

Marxisme dan “Membentuk Kembali Hidup”¹

“Membentuk kembali hidup! Orang yang bisa bicara begitu tak pernah paham sedikitpun apa itu hidup—mereka tak pernah merasakan nafasnya, jantungnya...”

—Dr. Zhivago, oleh Boris Pasternak.

Pada awalnya 1917. Kemudian 1989. Dua peristiwa besar, yang berhubungan dengan agenda “membentuk kembali hidup”, telah mengubah permukaan dunia seperti dua gelombang gempa yang ganjil, sebab ada yang hancur setelah itu, dan ada yang terbentuk.

Yang pertama ialah sebuah revolusi atas nama Marxisme, yang berlangsung sebagai “sepuluh hari yang mengguncangkan dunia”, seperti dilukiskan John Reid tentang Revolusi Oktober yang bermula di St. Petersburg, Rusia. Yang kedua ialah sebuah perubahan yang tak kalah mengguncangkannya, meskipun hampir tanpa letupan bedil: Rusia (dan dalam batas tertentu juga Cina) membatalkan banyak hal dalam agenda Marxisme, ditandai dengan tahun 1989: Tembok Berlin dengan bebas diruntuhkan orang ramai.

Dua perubahan, dua guncangan besar: Marxisme adalah harapan dan keyakinan penting selama kurang satu setengah abad, sesuatu yang demikian jelas, tegas, memukau dan menularkan inspirasi.

Tapi Marxisme juga dalam bentuknya yang dicoba dalam suatu transformasi sosial ternyata dengan cepat merapuh. Selama beberapa tahun terakhir ia telah didiskreditkan secara luas, dan hampir di seluruh dunia tidak terdengar lagi rencana Marxis untuk “mengubah dunia”. Yang tersisa adalah “menerangkan dunia” — terutama di jurnal-jurnal pemikiran dan seminar-seminar — ketika politik sayap kiri merosot, atau mengalami perubahan diri, di pelbagai penjuru.

Maka apa gerangan yang kita hadapi, dan bisa dilakukan?

Pertanyaan ini penting, juga di Indonesia: kita tahu di sini pengaruh Marxisme, sisanya dalam pemikiran kita, tak bisa diabaikan. Marxisme tidak sekadar membayang dalam tulisan-tulisan Bung Karno sebelum kemerdekaan. Ia pernah dicoba —setidaknya sebagian unturnya, mungkin juga sebersit semangatnya — dengan mempraktikkan “sosialisme Indonesia” dan “ekonomi terpimpin”. Ia pernah menjadi inti dari pemikiran Partai Sosialis Indonesia dan Partai Komunis Indonesia, dan ia pernah menjadi bagian sentral dalam bahan-bahan yang diajarkan secara luas tentang “ideologi negara” di tahun 1960-an (yang disebut “Tujuh Bahan Pokok Indoktrinasi”).

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

Di akhir tahun 1960-an paham ini dilarang, dan pada gilirannya paham yang dilarang itu memikat banyak anak muda dan cendekiawan Indonesia secara diam-diam, hingga sekarang. Ia sejenis pernyataan pembangkangan, apalagi di sebuah masyarakat yang mulai mengalami secara nyata gerak kapitalisme, dan masih punya masalah distribusi pendapatan yang menajam.

Sesudah itu sepi. Tak terdengar suara revolusi. Bukan maksud saya untuk berbicara tentang “akhir sejarah” sekarang, tetapi nampak suatu kecenderungan yang jelas, terutama di dekat kita: setelah Marxisme tersingkir dan digagalkan, yang menggantikan (di Rusia, di Eropa Timur, di Cina) ialah sejenis sikap pragmatik, kerja yang tak mengedepankan persoalan benar atau tidak menurut suatu doktrin atau asas, baik atau tidak menurut satu ajaran; kriteria legitimasinya hampir sepenuhnya dikaitkan dengan hasil atau performativitas.

Dalam pelbagai variasinya sebenarnya yang terjadi sekarang ialah semacam pemborjuisan (*embourgeoisement*) dunia: sebuah proses yang menampakkan ciri-ciri modernitas yang dikenal dalam buku-buku sejarah ketika borjuasi Eropa mengambil peran dan mengubah permukaan bumi “sesuai dengan citranya”, untuk meminjam kata-kata dalam Manifesto Komunis. Dengan kata lain, menjadi semakin berperannya rasionalitas, dalam arti kebebasan dari ilusi dan takhayul, dan meluasnya desakralisasi lingkungan sosial dan alam, juga bangkitnya etos tentang obyektivitas ilmiah.

Tapi tentu tidak semuanya memikat, membebaskan: rasionalitas yang mencuat dalam proses seperti itu terutama ialah apa yang disebut Weber sebagai *Zweckrationalität*, “akal yang instrumental” jenis rasionalitas yang berlaku tatkala kita memilih cara yang paling efisien ke arah tujuan yang sudah ditentukan lebih dulu. Rasionalitas dalam arti inilah yang didapatkan dalam peningkatan efisiensi ekonomis dan administratif. Rasionalitas juga bisa mencakup wilayah yang lebih luas: berlakunya tatanan yang koheren dan sistematis di atas hiruk-pikuk dan centang-perenang pelbagai ragam keyakinan, motif, situasi, dan pengalaman.

Dengan rasionalitas ini, berlakulah hukum yang formal, berlakulah aturan yang dikenakan untuk siapa saja dan kapan saja. Dengan itu pula lahir birokrasi modern, lahir pula ide-ide dan kemampuan untuk kontrol dan perencanaan. Juga: penertiban atas impuls-impuls individu, atas imajinasi dan kehidupan simbolik yang terkadang membunch ke mana-mana bagaikan semak belukar.

Sering kita — yang ingat akan keinginan S. Takdir Alisjahbana dalam *Polemik Kebudayaan* berkenaan dengan pilihan Indonesia di masa depan — mendapat kesan bahwa Weber mengisyaratkan modernitas sebagai pembuka jalan ke sebuah dunia yang lebih lapang; tidak lagi terbuai oleh dongeng, dogma (lama) dan lindungan kolektifitas dan rahim alam. Jika kita merasa sumpek di dalam bangunan tradisi, seperti para cendekiawan Indonesia di awal abad ke-20, Weber nampak tetap sebagai seorang pemikir dalam kancah *Aufklärung*, yang menganggap bahwa lepasnya manusia dari sihir, “lepas dari pesona dunia”, memberi manusia kesempatan untuk mengisi dunia yang dikosongkan dari makna dan nilai lama.

Di hadapan gerbang yang terbuka itu, suatu proses “pencerahan” pun berlangsung. Suatu struktur kognitif yang baru muncul, yang mendasari lahirnya ilmu modern. Rasionalisasi hukum pun berlangsung, yang melepaskan “legalitas” dari “moralitas”.

Bersama itu, pembebasan seni dari konteks agama sehingga memperoleh kesadarannya untuk berkembang mandiri dan tidak lagi menjadi kriya yang melayani fungsi praktis.

Namun pada dasarnya Weber seorang pesimis: baginya, dalam proses rasionalisasi, ideal tentang individu yang otonom—setelah dilanda oleh formalisasi, instrumentalisasi, dan birokratisasi—menjadi sesuatu yang salah waktu.

Pesimisme, atau kesangsihan, atau pertahanan, terhadap proses rasionalisasi itu bukan cuma milik Weber, tentu. Di Barat sejumlah pemikir dan penyair berkali-kali memperdengarkan duka dan kecewanya ketika, dalam kata-kata Walter Benjamin, “berbicara tentang kemajuan, kepada dunia yang tenggelam ke dalam ketegaran kematian”.

Di Indonesia sendiri kita telah mendengar kecemasan seperti itu sejak dasawarsa awal abad ke-20, dalam pemikiran Sanusi Pane, misalnya, dalam menghadapi gertak modernisasi Takdir Alisjahbana. Kini pun gugatan terhadap “proyek modernitas” itu nampak lagi, dengan hasrat akan kepastian baru (misalnya dalam gerakan “fundamentalisme” agama) setelah krisis normativitas terjadi. Reaksi lain bisa berupa semangat irasionalisme, panampikan kepada konseptualisasi pengalaman, ekspresi yang hanya menggunakan mitos lama ataupun baru.

Atau sejenis “fundasionalisme”: kecenderungan memberikan satu fondasi simbolik untuk mengintegrasikan kembali diferensiasi dan keterpisah-pisahan yang lazim terjadi ketika masyarakat bergerak ke arah modern. Dalam ikhtiar ini terjadilah penyusunan sebuah “ideologi” umpamanya, seperti yang di Indonesia kini terjadi dengan Pancasila. Reaksi lain terhadap “proyek modernitas” lebih gampang: kita mendengar, dengan berbagai versinya, suara pertahanan terhadap “Barat”.

Tentu saja “Barat” adalah sebuah kata yang tak jelas artinya. Tetapi memang dari sejarah Eropa kita dapat menyimak, bahwa ada problem-problem yang timbul ketika *Zweckrationalität* itulah yang menang—dalam arti memenangkan dan dimenangkan—di tengah proses ketika dunia modern merasuk.

Secara agak menyederhanakan bisa dikatakan bahwa “akal yang instrumental” itu, seperti dirumuskan oleh Habermas, ada hubungannya dengan “paradigma filsafat kesadaran”. Artinya ada hubungannya dengan konsepsi “subyektifitas” yang tidak dialogis, yang merupakan inti dalam pemikiran Barat sejak Descartes: dunia yang dihadirkan kepada sang subyek adalah sebuah jalan ke arah tujuan yang dikehendaki sang subyek. Nalar, dengan demikian, bertumbuh dalam kerangka hubungan cara-dan-tujuan, yang dibentuk oleh dorongan sang subyek untuk menguasai sebuah lingkungan yang pada hakikatnya asing dan ada di luar dirinya. Pemikiran berarti juga *comprendre* atau *begreifen*, menangkap, merengkuh, menguasai, “menjinakkan”.

Sinyalemen tentang hal itu tentu saja bukan hanya oleh Habermas dan juga bukan hal yang baru. Dalam abad ini kita pernah mendengarnya dari Heidegger dan kemudian, sejak beberapa dasawarsa terakhir, dari para pemikir yang digolongkan ke dalam kalangan “poststrukturalis”—dan bahkan juga dari pemikir Marxis, khususnya dari dua orang wakil terkemuka Mazhab Frankfurt, Adorno dan Horkheimer. Kata “bahkan” barusan tadi harus saya tambahkan karena sementara Marxisme adalah sebuah kritik, yang utama terhadap arus modernitas yang nampak

semenjak dua abad yang lalu, ia pada umunya tidak merupakan suara yang masygul, ala Weber, dalam memandang berjalannya “proyek modernitas” semenjak Pencerahan. Bahkan meskipun sekarang bisa diduga banyak suara kaum Marxis, atau “Marxian” akan mengecam pemborjuisan dunia, pandangan Marx sendiri (ketika ia di tahun 1853 berbicara tentang akibat pemerintahan kolonial di India) ada yang menunjukkan kecenderungannya untuk melihat penetrasi kapitalisme, yang dibawa kolonialis Eropa ke dalam “modus produksi Asiatik”, mempunyai peran yang progresif—karena mengubah cara produksi dan memperkenalkan teknologi.

Pada hemat saya hal ini akan menjadi lebih jelas apabila kita mengikuti pertentangan yang belum juga habis, hingga kini, antara para pemikir Marxis dan pelbagai jenis pernyataan pemikiran “postmodern”.

Rasanya tidak banyak manfaatnya kita mengulang semua segi polemik yang tersohor itu. Tetapi ada satu hal yang saya kira layak ditelaah, terutama dalam perspektif kita yang sekarang hidup di Indonesia: setelah Marxisme, setelah mendengar begitu banyak argumen tentang “akhir ideologi” dan cetusan pemikiran “postmodernisme”, proyek emansipasi apa lagi yang bisa dihadirkan di sebuah dunia yang masih menyaksikan pengisapan, kesewenang-wenangan, ketidakbebasan? Dengan kata lain, bisakah kita kini berbicara tentang memperbaiki atau “membentuk kembali hidup” seraya tetap merasakan “nafas” dan “jantung” hidup itu, seraya tetap menyadari bahwa hidup “jauh dari jangkauan teoriku dan teorimu yang tak becus” — sebagaimana yang dikatakan oleh Zhivago dalam novel Pasternak yang terkenal itu?

Kita tahu apa yang terjadi pada Marxisme, salah satu teori yang oleh Zhivago dianggap “tak becus” itu.¹

Yang terjadi pada Marxisme adalah kegagalannya untuk mengatasi paradoks modernitas seperti yang dikemukakan Weber: “rasionalisasi” atau maraknya rasionalitas dalam kehidupan, yang dalam pandangan Pencerahan dilihat sebagai “kemajuan”, pada saat yang sama juga melahirkan apa yang oleh Marx disebut sebagai “reifikasi” (*Verdinglichung*), satu kasus alienasi, yang represif dan mengasingkan manusia.

Marxisme juga adalah sebuah ekspresi “hilangnya sihir dunia”. Padanya ada niat emansipasi manusia yang dahsyat. Paham ini punya optimisme di kepalanya. Bagi Marx, kita tahu, sebuah masyarakat tak berkelas akan lahir setelah kapitalisme runtuh dan manusia terbebas dari keadaan ketika milik, hubungan dan tindakan manusia berubah menjadi milik, hubungan dan tindakan dari hal yang dihasilkan manusia yang menjadi mandiri dari manusia, bahkan mengatur hidup manusia. Dengan kata lain, pembebasan dari reifikasi. Gambaran tentang reifikasi ini kemudian dikembangkan oleh Lukács dalam *Geschichte und Klassenbewusstsein*: ia menganggapnya sebagai suatu keterasingan yang meluas terjadi dalam masyarakat kapitalis dan ekonomi pasar yang maju.

Hal yang sama juga dikemukakan oleh dua pemikir Marxis dari Mazhab Frankfurt, Adorno dan Horkheimer, meskipun dalam menulis *Dialektik der Aufklärung* Adorno dan Horkheimer tampil dengan kesimpulan dan argumentasi yang berbeda secara mendasar. Mereka, seraya merevisi Marx, melihat bahwa logika modernisasi kapitalisme itu dalam dirinya sendiri tidaklah akan menuju ke arah keruntuhan atau

Verelendung, melainkan (seperti dikatakan Weber) munculnya sebuah sistem rasionalitas instrumental dan administratif yang tertutup.

Jalan keluar dari sana, seperti tampak dalam pemikiran Adorno — dan dalam hal ini ia mencoba membawakan optimisme Marxis — ialah melepas-bebaskan potensi dalam peradaban manusia yang selama itu tersembunyi, dengan cara mengubah masyarakat, yang bagi Adorno berarti menyusupkan rasional instrumental di bawah rasional estetik, dan dengan demikian membuat yang estetik sebagai sebuah paradigma dari proses berpikir. Ide tentang “nalar” yang benar, yang tidak menyempitkan manusia, yang “empatik”, bagi Adorno, sebenarnya bukan sekadar sebuah khayal.

Tapi bila Marx dan kemudian Lukács melihat kemenangan akal “instrumental” sebagai konsekuensi dari paduan pelbagai keadaan yang terkait dengan suatu tahap sejarah, Adorno dan Horkheimer mencopot konsep reifikasi dari konteks sejarah yang spesifik. Adorno dan Horkheimer melihat masalah “akal instrumental” sebagai sesuatu yang melintasi sejarah. Mereka, dalam kata-kata Habermas, “menghujamkan mekanisme yang membuahkan reifikasi kesadaran ke dalam dasar antropologis dari sejarah makhluk hidup”, yakni ke dalam kenyataan bahwa ada kebutuhan atau keharusan makhluk hidup itu untuk mereproduksi diri melalui alam. Ini menumbuhkan suatu tendensi yang tak terkait dengan waktu dan tempat, tendensi untuk mendominasi manusia dan alam, yang menemukan kulminasinya pada saat kapitalisme mencapai taraf lanjut.

Bisa dikatakan, bahwa para penulis *Dialektik der Aufklärung*, terutama bagi Adorno, kodrat berpikir yang melahirkan konsep (*Begriff*)-lah yang merupakan akar dari suatu proses rasionalisasi yang mau tak mau akan berakhir dengan berkuasanya *Zweckrationalität*, terbangunnya suatu sistem penguasaan yang sepenuhnya dirasionalkan, dan dihabisinya subyek yang otonom.

Tapi bagaimana Marxisme bisa membebaskan manusia dari hal itu? Adorno dan Horkheimer menawarkan sebuah transformasi masyarakat; sebuah revolusi yang melahirkan terbebasnya “nalar” yang benar, yang “empatik”, dalam kehidupan. Saya sendiri belum paham bagaimana itu akan terjadi; kita telah cukup mendengar tentang gagalnya utopia Marxisme lama, dan kita pun layak ragu akan utopia Marxisme baru itu.

Adorno dan Horkheimer, seperti juga Marcuse, dengan Mazhab Frankfurt mereka, muncul di akhir 1920an, setelah kekecewaan atas revolusi komunis di Jerman di tahun 1920-21: revolusi itu gagal, walaupun Jerman adalah sebuah masyarakat industri. Maka mereka pun mencoba mengatasi kemacetan Marxisme. Tapi saya ingat apa yang dikatakan Sartre dalam *La Critique de la Raison Dialectique* tentang kemacetan itu: justru karena Marxisme ingin mengubah dunia, terjadilah keretakan di dalam dirinya, perpisahan antara teori dan praktik.

Marxisme, sebuah tafsir filosofis tentang manusia dan sejarah, mau tak mau harus mencerminkan suatu komitmen yang teguh kepada perencanaan. Hasilnya, menurut Sartre, adalah “kekerasan idealistik atas fakta-fakta yang ada”. “Bertahun-tahun”, kata Sartre pula, “intelektual Marxis yakin bahwa ia sedang mengabdikan Partai dengan cara mendistorsikan pengalaman, dengan mengabaikan detail yang membuat riuk,

dengan sangat menyederhanakan data dan di atas semuanya, dengan mengkonseptualisasikan suatu kejadian bahkan sebelum mempelajarinya”.

Dengan kata lain, dalam Marxisme terkandung suatu afirmasi bagi akal instrumental. Dalam *Das Kapital*, Marx membandingkan manusia dengan lebah: manusia adalah arsitek yang membuat sesuatu. Ia bekerja dengan kesadaran. Kesadaran ini terarah untuk memproduksi, dan artinya mengerahkan segala yang di luar dirinya untuk dimanfaatkan.

Juga bagi proyek revolusi. Pada gilirannya, proyek ini cenderung mencurahkan segala-galanya dengan menggunakan mekanisme *Zweckrationalität*: revolusi bukanlah sebuah puisi. Revolusi memang memerlukan pemutlakan diri, agar kukuh, dan terfokus, membereskan semua yang ada di bawah dan di sekitarnya. Tapi di situlah justru cacatnya.

Seperti dikatakan Marleau-Ponty, (dalam *les Aventures de la dialectique*), sifat yang khas ada pada revolusi ialah “meyakini bahwa dirinya mutlak, dan justru karena keyakinan itu ia menjadi tidak mutlak”. Kontradiksi yang inheren seperti itulah yang kemudian menyebabkan Marxisme melahirkan sejenis proses reifikasi ketika ia berkembang sebagai ideologi dan sebagai bagian penting dari sistem kekuasaan. Vaclav Havel, dari pengalaman Cekoslowakia, sesungguhnya menggambarkan keadaan itu ketika ia berkata, bahwa topeng ideologi “menawarkan kepada manusia ilusi tentang identitas dan moralitas, sementara membuat mereka lebih gampang melepaskan diri dari hal-hal itu”.

Terutama dilihat dari pandangan seorang yang hidup di “Dunia Ketiga”, akar dari semua itu adalah “idealisasi” ploreteriat, ketika ploreteriat semakin surut, bahkan mungkin terabaikan, sebagai—untuk memakai istilah Saussurian yang terkenal—*referent*.

Ini boleh dikatakan dimulai ketika Marxisme meletakkan proletariat dalam posisi universal. Bagi Marx, proletariat adalah, sebagaimana dinyatakannya dalam *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, yang ditulis tahun 1843, “sebuah kelas yang menghapuskan semua kelas, suatu lapisan masyarakat yang mempunyai watak universal karena penderitaannya adalah universal”. Tapi tidak amat mudah menelusuri argumen penguniversalan kelas proletariat ini. Dalam tulisan-tulisan Marx kemudian, setelah *Die Deutsche Ideologie* (ditulis 1845-46) dan *Manifesto Komunis*, (1848), penjelasan Marx ialah bahwa revolusi proletar tak akan merupakan kerja sebuah minoritas. Karena kaum buruh tak punya apa-apa “selain rantai yang membelenggunya”, maka bila mereka berkuasa mereka tak akan melahirkan kelas tertindas yang baru.

Tapi posisi pamungkas dan universal dari proletariat ini menjadi problematis, semenjak akhir abad yang lalu. Di akhir abad ke-19, tokoh sosialis Jerman, Eduard Bernstein, tak lagi melihat kemungkinan kelas pekerja untuk menjadi kelas yang mengakhiri sejarah. *Verelendung* kapitalisme ternyata tak kunjung terjadi, atau dalam kata-kata Bernstein, “petani tak tenggelam, kelas menengah tak menghilang, krisis tak berkembang terus menjadi lebih besar”. Bernstein tak lagi melihat akan terjadinya revolusi proletariat yang sungguh-sungguh. Dalam paruh kedua abad ke-20 bahkan para pemikir Marxis yang termasuk dalam Mazhab Frankfurt mulai meletakkan harapan perubahan sosial bukan lagi oleh proletariat, dan ketika terjadi

gerakan protes mahasiswa di Prancis dan Jerman akhir 1960-an, posisi universal proletariat bahkan tak disebut-sebut lagi.

Di kubu lain yang berlawanan dengan pandangan Bernstein, Lenin menampilkan argumen yang pada akhirnya merupakan transformasi pengertian “kelas pekerja”, ketika prospek “revolusi kelas pekerja” tidak segera nampak di depan mata. Lenin berangkat dari kehendak untuk mengubah sejarah dengan cara mengubah sejarah: mengadakan revolusi di Rusia, sebuah masyarakat yang belum punya cukup kuat proletariatnya. Ia memintas jalan, dengan organisasi revolusi yang “terdiri terutama dan pertama-tama oleh orang-orang yang menganggap kegiatan revolusioner sebagai profesi mereka”. Di sini, “proletariat” sebagai suatu realitas yang kongkrit telah digantikan oleh sebuah konsep. Pengertian “proletariat” telah mengalami “idealisasi”.²

“Idealisasi” ini pada gilirannya berkembang menjadi “idolisasi”, atau pemberhalaan proletariat, satu hal yang menyebabkan bahkan dalam analisa Mao Zedong tentang masyarakat Cina dan revolusi Cina — sebuah pegangan pokok bagi program umum Partai Komunis Cina — tetap menyebut kemestian adanya “kepemimpinan proletariat” dalam kedua tahap revolusi itu.³

“Idealisasi” dan “idolisasi” proletariat juga nampak dalam sebuah tulisan Bung Karno dalam *Dibawah Bendera Revolusi*, tentang “Marhaen dan Proletar”: Bung Karno juga menyebutkan kemestian kepemimpinan “kelas proletar” dalam revolusi yang dua tahap. Hal yang sama juga terlihat dalam pemikiran kaum perumus teologi pembebasan di Amerika Latin, seperti tercantum dalam kesimpulan, Konvensi *Christian for Socialism* di Santiago (Chile) 1972, yang menganggap — di kancah sebuah masyarakat yang pada umumnya preindustrial — proletariat sebagai “wakil tunggal” rakyat yang tertindas.

Dalam hal itu kiranya apa yang dikatakan Lyotard dalam suatu perdebatan di London tahun 1985 bisa dimengerti: “Tak seorang pun yang pernah melihat proletariat.”

Dalam argumentasi Lyotard, persoalan tentang proletariat adalah persoalan mengetahui apakah kata ini harus dipahami dalam artian dialektika Hegelian seraya berharap menemukan sesuatu dalam pengalaman yang cocok dengan konsep itu ataukah istilah “proletariat” merupakan nama sebuah Ide tentang “Nalar,” nama dari suatu subyek yang harus dibebaskan? Jika yang dimaksud dengan “proletariat” adalah yang terakhir, kata Lyotard, kita harus melepaskan pretensi bahwa kita dapat menghadirkan sesuatu dalam pengalaman yang sesuai dengan istilah itu.

Di sini agaknya kita memasuki suatu masalah epistemologis yang pada akhirnya akan berkaitan dengan agenda emansipasi, dengan keinginan untuk “membentuk kembali hidup”—untuk memakai kata-kata Yuri Zhivago.

Salah satu bagian dari reaksi terhadap Lyotard dalam buku Christopher Norris terbaru, *The Truth about Postmodernism* (1993) menyatakan, bahwa problem kita di sekitar poststrukturalisme ialah karena ia menampik penting dan relevannya deskripsi yang bersifat kategorial. Poststrukturalisme, dalam kata-kata Norris, “berusaha memblok acuan setiap pengetahuan dan pengalaman dunia nyata”. Padahal orang berbicara dengan pengertian “kelas”, misalnya, lantaran ia bertolak

dari dasar “ethiko-politikal” dan “kogniti”, dalam usaha “mencatat pelbagai tindakan diskriminatif”.

Persoalannya kemudian: bagaimana kita memandang berbicara tentang *liyan* (terjemahan sementara, dengan bahasa Jawa, atas “*the Other*” atau “*Sang Lain*” — person lain, dari kita sendiri sebagai bahan renungan, dan alam di luar).

Di satu pihak kita tak mudah membebaskan diri dari rasionalitas yang membuahkan konsep, bahkan kita memerlukannya. Di lain pihak telah menyaksikan terjadinya “idealisasi” atas suatu konsep, dan seperti umumnya pemberhalaan, yang terjadi adalah alienasi. Kita umum telah menyaksikan identifikasi konsep di atas obyek atau bendanya, yang menimbulkan “pengorbanan yang pahit atas keanekaragaman kualitatif dari pengalaman”.

Kata-kata yang terakhir itu saya pinjam dari Adorno, yang, seperti telah kita ketahui, melihat sebagai salah satu akar dari proses rasionalisasi—yang akhirnya mengunggulkan “akal instrumental”—adalah diutamakannya konsep (*Begriff*) atas obyek-obyek yang sangat beragam. Konsep pula yang mengatur—untuk meminjam kata-kata Fredric Jameson dalam pembahasannya tentang penulis *Dialektik der Aufklärung* dan *Negative Dialektik* itu—“*the blooming, buzzing confusion of the natural state into so many abstract grids*”.

Bahwa di situ implisit terdapat gugatan terhadap dominasi (yang terjadi karena akal instrumental), bahwa situ juga tersirat kerinduan akan keanekaragaman, gerak, pluralitas, dengan kata lain kerinduan kepada dunia kehidupan yang kongkrit, nampaknya jelas. Tidak mengherankan bila Fredric Jameson menyebut bahwa pandangan seperti itulah yang menyebabkan dikaitkannya Adorno dengan “postmodernisme”. Tidak seluruhnya benar, tapi dalam arti tertentu, ini dapat diartikan pula bahwa kehendak untuk melintasi, atau terlepas, dari sifat represif dan palsu dari konseptualisasi merupakan keprihatinan yang luas.

Tapi bagaimana? Bagaimana kita bisa “membentuk kembali hidup” sementara menerima hidup sebagai Yuri Zhivago menerimanya, yakni bukan sebagai “bahan”, bukan sebagai “zat yang harus dibentuk”, melainkan sebagai “prinsip pembaharuan-diri, yang terus menerus memperbaharui dan membuat dan berubah dan mengubah diri”?

Pandangan Zhivago tentang hidup tentu saja sebuah pandangan Herakleitan. Pengertian Herakleitan saya pinjam dari Page duBois, (sebagaimana dikutip dalam *The Truth about Postmodernism*): pandangan yang “merayakan alir, waktu, perbedaan”. Bagi Herakleitus — filosof sebelum Sokrates yang di awal abad ke-20 menitis dalam Henri Bergson, dan kini seakan-akan menjelma kembali dalam pelbagai pemikiran “postmodernis” — kebenaran adalah “proses dan menjadi, diperoleh observasi, dan bukannya suatu kebenaran abadi yang tetap, sakti dan suci dan tak dapat diungkit-ungkit”.

Nampak bahwa setidaknya ada dua masalah yang muncul dari cerita tentang kebenaran yang seperti itu.

Yang pertama ialah bagaimana kita, seraya hendak melakukan tindakan, atas dasar yang kita anggap benar waktu itu, dapat terus-menerus hanya merayakan

kebenaran sebagai “proses” dan “menjadi”, tanpa berhenti sejenak dan merumuskan apa yang berproses dan apa yang menjadi itu. Dengan kata lain, bagaimana kita mungkin untuk tidak mengidentifikasi hal-hal — terutama ketika bukan saja hendak “mencatat penderitaan dan kesia-siaan manusia”, melainkan juga untuk menyusun suatu agenda pembebasannya.

Sebab inilah yang sering ditembakkan kepada kaum “postmodernis”, terutama pada Derrida, yang oleh seorang pengkritik Marxis disebut sebagai pembawa “filsafat bahasa yang secara radikal antirealis, yang tak memberi kita kemungkinan untuk mengetahui realitas di luar wacana” dan sebab itu tak mempersoalkan hubungan antara bentuk-bentuk wacana dan praktik sosial. Bisakah dengan filsafat seperti itu kita punya dasar untuk bersikap, dan berbuat, dalam tataran etik dan politik — suatu hal yang umumnya dianggap esensial dalam pembebasan? Bisakah kita selalu mengatakan, “kebisuan mereka adalah adil”, seperti tulis Derrida tentang mereka yang tertindas oleh apartheid?

Mengaitkan proses “merumuskan” atau “mengetahui” dengan “menguasai”, kita tahu, memang salah satu ciri dari sikap “postmodernis”. Tidak mengherankan bila mereka acapkali menoleh kembali kepada Heidegger, dengan tinjauannya yang muram tentang modernitas. Ia membedakan pengertian *Gestell* dari *Gelassenheit*.

Dengan mencoba menyederhanakan pengertian yang rumit itu, bisa dikatakan di sini dalam hal yang pertama, sikap kita kepada “yang lain”, atau sikap kita terhadap *liyan*, ialah menjangkau dan menangkap. Kita meletakkannya dalam posisi tertentu, membubuhkan cap, memperlakukannya sebagai bahan, suatu penghematan atas kehadiran *liyan* di hadapan kita — suatu sikap yang melahirkan perkembangan teknologi.

Dalam hal *Gelassenheit*, yang bisa diartikan sebagai sikap melepas dan membiarkan, kita membuka diri pada *liyan*, yang hadir sebagaimana adanya dalam kekhususannya, bersama kita yang terbatas. Mungkin kita bisa menggunakan kata Jawa sikap *sumeleh* di sini—yang berarti, kurang lebih, meletakkan diri dalam posisi tidak bersikeras, karena kita pada akhirnya toh fana, terbatas: suatu orientasi yang memungkinkan kehadiran *liyan* dalam jamak, bergerak, tak hierarkis. Seorang penafsir Heidegger, Rainer Schurmann, mengatakan bahwa mempraktikkan *Gelassenheit* ialah mempraktikkan politik “makhluk yang fana”, bukan politik dari “hewan yang rasional”.

Tentu saja, ada yang memikat dalam alternatif berpolitik seperti itu. Schurmann mengemukakan suatu pilihan yang disebutnya “praksis anarkis”. Bukan “anarkis” seperti dalam teori politik kaum anarkis, melainkan suatu “permainan” dari sesuatu yang mengalir, “tanpa stabilitasi”, dan mungkin juga “dilaksanakan sampai ke suatu fluktuasi lembaga-lembaga yang tak henti-hentinya”. Dan juga: tanpa teori, tanpa suatu dasar bersama, sebab semua itu bisa dianggap merampat-papankan, dan dengan demikian represif. Dengan praksis semacam itulah kita bisa berpolitik, menjalankan tindakan, tanpa menutup parameter pikiran kita agar beberapa dimensi kekhususan dan perbedaan dalam diri *liyan*, menjadi satu, menjadi homogen.

Dari sikap seperti ini yang mungkin lahir ialah bentuk-bentuk gerakan atau sistem demokrasi yang “radikal” tetapi kecil — “radikal” dalam arti kembali pada akar

demokrasi itu sendiri, yakni sikap yang merayakan keanekaragaman, kekhususan, kebersamaan yang tanpa hierarki. Namun, ada satu soal: bagaimana dalam kancah itu orang saling melahirkan dan mempertahankan prosedur yang bisa diterima bersama untuk membuat politik tetap terbuka? Ataukah itu juga tidak diperlukan?

Seperti yang dikemukakan oleh Hayden White dalam *Political Theory and Postmodernism*, para pemikir “postmodernism” tidak bisa menjadikan ini tema mereka. Mereka mengemukakan hanya dua cara berpikir: atau modus yang terjerat dalam *Gestell*, atau modus yang tak punya target, tujuan atau “kenapa”—pendek kata, tak punya suatu konsensus bahkan tentang alasan diri sendiri untuk berada bersama.

Dan sinilah kita memasuki persoalan kedua: persoalan yang lahir dari apa yang oleh seorang komentator Foucault disebut sebagai suatu “ontologi ketidak-sepakatan”. Menghadapi piranti kognitif yang memperkenalkan kesatuan, konsensus, dan ketertib-rapian, mereka, terutama Foucault, menuding bagaimana dengan perabot kognitif yang seperti itu, *liyan* pun digusur, dipinggirkan, secara paksa diseragamkan, dan didevaluasi.

Menghadapi itu, yang harus dilakukan ialah membangkitkan pengalaman tentang ketidak-sepakatan dan ketidak-cocokan. antara konstruksi sosial tentang diri, kebenaran dan rasionalitas dan apa yang tidak pas masuk ke dalam wadah yang disediakan itu.

Dengan kata lain, yang sumbang diberi kesempatan untuk tampil. Maka Foucault pun berbicara untuk “mengaktifkan kembali pengetahuan-pengetahuan lokal”. Itulah perlawanan terhadap “hierarki ilmiah pengetahuan”, katanya.

Dalam semangat yang kurang lebih sama, Lyotard menampik konsensus. Ia menampik setiap usaha untuk membangun satu metanaratif. Ia mempraktikkan *la paralogie* untuk mempertahankan kenyataan adanya keragaman “olah-basa” (*les jeux de langage*). Konsensus, seperti dikatakannya dalam risalahnya yang terkenal, *La Condition Postmoderne: Rapport sur le Savoir*, melakukan “kekerasan terhadap keragaman olah-basa”. Bahkan Lyotard tidak bisa sesuai dengan tafsir liberalisme tentang keadilan, tafsir yang dipaparkan oleh John Rawls dalam *A Theory of Justice*-nya yang terkenal, misalnya.

Dengan tinjauan yang mengikuti *la paralogie*, akan nampak ide keadilan dalam liberalisme masih tetap berkait dengan gagasan konsensus: keragaman disubordinasikan di bawah seperangkat asas-asas universal. Agaknya bagi Lyotard, dan agaknya juga bagi Foucault, argumentasi untuk suatu “praksis anarkis” adalah yang paling tepat.

Saya tidak bisa mengatakan, bagaimana hal itu beroperasi dalam kehidupan sehari-hari, untuk masa yang panjang; diagnosa dan terapi para pemikir “postmodernis” bagi saya sering terdengar seperti sejumlah hiperbola. Meskipun demikian, di sebuah masyarakat di mana sikap integralistik sangat kuat, dalam suatu masyarakat yang jalan menuju pertumbuhan ekonomi dengan imperatif kesatuan, harmoni, ketertib-rapian, aksentuasi yang diberikan oleh Foucault dan Lyotard untuk meramalkan heterogenitas dan “ontologi ketidaksepakatan” bukanlah sekadar versi yang lebih ramai, tapi boyak dari liberalisme.

Sikap Derrida yang selalu mempertanyakan, menunda, dan merenung dalam “filsafat keraguan ini”, pandangannya yang cenderung untuk melihat demokrasi sebagai proses yang selalu diikhtirakan, sebagai tugas dan tanggungjawab yang tak ada batasnya, *la démocratie à venir*, dalam batas tertentu merupakan ekspresi oposisional terhadap represi yang terjadi ketika kepastian-kepastian kategoris tentang kebenaran menguasai ruang hidup kita. Singkatnya “postmodernisme” bisa merupakan ilham emansipasi tersendiri.

Namun dengan demikian, ia tidak niscaya sesuatu yang “postmodern” — jika kita memang bermaksud menunjuk kepada satu periode, suatu era, yang bagi saya di Indonesia di tahun 1993, tidak jelas batasan-batasannya. Kalau tak salah Lyotard pernah mengatakan, bahwa “postmodernisme” lebih merupakan suatu sikap, dan mungkin itu lebih tepat. Meskipun, dari posisi seorang Indonesia di hari ini, saya kira kita lebih baik berbicara tentang “non-”, atau “anti-”, atau “postintegralisme” ketimbang “postmodernisme”: dengan semangat mengakui dan merayakan integritas, kekhususan dan perbedaan orang lain, *liyan liyaning liyan* —tapi dengan sikap yang lebih peka kepada konteks, kepada apa yang kita sebut sebagai “sejarah”.

1993 (direvisi 2011)

1 Tentu saja Marxisme tidak berada di bawah satu atap. Pengertian “Marxisme” bisa berarti pemikiran Marx sendiri, tetapi juga bisa ide-ide yang dikembangkan oleh bermacam ragam pemikir menyebut diri “Marxis”. Kita ingat bahwa di awal 1880-an Marx, yang berada di London, diserang oleh para pengikutnya di Paris yang mengklaim bahwa paham merekalah yang benar-benar “sosialisme ilmiah” yang dibangun Marx. Syahdan Marx pun berkata, sebagaimana dikutip oleh Lafargue, bahwa “Jika ada hal yang pasti, itu adalah bahwa saya bukanlah Marxis”. Dalam tulisan ini saya menggabungkan semua arti “Marxisme” itu, dengan mencoba menunjukkan perkembangan dan perubahannya.

2 Proses “idealisasi” itu juga masih nampak dalam teori Lukacs yang terkenal, dalam *Sejarah dan Kesadaran Kelas* (1923), yang menyebut bahwa “kesadaran kelas” itu terdiri dari “reaksi yang rasional dan tepat” yang “dikaitkan” ke sebuah posisi tertentu yang khas dalam proses produksi. Dengan kata lain, sebuah kelas yang secara empiris ada hanya dapat bertindak secara berhasil bila mengubah diri (dalam bahasa Hegelian) dari “kelas dalam dirinya” menjadi “kelas untuk dirinya”. Marx sendiri memang, sejak awal, membedakan situasi obyektif sebuah kelas dan kesadaran subyektifnya. Tetapi perkembangan Marxisme kemudian menunjukkan proses “idealisasi” yang bukan saja menyatakan supremasi kesadaran (politik) kelas di atas pengalaman kelas, melainkan juga transformasi dari pengertian “ideologi”. Ideologi, kita tahu, bagi Marx pada awalnya merupakan suatu cermin “terbalik” dari kenyataan sosialhistoris—dengan kata lain, sesuatu yang negatif, sesuatu yang niscaya mendistorsikan kenyataan dengan menyembunyikan kontradiksi yang ada, seperti tinjauan Marx tentang agama, ketika ia membantah Feuerbach. Tapi dalam pelbagai pemikir Marxis kemudian (kecuali Adorno, barangkali) pengertian ideologi menjadi sesuatu yang tidak negatif, melainkan netral: totalitas bentuk-bentuk kesadaran yang mencerminkan suatu Was social tertentu, sebuah pandangan yang jelas jadi pegangan Gramsci ketika ia berbicara tentang “hegemoni”. Bahkan semenjak Lenin, terutama Mao, ideologi menjadi sama dengan teori atau pegangan bertindak: sesuatu yang menentukan, bukan lagi sesuatu yang ditentukan

3 Rex Mortimer, dalam *Stubborn Survivors*, mencoba menunjukkan bahwa pemikiran Mao berbeda dengan Marxisme Eropa: ia menganggap petani sebagai pemilik “tekad revolusioner yang terbaik” untuk menciptakan “sebuah masyarakat sosialis sejati”, dan bahwa “industrialisasi secara intrinsik bersifat eksploitatif, imperialistik dan mengorupsi”. Tetapi ia nampaknya mengabaikan apa yang dikatakan Mao sendiri, dan juga kenyataan bahwa Partai Komunis tetap berkuasa sebagai partai kelas pekerja, dan bahwa Mao pernah mencoba melampui industrialisasi Inggris dengan gerakan “Loncatan Besar Ke Depan”.