

Zarathustra di Tengah Pasar¹

Zarathustra tiba di tempat orang ramai berjual beli dan ia pun berkata:

Larilah, kawanku, ke dalam kesendirianmu! Kulihat kau jadi tuli oleh suara riuh orang-orang besar dan tersengat oleh orang-orang kecil. Hutan dan karang tahu benar bagaimana jadi membisu bersamamu. Jika engkau seperti pohon kembali, pohon yang bercabang lebar yang kau cintai: dengan tenang dan sepenuh hati ia menjulurkan dirinya ke laut. Di mana kesendirian berhenti, pasar pun mulai; dan di mana pasar mulai, mulai pulalah riuh dan rendah para aktor besar dan desau kerumun lalat beracun.

Ketika Nietzsche menuliskan *Also Sprach Zarathustra*^B di tahun 1883, kita tidak tahu persis apa pasar baginya, atau bagaimana ia membayangkannya. Tidakkah “pasar” adalah sebuah tempat di mana kesendirian sebenarnya justru hadir: kebersamaan yang semu, perjumpaan yang sementara dan hanya berlangsung di permukaan, pertemuan antara sejumlah penjual dengan sejumlah pembeli, yang masing-masing pertama-tama hanya memikirkan bagaimana kebutuhan sendiri dipenuhi?

Model sebuah pasar adalah tempat di mana orang di dekat kita adalah pesaing kita. Ia mendesak kita untuk berpacu. Kita ingin mengalahkannya dan ia ingin mengalahkan kita. Di dalam pasar, rasa iri bukan hal yang salah, rakus bisa jadi bagus, dan keduanya dilembagakan dalam sebuah sistem. Zarathustra ingin agar dari sini orang pergi ke kesendirian.

Tapi bukankah kesunyian satu hal, dan kesendirian adalah hal lain?

Barangkali kita memang harus, mula-mula, berbicara tentang pasar dan kesendirian, atau sebaliknya: pasar dan kebersamaan. Barangkali kita memang harus menilik, apakah kebersamaan di tengah para “aktor besar” yang gaduh itu, di tengah berisik “lalat-lalat yang beracun” itu bisa jadi kiasan untuk apa yang kita alami sekarang.

Kita berada di abad ke-21. Kapitalisme sedang menang. Sosialisme, dengan pelbagai macam variasinya, terdesak. Dan seperti yang terjadi di dalam sejarah — dan ini terjadi di mana-mana ketika ekonomi pasar berkuasa — apa yang didefinisikan sebagai “kepentingan publik” pun jadi kurang mendapatkan tempat. Kepentingan, *interest*, akhirnya jadi suatu ringkasan dari kata

¹ Naskah ini hanya untuk kepentingan “Seminar Membaca GM 2021”. Naskah belum diedit untuk kepentingan publikasi. Sumber, buku *Marxisme, Seni, Pembebasan*.

“kepentingan diri”, yang bukan saja dianggap sebagai hal yang lumrah, tapi juga dirayakan sebagai sesuatu yang tidak memalukan lagi. Manusia telah bergerak dari posisinya sebagai warga suatu komunitas menjadi seorang penjual dan/atau seorang pembeli.

Nietzsche, melalui Zarathustra, agaknya tidak hendak berbicara tentang “pasar” dalam kaitannya dengan gambaran yang saya baru sebutkan. Ia berbicara tentang “orang-orang kecil dan orang-orang yang patut dikasihani”, yang jumlahnya banyak ibarat lalat penyengat racun. Ia berbicara tentang pasar sebagai tempat “badut-badut yang khidmat”, di mana hadir sang aktor, sang penyaji yang senantiasa dikelilingi orang banyak, tokoh dengan keyakinan yang selalu berganti baru, “orang besar” yang menganggap nihil kata-kata yang lirih:

Kebenaran, yang hanya menyusup ke kuping yang peka, ia sebut dusta dan sesuatu yang bukan apa-apa. Sesungguhnya, ia hanya percaya kepada dewa-dewa yang berkoar di dunia!

Dengan kata lain, “pasar” adalah kegaduhan dan orang banyak, arena di mana orang yang pandai berseni peran — sang “aktor”— menjadi amat penting. Di tempat ramai ini individu pun terancam kelimun, “orang-orang kecil” jadi pencemburu, tetangga kita menggerogoti kemandirian kita, dan dengan antusias mereka sibuk dengan kemegahan. Di sini, “kebenaran” adalah soal singkat dan sederhana, soal ya dan tidak, pro atau anti, dan di sekeliling kita orang-orang yang tak fleksibel, tegar, pun menekan.

Agaknya itulah gambaran Nietzsche tentang sebuah dunia tempat pikiran serba sempit dan serba praktis, tetapi pongah, di mana kemandirian, kreatifitas, penemuan nilai-nilai baru, terdesak dan tergusur. Pasar, atau lebih tepat: lapangan pasar, telah jadi sebuah metafora tentang kelimun yang menyesakkan. Tapi pada akhirnya, saya kira, ia juga bisa alegori bagi proses *embourgeoisement* (atau, jika kita bersedia meng-indonesia-kannya secara riskan, “pemborjuisan”) yang kini sedang terjadi. Dalam proses itu kita menemukan bagaimana tenaga agresif ke dunia, yang mengalahkan, membangun, menghancurkan, bertaut dengan konformisme. Artinya, dengan sifat moralitas “kawan” yang disebut Nietzsche, yang tumbuh dari rasa cemas untuk memperoleh, yang tekun berencana, yang menghitung, mengendalikan, dikendalikan, mencari kepastian.

Kita saksikan apa yang terjadi di sekitar kita. Komunitas yang beragam, yang bersifat lokal serta “intim”, telah atau tengah retak. Kebersamaan manusia berubah, jadi massa. Kemudian ia jadi kerumunan di mana segala macam jual beli berlangsung. Jika ada satu garis besar yang kita alami di Indonesia, maka itu adalah proses suatu masyarakat yang bergerak ke sesuatu yang “modern”: dari menjadi sebuah bangsa, bersamaan dengan proses pembentukan negara, ke dalam sebuah arena perdagangan yang seru. Kini kita hidup dalam suatu “masyarakat ekonomi”. Dengan kata lain: sebuah pasar.

Pasar pada dasarnya pusat di mana benda-benda disajikan, ditawarkan. Pasar juga proses hal ihwal jadi komoditi: mereka ada untuk dipertukarkan. Cabe kriting, tahu Sumedang, sepeda mini, mobil BMW, buku komik, paket umrah, baju desain Donna Karan, ceramah manajemen, dan entah apa lagi tersaji, masing-masing sebagai titik dari baris skala yang sama, dan sebab itu boleh dibilang bisa saling bertukar dengan yang lain. “Komoditi”, kata Marx, “memandang setiap komoditi lain hanya sebagai bentuk penampilan dari nilainya sendiri”.

Analisa Marx di sini penting. Banyak argumen yang kemudian bertolak dari uraiannya—baik sebagai kritik ataupun bukan—untuk menjelaskan apa yang kita alami kini, yakni pasar, juga

untuk menjelaskan apa yang hendak dikemukakan Nietzsche sendiri. Saya di sini memang mengikuti Terry Eagleton²: tidak sulit untuk menjejaki kesejajaran umum tertentu antara paham materialisme historis dan pikiran sang penulis Zarathustra. Khususnya, dalam hubungannya dengan segi yang saya ingin kemukakan di sini: sebuah usaha untuk menjelaskan ketidakbebasan manusia, juga sebuah seruan untuk emansipasinya.

Lahirnya komoditi adalah lahirnya apa yang disebut oleh Marx sebagai “nilai tukar”. Dari sini mulainya runtuh beberapa jenis tambatan. Dan boleh dibilang juga dari sini pula Bergeraknya peradaban. Tapi berubahnya pelbagai hal (misalnya menikmati seks atau memanfaatkan kekuatan santet) dari sesuatu yang tak diperjual-belikan menjadi komoditi — proses yang sering disebut sebagai “komodifikasi” itu — pada gilirannya meletakkan manusia dalam pasar yang gemuruh, yang menyediakan belunggu baru dan keterasingan.

Sejak awal, cerita komoditi mengandung sesuatu yang saling bertentangan. Dalam dirinya, yang kongkrit pun nongol, tetapi juga yang abstrak muncul. Seperti diuraikan Marx dalam *Kapital*, seonggok kayu yang diubah jadi sebuah meja pada dasarnya tetap kayu juga, namun ketika ia berubah jadi sebuah komoditi, “ia berubah jadi sesuatu yang transenden”. Ia mendadak punya “sifat mistis”. Ia seakan-akan mempunyai hidup yang lain, dan itu tak ada hubungannya dengan bagaimana ia berguna bagi kebutuhan kita, bukan lantaran “nilai guna”-nya. Agaknya inilah yang terjadi: sebuah komoditi tampil dengan bentuk, warna, aroma, tekstur yang menggugah, merangsang indera, atau menggetarkan imajinasi, tetapi pada saat yang sama ada momen penting ketika ia jadi abstrak— momen yang menyebabkan dirinya bukan lagi sesuatu yang khas dan tertentu, yang praktis tak dapat diulang-tiru, yang hubungannya dengan kita bersifat sepenuhnya kualitatif, majemuk dan berbeda-beda. Itulah momen ketika ia tidak dihadirkan, tidak diperbincangkan, dan tidak dimanfaatkan dalam keunikan gunanya, yang masing-masing bisa bermacam ragam, melainkan suatu momen abstraksi ketika ia telah direduksikan jadi sederet ekuivalen.

Dalam proses itu, arti sebuah komoditi yang khusus bagi seseorang tertentu di suatu saat (arti kemeja batik bagi X pada hari A, misalnya, yang berbeda mungkin dengan arti kemeja batik bagi X pada hari B, atau arti kemeja batik bagi Y yang berbeda dengan arti sebotol parfum bagi W maupun Z) pun raib. Semuanya telah ditinjau, diidentifikasi—sebagaimana lazimnya setiap proses abstraksi— dalam satu aspek mereka yang sama. Di momen itu “nilai tukar” pun lahir, demikian juga apa yang kemudian disebut sebagai harga. Lebih tajam lagi: di pasar yang berperan adalah suatu “ekuivalen yang umum” yang diterima secara sosial, yakni uang.

Tentu, ada yang didapat tapi ada yang hilang pula di sana. Sebab dengan gemuruhnya komodifikasi, seakan-akan lenyap dan tak jadi kongkrit lagi hubungan sosial antara pelbagai produsen: di pasar kita tidak berpikir tentang hubungan antara si produsen sepeda mini dan si penyanyi dangdut yang musiknya dikasetkan dan dijual di sudut itu. Di pasar, seakan-akan yang berhubungan adalah antar komoditi itu sendiri. Sesuatu yang memang bisa disebut sebagai “fetisisme” pun tumbuh dan berkembang. Di pasar, sesuatu yang diciptakan manusia akhirnya jadi sesuatu yang seakan-akan herada di luar, bahkan menguasai, manusia. Komoditi, kata Marx, memang “sesuatu yang misterius”.

Pasifkah manusia (saya, anda, kita) di sana? Ataukah aktif?

Pasifnya manusia di pasar, tenggelamnya ia ke dalam kancah yang tidak menyebabkannya menentukan dirinya sendiri, telah jadi sumber telaah yang panjang setelah Nietzsche dan

Marx. Pokok ini penting juga kita tinjau, di zaman kita ini, tatkala kita dikerumuni benda-benda dan begitu banyak tempat bercermin.

Salah satu kritik yang dilontarkan ke arah pemikiran Marx ialah bahwa ia begitu banyak bicara tentang sang produsen (pemilik modal, buruh) dan terlampau sedikit bicara tentang sang konsumen. Barangkali karena Marx menuliskan ide-idenya di abad sebelum apa yang disebut sebagai “masyarakat konsumsi” hadir seraya mengambil bagian terbesar perhatian kita di pelbagai sudut: di pertemuan keluarga, di tempat kerja, di resepsi, di layar televisi, di radio, di pagina koran, di dinding bis, di etalase, bahkan di kakus. Kini tendensi yang disebut oleh Veblen sebagai ciri *leisure class* (bisa diterjemahkan sebagai “kelas yang asyik”, barangkali: lapisan masyarakat yang punya banyak uang dan waktu luang dan menikmati keduanya dengan layak), berkecamuk meluas: tendensi berbelanja pelbagai hal dan barang dan lambang status secara mencolok. Kini bahkan di Indonesia kita bisa berbicara tentang maraknya dua hal yang oleh Daniel Bell disebut sebagai “dua penemuan manusia yang paling menakutkan sejak ditemukannya mesiu”: iklan dan cara beli barang tanpa bayar kontan. Yang pertama tak putus-putusnya menggoda dan kemudian mengubah, di kepala kita, keinginan jadi keperluan. Yang kedua memungkinkan orang banyak memperoleh benda-benda yang tak terjangkau dengan gampang, dengan mencicil dan mengangsur, dengan kartu kredit atau ilusi “mudah-dapat” yang lain.

Bell, dalam analisa yang terbit di tahun 1960 itu, berbicara tentang konsumen di Amerika. Kini tentu saja pernyataannya bisa berlaku bagi pasar yang lain, untuk menunjukkan bagaimana pasifnya manusia di kancah benda-benda itu. “Tidak ada makhluk dalam sejarah yang lebih seperti kerbau dicocok hidungnya ketimbang konsumen Amerika, dan sifat penurut ini mendorongnya untuk membeli.”³

Kurang-lebih satu dasawarsa kemudian datang Baudrillard: juga satu suara yang menegaskan, dalam jaman konsumsi kini, bahwa manusia—atau lebih baik subyek —telah direduksikan jadi kebutuhan yang secara sosial terbentuk. Ia menjelaskan perilaku konsumsi di masyarakat bukan dengan membahas “nilai guna” ataupun “nilai tukar”, seperti yang diajukan oleh para Marxis, melainkan dengan berbicara tentang “nilai tanda”. Bagi Baudrillard (kita berbicara terutama tentang kumpulan tulisannya *Pour une critique de l'économie politique de signe*, yang terbit di tahun 1972)⁴ yang merupakan dorongan konsumsi bukanlah terutama kenikmatan atau kegunaan, melainkan keinginan untuk mengambil dan memamerkan “nilai tanda”. Nilai tanda terbit melalui penataan secara hierarkis pelbagai komoditi: merk atau bentuk mobil tertentu, label atau wanginya parfum tertentu, memperoleh martabat yang berbeda melalui penandaan derajat, kedudukan dan status sosial dari para pemilik atau para konsumennya.

Dengan kata lain nilai tanda itu tumbuh dari perbedaan dan tingkat-tingkatan, dan dilahirkan oleh sejenis “adat” yang mengatur belanja dan prestise sosial kita. Komoditi, menurut Baudrillard, terutama bukanlah tempat pemuasan kebutuhan, sebagai yang dinyatakan oleh ekonomi politik yang klasik, melainkan “menyatakan makna dan prestise sosial”. Kapitalisme menegaskan dominasi sosial dengan menjejalkan suatu sistem nilai tanda, dan dengan itulah orang seorang diletakkan dalam masyarakat konsumsi dan di sana menyerah kepada dominasinya: ia menyerah dengan melakukan apa yang diharapkan dari dirinya, yakni mengkonsumsi.

Pasar, di sini, adalah sebuah penaklukan. Maka barangkali bisa dimengerti bahwa di balik kegaduhan tempat itu, yang tampil — seperti dikatakan Zarathustra — adalah “orang-orang kecil” yang “patut dikasihani”, di mana hanya aktor yang disambut: sang aktor yang “esok akan punya sebuah keyakinan baru dan lusanya sebuah keyakinan yang lebih baru lagi”.

Tapi benarkah, di pasar, manusia jadi begitu rendah, hanya subyek yang begitu lembek, yang dipermainkan oleh pemujaan kepada “yang baru”, (karena usaha tak boleh stagnan, dan bisnis, dalam siklusnya, harus tidak boleh dibiarkan terjerumus turun, dan sebab itu terus menerus sang pedagang pun melancarkan inovasi), atau oleh fetisisme komoditi pada umumnya? Dengan kata lain: subyek yang tak bisa membebaskan diri?

Dalam kenyataan, memang kapitalisme menjinakkan. Abad ke-20 adalah abad yang semula menyaksikan kemenangan gerakan Leninis di pelbagai tempat tetapi yang akhirnya menunjukkan bagaimana ekonomi pasar berhasil terus menerus mempermajal ketajaman perlawanan terhadap dirinya. Betapapun juga, Baudrillard cenderung berlebih-lebihan jika ia memaparkan subyek hanya sebagai sesuatu yang dibentuk oleh struktur yang kukuh mengungkung.

Dalam hal ini, Marx lebih memahami sejarah: ia memberi peran kepada kesadaran manusia dalam dialektik. Justru kekuatan pasar terletak dalam sifatnya yang tidak seperti perangkap yang pejal, ibarat granit. Pasar adalah sesuatu yang cair, arus yang tak tentu bentuk, luwes, dan di kancahnya ternyata tidak semua manusia hanya jadi pak turut jadi komoditi, ia juga mengendalikannya, atau bisa melawan dan mencari alternatif. Atau ia sebenarnya, sebagai konsumen, ibarat sphinx, (untuk meminjam dari Michel de Certeau): sesuatu yang nampaknya pasif namun menampilkan teka-teki. Antara lain justru karena itu pasar senantiasa dirundung ketidakpastian.

Di dalam ketidakpastian itu memang sering berkecamuk rasa cemas borjuis: rasa cemas Droogstoppel, “Si Kersang Hati” dalam novel *Max Havelaar*; makelar kopi yang benci imajinasi bila imajinasi menghasilkan cerita yang bukan-bukan, saudagar yang takut kepada segala hal yang tidak lazim -- apalagi yang bisa dianggap cabul dan berlebihan -- seorang hemat yang menjelaskan bahwa seorang makelar kopi jadi kaya karena “hati-hati dalam perdagangan”. Weber akan menyebut Droogstoppel yang diperkenalkan Multatuli ini sebagai contoh “etika Protestan”. Tapi mungkin sebenarnya ia hanya seenggok rasa cemas untuk mendapat, rasa cemas kehilangan, rasa cemas untuk mampu mengontrol, rasa cemas untuk dapat memperhitungkan.

Ia memang menang di zaman ini, dengan segala manifestasinya. Pertanyaannya kemudian, adakah subyek bisa bebas dan manusia bisa utuh sebagai manusia. Marx jelas mengatakan tidak: bukan buruh saja yang jadi rudin ketika kapitalisme merajai hidup, tetapi juga sang pemodal sendiri kehilangan kesadaran akan tubuh, bahkan dirinya, karena semuanya praktis telah digantikan dengan kesadaran ala Droogstoppel, di mana “punya” lebih penting ketimbang “hidup”. Akhirnya juga sang pemodal seperti surut, dan modallah yang berjalan, bekerja, menentukan — satu hal yang kita kenal sebagai ciri dari alienasi. Bagi Marx, pembebasan manusia hanya bisa terjadi jika — dengan gerak bersama secara global— modal sebagai milik pribadi dilenyapkan dan produksi cara sosialis dibangun, dengan hasil yang lebih berlimpah, hingga manusia pun dapat mengembangkan seluruh dirinya, termasuk tubuh dan jiwanya, dalam kerja dan konsumsi yang merdeka, tak terikat oleh kapital.

Utopia Marx tidak kunjung kita lihat, kecuali mungkin secara terbatas, di sebuah komune seperti kibbutz di Israel. Di luar itu, produksi dan konsumsi agaknya terus bisa bergerak maju, dan bertambah maju, dalam kaitannya dengan hak milik pribadi—termasuk dengan kerakusan dan penderitaan. Maka di manakah pembebasan itu?

Barangkali tiba saatnya kita mendengarkan Nietzsche. Gilles Deleuze, dalam suatu esei yang agak terlalu bersemangat, membedakan Nietzsche dengan Marxisme dan Freudianisme. “Marxisme dan psikoanalisis dalam arti tertentu membentuk birokrasi fundamental—yang satu bersifat publik, yang lain bersifat privat—yang bertujuan merekodifikasi, dengan satu dan lain cara, apa yang secara tak henti-hentinya menjadi terlepas dari kode di cakrawala kebudayaan kita. Sebaliknya, apa yang jadi perhatian Nietzsche sama sekali bukan itu. Tugasnya terletak di tempat lain: mengatasi semua kode masa lalu, masa kini dan masa depan, untuk mentransmisikan sesuatu yang tidak dan tidak akan membiarkan dirinya dikodifikasikan”.

Bagi Deleuze, kodifikasi itu merentang ke segala penjuru kehidupan, dalam bentuk hukum, kontrak, institusi. Ia tentu saja berbicara tentang masyarakat Eropa. “Berhadapan dengan cara bagaimana masyarakat kita secara berangsur-angsur mengalami dekodifikasi dan lepas dari regulasi, dan kode-kode kita pun berantakan di tiap sudut, hanya Nietzsche pemikir yang tak mencoba untuk ke arah rekodifikasi”, tulisnya. Nietzsche sebagai suara pembebasan — bahkan sebagai suara yang menerima khaos bagian penting dari hidup — memang nampaknya merupakan tema penafsiran tentang penulis Zarathustra ini semenjak dua dasawarsa yang lalu. Bukannya sesuatu yang tanpa sejarah. Pada dasarnya yang menyebabkan Nietzsche begitu menggebrak dan menghentak ialah makin hadirnya manusia yang sosoknya adalah, untuk memakai kata-kata Maurice Blanchot, “borjuis di akhir abad ke-19”: manusia dengan “tujuan kecil, kepastian kecil, keji dan tak memadai”. Agaknya itulah yang digambarkan Zarathustra di pasar: “orang-orang kecil”, “lalat-lalat beracun”.

Eagleton, seorang Marxis, mencoba menjelaskan lebih jauh apa sebenarnya yang disaksikan Nietzsche dengan pandang yang merendahkan itu (suatu hal yang saya kira akan dibaca di Indonesia seakan-akan dengan melihat ke cermin). Yang disaksikan Nietzsche adalah kelas menengah Jerman yang tak bergerak, kelas menengah yang umumnya puas untuk mendapatkan pengaruh dalam rezim otokratis Bismarck dan tak ingin menampilkan suatu tantangan politik yang berarti. Inilah borjuasi yang melepaskan “peran revolusionernya dalam sejarah”, kata Eagleton, kelas yang kuat tapi memilih jinak untuk meneruskan keuntungan kapitalisme yang dipasang dari atas oleh negara proteksionistis ala Bismarck. Negara ini pula yang menyediakan perlindungan terhadap apa yang kemudian secara cepat jadi partai sosialis terbesar di dunia.

Di bawah masyarakat ekonomi pasar yang lebih lanjut, Bismarck dan struktur pemerintahannya memang tidak ada lagi. Kaum modal dan wiraswasta telah menghadirkan kota-kota besar, prestasi teknologi yang gemilang, kekayaan dan daya produksi yang ampuh, yang bahkan mengesankan para penyusun Manifesto Komunis. Namun nampaknya tak banyak yang berubah dalam tema “kami-tak-betah” di dalam masyarakat yang ditata dan diarahkan menurut pengharapan borjuis. Memang hidup (dan nafkah) stabil dan pada umumnya mencukupi. Tetapi manusia — dan terutama manusia yang mengharap bukan saja harkat tapi juga berkat, sosok yang menginginkan pastinya kebahagiaan dunia dan keselamatan di akhirat — telah jadi konformis yang hidup di tiap sudut. Persaingan memang dipacu, tapi di lain sisi seluruh energi digiring ke satu fokus: akumulasi hasil. Kesatu-fokusan itu akhirnya dirasakan hanya menghadirkan serumpun “kawanan”, sehimpun eksemplar manusia yang datar. Pribadi-pribadi yang kuat —para usahawan dan pemimpin politik — akhirnya lebih mirip pemburu yang berani mempertaruhkan risiko dalam sebuah rimba yang telah jadi kebun binatang.

Dalam arti tertentu, gairah hidup dan kemerdekaan pudar. “Orang yang telah jadi merdeka...tak akan sudi menerima jenis, kesejahteraan yang nista yang dimimpikan oleh para pemilik toko, orang Nasrani, sapi-sapi, perempuan, bangsa Inggris dan demokrat-demokrat yang lain”, tulis Nietzsche dalam *Gotzen-Dammerung* di tahun 1889. Gemanya masih hingga kini, sementara

berkecamuk rasa kecewa terhadap alternatif yang ditawarkan oleh Marxisme. Sebab sosialisme, di bawah penerapan Lenin, telah membangun institusi — berupa partai dan negara — dan itu artinya sebuah kodifikasi lagi, dalam bentuk yang oleh Deleuze disebut sebagai “birokrasi fundamental” yang “publik”.

Maka Nietzsche pun seakan-akan dilahirkan kembali. Sebuah antologi yang diberi judul *The New Nietzsche*⁵ dan nampaknya berpengaruh (cetakan keenamnya terbit di tahun 1994) menampilkan sejumlah tulisan yang pada umumnya menokohkan sang pemikir sebagai suatu suara antitesis dan alternatif terhadap sebuah kehidupan yang hanya bergerak antara keadaan menguasai dan dikuasai kini — kehidupan yang hanya berdimik-dimik dengan kategori, konsep, angka, perhitungan guna, rencana untuk lebih efisien dan efektif dan sejenisnya itu. Untuk meminjam kata-kata Deleuze lagi, semenjak 20 tahun yang lalu, Nietzsche telah menjadi suara dari *counterculture*.

Tapi apa yang ditawarkannya? Dalam *Zur Genealogie der Moral* (terbit 1887), ia menyebut akan datangnya “manusia masa depan”, yang akan “menebus kita dari ideal yang berkuasa sampai sekarang” (ideal, dalam arti asas, konsepsi atau tujuan tentang apa yang sempurna dan layak untuk diudi), yakni ideal yang pada dasarnya memandang hidup, kenikmatan, khaos, keragaman dan avonturnya, sebagai sesuatu yang harus dijauhi, bahkan ditampik, karena layak dicurigai sebagai sesuatu yang menyesatkan. Bagi ideal ini, semua yang ada di dalam hidup itu —semuanya yang fana — tak bisa dijadikan pegangan. Maka ideal “asketik” atau “zahid” ini pun mengutamakan sikap menahan diri dari gairah hidup, seperti yang kita dapatkan terutama dalam tema Budhisme, dalam ajaran para padri dan rohaniawan. Bagi ideal ini, hidup tak punya harga dalam dirinya sendiri. Tapi tidak berarti manusia harus jatuh ke dalam “nihilisme yang bunuh diri”. Sebab, sabda para padri, nun di balik sana dari dunia yang sekarang — jika kita bisa menahan diri dengan sempurna — kelak akan ada nirwana atau surga. Hidup punya arti, lantaran ada sebuah “kelak” yang seperti itu.

Tapi bagi Nietzsche, ideal “asketik” hanya mengandung dendam, mungkin benci. Sebab itu “manusia masa depan”-nya akan menebus kita dari *ressentiment* itu: ia akan datang ibarat “dentingan genta yang menandai siang dan keputusan besar yang akan membebaskan kehendak kembali, memulihkan tujuannya ke bumi dan mengembalikan harapan dirinya kepada manusia”. Nietzsche menyebut “manusia masa depan” itu sekaligus “antikristus” dan “antinihilis”, “pemenang atas Tuhan dan atas ketiadaan”. Sebab seraya ia melawan nihilisme dengan mengukuhkan kata “ya” kepada hidup. Ia — berbeda dengan para rohaniawan yang mencurigai hidup duniawi —membuktikan bahwa ada satu nilai di dalamnya. Bukan nihil.

Saya melihat bahwa sang “manusia masa depan” bukan saja merupakan penebus bagi ideal “asketik”. Ia juga akan merupakan penggugat seorang Droogstoppel. Sebab ideal “asketik” dan pandangan dunia ala Droogstoppel punya “eskatologi”-nya yang mirip: keduanya menjauhi segala yang bergairah dan “berlebihan”, dan keduanya berhati-hati dalam hidup sekarang untuk memperoleh sesuatu yang lebih di masa depan. Keduanya semacam menabung dan melakukan investasi, dan memandang perilaku kini sebagai sesuatu yang bisa dipertukarkan dengan pahala masa nanti. Di hadapan keduanya, berdiri Zarathustra.

Nietzsche menghadirkan Zarathustra sebagai sebuah ideal tandingan. Zarathustra mengajarkan *Übermensch*. Seperti dikatakannya, “Aku ajarkan Manusia Utama kepadamu”.

Apakah dan siapakah gerangan Manusia Utama itu? St. Sunardi, dalam telaah pengantar yang berhasil dengan terang menggambarkan pikiran Nietzsche⁶, lebih suka tetap menggunakan kata

asli Jerman, *Übermensch*, untuk pengertian itu. Saya menggunakan kata “utama” hanya sekedar untuk mengenakkan lafal. Baiklah kita ikuti tafsir Sunardi: *Übermensch* bagi Nietzsche bukanlah “transendensi baru”, melainkan berdasarkan potensi dan kemungkinan yang dimiliki setiap orang; ia “begitu dekat dengan manusia dan setiap saat dapat direalisasikan”; ia bukan pula merupakan suatu tingkat perkembangan yang “berada jauh di depan yang hanya ditentukan secara rasional”, melainkan makna dari dunia ini.

Nietzsche sendiri tidak begitu persis mengungkapkannya. Zarathustra pernah sekali bicara tentang perlunya “menghancurkan, menurut citra sang Manusia Utama, semua citramu tentang manusia”: suatu sikap penolakan. Ia juga mengatakan, dalam prolog, “Sesungguhnya, manusia itu sebatang sungai yang tercemar”, dan “orang harus jadi sehamparan laut, untuk menerima sebatang sungai yang tercemar tanpa ia sendiri jadi najis”. Dan sang *Übermensch* itulah laut yang seperti itu.

Tidakkah di sini “ajaran” tentang *Übermensch* justru menunjukkan pola yang sama dengan pandangan hidup zahid: bahwa hidup di dunia kini hanya berarti karena jadi perantara ke arah sesuatu yang lain yang justru menafikannya? Dan tidakkah Zarathustra masih belum sepenuhnya bebas dari hasrat “pembalasan dendam” kepada hidup, dan itu adalah sebuah gejala kronofobia, penampikan kepada waktu? Atau, untuk memakai kata-kata Heidegger, belum sanggup berkata “ya” kepada segala yang tidak kekal dan tidak mutlak?

Barangkali tidak sepenuhnya demikian. *Übermensch*, kata Nietzsche, adalah “suatu ikhtiar ke sesuatu yang tidak lagi manusia”. Suatu “ikhtiar”: yang inti di sini adalah adanya proses. Sunardi menunjukkan itu: “Manusia adalah makhluk yang tak henti-hentinya menyeberang: dari binatang menuju *Übermensch*”. Dalam *Also Sprach Zarathustra* juga dikatakan: “Manusia itu seutas tali, yang ditambatkan antara hewan dan manusia utama — seutas tali di atas jurang”. Zarathustra juga menambahkan: “Apa yang besar pada diri manusia ialah bahwa ia sebatang titian, dan bukan suatu tujuan; apa yang bisa dicintai dalam diri manusia ialah bahwa ia jalan melintas dan jalan menurun”.

Manusia, dengan demikian, sebagai *Obergang* dan *Ontergang*, memang bukan sesuatu yang final; filsafat Jawa mempunyai kata yang cukup kena untuk menggambarkan itu: manusia, makhluk, sebagai *dumadi* (ada sisipan “um” dalam kata “dadi”: ada sesuatu yang “bergerak” dalam kata yang berarti “jadi”). Dalam proses dan perubahan itu, dalam ketidak-kekalan itu, hidup diterima dengan segala kegairahan dan kepedihannya. Nietzsche menyerukan *amor fati*. Ideal *Übermensch* dalam hal itu bisa dilihat bukan sebagai negasi kepada hidup. Ia suar di kaki langit. Manusia menuju ke sana. Mungkin tak kunjung tiba, tapi perjalanan itu sendiri memberikan arti.

Dengan itu ia akan bersedia masuk ke dalam hidup dan perulangannya yang kekal. Jika pada suatu malam ada jin yang datang ke dalam kesunyian kita yang paling hening dan berkata, bahwa hidup kita sebagaimana yang kita jalani ini akan berulang berkali-kali tak putus-putusnya, kita pun akan menerima berita itu sebagai sesuatu yang penuh berkah. Kita bisa saja tetap menginginkan agar hal-hal yang merusak hidup tak ikut berulang kelak, tapi bukan itu inti soalnya. Inti soalnya ialah bersyukur, untuk bisa berada di sebuah momen “rasa bahagia seorang Tuhan”, sebuah momen yang penuh “kuasa dan kasih”. Di situlah kita mendapatkan diri kita ada bersama di dalam, (dan jadi bagian dari), semesta sejarah yang maha panjang, kemanusiaan yang tak bertepi:

Ia, yang tahu bagaimana memandang sejarah manusia dalam keseluruhannya sebagai sejarahnya sendiri, merasakan, melalui pemikiran yang merangkum luas, seluruh duka

si cacat yang berpikir tentang sehat tubuh, si tua yang berpikir tentang impian masa muda, si pencinta yang direnggutkan dari kekasih, si martir yang cita-citanya hancur, si pahlawan di malam menjelang perang yang tak pasti bagaimana akan berakhir — perang yang telah melukainya dan membunuh sahabatnya. Tapi untuk menanggung segala duka besar ini, untuk mampu menanggungkannya, dan tetap menjadi sang pahlawan yang, pada awal peperangan di hari kedua, menyambut fajar dan rasa bahagia sebagai seseorang yang mengeram cakrawala dari abad-abad sebelum dan sesudah dirinya, sebagai pewaris dari semesta kebangsawanan, semesta kecerdasan... untuk mengemban semua itu di dalam sukmanya, yang paling purba, yang paling baru, kekalahan, harapan, penaklukan dan kemenangan umat manusia: untuk menyimpan ini semua akhimya dalam satu sukma, dan meringkasnya dalam satu rasa — ini niscaya akan membubuhkan satu rasa bahagia yang selama ini tak dikenal manusia— rasa bahagia seorang Tuhan, penuh dengan kuasa dan kasih, penuh dengan tangis dan tawa, satu rasa bahagia yang, bagaikan matahari menjelang malam, terus-menerus memberikan kekayaannya yang tak tepermanai seraya mengosongkan diri ke dalam laut dan seperti sang matahari pula, merasa dirinya tiba di puncak paling kaya bila si nelayan yang paling miskin pun nampak mengayuh jukung dengan dayung keemasan!

Metafora Nietzsche dalam satu bagian yang indah dari *Die Frohliche Wissenschaft* itu adalah pahlawan dan matahari. Di sana Nietzsche tak bertempik-sorak untuk orang macam makelar kopi yang dicemooh Max Havelaar. Mungkin orang macam itu termasuk yang oleh Zarathustra disebut sebagai “manusia tertuntas” yang datang ketika “bintang tak dilahirkan lagi”. Manusia macam ini bertanya sambil mengerdip, apa itu cinta, apa itu ciptaan, apa itu rindu, dan apa itu bintang. Ia jenis manusia yang membuat segalanya kecil; ia merasa menemukan bahagia dan kesejahteraan dalam hidup yang nyaman, di mana “setiap orang menginginkan hal yang sama, setiap orang sama, dan yang berpikir lain akan pergi sukarela ke rumah sakit jiwa”. Orang macam ini menolak untuk merangkum dan menempuh. Ia hanya “diri” yang definitif, titik tunggal, dari mana segala berangkat dan ke mana segala menuju: tidak mengalir, tidak membuka, tidak merasa berlebih, tidak memberi, tidak inklusif, untuk segala yang lain. Yang “tak sama”, yang “lain” yang “bukan-diri” hanya tersedia untuk dijadikan bagian dari “diri”: dalam arti tertentu, ditiadakan, ditaklukkan.

Berbeda dengan si “orang kecil”, maka seseorang yang “memandang sejarah manusia dalam keseluruhan sebagai sejarahnya sendiri” tidak bertolak dan berhenti pada dirinya. Seperti sang surya, ia memberi sepenuhnya: ia memperkaya yang lain. “Dalam keadaan ini”, tulis Nietzsche dalam *Gotzen-Damerung*, “orang memperkaya segalanya dari kepenuhan dirinya sendiri: apapun yang ia lihat, apapun yang ia kehendaki, terlihat kembang, kencang, kuat, dengan tenaga yang melimpah-limpah.”

Itu semua bisa terjadi, menurut Nietzsche, jika kita bertaut kembali dengan kekuatan yang kita sebut yakni suatu tenaga, suatu daya, yang menumbuhkan kita dan menggerakkan sejarah: apa yang oleh Nietzsche sering hanya disebut sebagai “sang kehendak”—kependekan dari *der Wille zur Macht*, kehendak-untuk-kuasa.⁸

Saya barangkali bisa menganalogikan kehendak itu dengan libido Freudian, namun barangkali tidak sepenuhnya tepat. Betapapun, ketika Nietzsche mengatakan bahwa hidup adalah *der Wille zur Macht*, yang terkesan dari pasangan kata itu adalah tenaga yang mungkin tak bisa diartikan sebagai sesuatu yang psikis maupun yang fisik, tetapi yang menjelaskan kenapa dalam kehidupan ada gairah, nafsu, keberanian, syukur, rasa bahagia, belas kasih, pengetahuan, bahkan sikap zuhud dan pelbagai fenomena di dalam dan di luar alam manusia. Hidup hanyalah satu kasus yang istimewa dari kehendak-untuk-kuasa, kata Nietzsche: dengan itu kita

membayangkan, di balik benda dan bentuk, di dalam diri kita, ada suatu dorongan yang “menitahkan”, ada hasrat yang memotivasi, mendesak, merengkuh, menumbuhkan daya untuk menambah kekuatan atau kuasa — yang menyebabkan makhluk (dalam arti luas, dalam arti *being*, segala yang ada) mengubah, memperkukuh dan memperluas menjangkau ke luar, menggebu ke atas dan ke segala arah.

Para penafsir Nietzsche berdebat adakah “doktrin” tentang kehendak-untuk-kuasa itu suatu doktrin kosmologis atau bukan, suatu teori *a priori* atau suatu pengertian empiris yang datang dari proses penyimpulan dari pengalaman, atau jangan-jangan ia semacam penjelasan psikologis semata yang kemudian oleh Nietzsche dikenakan ke pelbagai hal. Yang ingin saya masalahkan tentu saja bukan itu di sini, melainkan adakah dengan semangat yang tersirat di sana Nietzsche menawarkan sesuatu yang lebih bisa meyakinkan tentang manusia dan emansipasinya.

Kehendak, tulis Nietzsche dalam *Jenseits von Gut und Böse*, adalah “sesuatu yang kompleks yang kita hanya punya satu kata untuk menamakannya”. Dalam hubungan inilah agaknya Alphonso Lingis, (dalam suatu interpretasi yang sarat dengan argumen post-strukturalis), mengatakan bahwa kehendak-untuk-kuasa itu bukan tenaga yang esa, melainkan “beda yang asli” (*original difference*). Beda, keragaman, pluralitas, berkecamuk di dalamnya, dan semuanya sesungguhnya tak bisa diidentifikasi, tak bisa diberi identitas. Identifikasi hanyalah pemberian sebuah sebutan, sebuah tanda, bagi yang aneka ragam dan senantiasa berubah. Maka menganggap mereka sebagai sesuatu yang “tunggal” sama dengan menghadirkan sesuatu yang fiktif: menyesatkan. Kehendak-untuk-kuasa, sebagai suatu daya yang primal, mengembalikan kita ke dalam impetus kejamakan dan keanekaragaman. Dalam *impetus* itu, kehendak-untuk-kuasa, menurut Lingis, tidak merangkum-rengkuh “yang lain”, tidak mengasimilasikan dan tidak pula meringkus-telan yang beda, yang bukan-dirinya. Kita, subyek, dengan demikian membebaskan-biarkan yang berbeda, yang bukan-kita.

Lagi pula adakah subyek, sebenarnya? Apakah ego? Sesuatu yang begitu meyakinkan, kukuh, sehingga jadi pusat, sumber, bahkan dasar, dari mana segala datang dan ke mana segala pergi? Descartes meragukan apa saja di luar ego, tapi, bagi Nietzsche, ego dalam perenungan Descartes sebenarnya dimulai sebagai hasil salah kaprah tatabahasa, (yang menyebabkan kita menganggap ada subyek yang utuh sebelum dan sesudah proses berfikir). Lalu kita pun menyimpulkan bahwa ada ego yang otonom dan lebih luhur dan lebih awal dari dunia, dari tubuh, dari bumi, tak bertautan dengan konteks sejarah.

Zarathustra sebaliknya bicara tentang ego yang lain, ego (dengan segala “kontradiksi dan kemelutnya”) yang semakin menemukan “banyak gelar dan kehormatan bagi badan dan bumi”. Ego ala Descartes, yang dianggap terpisah jauh dari badan dan bumi, adalah pengganti Tuhan yang monoteistis. Nietzsche, dalam Zarathustra, lebih suka menyebutnya sebagai “Dia”, “panglima yang akbar”, yang “membanding, menjinakkan, menaklukkan, menghancurkan” dan akhirnya ia sendiri ingin “berpaling dan hidup”, mati. Bagi Zarathustra Tuhan memang mati — juga segala sumber awal dan tujuan akhir yang metafisik — dan tentu saja juga dewa-dewa lama, yang mati ketawa waktu mendengar salah satu dari mereka yang pencemburu mengklaim dirinya sebagai satu-satunya tuhan. Singkat kata, tidak ada ego transendental, yang senantiasa identik dengan dirinya sendiri, inti yang tak tersentuh ruang dan waktu, dasar dan sumber yang tunggal. Yang ada adalah kenyataan bahwa yang dinamakan “subyek” hanyalah “entitas yang diciptakan, hasil pemberian dari makna”, untuk mengutip Sunardi.

Sebenarnya itu pulalah yang disebut sebagai “kesadaran”. Menurut Nietzsche, kesadaran ada karena (atau sebagai sesuatu yang) dirumuskan “di bawah desakan perlunya komunikasi”.

Kebutuhan akan komunikasi memerlukan “sesuatu yang mantap, yang dibuat sederhana, bisa diukur persis”. Dengan demikian dunia yang disadari adalah “dunia yang dibuat sama untuk siapa saja”, “hanya sebuah permukaan-permukaan”, dan “lebih kikir”. Lebih kikir, karena tiap saat sebenarnya kita berpikir terus menerus tanpa kita sadari, namun hanya bagian yang paling permukaan dari pemikiran itu saja yang masuk ke kesadaran. Bahan-bahan yang disediakan pancaindera, “direduksikan hingga jadi garis besar yang kasar, dibuat sama”. Dibawa dan dikemas oleh kesadaran dan untuk kesadaran, sifat kabur dan kacau dari kesan-kesan yang diterima lewat penginderaan pun ditertibkan, dikendalikan, diamankan. Maka jadilah konsep, dan semua mengikuti logika, menuruti sistem — dan tidak lagi hidup dalam khaos dan dalam spontanitas pradiskursif (“pra-telaah”), tak lagi hidup dalam galau dan gairah primal.

Lalu, manakah yang hendak kita akui sebagai yang benar: hidup dengan kesadaran, sebagai kekuatan yang menjaga ketertiban dan keamanan dunia? Ataukah hidup dengan khaos?

Kita bisa baca pendirian Zarathustra yang jelas: kekacauan, khaos, bukanlah laknat. Khaos mengerikan, ia berbahaya, tapi hidup memang harus tak jirih menempuh bahaya. “Inilah kata-kataku padamu”, ujarnya, “orang harus mengandung khaos dalam dirinya, untuk melahirkan sebetuk bintang yang menari”.

Sebetuk bintang yang menari: sebuah ilusi, juga topeng dari sebuah planit yang jauh; sesuatu yang indah, unik dan terang dalam sikap anggun Apollo, sekaligus juga gerak, dalam ritme yang intens, sesuatu yang mabuk kepayang dalam ekstase Dionysius. Sebetuk bintang yang menari adalah sejumlah suasana yang berganti-ganti, timbul-tenggelam, enak dan edan, progresi yang tanpa merancang awal dan akhir, dinamika yang tanpa membidik tujuan dan bertanya untuk apa.

Kata “menari” dan “tari” memang memberikan imaji yang positif di banyak bagian Zarathustra. Zarathustra sendiri menyebut dirinya seorang penari. Mungkin sebab dalam tari ada tubuh, tenaga, sensualitas, kelenturan yang juga kekuatan, yakni kekuatan penguasaan kita pada otot, kekuatan yang membuat kita merasakan nikmat dalam gerak, pelan ataupun presto. Dalam tari ada kekuatan untuk tualang tanpa takut, untuk luwes, halus atau pun gagah. Dalam tari, seperti dalam psetubuhan, momen-momen hidup yang semakin intens datang saling merangsang.

Tapi di situ kemudian kita hanya punya dunia “rasa” dan pengalaman estetik. Kita tidak bicara tentang pengetahuan dan kebenaran. Kita menyambut seni dan pada saat yang sama mengogahi pemikiran. Nietzsche, dengan sedikit berlebihan, memang pernah mengatakan bahwa “kita memiliki seni agar kita tidak punah oleh kebenaran”, dan kita ingat pelbagai cemoohnya kepada para filosof, yang dianggapnya seperti vampir: menghisap darah kehidupan.

Apa gerakan yang mendorong dan yang merangsang semangat “orang-orang yang paling arif”, kalau bukan “kehendak-untuk-kebenaran”, yang sebenarnya, seperti dikatakan Zarathustra, adalah satu ekspresi dari kehendak-untuk-kuasa juga, tapi dengan arah yang berlainan? Kehendak itu, ujar Zarathustra, adalah kehendak untuk membuat segala yang ada dapat dipikirkan, dapat dikonsepsikan, sehingga segala hal yang ada “menyerah dan merunduk, menyediakan diri kepadamu”, menjadi rata-licin bagaikan cermin di mana pikiran sang filosof dipantulkan. Untuk memperoleh cermin itu, yang kacau, hidup, dan berubah-ubah, yang berbeda tak habis-habisnya, (Nietzsche berbicara khususnya tentang khaosnya data-data penginderaan), harusnya disederhanakan dan ditata. Dengan cara itu khaos dan hidup sebenarnya ditampik. Kehendak-untuk-kebenaran sebab itu mungkin lebih dekat kepada ideal

“asketik”. Manusia umumnya tak tahan dengan eksistensi yang galau dan dengan sesuatu yang tak bisa dijangkau, dan ingin menyulapnya.

Ada pemaksaan di dalam kehendak-untuk-kebenaran itu, memang. Nietzsche sendiri pernah menyimpulkan dalam *Jenseits von Gut und Bose*. “...dalam semua hasrat untuk tahu, selalu ada setitik kekejaman”. Hasrat untuk tahu akhirnya mengandalkan diri pada konsep, dan setiap konsep tumbuh dari penyamaan apa yang sebenarnya tidak sama, dari penghapusan yang individual untuk dicetak jadi yang general, di mana pelbagai macam daun dengan pelbagai macam harum dan pelbagai macam bentuk dan warna, (yang masing-masing berganti tiap hari dan tiap musim), akan bisa jadi satu, kekal, tetap, ketika diletakkan dalam konsep “daun”. Dengan konsep, sesuatu pun dipatok, dibatasi, ditampilkan sebagai sesuatu yang rapi dan konstan, hingga, melalui kesepakatan sosial, bisa diterima untuk bertukar pikiran. Dengan kata lain: untuk dipertukarkan. Tapi seperti telah disebut di atas, dengan konsep, dunia yang kita sadari, yang masuk ke dalam kesadaran kita, pun jadi lebih kikir, lebih dangkal, tipis, menjadi tanda praktis untuk siapa saja, orang banyak, jadi “sinyal bagi kawanannya”.

Kita tahu, bahwa proses pengabstrakan yang seperti itu pula yang terjadi dalam hal nilai-tukar. Ada sesuatu yang sama-sama represif di sana terhadap yang tidak-sama, yang aneka, yang kualitatif dan yang indrawi. Argumen Adorno tentang konsep (*Begriff*) dan “identitas” bahkan menyimpulkan bahwa apa yang tidak-sama dan yang aneka serta yang kualitatif itu adalah “apa yang dalam terminologi Marxian disebut nilai-guna”, yang kemudian praktis akan digusur dalam arus komodifikasi oleh sesuatu yang menjadikan itu abstrak. Kita tahu bahwa sebenarnya kita tak bisa membandingkan bagaimana rasanya naik mobil tamasya dengan rasa memakan daging bakar, tapi kita toh bisa membentuk sesuatu yang sama dari keduanya: sebagaimana kita bisa mempersamakan sebisur daun nyiur dengan selebar daun kelor di dalam sate identitas “daun”, kita pun bisa mengabstraksikan naik mobil tamasya dan menikmati daging bakar dalam bentuk nilai tukar. Akhirnya itu berarti harga.⁹ Uang adalah bentuk lain dari “sinyal kawanannya”.

Tidak mengherankan bila Zarathustra ingin agar kita enyah dari pasar. Ia tidak hendak mempersamakan rasa memandang bintang yang menari dengan, misalnya, rasa mencicipi buah zaitun. Ia tidak ingin berhenti dari memandangi bintang itu dan menelaahnya sebagai sebuah benda astronomi yang sedikit lebih besar atau lebih kecil ketimbang benda astronomi lain. Zarathustra bertahan: yang beda tetaplh beda. Ia meneguhkan terus “beda yang asli” yang terbersit dari tenaga hidup yang tidak bisa diringkus jadi tunggal.

Namun akankah dengan menempuh jalan itu kita jadi manusia merdeka? Bisakah kita merdeka hanya dengan memilih dunia dalam pengalaman estetis, seraya kita ogahi pemikiran diskursif, kita remehkan tuntutan praktis yang mendorong kita membangun konsep? Bisakah kita merdeka dengan mengabaikan soal-soal yang menyangkut kebenaran, keniscayaan berkomunikasi dan kemandirian tukar menukar, di dalam dan di luar pasar?

Memang ada yang tertekan dalam hidup kita, bersamaan dengan represi yang terjadi dari proses abstraksi, ketika kita mengunggulkan dan menggunakan konsep serta memasang identitas dan nilai-tukar. Ada gairah dan rasa sayu yang hilang ketika kita meninggalkan pemandangan dahsyat sebuah jeram dan masuk ke sebuah ruang di mana yang ada hanya kalkulasi tenaga air yang harus dijual. Diri kita sebagai subyek dan sebagai kesadaran memang akan jadi lebih kukuh hadir, lebih koheren, juga kemampuan akal kita untuk menguraikan dan merancang hasil. Namun ada yang berubah dalam hidup kita. Ada yang harus dikorbankan dalam hasrat dan keinginan kita sendiri — mungkin nafsu, mungkin mimpi, mungkin sebuah sajak — ketika kita ingin menguasai dunia dengan menyusunnya dalam kategori yang definitif

dan menawarkannya ke pasar yang sibuk. Adorno menyebut kecenderungan ini sebagai sifat “irasional” kapitalisme: manusia ingin bebas dari posisi sebagai korban dengan cara mengorbankan diri.

Saya sendiri tak begitu pasti jalan mana yang akan bisa mengubahnya, terutama jika, seperti dikatakan Adorno, sejarah perbedaan manusia adalah sejarah “kontroversi pengorbanan” Jalan yang ditempuh Zarathustra lebih jelas: meninggalkan pasar, lalu ke dalam kesendirian. Kesendirian itu bukan sebuah isolasi. Yang diserukannya bukanlah agar kita menutup diri dari persentuhan. Zarathustra bahkan menyebut kata “cinta”. Yang diimbaunya adalah agar kita kembali jadi bagian yang intim di antara hutan dan karang, seperti pohon yang bercabang lebar yang dengan tenang dan sepenuh hati “menjulurkan dirinya ke laut”. Di sini pengalaman estetik bertaut dengan pengalaman etik: kita menjulurkan diri ke arah yang bukan-kita, kita menghampiri bukan untuk menguasai.

Namun sebatang pohon hutan yang soliter bisa nampak sebagai pohon yang jauh dan angker. Ideal Zarathustra memang bukan sikap menutup diri, tapi toh baginya ada jarak yang harus tergaris. Ia bukan seorang demokrat; menerima dan mengagungkan perbedaan justru berarti menolak pemerataan dan penyetaraan. Maka dengan sengit ia bicara tentang tarantula, “pengkhotbah kesama-rataan”, laba-laba beracun yang dendam dan dengki kepada apa pun yang punya kuasa dan keunggulan. “Keadilan bicara kepadaku”, seru Zarathustra, “bahwa ‘Manusia tidak sama-rata’”. Bahkan dalam keindahan pun ada pertempuran memperebutkan kuasa dan tingkat, sebagaimana nampak pada relung dan loteng sebuah candi. Maka berserulah Zarathustra: “Mari kita bermusuhan, kawan-kawan! Mari kita dengan luhur saling melawan!”.

Bagi saya, seruan itu terdengar seperti suara Milton Friedman, moneteris dari Chicago itu: pasar adalah sebuah tempat pergulatan yang paling adil. Tapi agaknya Zarathustra akan enggan untuk memandang pasar seperti itu. Pada Nietzsche ada kecenderungan memuja para kesatria jaman lama, dan kerinduan kembali kepada masa yang aristokratik; ia cenderung memandang pasar sebagai arena di mana “orang kecil” bersedia membungkuk-bungkuk merendahkan diri:

Mereka berdesau di sekitarmu bahkan dengan suara mereka yang memuji, dan pujian mereka adalah desakan. Mereka ingin ada di dekat kulit dan darahmu.

Mereka menyanjungmu seakan kaulah dewa atau iblis; mereka merengek di depanmu seperti mereka merengek di depan dewa atau iblis. Ah, mereka hanya penyanjung dan perengek, tak lebih dari itu.

Nampak bahwa dalam pasar itu juga ada dua jenis manusia: “kau” dan “mereka”, yang agung dan yang kecil — pantulan dari antinomi Nietzsche yang terkenal tentang bangunan moral manusia: ada tuan/budak, ada *Übermensch*/manusia tertuntas, ada yang soliter/kawanan, dan sebagainya.

Zarathustra, kita tahu, hanya punya hati kepada mereka yang soliter, luhur, afirmatif, seperti pohon tinggi yang menjorok dengan sepenuh hati ke laut itu. Rasanya ia tak pernah bicara tentang mereka yang kalah dalam pergulatan hidup, tentang rumput yang terinjak. Apa yang terjadi pada mereka? Apa yang akan terjadi? Layak ditindas?

Michel Haar, yang menafsirkan pemikiran Nietzsche dengan murah hati, berpendapat, bahwa antinomi Nietzsche harus dipikirkan bukan dalam hubungan dominasi. Ia mengutip *Der Wille zur Macht*: “Di atas, melampaui mereka yang mendominasi, adalah tempat di mana para manusia paling luhur hidup, bebas dari semua ikatan...”. Dengan kata lain, dalam utopia ala

Nietzsche, ada suatu kuasa yang tak ada hubungannya dengan tahta, harta dan alat pemerintahan yang efektif. Bahkan, dalam kata-kata Haar, siapa yang benar-benar memerintah dan menguasai justru juga jadi bagian dari kelas budak. Bagi sang Manusia Utama, kuasa itu adalah kuasa dari daya yang kreatif, karena sang *Übermensch* adalah manifestasi dari hidup itu sendiri.

Tapi Haar tetap tak menyebut bagaimana dengan mereka yang kalah dalam perang dan persaingan. Zarathustra mungkin akan memperlakukan mereka seperti ia memperlakukan si peniti tali yang jatuh, luka parah dan sekarat di bagian 6 dan 7 Prolog. Kepada pemain akrobat itu Zarathustra berkata: "Kau telah membuat bahaya jadi panggilanmu; tak ada yang harus dikecam. Kini kau sirna melalui panggilan itu: maka biarlah tanganku yang akan menguburmu."

Dengan kata lain, mati dan kekalahan adalah bagian dari hidup. Keduanya harus diterima. Dan hanya yang berani menempuh bahaya yang layak dapat kehormatan, biarpun gagal. Zarathustra adalah suara tragik.

Kita akan dengan mudah menerima gambaran tentang hidup itu bila kita tidak berada di posisi si peniti tali yang celaka. Orang ini sebenarnya jadi seorang pemain akrobat bukan karena ia telah "membuat bahaya jadi panggilan". Ia tidak seheroik itu. Di pangkuan Zarathustra orang yang menjelang ajal itu justru berkata: "Saya tak lebih hanya seekor hewan yang diajar menari oleh pukulan dan rasa lapar". Dan ia pun mati.

Sampai pasar usai, bahkan sampai saat sore jadi malam dan angin mulai bertiup, Zarathustra masih berada dekat mayat itu. Ada rasa masygul di hatinya: ternyata hidup masih tak punya makna; si peniti tali itu mati celaka karena seorang badut tiba-tiba datang mengacau pertunjukannya di tengah pasar. Tergeraklah Zarathustra oleh kenyataan bahwa hari itu ada seorang yang menari sampai akhir karena didera pukulan dan rasa lapar? Tidak, rasanya. Di depan mayat orang malang itu ia hanya memutuskan untuk mengajari manusia makna hidup, yakni *Übermensch*.

Zarathustra tak menyiasati bahwa tarian lahir bukan selamanya karena rasa bahagia dan ekstase, tetapi juga karena perhitungan akal yang instrumental: bagaimana memasarkan diri dan mendapatkan hasil. Zarathustra tak melihat bahwa si peniti tali yang miskin itu jadi bagian dari "orang kecil" karena ia praktis tak punya pilihan lain, Zarathustra juga tidak merenungkan bahwa di pasar itu ada orang-orang yang ingin menikmati akrobat, dan bersedia menukarkannya dengan roti. Tapi dengan itu yang tampil bukanlah hanya gobang, "tanda kawan" itu. Yang juga tampil adalah pasar sebagai sebuah heterogenitas. Manusia datang, bermacam ragam, ramai. Tentu, masing-masing ingin memenuhi kepentingan sendiri, tetapi pasar (dan bukan suatu konsep abstrak tentang "pasar") tak hanya terdiri dari lalat beracun dan aktor pembual.

Momentum pembebasan manusia bahkan bisa terjadi di sini. Seandainya Zarathustra datang ke Pasar Klewer raja, misalnya....

Pasar Klewer adalah sebuah pasar yang tak jauh dari Kraton Surakarta, Jawa, Indonesia. Di jaman para ningrat masih menentukan nasib seorang hamba, tenaga kerja praktis berada di luar perhitungan. Mengabdikan untuk Sunan memberikan rasa bangga, dan itu cukup, dan para priyayi mengukuhkan serta menyebarkan keadaan itu. Uang tidak penting di sini, juga kalkulasi rugi laba. Kita ingat bahwa dalam *Wulangreh*, buku sajak yang mengajar para ningrat bagaimana bersikap dalam memerintah, ada cemooh terhadap *wong ati sudagar* ("orang yang

berhati saudagar”), yang serba menghitung untung. Dalam keadaan itu, yang sering terlupakan ialah bahwa bukannya nilai tukar di sini tidak ada, melainkan diabaikan: para *nayaka* kraton praktis tak mendapatkan upah untuk keringat dan waktu yang mereka berikan kepada Raja dan para bangsawan, sementara di Pasar Klewer mereka tak dapat memperoleh apa pun secara gratis.

Hubungan yang bisa dianggap sebagai “eksploitasi pra-kapitalis” ini akan berakhir ketika pengabdian mereka diterjemahkan ke dalam nilai tukar, jadi upah, dan upah itu — setidaknya secara teoritis — memberikan keleluasaan yang memungkinkan mereka bisa ikut serta dalam percaturan jual beli yang lumrah di luar Kraton. Proses inilah konon, di tempat lain, yang telah berhasil melahirkan buruh yang merdeka, tenaga kerja yang tidak dikungkung dan dihipnose dalam suatu hubungan yang tak pernah “jelas”—setidaknya menurut standar yang lahir dari penawaran dan permintaan—yakni hubungan antara sang pelindung (patron) dan sang pengabd.

Memang tidak semuanya jadi manis setelah itu. Tapi ada gambaran lain: di kancha pasar bisa ada tipu daya, persuasi, tekanan, pengisapan namun juga dialog, proses belajar dan kesempatan kreatif. Dari tengah pasar juga ada dorong mendorong yang bisa menggairahkan dan menciptakan dinamika, seraya menyisihkan mereka yang rudin dan tak untung dan memunculkan mereka yang menang. Pada saat yang sama, di pasar itu, di tengah kancha komoditi itu, (di antara obat bius dan telenovela) kita bisa juga menemukan sebungkus keramik yang cantik, atau sebuah edisi pertama *Also Sprach Zarathustra*.

1996

¹ Dalam tulisan ini, judul setiap karya Nietzsche saya sebut dalam bahasa aslinya, Jerman, meskipun saya hampir sepenuhnya menggunakan terjemahan Inggris atas karya-karya itu.

² Dalam *The Ideology of the Aesthetic*, terbitan Basil Blackwell, 1990, hal. 234 dst. Menurut Eagleton, dengan menekankan perlunya perhatian akan tubuh, dengan meruntuhkan keyakinan bahwa pikiran manusia adalah otonom, dan dengan mempunyai sejenis teleologisme, Nietzsche punya kesejajaran dengan kaum Marxis. Sebuah pandangan yang mungkin membuat tercengang baik bagi kaum Marxis yang umum dan para penerus Nietzsche di zaman ini.

³ Dalam *The End of Ideology*, terbitan Harvard University Press, 1988, hal. 254. Buku ini pertama kali terbit di tahun 1960. Ajektif yang dipakai Bell untuk menggambarkan sikap pasif konsumen itu adalah *uxorious*.

⁴ Di sini saya memanfaatkan sepenuhnya pengantar dan kritik Douglas Kellner, Jean Baudrillard, *From Marxism to Postmodernism and Beyond*, terbitan Stanford University Press, 1989. Untuk topik ini, hal. 21-32.

⁵ Dihimpun dan diberi kata pengantar oleh David B. Allison, dengan subjudul: “Contemporary Styles of Interpretation”. Diterbitkan oleh The MIT Press. Kutipan saya dari Gilles Deleuze, Maurice Blanchot, Martin Heidegger, Alphonso Lingis, dan Michel Hart, berasal dari antologi yang sangat kaya ini.

⁶ Diterbitkan oleh LKIS, Yogyakarta, 1996.

⁷ Kalau ada sedikit kritik untuk perumusan St. Sunardi adalah ketika ia mengatakan bahwa “sebagai tujuan hidup diciptakan (huruf miring dari saya, G.M.) berdasarkan potensi-potensi dan kemungkinan-kemungkinan yang dimiliki setiap orang”. Kata “diciptakan” mengesankan adanya suatu usaha yang sengaja untuk mendorong manusia ke depan, sementara yang terjadi adalah dinamika dari “kehendak untuk berkuasa”.

⁸ Sunardi menterjemahkan kata itu menjadi “kehendak untuk berkuasa”, tetapi agaknya ada dua hal yang perlu dicatat. Pertama, bagi Nietzsche, “kehendak” itu bukanlah sekedar hasrat atau keinginan, melainkan lebih dekat ke pengertian “titah”— mungkin seperti dalam pengertian “kehendak Allah” ataupun “kehendakMu jadilah”. Yang kedua ialah bahwa *Macht* (dalam bahasa Jerman) atau *power* (dalam bahasa Inggris) juga berarti daya, kekuatan, tenaga, meskipun berbeda dari *Kracht*, yang lebih bersifat fisik; dengan kata lain, ia bukan hanya berarti “kekuasaan”, khususnya dalam arti dominasi atas orang atau hal lain. Soal ini tentu penting bila kita berbicara tentang emansipasi manusia: jika oleh Nietzsche dikatakan, bahwa der *Will zur Macht* itu adalah hidup, soalnya adakah “kehendak” itu mendorong ke arah pembebasan ataukah sebaliknya ke arah penaklukan. Pada hemat saya, ada ambiguitas di sini, yang menyebabkan terjemahan yang lebih kena agaknya ialah “kehendak untuk kuasa”, seraya mengingat bahwa “kuasa” bisa berarti “dominasi” tapi juga bisa berarti “daya”.

⁹ Lihat *The Problems of Modernity*; Adorno and Benjamin, (editor: Andrew Benjamin), terbitan Routledge, 1992, terutama hal. 8-21 dan hal. 52-53. Juga *Late Marxism, Adorno, or The Persistence of the Dialectic*, oleh Fredric Jameson, terbitan Verso, 1990, hal. 23.