocazione al loro spazio d’azione (Bortolini 2002). Si tratta perciò di un agire che muta nella forma, ma che si fortifica nell’essenza, che abbandona progressivamente la sua contiguità con la politica e che acquista una piena ed esclusiva dimensione pubblica declinandosi principalmente in senso economico e culturale.

La cittadinanza trova all’interno dello Stato-nazione una sua formulazione in termini chiaramente moderni avvantaggiandosi dell’idea di “contratto sociale”, secondo cui gli individui come tali, dotati di pulsioni proprie e votati alla propria conservazione, sono in grado di dar vita ad un patto tra pari che affida al sovrano il potere incondizionato di governare la società. L’ordine sociale consegue a questa decisione, non la precede, ed impedisce il conflitto permanente tra soggetti impegnati a far valere le proprie singole ragioni. Secondo questa interpretazione, è quindi il suddito-cittadino che sceglie collettivamente di darsi delle regole e di delegare all’autorità parte delle proprie prerogative (Mezzadra 2004). In tal senso, questi è più compiutamente individuo, anche se è pur sempre soggetto al sovrano, ed autonomamente si vincola ad uno scambio in cui chiede protezione professando obbedienza. Si afferma quindi l’unità del potere statale, riferimento unico della lealtà individuale, in quanto ordine razionale che mette fine all’ordine (disordine) naturale e che scardina la pluralità di ceti e di appartenenze della società antica e medievale. Si definisce più chiaramente anche il profilo del cittadino, soggetto razionale che è la somma dei propri bisogni e delle proprie volontà che egli stesso, sia in modo autonomo, sia ricorrendo ad un patto collettivo, si rivela in grado di soddisfare.

Risolto il “conflitto di natura” attraverso il “contratto sociale”, il diritto di proprietà è quello che più di tutti pare il cardine della svolta nell’impostazione giusnaturalistica della cittadinanza. Gli uomini, sempre più cittadini

e sempre meno sudditi, trovano nel possesso e nell'attività economica il motivo fondante dell'ordine sociale. I diritti individuali, propri di ciascuno in quanto uomo, non sono più da intendersi come causa di conflitto, bensì come motivo di stabilità, essendo i singoli impegnati a mantenere i propri beni, frutto delle proprie fatiche, e perciò assolutamente disinteressati da uno stato di conflittualità perenne capace di annullarli. Questa concezione appropriativa e trasformativa pone al centro del progetto individuale l'importanza del libero mercato sottolineando i tratti volontaristici dell'impegno del cittadino (Costa 2005). Il raggio della libertà viene così ad ampliarsi ed il nuovo cittadino-proprietario non solo afferma la sua capacità di badare a sé stesso, ma fonda questa autonomia sui diritti di natura civile e, più timidamente, politica. Si tratta di un individuo liberato dai vincoli comunitari e costruttore consapevole della società.

Da ciò prende vita un ordine di tipo mercantile, fondato sulla proprietà e sul capitale, al cui interno la libertà individuale assume un carattere fondamentale: la proprietà non è più soltanto sinonimo di benessere, si fa baluardo rispetto alle ingerenze del sovrano e coincide con la realizzazione dei principi di libertà. Il lavoro diviene cardinale a questo scopo, esso è la forza attraverso cui il cittadino incide sullo "stato di natura" tanto da trasformarlo, per sé, ma anche per gli altri. Il cambiamento si dispiega quindi tramite l'azione umana e rappresenta la più palese dimostrazione dell'efficacia dei diritti, indicando con chiarezza la direzione per l'uscita dalla condizione di sudditanza. Attraverso i principi illuministi si attua inoltre la trasformazione del sovrano, non più inteso come qualcosa di esterno all'individuo, ma come collettività dei cittadini, conferendo ai diritti politici il loro suggello. Il cittadino-sovrano, rovesciando il nesso d'età assolutista che definiva il soggetto come un cittadino-suddito, partecipa all'autorità politica in quanto membro di una collettività. Così facendo non pone il sovrano fuori da sé e dai suoi interessi, ma ne innova il senso e contribuisce a dargli forma (Rosanvallon 1994).

Quelle che derivano da questa cruciale trasformazione non sono più soltanto garanzie di mera autonomia, ma anche di partecipazione, o piuttosto di un'autonomia che si attiva anche per finalità pubbliche e non soltanto private. La collettività a cui il cittadino si riferisce è la nazione, traduzione dell'istituzione Stato in termini sociali, culturali, politici e territoriali. Da questo momento in poi, non solo il cittadino come individualità va a sottintendere la nazione come collettività e viceversa, ma anche le sue garanzie vengono specificate ed emergono in piena luce nella forma di diritti individuali. Il "contratto sociale" rende gli uomini formalmente liberi e uguali, disinnesandone la reciproca perniciosità, e insieme li collega nella società come titolari di identici diritti civili e politici, mettendo fine alla gerarchia di status che dava forma alle società precedenti (Maine 1998). Da ciò discende il fatto che l'individuo incontra il sovrano nella dimensione della cittadinanza.

La relazione tra lo Stato e la persona con ciò si completa e la "figurazione" che la riassume diventa realmente lo specchio della relazione tra potere e soggetto nella modernità. L'individuo che ne è protagonista veste l'"habitus" dell'*homo oeconomicus*, attore e mercante, figlio di quella borghesia che traghetta lo Stato moderno dall'assolutismo verso la democrazia rappresentativa. La cittadinanza, che amplia i confini della sfera pubblica e che le conferisce un assetto definitivamente moderno, si incardina nelle "libertà negative" (Berlin 1989) ossia in diritti individuali e universali che, sebbene ne siano ancora escluse le donne e i meno abbienti, stabiliscono con pienezza il principio di autonomia del soggetto e quindi della sua libertà da coazioni esterne. Nell'ambito della *sfera pubblica borghese*, diritti di libertà di parola, di pensiero, di associazione, di proprietà, di equo giudizio, di votare e di farsi eleggere negli organismi della rappresentanza politica e amministrativa costituiscono il nerbo di una cittadinanza che dà luogo ad una "figurazione" nell'ambito della quale l'individuo inteso come soggetto razionale, ossia come attore comunque in grado di impadronirsi a pieno delle proprie facoltà, se costituisce una mistificazione che nasconde disuguaglianze reali, al contempo apre uno spazio di discussione e di emancipazione che crea un'opportunità di progresso per la società intera.

La società del secolo breve

Nel Novecento, sotto la spinta dei movimenti di rivendicazione politica e sociale, le istituzioni sono forzate ad un progressivo ampliamento della cittadinanza oltre i diritti civili e politici. Il mutamento sociale così innescato contribuisce a fare della sfera pubblica l'ambito dell'autonomia espressiva individuale, indicando nella sfera politi-

ca l'ambito dell'espressione organizzata in senso collettivo. La prima si fonda sui processi di libera comunicazione, la seconda si affida alla mediazione operata dalla rappresentanza. Questa nuova sfera pubblica si presenta come un ambito immateriale di confronto tra le esigenze del particolare, che sono proprie del soggetto sostenuto dall'ininterrotto avanzare del processo di individualizzazione, e quelle dell'universale, che rappresenta le volontà, i valori e le credenze dei cittadini considerati nella loro collettività e idealmente rappresentati dalle istituzioni dello Stato. All'interno di questo spazio peculiare, nuove istanze e nuove prerogative si sommano a quelle già presenti di tipo economico e culturale ed i soggetti prendono a interpretarvi il loro ruolo non solo come singoli, ma in quanto membri della società civile. Tale condizione si realizza a pieno a partire dal Dopoguerra, quando i diritti nella pienezza del loro significato dottrinario e nella loro diversa qualità di garanzie di ambito civile, politico, industriale e sociale giungono a piena maturazione e quando tutti i soggetti nati o residenti in uno stesso Stato e senza limitazioni di genere, di censo o di altro tipo acquistano lo status di cittadino. L'aspetto democratico della sfera pubblica acquista perciò senso compiuto solo quando lo spettro delle garanzie della cittadinanza e la platea dei cittadini si ampliano in senso finalmente universale (naturalmente all'interno dei confini della nazione).

La piena funzionalità della sfera pubblica ha a che fare, non solo con il riconoscimento da parte delle istituzioni statali o con l'accessibilità da parte dei singoli, ma anche con la qualità del suo stesso spazio e con la legittimità dell'operato dei suoi attori in quanto membri della società civile. La sua rappresentatività riguarda perciò da vicino i meccanismi che presiedono al suo funzionamento e al suo riconoscimento nella società. In epoche anteriori, a conferirle carattere etico, vincolante e solidale (come *agorà* prima e come *arengario* poi) sono stati l'antico legame di clan (nello *spazio pubblico originario*) e il legame religioso di fratellanza universale medioevale (nella *sfera pubblica civica*). Con lo scorrere dei secoli questi legami si sono progressivamente erosi, necessitando di nuove risorse per perpetuare forme di comunanza e di sacralità a vantaggio dell'autorevolezza e dell'indipendenza della sfera pubblica. In pieno Novecento, subentra loro l'individualismo solidale che sviluppa la libera comunicazione razionale (Zoll 2003), capace di dar senso alla forma di appartenenza più ampia possibile (la condivisione del genere umano) e di far rivivere la semantica del sacro (l'idealizzazione del reciproco intendersi).

All'interno della nuova *sfera pubblica democratica* si rinnovano legami sociali profondi in forma moderna e razionale, si ampliano le possibilità di accesso e di partecipazione, si sostiene e si rafforza il carattere etico che conferisce legittimità pubblica alla società civile, si rinvigorisce la solidarietà interpersonale e si dà vita ad un alveo pubblico per la formazione razionale della volontà collettiva. Si inaugura così uno spazio discorsivo al cui interno prende corpo un importante progetto di emancipazione che, attraverso un innovativo meccanismo di tutela dei singoli e di riduzione delle disuguaglianze sociali, riguarda non solo l'autonomia della persona, ma anche la sua realizzazione.

A questi fini diviene cruciale la conquista dei diritti industriali e sociali che risolve la tensione tra l'autonomia potenzialmente consentita dal sommarsi dei diritti civili e politici e l'effettiva inclusione fondata sulla sicurezza sociale (trasferimenti monetari, contrattazione collettiva, assistenza sanitaria, istruzione obbligatoria). Grazie a questo innovativo modello di cittadinanza il soggetto si fa anche *consumatore*, mentre in precedenza era in qualche modo vincolato all'essere *attore* (che fosse piuttosto *bellator*, *faber* o *oeconomicus*) e nel caso, ossia in assenza di risorse proprie, un attore perdente. Fondandosi su di un più ampio e generalizzato diritto al welfare, e quindi attraverso i meccanismi della giustizia redistribuiva e dell'equità sociale, questa nuova "libertà positiva" (Berlin 1989) risulta fondamentale per la democrazia e per il progresso della società dando un concreto sostegno alle classi meno abbienti. Le politiche di welfare rafforzano la pregnanza sociologica della cittadinanza consentendo a ciascuno di essere non solo un cittadino formalmente autonomo, ma anche realmente libero dal bisogno e cioè più capace di realizzarsi a pieno come individuo, sostenuto stavolta non solo dalla propria razionalità, ma anche da quella di un apparato pubblico che si concentra in maniera crescente sull'amministrazione della popolazione (Foucault 2004).

Dal consumarsi del repubblicanesimo antico e medioevale, passando per l'esperienza dello Stato-nazione e per la stagione del welfare, sorge la *sfera pubblica democratica* come spazio in cui trovano uguale dignità le più diverse condotte del singolo. L'"habitus" del cittadino del Novecento corrisponde ad un'idea del soggetto che si riconosce anche nelle necessità del *consumatore*, accompagnandosi perciò ad un ampliamento della considerazione del ruolo individuale che riflette la pluralizzazione delle possibilità, delle volontà e delle condotte della persona nella modernità matura. È perciò possibile affermare che nel modello della cittadinanza moderna «non solo si sono ridotti

i differenziali di potere fra governanti e governati, ma anche quelli fra i diversi strati sociali» (Elias 1990a: 75), dando luogo ad una “figurazione” più chiaramente democratica.

L'habitus del cittadino

I modelli di cittadinanza qui descritti tengono conto del differente realizzarsi della soggettività, del mutare del legame sociale, del costituirsi della sfera pubblica e del maturare delle garanzie individuali nella storia delle società umane.

Per lunghi secoli l'individuo è stato concepito come un *attore* perfettamente autonomo, il nucleo delle cui garanzie si è basato sulla certezza delle “libertà negative” previste e tutelate nel ristretto contesto della propria comunità (anche al di là dell'effettiva esistenza di un diritto concepito in senso moderno, come nel caso dell'*homo faber* e, con cautela ancor maggiore, dell'*homo bellator*). La concezione di un uomo siffatto ha radici lontane ed è lo specchio della necessità di mettere in evidenza la libertà individuale dinanzi alla pervasività di poteri così forti che, se non adeguatamente circoscritti, appaiono in grado di ridurre il singolo ad un mero frammento di una società fortemente gerarchizzata e dominata da istituzioni che tendono ad occupare ogni singolo spazio disponibile. Nella tipicità di tale contesto, le “libertà negative” sostengono l'affermazione di un'identità soggettiva che prende progressivamente a svincolarsi da appartenenze e da forme di status dal carattere premoderno. Tali garanzie suggeriscono che l'individuo esiste in quanto tale e non in ragione delle sue affiliazioni, configurandone il riconoscimento all'autonomia negoziale, alla proprietà, all'azione in giudizio, all'incolumità propria e delle proprie cose. I diritti civili e politici ne attestano l'essenza di soggetto razionale capace di scegliere ciò che per sé appare buono, nonché di darsi delle regole valide collettivamente. Anche i doveri hanno uno spazio decisamente rilevante, contribuiscono a sottolineare un atteggiamento individuale intriso di contenuti etici e religiosi che si realizza nella responsabilizzazione del singolo nei confronti della comunità. Il servizio in armi, la disposizione al civismo e alla partecipazione, il pagamento di tasse e di contributi, la solidarietà e la vocazione all'aiuto reciproco tra concittadini ben delineano un impegno del singolo che non esaurisce la propria razionalità nell'ambito dell'autonomia o del mero tornaconto individuale, ma che attraverso la pratica dei doveri, che affonda nell'*ethos* pubblico delle città-Stato antiche e comunali, la estende agli ambiti della solidarietà e della partecipazione. Lo stesso rapporto con la sfera pubblica, spazio che conserva connotati di tipo fortemente politico-agonistici, appare diretto e personale. Ciò dimostra tutta l'importanza della partecipazione alla vita pubblica che va a completare in chiave comunitaria il dispiegamento della razionalità individuale.

In tempi a noi molto più vicini, ossia a partire dal Dopoguerra, l'individuo viene concepito essenzialmente come un *consumatore* la cui sicurezza, attraverso l'applicazione delle “libertà positive”, trova sostegno anche nella razionalità dell'apparato pubblico. Alla pratica del *laissez faire* e alla salvaguardia dell'ordine costituito si sommano così le garanzie ed i servizi del Welfare State. Affiancandosi ai diritti civili e politici, i diritti sociali e industriali divengono il supporto di una concezione solidale e genuinamente democratica della cittadinanza che si sviluppa con il diffondersi delle dottrine politiche di età moderna. Tali garanzie hanno lo scopo di rendere effettivamente vigente il principio di uguaglianza che permea la cittadinanza. La realizzazione della loro piena titolarità dona agli individui la certezza di poter partecipare alla comunità partendo da una base di risorse essenziali per una dignitosa condotta della vita. L'attecchire delle “libertà negative” crea una società più libera come preconditione necessaria dell'autonomia individuale, ma non la rende più uguale. L'applicazione delle “libertà positive”, attenuando le disuguaglianze, tende a rendere la società più giusta mettendo ogni individuo nella condizione di poter effettivamente giungere a godere delle opportunità introdotte dalle “libertà negative”. Appare difatti opportuno sottolineare come il riconoscimento delle “libertà positive” abbia stimolato l'inclusione sociale ed abbia fatto della cittadinanza uno degli strumenti per la diffusione di migliori condizioni sociali e per la realizzazione della sostanza dell'ideale democratico. A tali conquiste fa però da contrappeso il progressivo sbiadirsi del riferimento ai doveri.

La dinamica del mutamento sociale ci pone perciò di fronte a stadi diversi della cittadinanza: di età antica e di età moderna. Come si è avuto modo di sottolineare, quest'ultima è a sua volta distinta in *cittadinanza negativa*, che si attaglia ai modelli di cittadinanza comunale e borghese, e in *cittadinanza positiva*, che caratterizza il modello

attuale (Baglioni 2006).

Nella *cittadinanza positiva* il richiamo al vincolo societario e all'obbligatorietà dei doveri diviene più opaco e meno stringente. La richiesta istituzionale di contribuire alla cosa pubblica, anziché essere auspicata dal soggetto stesso, viene il più delle volte (mal) tollerata (situazione ben evidenziata dal prendere campo dell'evasione/erosione fiscale e dell'astensione elettorale). In sostanza si raffreddano i valori che un tempo informavano l'orientamento civico del cittadino e i doveri della cittadinanza vengono posti decisamente in secondo piano rispetto ai diritti. Con il consumarsi del legame religioso e comunitario e con il divenire preponderante dell'*ethos* del contratto, anche la qualità del rapporto con la sfera pubblica appare essenzialmente diversa. L'impegno collettivo, coerentemente con i nuovi interessi di un cittadino sempre più *consumatore*, appare mediato e non più rivolto ad una partecipazione civica e politica intesa come riferimento primario dell'esperienza soggettiva. Solo una più ampia concezione della solidarietà e una libera pratica della comunicazione intersoggettiva sembrano in grado di arginare l'eclissi dei doveri.

Se ne deduce in sostanza che se l'avvento della *cittadinanza positiva* ha significato un sicuro sviluppo degli istituti di democrazia ed un miglioramento delle condizioni socio-economiche degli individui, il valore aggiunto di questo sviluppo democratico viene declinato dagli stessi cittadini nel senso di una maggiore dedizione verso l'ambito privato e verso l'affrancamento dagli obblighi comunitari. Nel quadro di un aumento generale del grado di complessità sociale si assiste infatti con sempre maggior frequenza ad una sorta di ritiro nella sfera privata, in realtà reso possibile proprio dalla qualità dell'attuale modello di cittadinanza più riccamente dotato di diritti. La *cittadinanza positiva* consente ai soggetti un'ampia libertà rispetto agli accadimenti che prendono forma nella sfera pubblica: essa conferisce un ventaglio di garanzie articolato grazie al quale poter compiere liberamente le scelte che appaiono più consone ovvero mette in grado le persone di giocare un ruolo civicamente centrale o civicamente marginale senza significare in modo automatico l'essere socialmente inclusi o socialmente esclusi. La *cittadinanza negativa* non ha mai consentito una tale libertà poiché nelle società del passato non partecipare ha sempre significato porsi al margine, autoescludersi o essere esclusi. Tutto ciò indica anche come l'etica dei doveri sia più tipica di un quadro comunitario, mentre l'etica dei diritti trovi più coerente applicazione in un orizzonte societario.

La grande conquista dell'età democratica risiede quindi nel fatto che il modello di cittadinanza che la contraddistingue garantisce al soggetto tutti gli strumenti più adatti per assumere liberamente il proprio ruolo, che sia rivolto all'impegno attivo, come al distacco. Funziona perciò come una sorta di diaframma e, volta per volta, mette il cittadino in grado di costruire il tipo rapporto che preferisce con la collettività e le istituzioni. Questi può optare liberamente per la sfera del pubblico o per quella del privato e viene tutelato indifferentemente sia che si orienti verso l'impegno oppure verso il disimpegno. Il punto fondamentale e qualificante dell'attuale modello di cittadinanza sembra quindi risiedere nel fatto che, insieme al contenuto specifico delle idealità individuali, qualsiasi condotta sociale diviene possibile ed è ugualmente garantita. L'"habitus" del soggetto non risulta prefissato da particolari convenzioni sociali, ma può attingere ad un più ampio ventaglio di opzioni che, alla luce dell'approfondirsi del processo di individualizzazione, sono spesso reversibili e intercambiabili. In questo particolare tipo di società tutti i soggetti – con l'ovvia esclusione dei non cittadini – sono ugualmente accomunati da un unico status di cittadinanza *formale* che idealmente riassume le dinamiche di inclusione/esclusione addensandole e razionalizzandole attorno ad una sola questione cruciale: la capacità di mettere a frutto le proprie garanzie traducendole nella propria idea di cittadinanza *materiale*.

Come si è tentato di mostrare, concentrare l'attenzione sull'analisi della cittadinanza incontra l'esigenza di sintesi della sociologia eliasiana, orientata alla comprensione simultanea dei diversi livelli dell'azione umana e dell'interazione sociale. Più specificamente, si ritiene che la cittadinanza rappresenti un tipo di "figurazione" estremamente complessa che nel suo insieme va a cogliere l'essenza delle relazioni umane che animano ogni singola società. Nella declinazione sociologica della cittadinanza si tiene infatti conto di una realtà processuale, fortemente interattiva e in costante mutamento in cui il soggetto è necessariamente portato a relazionarsi con l'ambiente che lo circonda. Johan Goudbloom e Stephen Mennell chiariscono come

il termine figurazione sia stato scelto per veicolare, nelle intenzioni di Elias, una serie di importanti significati. In primo luogo, che gli esseri umani sono tra loro interdipendenti e che il solo modo per comprenderli è partire

dall'assunto che la loro vita si sviluppa all'interno delle figurazioni sociali che essi creano interagendo, ed è da queste modellata e condizionata. In secondo luogo, tali figurazioni sono in continuo movimento, soggette a mutamenti di ordine diverso – alcuni rapidi ed effimeri, altri più lenti, ma anche più profondi. In terzo luogo, che i processi che intervengono al loro interno hanno dinamiche proprie – dinamiche in cui le intenzioni e le motivazioni individuali hanno un ruolo, ma che non possono essere ridotte esclusivamente a quelle intenzioni e motivazioni (Goudsblom, Mennell 2001: 179-180).

È proprio per questo che si ritiene che la cittadinanza, considerata congiuntamente in senso *formale* e *materiale*, costituisca lo specchio delle “figurazioni” nell’ambito delle diverse società: in quanto status informa il legame che corre tra individui, collettività e istituzioni, in quanto capacità mette a nudo le scelte e le azioni della persona.

Riferimenti bibliografici

- Arendt H. (1964), *Vita activa. La condizione umana*, Milano: Bompiani.
- Baccelli L. (1999), *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'universalismo*, Roma: Carocci.
- Baglioni L.G. (2006), *From Negative to Positive Citizenship*, in «Il Dubbio. Rivista Transnazionale di Analisi e Politica Sociale», 1-3.
- Baglioni L.G. (2009), *Sociologia della cittadinanza*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Bahrtdt H.P. (1966), *Lineamenti di sociologia della città*, Padova: Marsilio.
- Berlin I. (1989), *Quattro saggi sulla libertà*, Milano: Feltrinelli.
- Berman H.J. (1988), *Diritto e rivoluzione*, Bologna: Il Mulino.
- Bortolini M. (a cura di) (2002), *Agire associativo e sfera pubblica*, in «Sociologia e politiche sociali», 1.
- Costa P. (1999-2001), *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, 4 voll., Roma-Bari: Laterza.
- Costa P. (2005), *Cittadinanza*, Roma-Bari: Laterza.
- Crifò G. (2005), *Civis. La cittadinanza tra antico e moderno*, Roma-Bari: Laterza.
- Durkheim É. (1996), *La divisione del lavoro sociale*, Milano: Comunità.
- Elias N. (1988), *Il processo di civilizzazione*, Bologna: Il Mulino.
- Elias N. (1990a), *Che cos'è la sociologia*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Elias N. (1990b), *La società degli individui*, Bologna: Il Mulino.
- Foucault M. (2004), *Sicurezza, territorio, popolazione*, Milano: Feltrinelli.
- Giddens A. (1979), *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London: Macmillan.
- Giddens A. (1984), *The Constitution of Society. Outline of a Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press.
- Goudsblom J., Mennell S. (2001), *Il concetto di figurazione*, in Elias N., *Tappe di una ricerca*, Bologna: Il Mulino.
- Laurent A. (1994), *Storia dell'individualismo*, Bologna: Il Mulino.
- Maine H.S. (1998), *Diritto antico*, Milano: Giuffrè.
- Marshall T.H. (1950), *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mezzadra S. (2004), *Cittadinanza: soggetti, ordine, diritto*, Bologna: Clueb.
- Rosanvallon P. (1994), *La rivoluzione dell'uguaglianza*, Milano: Anabasi.
- Turner B.S. (1993), *Contemporary Problems in the Theory of Citizenship*, in B. S. Turner (1993, a cura di), *Citizenship and Social Theory*, London: Sage.
- Veyne P. (2007), *L'impero greco-romano. Le radici del mondo globale*, Milano: Rizzoli.
- Weber M. (2003), *Storia economica*, Torino: Comunità.
- Zoll R. (2003), *La solidarietà. Eguaglianza e differenza*, Bologna: Il Mulino.

[I confini dell'esclusione]

Il processo storico di costruzione della cittadinanza alla luce dei lavori di Norbert Elias

Introduzione

L'articolo qui proposto si colloca all'interno di un programma di ricerca¹ che ha come oggetto lo studio dei fenomeni di esclusione associati al processo storico di costruzione della cittadinanza. Nelle pagine che seguono, lo studio di questi fenomeni si avvarrà di alcune categorie tratte dai lavori di Norbert Elias. L'attenzione, nello specifico, sarà focalizzata su tre aspetti del pensiero dello studioso tedesco: il ruolo del potere nei processi di esclusione; il potere tra piano micro e piano macro; il ruolo della violenza nel processo di civilizzazione.

In questo lavoro, inoltre, si cercherà di evidenziare le possibili convergenze – senza tuttavia tralasciare le nette differenze – tra le riflessioni dello studioso tedesco e le proposte interpretative avanzate nell'ambito degli studi riconducibili alla *world-systems analysis*. Più in dettaglio, si cercherà di evidenziare i seguenti punti di contatto tra le prime e le seconde: il potere come categoria centrale per comprendere la natura dell'esclusione; l'estensione dello studio del potere – inteso come *egemonia* – dal piano micro a quello macro.

Gli studi riconducibili alla *world-systems analysis* hanno rappresentato un imprescindibile riferimento nel percorso di ricerca qui presentato, fornendo lo sfondo “materiale” sul quale innestare le riflessioni sulle trasformazioni delle rappresentazioni del cittadino nel sistema-mondo moderno. Ora, il confronto con alcuni nodi tematici presenti nel pensiero di Elias costituisce un tentativo di approfondire la descrizione e l'interpretazione di tali rappresentazioni. La prospettiva elaborata da Norbert Elias sul processo di civilizzazione, infatti, è senza dubbio illuminante per la comprensione della cittadinanza e delle sue dinamiche, fornendo una cornice al percorso compiuto da questa istituzione. Tale prospettiva, tuttavia, presenta, ad avviso di chi scrive, un limite: non tiene adeguatamente in conto la natura sistemica, globale, del processo di civilizzazione; di conseguenza, risulta limitata anche nel chiarire alcuni aspetti del cammino della cittadinanza.

Obiettivo di questo articolo, è quello di provare a integrare le riflessioni dello studioso tedesco con altre prospettive teoriche, allo scopo di illuminare il lato esterno del processo di civilizzazione e, più nello specifico, il lato esterno del processo di costruzione della cittadinanza.

¹ Il programma di ricerca a cui si fa qui riferimento ha avuto inizio con la stesura di una tesi di dottorato in Sociologia e ricerca sociale presso l'Università “Federico II” di Napoli dal titolo “L'inclusione esclusiva. Storia, teoria e pratica della cittadinanza sociale”.

La cittadinanza moderna tra inclusione ed esclusione

La cittadinanza, rifacendoci alla nota definizione fornita da Marshall², consiste alternativamente in:

- Uno status giuridico attribuito a un individuo, in virtù del quale egli diviene titolare di un insieme di *diritti* e imputato di specifici *doveri*;
- Un sentimento di *appartenenza* a una comunità, in virtù del quale un individuo è motivato a *partecipare* alla vita pubblica.

Il primo significato rimanda alle regole formali mediante le quali viene conferito lo status di cittadino. La cittadinanza, in questa accezione, riguarda i criteri secondo cui il cittadino viene distinto dallo “straniero”. Il secondo significato, invece, assume connotazioni più politiche e sociologiche. “Cittadinanza”, in questa seconda accezione, è sinonimo di appartenenza a una comunità e di partecipazione alla vita politica.

La non univocità del termine “cittadinanza” è dovuta al fatto che tale termine rimanda a due diverse nozioni di appartenenza³: una nozione “formale”, coincidente con i criteri *giuridici* attraverso cui gli appartenenti sono distinti dai non appartenenti; una nozione “sostanziale”, coincidente con i criteri *pre-giuridici* (emotivi, antropologici, psicologici) che identificano gli appartenenti e che possono poi legittimare, sul piano etico-politico, l’adozione dei criteri giuridici.

A seconda del significato che si attribuisce all’appartenenza cambiano gli “appartenenti”, venendo o meno a coincidere con i cittadini. La parola “appartenenza”, insomma, assume un significato diverso a seconda che sia riferita ai cittadini o ai non cittadini. In rapporto ai primi, essa può significare sì un sentimento di attaccamento e lealtà, forse anche un impegno attivo nella vita pubblica, ma significa soprattutto un riconoscimento *oggettivo*, dove per oggettivo si intende sancito e regolato giuridicamente. Per i cittadini, in altri termini, il legame tra appartenenza e diritti di cittadinanza è ben concreto: essi sono titolari di questi ultimi in quanto è presente un criterio *oggettivo* che riconosce la loro appartenenza a prescindere dai sentimenti che nutrono verso la propria comunità, a prescindere, quindi, dalla loro appartenenza *soggettiva*. In rapporto ai secondi, invece, l’appartenenza può significare anche un sentimento di attaccamento e di lealtà, forse addirittura un impegno attivo nella vita pubblica, ma non significa certo un riconoscimento *oggettivo* equiparabile allo status giuridico di cittadino.

Ma la cittadinanza, oltre alla tensione tra un’appartenenza di tipo formale e un’appartenenza di tipo sostanziale, nasconde un’altra tensione, altrettanto forte ed evidente: quella tra una valutazione di tipo *legale* e una valutazione di tipo *morale* della condizione in cui un individuo si trova all’interno di una data comunità. Le due tensioni, apparentemente contrapposte, se considerate congiuntamente rivelano il carattere ambiguo della cittadinanza.

La tensione tra appartenenza formale e appartenenza sostanziale, infatti, esprime in qualche modo l’opposizione tra due poli: la condizione di chi è formalmente membro di uno stato, a prescindere dai suoi sentimenti e dalle sue opinioni circa tale condizione nonché dalla sua partecipazione alla vita politica, e la condizione di chi sente soggettivamente di appartenere a una comunità statale, partecipando anche alla sua vita politica, pur in assenza del riconoscimento giuridico della propria appartenenza. Qui emerge, in tutta la sua forza, la contrapposizione tra una concezione *ex parte populi* della cittadinanza – sono i singoli individui, con i loro sentimenti e i loro comportamenti, a riempire di contenuti, dal basso, questa istituzione – e una concezione puramente formale della stessa, che attribuisce lo status di cittadino *a prescindere* dai sentimenti e dai comportamenti che a tale status dovrebbero

² Lo studioso inglese definisce la cittadinanza «uno status conferito a tutti coloro che sono membri a pieno diritto di una comunità. Tutti quelli che posseggono questo status sono uguali rispetto ai diritti e ai doveri conferiti da tale status» (Marshall 2002: 31). Oltre a questa dimensione giuridica, però, è presente, secondo Marshall, un’altra dimensione. Discutendo a proposito della differenza tra forme di integrazione sociale basate sulla parentela o sulla finzione di un legame comune e quella particolare forma di integrazione che si chiama cittadinanza, infatti, egli afferma che quest’ultima «richiede un legame di genere differente, una percezione diretta dell’appartenenza alla comunità, appartenenza fondata sulla fedeltà a una civiltà che è possesso comune. È una fedeltà di uomini liberi, forniti di diritti e protetti da un diritto comune. La sua crescita è stimolata sia dalla lotta per ottenere questi diritti che dal loro godimento una volta ottenuti» (Ivi: 43). L’enfasi, in questa seconda parte della definizione, è posta non più sullo status giuridico del cittadino, ma sul legame tra quest’ultimo e la comunità di appartenenza. Il carattere “comunitario” della cittadinanza marshalliana in questo passaggio si fa dunque esplicito. Sulla concezione della cittadinanza elaborata da Marshall, oltre a Mezzadra 2002, il riferimento più completo è Picchio 2008.

³ Sulle diverse concezioni della cittadinanza e sulla necessità di un approccio “materiale” alla stessa cfr. Baglioni 2009.

essere associati.

La tensione tra valutazione di tipo legale e valutazione di tipo morale esprime invece la contrapposizione tra altri due poli: l'attribuzione del mero status legale di membro in senso formale di una comunità statale e, viceversa, l'attribuzione dello status di soggetto *degn* di essere membro di tale comunità, a prescindere dalla presenza di un riconoscimento giuridico. Qui, a emergere è la contrapposizione tra una concezione *ex parte principis* della cittadinanza – è chi governa a decidere, dall'alto, quali soggetti possiedano i tratti fisici, caratteriali, comportamentali e socio-economici tali da far sì che essi possano essere considerati, ragionevolmente e meritatamente, buoni cittadini – e una concezione puramente giuridica della stessa, che attribuisce lo status di cittadino anche a soggetti *privi*, in alcuni casi, di quei tratti.

Se nel caso della prima tensione la capacità di escludere si manifesta attraverso lo strumento del mancato riconoscimento formale dell'appartenenza – pur in presenza di un evidente interesse, da parte del soggetto escluso, nei confronti della vita comunitaria –, nel caso della seconda tensione si manifesta invece attraverso lo strumento dello stigma, dell'etichettamento – pur in presenza del riconoscimento formale dell'appartenenza. La cittadinanza come status legale, insomma, nel primo caso agisce come fattore di esclusione, mentre nel secondo caso rimane neutrale nei confronti delle spinte escludenti: un individuo etichettato come “cattivo cittadino” è considerato tale a prescindere dal fatto che sia o meno un membro in senso formale della comunità.

Le tensioni interne al campo semantico della cittadinanza, dunque, evidenziano in maniera evidente alcuni aspetti particolarmente controversi di questa istituzione: da un lato, la rigidità dei suoi confini formali; dall'altro, il potere stigmatizzante della sua definizione sostanziale. Più in dettaglio, la prima tensione rivela che individui emotivamente coinvolti e politicamente attivi, nonostante la loro effettiva e sostanziale partecipazione alla vita comunitaria, non sono comunque considerati formalmente membri; la seconda tensione mostra invece che anche individui formalmente membri, se privi di specifici requisiti, non sono considerati buoni cittadini. In altre parole, se la prima delle due tensioni svela le pressioni esercitate dal basso verso i confini formali della cittadinanza, la seconda svela le resistenze esercitate dall'alto nei confronti di chi cerca di superare confini che sono ben più profondi di quelli formali.

La cittadinanza, alla luce delle considerazioni fin qui esposte, si configura come una forma specifica di “esclusione sociale”⁴, vale a dire come una particolare esemplificazione di un processo «che impedisce a singoli individui o gruppi di una popolazione (talvolta, persino a una intera sub-popolazione di una popolazione-sistema) di far parte – come produttori, consumatori, utenti – delle organizzazioni di un sistema sociale, da cui tuttavia dipendono» (Negri 1990: 6). I soggetti esclusi, insomma, si trovano in una condizione di *dipendenza* nei confronti di una data società – nel senso che non ne possono fare a meno per la propria sussistenza – ma allo stesso tempo non ne sono parte integrante. E questa condizione di dipendenza è evidente tanto se si guarda all'interno del perimetro di una data società quanto se si guarda al suo esterno, sia che si rivolga lo sguardo ai suoi membri in senso formale sia che lo si rivolga a coloro che, pur vivendo all'interno dei suoi confini, non le appartengono formalmente. Detto altrimenti, il nesso di dipendenza che lega un individuo a una comunità statale di cui egli non è cittadino può dispiegarsi tanto al di qua quanto al di là dei confini – spaziali o giuridici che siano – di tale comunità.

L'esclusione può avere perciò come oggetto individui che sono formalmente cittadini di un determinato stato ma che sono privi di alcune caratteristiche ritenute essenziali per esserlo anche sostanzialmente. Oppure, può avere come oggetto individui che, pur risiedendo all'interno del territorio di uno stato, non ne sono formalmente membri. O ancora, può riguardare gruppi di individui che appartengono a, e risiedono in, stati differenti, dispiegandosi così in maniera trasversale ai confini delle singole comunità statuali.

L'esclusione favorita dalla cittadinanza, allora, è frutto di dinamiche che sono esterne da differenti punti di vista. In primo luogo, l'esclusione può essere esterna in un senso puramente sostanziale e non formale: le dinamiche della cittadinanza, in questo caso, hanno come oggetto categorie di soggetti formalmente interne alla comunità ma i cui membri non sono considerabili dei “buoni cittadini”. Come tali, essi sono simbolicamente espulsi dal corpo sociale e sono materialmente discriminati. La loro posizione all'interno della comunità, di conseguenza, è estremamente ambigua: è formalmente riconosciuta ma, al contempo, è sostanzialmente negata. In secondo

⁴ La dimensione esclusiva della cittadinanza è spesso dimenticata nelle scienze sociali, come fa notare anche Mezzadra in Mezzadra 2006. Tra le poche eccezioni a questa dimenticanza cfr. Ferrajoli 1994, e Wallerstein 2002.

luogo, l'esclusione può essere esterna da un punto di vista giuridico ma non necessariamente da un punto di vista spaziale: oggetto dell'esclusione, in questo secondo caso, sono soggetti formalmente estranei alla comunità ma di fatto residenti al suo interno⁵. In terzo luogo, l'esclusione può essere tanto giuridica quanto spaziale: gli individui oggetto dell'esclusione, in questo terzo caso, sono tenuti spazialmente al di fuori dal perimetro della comunità o, se comunque sono presenti al suo interno, sono confinati in spazi ben specifici e delimitati.

Le tre forme assunte dalle dinamiche esterne della cittadinanza non sono mutuamente esclusive: un dato soggetto può, al contempo, essere escluso sostanzialmente, giuridicamente e spazialmente. Tra queste tre forme, inoltre, non sussiste un rapporto di progressività: si può essere esclusi spazialmente senza esserlo giuridicamente; così come si può essere esclusi giuridicamente senza esserlo sostanzialmente (mentre però è difficile immaginare che si possa essere esclusi spazialmente senza esserlo sostanzialmente).

La storia della cittadinanza, pertanto, sembra caratterizzarsi come un unico, seppur internamente differenziato, progetto di esclusione. Questa istituzione, lungo il suo percorso storico, ha ampliato progressivamente il numero dei soggetti che ne sono titolari – dei soggetti, cioè, che sono *interni* al perimetro della comunità – e, al contempo, il catalogo dei diritti ad essi conferiti *mediante* l'attribuzione a differenti categorie di soggetti di uno status opposto a quello di cittadini: lo status di individui *esterni* alla comunità. L'inclusione di alcuni, insomma, ha avuto luogo attraverso l'incessante esclusione di altri. In questo senso, le dinamiche interne della cittadinanza – relative al rapporto tra i cittadini e l'ente politico che li ha resi tali – sono inscindibili dalle sue dinamiche esterne – relative invece ai criteri attraverso i quali lo status di cittadino è attribuito ad alcuni e non ad altri⁶. Le prime sono state storicamente accompagnate, o per meglio dire controbilanciate, dalle seconde.

Il potere di escludere: soggetti e dinamiche dell'esclusione

Come abbiamo visto fin qui, le forme di esclusione associate alla cittadinanza presentano un elevato livello di variabilità, sia dal punto di vista delle specifiche modalità – sostanziali, giuridiche e spaziali – volta a volta adottate per tenere particolari individui o gruppi al di fuori di una data comunità, sia dal punto di vista delle categorie di soggetti escluse. Rispetto a queste ultime, in particolare, è evidente come processi di esclusione possano avere come oggetto gruppi di individui caratterizzati da elementi di identificazione collettiva – razza, etnia, nazione, genere, condizione lavorativa, status socio-economico – nettamente differenti l'uno dall'altro. E qui, le riflessioni di Norbert Elias sulle strategie di esclusione sociale sono illuminanti. Lo studioso tedesco, a questo proposito, sottolinea come, all'interno di relazioni sociali di tipo escludente, le differenze razziali, etniche o di genere siano, in fin dei conti, degli elementi periferici; centrali, al contrario, sarebbero le differenze di *potere* tra gruppi (Elias 1965; trad. it. 2004: 34). E queste differenze sono tanto più rilevanti quanto più il legame tra i gruppi in oggetto si configura come un nesso di dipendenza, vale a dire come una relazione in cui gli *esterni* svolgono una qualche funzione a vantaggio dei *radicati* (Ivi: 35).

Le riflessioni di Elias, dunque, individuano un aspetto centrale dei processi di esclusione: la variabilità nello spazio e nel tempo delle categorie di soggetti escluse indica come il comune denominatore di questi processi non sia ravvisabile in alcuni specifici elementi di cui tali categorie sarebbero "portatrici" ma, piuttosto, nella *asimmetrie* di potere tra gruppi differenti. Chi detiene un'elevata quota di potere esclude chi non ne detiene alcuna o chi, comunque, ne detiene una inferiore.

Se dall'esclusione come fenomeno generale torniamo a occuparci di quella sua particolare forma che è la cittadinanza, le riflessioni di Norbert Elias sul potere si rivelano ancora più utili. Spesso, infatti, la cittadinanza è studiata attribuendo centralità ad altre categorie, quali ad esempio la razza, l'etnia o la nazione. In altre parole, a partire dall'appartenenza razziale, etnica o nazionale si ritiene che la cittadinanza acquisti significato: si è cittadini *in quanto* si è parte di un gruppo razziale, di un gruppo etnico o di una nazione. Quello che Elias sembra dire a riguardo, invece, è che qualsiasi criterio venga introdotto per giustificare un meccanismo di inclusione/esclusione,

⁵ Sull'esclusione come forma di segregazione cfr. Vitale 2004.

⁶ Per un approfondimento di questi aspetti ci permettiamo di rimandare a Gargiulo 2008 e Di Meglio e Gargiulo 2009.

tale criterio non può non avere alla base un conflitto per il potere. In questa prospettiva, la cittadinanza acquista significato *in quanto* strumento di gestione del conflitto, *in quanto* strumento capace di regolare processi di inclusione esclusiva orientati a una specifica distribuzione del potere. Soltanto dopo, essa assume una connotazione razziale, etnica o nazionale.

Ma le riflessioni di Norbert Elias riescono ad arricchire il discorso sulla cittadinanza anche da un altro punto di vista. Il conflitto per il potere, secondo lo studioso tedesco, prende la forma di un meccanismo sociale piuttosto semplice:

un intreccio sociale nel quale soltanto poche unità sono in grado di competere tra loro grazie ai loro rilevanti mezzi di potere, tende ad abbandonare questa condizione di equilibrio (un equilibrio fra molti, consentito da una concorrenza relativamente libera) e ad assumere un'altra condizione di equilibrio nella quale le unità in competizione sono sempre meno numerose; in altre parole, tende ad una condizione in cui, grazie all'accumulazione, *una sola* unità sociale ottiene il monopolio delle *chances* di potere in palio (Elias 1969; trad. it. 1983: 138).

In ogni società, quindi, la forte concorrenza tra gruppi differenti porta, prima o poi, a una situazione di *monopolio* da parte di uno di essi (ivi: 137).

Ora, i meccanismi di cui parla Elias agiscono all'interno di singole società, vale a dire all'interno di gruppi umani la cui estensione coincide, tendenzialmente, con quella degli stati moderni. Ma l'azione di questi meccanismi può estendersi anche oltre i confini dei singoli stati, configurandosi pertanto come un fenomeno sistemico e non meramente intrastatale. In questa prospettiva, il conflitto per il potere ha luogo non dentro bensì *attraverso* i confini, ha luogo cioè all'interno di territori non coincidenti con le delimitazioni politico-amministrative delle singole entità statali, e coinvolge gruppi appartenenti a stati differenti o gruppi la cui composizione è trasversale ai confini degli stessi. La risoluzione del conflitto, a sua volta, produce monopoli di potere di portata sistemica, vale a dire equilibri asimmetrici tra gruppi collocati in aree differenti del sistema mondiale o tra gruppi i cui rispettivi membri provengono da aree diverse dello stesso.

E qui, il punto di contatto almeno potenziale tra le riflessioni di Elias e la cornice teorica fornita dalla *world-systems analysis* comincia a farsi evidente. Nell'ambito di questa prospettiva, infatti, il legame tra i conflitti per il potere che hanno luogo a livello intrastatale e i conflitti che, invece, hanno luogo a livello trans-statale o a livello interstatale è esplicito.

Centrale, a questo proposito, è il concetto di *egemonia* utilizzato da Giovanni Arrighi ne "Il lungo Ventesimo Secolo". Egli, rifacendosi a Gramsci e alla sua distinzione tra un tipo di potere basato sul "dominio puro e semplice" e un tipo di potere associato al dominio ma accresciuto dall'esercizio della "direzione intellettuale e morale", definisce l'egemonia come «il potere *aggiuntivo* che deriva a un gruppo dominante dalla sua capacità di porre su un piano "universale" tutte le questioni intorno alle quali verte il conflitto» (Arrighi 1996: 50-51). Ora, il conflitto per un simile tipo di potere che avviene tra gruppi si intreccia, storicamente, con il conflitto che coinvolge *direttamente* le entità statuali. La storia dei patti sociali tra gruppi dominanti e gruppi subordinati è strettamente legata a quella delle *egemonie mondiali*⁷ esercitate dagli stati: «il consolidamento di ciascuna egemonia mondiale si è realizzato attraverso lo stabilirsi di nuovi "compromessi storici" capaci di riportare sotto controllo il conflitto sociale», mentre durante le *transizioni egemoniche*⁸ «l'allargarsi delle basi sociali del blocco egemonico è stato accompagnato

⁷ L'"egemonia mondiale" è il «potere di uno stato di esercitare le funzioni di leadership e di governo su un sistema di stati sovrani» (Arrighi 1996: 49). Un'egemonia mondiale può avere luogo soltanto se gli stati non hanno come unico fine il perseguimento del potere: «in effetti, la ricerca del potere all'interno del sistema interstatale costituisce solo uno dei due aspetti che insieme definiscono la strategia e la struttura degli stati *in quanto* organizzazioni. L'altro è costituito dalla massimizzazione del potere nei confronti dei cittadini. Uno stato può dunque conseguire l'egemonia mondiale perché può credibilmente affermare di essere la forza motrice di un'espansione generale del potere *collettivo* dei governanti nei confronti dei cittadini. O, invece, può conseguire l'egemonia mondiale perché può credibilmente affermare che l'espansione del proprio potere rispetto ad alcuni stati, o persino rispetto a tutti gli altri stati, è nell'interesse generale dei cittadini di tutti gli stati» (ivi: 52).

⁸ Secondo Giovanni Arrighi e Beverly Silver, in tutti i periodi di crisi egemonica (ossia di calo del potere dello stato egemone) è rilevabile la presenza di tre processi:

- l'intensificazione delle rivalità interstatali e della competizione tra imprese;

(e spesso, in realtà, preceduto) da un fenomeno di estrema rilevanza: l'esclusione, *de jure* o *de facto*, della maggioranza della popolazione mondiale dall'accesso agli stessi diritti e agli stessi privilegi» (Silver e Slater 2003: 176). I conflitti che hanno preso forma a livello mondiale, quindi, sono inestricabilmente associati a evidenti cambiamenti nell'estensione del catalogo dei diritti di cittadinanza e, soprattutto, nella numerosità dei beneficiari di tali diritti.

Comprendere il percorso storico compiuto dalla cittadinanza, per queste ragioni, significa, prima di tutto, comprendere i conflitti sistemici che a tale percorso sono sottesi. La cittadinanza moderna, infatti, prende forma nell'ambito di un sistema sociale, economico e politico – il capitalismo storico – fortemente caratterizzato dall'esclusione e dalla disegualianza, al cui interno il livello di conflitto sociale è pertanto elevatissimo. In un contesto di questo genere, la cittadinanza ha svolto, e tuttora svolge, un ruolo ben specifico: «il compromesso della cittadinanza – l'inclusione di alcuni e l'esclusione di altri – è servito appunto a placare gli strati sociali più pericolosi dei paesi delle zone centrali, le classi lavoratrici, e allo stesso tempo a escludere dalla divisione del plusvalore e dai processi decisionali politici la grande maggioranza della popolazione mondiale» (Wallerstein 1998; tr. it. 2003: 32-33). La cittadinanza, allora, ha costituito storicamente il terreno di scontro tra gruppi contrapposti; alcuni di questi – quelli che detenevano privilegi e vantaggi – hanno cercato di renderne valida una definizione ristretta, mentre tutti gli altri hanno cercato di renderne valida una definizione più ampia (cfr. Wallerstein 2002).

Il percorso compiuto dalla cittadinanza nell'ambito del capitalismo storico, dunque, è stato caratterizzato da un elemento ricorrente – la presenza di gruppi in conflitto per il raggiungimento dell'egemonia – ma anche da un fattore di discontinuità – la composizione dei gruppi, la quale cambia in seguito alla stipulazione di patti sociali che modificano gli equilibri di potere interni agli stessi. Nuovi patti sociali hanno prodotto assetti diversi della cittadinanza; questi nuovi assetti, a loro volta, hanno modificato la composizione dei gruppi attribuendo ai loro membri la titolarità di insiemi di diritti altamente diversificati. Sono emersi così, su scala mondiale, “sistemi di cittadinanza” differenziati e gerarchizzati, che riflettono asimmetrie di potere tra gruppi collocati in posizioni differenti nel sistema mondiale.

Il movimento che, attraverso la crisi e la sostituzione dei vecchi patti sociali, dà forma a nuovi assetti della cittadinanza a livello mondiale risulta più visibile se si osservano le dinamiche dello *spazio* entro cui la cittadinanza prende forma. Un'adeguata comprensione della cittadinanza, pertanto, presuppone una altrettanto adeguata comprensione delle modalità attraverso le quali lo spazio è stato suddiviso nel corso del tempo e, soprattutto, mediante le quali singoli gruppi umani lo hanno gestito e plasmato, regolandone e limitandone l'accessibilità.

La storia del controllo esercitato sullo spazio da differenti gruppi di individui è caratterizzata da una continua tensione tra unione e divisione. Lo spazio è costantemente oggetto di contesa. Nell'ambito di questa contesa, la tendenza alla fusione tra aree spaziali differenti si è incessantemente alternata con la tendenza alla scissione tra le stesse. Nel mezzo del conflitto tra le due opposte tendenze, uno specifico luogo – di natura spaziale e al contempo sociale – ha svolto un ruolo da protagonista: la *frontiera*.

Dalla frontiera al confine: territori e delimitazioni dei territori nel capitalismo storico

- l'aumento del conflitto sociale;
- l'emergere di un nuovo assetto del potere.

A questi tre processi, inoltre, è associata una forte espansione dell'economia finanziaria – ossia la presenza di capitale in eccesso non impiegabile nella produzione di beni materiali e, al contempo, la presenza di una pluralità di stati che intensificano la competizione per il possesso di questo capitale – a scapito di quella reale. (cfr. Arrighi e Silver 2003).

Il ripresentarsi periodico di espansioni finanziarie nel sistema capitalistico riveste il ruolo di spia della crisi egemonica. Questo ruolo attribuito alla finanza deriva dalle riflessioni di Braudel sulle dinamiche del capitalismo: le espansioni finanziarie sono viste come il “segnale dell'autunno” della leadership di uno stato. Pertanto, a livello sistemico «le fasi di espansione materiale risulteranno composte da fasi di cambiamento continuo, durante le quali l'economia-capitalistica cresce lungo un unico percorso di sviluppo. Le fasi di espansione finanziaria risulteranno invece composte da fasi di cambiamento discontinuo durante le quali la crescita lungo il percorso stabilito ha raggiunto, o sta raggiungendo, i suoi limiti, e l'economia-mondo capitalistica “si sposta”, mediante ristrutturazioni e riorganizzazioni radicali, su un percorso diverso» (Arrighi 1996: 27).

La frontiera è oggetto di numerose definizioni nell'ambito delle scienze sociali. Tra queste, quella fornita da Ratzel alla fine dell'Ottocento è forse la più citata: «la frontiera è costituita dagli innumerevoli punti sui quali un movimento organico è giunto ad arrestarsi» (Ratzel 1882-91: 259; citato in Zientara 1979: 403). Il movimento, dunque, sembra essere il tratto distintivo di questo luogo geo-politico: «la frontiera non implica una stasi durevole, bensì l'arresto di fronte al venir meno di condizioni vitali necessarie, oppure di fronte alla resistenza di un altro movimento in senso contrario. La frontiera potrà essere spostata in avanti se le condizioni vitali mutano in tal senso, oppure se il movimento in senso contrario si indebolisce» (Zientara 1979: 403). In un certo senso, la frontiera, nel suo muoversi, tende costitutivamente a un limite. Essa, più nello specifico,

nel senso geografico e politico che le diamo, non è in fondo che un sotto-insieme dell'insieme dei limiti. La classe delle frontiere è contenuta nella classe dei limiti, quale abbiamo cercato di definirla sin qui. Il processo di emersione, di evoluzione e di stabilizzazione della frontiera è simile a quello di qualunque altro limite: è semplicemente più complesso, per certi versi, apparentemente più socializzato e soprattutto più immerso nella storicità (Raffestin 1987: 23).

La mobilità della frontiera, nel suo tendere a un limite, è in continua e irriducibile tensione con la tendenza alla staticità, dal momento che «diverse società umane tendono a fissare le proprie frontiere una volta per tutte» (*ibid.*). Come affermato da Braudel, «una volta debitamente segnato, ogni limite amministrativo, e *a fortiori* ogni frontiera politica, tende a durare, e anzi ad eternizzarsi. È come se le costasse una sofferenza terribile cancellarsi» (Braudel 1986; trad. it. 1986: 303). Le frontiere, pertanto, diventano quasi degli elementi naturali, «che una volta comparsi s'incorporano allo spazio, e risultano quindi difficili da spostare» (Ivi: 304).

La cristallizzazione spaziale della frontiera – la sua “naturalizzazione” – induce in qualche modo a un cambiamento terminologico. La frontiera infatti, consolidandosi e fissandosi lungo una linea ben definita, si trasforma in *confine*⁹:

la frontiera è qualcosa in continua evoluzione, non è un dato certo e può cambiare dall'interno o dall'esterno in qualsiasi momento. La frontiera è instabile, e questa incertezza si percepisce non solo a livello politico o spaziale, ma anche nella lingua, nelle abitudini e nei costumi di una società. Stabilire un confine, al contrario, significa fondare uno spazio, definire un punto fermo da cui partire e a cui fare riferimento, una linea certa e stabile, almeno fino a quando non si modificano profondamente le condizioni che l'hanno determinata. Il confine impone, con l'evidenza dei suoi segni e la sua dimensione circoscritta, il suo essere uno spazio chiuso, una sicurezza che la frontiera (fisica, biologica, psicologica...), luogo vasto e indeterminato, non può assicurare. Il confine separa due spazi, due persone, due ideologie, in maniera più netta di quanto faccia la frontiera. Il primo ha un tratto deciso e forte, la seconda, con le sue frange grandi e piccole, crea un terzo spazio che il confine, quasi ne avesse timore, tende invece a ridurre al minimo (Zanini 1997: 14).

La distinzione tra frontiera e confine, secondo Ugo Fabietti, è riconducibile alle diverse applicazioni di questi due termini in ambiti disciplinari differenti. Il primo termine, comparso inizialmente nella letteratura politologica e geografica del XVIII secolo con il significato di confine fra stati, ha trovato poi, nel Novecento, applicazione in ambito storiografico, modificando però il suo significato in una direzione differente da quella del termine “confine” e assumendo, piuttosto, un'accezione socio-culturale: la frontiera, più che la linea di separazione tra due stati, indica il punto di incontro e di contatto tra due società o, comunque, due forme di vita culturale (Fabietti 1998: 104-105). Tra la frontiera intesa come confine in senso geopolitico e la frontiera intesa in senso storiografico e antropologico, dunque, deve essere rimarcata la distinzione: «il confine (o la frontiera come confine) è una linea (materiale o immaginaria) che “separa”; la frontiera è invece qualcosa che, nel momento in cui separa, unisce (Ivi: 105).

Se la frontiera rappresenta la mobilità umana nella sua valenza espansiva, il confine, viceversa, rappresenta un limite a tale mobilità, una chiusura rispetto alle possibilità di contatto e di mescolamento tra gruppi. Con ciò, tuttavia, non si intende affermare che l'espansione simbolicamente e materialmente veicolata dalla frontiera costituisca, di per sé, un fattore progressivo nei confronti dell'interazione e della pacifica convivenza tra gli individui.

⁹ Sulla distinzione tra la frontiera come luogo di incontro e il confine come luogo di affermazione dell'esclusivismo di uno specifico gruppo cfr. anche Papagno 1987: 62 e Mezzadra 2006: cap. 3, in part: 82-83.

Basti pensare, a riguardo, al ruolo rivestito dalla frontiera nella genesi dell'immaginario americano e, soprattutto, alla violenza e all'idea di superiorità – intellettuale, morale e tecnica – veicolata da tale immaginario¹⁰. La frontiera, per i coloni americani, rappresentava l'esercizio di una forma di mobilità del tutto *asimmetrica*: l'espansione veniva a coincidere con la conquista; mentre la libertà di muoversi nello spazio si trasformava in una limitazione della libertà e in una progressiva segregazione, entro spazi rigidamente chiusi, delle popolazioni indigene incontrate lungo il proprio cammino.

La frontiera, poi, si trasformava in confine quando i coloni raggiungevano il limite della propria capacità espansiva. Emblematiche di questa trasformazione, sono le parole presenti in un bollettino del sovrintendente al censimento del 1890: «fino al 1880 incluso, il paese aveva una frontiera di colonizzazione provvisoria, ma ora l'area non colonizzata è stata lottizzata sì che si può appena parlare di linea di confine. Discuterne l'estensione, lo spostamento verso occidente, ecc., non può più quindi aver senso nei rapporti censitari» (citato in Turner 1920; trad. it. 1959: 31). La linea di confine, inizialmente sottile, si è andata successivamente consolidando. A quel punto, la chiusura dello spazio ha garantito ai coloni la sicurezza necessaria per una stabile residenzialità. Viceversa, però, questo spazio di sicurezza ha assunto, per le popolazioni indigene, la forma e la sostanza di uno spazio di reclusione, di permanente e quotidiana esclusione.

Frontiera e confine, insomma, evidenziano in maniera emblematica come l'atto di plasmare lo spazio dall'esterno, agendo sulla sua estensione, si traduca, di fatto, in un atto finalizzato a condizionare la capacità di movimento degli individui che già si trovano al suo interno e che, in seguito ai cambiamenti della sua configurazione, sono espulsi dal suo perimetro oppure si trovano costretti ad abitarne gli interstizi. Dalla prospettiva dei gruppi provenienti dall'esterno, infatti, l'estensione della frontiera era percepita, o quantomeno era "immaginata", come un movimento nel "vuoto": espandere il proprio habitat in territori nuovi equivaleva a riempire uno spazio privo di contenuto¹¹. Raggiunto il limite di questo spazio vuoto, era possibile tracciare un confine che lo perimetrasse, almeno parzialmente, indicando così il possesso di un territorio – finalmente – "riempito". Ma, dal punto di vista delle popolazioni che già da tempo abitavano quello spazio "vuoto", l'estensione della frontiera portata avanti da gruppi estranei era percepita come un'invasione; mentre la statuizione di nuovi confini comportava una ristrutturazione radicale del proprio spazio e delle modalità con cui esso acquistava significato e veniva abitato, vissuto.

La conquista di nuovi spazi mediante un incessante spostamento in avanti della frontiera e la ripartizione degli stessi in aree socio-politiche nettamente separate da rigidi confini è una delle caratteristiche più visibili del mondo moderno. La disgregazione dei sistemi imperiali e la costruzione, al loro posto, di un sistema interstatale rappresenta, nello specifico, la cifra costitutiva degli ultimi cinquecento anni. Il tratto distintivo del modo di organizzazione globale che ha lentamente preso forma a partire dalla seconda metà del XV secolo è il suo caratterizzarsi come uno specifico tipo di *sistema-mondo*¹², ossia come «una struttura sociale dotata di confini, strutture, regole di legittimazione e coerenza», la cui esistenza «è il risultato dei conflitti tra forze che lo tengono insieme con la tensione e lo lacerano dato che ciascun gruppo cerca di continuo di riplasmarlo a proprio vantaggio» (Wallerstein 1974; trad. it. 1978: 473). Un sistema-mondo¹³ «non è il sistema *del* mondo, ma un sistema *che è un* mondo e che può essere, e molto spesso è stato, localizzato in un'area che non copre l'intera superficie del globo» (Wallerstein

¹⁰ Su questo aspetto della frontiera, il riferimento più importante è Turner 1920 (trad. it. 1959).

¹¹ Emblematica del rapporto tra la percezione di uno spazio vuoto e la costruzione del popolo americano, è la seguente affermazione di F.J. Turner: «l'esistenza di una superficie di terre libere e aperte alla conquista, la sua retrocessione continua e l'avanzata dei coloni verso occidente, spiegano lo sviluppo della nazione americana» (Turner 1920; trad. it. 1959: 31).

¹² Per uno studio approfondito del concetto di sistema-mondo e, più in generale, del programma scientifico di Wallerstein, cfr. Lentini 1998.

¹³ Secondo Wallerstein, fino a oggi sono esistiti soltanto due tipi di sistema-mondo: gli *imperi-mondo* e le *economie-mondo*. Entrambi sono caratterizzati da un'unica divisione del lavoro; tuttavia, mentre il primo tipo di sistema è caratterizzato dalla presenza di un'unica entità politica che si estende sulla stragrande maggioranza della sua superficie, mantenendone però un controllo piuttosto limitato, il secondo è caratterizzato dalla presenza di una pluralità di entità politiche (Wallerstein 1974; trad. it. 1978: 474). Il modo di organizzazione globale che caratterizza gli ultimi secoli – il capitalismo – è costituito proprio dal secondo tipo di sistema-mondo, ossia da un'economia-mondo che è sopravvissuta per 500 anni senza trasformarsi in impero-mondo. Questo tipo di sistema «ha potuto fiorire proprio perché l'economia-mondo ha racchiuso al suo interno non uno ma più sistemi politici» (ivi: 475).

2004; trad. it. 2006: 140).

All'interno del sistema-mondo moderno, i confini politici hanno acquistato un'importanza crescente; a tal punto crescente da rendere centrale l'istituzione politica che da questi è perimetrata: lo stato. Lo stato, infatti, «che non ha costruito il capitalismo ma lo ha ereditato, talora agisce a suo favore, talaltra ne ostacola i propositi; a volte gli permette di espandersi liberamente, ma in altri casi distrugge le sue risorse»; per questa ragione «il capitalismo può trionfare solo quando si identifica con lo stato, quando è lo stato» (Braudel 1981; trad. it. 2003: 65).

Ora, il fatto che il capitalismo si identifichi con questa istituzione politica non significa tuttavia che essa rappresenti l'unico punto da cui osservare la realtà sociale. I singoli stati agiscono in un ambiente economico costituito da un'unica divisione del lavoro di dimensioni globali; un ambiente al cui interno l'intreccio tra attori politici e attori economici è estremamente fitto: «il capitalismo in quanto fenomeno economico si fonda sul fatto che i fattori economici operano in un'arena più vasta di quella controllabile da un'entità politica» (Wallerstein 1974; trad. it. 1978: 475). Gli stati, in altre parole, non sono gli unici attori sulla scena politico-economica: la loro autonomia decisionale è fortemente dipendente da tendenze e dinamiche a volte interne, spesso esterne e altrettanto spesso trasversali rispetto ai loro confini.

Eppure, nonostante lo stato non sia l'unico soggetto rilevante nell'ambito del capitalismo, all'interno delle scienze sociali, almeno a partire dal XIX secolo, è piuttosto diffusa una visione “statocentrica”: ogni percorso di spiegazione «mette comunemente in evidenza o le proprietà “interne” dell'entità studiata o le proprietà “esterne” delle sue relazioni con altre entità all'interno di un sistema più ampio» (Wade 2005: 17). Molte ricerche sociali, in altre parole, sono caratterizzate da una sorta di “nazionalismo metodologico”: condividono cioè l'assunto che «la nazione/lo stato/la società è la forma sociale e politica naturale del mondo moderno» (Wimmer, Glick Schiller 2002: 302)¹⁴. La condivisione di questo assunto dimostra dunque che «le strutture epistemiche e i programmi delle scienze sociali attuali sono stati strettamente legati a, e plasmati da, l'esperienza della formazione del moderno stato-nazione» (ivi: 303).

Il passaggio – che ha avuto luogo nel corso del XIX secolo – da una rappresentazione del mondo e della società, se non “globale”, quantomeno “transnazionale” a una rappresentazione incentrata invece sulla nazione, e quindi “nazionale”, può essere messo in relazione con le dinamiche del conflitto storicamente interne alla formazione del capitalismo. A riguardo, Norbert Elias mette in relazione la parallela – e conflittuale – ascesa della borghesia e della classe operaia, che ha avuto luogo specularmente al costante declino delle antiche élites del potere dinastico-aristocratico-militari, con la formazione di una comune coscienza nazionale a fianco, e spesso in sostituzione, delle due distinte coscienze di classe precedentemente formatesi. I mutamenti nella struttura sociale di alcuni paesi europei produrrebbero, secondo Elias, dei cambiamenti nelle rappresentazioni collettive, anche, e soprattutto, nelle rappresentazioni degli intellettuali:

nei secoli XVIII e XIX filosofi e sociologi, quando parlavano di “società”, si riferivano solitamente alla “società borghese”, cioè ad aspetti della convivenza sociale che sembravano oltrepassare gli aspetti statali-dinastici-militari. Conformemente alla loro posizione e ai loro ideali di portavoce dei gruppi complessivamente esclusi dalle posizioni centrali di potere nello Stato, quando parlavano di società pensavano di solito ad una società umana che travalicava tutti i confini statali. Via via che i rappresentanti delle due classi industriali si impadronivano del potere statale e via via che, di conseguenza, in entrambe queste classi e soprattutto nelle loro élites rappresentative di potere si sviluppavano gli ideali nazionali, anche nella sociologia quell'immagine si trasformò (Elias 1969; trad. it. 1982: 68).

I conflitti interni alla formazione del capitalismo, dunque, favorendo una rappresentazione del mondo “nazionale” a svantaggio di una rappresentazione “globale” hanno favorito anche una visione statocentrica della cittadinanza. I confini, all'interno di questa visione, hanno acquisito una posizione centrale e hanno assunto una consistenza particolarmente rigida: ogni stato, gestendo in maniera autonoma il perimetro del proprio territorio, detterebbe al suo interno le regole della convivenza civile e modellerebbe uno specifico tipo di cittadinanza.

Il confine, tuttavia, più che una rigida linea di divisione tra territori statuali differenti può essere interpretato come uno strumento di gestione dello spazio che agisce all'interno di un sistema in grado di racchiudere, data la

¹⁴ Su questo punto cfr. anche Hopkins 1982.

sua ampiezza, la totalità di questi territori. Da una visione statocentrica, pertanto, è possibile passare a una visione complessiva dei processi di confinamento che consenta di mettere in relazione la costruzione di cittadinanze differenziate all'interno del sistema mondiale con le diverse definizioni, simboliche e giuridiche, di cui sono stati oggetto i territori che lo compongono. Se, infatti, «tracciare un confine vuol dire istituire delle distinzioni, permettere delle coerenze interne, limitare i punti di contatto tra le parti per controllare i conflitti, determinare delle differenze, legittimare delle disuguaglianze» (Cella 2006: 203), allora i confini degli spazi interni al sistema mondiale sono elementi in grado di dar vita, plasmandoli, a differenti modelli di cittadinanza.

Il ruolo delle operazioni di confinamento nel processo di costruzione della cittadinanza, d'altronde, è già ben evidente all'inizio dell'età moderna; a partire cioè da quel "lungo XVI secolo" che, seguendo Braudel, ha segnato l'avvio del capitalismo come fenomeno storico unitario. Sul finire del Quattrocento, la scoperta di terre fino ad allora inesplorate ha sollevato con urgenza il problema di definire rigorosamente i confini del "vecchio mondo" rispetto a quelli del "nuovo". Questa complessa operazione di definizione ha coinvolto giuristi e teologi, poteri politici e poteri ecclesiastici, portando con sé forti contrasti tra gli stati interessati al dominio sui territori recentemente "scoperti"¹⁵. Successivamente, il ruolo delle operazioni di confinamento ha acquistato un'importanza sempre maggiore, tanto da diventare la cifra costitutiva della politica mondiale nel XIX e nel XX secolo.

Per concludere: potere e violenza nella costruzione del cittadino moderno

Differenti modalità di delimitazione dello spazio, dunque, portano a differenti modelli di cittadinanza. In questo senso, il ruolo di tutti quei soggetti a cui, storicamente, è stata affidata la facoltà di attuare una simile delimitazione, di tracciare confini "legittimi", e quindi di denominare *ex auctoritate* due gruppi contrapposti, stabilendo tra loro una differenza, è quanto mai centrale. Il processo di riconoscimento sociale degli individui, infatti, passa necessariamente attraverso un percorso di *denominazione*, di collocazione degli stessi all'interno di categorie socialmente definite¹⁶. Chi ha il potere di denominare, allora, è in grado di costruire specifici modelli di cittadinanza, definendo le categorie in un certo modo e collocandovi individui che presentano caratteristiche diversificate.

I soggetti che detengono il potere di tracciare confini legittimi, inoltre, sono in grado di esercitare, sempre in maniera legittima, una qualche dose, più o meno elevata e più o meno visibile, di violenza. E qui, il programma di ricerca di Elias torna a farsi centrale. Nei lavori dello studioso tedesco, la violenza assume un ruolo di primo piano¹⁷: nel corso del processo di civilizzazione, essa viene progressivamente interiorizzata e sottoposta a forme di controllo sempre più rigide.

Questo processo di contenimento degli istinti e delle pulsioni, che assume appunto la forma di un percorso di "privatizzazione" della violenza e di espulsione della stessa dal campo della vita "civile", è rintracciabile anche nel cammino storico compiuto dalla cittadinanza. La storia della cittadinanza, tuttavia, mostra qualcosa di più rispetto al processo narrato da Elias. Questa storia, potremmo dire, svela il lato oscuro del processo di civilizzazione. Lungo il cammino della cittadinanza, infatti, la violenza viene sì interiorizzata, privatizzata. Ma l'interiorizzazione

¹⁵ Il caso dell'America, a riguardo, è particolarmente emblematico. Spagnoli e Portoghesi, espressione delle due più grandi potenze marine dell'epoca, si contendevano in quel periodo la supremazia sul Nuovo Mondo. La mediazione tra i rispettivi interessi, in un orizzonte geoculturale relativamente unitario e basato su un'idea di flusso circolare come era quello della *Respublica christiana*, non poteva che essere affidata al pontefice, detentore di un potere di natura anche temporale. A questo soggetto era attribuita, in maniera esclusiva, la facoltà di scegliere l'attore politico che meglio potesse garantire l'evangelizzazione delle nuove terre, assicurando così il successo nella lotta agli infedeli (cfr. Spagnesi 1998: 6, ma anche Marchetti 2001: 15 e Cassi 2007: 37). Le pretese di nuove potenze affermatesi sulla scena dell'espansione oltremare, tuttavia, misero in crisi, a partire dalla seconda metà del XVI secolo, il primato del papato (Schmitt 1954; trad. it. 2002: 79-80).

¹⁶ Sul riconoscimento sociale come attività di denominazione cfr. Sciolla 2000.

¹⁷ Sulla violenza nei lavori di Elias e sull'"ossessione" dello studioso tedesco nei confronti di questa categoria cfr. Tabboni 1993.

riguarda soltanto alcune categorie di soggetti, e in alcune limitate zone del mondo. Per altre categorie di soggetti, e in altre zone del mondo, la violenza rimane visibile, esteriore, esplicita; si configura come un fenomeno sociale e non privato, come un fenomeno interindividuale e non intraindividuale.

Se osserviamo la cittadinanza nella sua dimensione formale, il rapporto tra questa istituzione e la violenza rimane evidente. La costruzione del cittadino come specifico soggetto sociale formalmente appartenente a uno stato va di pari passo con l'esclusione di altre categorie di soggetti dal sistema di privilegi legalmente garantiti a cui la cittadinanza ha dato progressivamente forma. Inclusione ed esclusione, da questa prospettiva, sono due fenomeni strettamente interrelati: il processo di costruzione e di consolidamento degli stati in alcune aree del sistema mondiale, che ha avuto come correlato la nascita e lo sviluppo di una cittadinanza sempre più ricca nella dotazione di diritti, si dispiega parallelamente a dinamiche di sfruttamento economico e di controllo politico verso altre aree dello stesso sistema mondiale e, soprattutto, si accompagna a strategie di controllo dei confini statali sempre più rigide. Anche quando, nelle aree periferiche, in seguito al processo di decolonizzazione la cittadinanza come status formale è divenuta una realtà giuridica e politica, numerosi vincoli hanno impedito che essa si traducesse in una condizione sostanziale, in un effettivo miglioramento dei diritti e delle condizioni di vita delle popolazioni interessate; in altre parole, in uno status equivalente a quelli presenti nelle zone centrali del sistema mondiale.

Se osservata nella sua dimensione sostanziale, la cittadinanza mostra come, alla base della costruzione di un'immagine solida e coerente del "buon cittadino", agisca un meccanismo di sterilizzazione degli impulsi violenti: questo soggetto, per divenire tale, deve imparare a contenere atteggiamenti e comportamenti ritenuti, da un certo momento storico in poi, socialmente indesiderabili. La costruzione del "buon cittadino" come specifico soggetto sociale, in tal senso, comporta storicamente tanto un processo di contenimento della violenza, tramite una sua riduzione alla sfera privata, quanto l'esercizio di un'elevata dose della stessa, attraverso la sua esternalizzazione. In altre parole, l'immagine del cittadino, per essere tale, necessita di una doppia operazione: un "filtraggio" interno e un trasferimento esterno. Tramite la prima operazione, l'immagine di questo soggetto viene per così dire ripulita, depurata dagli elementi indesiderabili, spuri, i quali vengono ridotti a pulsioni private, da non manifestare esternamente; tramite la seconda operazione, questi elementi vengono trasferiti a soggetti esterni al suo universo semantico e materiale, dando così forma a un nuovo soggetto, che, del buon cittadino, costituisce adesso una sorta di negativo. Se attraverso la prima operazione la violenza è rimossa, negata, proprio perché è interiorizzata, attraverso la seconda operazione essa viene recuperata, spesso in forma accentuata. A cambiare, però, sono i destinatari della violenza: non più soggetti interni al campo politico e sociale della cittadinanza, ma soggetti tenuti fuori da tale campo.

In questo senso, quindi, la violenza, se considerata globalmente – tenendo conto cioè delle sue manifestazioni esterne non soltanto alla sfera psichica del singolo cittadino, ma anche allo spazio politico e sociale in cui egli agisce – è tutt'altro che ridotta a pulsione privata, è tutt'altro che confinata a un livello intra-individuale. La violenza, piuttosto, è esternalizzata, rimanendo così a un livello inter-individuale.

Riferimenti bibliografici

- Arrighi G. (1994), *The Long Twentieth Century: Money, Power and the origins of Our Time*, London: Verso; trad. it. *Il lungo ventesimo secolo, denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Milano: il Saggiatore, 1996.
- Arrighi G., Silver B.J. (2003), *Introduzione*, in G. Arrighi, B. J. Silver (2003, a cura di).
- Arrighi G., Silver B. J. (1999), *Chaos and Governance in the Modern World System*, Minneapolis: University of Minnesota Press; trad. it. *Caos e governo del mondo*, Milano: Bruno Mondadori, 2003.
- Baglioni L.G. (2009), *Sociologia della cittadinanza. Prospettive teoriche e percorsi inclusivi nello spazio sociale europeo*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Braudel F. (1981), *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press; trad. it. *La dinamica del capitalismo*, Bologna: Il Mulino, 2003.
- Braudel F. (1986), *L'identité de la France. Espace et histoire*, Paris: Arthaud; trad. it. *L'identità della Francia. Spazio e storia*, Milano: il Saggiatore, 1986.
- Cassi A.A. (2007), *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, Roma-Bari: Laterza.
- Cella G.P. (2006), *Tracciare confini. Realtà e metafore della distinzione*, Bologna: Il Mulino.
- Chesnais J.C. (1981), *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*, Paris: Laffont; trad. it. *Storia della violenza in Occidente dal 1800 a oggi*, Milano: Longanesi, 1982.
- Di Meglio M., Gargiulo E., *Old and New Rights: E-Citizenship in Historical Perspective*, in Amoretti F. (2009, a cura di), *Electronic Constitution*, Hersey-London: IGI-Global.
- Elias N. (1965), *Introduction: a Theoretical Essay on Established and Outsider Relations*; trad. it. *Introduzione. Un saggio teorico sulle relazioni tra radicati ed esterni*, in Elias N., Scotson J.L. (1965), *The Established and the Outsiders*, London: Sage; trad. it., *Strategie dell'esclusione*, Bologna: Il Mulino, 2004.
- Elias N. (1969), *Über den Prozess der Zivilisation. I. Wandlungen des Verhaltens in den Weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt: Suhrkamp; trad. it. *Il processo di civilizzazione. Vol. 1. La civiltà delle buone maniere*, Bologna: Il Mulino 1982.
- Elias N. (1969), *Über den Prozess der Zivilisation. I. Wandlungen des Verhaltens in den Weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt: Suhrkamp; trad. it. *Il processo di civilizzazione. Vol. 2. Potere e civiltà*, Bologna: Il Mulino 1983.
- Fabietti U. (1998), *L'identità etnica*, Roma: Carocci.
- Ferrajoli L. (1994), *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, in D. Zolo (1994, a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Roma-Bari: Laterza.
- Gargiulo E. (2008), *L'inclusione esclusiva. Sociologia della cittadinanza sociale*, Milano: Franco Angeli.
- Hopkins T.K. (1982), *The Study of the Capitalist World-Economy: Some Introductory Considerations*, in T.K. Hopkins, I. Wallerstein, R. Bach, C. Chase-Dunn, C. Mukherjee (1982, eds), *World-Systems Analysis. Theory and Methodology*, Beverly Hills: Sage Publications.
- Lentini, O. (1998), *La scienza sociale storica di Immanuel Wallerstein*, Milano: Franco Angeli.
- Marchetti P. (2001), *De iure finium. Diritto e confini tra tardo medioevo ed età moderna*, Milano: Giuffrè.
- Marshall T.H. (1950), *Citizenship and Social Class*, Cambridge: Cambridge University Press; trad. it. *Cittadinanza e classe sociale*, Roma-Bari: Laterza, 2002.
- Mezzadra S. (2002), *Diritti di cittadinanza e Welfare State. «Citizenship and Social Class» di Tom Marshall cinquant'anni dopo*, in T.H. Marshall (2002, trad. it.).
- Mezzadra S. (2006), *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Verona: Ombrecorte.
- Negri N. (1990), *Saggi sull'esclusione sociale. Povertà, malattie, cattivi lavori e questione etnica*, Torino: Il Segnalibro.
- Ossola C., Raffestin C., Ricciardi M. (1987), *La frontiera da Stato a nazione. Il caso Piemonte*, Roma: Bulzoni.
- Papagno G. (1987), *Gli spazi della frontiera*, in C. Ossola, C. Raffestin, M. Ricciardi, (1987, a cura di).
- Picchio M. (2008), *Cittadinanza, conflitto sociale e normatività. Una lettura di Marshall*, in A. De Simone (2008, a cura di), *Paradigmi e fatti normativi. Tra etica, diritto e politica*, Perugia: Morlacchi.

- Raffestin C. (1987), *Elementi per una teoria della frontiera*, in C. Ossola, C. Raffestin, M. Ricciardi, (1987, a cura di).
- Ratzel F. (1882-91), *Antropogeographie*, 2 voll., Engelhorn: Stuttgart.
- Schmitt C. (1954), *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Klett-Cotta: Stuttgart; trad. it. *Terra e mare*, Milano: Adelphi 2002.
- Sciolla L. (2000), Riconoscimento e teoria dell'identità, in M. Della Porta, M. Greco, A. Szokolczai (2000, a cura di), *Identità, riconoscimento, scambio. Saggi in onore di Alessandro Pizzorno*, Roma-Bari: Laterza.
- Silver B.J., Slater E. (2003), *Le origini sociali delle egemonie mondiali*, in G. Arrighi, B. J. Silver (2003, a cura di).
- Spagnesi E. (1988), *Il nuovo mondo, la raya, il mare libero*, in E. Fasana (1998, a cura di), *Ai confini degli imperi: nuove linee, nuove frontiere*, Padova: CEDAM.
- Tabboni S. (1993), *Norbert Elias: un ritratto intellettuale*, Bologna: Il Mulino.
- Turner F.J. (1920), *The Frontier in American History*, New York: H. Holt and Company; trad. it. *La frontiera nella storia americana*, Bologna: Il Mulino, 1959.
- Vitale E. (2004), *Ius migrandi. Figure di erranti al di qua della cosmopoli*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Wade R.H. (2005), *Failing States and Cumulative Causation in the World System*, in «International Political Science Review», Vol. 26, N. 1.
- Wallerstein I. (1974), *The Modern World-System. Vol. 1. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York: Academic Press; trad. it. *Il sistema mondiale dell'economia moderna. Vol. 1. L'agricoltura capitalistica e le origini del sistema mondiale dell'economia europea nel sedicesimo secolo*, Bologna: Il Mulino, 1978.
- Wallerstein I. (1998), *Utopistics: Or, Historical Choices of the Twenty-First Century*, New York, The New Press; trad. it. *Utopistica. Le scelte storiche del XXI secolo*, Trieste: Asterios, 2003.
- Wallerstein I. (2002), *Citizens All? Citizens Some! The Making of Citizen*, E.P. Thompson Memorial Lecture, Univ. of Pittsburgh, April 18, 2002, <http://fbc.binghamton.edu/papers.htm>.
- Wallerstein I. (2004), *World-Systems Analysis: An Introduction*, Durham and London: Duke University Press; trad. it. *Comprendere il mondo. Introduzione all'analisi dei sistemi-mondo*, Trieste: Asterios 2006.
- Wimmer A., Glick Schiller N. (2002), *Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences*, in «Global Networks», 2, 4.
- Zanini P. (1997), *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Milano: Bruno Mondadori.
- Zientara B. (1979), *Frontiera*, in «Enciclopedia Einaudi», Vol. VI, Torino: Einaudi.

[From the Civilizing Process to the Re-discovery of Self Identity] Norbert Elias and recent changes in the Italian sport activities

Premise

The aim of this paper is to describe the main change in sport activities in the last decades, using both Elias theory of civilizing process and the Multipurpose ISTAT data collected in the survey *Citizens and Leisure* in 2006 and subsequently revised. It will be presented a brief history of the transition from modern sport style focused on the results and on the ethics of competitive performance, to a postmodern style, focused on the search for the self.

The starting point will be the civilizing process identified by Elias, deeply interwoven with rationalization, which generated the repression and the regulation of aggressive instincts and the organization of a global, self-referring, sport system. Sport associations have long focused on modern sports, principally football, based on a strict organization and on a large adaptability to broadcast TV.

From 1980, with the increase of women and the emergence of new disciplines, the dominance of football has slowly crumbled till 2006, when, for the first time, practitioners of the disciplines of gymnastics, aerobics, fitness and physical culture have become the most significant group. Considering also the growth of dance, these data can be explained as a switch from the model based on performance to another one based on the search for the self and self-regulation by an appropriate lifestyle. It could be an ecology of consumption, or of individual self-regulation, which uses sport as a means to prevent discomfort, support individual identity, create relational networks. To understand better the reasons of sport activities, an index structure of sport designed by Stefano Martelli's analysis of ISTAT data for the Emilia-Romagna region can be adopted. These data will show the widening of social meanings attributed to competition games: from the pure competition (as in the analysis of Elias) to an ecological, holistic vision of the body.

Elias and the civilizing process

According to Norbert Elias, the civilizing process is a part of a wider social development. The monopolization of the use of violence by the state and the pacification of larger territories, change the personalities. With absolute monarchies, all groups became dependent upon each other and the state was the central coordinating power.

Gradually, social constraints became interiorized and all short-term impulses became subject to long-term perspective. Men searched for a more conscious self-regulation and self-restraint of their impulses to use violence.

In pacified territories physical safety facilitated the growth of towns, commerce, wealth. political integration developed interdependence among groups and constrained people to settle conflicts in non-violent ways. Socially appropriate behavior (for instance, eating with a fork, shaming for their bodies) became part of a *habitus*. Modern personality in which ego and superego functions became differentiated from drives, is a product of the process of

civilization.

«However, the human characteristic discovered by Freud in people of our own time and conceptualized by him as a strict division between unconscious and conscious mental functions, far from being part of humans' unchanged nature is a result of a long civilizing process» (Elias 1939: 410).

The creation of super-ego, which gave the behavioral codes upon personalities, is a product of the process of bureaucratization and rationalization.

This analysis of Freudian theory links Elias with Michel Foucault, as Dennis Smith argued. For him «both Foucault and Elias, like Hannah Arendt, have a high regard for conditions of relative stability which allow people to make rational decisions on their own behalf and exercise a high degree of autonomy... If the only practical alternative is the oppressive experience of modernity, then Foucault chooses disruption and, ultimately, chaos» (Smith 2001: 101-102), while Elias sees the control of human emotion as a moment of a civilized process that permeated all modernity.

The invention of ego, super-ego and the id are characteristics of modernity, which diffused social and sexual repression. In medieval time, people have lower thresholds of shame, embarrassment and repugnance; «the moulding of affects that makes this all-round exercise of self-restraint possible only gradually develops after this time as people are increasingly "forced to live in peace with each other"... Over larger spatial areas and the decentralized feudal society is gradually transformed» (Killminster 2007: 92).

This regime of manners became part of the behavioural code of the courtly class: from the mid-eighteenth century, for instance, these classes began to use plates, knives, forks, spoons and napkins and the bodily functions became invested with feelings of shame and repugnance. These courtesy genre of manners during the nineteenth century became an etiquette genre diffused also in the wealthy middle classes. The bourgeois class needed to acquire the self-discipline to have a rational life, developing strategies for time-keeping and ordering activities. The force of the market compels people to regulate social traffic, behavior and order activity to assure professional success. private life, too, was strictly ordered with the birth of bourgeois family.

The rules for non-violent combat in social life emerged also in sport activities, which required more self-control, giving people a sublimatory skill. Sport can evoke a kind of tension, a controlled excitement, which can have cathartic effects. Elias and Eric Dunning, in *Quest for Excitement* (1986), described how sport activities can give the possibility of catharsis, stirring up emotions, in a sort of imaginary battle. So these moments represent examples of an excitement due to evoking a pleasantly de-controlled emotion.

«However, not only football but sport in general has the character of a controlled and non-violent mimetic battle» (Elias 1986a: 50).

Motion and emotion are followed by a phase of release if battle-tension, in which aggressivity and pleasure are mixed.

The birth of modern sport was in England, because the English parliamentary form of government functions reasonably and the peaceful rotation of government was the mirror of a higher self-control. If changes of government didn't use violent strategies, also common people were able to reach higher levels of self-regulation through sport.

«The restating of violence in the political arena which, in the case of the English upper classes much more than in that of their French or German counterparts, had the character of a self-pacification, a restraint imposed, not by a prince and his ministers, but by the members of a self-ruling oligarchy upon themselves and one another, had his counterpart in a greater sensitivity with regard to violence... leisure sport provided then, and as far as one can see it still provides today, the solution to a human problem of particular significance» (ibidem: 58).

Modern sport, following state' organization, is organized according to principle of labour division. It refused the physical violence of Greek and Roman society and has precise norms to eliminate aggression.

One of the most famous examples is the ritual of fox-hunting, which, with the sensitivity against violence, prohibited human direct participation in killing the animal. the civilized gentlemen could not execute their mission, but confined their activity to assisting the hounds in killing foxes. This gave them a pleasure for a well-regulated battle without any regret. At the later stage, people had their excitement for the game itself.

From the early form of sport (cricket, soccer, fox-hunting, a.s.o.) there was an evolution and a social diffusion

in the leisure activities. Modern sport became to be diffused and had federations, associations and fan. The last phase of sportivization include the birth of the IOC and the diffusion of international sports.

Rationalization conduced to a complex form of written rules, with clear sanctions and specific roles. Modern sport has great and efficient apparatus, with a wide range of new occupations. As noted by Allen Guttman (1994; 2000), our sport is based on secularism, on rationalization and is strictly linked to the concept of "record". The best fighters needed to emerge and to be measured in their fight. Modern sports became more ritualized play-fight, with high rational/instrumental forms, organized by a strict preparation.

With the shift of post-modern (or late modern) age, sport, too, highly changed. To understand what happened during the '80s is probably useful to make a comparison between Elias and Zygmunt Bauman. According to Bauman, postmodernity is decivilized modernity: a glocal world which nobody can control and there is the widespread of lifestyles and different tribes.

According to Smith (2001: 127), «a central mechanism of the civilizing process as described by Elias in his classic work is the tension-filled mutual engagement between established and outsider groups within a dense web of interdependence under the aegis of a stable power monopoly... However, Bauman describes a world in which the web of interdependence has been torn to shreds, one in which old power monopolies have been destabilized and dispersed».

In global world (Bauman 1998), bureaucracies are less important and more fragmented; so individual ego has less self-restraint. Network society has several "centres" different from the old states and is full of multiple minorities with ethics (sexual, racial, religious) very divergent. Freudian self is more ordered and regulated than contemporary personalities, more flexible and differentiated. For Bauman after civilization process now we are going to a de-civilized phase of history.

These concepts appear also in Elias' last production, starting from his sociology of sport. The last part of *Quest for excitement* speaks about the "football hooligan phenomenon", demonstrating the existence also in civilized society of aggressive manners. Eric Dunning thinks, however, that in the future the violent masculine style will be replaced by a higher equality between sexes, races and the same sport will become more similar (and less aggressive). In a "late-modern society", sexual aggressivity and segregation will decline and the "macho complex" will disappear, becoming a more pacific and human way of living, in which social relations become more equal and "human".

According to Richard Kilminster, «in this last period Elias showed an acute perception of the fruitful, pleasurable consequences of 'the controlled de-controlling of control' in the field of social behavior, particularly in the relaxation of traditional taboos that resulted from the social and behavioral experiments of the 1960s and the controlled excitement possible in sport and leisure events... It is highly plausible that these social and psychic developments have given rise to a different, more flexible, more malleable, pattern of internal controlling and self-regulation that is showing itself in many areas of culture» (Kilminster 2007: 126-127).

These arguments are linked to the themes of *Involvement and Detachment* (1986). Elias thought that all scientific knowledge is characterized by a permanent *tension between involvement and detachment* (on the work of Elias see Quilley, Loyal 2004; Coakley, Dunning 2000, eds). People must regulate their affects, because ever knowledge is socially constructed, but, at the same time, observation and analysis need to reach impersonal, systematic conclusions.

Human reason needs to be both "value-free" and "value laden"; so there are different evaluation: autonomous evaluations (produced by professional standard) and heteronomous evaluations (driven by human feelings).

This interplay between subject and object reflects the higher degree of self-regulation. Elias, speaking about Masaccio, van Eyck and Velazquez introduces the notion of secondary involvement. In non totalitarian regimes the self-restraint of their members are greater and their capacity for detachment increases. «Compared with absolute monarchies of, for that matter, with totalitarian regimes of contemporary type, external restraints in non-dictatorial, parliamentary societies, whose central authorities have strictly limited power-chances are less oppressive... Differences in the regime, in particular differences in the power-chances and permanence of the central authorities of a state, have their counterpart in differences in the self-regulating pattern and thus in the involvement-detachment balance of the human beings» (Elias 1987: LXVIII).

In post-modern (or late-modern) society, personality becomes “self-centered” and his capacity for detachment increases. Cas Wouters discusses this point and analyzes the long-term process of informalization. In 1960s and 1970s, many manners changed and several taboos fell down; every areas of expression (sexuality, the written and spoken language, clothing, music, dancing and hairstyles) adopted this trend towards informality. New webs of interdependency implied less rigid boundaries of nation, class, age, gender, religion. «In this way, these social processes - i.e. the relationship and manners between social groups becoming less rigid and hierarchical - are connected to psychic processes: less hierarchical and more open and fluent relationships between the psychic functions of people’s emotions and impulses, their regulation via the counter-emotions and counter-impulses of conscience, and their self-regulation via consciousness... I have introduced the terms “third nature” and “third-nature personalities” as sensitizing concepts to illuminate these changes... the term “third nature” refers to a development of a more reflexive and flexible self-regulation» (Wouters 2004: 210).

Postmodern selves can exercise more self-control in the light of a “controlled de-control” of emotion. Also sport activities become self-centered, more concentrated on the search for the self. New personalities (that emerge from the “culture of narcissism”) seem to be weaker and researching self satisfaction in new, less competitive ways (Lasch 1981; 1985). According to the last theories of Pierpaolo Donati, in modern societies emerges a functional differentiation. Elias, at the end of his work, seems to speak about “autonomous reflexivity”, that is, homogeneous with market logics. In this case, identity seems to be a cultural construct, based on “neo-tribalism”. Identity depends on communication with significant other. «Social identity assumes a strongly instrumental connotation. It becomes an aggregate of economic and political interests, leaving aside their ‘cultural foundation’» (Donati 2011: 29).

When modernity and his conceptual configuration reaches its limit, then social relations redefine social identity. The relationship becomes a “supra-functional”, reflexive imperative. This idea of relational theory about the emergence of a conception of the Self as radicated in a relationship through the other had not been seen by Norbert Elias, who thought very often about a stratified society, in which there were cleavages between the different classes. His last, configurational theory, is, therefore, an attempt to understand a “after-modern society”, in which ego can free himself from the cultural mediated environment in which he lives. Sport practices seem to reflect both this turn towards individuality and the attempt to overcome functionalistic integration. «The actors... act not as a network of individuals, but as relational networks» (Donati 2010: 209).

Elias, too, draws attention to the problem of the interdependence between the structure of society and the personality structure. He wrote: «Societies without a permanently autocratic central authority can only function and indeed can only survive for long in that form if the relative weakness and instability of the central authority, of the leading external regulating agency, is matched by the relative strength and stability of the self-regulation of their members» (Elias 1987: LXIX).

Parliamentary societies make their members capable of searching for self-regulating patterns and a more balanced relation between involvement and detachment to product the knowledge guiding their action. Elias sees modernization processes as problem self-orientation and we can add the last phenomena of emancipation of the emotion, on deep informalization of personal conduct, reflect an higher, but flexible, capacity of self-regulating.

This appears more similar to Donati “functional differentiation”, but it is also a first theory of “individualization” and reflexivity. The relational concept of society and individual is not directly present in Elias’ work but it is a turn we see in some sport practices of the last years, as shown in Istat data, that I shall examine in the next paragraph.

Sport activities and the self-regulation

To understand better the change in sport activities, as discussed before, I shall analyze the change, as appeared in Istat 2006 Multipurpose survey on “Citizens and leisure” (see Dell’Aquila 2010: 122-127). The aim is to understand the diffusion of new post-modern sport, which mix the prevention of disease with the research of inner harmony, of the right balance of mind and body. According to this hypothesis, the ecological dimension of the

body should prevail over the physical one. This shows the widening of social meanings attributed to competition games: from the pure competition (as in the analysis of Elias) to an ecological, holistic vision of the body. If the self is more reflexive, self-regulate and in search for new identity and values, then it also practices sport changed towards "californian sport", such as jogging, surfing, biking, skating. These types of sport become means to explore the boundaries of the body (see also Roversi, Triani 1985, eds; Porro 2001; Kirk 2002; Duret 2004). As noted by Ferrero Camoletto (2005), postmodern selves use sport to express their social life and to live in a free, dynamic way.

According to John Horne, «the suppliers of commercial goods are eager to help the body assume such appearances and to convey the impression of fitness ... healthism, performance and perfectibilism remain the three dominant ideologies constructed in contemporary consumer culture with respect of the body» (Horne 2006: 131).

Global identity proposes a healthy-oriented person, which make the achievement of health, fitness and youthfulness a true lifestyle.

In sport activities, the subject tries to find out the limits of body. Since identity is an emerging process, sport is a way to consolidate it, by which the self knows himself. New forms of sports were often born as an attempt to overcome the limits of the body. Now they are only a means to express the subjectivity of the body, becoming more diffused and used.

In 2006 Istat survey (see Istat 2007a, 2007b), only 30.2% of the interviewers says they practice one or more sports (20.1% continuously, 10.1% seldom). 28.4% of the population carries on a physical activity (walking, swimming, cycling, etc.). People who don't practice any kind of sport is 41%; they were in 1995 37.8% of the population: this shows that those who perform physical activities (not sports) is in a sharp decline from 35,3% (1999) to 28.4%.

In 2006 gender differences decrease: from the difference of 22 percentage points in 1995 survey to 13 points in 2006, where 36,9% of the male population claims to play a sport, compared with 23,9% of women.

The greatest increase in female sport activities is among children aged 6 to 10 years (15.6%) in women aged 45 to 54 years (+23.9%) and in women between 60 and 64 years old (54.2%). There are strong differences between the practice of sport among the various regions. Most sporting people live in the Northeast (36.5%), followed by Northwest (33.7%), Centre (31.1%) and South (25%).

The level of education influences sport activities: the number of people who graduated is of 45.8%, while those who attended high school are 40.1%. Sportsmen are mostly students (60.5%) and employed (35.5%).

Recent Istat data confirm a great change in sport activities: most practiced sports are those in which there is physical exercise such as aerobics, fitness and physical culture (25.2%), followed by football (24.2%), swimming (20.8%), sport cycling (11.7%), jogging (11.3%), and winter sports (11.3%).

These data clearly express the transition from modern to postmodern sport. If we consider that the group of practicing dance and dance amounts to 6.3%, the total group of activities related to gymnastics, aerobics, fitness and physical culture rose to approximately 31% of athletes.

The increase of this group is mainly due to the spread of these practices among women (39.5% versus 15.3% among men). Women are also more present in the fields of swimming (26.6%), dance (13.5%) and volleyball (8%).

Most sports are played indoor, such as 61.5% of athletes (gyms, pools), while 54.3% of the sports is played outdoor (soccer fields, tennis courts, swimming pools, etc.) .

Another important datum is the reason people declared for sport activities: it is mainly performed for passion and pleasure (63.8%), or to keep fit (53.6%), or for leisure (50.4%) or to relieve stress (30.4%), or to attend other persons (25%) or for the values it transmits (13.7%), or to be in contact with nature (12.7%) or for his therapeutic potential (11.5%).

There is a difference between males and females also on the reason for which sport is practiced: the females do it to keep themselves fit (59.8%), and to give great importance to the therapeutic potential (15.7%). These reasons are clearly postmaterialistic and connect themselves to the area of *fitness* and mental well-being.

Among men, the predominant reasons for sport activities are entertainment (52.5%), passion (71.5%), and closer contact with nature (14.6%).

People declare to practice any kinds of sport for the lack of time (40.2%, for the lack of interest (30.3%), for age (24.1%), for the tiredness (16.2%), for health reasons (14.9%), for family reasons (12.7%) and for economic problems (7.1%).

SportComLab (Sport Communication Laboratory, University of Bologna), directed by prof. Stefano Martelli, was able to outline a more detailed analysis of the motivations of sport. Factor analysis, drawn from data collected during the investigation Istat multipurpose 1995, 2000 and 2006 (Istat 2007a, 2007b) helped to build a very interesting typology.

Firstly, Martelli have defined an index of structure of sport, a scale measuring the frequency of sport activities and the participation to official/unofficial competitions (Martelli 2010, 2011).

The average score for Italy in 2000 is equal to 3,68%, while that for 2006 was 4,34%. There are very few differences between the last two surveys.

The application of factor analysis to the motivations of sport has allowed Martelli to develop a typology, with four categories.

The first is a *healthy life-style*, which contains 2.4% of the Italian population and is composed by people who practice sport activity for the following reasons: “to love”, “to attend other people”, “to keep up-to-date”, “for the values it transmits”.

The second group is composed by *hedonists*, sports practitioners who do activities for leisure or for their desire to keep fit. In Italy these groups involve 27.9% of the population, being the larger percentage group with a specific way of life.

The *relationists* belong to another group that practices physical activity for the following reasons: passion, to have relations with other people, to be in contact with nature, to be up-to-date, to believe in the same sporting values. They represent the 16.2% of the population.

The fourth group has *residual* or *mixed* reasons, since these individuals indicated two or more different reasons. It is the largest group, composed by 53.5% of the population.

From this analysis, I could assert that large strata of the population have a postmaterialistic value, highly represented in hedonistic or relationist groups. Except for the fourth group (not well characterized), I hypothesize that, with more self-regulation, the self could adopt a reflexive attitude and construct a new project of life, based on a closer relationship with both the natural environment and the social one.

The emerging culture seems to be based on a functional differentiation, because sport appears a means to reconstruct the individual's identity and to reach the physical and mental wellbeing.

If postmodern actor appears a “protean self” (Lifton 1993), a homeless mind, in search for new contexts of identification, sport activity can be also a more critical form of consumption. Some years ago, I recognised a form of ecology of consumption (Dell'Aquila 1997; Lipovestsky 1992; Weil 1993): a lifestyle more sensitive to the interrelation among the human, natural and technological environment. In this process, I saw a more balanced relationship between social system and life-world, between global and local (see also the concept of duality of glocality in Giulianotti and Robertson 2009, eds). These factors can be explained also as the emergence of a relation differentiation (in particular in one group). The controlled de-control of emotion can produce a concept of sport and individualization, (a “virtuous hedonism”, according to Cutolo 1989) about which Elias wrote in his last writings. This form of reflexive modernization derives from the balance of involvement and detachment he had described, and it is probably the symptom of a new form of social differentiation, that opens a new frontier of “citizenship”.

References

- Bauman Z. (1998), *Globalization*, Cambridge: Polity Press.
- Coakley J., Dunning E. (2000, eds), *Handbook of Sport Studies*, London: Sage.
- Codeluppi V. (2008), *Il Biocapitalismo*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Cutolo G. (1989), *L'edonista virtuoso*, Milano: Lybra.
- Dell'Aquila P. (1997), *Verso un'ecologia del consumo*, Milano: Angeli.
- Dell'Aquila P. (2010), *NetTribe 2.0. Comunità virtuali, giornalismo e sport nella società di rete*, Verona: QuiEdit.
- Donati P. (2010), *Relational Sociology*, Routledge, London and New York.
- Donati P. (2011), Modernization and relational reflexivity, in «International Review of Sociology», 1.
- Duret P. (2004), *Sociologue du sport*, Paris: Payot.
- Elias N. (1939), *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, Oxford: Blackwell (revised ed. 2000).
- Elias N. (1970), *What is Sociology?*, London: Hutchinson & Co.
- Elias N. (1986), *Introduction*, in Elias and Dunning (1986).
- Elias N. (1987), *Involvement and Detachment*, New York: Basil Blackwell.
- Elias N. (1994), *The established and the outsiders*, London: Sage.
- Elias N., Dunning E. (1986), *Quest for Excitement*, Oxford: Basil Blackwell.
- Ferrero Camoletto R. (2005), *Oltre il limite*, Bologna: Il Mulino.
- Guttman A. (1978), *From Ritual to Record*, New York: Columbia University Press.
- Guttman A. (2000), *The Development of Modern Sport*, in J. Coakley, E. Dunning (2000, eds).
- Giulianotti R., Robertson R. (2009, eds), *Globalization & Football*, London: Sage.
- Horne J. (2006), *Sport in consumer culture*, Palgrave: Macmillan.
- Istat-Istituto nazionale di Statistica (2007a), *La pratica sportiva in Italia. Anno 2006*, Roma (available on the site <http://www.istat.it> visited on 26/08/2007).
- Istat-Istituto nazionale di Statistica (2007b), *L'indagine multiscopo "I cittadini e il tempo libero"*, Roma (available on the site <http://www.istat.it> visited on 26/08/2007).
- Killminster R. (2007), *Norbert Elias. post-philosophical Sociology*, London-New-York: Routledge.
- Kirk D. (2002), The social construction of the body in physical education and sport, in A. Laker (2002, ed.), *The Sociology of Sport and physical Education*, London-New-York: Routledge.
- Lasch C. (1979), *The Culture of Narcissism*, New York: Warner Books.
- Lasch C. (1984), *The Minimal Self*, New York: Norton.
- Lifton R. J. (1993), *The Protean Self*, New York: Basic Books.

- Lipovetsky G. (1992), *Le crépuscule du devoir*, Paris: Gallimard.
- Maguire J., Young K. (2002, eds), *Theory, Sport and Society*, Amsterdam-New York: JAI.
- Martelli S. (2010), *Sedentari, sportivi o fisicamente attivi?* in «Sociologia e Politiche sociali», 13.
- Martelli S. (2011), *Sport, media e intrattenimento. Emozioni in/controllate e struttura sociale emergente*, FrancoAngeli, Milano.
- Murphy P., Sheard K., Waddington I. (2000), *Figurational Sociology and its Application to Sport*, in J. Coakley, E. Dunning (2000, eds).
- Porro N. (2001), *Lineamenti di sociologia dello sport*, Roma: Carocci.
- Roversi A., Triani G. (1995, a cura di), *Sociologia dello sport*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Quilley S., Loyal S. (2004, eds), *The Sociology of Norbert Elias*, New York: Cambridge.
- Quilley S., Loyal S. (2004), *Towards a 'central theory': the scope and relevance of the sociology of Norbert Elias*, in S. Quilley, S. Loyal (2004, eds).
- Smith D. (2001), *Norbert Elias and Modern Social Theory*, London: Sage.
- Weil P. (1993), *A quoi rêvent les années 90*, Paris, Seuil.
- Wouter C. (2004), *Changing regimes of Manners and Emotion: from Disciplining to Informalizing*, in S. Quilley, S. Loyal (2004, eds).

[Gli autori]

Haydn Aarons is lecturer in sociology at La Trobe University (Mildura - Australia), Faculty of Humanities and Social Sciences. His research interests include cultural consumption, religion, the social impact of climate change, and the sociology of rural and regional Australia.

Lorenzo G. Baglioni, insegna Sociologia del turismo all'Università di Firenze, è membro della redazione di «Società Mutamento Politica. Rivista Italiana di Sociologia», collabora alle attività di ricerca del Centro Interuniversitario di Sociologia Politica (Ciuspo) e del Centro Europeo di Ricerche e Studi Sociali (Ceuriss). Tra le sue pubblicazioni si segnalano i volumi *Una generazione che cambia* (Firenze University Press 2007), *Sociologia della cittadinanza* (Rubbettino 2009), *Scegliere di partecipare* (Firenze University Press 2011).

Giovanni Bechelloni, sociologo e globalista, scrittore e giornalista, ha insegnato per quarant'anni nell'università italiana (Firenze, Bari, Napoli, Roma) cercando di istituzionalizzare gli studi di comunicazione e giornalismo in chiave sociologica. Collabora come visiting scholar e lecturer con Università di molti Paesi in Europa in Brasile, Canada, Russia, Cina. Tra i suoi ultimi lavori: *Il sorriso etrusco. Ipotesi sociologiche sulla diaspora italiana e sulla storia lunga degli italiani* (Ipermedium 2011); *I nostri eroi. La funzione bardica della televisione* (Liguori 2010); *La conversione dello sguardo. Verso nuovi orizzonti epistemologici negli studi di comunicazione* (Ipermedium 2009). Negli ultimi anni si è dedicato a studi comparati di sociologia della conoscenza, della cultura e della comunicazione. Sta attualmente lavorando alla nascita (come spin off di un Master europeo Erasmus Mundus che ha coordinato per otto anni) del International Center for Advanced Sociological Studies (ICASS-CoMUNDUS).

Francesca Bianchi è ricercatore in Sociologia presso la facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Siena, dove insegna Sociologia generale, Sociologia della famiglia e del corso di vita, Sociologia della formazione professionale. Ha collaborato a ricerche sulla formazione professionale con ISFOL, Istituto Carlo Cattaneo di Bologna, MTI di Boston, Regione Toscana, Regione Emilia Romagna, CNA e provincia di Pistoia. Negli anni recenti si è occupata di interazione sociale nell'ambito della vita quotidiana, di formazione professionale continua e di life long learning partecipando a numerose conferenze internazionali (ESPAnet, National Agency Training for Europe, Education and Socio-Economic Research & Consulting in Germania).

Adele Bianco è professore associato di Sociologia generale presso la Facoltà di Psicologia dell'Università degli studi di Chieti-Pescara; dall'Anno Accademico 2009-2010 insegna anche Sociologia dei processi economici e del lavoro; è inoltre docente di Sociologia presso l'Università Telematica "Leonardo da Vinci". Si occupa del pensiero sociologico classico tedesco e di teoria dello sviluppo e del mutamento sociale con riferimento agli aspetti economici e del lavoro. Tra le sue più recenti pubblicazioni si segnalano: *Georg Simmel sociologo del lavoro*, in D. Bosco *et alii* (2011, a cura di); *Sovra-ordinazione e subordinazione nella Soziologie di Georg Simmel*, Roma: Aracne, 2009; *La conoscenza del mondo sociale. Guida allo studio della sociologia*, Milano: Franco Angeli, 2007.

Filippo Buccarelli, dottore di ricerca in sociologia generale, dal 2001 al 2003 è professore incaricato presso la Facoltà di Psicologia dell'Ateneo fiorentino (Sociologia del lavoro e delle organizzazioni), e dal 2003 presso quella di Scienze Politiche (Sociologia della devianza, Sociologia dei comportamenti devianti, Storia della sociologia, Sociologia corso avanzato). Dal 2003 al 2006 è stato responsabile di ricerca dell'Area Studi sociali di ASEL-Agenzia Servizi Economie Locali di Prato, e dal 2007 svolge attività di coordinamento scientifico dell'Osservatorio Sociale della Provincia di Pistoia per conto del Dipartimento di Scienza della Politica e Sociologia dell'Università di Firenze. Attualmente insegna *Sociologia Generale* per il corso di laurea in Operatori della Sicurezza Social.

Idalina Conde is a member of the Department of Sociology of ISCTE-Lisbon University Institute, and CIES (Centre for Research and Studies in Sociology). She lectures on the ISCTE master's degree course in Communication, Culture and Information Technology and formerly taught on the INDEG/ISCTE postgraduate course in Cultural Management in Cities. She has also been responsible for various training courses in other institutions. She has cooperated on projects associated with European Institute for Comparative Cultural Research, and with the Observatory for Cultural Activities. Since 1990, she has also authored various publications on biographical approaches, which she introduced into Portuguese sociology, as applied to trajectories and singularities of the artistic condition.

Paolo Dell'Aquila, dottore di ricerca in Sociologia e Politiche sociali, è Docente a contratto di *Giornalismo sportivo* presso il corso di laurea in Facoltà di Scienze Motorie dell'Università di Bologna. Dall'a.a. 2003/2004 svolge attività di ricerca sull'e-learning per il Progetto UniAdrión dell'Università di Bologna. Collabora inoltre con l'Università di Verona per il corso di Sociologia delle comunicazioni di massa.

Florence Delmotte is Research Associate at F.R.S.-FNRS Research (Belgian Scientific Research Fund) at Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, and Lecturer of *Political doctrines* at Faculty of Economics, Social and Political Sciences. Her research interests are actors and tools of urban policy, epistemology and socio-political changes. She is author of *Norbert Elias: la civilisation et l'État. Enjeux épistémologiques et politiques d'une sociologie historique*, Bruxelles, 2007. She is now collaborating at the research project *Développement urbain à Bruxelles et identités politiques en Europe. Une approche de sociologie historique en prise sur les transformations de l'État*.

Martino Doni è ricercatore del CRiSUSM (Centro di Ricerca in Scienze Umane, Salute e Malattie) dell'Università di Bergamo. Laureato in Filosofia, è dottore di ricerca in Antropologia ed Epistemologia della complessità. Si occupa della determinazione storico-culturale del simbolo (*Arianna e l'angelo*, Milano 2006; *Immagini in corso*, Milano 2010), delle dinamiche sociali della memoria e dell'identità (*L'esatta fantasia*, Milano 2009; *La forza sociale della memoria*, Roma 2010, con Lorenzo Migliorati) e delle questioni legate all'insorgere dell'età moderna. Tra le altre attività, ha curato l'edizione italiana di diversi autori di lingua inglese, tedesca e francese, tra cui Norbert Elias (*L'illusione del quotidiano*, Milano 2010; *Sociologia e psichiatria*, Milano 2011) e Hans Blumenberg (*Uscite dalla caverna*, Milano 2009).

Olle Edström is Professor of Musicology, in the Department of Cultural Sciences, University of Gothenburg. His interdisciplinary scholarship ranges across musicology, ethnomusicology, aesthetics, and epistemology, and covers a diversity of musical topics spanning, popular music, folk music, and the classical tradition.

Michael Eve dall'a.a. 2001-2002 è titolare del corso di Sistemi sociali comparati e del corso di Sociologia dei consumi presso la facoltà di Scienze Politiche dell'Università del Piemonte Orientale. I suoi interessi scientifici si articolano principalmente in due indirizzi di ricerca tra loro interconnessi: un utilizzo innovativo della comparazione internazionale e lo studio delle reti sociali con uno sguardo rivolto ad interpretazioni oltre che strettamente sociologiche anche antropologico-storiografiche.

Enrico Gargiulo è dottore di ricerca in Sociologia e Ricerca Sociale presso l'Università di Napoli Federico II. I suoi interessi conoscitivi si collocano nell'ambito della teoria sociale e della politica sociale. Ha pubblicato alcuni articoli e capitoli in volumi collettanei su temi legati alla cittadinanza e al welfare state, oltre ad una monografia dal titolo *L'inclusione esclusiva. Sociologia della cittadinanza sociale*, edita da FrancoAngeli (2008). Attualmente è titolare di un assegno di ricerca presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università di Torino, e sta portando avanti un percorso di ricerca sulle trasformazioni su scala locale della cittadinanza. In questo stesso ateneo svolge attività didattica come docente di Storia del pensiero sociologico.

Paolo Giovannini è docente di Istituzioni di sociologia presso la Facoltà di Scienze Politiche “Cesare Alfieri” di Firenze, di cui è stato Preside dal 1995 al 1998. Ha fondato il Laboratorio CAMBIO, di cui dirige l’omonima rivista on line. Tra le sue ultime pubblicazioni: *It Takes Time: Work of Quality, Work of Innovation*, in «Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate», vol. 2 (4), 2010; *Culture del lavoro nel Novecento italiano*, in «Quaderni di Rassegna sindacale-Lavori», n.1, 2009; *Teorie sociologiche alla prova* (a cura di), Firenze, Firenze University Press, 2009; *Mondi operai, culture del lavoro e identità sindacali* (a cura di, con P. Causarano e L. Falossi), Roma, Ediesse, 2008; *Tra economia e sociologia: l’eredità trascurata di Alfred Marshall*, in «Stato & Mercato», n.79, 2007; *La sfida del declino industriale. Un decennio di cambiamenti* (a cura di), Roma, Carocci, 2006.

Joshua Lavie is Clinical Psychologist and Group analyst at Israeli Institute of Group Analysis - Cohn Institute for the History and Philosophy of Science and Ideas, Tel Aviv University, Israel. (www.psyforum.org.il) His research interests include the interdisciplinary aspects of group analysis. Among his many publications, articles on the meeting points between group analysis and relational psychoanalysis, in particular: (2005), *The Lost Roots of Group Analysis: Taking Interrelational Individuals Seriously*, in «Group Analysis» 38(4).

Laura Leonardi dal 2001 è Professore Associato nel settore SPS/07 e dallo stesso anno insegna presso la Facoltà di Scienze Politiche di Firenze. Dal 2008 è titolare della Cattedra Jean Monnet *Dimensione sociale et integration européenne*. Dal 2002 al 2007 è stata Presidente del corso di laurea in Relazioni Industriali e Sviluppo delle Risorse Umane, e coordinatrice del progetto Donne Politica e Istituzioni dell’Ateneo di Firenze negli anni 2008-2010. Tra i lavori più recenti si segnalano: con D. Calenda *Innovare nell’incertezza. La politica delle donazioni e dei trapianti in Toscana*, in F. Alacevich (2011, a cura di), Mondadori, Milano; *Il modello sociale europeo alla ricerca della dimensione sociale*, in «Societàmutamentopolitica», vol. 1, n. 1, 2010; *Come studiare l’Europa del XXI secolo? Dieci domande a Colin Crouch*, in «Societàmutamentopolitica», vol. 1, n. 1, 2010.

Steven Loyal is senior lecturer at School of Sociology at University College of Dublin. His research interest are: migration, ethno-racial domination, social stratification, sociological theory, historical sociology, sociology of knowledge. His recent publications include: (2011), *Understanding Irish Immigration: Capital, State, and Labour in a Global Age*, Manchester: Manchester University Press; with S. Quilley (2005, eds), *The Sociology of Norbert Elias*, Cambridge: Cambridge University Press; (2003), *The Sociology of Anthony Giddens*, London: Pluto.

Stephen Mennell is Professor Emeritus of Sociology at University College Dublin. He gained his BA in Economics from the University of Cambridge (MA 1970) and his Doctorate at the University of Amsterdam. He was a Frank Knox Memorial Fellow (1966-67) at Harvard University. After returning from America, he taught at the University of Exeter, England, from 1967 to 1990, when he became Professor of Sociology in the Department of Anthropology and Sociology at Monash University in Australia, before returning to Europe as Professor at UCD. Stephen Mennell’s major intellectual influence is Norbert Elias, and he is now a member of the Board of the Norbert Elias Foundation, Amsterdam - in effect one of Elias’s executors. He is General Editor of the Collected Works of Norbert Elias in English, which are being published in 18 volumes by UCD Press.

Arpad Szokolczai is Professor of Sociology at University College Cork, Ireland. His recent and major publications include *The Dissolution of Communist Power* (Routledge, 1992), *Max Weber and Michel Foucault: Parallel Life-Works* (Routledge, 1998), *Reflexive Historical Sociology* (Routledge, 2000), *La scoperta della società* (Roma, Carocci, 2003), *The Genesis of Modernity* (Routledge, 2003), *Sociology, Religion and Grace: A Quest for the Renaissance* (Routledge, 2007). He is currently finishing a book manuscript entitled *Comedy and the Public Sphere*, which intends to go beyond Habermas’s rationalistic account by demonstrating the central importance of the re-birth of comedy, from the late Renaissance onwards, in forming the modern democratic public arena.

Andrea Villa, laureato in Sociologia nel 2007 presso l’Università Roma -La Sapienza, nel 2008 ha conseguito il Master in Scienze Applicate del Lavoro e della Previdenza Sociale presso la Facoltà di Giurisprudenza del medesimo Ateneo. Si occupa prevalentemente di sociologia del diritto e di storia del pensiero sociologico; di tematiche dell’immigrazione e di politiche del lavoro. Attualmente, è Dottorando di Ricerca presso il Dipartimento di Scienza della Politica e Sociologia dell’Università degli Studi di Firenze e collaboratore al progetto di ricerca europeo (FSE) *Immagini e Rappresentazioni dei Migranti nei Media*.