

CAMBIO

Rivista sulle trasformazioni sociali

Tempo, processo e civilizzazione. Riflessioni sul Saggio sul tempo

Autore: Sandro Rogari

CAMBIO - Rivista sulle trasformazioni sociali, Anno I, Numero 1/Giugno 2011

URL: <http://www.cambio.unifi.it/CMpro-v-p-56.html>

ISSN: 2239-1118

CAMBIO

via delle Pandette, 21 - 50127 Firenze

Tel.055 4374427 Fax: 055 4374931

cambio@dispo.unifi.it



[Tempo, processo e civilizzazione]

Riflessioni sul *Saggio sul tempo*

La questione del tempo percorre in diverse forme tutta l'opera di Elias: dalla sua prima "ribellione" al neokantismo del suo docente di riferimento al dottorato conseguito presso l'Università di Breslavia, Richard Höningwald, fino all'edizione tedesca, rielaborata e in gran parte riscritta nel 1984 del *Saggio sul tempo*¹. Anche se l'elaborazione e la pubblicazione in "parti" soggette a progressiva elaborazione del saggio organico raccolto in volume risalgono agli inizi degli anni '70, possiamo collocare la riflessione sul tempo, assieme a molte altre opere, nell'ultima prolifica stagione di Elias ultraottantenne. Il primo elemento di straordinarietà nella sua feconda parabola intellettuale è dato proprio dal fatto che in età assai avanzata, quando normalmente uno studioso viene esaurendo la propria capacità di analisi e creativa, Elias ha prodotto una serie di opere che, come il *Saggio sul tempo* del quale ci interessiamo in via specifica, costituiscono punti di riferimento del dibattito scientifico su temi cruciali delle scienze sociali. Il secondo elemento è la grande coerenza e vorrei dire – usando un termine che torna nella sua analisi del concetto di tempo – "permanenza" delle impostazioni di fondo delle sue tesi.

E' a tutti noto, e non mi dilungo su questo aspetto della sua biografia intellettuale, che Elias ha acquisito molto tardi prestigio e riconoscimenti scientifici. Il suo *Processo di civilizzazione*, che si compone in realtà di due opere riunificate, *La civiltà delle buone maniere* e *Potere e civiltà*, fu pubblicato in Svizzera alla vigilia della guerra ed era frutto della riflessione negli anni dell'esilio inglese, ma non ebbe un reale riconoscimento oltre che circolazione scientifica fino al 1969, quando uscì la versione in lingua tedesca. Lo stesso Walter Benjamin non volle recensirlo né farlo recensire sulla rivista dei sociologi fuoriusciti della Scuola di Francoforte. Non entro nel merito delle motivazioni complesse di questo ritardo prolungato nel riconoscimento scientifico di un'opera che, comunque la si giudichi, resta una pietra miliare, non solo nell'ambito sociologico, ma direi in senso lato nelle scienze sociali e in particolare nella riflessione sul mutamento storico. Ritengo infatti che l'analisi di queste motivazioni ci porterebbe lontano e va ricondotta essenzialmente alla sua sistematica eterodossia. Egli parte infatti, come dicevo, da una contestazione antikantiana alla quale resta coerente tutta la vita senza approdare a nessuna altra ortodossia, tanto meno di tipo marxista. Anzi, la sua analisi del potere, in particolare quello politico, costituisce contestazione radicale e direi vero rovesciamento dei presupposti marxiani del rapporto fra struttura e sovrastruttura. Potrebbe essere avvicinato a Weber, ma anche in questo caso con molti distinguo. Probabilmente la sua originalità, oltre che l'approccio interdisciplinare della sua riflessione, concorre a spiegare il suo tardo riconoscimento in un periodo storico nel quale gli statuti delle singole discipline, in particolare storiografia e sociologia, erano rigorosamente separate.

¹ L'edizione italiana de Il Mulino (Bologna) della quale mi avvalgo è del 1988.

Per tornare al punto, i presupposti di metodo e le idee di fondo che Elias esprime nel *Saggio sul tempo* possono essere collocate in diretta derivazione dei principi espressi nel *Processo di civilizzazione* e sono da ricondurre allo sforzo di Elias per superare ogni dicotomia fra dimensione psicologica, individuale, della natura profonda dell'essere umano, e dimensione sociale. La sua affermazione che ogni psicologia è psicologia sociale è indicativa di una visione nella quale costruzione dell'individuo come della società sono costruzioni storiche integrate (Elias 1939-1969: 166).

Sul mutamento sociale intervengono fattori diversi, anche d'ordine naturale, lungo il cammino della costruzione della complessità delle società umane. Questo, d'altra parte, non ha un destino obbligato; né è riconducibile alla categoria della ineluttabilità del progresso. Anzi, Elias mette in guardia dalle degenerazioni sempre in agguato e sempre possibili in diversi passi della sua opera e in particolare nella sua ultima pubblicata in vita *Studien über den Deutschen* (1989), con particolare riferimento al popolo tedesco. Il mutamento non ha una direzione né un obiettivo, ha piuttosto due caratteristiche: la progressiva strutturazione delle società umane e del potere che in esse si configura ed si esplica in forme diverse e i variati rapporti di coercizione che esso innesca nei confronti dell'individuo, determinandone comportamenti e aspettative. In estrema sintesi, potrei dire che per Elias tutto è un prodotto storico, l'individuo come le società umane e in questa chiave risolve anche il problema della conoscenza, anch'essa un *a posteriori* che deriva dal contesto acquisito dal mutamento sociale.

Ma sul tema del tempo come strumento di conoscenza tornerò nella parte finale di questa relazione perché su questo versante Elias apre una riflessione nuova, che egli intende derivare dalla sua costruzione della teoria del tempo come tempo storico, ma che in realtà, a mio avviso, manifesta talune debolezze. Restiamo per ora al punto. Credo di potere azzardare l'uso del termine di "storicista assoluto" per Elias, naturalmente mettendolo fra virgolette, se non fosse perché egli ha rivolto pesanti critiche agli storici ed ha rivendicato per la sua "sociologia evolutiva" un livello di sintesi superiore rispetto alla storia narrativa. Ma, al di là delle definizioni e delle critiche alla storiografia, sulle quali ci soffermeremo, resta fermo che la visione che Elias elabora delle società umane è essenzialmente e soprattutto una visione storica.

Procediamo con ordine. Partiamo dalla prima critica che Elias rivolge ai fisici da lui accusati di avere "reificato" il tempo, ossia di avergli conferito una realtà del tutto autonoma rispetto alla dimensione umana della quale, per Elias, è proiezione. Naturalmente, il primo sotto accusa è Newton che studiando oggetti naturali e astronomici, in particolare, ha sviluppato una visione del tempo come dimensione della natura, come flusso oggettivo, come realtà naturale distinta e autonoma dagli altri fenomeni naturali (1984: 10). Non è esente da critica neppure Galileo per il suo tentativo di formalizzare il rapporto spazio/tempo. Né Einstein che ha avuto, agli occhi di Elias, il merito di relativizzare il tempo allo spazio e alla velocità, ma ha anch'egli conferito al tempo autonomia rispetto alla sua dimensione umana (1984: 52).

Questa critica al tempo della fisica è per Elias la buona occasione per riflettere su come i fenomeni naturali hanno concorso alle origini a maturare nell'uomo il concetto di tempo. In sintesi, il riferimento, che costituisce il punto di partenza della sua analisi storica, alle stagioni, ai cicli lunari ecc. come primo motore, diciamo così naturalistico alla considerazione del tempo, è ricondotto nella sua analisi ad una dimensione antropomorfa. Per fare un esempio, è il saggio o il sacerdote o lo stregone o chi per lui a determinare il momento "naturale" della semina funzionale alla sopravvivenza della comunità in relazione ai cicli astrono-

mici (1984: 109)². Questo induce a pensare, secondo Elias, che esista un tempo obiettivo. Ma non è così, perché i cicli naturali non hanno tempo. E' l'essere umano che, in funzione di proprie necessità sia individuali che sociali, "collega", per così dire, il tempo della natura al tempo della comunità. Ma è un nesso solo apparente, perché in realtà quel tempo, che non esiste in natura, viene creato dall'essere umano per le sue funzioni sociali. Non è possibile dunque separare tempo fisico e tempo storico (1984: 57). In quanto tale diviene un prodotto storico ed esso stesso, nella visione di Elias, proiezione e sostanza dello sviluppo storico.

Il tempo è quindi paradigma della storia; espressione del mutamento, proiezione del potere politico e del potere di coercizione sociale che si evolve nella storia, dalle società più semplici e legate alle funzioni elementari della sopravvivenza alle più complesse società contemporanee. Tanto il tempo diviene umanissimo strumento dell'esplicazione del potere, che su questo terreno si verificano conflitti fra potere religioso e potere laico. Nel cammino verso la complessità, il monopolio del tempo passa dai sacerdoti ai re e diviene per Elias loro materia esclusiva, come il battere moneta (1984: 68). L'esempio classico che l'autore riporta è quello rappresentato dal passaggio dalla Roma repubblicana alla Roma imperiale. Dalla prerogativa di un collegio di sacerdoti guidato da un *pontifex*, custode del calendario (1984: 227), si passa con Cesare al calendario di Stato riformato e controllato dal potere laico.

La riforma imperiale attribuita da Cesare nei suoi aspetti tecnici all'astronomo egiziano Sosigene ha tuttavia, sottolinea Elias, una rilevanza indicativa del processo di razionalizzazione del calendario, con il riparto di 12 mesi in trenta giorni, con un giorno in meno a febbraio e con un giorno in più nei mesi dispari da gennaio a novembre (1984: 228). Ma prima di ragionare di calendari e di orologi, che ci conducono ad altre riflessioni più strettamente legate alla sociologia della conoscenza proposta da Elias, che è altro aspetto di questa sua riflessione sul tempo, che per comodità espositive conviene tenere separata dalla sua concezione del tempo come tempo storico anche se nel testo è spesso intrecciata, soffermiamoci sulla sua definizione di tempo. O più esattamente su una delle definizioni proposte, quella più coerente con la definizione di tempo come tempo storico:

Al *perpetuum mobile* della natura strutturata in catene causali i concetti di 'passato', 'presente' e 'futuro' si possono eventualmente applicare solo sulla base di una identificazione antropomorfa, e pertanto in senso traslato, come ad esempio quando parliamo del futuro del sole. Considerata esattamente, la natura è una sequenza continua di modificazioni delle configurazioni di materia e energia. Al suo interno il reattore ad elio del sole appare alla coscienza degli uomini come fase di una serie di avvenimenti o più in generale come unità unicamente perché questa forma è per loro di particolare significato. Al di là del riferimento agli uomini che ne fanno esperienza, tuttavia, la suddivisione dei continuum 'naturali' di mutamento in passato, presente e futuro è insensata. (1984: 99).

Da questo assunto deriva il fatto che il tempo della natura non esiste. Esiste solo il tempo dell'uomo. La natura per Elias è il regno del mutamento permanente senza tempo. O più, esattamente senza tempo obiettivo, se non quel tempo che noi attribuiamo alla natura per le nostre esigenze. Ma quando uso il termine "noi" non apro ad alcun soggettivismo perché il singolo individuo non ha alcun governo personale, autonomo del tempo, ma lo interiorizza come autocostrizione. Questo potrebbe aprire alla riflessione sul concetto di devianza sul quale tuttavia non mi dilungo perché ci porterebbe fuori del seminato.

Abbiamo visto come la funzione del tempo sia cambiata nella storia, per Elias, pur muovendo da un nucleo originario presente nelle società primitive che è sostanzialmente omogeneo all'attuale. Se infatti nelle

² L'autore fa l'esempio del sacerdote che ha la responsabilità di determinare il "tempo esatto" per la semina osservando il passaggio del sole sopra un punto determinato.

società primitive il ruolo coercitivo del tempo era relativamente blando ed eterodiretto, comunque non faceva parte del processo educativo dei bambini, nelle società altamente evolute esso registra una crescita esponenziale. Soprattutto – e questo è un passaggio fondamentale della riflessione di Elias – trasmigra da una dimensione esterna al soggetto ad una dimensione interiorizzata. L'autore fa un riferimento preciso al cospicuo numero di anni, da 7 a 9, che il processo educativo impiega per fare divenire il tempo come organizzazione permanente della vita sociale uno strumento di coercizione interiorizzata (1984: 165).

Detto questo e, in via ipotetica, fermandoci qui, potremmo essere accusati di avere fatto di Elias uno storico d'impianto storicista ch'egli avrebbe nettamente rigettato. Per due sostanziali ordini di motivi: uno di metodo ed uno di sostanza. La critica al metodo storico, ossia a quello che Elias definisce come «rappresentazione narrativa del passato», non riguarda la sua utilità, che viene riconosciuta, bensì la diffusa tendenza a quello che noi oggi definiamo uso politico della storia.

La loro utilità – scrive – [delle rappresentazioni narrative] sarebbe ancora maggiore, credo, se il canone professionale degli storici richiedesse un grado più elevato di distacco, se essi avessero più remore ad utilizzare le proprie descrizioni narrative del passato come strumenti per combattere le battaglie ideologiche del loro tempo. (1984: 221)

La critica è severa perché di fondo egli nega alla storiografia uno statuto scientifico e, a mio avviso, è solo in parte giustificata, dal momento che esiste anche una storiografia non piegata alle esigenze delle battaglie ideologiche. La discussione sarebbe complessa su questo terreno e ci porterebbe lontano. Soprattutto, sarebbe interessante approfondire non tanto l'utilizzo banale a fini politici della storiografia, realtà tanto diffusa quanto facilmente circoscrivibile, quanto la tesi crociana della eterna contemporaneità della storia, che è altra cosa. In questo caso l'evento contemporaneo diviene stimolo alla ricerca ed alla riflessione storica, anche se questo non implica alcuna manipolazione del passato, ma piuttosto una sua più avanzata comprensione. Ma è un tema questo che Elias nella sua critica alla storiografia non apre, anche se indirettamente torna nella sua disamina contro la frammentarietà e inevitabile brevità del segmento storico che lo storico affronta con il suo metodo.

Tuttavia, più rilevanti nella sua costruzione di una teoria della sociologia evolutiva sono le critiche sostanziali che rivolge alla storiografia. La prima riguarda appunto la specificità, il dettaglio e la delimitazione degli eventi studiati dalla storiografia che gli storici collegano «tra loro in un modo immaginoso, ma molto poco sicuro» (1984: 219). Quindi Elias apre una finestra, che tuttavia non approfondisce, sul dibattutissimo tema della narrazione storica ed esprime un giudizio sostanzialmente liquidatorio perché parla esplicitamente di collegamento «immaginoso» dei fatti accertati, «ma molto poco sicuro» (1984: 219). A questa critica radicale alla narrazione storica, soprattutto sul versante della connessione degli eventi studiati in un discorso storico nel quale i rapporti di causa effetto sono assai labili, Elias aggiunge l'accusa allo storico di applicare «ai gruppi e agli individui del passato tutti quei criteri che servono a giudicare degli indifesi uomini delle epoche primitive usando, come metro di misura, i valori del suo tempo» (1984: 219). Questo, ribadisco, non lo porta a negare l'utilità della storiografia ai fini della conoscenza della vicenda umana. Ma lo induce a collocarla ad un livello più basso di sintesi. Gli errori ovvero i limiti della storiografia, infatti, proprio per questo sono espressi dalla discontinuità dei periodi storici studiati.

L'aver ripartito oggi il lungo sviluppo dell'umanità in una serie di periodi relativamente brevi è dunque un dato che riflette il modo in cui gli storici concepiscono le proprie competenze professionali, sebbene essi avvertano assai poco come sia il loro canone professionale e il loro sapere professionale a spingerli a lavorare su spazi temporali relativamente brevi. Il loro ideale di competenza scientifica si riflette in una visione del passato articolata in periodi

facilmente manipolabili – manipolabili in conformità al canone del lavoro storico. La storia degli storici in altri termini, è una storia di breve periodo. (1984: 220).

L'analisi empirica dei fatti supportata dalle fonti, quindi, non permette agli storici di superare la dimensione relativamente breve dell'indagine all'interno della quale si sviluppa la competenza dello storico. Ma questo offre una rappresentazione errata, secondo Elias, di discontinuità storica, mentre la storia è un continuum spezzato non dalla realtà in sé, ma dalla narrazione storica. Passare ad un livello più alto di comprensione «significa [...] innalzarsi ad un livello di sintesi più elevato rispetto alla storiografia narrativa» (1984: 222). Questo livello più elevato è rappresentato dalla sociologia evolutiva, dove la continuità non è interrotta e trova nello studio del tempo storico la sua sintesi superiore, senza che questo implichi la conoscenza di un numero sempre più ampio di fatti. «I processi evolutivi di lungo periodo – scrive ancora – possono essere spesso rappresentati simbolicamente determinando la direzione complessiva del processo con l'ausilio di confronti sistematici tra esempi tratti da fasi primitive e da fasi più tarde» (1984: 222). Il tema della comparazione e della comparabilità è per Elias aspetto imprescindibile della sua teoria della conoscenza ed essa è preclusa alla storiografia narrativa.

Questa continuità e, ad un tempo, comparabilità trovano la loro formalizzazione nel calendario e nell'orologio. Dal momento che il tempo diviene nella sua sociologia della conoscenza l'astrazione di un processo continuo che permette la conoscenza di lungo periodo della storia, virtualmente di tutta la storia umana documentata, si può ipotizzare che siano possibili altre astrazioni. Per esempio, il potere come prodotto storico della civiltà umana, i suoi processi e le sue formalizzazioni possono essere studiati anch'essi nella stessa prospettiva. In fin dei conti, esso, come il tempo possono divenire oggetto di astrazioni di lungo periodo, ovvero sintesi superiori, per usare la terminologia di Elias, che convalidano la continuità storica. Naturalmente, questa è una riflessione che non traggo da questo specifico saggio sul tempo, quanto piuttosto dal complesso dell'opera di Elias.

Va comunque subito precisato che, nella sua concezione, continuità, o più correttamente mutamento continuo non è sinonimo di progresso né di miglioramento (1984: 223). In questo Elias condivide il rigetto delle tesi evoluzioniste dominanti fino alla prima guerra mondiale nelle scienze sociali europee. Tuttavia, ammette che nell'ambito dello sviluppo umano vi sono sequenze «la cui direzione può essere considerata un progresso» (1984: 224). Questo è un tema che, come accennavo sopra, lo spinge soprattutto a riflettere sulla realtà di popoli come il tedesco, nel quale, a differenza dal francese e dal britannico, la separazione fra cultura e civiltà può dare adito a degenerazioni come la dittatura ch'egli da ebreo ha sofferto in prima persona.

Ma torniamo al tempo, che è lo specifico di questo saggio, per affrontare il passaggio che egli compie dalla sociologia della conoscenza alla teoria della conoscenza e che, a mio avviso, è l'aspetto più debole della sua dottrina. In fin dei conti, il tempo storico è per Elias la suprema sintesi che permette di studiare il processo di civilizzazione in un continuo nel quale la razionalizzazione del calcolo del tempo è paradigma costante della evoluzione umana e il suo controllo è espressione dell'organizzazione dei poteri che l'esprime. Da qui discende la sua analisi dell'evoluzione del calendario, che Elias sviluppa dai primordi, passando per l'alta formalizzazione e razionalizzazione voluta da Giulio Cesare e attuata nel 46 a.c. per arrivare al calendario di Gregorio XIII del 1582 e all'introduzione dell'anno bisestile (1984: 228). E' evidente, nella sua analisi, che da un lato l'organizzazione del calendario, che ha pur sempre dei riferimenti astronomici, ma adattati alle esigenze umane, è funzionale all'esigenza degli esseri umani di strutturare la storia in tempo storico, ossia in

passato, presente e futuro che è per Elias un criterio assolutamente antropomorfo, non esistente in natura, di organizzare la realtà, quella astronomica come quella umana (1984: 93).

L'“invenzione” dell'orologio risponde a questa stessa funzione. Nella sua visione sociale, la clessidra non risponde ad esigenze sostanzialmente diverse dall'orologio; ne costituisce piuttosto l'antecedente meno sofisticato. Elias muove dal suo uso come strumento per calcolare il tempo dei due oratori che sostenevano tesi contrapposte nell'agorà ateniese per arrivare all'utilizzo più recente in funzione della misurazione dei fenomeni naturali. Ma il suo uso resta sociale. L'orologio è solo il perfezionamento della clessidra e come essa, sia pure in maniera più sofisticata, costruisce una sequenza che mettiamo in comparazione con una o più sequenze storiche diverse per poterle conoscere. Sostanzialmente esso svolge la stessa funzione verso una dimensione che è e resta immateriale che il metro o altra unità di misura svolge verso lo spazio che al contrario assume ai nostri sensi una sua materialità. Elias fa esplicito riferimento all'espressione inglese di *timing* per sottolineare la funzione dinamica dello strumento di calcolo del tempo, piuttosto che la sua dimensione statica. L'espressione inglese risponde meglio alla sua visione del tempo che “non c'è”, ma viene creato dall'uomo con strumenti adeguati – vedi il calendario e l'orologio – per conoscere le sequenze. Cito un'altra definizione di tempo che Elias propone e che è questa volta funzionale alla costruzione della sua teoria della conoscenza:

La determinazione del tempo riposa dunque sulla capacità dell'uomo di collegare fra loro due o più sequenze di cambiamenti continui, di cui una serve da metro di misura temporale per l'altra o le altre. Si tratta di una prestazione tutt'altro che semplice della sintesi intellettuale. La sequenza di riferimento, infatti, può essere sostanzialmente differente dalla sequenza rispetto alla quale viene utilizzata come metro di misura temporale. Le configurazioni in continuo movimento dei corpi celesti, ad esempio, sono di genere molto diverso dalle configurazioni mutevoli che gli uomini formano tra di loro. Ciononostante, in un modo o nell'altro, gli uomini hanno utilizzato per secoli le prime come strumento per determinare temporalmente le seconde. [...] In che relazione sta la serie continua di mutamenti che si presenta nella forma di orologio rispetto ai continui mutamenti sociali e individuali degli uomini? A loro modo così diverse, che cosa hanno in comune queste sequenze? La risposta è apparentemente facile: il semplice fatto di mutare entrambe continuamente secondo un ordine sequenziale abbastanza regolare (se smettono definitivamente di mutare secondo questo ordine, gli orologi cessano di essere orologi e gli uomini di essere uomini). Il concetto di tempo si riferisce insomma a quelle particolarità che, malgrado le differenze sostanziali, le sequenze di cambiamenti continui hanno tra loro in comune. (1984)

La citazione è un po' lunga, ma utile per comprendere la funzione dell'orologio come strumento di rappresentazione di una sequenza uniforme. La perdita di uniformità che connota le sue sequenze “statiche”, ossia sempre uguali a se stesse, farebbe perdere all'orologio la sua funzione: ossia la capacità di misurare e comparare sequenze diverse che non hanno il carattere della uniformità e della ripetitività. Questa sequenza uniforme è, dunque, a sua volta strumento per conoscere altre sequenze che possono essere sia sociali sia naturali. Queste ultime, un tempo, erano utilizzate dagli uomini per attribuire il tempo delle relazioni sociali. Erano insomma strumento di calcolo del tempo storico. E da questo derivava, secondo Elias, la percezione del tempo come naturale ed obiettiva. Poi l'invenzione dell'orologio che consegue all'organizzazione di un calendario astronomico sempre più sofisticato ha dimostrato, a suo avviso, che anche la natura è un continuo senza tempo come la storia umana. In fin dei conti, le due dimensioni avvicinate e “calcolate” con lo stesso strumento sono per Elias la dimostrazione che la misura del tempo non appartiene all'ordine obiettivo della natura, ma è piuttosto creazione intellettuale dell'uomo.

Questo è il punto nel quale, a mio avviso, Elias compie un passaggio ardito e non giustificato dalla sociologia alla teoria della conoscenza. Intendo dire che mentre può essere condivisibile la tesi per cui la storia

umana è un continuum che può e, per Elias, deve essere studiata in chiave di sintesi storica superiore che superi i limiti della storia narrativa, anche se in larga misura la presuppone, non è condivisibile la tesi che lo strumento per la conoscenza della storia, naturale o sociale che sia, ossia il tempo come suprema sintesi, sia anch'esso un puro strumento di accumulazione plurigenerazionale. Questo approccio elude la questione di fondo, ossia perché gli esseri umani possono conoscere la realtà solo organizzandola in passato, presente e futuro. Per ricondurre ad unità sociologia e teoria della conoscenza, Elias riconduce tutto alla storicità come sede di accumulo generazionale. Ma nella sua disamina antikantiana che parte dalle origini della sua tesi di dottorato e arriva fino a questo studio sul tempo non offre argomenti consistenti che smontino il principio kantiano dello spazio/tempo come sintesi *a priori*.

«In un linguaggio più elementare – egli scrive – essa [la teoria kantiana] dice molto semplicemente che il tempo è una forma innata dell'esperienza e, pertanto, un dato immutabile della natura umana» (1984: 11). Ma nel testo non si trova argomento sul piano della teoria della conoscenza che smonti la fondatezza della sintesi *a priori* kantiana. Infatti Elias tende a confondere e ad assimilare due piani: sociologia e teoria della conoscenza. La prima trova una sua sistematizzazione in chiave di sintesi storica e relativo accumulo di conoscenze. Ma la seconda richiede una risposta in chiave teorica. Su questo terreno criticare Kant significa costruire una teoria della conoscenza alternativa che prescindendo dalla sintesi *a priori* spazio temporale come presupposto fondante della capacità dell'essere umano di conoscere. In parole povere, significa costruire una teoria della conoscenza che prescindendo dalla dimensione del tempo e dello spazio. Il processo di sofisticazione del tempo storico come progressivo accumulo generazionale non è una risposta. Al contrario, l'elaborazione di una conoscenza come inequivocabilmente storica – la sofisticazione dell'orologio come sequenza parallela alle altre sequenze, strumento a sua volta essenziale di conoscenza – per paradosso convalida la teoria kantiana. L'essere umano di Elias che “inventa” l'orologio, come lo stesso essere umano che “inventa” il metro o altra unità di misura dello spazio, va alla ricerca di qualcosa che sostenga la propria necessità innata di organizzare in chiave spazio/temporale la realtà. Il percorso imboccato da Elias non può prescindere da Kant proprio nel momento in cui egli si pone sul terreno del tempo storico come unico terreno di conoscenza. È comprensibile la sua ansia da scienziato sociale di sfuggire agli apriorismi. Ma si tratta di un percorso di ricerca che non può trovare esito positivo se si presuppone, come fa il nostro autore e che io condivido, che l'unica conoscenza, naturale o sociale che dir si voglia, è quella permessa dal tempo come prodotto della mente umana. Insomma, per concludere, che l'unica conoscenza è conoscenza storica.

Riferimenti Bibliografici

- Elias N. (1939-1969), *Il processo di civilizzazione*, Bologna: Il Mulino, 1988
 Elias N. (1984), *Saggio sul tempo*, Bologna: Il Mulino, 1988.
 Elias N. (1989), *Studien über den Deutschen*, Frankfurt: Suherkamp.