

I TRANSCLASSE, O LA NON-RIPRODUZIONE, DI CHANTAL JAQUET¹

GIULIA MUCCIOLI

Costruendo una pregnante mediazione tra letteratura, sociologia e filosofia, il merito di Chantal Jaquet, professoressa di storia della filosofia moderna all'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, è di far luce, nelle pagine di *I transclasse, o la non-riproduzione*, su un fenomeno sociale che è finora rimasto un territorio inesplorato anche nelle teorie degli studiosi più autorevoli. Il lavoro di Jaquet si iscrive in primis sulla stessa linea tracciata da Bourdieu e Passeron in merito alla teoria della riproduzione sociale – una linea che subisce tuttavia, nei loro due libri *I delfini* e *La riproduzione*, un'interruzione netta di fronte a quei casi di individui che, contrariamente alla presunta norma, non riproducono le condizioni della loro classe d'origine, ma vanno incontro a una non-riproduzione attraverso un cambiamento di classe sociale. Da questa interruzione, il cui rischio è di concepire l'insorgere di questa esistenza sociale nuova solo a titolo di eccezione rispetto al meccanismo deterministico di riproduzione delle condizioni di classe, si dispiega il lavoro filosofico di Jaquet. La sfida di tracciare un adeguato terreno di indagine per la non-riproduzione, come interruzione della perpetuazione dei rapporti di classe sociali di appartenenza, è in primo luogo di ordine terminologico. La necessità di ridefinire un nuovo lessico per descrivere un fenomeno lasciato in secondo piano tanto dalla narrativa dominante quanto dai pensatori rivoluzionari non può non interfacciarsi con due ostacoli che devono essere aggirati per non reiterare quella connotazione assiologica con cui i casi di mobilitazione sociale – tanto di ascensione quanto di declassamento – sono tipicamente marcati.

Il punto di vista critico che sorregge tutta la linea argomentativa ha in questo senso il duplice merito di superare tanto una visione deterministica e meccanicistica quanto una prospettiva finalistica o esistenzialistica, due derive che si pongono tradizionalmente agli antipodi ma che attestano parimenti una narrativa inadeguata a quei casi singolari universali che si presuppongono fare eccezione entro l'ordine stabilito. Su queste premesse si spiega quindi la scelta di coniare il neologismo *transclasse*, in diretta con il termine transessuale, per riferirsi a quelle soggettività che vanno incontro a un movimento di passaggio tra due mondi (sociali) con la continua distruzione dell'ambiente di appartenenza e ricostruzione o realizzazione di sé in relazione a quello d'arrivo. Sicuramente, la mossa strategica introdotta da Jaquet permette di sottrarsi dalle forme preconfezionate di concetti con cui viene insignito il fenomeno, in particolare attraverso la narrativa sociale

1 La Città del Sole, Napoli 2023, 182 pp.

della meritocrazia a cui regimi politici conservatori fanno ampiamente ricorso col solo scopo di mascherare un certo immobilismo sociale e giustificare lo status quo. Sottrarre il dibattito epistemologico al primato del piano assiologico permette di disfarsi dell'idea del *self-made-man* o della *creatio ex-nihilo*, con cui si alimenta l'idea che il transclasse, soprattutto in riferimento all'individuo che è andato incontro a un innalzamento nella scala sociale, si avvale della sola volontà e forza personale. Interrogarsi sull'origine del passaggio implica pertanto negare che l'insorgenza di un individuo che non riproduce i comportamenti del *milieu* d'origine si determini per autogenerazione spontanea. Tuttavia, sottrarsi da questa pericolosa concezione dell'individuo come dotato di libero arbitrio in virtù del quale sarebbe capace di costruirsi il proprio avvenire da sé comporta in maniera speculare il rischio di cadere in una visione necessitarista, per cui il soggetto sarebbe al contrario sprovvisto di qualsiasi capacità di autodeterminazione.

Certo, la soggettività non rispecchia l'immagine dell'*homo faber fortunae suae*, ma, e Jaquet lo coglie abilmente, non sarà neanche possibile sposare l'idea di una causalità univoca e lineare che rischia di determinare un congelamento essenzialistico dove lo spazio della libertà è completamente fagocitato dalla gabbia della predeterminazione. È a questo punto che il metodo di indagine filosofica che percorre tutta l'argomentazione, nelle due parti in cui è suddiviso il libro, si chiarisce esplicitamente sul lascito della filosofia di Spinoza. È la prospettiva del filosofo olandese ad essere assunta come privilegiata per comprendere il concetto di singolare universale incarnato dal transclasse. I vantaggi impliciti in questa chiara scelta di campo si chiarificano col procedere dell'argomentazione, potendo, attraverso Spinoza, smarcarsi tanto dal rischio di un vuoto determinismo quanto di uno stringente fatalismo.

Nella prima parte del libro vengono prese in esame le cause della non-riproduzione, indagando passo a passo le possibili determinazioni che potrebbero innescare il meccanismo di sottrazione al modello dominante e il sorgere di un'identità nuova e diversa. La sintesi offerta da Jaquet ha sicuramente il vantaggio di restituire una relazione causa-effetto complessa in modo da non designare una causa prima assoluta e universalizzabile per tutte le singolarità. È la relativizzazione dello sguardo che permette di sviluppare un pensiero combinatorio in cui la non-riproduzione prende più la forma di una traiettoria complessa, come risultante di determinazioni affettive, economiche, politiche e storiche. Jaquet procede metodologicamente stilando un elenco di possibili fattori determinanti, quali la presenza di modelli familiari, scolastici e sociali, integrandoli con degli esempi tratti in particolar modo dalla letteratura, prediligendo il genere socio-autobiografico che pregna la scrittura di Annie Ernaux e Didier Éribon. Il ricorso ai generi letterari non è una novità nei saggi filosofici – basti pensare all'esempio di Simone de Beauvoir – ma il limite che presenta questo utilizzo da parte di Jaquet sta nel perdere a tratti di vista il legame con l'analisi delle condizioni materiali e sociali che sottendono il passaggio di classe. Nel porre particolare attenzione al caso singolo quello che viene meno è in questa prima parte la classe, e quel meccanismo di trasmissione del capitale – economico, culturale, sociale e simbolico² – che concorre concretamente alla determinazione dell'identità dell'individuo, anche nella sua differenza rispetto all'ideologia e ai modelli rappresentativi in cui si è formato.

Certo, il vuoto determinato dalla critica al concetto di *habitus* coniato da Bourdieu, che aveva ben espresso la complessità dei meccanismi di riproduzione facendo emer-

2 Si tratta dei quattro tipi di capitale individuati da Pierre Bourdieu sulla cui trasmissione si fonda la teoria della riproduzione.

gere una soggettività più costituita che costitutiva, viene colmato con la costruzione di un'ingegneria complessa di determinazioni sulla scorta dell'*ingenium* spinoziano. Lo scarto da una concezione innatista delle qualità che permetterebbero al transclasse di sottrarsi alla legge ferrea della riproduzione è massimo nell'opposizione dell'*ingenium* al *genius* con cui si mette efficacemente in risalto la "dimensione storica della natura di un essere e il suo modellamento da parte delle cause esterne" (p. 78). Se questa nuova configurazione, quindi, non vuole perdere il suo contatto con la produzione storica che la sottende, per evitare di reiterare l'idea di una natura umana immutabile o di una natura comune, resta poco chiaro, o potrebbe risultare forse frettoloso, il rifiuto esplicito della prospettiva offerta dall'*habitus* rispetto alla non-riproduzione. L'argomentazione manca di un tentativo di riplasmare il ruolo di quei "sistemi di *disposizioni* durature e trasmissibili, strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti, cioè in quanto principi generatori e organizzatori di pratiche e rappresentazioni"³ all'interno di un'analisi della non-riproduzione. Se la singolarità è meno costitutiva che costituita, un tentativo di riconciliare le nozioni sociologiche e gli studi culturali, oltre che la teoria della materialità dell'ideologia di Althusser, avrebbe potuto rafforzare la portata filosofica del concetto di *ingenium* nell'applicazione che ne fa Jaquet ai transclasse, in modo da non lasciare in secondo piano le condizioni materiali all'opera nella società. Per chiarire meglio la tesi portante del suo lavoro Jaquet impiega anche un altro termine in riferimento all'idea di una causalità plurale, ovvero la nozione di complessione (*compléxion*). Restando nel contesto spinoziano, infatti, si tratta di una nozione che riesce a rendere chiaramente "l'idea di assemblaggio complesso e singolare di determinazioni fisiche e mentali" (p. 80) che permettono l'insorgenza di una nuova e singolare configurazione.

Si tratta specificamente della nozione a cui è dedicata interamente la seconda parte del libro, con particolare e dovuta attenzione alla trama che sottende ogni vita singolare. Il contenuto si fa a questo punto più prettamente filosofico e i nomi della letteratura lasciano spazio a quelli dei grandi pensatori dell'età moderna come Descartes, Pascal, Montaigne e, ancora una volta, Spinoza. L'obiettivo è di restituire una concezione non sostanziale del transclasse, ma plastica e mobile, come di una singolarità in continua metamorfosi che non si congela mai in un'identità fissa e definitiva. A partire dal magistero di Pascal nei *Pensieri*, e l'analisi del celebre frammento 628-323 con la domanda d'apertura "Che cos'è l'io?", il pensiero della complessione viene articolato sulle ceneri del pensiero identitario rinviando così a una pratica di desostanzializzazione dell'ego e di radicalizzazione dell'esperienza di decostruzione. A essere oggetto di questa decostruzione, dopo aver sancito preliminarmente l'assenza di un sostrato immutabile a cui potrebbe riferirsi il soggetto, è tanto l'io personale quanto l'io sociale: il transclasse è per eccellenza colui che fa esperienza della dissoluzione dell'io e dell'inconsistenza dell'essere smarcandosi dalle qualità che lo vincolano all'ambiente familiare e adornandosi di nuove in relazione a quello di arrivo. Attraverso le lenti della complessione il transclasse viene pertanto definito attraverso una *transidentità*, rispondente alla logica dello *stare tra*, una nozione che nell'originale francese viene restituita con l'espressione *entre-deux*. Il francese in questo caso, meglio che l'italiano, restituisce già a un primo livello linguistico il senso di quella continua oscillazione tra *due* poli, ovvero due mondi sociali, vissuta dal transclasse, nella costante ridefinizione della distanza che lo separa tanto dall'uno quanto dall'altro, senza mai arrivare a corrispondere perfettamente a nessuno

3 P. Bourdieu, *Il senso pratico*, Armando, Roma 2005, p. 84.

dei due. Jaquet, sicuramente per la sua formazione spinozista, riesce a tal proposito a cartografare minuziosamente questa distanza in termini affettivi, ancor prima che effettivi: più che una mera distanza di classe, si tratta di “restituire la carica emotiva e singolare della distanza soggettivamente vissuta” (p. 111).

Il vantaggio di un’analisi affettiva permette, rispetto alla nozione dell’*entre-deux*, di non ricadere in giudizi assiologici rispetto al cambiamento, facendo emergere anche la possibilità che questo sia traumatico per il soggetto che lo vive, e non necessariamente migliorativo come vorrebbe far credere una certa narrativa sociale – quella della classe dominante. È sicuramente una scelta di campo che permette di superare così i limiti di un approccio più freddo e tradizionale con cui si porrebbe esclusivamente enfasi sui rapporti di classe, col rischio di far venire meno la singolarità dell’esperienza in tutte le sfumature di cui può colorirsi. L’*ethos* della distanza fa sì che il transclasse sia, secondo le parole di Annie Ernaux, “un immigrato dall’interno”⁴, sempre preso in una situazione di non coincidenza col proprio ruolo sociale. Che la distanza sia di matrice storica, simbolica o geografica, sempre di distanza si tratta ed è ciò che fa insorgere la sensazione di non trovarsi mai nel posto giusto. Il merito di Jaquet è indubbiamente quello di aver fatto luce su una componente essenziale che sorregge la trama dell’esistenza di chi va incontro a un mutamento o a un passaggio, che sia di classe, genere, gruppo o zona geografica. La possibilità di porre un dialogo con i massicci fenomeni migratori su scala internazionale e gli studi post-coloniali è solamente abbozzata da una timida allusione a Frantz Fanon, a cui si sarebbe potuto dedicare più spazio. Il terreno su cui si muove l’indagine resta comunque prevalentemente filosofico, con un rimando esplicito a ciò che Spinoza chiama *fluctuatio animi*⁵ e che Bourdieu definisce *habitus clivé*⁶ per fornire un’immagine più chiara della situazione sfasata vissuta dal transclasse. Lo stare tra risponde infatti a una dinamica tensionale e contraddittoria dove concorrono affetti e stati emotivi contrastanti.

Interessante è la parentesi sull’analisi della vergogna che sembra fare eco alle pagine dell’*Essere e il nulla* di Sartre, al fianco dell’esplicita e costante presenza del pensiero spinozista e della teoria degli affetti, matrice fondante dell’intera argomentazione. È in merito alla vergogna, “una tristezza che accompagna l’idea di una certa azione che immaginiamo sia dagli altri vituperata”⁷, che la critica di Jaquet al passaggio ingiustificato dal piano ontologico a quello assiologico si esplicita e acquisisce la sua maggiore forza in termini decostruttivi. A tal proposito, è in questa sua lucida analisi del sociale che risulta più agibile la possibilità di individuare un eventuale nesso con una prospettiva più propriamente marxiana o perlomeno con alcuni marxismi, quelli tradizionalmente meno ortodossi. L’immaginario sociale che sottende un’interpretazione illecita “della differenza di classe e della subordinazione dei dominati in termini di inferiorità e bassezza, imputabile ai suoi membri” (p. 132) viene infatti smascherato in quanto espressione ideologica dei rapporti di forza e risultante del dominio di una classe sull’altra. La vergogna è nuovamente riposta al centro nel tentativo di costruire in positivo l’identità del transclasse al termine di questa seconda parte: è il primo ostacolo da superare socialmente per non cadere nell’alienazione o nella rassegnazione. L’obiettivo è di “non

4 A. Ernaux, *L’Écriture comme un couteau. Entretien avec Frédéric-Yves Jeannet*, Stock, Paris 2003, p. 35.

5 B. Spinoza, *Etica*, III, XVII, scolio, Editori Riuniti, Roma 1988, pp. 185-186.

6 P. Bourdieu, *Questa non è un’autobiografia. Elementi per un’autoanalisi*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 94 e ss.

7 B. Spinoza, *Etica*, III, XXXI, cit., p. 225.

provare più vergogna davanti a sé stessi⁸ per poter finalmente raggiungere la libertà schiacciando un affetto mortifero con un affetto contrario più potente, quali l'orgoglio o la fierezza. La difficoltà e la problematica sollevata in conclusione riguarda la possibilità di una riconciliazione del sé, di un superamento della *fluctuatio animi*, senza perdere la consapevolezza dello smacco tra il mondo dei dominanti e quello dei dominati: il rischio è di perdere il contatto con le proprie origini e non saper osservare con le lenti dell'oggettività la realtà vissuta, ma solo con quelle del privilegio che si è raggiunto. Il rischio più urgente in cui si incorre è infatti di modellare questa *pars costruens* della soggettività secondo le coordinate discorsive del linguaggio dominante, perdendo di conseguenza di vista l'obiettivo ultimo di una liberazione collettiva, epurate delle dinamiche e logiche sociali individualistiche. Il problema della riconciliazione del sé sembra quindi paradossale e non si dà una soluzione conclusiva e definitiva, lasciando aperta la riflessione sulle modalità di affermazione della propria libertà anche all'interno della classe dominante, rispetto alle cui norme, per sancire la completa riuscita del passaggio, si rende comunque necessario un certo grado di adesione e assimilazione. Sollevare la questione significa comunque far luce sull'ostico problema del posizionamento del soggetto parlante rispetto all'oggetto del discorso, come limite epistemologico che minaccia ogni disciplina, spaziando dalla sociologia e dalla letteratura, all'etnografia e alla filosofia, soprattutto per la loro tradizionale associazione con le forme di sapere del mondo dominante.

Il punto forte dell'argomentazione di Jaquet risiede senza dubbio nella possibilità offerta dalla sua analisi della non-riproduzione di dare adeguato rilievo a un fenomeno che resta ancora oggi piuttosto marginale tanto in ambienti sociologici quanto nell'analisi dei rapporti di classe, smarcandosi al tempo stesso da una prospettiva esistenzialistica e da una prospettiva essenzialistica dell'essere umano. Il rifiuto di un determinismo meccanico da un lato e di un fatalismo finalistico dall'altro è affiancato dall'abbandono di ogni giudizio di valore e connotazione morale, in modo da spostare l'angolo di osservazione su un piano ontologico. Questo è definito sempre nei termini di una causalità complessa e di una transindividualità, col vantaggio di rompere con l'eccessiva enfasi sulle capacità individuali e sulla volontà personale centrali nella narrazione dominante.

La tesi di Jaquet si riassume in definitiva nel pensiero della complessione articolato secondo una logica combinatoria in cui a effetti dati concorrono diverse determinazioni. È in questo senso che si supera e si implementa la nozione degli *habitus* messa avanti da Bourdieu nella riproduzione sociale. L'altro merito è di aver integrato la propria analisi con una dettagliata cartografia degli affetti, che risulta probabilmente l'aspetto più innovativo del suo pensiero essendo questi considerati come parimenti determinanti nella produzione della risultante finale. Un punto su cui si sarebbe potuto argomentare maggiormente è la relazione con una prospettiva intersezionale, sviluppata in merito alle lotte femministe per far luce sulla concorrenza delle linee di sesso, razza e classe nell'esperienza della subordinazione e dell'emarginazione sociale. Il rischio insito a questa strategia è di ricostruire, perlomeno da un punto di vista giuridico, le basi per una politica delle micro-identità, reiterando così una prospettiva essenzialistica dell'io sulla base delle variabili che lo posizionano nell'ordine sociale gerarchico tra sfruttati e sfruttatori. Esso è del tutto analogo a quello di pensare che queste variabili possano essere delle determinazioni vantaggiose o svantaggiose *a priori* anche nella non-riproduzione.

8 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in *Opere*, vol. IV, t. II, edizione critica di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, p. 158.

Tuttavia, questa analogia viene accennata solamente in conclusione e resta così difficile capire il discrimine tra singolarità e universalità nell'esperienza del transclasse: certamente, una prospettiva transindividuale e collettiva deve essere assunta perché solo così si può avere uno sguardo omnicomprensivo sulle determinazioni e discriminazioni all'opera nel reale, ma non può essere negato che alcune linee di demarcazione assumono socialmente più peso che altre. Per finire, due sono i rischi che emergono dall'analisi complessiva del fenomeno e derivano entrambi dal problema squisitamente filosofico di restituire il concetto di singolare universale. Da un lato, un'eccessiva enfasi sul singolare comporta il pericolo di ricadere nelle maglie della narrativa dominante e porre il singolo come unico agente responsabile del proprio mutamento, non potendo così trovare spazio per un pensiero della collettività. Il rischio è di cadere quindi in una teoria inutilizzabile nella riformulazione delle lotte di liberazione sociale. Dall'altro, si va incontro al problema opposto di un'universalizzazione del fenomeno entro coordinate fisse e costanti che porterebbero a una deriva in cui la singolarità e la sua unicità si trovano completamente fagocitate nella legge generale. La risposta di Jaquet sembra tuttavia essere chiara: "il transclasse non è l'avvenire della donna, dell(a)'omosessuale o del nero; non è neanche l'avvenire dell'uomo, perché l'obiettivo non è quello di superare le barriere di classe in solitaria, ma di abolirle per tutti" (p. 175).