

Marx hieroglifái, Marx olvasói

Nem szoktunk hozzá, hogy másképpen olvassunk. „Marx” – mintha ez a tulajdonnév Kelet-Európa számos pontján még mindig egy monolit életművet fejezne ki, amelynek könnyedén beláthatók a történelmi utóhatásai. Pedig egy perspektíva-váltás révén egészen mást jelenthetne: megnyilvánulhatnának azok az aspektusok, amelyekkel leszámolhatnánk a tulajdonnév sugallta egység délibábjával, azok a fordulatok és változások, amelyek lehetetlenné teszik a töretlenül folytonos opusként való értelmezést, és a jövőre egészen különböző módokon kiható, heterogén jelek. Hiszen a marxi írások gyakran a *work in progress* bizonytalanságait is mutatják, s nemegyszer vitába keverednek egymással. Talán olyan palimpszesztként érdemes kezelni őket, amelyeknek nincsen és soha nem is volt első változata: csakis az újabbnál újabb, létesülőben levő rétegek vannak. Alternatív szövegváltozatok, csodával határos módon előkerülő töredékek, fiatalkori jegyzetanyagok, paszkvillusszámba menő levelek... – mindez a mai napig része a Marx-filológia kalandjának. Mintha lenne mélyebb vetülete is annak, hogy Marxnak már-már desifírozhatatlanul csúnya kézírása volt. Hogy olyan metaforával éljünk, amelyet ő maga is nagy előszeretettel használt: hieroglifákról van szó, megannyi tartalmat magukba sűrítő, megfjtésre váró jelekről, amelyekre érvényes az olvashatatlanság kihívása, a szó szoros értelmében, de abban a mélyebb jelentésében is, amelyben a 20. századi olvasélmélet kezdte el használni ezt a kifejezést. Márpedig a dekódolás fáradalmas tevékenysége eleve magában rejtje a teljes félreértés veszélyét és a produktív félreértését is. Hasonlóképpen hajlamosak vagyunk megfedkezni a Marx-recepció viszontagságairól: *A tőkének* csak az első kötete jelent meg Marx életében, a többi kötet az *Értéktöbblet-elméletekkel* egyetemben már Engels, Kautsky és mások rekonstrukciós küzdelmeit tükrözi, a fiatal Marx ismerete szempontjából kulcsfontosságú *Gazdasági-filozófiai*

kéziratok csupán az 1920-as években kerültek elő, s a sokak szemében a titkos főművet jelentő, mehökkentő alternatívákat kínáló *Grundrisse* is csak 1939-ben jelent meg. Olyan élet-mű ez tehát, amely mindenekelőtt posztumusz jellegű: élet utáni, s a végleges változatok gyakran mások művét képezik, nem Marxét. Nem magától értetődő-e hát ennek ismeretében, hogy a romtalanság szellemében most is újabb kiadásokat ígérnek, amelyek teljesen felülírhatják a Marxról alkotott képünket? Ez a nehezen rekonstruálható, élet utáni mű folyamatosan újraíródó hagyaték. Palimpszeszt ma is, nyitott mű, amelyet az olvasók minduntalan újraírhatnak és újraírnak.

*

A „Marx” kifejezés eponíma lett, az egykoron élt személyre már csak haloványan, mellékesen utal, sokkal inkább elméleti-ideológiai-politikai instrumentum lett belőle, s ide-oda sodródott a teoretikus követők, a hűséges értelmezők, a forradalmi csoportosulások, a tömegmozgalmak és az államgépezetek árjával. Ám nem igaz, hogy a marxi művek fogadtatása a „hermeneutikai diktatúra” történeteként írható le, inkább az ellenkezője állt fenn: az értelmezők újabb és újabb generációi küzdöttek a szövegek minél radikálisabb felszabadításáért, s nekik köszönhetjük, hogy *A tőke* vagy a *Grundrisse* ma sokkal gazdagabban tárulhat fel az olvasók számára, mint száz évvel ezelőtt. Elegendő felidézni az első generáció esetét. Engels, Kautsky, Bernstein és a többiek érdeme megannyi Marx-szöveg alapos gondozása, illetve az értelmezés lehetséges kereteinek felvázolása, ám az utánuk jövők nemegyszer kíméletlenül elverték rajtuk a port: a mechanikus és fatalista történelemfelfogás, a fejlődés kritikátlan tömjénezése, a gyakorlat elhanyagolása, a politikai szubjektivitásról való megfélemezés, a naiv realizmus, az állam pusztá uralmi eszközként való elképzelése, a termelőerőkre való egyoldalú összpontosítás vagy a dialektika általánosítása, történetietlen természeti-logikai elvvé emelése miatt. Az újabb nemzedékek már tudhatták, hogy amit elődeik – Mehring bizarr ötlete nyomán – „marxizmusnak” neveznek, sokkal inkább „engelsizmus” volt, s igyekeztek megszabadulni a korábbi olvasatok bosszantó terhétől. S miután fellélegezhettek a terhektől, menten az értelmezői irányzatok valóságos karneválja következett. Az ún. nyugati marxisták, az althusseriánusok, az anarchomarxisták, a *neue Marx-Lektüre* hívei, a *Wertkritik* élen járói, a *Political Marxism* teoretikusai, a *New Dialectic* vagy az olasz *operaismo* körüli szerzők megannyiszor sikerrel hántották le Marx szövegeiről a rájuk ragadt önkényes rétegeket, s új ösvényeket nyitottak meg, kalandozásaik a szövegekben pedig máig sem értek véget. A leginkább inventív olvasók

egyenesen az ezoterikus mondanivaló, a bevett értelmezés mellett lapangó titkos üzenet nyomába eredtek, ezért figyeltek olyan kitaróan a leplezendő tünetekre, a tartalmi kérdések helyett magára a formára, mint a voltaképpeni rejtélyre, vagy az önműködőnek tűnő rendszerek háttérében meghúzódó szubjektivitás jeleire. Kideríteni vélték, hogy az igazi marxi álláspont nem csupán nem azonos Engels vagy a „marxista-leninisták” olvasatával, hanem – mondhatni – maga Marx sem azonos önmagával, mert az ezoterikus üzenet lényegi módon eltér a munkásmozgalmi jelszavaitól és a népszerűsítő leegyszerűsítéseitől, mert *A tőke* módszertani önértelmezése el van maradva a tényleges elemzés mélyfúrásaihoz képest, vagy mert még a módszertani Marxból is kettő van, egy felületesebb és egy elmélyültebb... Eszerint már nemcsak a „fiatal, humanista Marx” és az „érett, tudományos Marx” között vannak meghatározó különbségek, hanem a szövegek jelentős része megosztott, két vagy annál is több beszédmód lüktet bennük, s a kevésbé ismert réteg olykor sokkal izgalmasabb lehet annál, amelyik belénk ivódott. Csak Marxok vannak, így, többes számban.

*

Mit jelent kortársnak, aktuálisnak lenni? Ennek a kérdésnek jelentős filozófiai hagyománya is van, amely Nietzschétől Agambenig húzódik. E tradíció ismeretében úgy tűnik, korunkról nem feltételezhetjük, hogy teljesen egybeesik önmagával, de nem csupán mert egy kor mindig önmaga előtt jár, mert „a jelen méhében hordozza a jövőt”, hanem abból kifolyólag is, hogy megtalálhatók benne még a radikálisan más jövőre utaló jelek is. Az *Unzeitgemäß* így annyit jelent, mint egyenesen korszerűtlenként a lehető legaktuálisabbnak lenni, néhány lépéssel előrébb állva az eljövendő mást megelőlegezni. Nyilvánvaló, hogy az is korszerűtlen, aki már a képtelennek tűnő jövőben menetel, nem csupán az, aki elkésérítően retrográd. „Aktuális-e még Marx?” – hányszor hallottuk már a kérdést... A találó válasz így hangozhatna: korszerűtlen volt, éppen azért, hogy korszerű lehessen. Hiszen a marxi szövegek a (poszt)feudalizmus agonizáló szakaszában születtek, amikor a munkásosztály hivatásrendként, szociokulturális identitással rendelkező tömegként is csak születőben volt (még Angliában is), s nem a *versus* válságától is szenvedő kései kapitalizmusban, amelyben a tőke kísérteties önértékesítő mechanizmusainak már a munka szféráján belül is egyre kevésbé kell találkozniuk szervezett ellenállással. Marx azért „nem azonos önmagával”, mert a kor, amelyben élt, szintűgy nem esett egybe önmagával, mert a premodern régmúlt árnyai és az újabb tendenciák keveredtek benne azzal, ami csak mára teljesebben ki. A rendi

társadalom bomlástermékeként létrejövő munkásmozgalom keretén belül gondolkodó ezoterikus Marx mellett létezett az eltűnőben levő, illetve a rendszer lényegéhez nem tartozó jelenségeket zárójelező, a fennállóban csírázó, immanens jövőt elgondoló ezoterikus Marx, aki a kapitalizmus absztrakcióit elemezte, s még a munkásosztály hatalmi-politikai perspektíváját is meghaladta. Marx eltért önmagától, mert a kora is eltért önmagától. Vagy másképpen: az ezoterikus Marx korszerűtlen volt a 19. században, hogy a kései – tehát a tulajdonképpen, tiszta – kapitalizmus létrejöttével, a jóléti államok válságával, illetve 68 veresége után végre egybeessen a korrall. Amit a világpiacon az önmagát értékesítő tőkérről és a rendszer belső ellentmondásairól írt, amelyek okán a lenyűgöző technikai-munkaszervezési-tudományos fejlődés ellenére is a munka társadalmában élünk, most itt áll a szemünk előtt.

*

Esszéjében Peter Sloterdijk a marxi művek befogadásának nyomába ered. Azonban csupán Marx alternatív értelmezéseinek első „áramlatát” említi, az ún. nyugati marxizmust, s az újabb kísérletek egyáltalán nem kerülnek a látókörébe. Márpedig immár évtizedek óta nem a „humanista-utópista Marx” megmentése a tét, hanem valami egészen más. Sloterdijk azt sugallja, hogy a Marx-olvasatok alakulását a „hermeneutikai diktatúra” történeteként kell felfogni, hatalmi indíttatású törekvések sorozataként, s figyelmen kívül hagyja a felszabadító értelmezések tömkelegét, amelyek a plurális megközelítés, a Marxhoz való sokoldalú viszonyulás mellett tették le a garast. Az értelmezés bürokratikus-hierarchikus szerepével kapcsolatos megítélései még a kelet-európai bolsevizmusokra is csak korlátozottan alkalmazhatók, hiszen – hogy a hozzánk legközelebbi példákkal éljünk – a jugoszláv praxisfilozófia vagy a Budapesti Iskola pontosan Marxot revideálva végzett marxista rendszerkritikát. Végül Marx üzenete nem arra vonatkozik, hogy a termelési viszonyok uralkodnának az idealisztikus fikciókon, ugyanis éppen az ideológia *mint* praxis elgondolásáról van szó, mindenekelőtt az árufetiszmusnak konstitutív gyakorlatként való felvázolásáról – a marxi értelemben vett ideológia a társadalmi valóság fantazmagóriája.

Mindazonáltal Sloterdijk eszmefuttatása több mint a *posthistoire*, „az ideológiák utáni kor”, „a kapitalizmusnak nincs alternatívája” pusztá hangulatfestése. Sloterdijk szövegében ugyanis felfigyelhetünk két alapvető feszültségre, s olyan érzésünk támadhat, hogy a szerző gúnyt akar űzni olvasóiból. Egyfelől nehezményezi a marxizmus – szerinte monoteisztikus,

elsősorban keresztényi eredetű, értelmezési dominanciáját, amely kizárólagosságra tör, és az értelmezőknek különleges státust biztosít („Én értelmezek, tehát vagyok Valaki”). Ugyanakkor Sloterdijk is kínál egy ellenértelmezést, amely nem kevésbé tekintélyelvű, nem kevésbé egyoldalú: „...majd rájövünk, hogy a marxi műben a filozófiai-alapfogalmi réteg Fichte elidegenedés fogalmának továbbfejlesztett, tömörített változatát jelenti. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy a marxizmus a német idealizmus lábjegyzete volt, és a gnosztikus elidegenedés gondolat áttétele a XX. század intellektuális terébe.” Megannyi kétely felmerülhet. Nem kérdőjelezték-e meg számtalanszor, Adornótól Althusserig, hogy az elidegenedésnek központi szerepe lenne Marxnál? Hiszen *A tőkében* az elidegenedés már marginális kifejezés, s szinte csak tisztán jogi terminusként szerepel, Marx pedig sokkal inkább a transzszubjektív társadalmi viszonyok gondolkodója volt immár, s nem a lényegétől megfosztott, önmagától elidegenedített szubjektivitása... S akkor már az sem lehet igaz, hogy Marx a német idealizmus lábjegyzete lett volna. Mindenesetre Sloterdijk nem tartja magát az interpretációs harcokon kívül, hanem autoritatív módon maga is állást foglal. Túlon túl könnyelműen, elhamarkodottan, felületesen.

Van egy másik feszültség is Sloterdijknál. Míg ugyanis Marx örökségéről egy helyütt mintha leftymálóan úgy vélné, „már csak néhányan hiszik, hogy ezen írásokból némi fény derül a roppant fejlett pénz- és médiatársadalomra”, esszéje végén a kapitalizmusról alkotott marxi diagnózis elemeit ismétli meg: „[a]z élőhalott, amely pénzürtékben jár az emberek között, és nevető kommunikátorként lopja el az eleven időt és lelkeket, majdnem maradéktalanul uralkodik a fejlett társadalmakban”, illetve „megvásárolt vásárlók és prostituált prostituáltak társadalma ez”. Az érték élőhalottszerű, kísérteties logikája (Sloterdijk vámpirizmusról is beszél, s itt is eszünkbe juthat Derrida Marx-olvasata), amely ellehetetleníti az életet, s az önprostitúció, amit a bérmunka világa jelent... – ez Marx nyelvezete, szóról szóra. Sloterdijk tehát végső soron egyáltalán nem vitatja el a marxi diagnózis helyességét (csak a munkásmozgalmi vetületet utasítja el, amikor „a proletár ész kritikáját” pedzegeti), sőt, el is mélyítené a médiatársadalommal és a fogyasztással kapcsolatos megjegyzéseivel. Nem véletlen, hogy írása végén az ellenállásra képes életet hiányolja, majd így fogalmaz: „igaz lehet, hogy elérkezett Marx második esélyének ideje”. Mintha azért hangsúlyozná Marx halálának tényét, hogy aztán még erőteljesebben kiemelhesse: feltámadhat és visszatérhet közénk. Kiből lett hát a keresztény messianizmus híve, kriptoteológus, a közeli jövő apostoli prófétája? „Marx eljövendő dicsőségéről” és a holtmunka teoretikusának eljövételéről beszél, s fel sem merül: ezen a reményen már túl vagyunk, elsősorban a *neue Marx-Lektüre*

és a *Wertkritik* követőinek köszönhetően, akik éppen az értéket, azaz a holtmunkát helyezték az értelmezés középpontjába. Visszatérhet-e Marx, ha már itt van velünk?

*

Michel Foucault kapcsolata a Francia Kommunista Párttal csupán múltó affér volt, a marxizmussal való vitája azonban egész életén át tartott. Elevenítsük fel e viszály fő mozzanatait. A foucault-i vád szerint a marxizmus a hatalmat elidegeníthető tulajdonként fogta fel, és elemzések nem lépett túl a monolitiként, pusztá osztályhatalmi eszközként felfogott államhatalom bírálatán. Holott a hatalom szétszórt, „minden irányból érkezik”, s az intézmények kapillárisaiban, tényleg működésében kell megragadni, ahogyan a vele szemben szükségszerűen létrejövő ellenállásokat is mikropolitikai gyakorlatként kell elgondolni... Ezért fogalmazhatott Foucault Japánban is így: „...a marxizmus hozzájárult és ma is hozzájárul a politikai képzelőerő elszegényesedéséhez”. „Az orvostudomány, a szexualitás, a józan ész és az örület kérdései” a marxizmus egyoldalú osztályperspektívája számára tematizálhatatlanok maradtak, és képtelen volt bármit is kezdeni az ellenállás hangjainak pluralizmusával. Ahogyan a foucault-i archeológia alapszava, a diskurzus is a marxizmussal való öntudatos szembeszégülés jele volt, hiszen a leleplezendő ideológia, a hamis tudat helyébe a tiszta felszín elrendeződését állította, úgy genealógiája az osztálytudat és az osztályharc kérdései helyébe az erők összeütközését állította, amely mindenekelőtt a testek, az affektivitás és a népességek szintjén zajlik, nem a reprezentációk közegeiben. Foucault az erők esetlegességgel teli találkozásának elemzésekor és az egymás között semmilyen folytonossággal nem rendelkező episztémék tárgyalásakor is kitért arra, hogy a marxizmus történelemképe, amely kontinuitást és fejlődést feltételez, tarthatatlan. Mindehhez hozzávehetjük *A szavak és a dolgok* antialthusseriánus kicsengését, miszerint Marx nem fedezte fel „a tudomány új tárgyát”, hanem a munka Ricardo által kijelölt problémamezejében ragadt. Akik nem kívánják, hogy – mint Blandine Kriegel írta – „Foucault fejére vörös sipkát tegyenek”, minduntalan ezekre a marxizmus elleni támadásokra utalhatnak.

Azonban a dolog jóval szövevényesebb. Amikor Foucault az őt leginkább foglalkoztató kérdésekre kereste a választ, újra és újra kitért a kapitalizmus szerepére. Már az örület archeológiáját boncolgatva is a tőkés társadalom logikájában lelte meg a kulcsot: a nyomorékok, az aggok vagy az örültek klasszikus „nagy elzárására” eszerint azért került sor, mert nem feleltek meg a munkatársadalom normáinak, az ipari kapitalizmus kor-

szakában viszont a munka körforgásában való részvételre képtelen őrülteket kivéve e tömegeknek visszaadták szabadságukat, mert szükség volt – s ezen a ponton Foucault hivatkozik is Marxra: – a munkanélküliek tartalékseregére. A pszichiátria megjelenése tehát értelmezhetetlen a kapitalizmus elemzése nélkül (Foucault így nyomatékosította ezt a meglátást: „[a]z elmebeteg, legalábbis az őrült személyének etnológiai történelmében, nem az őrület jelenségének végre-valahára felfedett igazsága, csupán annak sajátosan kapitalista változata”). A *Felügyelet és büntetés*ben sem véletlen a Marxra való hivatkozás, hiszen a testek felügyelete és termelékenységük növelése a gyárakban, a térnek a tőkefelhalmozás szempontjai szerint történő megszervezése a diszciplináris-panoptikus hatalom kitüntetett megnyilvánulása – Foucault olvasatában *A tőke* a hatalmi technológiák történetének lényegi fejezeteit tartalmazza. Az újabban kiadott szemináriumok is (mint a *La société punitive*) a produktív test, a termelés és a hatalom összefonódása iránti fokozott érdeklődését mutatják. Végül pedig nem lehet eléggé hangsúlyozni azon szemináriumok jelentőségét (mindelelőtt a *Naissance de la biopolitique*), amelyek már a kapitalizmus neoliberalis szakaszának genezisének vizsgálják. Foucault a neoliberalizmusban nem holmi ideológiát látott, hanem gyakorlatot, a kormányzás új típusát, a piaci mechanizmusokra építő hatalmi technológiát, a humántőke számára kiszabott koercív viszonyok közegét. Ennyiben nem csupán a felügyelő állam kritikusaként hívható segítségül, hanem a legújabb fejleményeket elgondoló teoretikusként is.

Foucault elsődleges célpontja a Yoshimotóval való 1978-as beszélgetésben nem annyira Marx, mint inkább a legitimációs állami tényezőként, pártideológiaként működő marxizmus. Arra biztat bennünket, hogy ne a „[m]ilyen az igazi és autentikus Marx?” kérdésre keressük a választ, hanem a marxizmust mint igazságeffektusokat működtető hatalmi instanciát elemezzük. Azonban itt is óvatosan kell bánnunk a marxizmus számlájára megfogalmazott bírálatokkal. Segítségünkre lehet a Chomskyval folytatott 1971-es vita egy pontja, amikor Foucault a küzdelmek igazságosságával kapcsolatos megjegyzésekre reagált: „[a] proletariátus nem azért vívja az uralkodó osztály ellenében a harcát, mert úgy gondolja, hogy ez a harc igazságos. A proletariátus azért harcol az uralkodó osztály ellen, mert a történelem során először szeretné magához ragadni a hatalmat. És mivel az uralkodó osztály hatalmát szeretné megdönteni, ezért gondolja, hogy a harca igazságos. [...] Amikor a proletariátus majd átveszi a hatalmat, megtörténhet, hogy a legyőzött osztályokkal szemben erőszakos, diktatórikus, vagy akár véres hatalmat fog gyakorolni. Nem látom, milyen ellenvetést lehet ezzel szembevetni.” A két beszélgetés között ugyan eltelt hét év,

megannyi mozzanat kikophatott Foucault gondolkodásából, ám továbbra is a harc kérdése izgatta, s talán az erre vonatkozó eszmefuttatása volt az egyik legérdekesebb Japánban is: „Marx azt mondja, hogy a történelem motorja az osztályharc. És utána még sokan megismételték ezt a tételt. Ez tagadhatatlan tény. [...] De mostanáig senki sem vizsgálta meg elmélyítve a kérdést, hogy mi is a harc. Mit jelent a harc, amikor osztályharcot emlegetünk? Mivel harcot mondunk, konfliktusról, háborúról van szó. De hogyan »működik« ez a háború? Mi a célja? Melyek az eszközei? Melyek a racionális alapjai? Ha már Marxról van szó, akkor nem az osztályok szociológiai problémáiról szeretnék beszélni, hanem a harccal összefüggő stratégiai módszerről. A kommunista párt magával a harccal nem foglalkozik, ennek mibenlétét nem problematizálja.” Nem nehéz e mondatok mögött is meglátni a nietzscheánus impulzusokat, az erők esetlegességekkel övezett összeütközéseinek, a hatalom akarásának és az önaffirmáció immanens logikájának témáját, a külső normativitás általi igazolás elvetését. Foucault kifogása nem az, hogy a kibékítés vagy netán a szintézis helyett a marxizmus harcot akar, hanem az, hogy a harcot nem értelmezi eléggé tágan, nem látja, miként hatja át a társadalom pórusait, s egyáltalán: nem firtatja a mibenlétét. A marxizmus mindig túlságosan kétértelműen fogalmazott az osztályharcra kapcsolatban, egyszerre tekintette a tőkés rendszer velejárájának – mintha ez a csatazaj lenne hallható a munkaidő rövidítéséért, a jobb munkakörülményekért vagy a béremelésért folytatott szükségszerű küzdelmekben is –, illetve másfelől öntudatos, a rendszer mint olyan ellen irányuló vállalkozásnak, amely nem reked meg a pusztán gazdasági követelések szintjén belül. Ehhez képest Foucault azt kéri tőlünk, szenteljünk figyelmet az ellenállások összes változatainak, ne feledkezzünk meg a hatalom sokrétű voltáról és a mikrotörténekekről. Nem az a baj tehát, hogy a marxizmus igent mond a harcra, hanem az, hogy nem tud rá összetettebben, plurálisan igent mondani. Foucault végképp megszüntetné a kapitalizmus sorsszerű összeomlásával kapcsolatos próféciákat, mert ezekkel is alábecsülik a harc jelentőségét. Harcoljunk minél több fronton – ez a bellicista Foucault alapvető üzenete. Emlékezzünk, miként térítette el, forgatta ki Clausewitz mondatát is (így lett „a politika a háború folytatása, más eszközökkel”), s arra is, miként követelte szemináriumai során, hogy a béke szolóni–kanti ideálja helyett a harcra, a háborúra összpontosítsunk, szolgáltassuk meg az ellen-tudások alakzatait. Utóbbiakról beszélt Yoshimotónak is, amikor az értelmiségiek, az egyetemi hallgatók és a rabok küzdelmeit emlegette (s itt egyenesen a lumpenproletariátusra utalt – régi, Bakunyin óta ismert korrektívum Marxszal szemben), valamint az orvostudomány, a szexualitás, a józan ész és az örület kérdéseit. Megannyi

ellenálló szubjektum van tehát, a hagyományos egysíkú, osztálymozgalmi hegemoniát ezért a frontok sokaságával kell felváltani. Milyen legyen hát az új küzdelmek viszonya a kapitalizmus elleni harchoz? Ismét kiegészíthet bennünket egy régebbi beszélgetés, amelyet Deleuze-zel folytatott az értemiség és a hatalom viszonyáról: „...a kizsákmányolás elleni harcban a proletariátus nemcsak harcol, de ő határozza meg a harc célpontját, módszereit, helyét és eszközeit. Ha valaki szövetségre akar lépni a proletariátussal, el kell fogadnia annak pozícióit, ideológiáját, a harc célkitűzéseit. Vagyis be kell olvadnia a proletariátusba. Ha azonban a hatalom ellen harcolunk, azok, akiken a hatalmat túlzott mértékben gyakorolják, akik azt elviselhetetlennek minősítik, elkezdhetik a harcot ott, ahol éppen állnak, s azt a saját aktivitásuk (vagy passzivitásuk) szerint vívhatják. [...] A nők, a rabok, a bevetésre váró katonák, a kórházban fekvő betegek, a homoszexuálisok ebben a pillanatban az őket érintő kényszerítő, ellenőrző, különös hatalmi forma ellen indítottak speciális harcot. [...] E mozgalmak végső soron a proletariátus forradalmi mozgalmához illeszkednek, amennyiben ez utóbbi minden ellenőrzést és kényszert meg akar szüntetni, mivel ezek ugyanazt a hatalmat tartják életben a legkülönbözőbb szinteken.” Foucault 68 egyik gondolkodója, s akár ez az esemény, maga is két világ határán állt, a klasszikus munkásmozgalmi baloldal és a kései kapitalizmus között, s keveredtek nála az eltűnőben levő múlt és a közeljövő szempontjai. Yoshimoto csakugyan találóan fogalmazta meg a problémát: „...hogyan szabaduljunk meg a marxizmustól? Vagy: hogyan ne szabaduljunk meg tőle?”