

[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 indagini, 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 alquanto 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*).

Obiettivo 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'accento 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 Iperuranio. 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), *Imagination. 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.