

DI PLEBEI, POPOLI E SOLLEVAZIONI POPOLARI

di Sajjad Lohi

C'è della plebe nascosta anche in voi
(*Es giebt verborgenen Pöbel auch in euch*)

F. Nietzsche

Abstract

The purpose of the contribution is to analyze Michel Foucault's threefold critique of political subjects that, within his thought, apparently do not have the same "citizenship" as the population or the state. It involves the plebs, the people and the barbarian – figures that Foucault introduced and soon abandoned by virtue of a parallel and common critique: while in the plebeian concept of power relations are thought of only in terms domination (so that one is either dominated or dominant, never both), the fictitious unity of the people is no less mystifying. On the contrary, Foucault's intent is give dignity and citizenship to the subjects of the borders, the barbarians, and to the event of the uprising that never presupposes a subject (as revolutions do), but if at all provides an occasion for subjectification. Thus, the overcoming of the threshold or of the borders reveals its (even etymological) relation to a "class dysphoria" that – far from being a depressive disorder – turns into a symptom of the will for a politicization that leaves nothing and no one out of it.

Molti sono i concetti che Michel Foucault ha introdotto e subito dismesso – da quello di "spiritualità politica" (Foucault 2023a) a quello di "tanatopolitica" (Foucault 2001b, 1645). Ce n'è uno, però, che non solo è stato tenuto a margine del discorso da Foucault stesso, ma non appare nemmeno nell'*Index des notions* dei *Dits et écrits* foucaultiani pubblicati postumi: fra quelli che si potrebbero definire "i soggetti della politica", infatti, viene citato lo "Stato", la "popolazione" e le tecniche legate alla sua gestione e amministrazione – persino il "proletariato" e il "sindacato". Nessuna menzione di quel soggetto politico *sui generis* che è la plebe e su cui pure, durante gli anni Settanta, Foucault è più volte ritornato. Così come, in verità, sono assenti anche i due soggetti antitetici su cui si è fondato tutto il pensiero politico moderno: il popolo e i barbari che ne minacciano la sicurezza.

Quello che vorrei tentare di dimostrare è che tali assenze sono indicative di una rimozione o, come è stato definito, di una vera e propria «forclusione» (Tazzioli 2016, 186-187) all'interno del discorso genealogico sulle tecniche governamentali. Che nel pensiero foucaultiano le endiadi "plebe-classe proletaria" e "barbaro-popolo" presentino i medesimi limiti, infatti, appare come un sintomo non tanto del già a lungo discusso rapporto di Foucault con il marxismo, quanto del suo modo di intendere l'esercizio della filosofia. Mettendo in evidenza le questioni che in modo parallelo e in anni molto vicini hanno condotto a una critica della costituzione di tali soggetti, l'intento sarà quello di chiarire come questi siano vincolati a un evento fondamentale rispetto al quale Foucault mantiene un'attitudine non meno polemica: quello della rivoluzione e delle sue leggi dialettiche a cui contrappone la sollevazione in cui il popolo – che non è mai già dato – si dà in quanto tale. Il tentativo sarà quindi quello di mostrare l'irriducibilità dei *differenti* soggetti della politica alla *differenza* assoluta e immediata che è costituita dalla rottura di catene che sono allo stesso tempo logiche, sociali, politiche ed economiche. Che sussistano come tali nella loro antitesi e nelle loro contraddizioni o che siano sussunte in un'unità indifferenziata come quella di popolo – plebe e proletariato, volgo e classe sociale, rappresentano infatti delle sostanze più che dei soggetti, delle identità più che dei modi di divenire – a meno che

si pensino non come entità differenti bensì “disforiche”. Anche etimologicamente, infatti, disforico è colui che mal sopporta, affetto da un disturbo tale che rende impossibile rientrare nei limiti previsti per ogni persona decretandone quasi un fallimento generale. Nonostante ne indichi tutti i limiti, e le prime sezioni cercheranno di restituirne i tratti più critici, l’operazione che Foucault compie su questi soggetti è però la prova che una differente concezione di fallimento non solo è possibile, bensì anche rivoluzionario.

Plebei

All’inizio degli anni Settanta, in una serie di interviste, la figura della plebe emerge in modo chiaro benché indistinto rispetto alla questione della popolazione, del popolo e persino del proletariato. È solo in occasione di una tavola rotonda, nel 1972, che ciò che Foucault aveva già definito come «popolazione marginale» (*population marginale*), come «popolazione plebea» (*population plébéienne*) (Foucault 2001a, 1170-1171)¹, viene collocato in un orizzonte più preciso, “di classe”. Si chiede infatti Foucault:

Non sarebbe meglio dire che c’è una scissione tra il proletariato (*prolétariat*), da una parte, e la plebe non proletaria, non proletarizzata (*la plèbe non prolétarienne, non prolétarisée*) dall’altra? Non si dovrebbe dire quindi: c’è il proletariato e poi ci sono questi emarginati (*marginaux*). Si dovrebbe dire: nella massa globale della plebe c’è una frattura (*coupure*) tra il proletariato e le plebi non proletarizzate [...].

In altri termini, la supposta unità del soggetto plebeo sarebbe rotta – e dunque depotenziata – da una finzione istituzionale che opera una «linea di divisione (*ligne de partage*)» interna fra plebe non proletarizzata e proletariato (Foucault 2001a, 1202-1203). Il passaggio è rapido ma, come Michel Senellart ha messo bene in evidenza, le conseguenze teoriche e politiche sono decisive. La frattura operata all’interno del soggetto plebeo è il sintomo non tanto (o non solo) di un’inversione dei rapporti di potere, quanto di una fondamentale priorità dell’elemento plebeo sulla «feticizzazione del significante maggiore di tutta la politica marxista: il proletariato» (Brossat 2004): «è la plebe che diventa il tutto, mentre il popolo – nella sua definizione marxista (il “proletariato”) non ne costituisce che una parte» (Senellart 2003, 305). *In principio era la plebe*. Del tutto fittizio e posticcio, dunque, è quel processo di «proletarizzazione» che è consistito nel ricondurre la plebe alla grammatica politica della classe operaia – a ridurla a un “resto”, un “residuo” che pure rimane interno al campo sociale. Come in un circolo (poco importa se virtuoso o vizioso), la plebe si è istituita – o sarebbe più opportuno dire che è stata istituita – come soggetto a partire da un gesto che ha cercato di negarne la legittimità e il “diritto di cittadinanza”. Una forma di “inclusione esclusiva” che ha le sue origini nel concetto marxiano-engelsiano di sottoproletariato (*Lumpenproletariat*)² – «putrefazione passiva degli infimi strati della società» (Marx & Engels 1998, 18), «rifiuto, feccia, schiuma di tutte le classi» e ancora «vile moltitudine» (Marx 1991, 82, 145) – e che di fatto è sopravvissuto quantomeno sino agli anni Settanta.

Il tentativo di Foucault si pone in maniera del tutto critica rispetto all’«iper-marxistizzazione generalizzata» del suo tempo (Foucault 2001b, 888-889) – e di cui la “stigmatizzazione” della plebe è stato soltanto uno degli effetti. Si è parlato a questo proposito di un «contro-marxismo» – e non già di un «anti-marxismo» (Laval et al. 2015,

¹ Tutte le traduzioni delle citazioni tratte dai *Dits et écrits* sono mie.

² In realtà, Frank Ruda (2011) ha mostrato come l’origine del concetto vada rintracciato nella filosofia del diritto di Hegel. Più in generale, cfr. Barrow 2020.

84-102) – di cui la rielaborazione foucaultiana del concetto di plebe è uno degli esiti fondamentali (Foucault 2019, 271, 274). Più che al marxismo o alle sue vulgate (Bidet 2014)³, Foucault appare interessato al pensiero di Karl Marx e agli effetti di potere che ha storicamente prodotto, questione che lo condurrà a un'analisi essenzialmente critica delle interpretazioni economicistiche che riducono la plebe a mero soggetto economico. Nella prospettiva del filosofo, infatti, non sono tanto le contraddizioni strutturali a determinarne la costituzione né è un interesse propriamente di classe che la muove⁴: si tratta piuttosto di uno “scarto” prodotto dall'esercizio stesso del potere.

Ciò, tuttavia, non è ancora sufficiente a farne un soggetto politico, a far sì che essa superi la soglia di “politicalità” (Breugh 2007): più che economico, ma non ancora politico. Una parte della popolazione – fittiziamente chiamata “plebe” – «è designata dal potere come nemica. [...] Quello che si manifesta è un rapporto tra nemici» (Foucault 2019, 73) determinato da un atto che è di potere, ma che non necessariamente – o almeno non immediatamente – si caratterizza come anche politico⁵. A una più attenta analisi, che tenga cioè conto delle fonti foucaultiane, la plebe non risulta soltanto irriducibile a logiche di classe, ma si afferma più propriamente come soggetto pre-politico. Descritta come priva di qualsiasi forma di coscienza di classe già da Marx ed Engels, anche nelle ricerche dello storico sovietico Boris Porchnev la plebe viene presentata come una sorta di «pre-proletariato» (Foucault 2019, 29)⁶. In tal modo, l'esclusione della plebe appare come ciò che dischiude una dimensione politica in cui però a fronteggiarsi sono altri soggetti, ciò che apre uno spazio nel quale non rientra essa stessa – esterna alla vita politica senza essere fuori dal campo sociale.

È forse questa complessa posizione liminale a rendere ragione della reticenza con cui già a partire dagli anni immediatamente successivi Foucault affronta la questione. In un'intervista del 1973, infatti, a una domanda su ciò che egli aveva definito “plebe non proletarizzata”, risponde quasi stizzito: «si riferisce a cose che non ho scritto, ma solo detto in delle interviste. Non sono sicuro che le lascerei tali». Le ragioni di una tale incertezza sono intuibili. Nonostante Foucault abbia tentato a più riprese di emancipare il concetto di plebe dalle letture marxiane e marxiste che la riducevano a una moltitudine senza coscienza di classe (quando non reazionaria), l'esito ultimo è un soggetto che ad ogni azione non farà che riprodurre inevitabilmente le logiche del potere. Ogni rivolta, ogni insurrezione della plebe proletarizzata definirà nuovi rapporti che non faranno però che tracciare nuove linee di divisione, ossia di potere, e produrre sempre nuovi emarginati. In un noto dibattito con due militanti maoisti sulla giustizia popolare, Foucault chiarisce così:

penso che in senso stretto non possa esserci una contro-giustizia poiché la giustizia – così come funziona in quanto apparato di Stato – non può che avere la funzione di dividere le

³ In un'intervista di poco successiva, dirà Foucault: «dobbiamo distinguere Marx, da un lato, e il marxismo, dall'altro, come oggetto di cui ci si deve liberare». E prosegue: «O si criticano le proposte di Marx, dicendo: “Marx ha avanzato una tale proposta. È giusta o sbagliata? È contraddittoria o no? [...] Oppure si sviluppa la critica nella forma seguente: “In che modo il marxismo di oggi tradisce ciò che per Marx sarebbe stata la realtà?”. Trovo queste critiche tradizionali inoperanti. [...] Rispetto a questi punti di vista tradizionali, la posizione che vorrei assumere è molto diversa» (Foucault 2001b, 599-602).

⁴ È evidente l'implicita polemica con quelli che Louis Althusser (1976, 120) definiva «i cattivi soggetti» che provocano a volte l'intervento di tale o tal'altro distacco dell'apparato (repressivo) di Stato» (tr. mia). Deleuze (2014, 49) definirà Foucault «l'anti-Althusser».

⁵ È il problema della differenza specifica fra diritto politico e diritto comune sollevato dall'esperienza della Gauche prolétarienne. Cfr. Deleuze 2014.

⁶ In merito alle fonti, nella *Lettera di Étienne Balibar al curatore del corso “Teorie e istituzioni penali”*, l'autore di *La Crainte des masses* ricorda come «il campo di lotte interne ed esterne» descritto da Foucault «fa spesso venire in mente Poulantzas che lui aveva sicuramente letto» (Foucault 2019, 301). Il riferimento balibariano è a Poulantzas 1967. Di Balibar, cfr. anche Balibar 1997.

masse fra di loro. Così, l'idea di una contro-giustizia proletaria (*prolétarienne*) è contraddittoria, non può esistere (Foucault 2001a, 1235).

Nessuna linea di fuga, dunque. Quello della giustizia popolare è un chiaro esempio della logica che per Foucault è all'origine anche della questione della plebe: non appena mettono in atto la loro pretesa di opporsi al potere (che si qualifichi come giuridico o borghese poco importa) finiscono per ammetterne non solo l'esistenza, bensì anche dignità e legittimità. In tal senso, le lotte proletarie rischiano di incorrere nelle medesime fallacie che avevano contraddistinto le rivendicazioni di una contro-giustizia – che pretendevano la fine di ogni rapporto di sopraffazione conservandone però gli estremi dialettici. Così, il plebeo è condannato a un eterno ritorno dell'assoggettamento dal momento che qualsiasi tentativo di resistenza implicherebbe, sia pure implicitamente, riconoscere l'ordine dominante a cui è soggetto. Da potenza originaria di cui le classi proletarie sarebbero il prodotto, la plebe passa così «ai margini del proletariato, una sorta di popolazione marginale (*dans les marges du prolétariat, une sorte de population marginale*)» (Foucault 2001a, 1306). È quindi quest'«impossibile rivoluzione», o meglio la necessità di individuare forme alternative di resistenza, ciò che spinge Foucault a porre il problema del potere in termini differenti. A partire dalla metà degli anni Settanta, infatti, l'orizzonte dell'analisi non sarà più quello della lotta di classe, bensì quello del «rapporto fra le classi» (Foucault 2019, 233). In un'intervista nel 1977, Foucault ne parla in questi termini:

Dovrà venire il momento di una nuova mobilità e di un nuovo spostamento. Perché questi rovesciamenti di pro in contro si bloccano rapidamente, non potendo fare altro che ripetersi, formando quella che Jacques Rancière chiama la “doxa di sinistra”. [...] Quello che oggi spesso mi disturba – che quasi mi rattrista – è che tutto questo [...] per alcuni funziona solo come segno di appartenenza: essere dalla “parte giusta”.

Infine, alla domanda «non c'è una parte giusta?», risponde che se «bisogna passare dall'altra parte – la parte giusta – è solo per cercare di distaccarsi (*se dépendre*) dai meccanismi che fanno apparire due parti, per dissolvere la falsa unità» (Foucault 2001b, 265). Il peccato originale del marxismo è quindi questo: essersi occupato più della definizione di “classe” e dei suoi rappresentanti, che non della lotta, del modo in cui è necessario condurla per poter rovesciare l'egemonia dell'ordine esistente⁷. E un concetto come quello di “plebe” rischia di dare l'illusione che esista già da sempre uno schema diadico, che la politica non sia altro che l'esito di una tensione fra due estremi dialettici di cui uno è sempre giusto e l'altro maligno e malvagio.

Così, a partire dalla prima metà degli anni Settanta il termine scompare per ritornare un'ultima volta in occasione di una nota intervista con Jacques Rancière, pubblicata poi su *Les Révoltes logiques*. Nello specifico, a essere chiamata in causa è la rappresentazione della plebe come «bersaglio costante e sempre silenzioso del potere», come «obiettivo ultimo di tutti gli assoggettamenti», ma anche come «focolaio inestinguibile di tutte le rivolte». È contro tali forme di mitizzazione, quindi, che Foucault rivendica il fatto che «non esiste affatto “la” plebe: c'è “della” plebe» e ce n'è «negli individui, nel proletariato, nella borghesia» – benché in forme sempre differenti e irriducibili le une alle altre. Si tratta di «qualcosa», più che qualcuno (Brossat 1994, 2004), «che in qualche modo sfugge

⁷ «Ciò che mi colpisce nella maggior parte dei testi – se non di Marx, almeno dei marxisti – è che non menzionano mai (a eccezione di Trotsky, forse) cosa si intende per “lotta” quando parlano di “lotta di classe”. [...] Un confronto dialettico? Lotta politica per il potere? Una battaglia economica? Una guerra? [...] Non ci sono soggetti immediatamente dati, [...]. Chi combatte contro chi? Tutti combattiamo contro tutti. E c'è sempre qualcosa in noi che lotta contro qualcos'altro in noi» (Foucault 2001b, 310-311).

(*échappe*) ai rapporti di potere; qualcosa che non è la materia prima più o meno docile o riluttante, ma che è il movimento centrifugo, l'energia inversa (*inverse*), ciò che sfugge (*l'échappée*)». E ancora:

Questa parte di plebe è meno l'elemento esteriore (*l'extérieur*) delle relazioni di potere che il loro limite, il loro rovescio, il loro contraccollo; è ciò che risponde a ogni avanzata del potere con un movimento per svincolarsene; è quindi ciò che motiva ogni nuovo sviluppo delle reti di potere. [...] Assumere questo punto di vista della plebe – che è quello del rovescio (*l'envers*) e del limite rispetto al potere – è quindi indispensabile per analizzarne i dispositivi; solo a partire da qui possiamo comprenderne il funzionamento e gli sviluppi (Foucault 2001b, 421-422).

L'esteriorità implicita nella precedente accezione foucaultiana di plebe (per quanto emendata dalle logiche della lotta di classe) passa in secondo piano. Non solo il soggetto plebeo non appare più come il “resto” o il “residuo” che rimane fuori dalla classe proletaria e dall'esercizio del suo potere – d'altronde, Foucault stesso lo afferma in modo più perentorio: «non si è mai “fuori” (*on n'est jamais “dehors”*)» – ma «non ci sono più nemmeno dei margini (*il n'y a pas de “marges”*)» (Foucault 2001b, 424). Tale rovesciamento di prospettiva, tuttavia, non deve condurre a una forma di “claustrofobia” provocata dalla presenza assoluta e incontrastata di un “dentro” da cui non c'è via di fuga: «che non si possa mai essere “fuori dal potere” (*hors pouvoir*)», non vuol dire che si sia del tutto intrappolati» (Foucault 2001b, 425). Tutto il contrario: il fatto di essere all'interno di rapporti di potere – e non in una contrapposizione dialettica fra oppressi e oppressori – fa sì che ogni soggetto sia al contempo dominato ma anche dominante e che abbia diritto non solo di cittadinanza bensì anche di resistenza⁸. Costatare che non c'è niente al di fuori del potere non equivale a una condanna di impotenza, bensì a una politicizzazione radicale di ogni rapporto (Foucault 2001b, 234).

In tal senso, a rendere particolarmente interessante l'intervista con Rancière è sia il silenzio che lo precede sia quello che lo seguirà. Da un lato, infatti, l'esigenza e il tentativo foucaultiano di emancipare il soggetto plebeo dalla grammatica marxista sono evidenti così come sono comprensibili le ragioni teoriche e politiche di una tale operazione. Meno immediato è il motivo per cui, dopo il 1977, Foucault abbandonerà l'idea di una “plebe” che non si colloca più al di fuori o all'esterno del potere e che semmai ne costituisce il limite estremo.

Barbari

⁸ «[Il potere] passa attraverso i dominati ma anche attraverso i dominanti (poiché passa attraverso tutte le forze che sono in rapporto). È profondamente nietzscheano» (Deleuze 2009, 98). Gilles Deleuze è senz'altro il primo ad aver interpretato la riflessione di Foucault sul potere nei termini di un «pensiero del fuori» (cfr. Deleuze 2009, 97-162) così come ne ha mostrato il debito verso Nietzsche. D'altronde, è lo stesso Foucault ad aver più volte insistito sul ruolo che il pensiero nietzscheano ha avuto nella sua critica al marxismo. Oltre al noto articolo su *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (Foucault 2001a, 1004-1024) cfr. anche Foucault 2001a, 1621 («Nietzsche è stato colui che ha indicato come obiettivo essenziale, diciamo del discorso filosofico, il rapporto di potere – mentre per Marx era il rapporto di produzione. Nietzsche è il filosofo del potere»); Foucault 2001b, 869 («L'interesse per Nietzsche e Bataille non era un modo di allontanarci dal marxismo o dal comunismo. Era la sola via di accesso verso ciò che ci aspettavamo dal comunismo. [...] Essere “comunisti nietzscheani” era veramente invivibile»). Più in generale, cfr. Nigro 2015.

Negli stessi anni in cui elabora la sua critica “contro-marxista” del concetto di plebe, ossia nel periodo che intercorre fra le prime attestazioni del termine e l’intervista con Rancière, Foucault congeda anche un altro grande significante del pensiero politico moderno – quello di “popolo” – con esiti molto simili. Se si prende come riferimento fondamentale *Il faut défendre la société*, il corso che Foucault tenuto al Collège de France all’inizio del 1976, la questione emerge in modo molto chiaro a partire da quella che il filosofo definisce l’«ipotesi Nietzsche» (Foucault 2009, 23)⁸. È in questo modo, infatti, che il filosofo chiama l’idea che il potere sia essenzialmente polemico (in senso etimologico) e che nessun contratto possa mai sospendere l’esercizio. Riecheggiano le questioni sollevate pochi anni prima dal concetto di plebe:

il potere non è qualcosa che si divide tra coloro che l’hanno e lo detengono come proprietà esclusiva e coloro che non l’hanno e lo subiscono. [...] Il potere funziona, si esercita attraverso un’organizzazione reticolare. E nelle sue maglie gli individui non solo circolano, ma sono sempre posti nella condizione sia di subirlo che di esercitarlo. Non sono mai il bersaglio inerte del potere (Foucault 2009, 33).

Il passaggio a una concezione “in divenire” – e non più sostanziale – del potere è compiuto e di contraccolpo anche lo statuto del soggetto politico ne è trasformato: mentre il contrattualismo sfrutta l’equivocità del termine “soggetto” a suo favore – indicando come l’individuo debba diventare soggetto, cioè assoggettato a un rapporto di potere in «un ciclo che va dal soggetto al soggetto» (Foucault 2009, 43), per Foucault si tratta di riscattare e potenziare proprio tale l’equivocità a partire però dalle manifestazioni più marginali, liminali e interstiziali del potere. In questo senso, che sia “poggiato sulla testa” – riconducendo la moltitudine all’uno, le differenze all’identità, il disordine a un ordine drammaticamente irreversibile – o che sia “riportata sui piedi”, il grande “nemico” del discorso sul soggetto è la dialettica. Detto in modo differente, dopo aver criticato la “*reductio ad duos*” implicita nella definizione di plebe, si tratta ora di decostruire le ragioni della *reductio ad unum* di cui l’unità fittizia del popolo non è che l’esito ultimo ed estremo.

Quello di Thomas Hobbes rappresenta in questo senso un esempio molto chiaro. Nel *De Cive*, infatti, il popolo (*populus*) è definito come «qualcosa di uno (*unum quid*), che ha una sola volontà [...]. Lo stesso non si può dire della moltitudine (*multitudo*)» che è costituita da un insieme di individui le cui volontà rimangono distinte (Hobbes 1983, 12). Ora, proprio a proposito dell’impossibilità di un ritorno allo stato di moltitudine senza l’accordo del potere sovrano, in modo non molto differente da Foucault, Giorgio Agamben parla di un «processo che va da una moltitudine e torna a una moltitudine». Come già la distinzione fra plebe e classi proletarie, anche la differenza fra la moltitudine disunita (*disunited multitude*) che precede l’istituzione del contratto e la moltitudine dissolta (*dissoluta multitudo*) che la segue è introdotta fittiziamente al fine di mantenere l’ordine: il contratto che istituisce il popolo viene vincolato alla sua dissoluzione in un soggetto “moltitudinale” e non ha diritto di recesso se non passando attraverso l’autorizzazione del potere sovrano (Agamben 2021, 269-295). Sono dunque queste le funzioni “diaboliche” a cui adempie il doppio dispositivo della moltitudine: nell’istante stesso in cui trasforma il soggetto-popolo in una vera e propria «sostanza politica» (Brossat 2004) delegittima ogni tentativo di deposizione – o anche solo di contestazione – dell’autorità. Contro simili forme di monismo politico, il tentativo foucaultiano è quello di:

far risaltare che si tratta di una luce che in realtà divide e che, se illumina un lato, lascia però nell’ombra, o rigetta nella notte, un’altra parte del corpo sociale. Ebbene, la storia, la contro-storia che nasce con il racconto della lotta delle razze, parlerà proprio dalla parte dell’ombra, a partire da quest’ombra. Sarà il discorso di quelli che non possiedono la gloria, o di quelli

che l'hanno perduta, e si trovano ora – per un certo tempo forse, ma sicuramente a lungo – nell'oscurità e nel silenzio (Foucault 2009, 65).

In altri termini, l'esercizio stesso del potere produce un "eccesso", un "resto" che Foucault intende "politicizzare" per mezzo di un'inversione fondamentale (Tazzioli 2015)⁹: sebbene spesso indotte dallo Stato o dalla classe dominante, sono le micro-lotte disseminate in tutto il corpo sociale a tenere vivo il potere – e non il contrario. Il discorso sul potere, quindi, è legato tanto alla sua legittimità o alla sua fondazione quanto alla sua indistinzione rispetto all'*altro*. Finché è in azione, ossia finché c'è un governo, questo non può che produrre dei soggetti che nella loro alterità radicale ne costituiscono il presupposto tacito e tuttavia, per quanto si cerchi di ridurli al silenzio o di umiliarli, c'è e ci sarà sempre qualcuno – l'altro del potere, per l'appunto – che resiste. Ciò non vuol dire idealizzarli in senso quasi mistico, com'è ad esempio in Jules Michelet (1989): i poveri, i plebei, «quelli che non sanno nemmeno se hanno un diritto al mondo», non sono portatori di quello che l'autore di *Le peuple* definiva il "vangelo dell'uguaglianza". Al contrario, dal momento che è «senza sostanza propria», il volgo, «la plebe è legata all'avvenimento»: come osserva Brossat (2014), i veri plebei «non si incatenano secondo un regime dialettico a ciò a cui dovrebbero sostituirsi, sostituendolo, [...], ma ponendo delle differenze» che non sarebbe eccessivo definire come assolute, pure.

L'esempio più rappresentativo è in questo senso quello del barbaro che, come nota Senellart, «è per il popolo o per la nazione [...] ciò che la plebe non proletarizzata era per il proletariato» (Senellart 2003, 312). Introdotto verso la fine di *Il faut défendre la société*, il barbaro è infatti colui che «non entra nella storia fondando una società, ma penetrando, incendiando e distruggendo», «si impadronisce, si appropria; pratica non tanto l'occupazione primitiva del suolo, quanto la rapina». È solo contro o quantomeno in rapporto a un impero o a uno Stato che si dà un soggetto come il barbaro e ciò che lo contraddistingue è il fatto che egli «si trova in una relazione di exteriorità» rispetto all'ordine contro cui lotta (Chevallier 2014, 49-55). «Il barbaro», osserva Foucault, «è sempre l'uomo che scalpita alle frontiere degli stati» (Foucault 2009, 169) – è per definizione l'uomo dei confini, dei limiti, del *limes* – lontano, ma mai abbastanza per potersi ritenere salvi o al sicuro. Di fronte a un pericolo come quello barbarico, che non può mai essere del tutto scongiurato,

il problema diventerà allora quello di sapere [...] come mettere in gioco, entro una giusta regolazione delle forze, ciò che il barbaro può recare con sé di violenza, di libertà, ecc.? In altri termini, che cosa occorre conservare, e che cosa bisogna eliminare del barbaro per far funzionare una costituzione giusta? Che cosa occorre ritrovare, in realtà, di barbarie utile? (Foucault 2009, 171).

Come la plebe rappresentava l'*altro* del proletariato, così il barbaro è l'*altro* dell'unità fittizia su cui si fonda il popolo – entrambi rimossi, forclusi ed esclusi dall'ordine istituito. Ciò significa però che il potere è già sempre e costitutivamente plebeo e barbarico, dal momento che per potersi esercitare esso ha bisogno di produrre differenze (o sarebbero più opportuno dire "dei differenti") che pure rischiano di rivoltarglisi contro. Si tratta di «quella feccia di minoranze, quelle sottopopolazioni e soggettività ribelli che sono la condizione del sistema di produzione e contemporaneamente l'eccesso inassimilabile» e ingovernabile a cui Tazzioli ha dato il nome di «misere molteplicità in eccesso» (Tazzioli 2016, 175).

⁹ «Il problema non è tanto definire una posizione politica (cosa che ci condurrebbe a una scena già costituita), ma di immaginare e far esistere nuovi schemi di politicizzazione» (Foucault 2001b, 234).

Emarginate e marginali, queste figure mostrano così come il potere sia essenzialmente rivolto verso (un) fuori, esposto a secessioni della plebe o a invasioni barbariche.

Dal popolo alla sollevazione popolare

Una critica parallela, dunque, che proprio in quegli anni trova riscontro – e forse compimento – in un’esperienza che chiama in causa un’altra categoria fondamentale del marxismo (ma non solo): quella di rivoluzione. Nello specifico, nel settembre del 1978, la redazione del *Corriere della Sera* propone a Michel Foucault di collaborare a un progetto intitolato *I «reportages» di idee*. Le rivolte che intanto erano scoppiate in Iran avrebbero sconvolto i piani: dopo i massacri dell’8 settembre, noti come i morti del “venerdì nero”, diveniva infatti sempre più palese che la fine dello Shah Mohammad Reza Pahlavi sarebbe stata prossima e Foucault decide così di partire. Come ricorda anche Thierry Voeltzel, l’amico che aveva voluto con sé in quell’occasione, in una settimana i due arrivano in Iran (Voeltzel 2021). Non appena rientrati, tra la fine di settembre e i primi di novembre 1978, sul *Corriere della Sera* viene pubblicata una prima serie di inchieste a cui ne segue un’ultima dopo che Foucault decide di ritornarvi.

Tutto il cosiddetto *Dossier Iran* testimonia di un’idea fondamentale: ciò che stava accadendo in Iran non era propriamente una rivoluzione – o quantomeno non nell’accezione marxista (in qualunque sua declinazione)¹⁰. Se si mette da parte la dura polemica che questi scritti hanno provocato (Chevallier 2019) e se si prende ad esempio l’ultimo intervento foucaultiano sulla questione, il senso del discorso appare chiaro. Si tratta quasi di un testamento spirituale significativamente intitolato *Sollevarsi è inutile?*. La questione è posta sin dalle prime battute:

Il movimento con cui un singolo uomo, un gruppo, una minoranza o tutto un popolo dice: «Non obbedisco più» e sbatte il rischio della sua stessa vita in faccia a un potere che ritiene ingiusto – questo movimento mi sembra irriducibile. Poiché nessun potere è in grado di renderlo assolutamente impossibile: [...]. E poiché all’uomo che si solleva, in fondo, non c’è spiegazione

E prosegue, verosimilmente alludendo al concetto dei “due assoluti” definito da Amir Parviz Pouyan, uno dei fondatori del gruppo di guerriglia comunista dei *Fadayan-e khalq*:

Se i poteri non sono “assolutamente assoluti” è perché dietro tutte le accettazioni e le coercizioni, al di là delle minacce, delle violenze [...], esiste la possibilità di quel momento in cui non si baratta più la vita in cui i poteri non possono più niente e in cui di fronte al patibolo le mitragliatrici gli uomini si sollevano (Foucault 2023a, 97).

Nell’idea del militante iraniano, infatti, se gli oppressi non si rivoltano contro le classi dominanti è perché ritengono che il potere del nemico sia assoluto così come per loro è assoluta l’impossibilità di emanciparsi: è la lotta tra un potere e un’impotenza assolute ciò che trattiene le classi dominate dalla rivolta (Foucault 2023a, 201). Una volta di più, una simile dialettica non è in grado di rendere ragione della sollevazione popolare che pure, di fatto, ha messo fine a un regime come quello dello Shah. Come già le critiche ai concetti

¹⁰ Foucault lo afferma esplicitamente: «Quando ho lasciato l’Iran, la domanda che mi veniva sempre posta era ovviamente: “È questa la rivoluzione?” [...]. Non ho risposto. Ma avrei voluto dire: non è una rivoluzione nel senso letterale del termine, un modo di alzarsi e rimettersi in piedi. È l’insurrezione di uomini a mani nude che vogliono sollevare l’enorme peso tiravo su ognuno di noi [...], il peso dell’ordine del mondo intero» (Foucault 2023a, 88).

di classe e di popolo avevano mostrato, il potere non costituisce uno dei termini di un rapporto in cui il soggetto sarebbe l'altro – onnipotente contro impotente. Come dirà in una delle ultime interviste sulla questione iraniana, «c'è come una legge di eccesso interna allo sviluppo del potere» (Foucault 2023a, 180) – legge il cui funzionamento assume ora la forma del plebeo ora quella del barbaro e che nel contesto dell'insurrezione iraniana è stata spesso connotata, con esiti non sempre felici, come un suicidio o un martirio collettivo (Khosrokhavar, 1993, 1995; Miller, 1994). «Di qui», allora, «la necessità di far emergere quello che di *irriducibile* c'è in un movimento come questo» (Foucault 2023a, 100, corsivo mio).

Contrariamente a quanto sostiene Étienne de La Boétie (2014) nel suo *Discours de la servitude volontaire* (il cui titolo nell'edizione clandestina era non a caso *Contr'un, Contro uno*), non si tratta di trovare una ragione all'uomo che si piega al potere¹¹, bensì a quello che si solleva – che preferisce la morte a una vita in schiavitù, indegna di essere vissuta. È in questo senso, quindi, che Foucault può dire: «il gesto stesso di sollevarsi mi sembra *irriducibile* rispetto a queste analisi» (Foucault 2023a, 176, corsivo mio).

Un'irriducibilità che riguarda innanzitutto le logiche dialettiche della rivoluzione¹². Come emerge soprattutto dalle interviste che il filosofo ha rilasciato al suo rientro, non si tratta di negare le contraddizioni economiche e sociali presenti in Iran o che non ci sia stata qualcosa come una lotta di classe. Ciò di cui simili interpretazioni non riescono a rendere conto, semmai, è perché «date tutte le difficoltà economiche ci siano persone che si sollevano e dicono: “Così non va”» (Foucault 2023a, 130, 133). In fondo, dall'Afghanistan all'Iraq, molti Stati del Medioriente stavano attraversando in quel momento gravi crisi economiche e sociali e tuttavia la rivoluzione scoppia proprio in Iran. Ridurre la comprensione di un evento come la sollevazione iraniana alle sue cause socio-economiche è senz'altro legittimo e utile, ma non sarà mai sufficiente. La sua specificità rimane preclusa.

C'è qualcosa che non può essere ridotto a una spiegazione o a una ragione. Per quanto si possa essere in miseria, per quanto minacciati di morire di fame, nel momento in cui ci si solleva e si dice “Preferisco morire sotto le mitragliatrici che morire di fame”, in questo c'è qualcosa che la minaccia della fame non spiega (Foucault 2023a, 174).

Non è possibile prevedere né come né quando un individuo reagirà alla miseria, alla povertà o alla solitudine. Come dirà lo stesso Foucault nel seguito dell'intervista, la decisione estrema di morire anziché vivere a stento è legata a quella che definisce la «drammaturgia del vissuto rivoluzionario» (Foucault 2023a, 177), cioè alle molteplici e possibili forme che la manifestazione del disagio può prendere, dalla guerriglia al suicidio. Nel caso della sollevazione iraniana, essa si è espressa nei modi quasi mitici di «una volontà assolutamente collettiva» (e non già generale!) che in quanto tale non può che essere irrapresentabile. «Nella mia esperienza di europeo», confessa Foucault, «ho sempre visto la volontà generale delegata, rappresentata o espropriata da una classe politica o da organizzazioni politiche» (Foucault 2023a, 130, 163)¹³: irriducibile a qualsiasi discorso ideologico, la sollevazione manifesta da sé, in prima persona, le sue rivendicazioni e lo fa in modo immediato, ossia senza la mediazione di istituzioni.

¹¹ La questione, infatti, è stata ampiamente discussa in letture hegeliane come quella di Kojève (2010).

¹² «Che cosa volete?» Durante tutto il mio soggiorno in Iran non ho sentito una sola volta pronunciare la parola “rivoluzione”» (Foucault, 2023a, 61).

¹³ «Nessun partito, nessun uomo, nessuna ideologia politica può vantarsi di rappresentare questo movimento. Nessuno può pretendere di mettersene alla testa» (Foucault 2023a, 86).

Definire quella iraniana come una rivoluzione, dunque, significa negarne la specificità, ricondurla e ridurla all'univocità e unicità di una logica già data, a soggetti già costituiti. Distinguendo le forme legittime da quelle illegittime, prescrivendone leggi, condizioni, strumenti e obiettivi – in una parola «riconducendo la sollevazione alla rivoluzione, si è preteso di farla apparire nella sua verità e di ricondurla alla sua vera fine» (Foucault 2023a, 98). Il tentativo foucaultiano va invece in direzione contraria:

È giusto o no sollevarsi? Lasciamo aperta la domanda. Ci si solleva, è un fatto; ed è in questo modo che la soggettività (non quella dei grandi uomini, ma quella di chiunque) entra nella storia e le infonde il suo respiro (Foucault 2023a, 100)¹⁴.

Si tratta di ciò che in un'intervista rilasciata a *Le Nouvel Observateur* pochi giorni dopo la partenza dello Shah Foucault, con Bataille, definisce un'esperienza, ossia «qualcosa che non è l'affermazione del soggetto nella continuità fondante del suo progetto» bensì «rischiare di non essere più sé stessi» (Foucault 2023a, 152). È allora in termini di esperienza, di rottura dell'identità e di trasformazione di sé che si può leggere non solo l'evento della sollevazione ma anche «questa insurrezione dei soggetti» – plebei e barbari – «che non vogliono più essere assoggettati al soggetto della storia» (Foucault 2023a, 158).

Disforia di classe

L'idea foucaultiana che l'esercizio della filosofia consista in una diagnosi volta a «rilevare l'evento che imperversa» (Foucault 2023b, 13) – laddove il verbo che spesso Foucault utilizza, *détecker*, è lo stesso che si usa a proposito di una malattia – va presa alla lettera. Il vero punto in questione, tuttavia, è quello che viene sollevato in una delle note pubblicate in appendice a *Le discours philosophique*:

Diagnosi: ma di cosa? [...] Che cos'è una diagnosi? Dire la differenza, lo scarto (*l'écart*). Dire questa deviazione che ci tiene distanti (*nous tient à l'écart*). Distanti (*à l'écart*) da ciò che è il passato e il futuro. Distanti dal presente stesso. Parlare di questo interstizio. (Foucault 2023b, 252)

Fra diagnosi e differenza c'è un nesso essenziale. Nella loro etimologia, i due termini condividono infatti un prefisso che ben restituisce il senso del discorso che si è presentato sin qui: così come l'atto di diagnosticare presuppone che si debba attraversare una superficie per conoscere (διά-γνώσις), allo stesso modo la differenza implica un attraversamento, un portare-attraverso (δια-φέρειν). Diagnosi e differenza, insomma, equivalgono a un oltrepassamento, a un superamento di un limite che, solo, rende intelligibile lo scarto fra presente, passato e futuro¹⁵. In altri termini, la differenza fra ciò

¹⁴ La domanda è un evidente richiamo a Sartre et al. 1974. Interessante il prosieguito che però aprirebbe questioni qui impossibili da affrontare: «Questo è inseparabile da un altro principio: il potere che un uomo esercita su un altro uomo è sempre pericoloso. Non dico che il potere sia per natura un male; dico che, per i suoi meccanismi, il potere è infinito (il che non vuol dire che sia onnipotente, tutt'altro). Per limitarlo, le regole non sono mai abbastanza rigide; per privarlo di tutte le occasioni di cui si appropria, i principi universali non sono mai abbastanza rigorosi» (Foucault 2023a, 101).

¹⁵ Con le parole di Gilles Deleuze (2009, 158): «Pensare significa collocarsi nello strato del presente che funge da limite: [...] pensare il passato contro il presente, resistere al presente, non per un ritorno, ma “a vantaggio, spero, di un tempo a venire”, e cioè rendere il passato attivo [...], affinché accada finalmente qualcosa di nuovo [...]. Il pensiero pensa la propria storia (passato) ma al fine di liberarsi da ciò che pensa (presente) e poter finalmente “pensare altrimenti” (futuro)».

che è stato, che è e che sarà può essere colta solo mettendo una distanza *fra sé e sé*, ossia collocandosi lungo quelle soglie che non sono mai del tutto interne o esterne. Veramente politico è solo l'attitudine, il gesto o l'esistenza che cerca di mantenersi nelle storture e che non cede all'allineamento di massa: non intende affatto imitare l'ordine e le sue linee di potere: le rifiuta in blocco, in modo immediato. A guisa di conclusione, però, è forse più interessante interrogarsi su ciò che accade se tale operazione fallisce (Halberstam 2022), ossia se la distanza non è sufficiente o se i confini si spostano troppo velocemente per potergli stare dietro. Con un gesto "isidoriano", si sarebbe quasi tentati di dire che il differire, il $\delta\alpha\text{-}\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\nu$ diviene $\delta\upsilon\sigma\text{-}\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\nu$, disforia (dal greco *dys*, prefisso che nega o denota difficoltà, e dell'aggettivo *phoros* che viene a sua volta dal verbo *pherein*, "portare"). Se si porta all'estremo un discorso come quello di Angela Davis (2018), infatti, oltre alla disforia di genere si potrebbe dire che ce n'è anche una di classe. Come se rimanere troppo presso sé stessi provocasse quella depressione, quella tristezza e quelle ansie che a partire dagli anni Sessanta sono divenute vere e proprie categorie diagnostiche che è stato obiettivo di queste riflessioni mostrare essere essenzialmente politiche, prodotte da un ordine che però è in quanto tale precario e rovesciabile. A tal proposito, in *Dysphoria Mundi*, anche Paul Beatriz Preciado ha proposto di non considerare tali sintomi come legati a disturbi mentali bensì come «forme di vita che annunciano un nuovo orizzonte di senso e un nuovo ordine politico», non come «una malattia mentale» ma come la prova dell'«irriducibilità politica delle nostre forme di soggettivazione al regime normativo» a cui pure siamo sottomessi (2023). Una depatologizzazione, dunque, che va di pari passo con una politicizzazione della vita psichica: ciò che minaccia l'ordine egemone, infatti, è la "disforia di classe" di cui questi "uomini infami" sono affetti e che si manifesta nella coscienza – non infelice, bensì triste – che non c'è mai Stato, istituzione o soggetto politico che ne rappresenti fino in fondo le rivendicazioni. Nondimeno, è proprio da un tale "disforico" che nasce l'occasione della lotta, dell'insurrezione o della sollevazione popolare. In fondo, la secessione a cui invita Preciado non sarà molto differente dalla *secessio plebis* che portò all'istituzione dei tribuni della plebe o dalla secessione dell'Aventino che con coraggio si oppose alle violenze fasciste. È solo il tempo intercorso fra questi eventi e il presente, dunque, che consente di mettere in atto quella politicizzazione che occorre per resistere a un potere "saturnino" che non ha mai smesso di interiorizzare, distruggendolo, tutto ciò che le sta fuori. Così, ciò che può apparire come una "disforia di classe" – il senso di disagio sociale dato dalla mancata identificazione di sé nei grandi Soggetti della politica – non costituisce tanto uno stato patologico, quanto il sintomo di un tentativo più radicale di politicizzare la differenza fra tali soggetti emarginati, dei margini, e l'ordine normato e normativo. Come annota Foucault in un manoscritto del 1979: «niente è politico, tutto è politicizzabile, tutto può diventare politico» (Foucault 2005, 291).

Bibliografia

- Agamben, G. (2021). *Homo sacer. 1995-2015*. Macerata: Quodlibet.
- Althusser, L. (1976). *Positions (1964 - 1975)*. Paris: Editions Sociales.
- Balibar, É. (1997). *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Galilée.
- Barrow, C. W. (2020). *The dangerous class: The concept of the lumpenproletariat*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bidet, J. (2014). *Foucault avec Marx*. Paris: La Fabrique.
- Breaugh, M. (2007). *L'expérience plébéienne. Une histoire discontinue de la liberté politique*. Paris: Payot.
- Brossat, A. (1994). Le peuple, la plèbe et la pègre. *Lignes*, 21(1), 35–44.

- Brossat, A. (2004). La plèbe. Des infâmes et des anonymes. Foucault libertaire. *Réfractations*, 12, 111-123.
- Butler, J. [1997]. *The psychic life of power. Theories in subjection*. Stanford: Stanford University Press. Tr. it. di F. Zappino (2013). *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*. Milano-Udine: Mimesis.
- Chevallier, P. (2014). *Michel Foucault. Le pouvoir et la bataille*. Paris: P.U.F.
- Chevallier, P. (2019). La nozione di "spiritualità politica" nell'opera di Michel Foucault. In E. Stimilli (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità* (317-334). Macerata: Quodlibet.
- Defert, D. (2014). *Une vie politique: Entretiens avec Philippe Artières et Éric Favereau*. Paris: Seuil.
- de La Boétie, E. (2014), *Discorso della servitù volontaria*. Milano: Feltrinelli.
- Deleuze, G. [1986]. *Foucault*. Paris: Minuit. Trad. it. di P. A. Rovatti & F. Sossi (2009). *Foucault*. Napoli: Cronopio.
- Deleuze, G. (2014). *Il potere. Corso su Michel Foucault (1985-1986)*. Verona: ombre corte.
- Foucault, M. (2001a). *Dits et écrits. I. 1954-1975*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001b). *Dits et écrits. II. 1976-1988*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M., [2004]. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*. Paris: Seuil/Gallimard. Trad. it. di P. Napoli (2005). *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978*. Milano: Feltrinelli.
- Foucault, M., [1997]. *Il faut défendre la société*. Paris: Seuil/Gallimard. Trad. it. a cura di M. Bertani e A. Fontana (2009). *Bisogna difendere la società*. Milano: Feltrinelli.
- Foucault, M. [2015]. *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1972-1973*. Paris: Seuil/Gallimard. Trad. it. di D. Borca (2019). *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France 1971-1972*. Milano: Feltrinelli.
- Foucault, M. (2023a). *Dossier Iran*. Vicenza: Neri Pozza.
- Foucault, M. (2023b). *Le discours philosophique*. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil.
- Halberstam, J. [2011], *The Queer Art of Failure*. Durham: Duke University Press. Trad. it. di G. Polizzi (2022). *L'arte queer del fallimento*. Roma: minimum fax.
- Hobbes, T. (1983). *De cive* [1642], in *De Cive*, ed. H. Warrender, Oxford: Clarendon Press.
- Khosrokhavar, F. (1993). *L'utopie sacrifiée. Sociologie de la révolution iranienne*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Khosrokhavar, F. (1995). *L'islamisme et la mort. Le martyr révolutionnaire en Iran*. Paris: Harmattan.
- Kojève, A. [1947]. *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la "Phénoménologie de l'Esprit" professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, Paris: Gallimard. Trad. it. a cura di G. F. Frigo (2010). *Introduzione alla lettura di Hegel: Lezioni sulla Fenomenologia dello spirito tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études*. Milano: Adelphi.
- Laval, C., et al. (a cura di) (2015). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte.
- Marx, K. [1852]. *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Trad. it. di P. Togliatti (1991). *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K., Engels, F., [1848]. *Manifest der Kommunistischen Partei*. Trad. it. a cura di E. Cantimori Mezzomonti (1998). *Manifesto del Partito comunista*. Torino: Einaudi.
- Michelet, J. [1846]. *Le peuple*. Trad. it. (1989). *Il popolo*. Milano: Rizzoli.
- Miller, J. [1993]. *The Passion of Michel Foucault*. Cambridge: Harvard University Press. Trad. it. di E. Campominosi (1994). *La passione di Michel Foucault*. Milano: Longanesi.
- Nigro (2015) *Communiste nietzschéen. L'expérience Marx de Foucault*. In C. Laval et al. (a cura di), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations* (71-83). Paris: La Découverte. pp. 71-83.
- Preciado, P. B. [2022]. *Dysphoria mundi. El sonido del mundo derrumbándose*. Barcelona: Anagrama. Trad. it. di R. Arrigoni (2023). *Dysphoria mundi: Il rumore del mondo che crolla*. Roma: Fandango.
- Ruda, F. (2011). *Hegel's Rabble. An investigation into Hegel's Philosophy of Right*. London-New York: Continuum.
- Sartre, J-P. et al. (1974). *On a raison de se révolter*. Paris: Gallimard.

Senellart, M. (2003). Michel Foucault. Plèbe, peuple, population. In J. Chêne (a cura di), *La tentation populiste au cœur de l'Europe* (301–313). Paris: La Découverte.

Tazzioli, M. (2015). The government of the mob? Produzione del resto e suo eccesso. *materiali foucaultiani*, 4 (7-8), 247-259.

Tazzioli, M. (2016). Foucault and the Irreducible to the Population. The Mob, the Plebs and Troubling Subjectivities in Excess. In L. Cremonesi et al. (a cura di), *Foucault and the Making of Subjects* (175-190), Rowman & Littlefield, London-New York

Voeltzel, T. [1978]. *Vingt ans et après*. Paris: Grasset. Trad. it. L. Petrachi e M. Mariconda (2021). *Vent'anni e poi. Conversazioni con Michel Foucault su amore e rivoluzione*. Sesto San Giovanni: Meltemi.