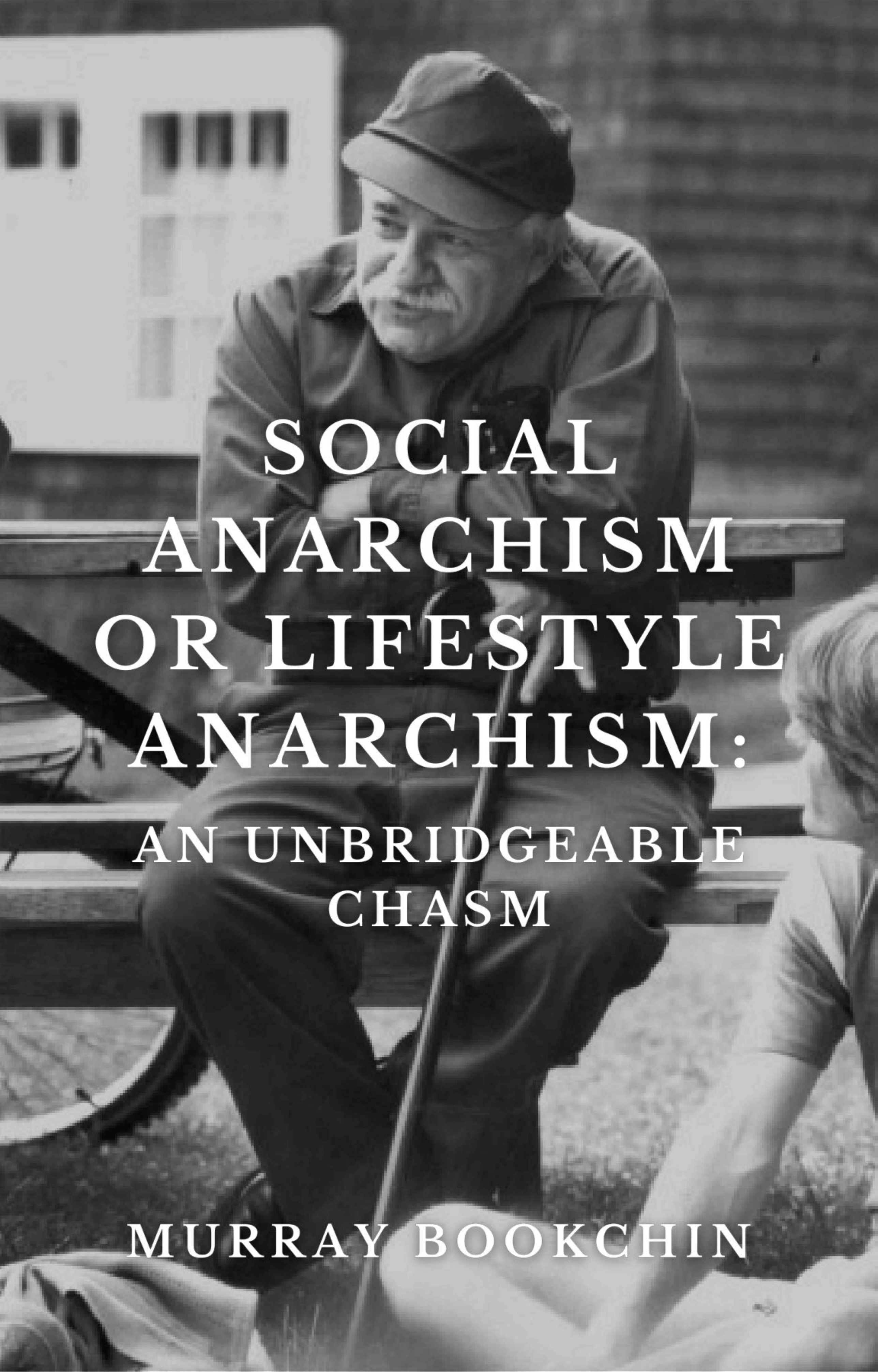


SOCIAL ANARCHISM OR LIFESTYLE ANARCHISM:

AN UNBRIDGEABLE CHASM

MURRAY BOOKCHIN

PENGANTAR PENERJEMAH

Buku ini, Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm (diperoleh dari The Anarchist Library), merupakan sebuah seruan kritis dari Murray Bookchin terhadap arah baru yang diambil sebagian kalangan anarkis kontemporer. Dalam tulisan ini, Bookchin memaparkan jurang tak terseberangi antara dua kubu dalam gerakan anarkisme: anarkisme sosial yang berakar pada perjuangan kolektif dan transformasi struktural masyarakat, dan anarkisme gaya hidup (lifestyle anarchism) yang cenderung individualistik, apolitis, dan bersandar pada ekspresi pribadi semata.

Melalui argumentasi yang tajam, Bookchin mengulas sejarah dan nilai-nilai dasar dari anarkisme sosial yang menurutnya telah diabaikan oleh generasi baru anarkis yang lebih tertarik pada simbolisme, mistisisme, dan tindakan sporadis. Ia menggugat kecenderungan sebagian kelompok anarkis yang meninggalkan komitmen terhadap perjuangan kelas, rasionalitas, organisasi, dan demokrasi langsung, demi mengejar "kebebasan" dalam bentuk otonomi personal tanpa arah sosial yang jelas.

Dengan menyajikan analisis sejarah, teori, dan praktik, buku ini mengajak pembaca untuk merefleksikan ulang makna anarkisme sejati—yang bukan hanya tentang penolakan terhadap otoritas negara, tetapi juga tentang membangun masyarakat yang bebas, rasional, dan egaliter. Buku ini penting dibaca oleh siapa saja yang tertarik pada gerakan sosial, teori politik radikal, serta pertarungan ideologis yang terus berlangsung di dalam tubuh gerakan kiri itu sendiri.

Sebagai pembaca dari Indonesia—sebuah negara yang kini sedang menggeliat dalam dinamika sosial dan politik yang kompleks—buku ini menjadi pengingat penting bahwa perjuangan menuju masyarakat bebas tak bisa dicapai hanya dengan penarikan diri ke dalam ruang-ruang individual, melainkan harus dibangun melalui solidaritas, organisasi, dan cita-cita kolektif yang mendalam.

Semoga buku ini memberi inspirasi dan wawasan baru bagi pembaca untuk memahami kembali esensi perjuangan sosial dalam semangat anarkisme yang berakar kuat pada harapan akan dunia yang lebih adil dan merdeka.

Chifau

SOCIAL ANARCHISM OR LIFESTYLE ANARCHISM: AN UNBRIDGEABLE CHASM

1

ANARKISME SOSIAL ATAU ANARKISME GAYA HIDUP

2

KIRI YANG TELAH BERLALU: SEBUAH REFLEKSI PRIBADI

MURRAY BOOKCHIN

CATATAN UNTUK PEMBACA

Karya pendek ini ditulis untuk menghadapi kenyataan bahwa anarkisme berada di titik balik dalam sejarah panjang dan penuh gejolak.

Pada masa ketika ketidakpercayaan publik terhadap negara telah mencapai tingkat yang luar biasa di banyak negara; ketika pembagian masyarakat antara segelintir individu dan korporasi kaya raya yang sangat mencolok dengan kemiskinan yang semakin meluas di kalangan jutaan orang dalam skala yang belum pernah terjadi sejak dekade Depresi Besar; ketika intensitas eksploitasi memaksa semakin banyak orang untuk menerima durasi jam kerja yang panjang, tipikal abad lalu — para anarkis belum membentuk suatu program yang koheren atau organisasi revolusioner untuk memberikan arah bagi ketidakpuasan massa yang diciptakan oleh masyarakat kontemporer.

Sebaliknya, ketidakpuasan ini diserap oleh reaksi politik dan diarahkan ke permusuhan terhadap kelompok etnis minoritas, imigran, dan orang miskin serta marginal, seperti ibu tunggal, tunawisma, orang tua, bahkan para pecinta lingkungan, yang digambarkan sebagai sumber utama masalah sosial kontemporer.

Kegagalan para anarkis — atau setidaknya, banyak anarkis yang mengklaim dirinya — untuk menjangkau tubuh pendukung yang berpotensi besar tidak hanya disebabkan oleh rasa ketidakberdayaan yang meresap di dalam diri jutaan orang saat ini. Itu juga disebabkan oleh perubahan-perubahan yang terjadi di kalangan banyak anarkis selama dua dekade terakhir. Suka atau tidak, ribuan anarkis yang mengklaim dirinya sendiri secara perlahan telah menyerahkan inti sosial dari ide-

ide anarkis kepada personalisme Yuppie dan New Age yang meresap di era borjuis yang dekaden ini. Dalam arti yang sangat nyata, mereka bukan lagi sosialis — para pendukung masyarakat libertarian yang berorientasi komunal — dan mereka menghindari komitmen serius terhadap konfrontasi sosial yang terorganisir dan terprogram dengan tatanan yang ada. Dalam jumlah yang semakin banyak, mereka mengikuti tren kelas menengah yang berkembang di zaman ini ke dalam personalisme dekaden atas nama "otonomi" mereka yang berdaulat, mistisisme yang mencurigakan atas nama "intuisionisme," dan visi pra-kejatuhan sejarah atas nama "primitivisme." Bahkan, kapitalisme itu sendiri telah dimistifikasi oleh banyak anarkis yang mengklaim dirinya menjadi “masyarakat industri” yang dipahami secara abstrak, dan berbagai penindasan yang dilakukannya terhadap masyarakat telah secara kasar disalahkan pada dampak “teknologi,” bukan pada hubungan sosial mendalam antara kapital dan tenaga kerja, yang terstruktur di sekitar ekonomi pasar yang meresap ke dalam setiap aspek kehidupan, mulai dari budaya hingga persahabatan dan keluarga. Kecenderungan banyak anarkis untuk menempatkan penyakit masyarakat pada “peradaban” daripada pada kapital dan hierarki, pada “megamachine” daripada pada komodifikasi hidup, dan pada “simulasi” yang samar-samar daripada pada tirani yang sangat nyata dari kebutuhan materi dan eksploitasi, tidak jauh berbeda dengan pembelaan borjuis untuk “downsizing” di perusahaan modern saat ini sebagai produk dari “kemajuan teknologi” daripada dari nafsu tak terpuaskan borjuis untuk meraih laba.

Penekanan saya dalam halaman-halaman selanjutnya adalah pada mundurnya para anarkis yang menyebut

dirinya demikian dari ranah sosial — sebuah ranah yang dulu menjadi arena utama para anarkis terdahulu seperti kaum anarko-sindikalis dan komunis libertarian revolusioner — ke dalam petualangan sesaat yang menghindari komitmen organisasi dan koherensi intelektual. Lebih mengkhawatirkan lagi, mereka tenggelam dalam egoisme kasar yang tumbuh subur dari dekadensi budaya masyarakat borjuis masa kini.

Sudah tentu para anarkis patut merayakan bahwa selama ini mereka telah lama memperjuangkan kebebasan seksual secara penuh, estetisasi kehidupan sehari-hari, dan pembebasan umat manusia dari belenggu psikis yang menekan serta menghalangi kebebasan sensual dan intelektual sepenuhnya. Bagi saya pribadi, sebagai penulis Desire and Need sekitar tiga puluh tahun yang lalu, saya hanya bisa mengapresiasi tuntutan Emma Goldman yang berkata bahwa ia tak menginginkan revolusi jika ia tak bisa menari di dalamnya — dan seperti yang pernah ditambahkan oleh orang tua saya yang Wobbly di awal abad ini, mereka juga tak menginginkan revolusi di mana mereka tidak bisa bernyanyi.

Namun setidaknya, mereka menuntut adanya revolusi — revolusi sosial — karena tanpa hal itu, tujuan-tujuan estetis dan psikologis tersebut tidak akan bisa dicapai oleh umat manusia secara keseluruhan. Dan usaha revolusioner itulah yang menjadi inti dari semua harapan dan cita-cita mereka. Sayangnya, usaha revolusioner ini — termasuk idealisme luhur dan kesadaran kelas yang menjadi dasarnya — semakin jarang menjadi pusat perhatian para anarkis yang menyebut dirinya demikian dewasa ini. Justru pandangan sosial revolusioner yang menjadi inti dari

definisi anarkisme sosial — beserta seluruh dasar teoritis dan organisasionalnya — adalah hal yang ingin saya pulihkan dalam kajian kritis terhadap anarkisme gaya hidup yang memenuhi halaman-halaman berikut. Kecuali saya benar-benar keliru — dan saya harap demikian — tujuan sosial dan revolusioner dari anarkisme kini tengah mengalami erosi besar-besaran, sampai pada titik di mana kata anarki akan menjadi bagian dari kosa kata borjuis yang modis di abad mendatang — nakal, pemberontak, cuek, tapi terasa sangat aman.

— 12 Juli 1995

BAGIAN PERTAMA

ANARKISME SOSIAL ATAU ANARKISME GAYA HIDUP

Selama kurang lebih dua abad, anarkisme — sebuah kumpulan ide antiotoritarian yang sangat beragam — berkembang dalam ketegangan antara dua kecenderungan yang pada dasarnya bertentangan: komitmen personalistik terhadap otonomi individu dan komitmen kolektivistik terhadap kebebasan sosial. Kedua kecenderungan ini belum pernah sepenuhnya didamaikan dalam sejarah pemikiran libertarian. Bahkan, selama sebagian besar abad terakhir, keduanya hanya hidup berdampingan dalam anarkisme sebagai kredo minimalis yang menentang Negara, bukan sebagai kredo maksimalis yang mengartikulasikan jenis masyarakat baru yang harus diciptakan untuk menggantikannya.

Bukan berarti bahwa berbagai aliran dalam anarkisme tidak pernah mengusulkan bentuk organisasi sosial tertentu — meskipun sering kali sangat berbeda satu sama lain. Namun secara esensial, anarkisme secara keseluruhan mendorong apa yang oleh Isaiah Berlin disebut sebagai "kebebasan negatif," yaitu "kebebasan dari" (freedom from) secara formal, bukan "kebebasan untuk" (freedom to) secara substansial. Bahkan, anarkisme kerap merayakan komitmennya terhadap kebebasan negatif sebagai bukti pluralismenya sendiri, toleransi ideologisnya, atau kreativitasnya — atau bahkan, seperti yang disoroti oleh beberapa penganut postmodernisme belakangan ini, sebagai bentuk ketidakkonsistenannya.

Kegagalan anarkisme untuk menyelesaikan ketegangan ini — untuk menjelaskan hubungan antara individu dan kolektif, serta untuk merumuskan kondisi historis yang memungkinkan terciptanya masyarakat anarkis tanpa negara — menimbulkan masalah dalam pemiki-

ran anarkis yang belum terselesaikan hingga hari ini. Pierre-Joseph Proudhon, lebih dari banyak anarkis sezamannya, mencoba merumuskan gambaran konkret tentang masyarakat libertarian. Berdasarkan kontrak-kontrak, utamanya antara produsen kecil, koperasi, dan komune, visi Proudhon masih kental dengan nuansa dunia kerajinan provinsial tempat ia dibesarkan. Namun, usahanya untuk menggabungkan gagasan kebebasan yang bersifat patronistik — bahkan patriarkal — dengan pengaturan sosial berbasis kontrak masih dangkal. Kaum pengrajin, koperasi, dan komune yang berhubungan satu sama lain atas dasar kontrak borjuis yang menekankan kesetaraan atau keadilan, bukannya atas dasar komunis yang menekankan kemampuan dan kebutuhan, mencerminkan bias sang pengrajin terhadap otonomi pribadi, sembari mengabaikan komitmen moral terhadap kolektif, kecuali sebatas niat baik anggotanya.

Bahkan, pernyataan terkenal Proudhon bahwa “siapa pun yang meletakkan tangannya atas diriku untuk mengaturku adalah perampas dan tiran; aku menyatakannya sebagai musuhku,” sangat condong pada kebebasan negatif yang personalistik, hingga menutupi penolakannya terhadap institusi sosial yang menindas dan visi tentang masyarakat anarkis yang ia proyeksikan. Pernyataan ini dengan mudah menyatu dengan deklarasi individualistik William Godwin: “Hanya ada satu kekuasaan yang bisa aku taati dengan tulus, yakni keputusan dari pemahamanku sendiri, bisikan dari nuraniku sendiri.” Seruan Godwin kepada “otoritas” pemahaman dan nuraninya, seperti halnya kutukan Proudhon terhadap “tangan” yang membatasi kebebasannya, memberikan dorongan yang sangat individualistik terhadap anarkisme.

Sebagaimana menggugahnya pernyataan-pernyataan semacam itu — dan di Amerika Serikat, pernyataan-pernyataan ini banyak dikagumi oleh kelompok libertarian kanan (yang sebenarnya lebih tepat disebut sebagai proprietarian) dengan klaim-klaimnya tentang kebebasan berusaha — mereka memperlihatkan bahwa anarkisme berada dalam konflik dengan dirinya sendiri. Sebaliknya, Michael Bakunin dan Peter Kropotkin memegang pandangan yang jelas-jelas kolektivistik — dalam kasus Kropotkin, bahkan secara eksplisit komunis. Bakunin secara tegas memprioritaskan yang sosial di atas yang individual. Ia menulis:

"Masyarakat mendahului sekaligus melampaui keberadaan setiap individu manusia, dalam hal ini seperti Alam itu sendiri. Masyarakat itu kekal sebagaimana Alam, atau lebih tepatnya, sejak lahir di bumi ini, ia akan ada selama bumi masih ada. Maka pemberontakan radikal terhadap masyarakat sama mustahilnya bagi manusia seperti halnya pemberontakan terhadap Alam, karena masyarakat manusia tak lain adalah manifestasi besar terakhir atau ciptaan Alam di muka bumi. Dan seorang individu yang ingin memberontak terhadap masyarakat... menempatkan dirinya di luar keberadaan yang nyata."[1]

Bakunin kerap menyampaikan penolakannya terhadap arus individualistik dalam liberalisme dan anarkisme dengan penekanan polemis yang kuat. Meski masyarakat "berutang pada individu," tulisnya dalam pernyataan yang relatif ringan, pembentukan individu tetaplah sosial:

“Bahkan individu yang paling menderita dalam masyarakat kita saat ini tidak akan bisa hidup dan berkembang tanpa usaha sosial kumulatif dari generasi-generasi terdahulu. Maka dari itu, individu, kebebasan, dan akalnya adalah hasil dari masyarakat — bukan sebaliknya: masyarakat bukanlah hasil dari individu yang menyusunnya; dan semakin tinggi, semakin penuh seorang individu berkembang, semakin besar kebebasannya — dan semakin besar pula bahwa ia merupakan hasil dari masyarakat, semakin banyak yang ia terima dari masyarakat, dan semakin besar utangnya pada masyarakat.”[2]

Kropotkin, di pihaknya, secara konsisten mempertahankan penekanan kolektivistik ini. Dalam salah satu karya yang barangkali paling banyak dibaca — esainya di Encyclopaedia Britannica berjudul Anarchism — Kropotkin secara tegas menempatkan pemikiran ekonomi anarkisme di “sayap kiri” dari “semua bentuk sosialisme,” dan menyerukan penghapusan radikal terhadap kepemilikan pribadi dan Negara dalam “semangat inisiatif lokal dan personal, serta federasi bebas dari yang sederhana ke yang kompleks, menggantikan hierarki dari pusat ke pinggiran seperti saat ini.”

Karya-karya Kropotkin tentang etika bahkan memuat kritik tajam terhadap upaya liberalistik yang mencoba mempertentangkan individu dengan masyarakat — bahkan sampai menjadikan masyarakat tunduk pada individu atau ego. Ia secara tegas menempatkan dirinya dalam tradisi sosialisme. Anarko-komunismenya, yang didasarkan pada kemajuan teknologi dan peningkatan produktivitas, menjadi ideologi libertarian yang dominan pada tahun 1890-an,

secara bertahap menggeser gagasan distribusi kolektivistik berbasis keadilan. Para anarkis, “bersama dengan sebagian besar kaum sosialis,” tegas Kropotkin, menyadari perlunya “periode evolusi yang dipercepat yang disebut revolusi,” yang pada akhirnya akan melahirkan masyarakat yang dibangun atas federasi “dari setiap kota atau komune, dari kelompok lokal produsen dan konsumen.”[3]

Dengan munculnya anarko-sindikalisme dan anarko-komunisme di akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, ketegangan antara tendensi individualis dan kolektivis dalam anarkisme pada dasarnya menjadi tidak lagi relevan. Anarko-individualisme sebagian besar terpinggirkan oleh gerakan massa pekerja yang bersifat sosialistik, di mana sebagian besar anarkis menganggap diri mereka sebagai sayap kiri dari gerakan itu. Di era gejolak sosial yang hebat — ditandai dengan bangkitnya gerakan buruh massa yang memuncak pada tahun 1930-an dan Revolusi Spanyol — para anarko-sindikalis dan anarko-komunis, sama seperti kaum Marxis, memandang anarko-individualisme sebagai sesuatu yang eksotis dan kecil-borjuis. Mereka bahkan sering menyerangnya secara langsung sebagai bentuk kemewahan kelas menengah yang lebih berakar pada liberalisme ketimbang pada anarkisme.

Zaman itu tidak memungkinkan kaum individualis untuk, atas nama “keunikan”-nya, mengabaikan kebutuhan akan bentuk organisasi revolusioner yang enerjik dengan program yang koheren dan kuat. Jauh dari sekadar tenggelam dalam metafisika ego milik Max Stirner dan konsep “keunikan”-nya, para aktivis anarkis pada masa itu memerlukan literatur yang bersifat teoritis, diskursif, dan berorientasi program,

suatu kebutuhan yang dipenuhi oleh, antara lain, The Conquest of Bread (1913) karya Kropotkin, El organismo económico de la revolución (1936) karya Diego Abad de Santillán, dan The Political Philosophy of Bakunin karya G. P. Maximoff (diterbitkan dalam bahasa Inggris tahun 1953, tiga tahun setelah wafatnya Maximoff; tanggal penyusunan asli tidak disebutkan dalam terjemahan Inggris, mungkin dibuat bertahun-tahun atau bahkan beberapa dekade sebelumnya). Tak ada satu pun Union of Egoists ala Stirner, sejauh pengetahuan saya, yang pernah mencapai pengaruh besar — bahkan jika pun aliansi semacam itu bisa dibentuk, kecil kemungkinan ia akan bertahan hidup menghadapi "keunikan" para peserta egosentrisnya.

ANARKISME INDIVIDUALIS DAN REAKSI

Tentu saja, individualisme ideologis tidak sepenuhnya lenyap selama periode gejolak sosial besar-besaran tersebut. Sebuah kelompok anarkis individualis yang cukup besar, khususnya di dunia Anglo-Amerika, terus dipengaruhi oleh gagasan-gagasan John Locke dan John Stuart Mill, serta Stirner sendiri. Para individualis lokal dengan beragam tingkat komitmen terhadap pandangan libertarian tersebar di lanskap anarkisme. Dalam praktiknya, anarko-individualisme menarik perhatian individu-individu tertentu — mulai dari Benjamin Tucker di Amerika Serikat, seorang penganut versi kuno dari kompetisi bebas, hingga Federica Montseny di Spanyol, yang sering kali hanya menghormati keyakinan Stirner-annya secara nominal. Bahkan para Nietzschean seperti Emma Goldman, meskipun menyatakan diri sebagai penganut anarko-komunisme, dalam semangatnya sangat berdekatan dengan kaum individualis.

Nyaris tak ada anarko-individualis yang benar-benar berpengaruh terhadap kelas pekerja yang sedang tumbuh. Penolakan mereka diekspresikan dalam bentuk-bentuk yang sangat personal, terutama dalam tulisan-tulisan berapi-api, perilaku eksentrik, dan gaya hidup menyimpang di lingkungan-lingkungan kultural kota New York, Paris, dan London menjelang akhir abad. Sebagai sebuah kredo, anarkisme individualis sebagian besar tetap menjadi gaya hidup bohemian, paling mencolok dalam tuntutan atas kebebasan seksual (free love) dan ketertarikan terhadap inovasi dalam seni, perilaku, serta busana.

Pada masa-masa represi sosial yang berat dan ketenangan sosial yang mematikan, para anarkis individualis justru menonjol dalam aktivitas libertarian

— dan sering kali dalam bentuk terorisme. Di Prancis, Spanyol, dan Amerika Serikat, anarkis individualis melakukan aksi-aksi teror yang menciptakan reputasi bahwa anarkisme adalah konspirasi yang kejam dan berbahaya. Para pelaku teror ini bukanlah sosialis atau komunis libertarian, melainkan pria dan wanita putus asa yang menggunakan senjata dan bahan peledak untuk memprotes ketidakadilan dan kekolotan zaman mereka, dengan mengklaim sebagai bentuk "propaganda melalui tindakan." Namun, lebih seringnya lagi, anarkisme individualis mengekspresikan dirinya melalui perilaku kultural yang menantang norma. Ia menjadi dominan dalam anarkisme justru ketika para anarkis kehilangan keterhubungan dengan ruang publik yang hidup.

Konteks sosial reaksioner saat ini banyak menjelaskan kemunculan fenomena baru dalam anarkisme Euro-Amerika yang tidak bisa diabaikan: merebaknya anarkisme individualis. Di masa ketika bahkan bentuk sosialisme yang "terhormat" pun lari tunggang langgang dari prinsip-prinsip yang bisa dianggap radikal, isu gaya hidup sekali lagi menggantikan aksi sosial dan politik revolusioner dalam anarkisme. Di Amerika Serikat dan Inggris — negara dengan tradisi liberal individualis — tahun 1990-an dipenuhi oleh para anarkis yang menyebut diri mereka demikian dan — meskipun retorika radikal mereka terdengar mencolok — pada dasarnya tengah membina bentuk baru dari anarko-individualisme yang saya sebut anarkisme gaya hidup. Obsesi mereka terhadap ego dan keunikannya, serta konsep-konsep perlawanan yang polimorfik, secara bertahap mengikis karakter sosialistik dari tradisi libertarian. Seperti halnya Marxisme dan sosialisme lainnya, anarkisme juga dapat

sangat dipengaruhi oleh lingkungan borjuis yang justru diklaimnya ingin dilawan, dengan hasil bahwa meningkatnya sikap tertutup dan narsisme generasi yuppie telah meninggalkan jejaknya pada banyak radikalis yang menyatakan diri sebagai anarkis. Petualangan ad hoc, keberanian personal, penolakan terhadap teori (yang anehnya mirip dengan bias anti-rasional dalam postmodernisme), perayaan atas ketidakteraturan teoretis (dengan dalih pluralisme), komitmen anti-organisasi dan anti-politik yang berakar pada imajinasi, hasrat, dan ekstase, serta pesona kehidupan sehari-hari yang sangat egosentris, mencerminkan dampak reaksi sosial terhadap anarkisme Euro-Amerika selama dua dekade terakhir.

Selama tahun 1970-an, tulis Katinka Matson, penyusun kompendium teknik pengembangan psikologis personal, terjadi "perubahan luar biasa dalam cara kita memandang diri kita di dunia. Tahun 1960-an," lanjutnya, "dipenuhi dengan aktivisme politik, Perang Vietnam, isu ekologi, komunitas hidup bersama, narkoba, dan sebagainya." Hari ini, katanya, "kita berbalik ke dalam diri: mencari definisi personal, perbaikan diri, pencapaian pribadi, dan pencerahan pribadi."[4] Buku panduan kecil Matson yang menjengkelkan itu — disusun untuk majalah Psychology Today — mencakup semua teknik dari akupunktur hingga I Ching, dari est hingga terapi zona. Jika kita melihat ke belakang, ia seharusnya juga menyertakan anarkisme gaya hidup sebagai salah satu obat penenang yang berorientasi ke dalam, sebagian besar mendorong gagasan otonomi individu daripada kebebasan sosial. Psikoterapi dalam segala mutasinya membina suatu "diri" yang berorientasi ke dalam dan mencari otonomi dalam kondisi psikologis yang tenang

dan mandiri secara emosional — bukan diri sosial yang melibatkan diri secara aktif dalam kebebasan. Dalam anarkisme gaya hidup, sebagaimana dalam psikoterapi, ego dipertentangkan dengan kolektif; diri dengan masyarakat; yang personal dengan yang komunal.

Ego — lebih tepatnya, perwujudannya dalam beragam gaya hidup — telah menjadi idée fixe (gagasan tetap) bagi banyak anarkis pasca-1960-an yang mulai kehilangan keterkaitan dengan kebutuhan akan oposisi yang terorganisasi, kolektivistik, dan terprogram terhadap tatanan sosial yang ada. "Protes" tanpa tulang punggung, petualangan tanpa arah, afirmasi diri, dan bentuk "penjajahan kembali" atas kehidupan sehari-hari yang sangat personal mencerminkan gaya hidup psikoterapeutik, New Age, dan berorientasi ego yang dijalani para baby boomer yang bosan dan anggota Generasi X. Hari ini, apa yang disebut sebagai anarkisme di Amerika — dan makin sering di Eropa — tidak lebih dari sekadar personalisme yang penuh perenungan, yang merendahkan komitmen sosial yang bertanggung jawab; kelompok encounter yang dinamai ulang sebagai "kolektif" atau "kelompok afinitas"; suatu kondisi mental yang dengan angkuh meremehkan struktur, organisasi, dan keterlibatan publik; dan taman bermain untuk kelakuan kekanak-kanakan.

Sadar atau tidak, banyak penganut anarkisme gaya hidup menyuarakan pendekatan Michel Foucault tentang "pemberontakan personal" ketimbang revolusi sosial, pendekatan yang didasarkan pada kritik kekuasaan yang kosmis dan ambigu — alih-alih tuntutan akan pemberdayaan institusional terhadap kelompok tertindas melalui majelis rakyat, dewan, atau konfederasi. Sepanjang kecenderungan ini menolak ke-

mungkinan nyata dari revolusi sosial — baik karena dianggap "mustahil" maupun "imajiner" — maka anarkisme sosialistik atau komunal dibatalkan secara fundamental. Foucault sendiri menyodorkan perspektif bahwa "perlawanan tidak pernah berada dalam posisi di luar kekuasaan... Karena itu tidak ada satu pun pusat Great Refusal, tidak ada jiwa pemberontakan, sumber dari semua perlawanan, atau hukum murni revolusioner." Tertangkap, sebagaimana kita semua, dalam pelukan kekuasaan yang begitu menyeluruh — bahkan jika kita abaikan pernyataan berlebihan dan ambigunya — perlawanan menjadi sesuatu yang polimorfik dan akhirnya membuat kita terombang-ambing antara posisi "menyendiri" dan "merajalela."[5] Gagasan-gagasannya yang berliku-liku akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa perlawanan haruslah semacam perang gerilya yang selalu ada — dan yang pasti akan kalah.

Anarkisme gaya hidup, seperti halnya anarkisme individualis, meremehkan teori, dengan kecenderungan mistik dan primitivistik yang umumnya terlalu kabur, intuitif, dan bahkan anti-rasional untuk bisa dianalisis secara langsung. Fenomena ini lebih tepat dipahami sebagai gejala daripada penyebab dari kecenderungan umum untuk menguduskan ego sebagai tempat perlindungan dari krisis sosial yang sedang berlangsung. Meskipun demikian, bentuk-bentuk anarkisme yang sangat personalistik ini tetap memiliki beberapa landasan teoritis yang keruh dan dapat dikaji secara kritis.

Garis ideologis mereka pada dasarnya adalah liberal, berakar pada mitos tentang individu yang sepenuhnya otonom, yang klaim atas kedaulatan dirinya divalidasi

oleh “hak-hak kodrati” yang bersifat aksiomatik, “nilai intrinsik,” atau — dalam versi yang lebih canggih — ego transendental ala Kant yang ditangkap secara intuitif dan dianggap sebagai asal-muasal dari seluruh realitas yang dapat diketahui. Pandangan-pandangan tradisional ini muncul dalam gagasan “Aku” atau ego milik Max Stirner, yang memiliki kecenderungan, seperti halnya eksistensialisme, untuk menyerap seluruh realitas ke dalam dirinya, seolah-olah semesta berputar hanya karena pilihan-pilihan dari individu yang berpusat pada dirinya sendiri.

Karya-karya terbaru tentang anarkisme gaya hidup umumnya menghindari “Aku” Stirner yang berdaulat dan menyeluruh, meskipun tetap mempertahankan penekanan pada egosentrisme, dan lebih condong ke eksistensialisme, Situasionisme yang didaur ulang, Buddhisme, Taoisme, anti-rasionalisme, dan primitivisme — atau secara eklektik, mencampurkan semuanya dalam berbagai bentuk. Kesamaan mereka, seperti yang akan kita lihat nanti, dipenuhi oleh aroma nostalgia akan kembali ke masa pra-kejatuhan — pada ego asli yang sering kali kabur, bahkan kekanak-kanakan — yang diyakini mendahului sejarah, peradaban, dan teknologi canggih — bahkan mungkin juga bahasa itu sendiri — dan gagasan-gagasan semacam ini telah menjadi bahan bakar bagi lebih dari satu ideologi politik reaksioner sepanjang abad terakhir.

OTONOMI ATAU KEBEBASAN?

Tanpa terjebak dalam perangkap konstruksionisme sosial yang melihat setiap kategori sebagai produk dari tatanan sosial tertentu, kita tetap wajib mempertanyakan: apa sebenarnya definisi dari "individu yang bebas"? Bagaimana keindividualan itu terbentuk, dan dalam kondisi apa ia bisa disebut bebas?

Ketika anarkis gaya hidup menyerukan otonomi alih-alih kebebasan, mereka pada dasarnya melepaskan makna sosial yang kaya dari konsep kebebasan itu sendiri. Nyatanya, tuntutan anarkis masa kini terhadap otonomi, bukan kebebasan sosial, bukanlah sesuatu yang kebetulan — khususnya dalam varian libertarianisme Anglo-Amerika, di mana konsep otonomi lebih dekat dengan kebebasan pribadi. Akarnya dapat ditelusuri ke tradisi Kekaisaran Romawi tentang libertas, di mana ego yang tak dibatasi dianggap "bebas" untuk memiliki properti pribadi dan memuaskan hasrat pribadinya. Hari ini, individu yang dilengkapi dengan "hak-hak berdaulat" dipandang oleh banyak anarkis gaya hidup sebagai sesuatu yang bertentangan, bukan hanya dengan Negara, tapi dengan masyarakat itu sendiri. Dalam definisinya yang ketat, kata Yunani autonomia berarti "kemandirian," mengandung arti ego yang mengatur dirinya sendiri tanpa menjadi klien atau bergantung pada orang lain. Setahu saya, kata ini tidak digunakan secara luas oleh para filsuf Yunani; bahkan tidak disebut dalam leksikon historis istilah filsafat Yunani karya F. E. Peters. Otonomi, seperti juga kebebasan, merujuk pada seseorang yang — seperti yang secara ironis disebut oleh Plato — "menguasai dirinya sendiri," suatu kondisi "di mana prinsip yang lebih baik dalam jiwa manusia mengendalikan yang lebih buruk." Bahkan bagi Plato, usaha untuk meraih otonomi lewat penguasaan diri

merupakan sebuah paradoks: “karena sang penguasa adalah juga hamba, dan sang hamba adalah juga penguasa; dan dalam segala bentuk ungkapan ini, yang dimaksud tetaplah orang yang sama” (Republic, buku 4, 431). Seperti lazimnya, Paul Goodman — seorang anarkis yang pada dasarnya individualistik — menyatakan bahwa “bagi saya, prinsip utama dari anarkisme bukanlah kebebasan, melainkan otonomi: kemampuan untuk memulai suatu tugas dan melakukannya dengan caranya sendiri” — sebuah pandangan yang layak bagi seorang estet, tapi bukan bagi seorang revolusioner sosial.[6]

Sementara otonomi dikaitkan dengan individu yang diyakini berdaulat atas dirinya sendiri, kebebasan justru merajut individu dan kolektif secara dialektis. Kata freedom memiliki padanan dalam bahasa Yunani eleutheria dan berasal dari bahasa Jerman Freiheit, sebuah istilah yang masih mengandung asal-usul komunal dalam kehidupan dan hukum kesukuan Teutonik. Ketika diterapkan pada individu, kebebasan tetap mempertahankan makna sosial dan kolektif terhadap asal-usul dan perkembangan individu tersebut sebagai suatu diri. Dalam konsep freedom, keindividualan tidak berdiri berseberangan atau terpisah dari kolektif, melainkan justru dibentuk secara signifikan — dan dalam masyarakat yang rasional, akan terwujud — melalui eksistensinya yang sosial. Maka, kebebasan tidak menggantikan kebebasan individu, tetapi justru merupakan perwujudannya yang sejati.

Kesalahpahaman antara otonomi dan kebebasan sangat jelas terlihat dalam The Politics of Individualism (POI) karya L. Susan Brown — sebuah upaya terbaru untuk mengartikulasikan serta mengembangkan anarkisme

yang pada dasarnya individualistik, sembari tetap mempertahankan sedikit afiliasi dengan anarko-komunisme.[7] Jika anarkisme gaya hidup memerlukan silsilah akademik, ia akan menemukannya dalam usaha Brown menggabungkan Bakunin dan Kropotkin dengan John Stuart Mill. Sayangnya, di sinilah letak persoalan yang lebih dari sekadar akademik. Karya Brown memperlihatkan sejauh mana konsep otonomi pribadi bertentangan dengan konsep kebebasan sosial. Pada dasarnya, seperti Goodman, ia menafsirkan anarkisme bukan sebagai filsafat kebebasan sosial, melainkan otonomi personal. Ia kemudian menawarkan gagasan "individualisme eksistensial" yang dengan tegas dibedakannya dari "individualisme instrumental" (atau istilah C. B. Macpherson: individualisme borjuis posesif) dan dari "kolektivisme" — sambil mengutip panjang lebar Emma Goldman, yang sebetulnya bukan pemikir paling tajam dalam jajaran pemikir libertarian.

"Individualisme eksistensial" milik Brown, tulisnya, berbagi komitmen liberal terhadap "otonomi individu dan penentuan nasib sendiri" (POI, hlm. 2). "Meski sebagian besar teori anarkis selama ini dipandang sebagai komunis oleh anarkis maupun bukan anarkis," tulisnya, "yang membedakan anarkisme dari filsafat komunis lain adalah perayaannya yang tanpa kompromi dan terus-menerus terhadap penentuan nasib individu dan otonomi pribadi. Menjadi seorang anarkis — entah itu komunis, individualis, mutualis, sindikalis, atau feminis — berarti menegaskan komitmen terhadap primasi kebebasan individu" (POI, hlm. 2). Di sini, Brown menggunakan kata kebebasan dalam arti otonomi. Meskipun kritik anarkisme terhadap kepemilikan pribadi dan dukungannya terha-

dap relasi ekonomi komunal yang bebas (POI, hlm. 2) membawa pandangan Brown melampaui liberalisme, ia tetap mengutamakan hak individu di atas — dan berlawanan dengan — hak kolektif.

"Apa yang membedakan [individualisme eksistensial] dari sudut pandang kolektivis," lanjut Brown, "adalah bahwa kaum individualis — baik anarkis maupun liberal — percaya pada keberadaan kehendak bebas yang otentik dan termotivasi dari dalam diri, sementara sebagian besar kolektivis memahami individu sebagai makhluk yang dibentuk dari luar oleh orang lain — bagi mereka, individu 'dikonstruksi' oleh kolektif" (POI, hlm. 12, penekanan ditambahkan). Pada dasarnya, Brown menolak kolektivisme — bukan hanya sosialisme negara, tetapi kolektivisme secara keseluruhan — dengan dalih liberal bahwa masyarakat kolektivis berarti penundukan individu kepada kelompok. Pernyataannya yang luar biasa bahwa "sebagian besar kolektivis" menganggap manusia sebagai "semacam rongsokan manusia yang tersapu arus sejarah" (POI, hlm. 12) adalah contoh nyata dari kekeliruan ini. Stalin tentu saja memandang demikian, begitu pula banyak kaum Bolshevik, yang menuhankan kekuatan sosial di atas keinginan dan niat individu. Tapi semua kolektivis? Haruskah kita mengabaikan tradisi-tradisi kolektivis yang luhur, yang mengimpikan masyarakat yang rasional, demokratis, dan harmonis — seperti William Morris, Gustav Landauer, Robert Owen, para Fourieris, sosialis demokratik dan libertarian di era awal, bahkan Karl Marx dan Peter Kropotkin? Saya tidak yakin bahwa "sebagian besar kolektivis" — bahkan dari kalangan anarkis — akan menerima determinisme kasar yang

Brown lekatkan kepada interpretasi sosial Marx. Dengan menciptakan sosok "kolektivis" boneka yang keras dan mekanistik, Brown secara retoris mempertentangkan individu yang konon terbentuk sendiri secara misterius dan otonom, dengan kolektif yang hadir di mana-mana dan dianggap represif, bahkan totalitarian. Pada akhirnya, Brown membesar-besarkan kontras antara "individualisme eksistensial" dan keyakinan para "kolektivis" — sampai argumennya terasa paling tidak menyesatkan, jika bukan menipu.

Sudah menjadi pengetahuan dasar bahwa, terlepas dari pembukaan menggelegar Jean-Jacques Rousseau dalam Kontrak Sosial, manusia jelas tidak "dilahirkan bebas" — apalagi otonom. Bahkan sebaliknya: mereka dilahirkan dalam kondisi sangat tidak bebas, sangat bergantung, dan sangat heteronom. Apa pun kebebasan, kemandirian, dan otonomi yang dimiliki seseorang dalam suatu periode sejarah, semua itu adalah hasil dari tradisi sosial yang panjang dan, ya, perkembangan kolektif — yang tidak berarti bahwa individu tidak berperan penting dalam proses itu. Justru mereka wajib berperan jika memang ingin menjadi bebas.

Argumen Brown membawa pada kesimpulan yang mengejutkan dalam kesederhanaannya: "Bukan kelompok yang membentuk individu," katanya, "melainkan individu yang memberi bentuk dan isi pada kelompok. Sebuah kelompok adalah kumpulan individu, tidak lebih dan tidak kurang; kelompok tidak memiliki kehidupan atau kesadaran sendiri" (POI, hlm. 12, penekanan ditambahkan). Pernyataan ini luar biasa bukan hanya karena mencerminkan ucapan terkenal Margaret Thatcher bahwa masyarakat tidak ada —

yang ada hanyalah individu-individu — tetapi juga karena menunjukkan miopia sosial yang sangat positivistik, di mana yang universal dipisahkan sepenuhnya dari yang konkret. Aristoteles, bisa dikatakan, telah menyelesaikan masalah ini jauh-jauh hari ketika ia mengkritik Plato atas penciptaan dunia "bentuk-bentuk" yang tak terjangkau dan terpisah dari realitas salinannya yang tak sempurna.

Kenyataannya, individu tidak pernah sekadar menjadi "kumpulan" belaka — kecuali mungkin di dunia maya. Bahkan ketika mereka tampak teratomisasi dan tertutup, mereka tetap sangat ditentukan oleh relasi-relasi sosial yang mereka bentuk — atau terpaksa bentuk — dengan orang lain, sebagai bagian dari eksistensinya yang sosial. Gagasan bahwa kolektif — dan secara perpanjangan, masyarakat — hanyalah "sekumpulan individu, tidak lebih dan tidak kurang," mencerminkan sebuah "pemahaman" tentang hubungan antarmanusia yang bukan hanya tidak liberal, tetapi juga — khususnya hari ini — sangat berpotensi reaksioner.

Dengan terus-menerus menyamakan kolektivisme dengan determinisme sosial yang tak terhindarkan, Brown justru menciptakan sosok "individu" yang abstrak, yang bahkan tidak eksistensial dalam arti konvensional sekalipun. Setidaknya, eksistensi manusia mengandaikan adanya kondisi sosial dan material yang memungkinkan kehidupan, kewarasan, kecerdasan, dan diskursus — serta kualitas-kualitas afektif yang menurut Brown penting dalam komunismenya yang voluntaristik: perhatian, kepedulian, dan berbagi. Tanpa artikulasi sosial yang kaya — di mana orang tertanam sejak lahir hingga dewasa dan tua — sebuah

"kumpulan individu" seperti yang diajukan Brown, terus terang saja, bukanlah masyarakat sama sekali. Itu hanyalah "kumpulan" dalam pengertian Thatcher: sekumpulan monad egois yang mengejar keuntungan dan kebutuhannya masing-masing. Mereka, yang secara teoretis dianggap telah lengkap dengan sendirinya, justru menjadi sangat ter-deindividualisasi karena tidak memiliki tujuan yang lebih besar selain pemuasan diri — yang ironisnya, pada masa kini pun sudah sangat dipengaruhi oleh konstruksi sosial.

Mengakui bahwa individu memiliki motivasi diri dan kehendak bebas tidak berarti kita harus menolak kolektivisme, mengingat individu juga mampu mengembangkan kesadaran terhadap kondisi sosial tempat potensi-potensi manusiawinya itu dijalankan. Perolehan kebebasan sebagian bergantung pada fakta biologis, sebagaimana diketahui oleh siapa pun yang membesarkan anak; sebagian pada fakta sosial, sebagaimana dipahami oleh siapa pun yang hidup dalam komunitas; dan bertentangan dengan konstruksionisme sosial, juga bergantung pada interaksi antara lingkungan dan kecenderungan pribadi bawaan, sebagaimana dipahami oleh siapa pun yang berpikir. Keindividualan bukanlah sesuatu yang muncul begitu saja. Sama seperti gagasan kebebasan, ia memiliki sejarah sosial dan psikologis yang panjang.

Jika dibiarkan sendiri, individu akan kehilangan fondasi sosial tak tergantikan yang memungkinkan munculnya kualitas-kualitas yang seharusnya dihargai oleh seorang anarkis dalam keindividualan: daya refleksi yang sebagian besar berasal dari diskursus; kapasitas emosional yang membangkitkan kemarahan

terhadap ketidakbebasan; kesosialan yang mendorong keinginan untuk perubahan radikal; serta rasa tanggung jawab yang menumbuhkan tindakan sosial.

Memang, tesis Brown memiliki implikasi yang mengkhawatirkan bagi aksi sosial. Jika "otonomi" individu mengatasi segala bentuk komitmen terhadap "kolektivitas," maka tidak ada lagi dasar bagi institusionalisasi sosial, pengambilan keputusan bersama, atau bahkan koordinasi administratif. Setiap individu, yang tertutup dalam "otonomi"-nya, bebas melakukan apa pun yang ia kehendaki — tentu saja, mengikuti formula lama liberal: selama tidak mengganggu "otonomi" orang lain. Bahkan pengambilan keputusan secara demokratis pun ditolak sebagai bentuk otoritarianisme. "Aturan demokratis tetaplah aturan," Brown memperingatkan. "Meskipun memungkinkan partisipasi individu yang lebih besar dibandingkan monarki atau kediktatoran totaliter, tetap saja ia secara inheren melibatkan penindasan kehendak sebagian orang. Ini jelas bertentangan dengan individu eksistensial, yang harus mempertahankan integritas kehendaknya agar tetap bebas secara eksistensial" (POI, hlm. 53).

Begitu sakralnya kehendak individu otonom dalam pandangan Brown, sampai ia mengutip dengan persetujuan klaim Peter Marshall bahwa, menurut prinsip-prinsip anarkis, "mayoritas tidak memiliki hak lebih besar untuk memaksakan kehendaknya pada minoritas — bahkan minoritas satu orang — daripada sebaliknya" (POI, hlm. 140, penekanan ditambahkan).

Menjelekkan prosedur pengambilan keputusan kolektif yang rasional, diskursif, dan demokratis langsung seba-

gai "pemaksaan" dan "penguasaan" berarti memberikan hak istimewa kepada ego minoritas tunggal untuk menggagalkan keputusan mayoritas. Tapi faktanya tetap: masyarakat bebas hanya akan terwujud bila ia demokratis — atau tidak terwujud sama sekali. Bahkan dalam situasi eksistensial, jika boleh disebut demikian, dari masyarakat anarkis — yakni demokrasi langsung yang libertarian — keputusan tetap harus dibuat melalui diskusi terbuka. Setelah itu, pihak yang kalah suara — bahkan bila hanya satu orang — memiliki setiap kesempatan untuk mengajukan argumen tandingan dan mencoba mengubah keputusan itu. Sebaliknya, pengambilan keputusan berbasis konsensus justru meniadakan dissensus yang berkelanjutan — proses penting berupa dialog, ketidaksepakatan, tantangan, dan sanggahan terus-menerus, tanpa itu kreativitas sosial dan individual menjadi mustahil.

Jika ada yang pasti, praktik berbasis konsensus menjamin bahwa pengambilan keputusan penting akan dimanipulasi oleh minoritas atau ambruk sama sekali. Dan keputusan-keputusan yang berhasil dibuat pun hanya akan merepresentasikan titik temu paling rendah dari opini-opini — level persetujuan yang paling tidak kreatif. Saya bicara dari pengalaman pribadi yang menyakitkan dan bertahun-tahun, khususnya selama keterlibatan saya dalam Clamshell Alliance di tahun 1970-an. Tepat ketika gerakan antinuklir yang semi-anarkis ini berada di puncak perjuangannya — dengan ribuan aktivis — ia hancur karena proses konsensus dimanipulasi oleh segelintir orang. Tirani tanpa struktur yang dihasilkan dari mekanisme konsensus ini memungkinkan segelintir

orang yang terorganisir dengan baik untuk mengendalikan banyak orang yang tidak terorganisir dan kehilangan institusi.

Dalam hiruk-pikuk seruan untuk konsensus, tidak ada ruang bagi dissensus yang bisa menstimulasi diskusi dan mendorong perkembangan ide-ide yang bisa melahirkan perspektif baru yang terus berkembang. Dalam komunitas mana pun, dissensus — dan individu-individu yang tidak setuju — mencegah komunitas itu dari membusuk. Kata-kata bernada peyoratif seperti "memerintah" dan "memaksakan" seharusnya mengacu pada tindakan membungkam suara-suara berbeda, bukan pada pelaksanaan demokrasi; ironisnya, justru kehendak umum dalam sistem konsensus yang bisa, seperti dikatakan Rousseau dalam kalimat terkenalnya dari Kontrak Sosial, "memaksa orang agar menjadi bebas."

Alih-alih eksistensial dalam pengertian duniawi, "individualisme eksistensial" milik Brown memosisikan individu secara ahistoris. Ia memurnikan sosok individu sebagai kategori transendental, sebagaimana dilakukan Robert K. Wolff pada tahun 1970-an, saat mengusung konsep Kantian tentang individu dalam pembelaannya yang meragukan terhadap anarkisme. Faktor-faktor sosial yang berinteraksi dengan individu untuk menjadikannya makhluk yang sungguh-sungguh berkehendak dan kreatif tenggelam di bawah abstraksi moral transendental, yang diberi kehidupan intelektualnya sendiri dan "ada" di luar sejarah maupun praksis.

Berayun antara transendentalisme moral dan positivisme simplistis dalam menjelaskan hubungan

antara individu dan kolektif, uraian Brown tersusun dengan canggung — seperti teori penciptaan disandingkan dengan evolusi. Dialektika yang kaya dan sejarah panjang yang menunjukkan bagaimana individu dibentuk dan berinteraksi dengan perkembangan sosial hampir tidak muncul dalam karyanya. Pandangannya yang atomistik dan terlalu analitis, tapi sekaligus moralistis dan bahkan transendental dalam interpretasinya, menjadikan tulisan Brown sebagai wadah ideal bagi gagasan otonomi yang sepenuhnya bertolak belakang dengan kebebasan sosial. Ketika "individu eksistensial" berdiri di satu sisi, dan masyarakat direduksi menjadi "sekadar kumpulan individu" di sisi lain, maka jurang antara otonomi dan kebebasan menjadi benar-benar tak terjembatani.

ANARKISME SEBAGAI KEKACAUAN

Apa pun preferensi pribadi Brown, bukunya baik mencerminkan maupun memberikan landasan bagi pergeseran di kalangan anarkis Eropa-Amerika dari anarkisme sosial menuju anarkisme individualis atau gaya hidup. Faktanya, anarkisme gaya hidup saat ini menemukan ekspresi utamanya dalam graffiti dengan cat semprot, nihilisme pascamodern, antirasionalisme, neoprimitivisme, antiteknologisme, 'terorisme budaya' neo-Situationis, mistisisme, dan 'praktik' berupa pemberontakan pribadi ala Foucault.

Gaya-gaya berpura-pura yang kekinian ini—hampir semuanya mengikuti tren yuppie masa kini—bersifat individualistis dalam arti penting: mereka bertentangan dengan pembangunan organisasi serius, politik radikal, gerakan sosial yang berkomitmen, koherensi teoretis, dan relevansi programatik. Lebih berorientasi pada pencapaian 'aktualisasi diri' ketimbang perubahan sosial yang mendasar, tren ini dalam anarkisme gaya hidup menjadi sangat merusak karena 'pembalikan ke dalam diri', seperti yang disebut Katinka Matson, diklaim sebagai bentuk politik—meskipun lebih mirip dengan 'politik pengalaman' ala R. D. Laing. Bendera hitam, yang dulu dikibarkan oleh para anarkis sosial revolusioner dalam pergolakan di Ukraina dan Spanyol, kini menjadi semacam sarung modis bagi kaum borjuis kecil yang trendi.

Salah satu contoh paling menjijikkan dari anarkisme gaya hidup adalah karya Hakim Bey (alias Peter Lamborn Wilson) T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchism, Poetic Terrorism, permata dari seri New Autonomy (bukan pilihan kata yang kebetulan), yang diterbitkan oleh kelompok Semiotext(e)/Autonomedia di Brooklyn yang sangat

pascamodernis. Di tengah-tengah puja-puji pada 'Kekacauan', 'Cinta Gila', 'Anak-Anak Liar', 'Paganisme', 'Sabotase Seni', 'Utopia Bajak Laut', 'Sihir Hitam sebagai Aksi Revolusioner', 'Kejahatan', dan 'Sihir', belum lagi pujian terhadap 'Marxisme-Stirnerisme', seruan untuk otonomi dibawa ke tingkat yang begitu absurd hingga tampak seperti parodi terhadap ideologi yang terobsesi pada diri sendiri.

T.A.Z. menampilkan dirinya sebagai sebuah kondisi mental, suasana hati yang secara sengit antirasional dan antiperadaban, di mana ketidakteraturan dipandang sebagai bentuk seni dan graffiti menggantikan program. Bey (pseudonimnya berasal dari kata Turki yang berarti 'kepala' atau 'pangeran') tidak menyembunyikan rasa jijiknya terhadap revolusi sosial: "Kenapa repot-repot menghadapi 'kekuasaan' yang sudah kehilangan makna dan hanya menjadi Simulasi belaka? Konfrontasi seperti itu hanya akan menghasilkan kejang-kejang kekerasan yang berbahaya dan buruk." (TAZ, hlm.128). Kekuasaan dalam tanda kutip? Hanya sebuah 'Simulasi'? Jika apa yang terjadi di Bosnia dengan kekuatan senjata hanyalah 'simulasi', maka kita benar-benar hidup dalam dunia yang sangat aman dan nyaman! Pembaca yang gelisah terhadap patologi sosial yang terus bermunculan dalam kehidupan modern mungkin akan merasa terhibur oleh pemikiran Olympian Bey bahwa "realitas menuntut kita untuk tidak hanya berhenti menunggu 'Revolusi', tapi juga berhenti menginginkannya." (TAZ, hlm.101). Apakah bagian ini mengajak kita menikmati ketenangan Nirwana? Atau sebuah 'Simulasi' ala Baudrillard? Atau mungkin 'imajinasi' baru ala Castoriadis?

Setelah menghapus tujuan revolusioner klasik untuk mengubah masyarakat, Bey secara merendahkan mengejek mereka yang dulu rela mempertaruhkan segalanya demi tujuan itu: “Kaum demokrat, kaum sosialis, ideologi rasional... tuli terhadap musik & sama sekali tak punya rasa irama.” (TAZ, hlm.66). Benarkah? Apakah Bey dan para pengikutnya sendiri sudah menguasai syair dan irama Marseillaise dan menari dengan penuh ekstasi mengikuti irama Russian Sailor’s Dance karya Glière? Ada kesombongan yang melelahkan dalam penolakan Bey terhadap kebudayaan kaya yang diciptakan oleh para revolusioner selama berabad-abad terakhir—bahkan oleh orang-orang pekerja biasa di era sebelum rock-’n’-roll dan Woodstock.

Sungguh, siapa pun yang masuk ke dunia mimpi milik Bey harus melupakan segala omong kosong tentang komitmen sosial. “Sebuah mimpi demokratis? mimpi sosialis? Mustahil,” gumam Bey dengan keyakinan yang pongah. “Dalam mimpi kita tak pernah diperintah kecuali oleh cinta atau sihir.” (TAZ, hlm.64). Maka mimpi tentang dunia baru yang selama berabad-abad dihidupkan oleh para idealis dalam revolusi-revolusi besar, secara angkuh direduksi oleh Bey menjadi kebijaksanaan dari dunia mimpi yang demam dan liar. Adapun anarkisme yang “penuh sarang laba-laba dengan Humanisme Etis, Pemikiran Bebas, Atheisme Otot, & Logika Cartesian Fundamental yang kasar” (TAZ, hlm.52) — lupakan saja! Bey bukan hanya menghapus warisan tradisi Pencerahan di mana anarkisme, sosialisme, dan gerakan revolusioner dulu berakar, tetapi ia juga mencampuradukkan hal-hal yang tak sebanding seperti “Logika Cartesian Funda-

mental" dengan "Pemikiran Bebas" dan "Humanisme Otot", seolah semuanya bisa saling menggantikan atau memang seharusnya berkaitan satu sama lain.

Meski Bey sendiri tak segan mengeluarkan pernyataan ala dewa dan melancarkan polemik yang kekanak-kanakan, ia tak punya kesabaran terhadap "kaum ideolog yang ribut-ribut dalam anarkisme & libertarianisme" (TAZ, hlm.46). Sambil menyatakan bahwa "Anarki tak mengenal dogma" (TAZ, hlm.52), Bey justru menenggelamkan pembacanya dalam dogma yang sangat keras, jika memang pernah ada: "Anarkisme pada akhirnya menyiratkan anarki — dan anarki adalah kekacauan." (TAZ, hlm.64). Begitulah sabda Tuhan: "Akulah Aku," dan Musa pun gemetar di hadapannya!

Dalam ledakan narsisisme manik, Bey menetapkan bahwa dirinyalah sang penguasa mutlak, 'Aku' yang menjulang, si 'aku besar' yang berdaulat: "masing-masing dari kita adalah penguasa atas daging kita sendiri, ciptaan kita sendiri — dan sebanyak apa pun hal lain yang bisa kita rebut & kuasai." Bagi Bey, para anarkis dan raja — dan bey — tak ada bedanya, sebab semua adalah autarch:

Kita membenarkan tindakan kita dengan keputusan sendiri & membentuk hubungan berdasarkan perjanjian dengan otark lain. Kita membuat hukum untuk wilayah kita sendiri & rantai hukum telah kita patahkan. Mungkin untuk saat ini kita hanya bertahan sebagai Para Peniru — tapi bahkan begitu, kita mungkin bisa merebut sejenak, beberapa meter persegi kenyataan untuk memaksakan kehendak mutlak kita, royaume kita. L'état, c'est moi... Jika kita terikat oleh

etika atau moralitas apa pun, maka itu haruslah yang kita bayangkan sendiri. (TAZ, hlm.67)

L'état, c'est moi? Bersama para bey, saya bisa memikirkan setidaknya dua orang di abad ini yang benar-benar menikmati hak prerogatif seluas itu: Joseph Stalin dan Adolf Hitler. Kita yang lain — baik kaya maupun miskin — berbagi nasib yang sama, sebagaimana dikatakan Anatole France: dilarang tidur di bawah jembatan Sungai Seine. Jika esai Friedrich Engels On Authority, dengan pembelaannya terhadap hierarki, mewakili bentuk sosialisme borjuis, maka T.A.Z. dan turunan-turunannya mewakili bentuk anarkisme borjuis. "Tak ada perubahan," kata Bey, "tak ada revolusi, tak ada perjuangan, tak ada jalan; [kalau] kamu sudah jadi raja atas kulitmu sendiri — kebebasan mutlakmu tinggal disempurnakan oleh cinta dari raja-raja lain: politik mimpi, mendesak seperti birunya langit." — kata-kata yang pantas dipahat di New York Stock Exchange sebagai kredo bagi egoisme dan ketidakpedulian sosial. (TAZ, hlm.4)

Sudah pasti, pandangan ini tidak akan ditolak oleh butik-butik 'budaya' kapitalis — sama halnya seperti rambut gondrong, jenggot, dan celana jeans tidak pernah benar-benar mengusik dunia wirausaha mode kelas atas. Sayangnya, terlalu banyak orang di dunia ini — bukan 'simulasi' atau 'mimpi' — bahkan tidak memiliki kulit mereka sendiri, seperti yang bisa disaksikan secara nyata oleh para tahanan di regu kerja paksa dan penjara. Tak seorang pun pernah melayang meninggalkan dunia nyata yang penuh derita hanya karena 'politik mimpi', kecuali kaum borjuis kecil yang beruntung, yang mungkin merasa manifesto-manifesto Bey cukup menghibur terutama saat sedang bosan.

Bagi Bey, bahkan pemberontakan revolusioner klasik pun tak lebih dari semacam “high” pribadi, yang penuh aroma pengalaman batas ala Foucault. “Sebuah pemberontakan itu seperti ‘pengalaman puncak’,” janjinya (TAZ, hlm.100). Secara historis, “beberapa anarkis ... ikut serta dalam berbagai macam pemberontakan dan revolusi, bahkan yang komunis & sosialis sekalipun,” tapi itu hanya “karena mereka menemukan dalam momen pemberontakan itu jenis kebebasan yang mereka cari. Jadi, walaupun utopianisme selalu gagal, anarkis individualis atau eksistensialis telah berhasil sejauh mereka mampu (meski sesaat) mewujudkan kehendak untuk berkuasa dalam perang.” (TAZ, hlm.88). Pemberontakan kaum buruh Austria pada Februari 1934 dan Perang Sipil Spanyol tahun 1936, bisa saya saksikan, bukanlah sekadar momen ekstatis pemberontakan, melainkan perjuangan getir yang dijalankan dengan kesungguhan penuh keputusasaan dan semangat luar biasa — terlepas dari segala epifani estetis.

Namun, bagi Bey, pemberontakan menjadi tak lebih dari ‘trip’ psikedelik, sementara Manusia Unggul ala Nietzsche yang disukainya adalah “jiwa bebas” yang akan “menganggap remeh buang-buang waktu untuk agitasi reformis, protes, mimpi-mimpi visioner, atau semua bentuk ‘martir revolusioner’.” Agaknya mimpi boleh saja, asal jangan ‘visioner’ (baca: memiliki komitmen sosial); sebaliknya, Bey lebih memilih “minum anggur” dan menikmati “epifani pribadi” (TAZ, hlm.88), yang tak menyarankan apa pun selain masturbasi mental — terbebas, tentu saja, dari batasan logika Cartesian.

Maka tak mengejutkan jika Bey memuja gagasan-gaga-

san Max Stirner, yang "tidak terjerumus dalam metafisika, namun memberi pada Si Unik [yakni Ego] semacam keabsolutan" (TAZ, hlm.68). Namun tentu saja, Bey merasa ada 'bahan yang hilang' pada Stirner: "konsep praktis tentang kesadaran non-ordinari" (TAZ, hlm.68). Tampaknya Stirner terlalu rasional bagi Bey. "Timur, okultisme, dan budaya suku memiliki teknik-teknik yang bisa 'diambil alih' dengan cara yang benar-benar anarkis... Kita butuh bentuk anarkisme mistik yang praktis... sebuah demokratisasi dari shamanisme, yang mabuk & tenang sekaligus." (TAZ, hlm.63). Maka Bey pun menyerukan para pengikutnya untuk menjadi 'penyihir' dan menyarankan mereka menggunakan 'Kutukan Jin Melayu Hitam'.

Apa sebenarnya yang dimaksud dengan "zona otonom temporer" itu? "TAZ itu seperti pemberontakan yang tidak berhadapan langsung dengan Negara, operasi gerilya yang membebaskan suatu area (tanah, waktu, imajinasi) lalu membubarkan diri, untuk kemudian membentuk kembali diri di tempat/waktu lain, sebelum Negara sempat menghancurkannya." (TAZ, hlm.101). Di dalam TAZ kita bisa "me-realisasikan banyak Keinginan Sejati kita, meski hanya untuk sementara waktu — sebuah Utopia Bajak Laut yang sebentar, zona bebas bengkok dalam kontinum Ruang/Waktu lama itu." (TAZ, hlm.62). 'TAZ potensial' meliputi "pertemuan suku gaya tahun 60-an," pertemuan rahasia para eco-saboteur di hutan, perayaan Beltane kaum neopagan, konferensi anarkis, dan lingkaran peri kaum gay, belum lagi "klub malam, pesta makan malam," dan "piknik libertarian gaya lama" — ya, benar-benar demikian! (TAZ, hlm.100). Sebagai mantan anggota Liga Libertarian di tahun 1960-an, saya akan senang melihat Bey dan para pengi-

kutnya benar-benar muncul di “piknik libertarian gaya lama” itu!

Begitu singkat, begitu menguap, begitu tak tergambarkanlah TAZ jika dibandingkan dengan Negara dan kaum borjuis yang kokoh, hingga “begitu TAZ dinamai... ia harus lenyap, dan memang akan lenyap... hanya untuk muncul lagi di tempat lain.” (TAZ, hlm.101). Dengan kata lain, TAZ bukanlah sebuah pemberontakan, melainkan tepatnya sebuah simulasi — pemberontakan yang hidup dalam imajinasi otak remaja, pelarian aman ke dalam ketidaknyataan. Memang, Bey menyatakan: “Kami merekomendasikan [TAZ] karena ia dapat memberikan kualitas penguatan tanpa harus [!] mengarah pada kekerasan & kemartiran.” (TAZ, hlm.101). Lebih tepatnya, seperti “happening” ala Andy Warhol, TAZ adalah sebuah kejadian singkat, orgasme sesaat, ekspresi sekejap dari ‘kehendak untuk berkuasa’ yang sejatinya sangat tidak berdaya untuk meninggalkan jejak apa pun pada kepribadian, subjektivitas, bahkan pembentukan diri seseorang — apalagi pada peristiwa atau realitas.

Karena TAZ begitu mudah menguap, para pengikut Bey bisa menikmati hak istimewa hidup dalam ‘eksistensi nomaden’, karena “ketunawismaan bisa dalam arti tertentu menjadi sebuah kebajikan, sebuah petualangan.” (TAZ, hlm.130). Sayangnya, tunawisma hanya menjadi ‘petualangan’ jika seseorang punya rumah nyaman untuk kembali. Sedangkan nomadisme adalah kemewahan khusus bagi mereka yang mampu hidup tanpa harus mencari nafkah. Sebagian besar ‘pengembara’ yang saya ingat dengan jelas dari era Depresi Besar menjalani hidup dalam kelaparan, pe-

nyakit, dan kehinaan yang menyedihkan — dan biasanya mati muda, sebagaimana masih terjadi hari ini, di jalanan kota-kota Amerika. Segelintir tipe gipsi yang tampaknya menikmati 'kehidupan di jalanan' biasanya eksentrik dalam arti terbaik, dan tragis neurotik dalam arti terburuk. Saya juga tidak bisa mengabaikan 'pemberontakan' lain yang diajukan Bey: yakni, "melek huruf secara sukarela." (TAZ, hlm.129). Walaupun ini diklaim sebagai bentuk perlawanan terhadap sistem pendidikan, efek yang lebih 'berguna' mungkin adalah agar berbagai doktrin ex cathedra Bey tidak bisa dibaca oleh para pembacanya sendiri.

Barangkali tak ada deskripsi yang lebih tepat untuk pesan T.A.Z. selain yang muncul dalam Whole Earth Review, di mana peninjau menekankan bahwa pamflet Bey "dengan cepat menjadi kitab suci counterculture tahun 1990-an... Meskipun banyak konsep Bey memiliki kesamaan dengan doktrin-doktrin anarkisme," ulasan itu meyakinkan para pembaca yuppie-nya bahwa ia sengaja menjauh dari retorika biasa soal menggulingkan pemerintah. Sebaliknya, ia lebih memilih sifat pemberontakan yang lincah dan berubah-ubah, yang diyakininya dapat "memberikan momen-momen intensitas [yang bisa] memberi bentuk dan makna pada keseluruhan hidup." Kantong-kantong kebebasan ini, atau zona otonom temporer, memungkinkan individu untuk menghindari grid skematis Pemerintah Besar dan sesekali hidup di dalam ruang di mana ia dapat sesaat mengalami kebebasan total. (penekanan ditambahkan)[9]

Ada satu kata dalam bahasa Yiddish yang tak bisa diterjemahkan untuk semua ini: nebbich! Pada tahun 1960-an, kelompok affinity Up Against the Wall Mo-

therfuckers menyebarkan kebingungan, disorganisasi, dan 'terorisme budaya' serupa, hanya untuk kemudian menghilang dari kancah politik. Bahkan, beberapa anggotanya masuk ke dunia komersial, profesional, dan kelas menengah yang dulu mereka klaim benci. Dan perilaku seperti ini bukan hanya terjadi di Amerika. Seorang 'veteran' Prancis dari Mei–Juni 1968 pernah dengan sinis berkata: "Kami sudah bersenang-senang di tahun '68, sekarang saatnya jadi dewasa." Siklus mematikan yang sama, dengan lingkaran-A, terulang kembali dalam pemberontakan pemuda yang sangat individualistis di Zurich tahun 1984 — hanya untuk berakhir pada pendirian Needle Park, tempat tongkrongan terkenal pengguna kokain dan crack yang secara resmi didirikan oleh pejabat kota untuk membiarkan anak-anak muda pecandu menghancurkan diri mereka secara legal.

Kaum borjuis tak punya alasan sedikit pun untuk takut terhadap pernyataan-pernyataan gaya hidup seperti ini. Dengan ketidaksukaannya pada institusi, organisasi massa, orientasi subkulturalnya, kemerosotan moralnya, perayaan terhadap hal yang fana, dan penolakannya terhadap program, anarkisme narsistik semacam ini tak berbahaya secara sosial — sering kali hanya menjadi katup pengaman untuk ketidakpuasan terhadap tatanan sosial yang berlaku. Bersama Bey, anarkisme gaya hidup melarikan diri dari segala bentuk aktivisme sosial yang bermakna dan komitmen terhadap proyek-proyek yang abadi dan kreatif, dengan melarutkan dirinya dalam kesenangan sesaat, nihilisme pascamodern, dan rasa superioritas elitis yang memusingkan ala Nietzsche.

Harga yang harus dibayar anarkisme jika membiarkan

sampah ini menggantikan cita-cita libertarian dari masa lalu bisa sangat besar. Anarkisme egosentris ala Bey, dengan pelariannya yang pascamodern ke dalam 'otonomi' individual, 'pengalaman batas' ala Foucault, dan 'ekstasi' neo-Situationis, mengancam untuk menjadikan kata anarkisme itu sendiri tidak lagi bermakna secara politik maupun sosial — hanya sekadar tren sesaat untuk menggoda kaum borjuis kecil lintas generasi.

ANARKISME MISTIS
DAN IRRASIONALIS

T.A.Z. Bey tidak berdiri sendiri dalam daya tariknya terhadap sihir, bahkan mistisisme. Mengingat mentalitas pra-kejatuhan mereka, banyak anarkis gaya hidup dengan mudah menerima anti-rasionalisme dalam bentuk yang paling atavistik. Pertimbangkan The Appeal of Anarchy, yang mengisi seluruh halaman belakang dari edisi terbaru Fifth Estate (Musim Panas 1989). "Anarki," kita baca, mengakui "kedekatan pembebasan total [tidak kurang dari itu!] dan sebagai tanda kebebasanmu, telanjangi dirimu dalam ritualmu." Berpartisipasilah dalam "menari, bernyanyi, tertawa, berpesta, bermain," kita disuruh — dan siapa yang bisa menentang kenikmatan Rabelaisian ini, kecuali seorang yang sudah dibalsem?

Namun sayangnya, ada satu masalah. Biara Thélème milik Rabelais, yang tampaknya ditiru oleh Fifth Estate, dipenuhi dengan pelayan, juru masak, kusir, dan pengrajin, tanpa kerja keras mereka, para aristokrat yang menikmati hidup di utopia kelas atasnya pasti akan mati kelaparan dan bertelanjang di koridor Biara yang dingin. Memang, The Appeal of Anarchy dari Fifth Estate mungkin memikirkan versi material yang lebih sederhana dari Biara Thélème, dan 'pesta' mereka mungkin lebih merujuk pada tofu dan nasi daripada burung partridge isi dan truffle lezat. Namun tetap saja — tanpa kemajuan teknologi besar untuk membebaskan orang dari kerja keras, bahkan untuk menyajikan tofu dan nasi di meja, bagaimana mungkin sebuah masyarakat yang didasarkan pada versi anarki ini berharap untuk 'menghapus semua otoritas,' 'membagikan semua hal secara bersama,' berpesta, dan berjalan telanjang, menari dan bernyanyi?

Pertanyaan ini sangat relevan bagi kelompok Fifth Es-

tate. Apa yang mencolok dari majalah ini adalah kultus primitivistik, prarasional, anti-teknologi, dan anti-peradaban yang terletak di inti artikelnya. Maka Appeal dari Fifth Estate mengundang para anarkis untuk "melakukan lingkaran sihir, masuk ke dalam transe ekstasi, bergembiralah dalam sihir yang mengusir segala kekuasaan" — teknik magis yang digunakan oleh dukun (yang salah satunya dipuja oleh penulisnya) dalam masyarakat tribal, belum lagi oleh para pendeta di masyarakat yang lebih maju, yang selama berabad-abad digunakan untuk meningkatkan status mereka sebagai hierark dan yang oleh akal sehat harus dilawan untuk membebaskan pikiran manusia dari mistifikasi yang dibuat sendiri. "Usir segala kekuasaan"? Sekali lagi, ada sentuhan Foucault di sini yang, seperti biasa, menyangkal perlunya membangun institusi yang berdaya sendiri yang mengelola masyarakat melawan kekuasaan nyata dari institusi kapitalis dan hierarkis — memang, untuk mewujudkan masyarakat di mana keinginan dan ekstasi bisa menemukan pemenuhan sejati dalam komunisme libertarian yang sesungguhnya.

Fifth Estate dengan anggun merayakan anarkisme "ekstatis" mereka yang begitu miskin konten sosial — meskipun segala hiasan retorikanya — dengan mudah bisa muncul sebagai poster di dinding butik modis, atau di belakang kartu ucapan. Teman-teman saya yang baru-baru ini mengunjungi New York City memberi tahu saya bahwa sebuah restoran dengan meja-meja berlapiskan kain linen, menu yang cukup mahal, dan pelanggan yuppie di St. Mark's Place di Lower East Side — medan pertempuran dari tahun 1960-an — dinamai Anarchy. Feedlot ini untuk borjuis kecil kota ini memajang gambar mural Italia terkenal

The Fourth Estate, yang menunjukkan para pekerja pemberontak fin de siècle berbaris secara militan melawan seorang bos yang tidak tergambar atau mungkin sebuah kantor polisi. Anarkisme gaya hidup, sepertinya, dengan mudah bisa menjadi makanan konsumsi pilihan. Restoran tersebut, kata saya, juga memiliki penjaga keamanan, mungkin untuk menjaga agar tidak ada orang lokal yang tak diinginkan masuk, sesuai dengan yang tergambar dalam mural tersebut.

Aman, privatistik, hedonistik, dan bahkan nyaman, anarkisme gaya hidup dengan mudah bisa memberikan verbiage yang siap pakai untuk memperindah kehidupan borjuis yang penakut dari para Rabelaisian yang malu-malu. Seperti halnya "seni Situasionis" yang dipamerkan oleh MIT untuk memanjakan borjuis avant-garde beberapa tahun lalu, ini hanya menawarkan citra anarkis yang sangat "jahat" — boleh saya katakan, sebuah simulacrum — seperti yang berkembang sepanjang Rim Pasifik Amerika dan titik-titik ke timur. Industri Ekstasi, pada bagiannya, tampaknya berjalan sangat baik di bawah kapitalisme kontemporer dan dengan mudah bisa menyerap teknik-teknik dari anarkis gaya hidup untuk meningkatkan citra nakal yang dapat dipasarkan. Kontra-budaya yang dulu mengguncang borjuis kecil dengan rambut panjang, janggut, pakaian, kebebasan seksual, dan seni, telah lama digantikan oleh para pengusaha borjuis yang butik, kafe, klub, dan bahkan kamp nudis-nya menjalankan bisnis yang berkembang, sebagaimana terlihat dari banyak iklan panas untuk "ekstasi" baru di Village Voice dan majalah serupa.

Sebenarnya, sentimen anti-rasionalis yang jelas dalam Fifth Estate memiliki implikasi yang sangat menggang-

gu. Perayaan visceral mereka terhadap imajinasi, ekstasi, dan "primalitas" jelas-jelas menentang tidak hanya efisiensi rasional tetapi juga akal itu sendiri. Sampul edisi Musim Gugur/Musim Dingin 1993 memuat Capriccio no. 43 karya Francisco Goya, yang sering disalahpahami, dengan tulisan yang berbunyi Il sueno de la razon produce monstros ("Tidur akal menghasilkan monster"). Gambar tidur Goya menunjukkan sosok yang terkulai di meja depan komputer Apple. Terjemahan Inggris Fifth Estate atas tulisan Goya berbunyi, "Mimpi akal menghasilkan monster," yang mengisyaratkan bahwa monster-monster itu adalah produk dari akal itu sendiri. Padahal, pada kenyataannya, seperti yang tercatat dalam catatan Goya sendiri, yang dimaksud adalah bahwa monster-monster dalam ukiran itu dihasilkan oleh tidur akal, bukan mimpi akal. Seperti yang ia tuliskan dalam komentar pribadinya: "Imajinasi, yang ditinggalkan oleh akal, melahirkan monster-monster yang mustahil. Bersama dengan akal, ia adalah ibu dari segala seni, dan sumber dari keajaiban-keajaiban mereka."[10] Dengan merendahkan akal, majalah anarkis yang naik turun ini sebenarnya berkolusi dengan beberapa aspek reaksioner yang paling suram dari neo-Heideggerianisme masa kini.

MENENTANG TEKNOLOGI DAN PERADABAN

Lebih mengganggu lagi adalah tulisan George Bradford (alias David Watson), salah satu teoretikus utama di Fifth Estate, mengenai horor teknologi — tampaknya teknologi itu sendiri. Teknologi, sepertinya, menentukan hubungan sosial, bukan sebaliknya, suatu gagasan yang lebih mendekati Marxisme vulgar daripada, misalnya, ekologi sosial. "Teknologi bukanlah sebuah proyek terpisah, atau bahkan sekadar akumulasi pengetahuan teknis," kata Bradford kepada kita dalam "Stopping the Industrial Hydra" (SIH), yang ditentukan oleh semacam ranah terpisah yang lebih mendalam dan lebih fundamental mengenai "hubungan sosial." Teknik massa telah menjadi, dalam kata-kata Langdon Winner, "struktur-struktur yang kondisi operasionalnya menuntut restrukturisasi lingkungan mereka," dan dengan demikian, hubungan sosial yang melahirkan mereka. Teknik massa — sebuah produk dari bentuk-bentuk dan hierarki kuno — kini telah melampaui kondisi yang melahirkan mereka, mengambil hidupnya sendiri... Mereka menyediakan, atau telah menjadi, semacam totalitas lingkungan dan sistem sosial, baik dalam aspek umum maupun individu, subyektif... Dalam piramida yang termekanisasi ini... hubungan instrumental dan sosial adalah satu dan sama.[11]

Gagasan mudah ini dengan nyaman mengabaikan hubungan kapitalis yang secara terang-terangan menentukan bagaimana teknologi akan digunakan dan lebih memusatkan perhatian pada apa yang diasumsikan sebagai teknologi itu sendiri. Dengan merendahkan hubungan sosial menjadi sesuatu yang kurang dari yang fundamental — alih-alih menekankan proses produktif yang sangat penting di mana teknologi digunakan — Bradford memberikan

mesin-mesin dan "teknik massa" sebuah otonomi mistis yang, seperti hipostatisasi teknologi ala Stalin, telah melayani tujuan yang sangat reaksioner. Gagasan bahwa teknologi memiliki kehidupan sendiri sangat berakar pada romantisme Jerman konservatif dari abad terakhir dan tulisan-tulisan Martin Heidegger serta Friedrich Georg Jünger, yang kemudian memberi pengaruh pada ideologi Sosialis Nasional, meskipun Nazi sendiri menghormati ideologi anti-teknologi mereka hanya dalam pelanggaran.

Dilihat dalam kerangka ideologi kontemporer zaman kita, muatan ideologis ini terwakili dalam klaim yang sangat umum saat ini, bahwa mesin otomatis yang baru dikembangkan mengorbankan pekerjaan orang atau memperburuk eksploitasi mereka — dua hal yang tentu saja adalah kenyataan, tetapi semuanya berakar tepat pada hubungan sosial eksploitasi kapitalis, bukan pada kemajuan teknologi itu sendiri. Secara gamblang dikatakan: "downsizing" hari ini tidak dilakukan oleh mesin, tetapi oleh borjuis yang serakah yang menggunakan mesin untuk menggantikan tenaga kerja atau mengeksploitasi tenaga kerja dengan lebih intensif. Bahkan, mesin-mesin yang digunakan oleh borjuis untuk mengurangi "biaya tenaga kerja" bisa, dalam masyarakat yang rasional, membebaskan manusia dari kerja keras yang membosankan untuk aktivitas yang lebih kreatif dan memberi kepuasan pribadi.

Tidak ada bukti bahwa Bradford mengenal Heidegger atau Jünger; tampaknya ia lebih terinspirasi oleh Langdon Winner dan Jacques Ellul, yang terakhir ini dipuji oleh Bradford: "Ini adalah koherensi teknologi yang kini membentuk koherensi sosial... Teknologi bu-

kan hanya sekadar sarana, tetapi sebuah alam semesta sarana — dalam arti asli dari kata Universum: eksklusif dan total" (dikutip dalam SIH, hlm. 10).

Dalam The Technological Society, bukunya yang paling terkenal, Ellul mengajukan tesis suram bahwa dunia dan cara kita memikirkannya dipola berdasarkan alat dan mesin (la technique). Tanpa penjelasan sosial tentang bagaimana "masyarakat teknologi" ini muncul, buku Ellul akhirnya menawarkan tidak ada harapan, apalagi pendekatan untuk menebus umat manusia dari keterlibatannya yang total dengan la technique. Bahkan, menurut pandangannya, humanisme yang mencoba untuk memanfaatkan teknologi demi memenuhi kebutuhan manusia pun dipandang sebagai "harapan saleh yang tidak memiliki kesempatan untuk mempengaruhi evolusi teknologi."[12] Dan memang, jika pandangan dunia yang deterministik ini diikuti sampai kesimpulannya yang logis, hal itu menjadi sangat berbahaya.

Namun dengan senang hati, Bradford memberikan solusi: "mulailah segera membongkar mesin itu secara keseluruhan" (SIH, hlm. 10). Dan dia tidak menerima kompromi dengan peradaban, tetapi pada dasarnya mengulangi semua klise mistis, anticivilization, dan antiteknologi yang muncul dalam beberapa kultus lingkungan New Age. Peradaban modern, katanya, adalah "matriks kekuatan," termasuk "hubungan komoditas, komunikasi massa, urbanisasi dan teknik massa, bersama dengan... negara-negara nuklir-sibernetika yang saling bertautan," yang semuanya bersatu membentuk "megamesin global" (SIH, hlm. 20). "Hubungan komoditas," lanjutnya dalam esainya "Civilization in Bulk" (CIB), hanyalah bagian dari "mat-

riks kekuatan" ini, di mana peradaban adalah "sebuah mesin" yang telah menjadi "kamp kerja sejak asal-usulnya," sebuah "piramida kaku dari hierarki yang mengeras," "sebuah kisi-kisi yang memperluas wilayah yang tidak organik," dan "progresi linier dari pencurian api oleh Prometheus hingga Dana Moneter Internasional."[13] Oleh karena itu, Bradford mengkritik buku bodoh Monica Sjöö dan Barbara Mor, The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth — bukan karena teisme regresif dan atavistik mereka, tetapi karena penulisnya menulis kata peradaban dengan tanda kutip — sebuah praktik yang "mencerminkan kecenderungan buku yang mempesona ini untuk memposisikan perspektif alternatif atau terbalik mengenai peradaban, daripada menantang istilahnya sama sekali" (CIB, catatan kaki 23). Seharusnya, yang harus dikritik adalah Prometheus, bukan dua Bunda Bumi ini, yang traktatnya tentang dewa-dewa bawah tanah, meskipun dengan beberapa kompromi terhadap peradaban, tetap "memikat."

Tidak ada referensi mengenai megamesin yang akan lengkap, tentu saja, tanpa mengutip dari keluhan Lewis Mumford tentang efek sosialnya. Memang, patut dicatat bahwa komentar semacam ini sering kali salah paham terhadap maksud Mumford. Mumford bukanlah seorang anti-teknolog, seperti yang dikatakan Bradford dan yang lainnya ingin kita percaya; ia juga bukan seorang mistikus yang akan tertarik pada primitivisme anti-peradaban Bradford. Dalam hal ini, saya bisa berbicara berdasarkan pengetahuan langsung saya tentang pandangan-pandangan Mumford, ketika kami berbicara panjang lebar sebagai peserta dalam konferensi di Universitas Pennsylvania sekitar tahun 1972.

Namun, cukup dengan melihat tulisannya, seperti Technics and Civilization (TAC), yang bahkan dikutip oleh Bradford, kita bisa melihat bahwa Mumford berusaha untuk mendeskripsikan dengan positif "instrumen mekanik" sebagai "potensial kendaraan untuk tujuan manusia yang rasional."[14] Berulang kali mengingatkan pembaca bahwa mesin berasal dari manusia, Mumford menekankan bahwa mesin adalah "proyeksi dari salah satu sisi pribadi manusia" (TAC, hlm. 317). Memang, salah satu fungsi terpentingnya adalah untuk menghilangkan dampak dari takhayul terhadap pikiran manusia. Jadi:

"Di masa lalu, aspek-aspek irasional dan demonik dalam kehidupan telah merasuki ranah-ranah yang tidak seharusnya mereka tempati. Merupakan kemajuan untuk mengetahui bahwa bakteri, bukan brownies, yang menyebabkan susu menjadi asam, dan bahwa motor yang didinginkan dengan udara lebih efektif daripada sapu penyihir untuk transportasi jarak jauh yang cepat... Sains dan teknik menguatkan moral kita: dengan austeritas dan pengorbanan mereka sendiri, mereka... menghinakan ketakutan anak-anak, tebakan anak-anak, serta pernyataan anak-anak yang sama." (TAC, hlm. 324)

Tema utama dalam tulisan-tulisan Mumford ini telah secara jelas diabaikan oleh para primitivis di sekitar kita — khususnya, keyakinannya bahwa mesin telah memberikan "kontribusi utama" dengan memfasilitasi "teknik pemikiran dan tindakan kooperatif." Bahkan, Mumford tidak ragu untuk memuji "keindahan estetika bentuk mesin" ... di atas segalanya, mungkin, "kepribadian yang lebih objektif yang telah ada melalui hubungan yang lebih sensitif dan pemahaman dengan

instrumen sosial baru ini dan melalui assimilasi budaya mereka secara sengaja" (TAC, hlm. 324). Memang, "teknik menciptakan dunia netral fakta yang dibedakan dari data pengalaman langsung adalah kontribusi umum besar dari ilmu pengetahuan analitik modern" (TAC, hlm. 361).

Jauh dari berbagi primitivisme eksplisit Bradford, Mumford secara tajam mengkritik mereka yang menolak mesin secara mutlak, dan ia menganggap "kembali ke primitif absolut" sebagai "adaptasi neurotik" terhadap megamesin itu sendiri (TAC, hlm. 302), bahkan sebuah bencana. "Lebih buruk daripada penghancuran fisik mesin oleh kaum barbar adalah ancamannya untuk mematikan atau mengalihkan kekuatan penggerak manusia," kata Mumford dengan sangat tajam, "menghentikan proses kooperatif dalam berpikir dan penelitian yang tidak mementingkan diri yang bertanggung jawab atas pencapaian teknis besar kita" (TAC, hlm. 302). Dan dia memberi peringatan: "Kita harus meninggalkan segala usaha sia-sia dan menyedihkan untuk menanggulangi mesin dengan kemunduran yang membangkitkan barbarisme" (TAC, hlm. 319).

Pandangan-pandangan ini tidak menunjukkan tanda-tanda bahwa dia melunak dalam pandangannya ini. Ironisnya, ia secara menghina menyebut penampilan dan visi Living Theater tentang "Wilayah Penjahat" dari geng motor sebagai "Barbarisme," dan ia mengecam Woodstock sebagai "Mobilisasi Massa Pemuda," yang bagi budaya 'berjiwa massa' yang sekarang ini terlalu diatur, terorganisir, dan terdepersonalisasi, tidak memiliki apa pun untuk ditakuti.

Bagi Mumford, pada bagiannya, ia tidak mendukung megamesin ataupun primitivisme (yang "organik") melainkan kecanggihan teknologi yang berjalan di jalur demokratis dan berskala manusiawi. "Kapasitas kita untuk melampaui mesin [ke sintesis baru] bergantung pada kemampuan kita untuk mengasimilasi mesin," kata Mumford dalam Technics and Civilization. "Hingga kita menyerap pelajaran objektivitas, ketidakberpihakan, netralitas, pelajaran dari alam mekanik, kita tidak bisa melangkah lebih jauh dalam perkembangan kita menuju yang lebih organik, yang lebih manusiawi" (TAC, hlm. 363, penekanan ditambahkan).

Menentang teknologi dan peradaban sebagai sesuatu yang secara inheren menindas umat manusia sebenarnya berfungsi untuk menyembunyikan hubungan sosial spesifik yang memprivilegikan para eksploitator di atas yang dieksploitasi dan hierark yang di atas bawahannya. Lebih dari masyarakat yang menindas di masa lalu, kapitalisme menyembunyikan eksploitasi terhadap umat manusia dengan penyamaran "fetish," untuk menggunakan terminologi Marx dalam Capital, terutama "fetishisme komoditas," yang telah diromantisasi — dan secara dangkal — oleh para Situasionis ke dalam "spectacles" dan oleh Baudrillard ke dalam "simulacra." Sama seperti perolehan surplus value oleh borjuis disembunyikan oleh pertukaran kontrak upah untuk tenaga kerja yang hanya tampaknya setara, maka fetishisasi komoditas dan pergerakannya menyembunyikan kedaulatan hubungan ekonomi dan sosial kapitalisme.

Ada titik penting, bahkan krusial, yang harus ditegaskan di sini. Penyembunyian ini menyembunyi-

kan peran kausal kompetisi kapitalis dalam menghasilkan krisis-krisis kita saat ini. Pada mistifikasi ini, para anti-teknolog dan anti-peradaban menambahkan mitos bahwa teknologi dan peradaban itu pada dasarnya menindas, dan dengan demikian mereka menyembunyikan hubungan sosial yang unik untuk kapitalisme — terutama penggunaan barang (komoditas, nilai tukar, objek — gunakan istilah apa pun yang Anda pilih) untuk memediasi hubungan sosial dan menghasilkan lanskap teknologi-perkotaan masa kini. Sama seperti penggantian frase "masyarakat industri" dengan kapitalisme menyembunyikan peran spesifik dan utama dari kapital dan hubungan komoditas dalam membentuk masyarakat modern, begitu juga penggantian budaya teknologi-perkotaan untuk hubungan sosial, yang secara terbuka dilibatkan oleh Bradford, menyembunyikan peran utama pasar dan kompetisi dalam membentuk budaya modern.

Anarkisme gaya hidup, sebagian besar karena ia lebih memfokuskan diri pada 'gaya' daripada masyarakat, mengabaikan akumulasi kapital dengan akarnya yang berada dalam pasar kompetitif, sebagai sumber kehancuran ekologis, dan menatap seolah terpesona pada apa yang dianggap sebagai perpecahan 'suci' atau 'ekstatis' umat manusia dengan 'Alam' dan pada 'kehilangan pesona dunia' oleh sains, materialisme, dan 'logocentricity.'

Karena itu, bukannya mengungkapkan sumber patologi sosial dan pribadi zaman sekarang, anti-teknologisme memungkinkan kita untuk secara keliru menggantikan kapitalisme dengan teknologi, yang pada dasarnya memfasilitasi akumulasi kapital dan eksploitasi tenaga kerja, sebagai penyebab utama per-

tumbuhan dan kehancuran ekologis. Peradaban, yang terwujud dalam kota sebagai pusat budaya, dicabut dari dimensi rasionalnya, seolah-olah kota adalah kanker yang tidak dapat dihentikan, daripada ruang potensial untuk memperluas pergaulan manusia secara universal, yang sangat berbeda dengan keterbatasan-keterbatasan parokial dalam kehidupan suku dan desa. Hubungan sosial dasar dari eksploitasi dan dominasi kapitalis dibayangi oleh generalisasi metafisik tentang ego dan la technique, yang mengaburkan pemahaman publik tentang penyebab dasar krisis sosial dan ekologis — hubungan komoditas yang menghasilkan makelar-makelar kekuasaan, industri, dan kekayaan.

Yang bukan berarti untuk menyangkal bahwa banyak teknologi pada dasarnya bersifat menguasai dan berbahaya bagi ekosistem, atau untuk menyatakan bahwa peradaban tidak pernah menjadi berkah yang tak terbantahkan. Reaktor nuklir, bendungan besar, kompleks industri terpusat, sistem pabrik, dan industri senjata — seperti halnya birokrasi, kerusakan kota, dan media kontemporer — telah berbahaya hampir sejak awal keberadaannya. Namun, abad ke-18 dan ke-19 tidak membutuhkan mesin uap, manufaktur massal, atau, untuk itu, kota raksasa dan birokrasi yang sangat terpusat, untuk menebang hutan-hutan luas di Amerika Utara dan hampir memusnahkan penduduk pribumi, atau mengikis tanah di seluruh kawasan. Sebaliknya, bahkan sebelum rel kereta api mencapai seluruh bagian tanah, banyak kehancuran ini sudah terjadi dengan menggunakan alat-alat sederhana, senapan mesiu, kereta yang ditarik kuda, dan bajak moldboard.

Justru teknologi sederhana inilah yang digunakan oleh perusahaan borjuis — dimensi barbar dari peradaban

abad terakhir — untuk mengubah sebagian besar lembah Sungai Ohio menjadi real estat spekulatif. Di Selatan, pemilik perkebunan sangat membutuhkan tenaga budak "tangan" sebagian besar karena mesin untuk menanam dan memetik kapas belum ada; memang, pertanian petani sewaan di Amerika telah menghilang dalam dua generasi terakhir sebagian besar karena mesin baru diperkenalkan untuk menggantikan tenaga kerja petani bebas berkulit hitam. Di abad ke-19, para petani dari Eropa semifeodal, mengikuti jalur sungai dan kanal, membanjiri wilayah liar Amerika dan, dengan metode yang sangat tidak ramah terhadap lingkungan, mulai memproduksi gandum yang pada akhirnya mendorong kapitalisme Amerika menuju hegemoni ekonomi di dunia.

Secara blak-blakan dikatakan: itu adalah kapitalisme — hubungan komoditas yang diperluas ke dalam proporsi historis penuhnya — yang menghasilkan krisis lingkungan yang meledak-ledak pada masa modern, dimulai dengan komoditas yang diproduksi di rumah dan dibawa ke seluruh dunia menggunakan kapal layar, yang digerakkan oleh angin alih-alih mesin. Selain dari desa-desa tekstil dan kota-kota di Inggris, tempat manufaktur massal mencapai terobosan sejarahnya, mesin-mesin yang saat ini mendapat kecaman terbesar ini diciptakan jauh setelah kapitalisme mendapatkan kedudukannya yang dominan di banyak bagian Eropa dan Amerika Utara.

Meskipun saat ini ada pergeseran dari glorifikasi peradaban Eropa menuju penghinaan total terhadapnya, kita seharusnya ingat kembali arti penting kebangkitan sekularisme modern, pengetahuan ilmiah, universalitas, rasionalitas, dan tek-

nologi yang pada dasarnya menawarkan harapan untuk pengaturan sosial yang rasional dan pembebasan umat manusia, memang, untuk realisasi penuh dari keinginan dan ekstasi tanpa para pelayan dan pengrajin yang mengabdi pada nafsu para aristokrat 'yang lebih baik' mereka di Biara Thélème milik Rabelais. Ironisnya, para anarkis anti-peradaban yang kini mengutuk peradaban adalah di antara mereka yang menikmati buah-buah budayanya dan membuat profesi kebebasan yang sangat individualistik, tanpa menyadari perkembangan sejarah yang panjang di Eropa yang membuat kebebasan itu mungkin. Kropotkin, misalnya, secara signifikan menekankan "kemajuan teknik modern, yang dengan luar biasa menyederhanakan produksi segala kebutuhan hidup."[15] Bagi mereka yang kurang memiliki rasa konteks historis, penilaian yang arogan ini datang dengan mudah.

MISTERI
PRIMITIVISME

Konsekuensi dari anti-teknologisme dan anti-peradaban adalah primitivisme, yaitu glorifikasi edenik terhadap zaman pra-sejarah dan keinginan untuk kembali ke kepolosan yang dianggap dimilikinya. Anarkis gaya hidup seperti Bradford mengambil inspirasi mereka dari masyarakat aborigin dan mitos-mitos tentang pra-sejarah edenik. Masyarakat primitif, katanya, "menolak teknologi" — mereka "meminimalkan berat relatif teknik instrumental atau praktis dan memperluas pentingnya... teknik ekstasi." Ini karena masyarakat aborigin, dengan kepercayaan animistik mereka, terpesona oleh "cinta" terhadap kehidupan hewan dan alam liar — bagi mereka, "hewan, tumbuhan, dan objek alam" adalah "individu, bahkan kerabat" (CIB, hlm. 11).

Dengan demikian, Bradford menentang pandangan "resmi" yang menganggap cara hidup budaya pengejaran makanan pra-sejarah sebagai "terburuk, kejam, dan nomadik, sebuah perjuangan berdarah untuk eksistensi." Sebaliknya, ia mengapoteosiskan "dunia primal" sebagai apa yang Marshall Sahlins sebut sebagai "masyarakat makmur asli," makmur karena kebutuhannya sedikit, semua keinginannya mudah dipenuhi. Peralatan mereka elegan dan ringan, pandangan mereka secara linguistik kompleks dan konseptual mendalam namun sederhana dan mudah diakses oleh semua orang. Budaya mereka luas dan ekstatis. Itu tanpa kepemilikan dan komunal, egaliter dan kooperatif... Itu anarkis... bebas dari kerja... Itu adalah masyarakat penari, masyarakat penyanyi, masyarakat perayaan, masyarakat yang bermimpi. (CIB, hlm. 10)

Penduduk dari "dunia primal," menurut Bradford, hi-

dup harmonis dengan dunia alam dan menikmati semua manfaat kemakmuran, termasuk banyak waktu luang. Masyarakat primitif, dia tekankan, adalah "bebas dari kerja" karena berburu dan mengumpulkan makanan memerlukan lebih sedikit usaha daripada yang dilakukan orang sekarang dengan hari kerja delapan jam. Dia dengan penuh belas kasihan mengakui bahwa masyarakat primitif "mungkin mengalami kelaparan sesekali." Namun, "kelaparan" ini sebenarnya adalah simbolik dan disengaja, Anda lihat, karena masyarakat primitif "terkadang [memilih] kelaparan untuk meningkatkan hubungan satu sama lain, untuk bermain, atau untuk melihat visi" (CIB, hlm. 10).

Akan diperlukan esai penuh untuk memecahkan, apalagi membantah, omong kosong absurd ini, di mana beberapa kebenaran dicampur dengan atau dibalut dengan fantasi belaka. Bradford mendasarkan penjelasannya, seperti yang kita diberitahu, pada "akses yang lebih besar terhadap pandangan-pandangan orang-orang primitif dan keturunan asli mereka" melalui "antropologi yang lebih kritis..." (CIB, hlm. 10). Faktanya, banyak dari "antropologi kritis" ini tampaknya berasal dari ide-ide yang disampaikan dalam simposium Man the Hunter, yang diadakan pada April 1966 di Universitas Chicago.[16] Meskipun sebagian besar makalah yang disumbangkan pada simposium ini sangat berharga, beberapa di antaranya mengikuti mistifikasi naif tentang 'primitivitas' yang meresap ke dalam counterculture tahun 1960-an — dan yang terus bertahan hingga hari ini. Budaya hippie, yang mempengaruhi cukup banyak antropolog pada waktu itu, berpendapat bahwa masyarakat pemburu-pengumpul hari ini telah dilewati oleh kekuatan sosial

dan ekonomi yang bekerja di seluruh dunia dan masih hidup dalam keadaan murni, sebagai sisa-sisa terisolasi dari cara hidup Neolitik dan Paleolitik. Selanjutnya, sebagai pemburu-pengumpul, kehidupan mereka sangat sehat dan damai, hidup seperti dulu dan sekarang dengan kelimpahan alam yang melimpah. Namun, tentu saja, hal ini tidak sepenuhnya benar — seperti yang akan kita lihat sebentar lagi.

Sudah menjadi kebiasaan umum bagi mereka yang terpesona dengan 'kehidupan primitif' untuk menggabungkan beribu-ribu tahun pra-sejarah, seolah-olah spesies manusia dan hominid yang sangat berbeda hidup dalam satu jenis organisasi sosial. Kata pra-sejarah itu sendiri sangat ambigu. Mengingat bahwa genus manusia mencakup beberapa spesies berbeda, kita tidak bisa begitu saja menyamakan pandangan hidup orang-orang pemburu-pengumpul Aurignacian dan Magdalenian (Homo sapiens sapiens) sekitar 30.000 tahun yang lalu dengan pandangan hidup Homo sapiens neanderthalensis atau Homo erectus, yang peralatan, kemampuan artistik, dan kapasitas berbicara sangat berbeda.

Kekhawatiran lain adalah sejauh mana pemburu-pengumpul atau masyarakat pengumpul-pemburu pra-sejarah hidup dalam masyarakat yang tidak hierarkis. Jika kuburan di Sungir (di Eropa Timur saat ini) sekitar 25.000 tahun yang lalu memberi petunjuk apapun (dan tentu saja tidak ada masyarakat Paleolitik yang bisa memberi tahu kita tentang kehidupan mereka), koleksi perhiasan, tombak, tombak gading, dan pakaian bertali di makam dua remaja menunjukkan adanya garis keluarga dengan status tinggi jauh sebelum manusia menetap untuk bertani.

Sebagian besar budaya Paleolitik mungkin relatif egaliter, tetapi hierarki tampaknya sudah ada bahkan di Paleolitik akhir, dengan variasi yang mencolok dalam tingkat, jenis, dan ruang lingkup dominasi yang tidak bisa disamakan begitu saja dengan pujian retoris tentang egalitarianisme Paleolitik.

Masalah lebih lanjut yang muncul adalah variasi — dalam kasus-kasus awal, ketidakhadiran — kemampuan berkomunikasi di berbagai zaman. Mengingat bahwa bahasa tertulis tidak muncul hingga jauh ke dalam zaman sejarah, bahasa bahkan dari Homo sapiens sapiens yang lebih awal tidaklah "konseptual mendalam." Piktograf, simbol, dan di atas segalanya, materi yang dihafal yang digunakan oleh masyarakat "primitif" untuk mengetahui masa lalu memiliki keterbatasan budaya yang jelas. Tanpa literatur tertulis yang merekam kebijaksanaan kumulatif dari generasi-generasi sebelumnya, memori sejarah, apalagi pemikiran "konseptual mendalam," sangat sulit untuk dipertahankan; sebaliknya, itu hilang seiring berjalannya waktu atau dengan menyedihkan terdistorsi. Paling tidak, sejarah yang ditransmisikan secara lisan tidak dapat diajukan pada kritik yang ketat, tetapi malah dengan mudah menjadi alat bagi "penglihatan" dan dukun elit yang, jauh dari menjadi "protopenyair," seperti yang disebut Bradford, tampaknya menggunakan "pengetahuan" mereka untuk melayani kepentingan sosial mereka sendiri.[18]

Yang membawa kita, tak terhindarkan, kepada John Zerzan, primitivis anti-peradaban yang sangat terkenal. Bagi Zerzan, salah satu pilar utama di Anarchy: A Journal of Desire Armed, ketidakhadiran berbicara, bahasa, dan tulisan adalah keuntungan positif.

Penduduk lainnya dari Man the Hunter ini, Zerzan berpendapat dalam bukunya Future Primitive (FP) bahwa "kehidupan sebelum domestikasi/pertanian pada kenyataannya sebagian besar adalah kehidupan yang penuh waktu luang, keakraban dengan alam, kebijaksanaan sensual, kesetaraan seksual, dan kesehatan"[19] — dengan perbedaan bahwa pandangan Zerzan tentang 'primitivitas' lebih mendekati hewan empat kaki. Sebenarnya, dalam paleoantropologi Zerzan, perbedaan anatomi antara Homo sapiens, di satu sisi, dan Homo habilis, Homo erectus, dan Neanderthal yang 'sering dicemooh,' di sisi lain, adalah meragukan; semua spesies awal Homo, menurut pandangannya, memiliki kemampuan mental dan fisik yang sama dengan Homo sapiens dan lebih jauh lagi hidup dalam kebahagiaan primitif selama lebih dari dua juta tahun.

Jika hominid-hominid ini memiliki kecerdasan yang setara dengan manusia modern, kita mungkin dengan naif tergoda untuk bertanya, mengapa mereka tidak menginovasi perubahan teknologi? "Saya rasa sangat masuk akal," kata Zerzan dengan ceria, "bahwa kecerdasan, yang diberitahu oleh keberhasilan dan kepuasan kehidupan pemburu-pengumpul, adalah alasan mengapa mereka sangat menolak 'kemajuan.' Pembagian kerja, domestikasi, budaya simbolik — ini jelas-jelas [!] ditolak hingga baru-baru ini." Spesies Homo "lama memilih alam daripada budaya," dan dengan budaya di sini Zerzan maksudkan "manipulasi bentuk simbolik dasar" (penekanan ditambahkan) — beban yang memisahkan. Memang, ia melanjutkan, "waktu yang direifikasi, bahasa (terutama yang tertulis, dan mungkin bahasa lisan untuk semua atau sebagian besar periode ini), angka, dan seni tidak memiliki tem-

pat, meskipun kecerdasan sepenuhnya mampu dengan hal-hal tersebut" (FP, hlm. 23, 24).

Singkatnya, hominid-hominid ini mampu simbol-simbol, berbicara, dan menulis tetapi secara sengaja menolaknya, karena mereka bisa saling memahami dan memahami lingkungan mereka secara instingtif, tanpa perlu mengandalkan hal-hal tersebut. Maka, Zerzan dengan antusias setuju dengan seorang antropolog yang merenung bahwa "komuni San/Bushman dengan alam" mencapai "sebuah tingkat pengalaman yang 'hampir bisa disebut mistis.' Sebagai contoh, mereka tampaknya tahu bagaimana rasanya menjadi seekor gajah, singa, kijang" bahkan pohon baobab (FP, hlm. 33-34).

Keputusan sadar untuk menolak bahasa, alat yang canggih, temporalitas, dan pembagian kerja (yang kemungkinan mereka coba dan mendengus, 'Bah!') dikatakan telah dibuat oleh Homo habilis, yang, perlu saya catat, memiliki ukuran otak sekitar setengah dari ukuran otak manusia modern dan kemungkinan tidak memiliki kapasitas anatomi untuk berbicara dengan suku kata. Namun, kita mendapatkannya di otoritas mutlak Zerzan bahwa habilis (dan mungkin bahkan Australopithecus afarensis, yang mungkin ada sekitar 'dua juta tahun yang lalu') memiliki "kecerdasan yang sepenuhnya mampu" — tidak kurang! — fungsi-fungsi ini tetapi menolaknya. Dalam paleoantropologi Zerzan, hominid-hominid awal atau manusia dapat mengadopsi atau menolak ciri budaya penting seperti berbicara dengan kebijaksanaan luar biasa, seperti halnya para biarawan yang mengambil sumpah diam.

Namun, begitu sumpah diam itu dilanggar, segalanya

berjalan salah! Untuk alasan yang hanya diketahui oleh Tuhan dan Zerzan.

Kemunculan budaya simbolik, dengan kehendak inheren untuk memanipulasi dan mengendalikan, segera membuka pintu bagi domestikasi alam. Setelah dua juta tahun kehidupan manusia dalam batas-batas alam, seimbang dengan spesies liar lainnya, pertanian mengubah gaya hidup kita, cara kita beradaptasi, dengan cara yang belum pernah terjadi sebelumnya. Tidak pernah sebelumnya perubahan radikal seperti ini terjadi pada sebuah spesies yang begitu sepenuhnya dan begitu cepat... Pendomestikasi diri melalui bahasa, ritual, dan seni menginspirasi penjinakan tumbuhan dan hewan yang mengikutinya. (FP, hlm. 27-28, penekanan ditambahkan)

Ada kemegahan tertentu dalam omong kosong ini yang benar-benar memikat. Zaman yang sangat berbeda, spesies hominid dan/atau manusia, dan situasi ekologi serta teknologi semuanya tercampur menjadi satu kehidupan bersama 'dalam batas-batas alam.' Penyederhanaan Zerzan terhadap dialektika yang sangat kompleks antara manusia dan alam non-manusia mengungkapkan mentalitas yang sangat reduksionis dan sederhana sehingga kita harus berdiri di hadapannya dengan takjub.

Memang, ada banyak yang bisa kita pelajari dari budaya pra-tulis — masyarakat organik, seperti yang saya sebutkan dalam The Ecology of Freedom — terutama tentang kelenturan apa yang biasa disebut sebagai 'sifat manusia.' Semangat kerjasama dalam kelompok mereka dan, dalam kasus terbaik, pandangan egaliter mereka tidak hanya patut dihargai — dan seca-

ra sosial diperlukan mengingat dunia yang penuh bahaya di mana mereka hidup — tetapi juga memberikan bukti kuat akan kelenturan perilaku manusia jika dibandingkan dengan mitos bahwa persaingan dan keserakahan adalah atribut manusia yang melekat. Bahkan, praktik mereka mengenai hak pakai dan ketidaksetaraan di antara yang setara sangat relevan dengan masyarakat ekologis.

Tetapi bahwa orang-orang 'primitif' atau pra-sejarah 'menghormati' alam non-manusia adalah paling baik spekulatif dan paling buruk sepenuhnya tidak jujur. Tanpa adanya lingkungan 'non-alami' seperti desa, kota, dan kota-kota, gagasan tentang 'Alam' yang dibedakan dari habitat belum pernah dikonseptualisasikan — sebuah pengalaman yang benar-benar teralienasi, menurut pandangan Zerzan. Selain itu, tidak mungkin bahwa nenek moyang kita yang jauh melihat dunia alami dengan cara yang lebih tidak instrumental daripada yang dilakukan orang-orang dalam budaya sejarah. Dengan mempertimbangkan kepentingan material mereka sendiri — kelangsungan hidup dan kesejahteraan mereka — orang-orang pra-sejarah tampaknya berburu sebanyak mungkin hewan yang mereka bisa, dan jika mereka secara imajinatif menganggap dunia hewan dengan atribut antropomorfik, seperti yang pasti mereka lakukan, itu akan dilakukan untuk berkomunikasi dengan dunia tersebut dengan tujuan untuk memanipulasinya, bukan hanya untuk menghormatinya.

Dengan demikian, dengan tujuan yang sangat instrumental, mereka memanggil 'hewan yang berbicara,' 'suku' hewan (sering kali berpola dengan

struktur sosial mereka sendiri), dan 'roh' hewan yang responsif. Bisa dimengerti, mengingat pengetahuan mereka yang terbatas, mereka percaya pada kenyataan mimpi, di mana manusia bisa terbang dan hewan bisa berbicara — dalam dunia mimpi yang tak terjelaskan, sering kali menakutkan, yang mereka anggap sebagai kenyataan. Untuk mengendalikan hewan buruan, untuk menggunakan habitat demi tujuan kelangsungan hidup, untuk menghadapi ketidakpastian cuaca dan sebagainya, orang-orang pra-sejarah harus mempersonifikasikan fenomena ini dan 'berbicara' dengan mereka, baik langsung, secara ritual, atau secara metaforis.

Pada kenyataannya, orang-orang pra-sejarah tampaknya telah campur tangan dalam lingkungan mereka sekuat tenaga yang mereka bisa. Begitu Homo erectus atau spesies manusia lainnya belajar menggunakan api, misalnya, mereka tampaknya langsung memanfaatkannya untuk membakar hutan, mungkin menggiring hewan buruan ke jurang atau ke dalam kandang alami di mana mereka bisa dengan mudah dibunuh. 'Menghormati kehidupan' dari masyarakat pra-sejarah ini dengan demikian mencerminkan kepedulian yang sangat pragmatis untuk meningkatkan dan mengendalikan pasokan makanan, bukan cinta terhadap hewan, hutan, atau gunung (yang mungkin mereka takuti sebagai rumah tinggi dewa-dewa, baik yang jahat maupun yang baik). [20]

Begitu juga 'cinta terhadap alam' yang dikaitkan Bradford dengan 'masyarakat primal' tidak secara akurat menggambarkan masyarakat pemburu-pengumpul saat ini, yang sering kali memperlakukan

hewan kerja dan buruan dengan cara yang cukup keras; contoh, Pygmy dari hutan Ituri, misalnya, menyiksa hewan buruan yang terjerat dengan sangat sadis, dan Eskimo sering kali memperlakukan anjing husky mereka dengan buruk.[21] Mengenai penduduk asli Amerika sebelum kontak dengan Eropa, mereka sangat mengubah sebagian besar benua dengan menggunakan api untuk membersihkan lahan untuk pertanian dan untuk visibilitas yang lebih baik dalam berburu, sejauh bahwa 'surga' yang ditemukan oleh orang Eropa adalah 'jelas-jelas sudah dihuni manusia.'[22]

Tidak bisa dihindari, banyak suku Indian tampaknya telah menghabiskan sumber daya hewan lokal dan harus bermigrasi ke wilayah baru untuk mendapatkan sarana hidup. Akan sangat mengejutkan jika mereka tidak terlibat dalam peperangan untuk menggantikan penduduk asli. Nenek moyang mereka yang jauh mungkin telah memusnahkan beberapa mamalia besar di Amerika Utara pada zaman es terakhir (terutama mammoth, mastodon, bison bertanduk panjang, kuda, dan unta). Tulang-tulang bison yang tebal masih bisa ditemukan di situs yang menunjukkan pembunuhan massal dan pemotongan 'di jalur perakitan' di beberapa alur sungai Amerika.[23]

Begitu juga, di antara mereka yang memang memiliki pertanian, penggunaan lahan tidak selalu ramah terhadap ekologi. Di sekitar Danau Pátzcuaro di dataran tinggi Meksiko tengah, sebelum penaklukan Spanyol, "penggunaan lahan pra-sejarah sebenarnya tidak konservasionis dalam praktiknya," tulis Karl W. Butzer, tetapi menyebabkan tingkat erosi tanah yang tinggi. Bahkan, praktik pertanian asli "bisa sama merusaknya seperti penggunaan lahan pra-industri di

Dunia Lama."[24] Studi lain menunjukkan bahwa penggundulan hutan yang berlebihan dan kegagalan pertanian subsistensi merusak masyarakat Maya dan berkontribusi pada kejatuhannya.[25]

Kita tidak akan pernah tahu dengan pasti apakah cara hidup budaya pemburu-pengumpul saat ini benar-benar mencerminkan kehidupan nenek moyang kita di masa lalu. Tidak hanya budaya aborigin modern berkembang selama ribuan tahun, tetapi mereka juga mengalami perubahan signifikan karena difusi berbagai ciri dari budaya lain sebelum mereka dipelajari oleh para peneliti Barat. Memang, seperti yang diamati Clifford Geertz dengan agak tajam, tidak ada yang 'murni' dari budaya aborigin yang sering kali diasosiasikan dengan umat manusia awal. "Penyadaran, yang datang dengan enggan dan terlambat, bahwa [kemurnian primitif aborigin yang ada] tidak demikian, bahkan dengan Pygmy, bahkan dengan Eskimo," kata Geertz, "dan bahwa orang-orang ini sebenarnya adalah produk dari proses perubahan sosial skala besar yang telah membuat mereka dan terus membuat mereka seperti apa adanya — telah datang sebagai semacam kejutan yang menyebabkan krisis virtual di lapangan [etnografi]."[26] Puluhan masyarakat 'primitif,' seperti hutan yang mereka huni, tidak lebih 'perawan' saat kontak dengan Eropa daripada suku Lakota pada saat Perang Saudara Amerika, meskipun film Dancing With Wolves berbicara sebaliknya. Banyak dari sistem kepercayaan 'primitif' yang sering dipuji dari aborigin yang ada jelas dapat dilacak pengaruhnya dari Kristen. Black Elk, misalnya, adalah seorang Katolik yang taat,[27] sementara Ghost Dance akhir abad ke-19 dari Paiute dan Lakota sangat dipengaruhi oleh millenarianisme evangelis Kristen.

Dalam penelitian antropologi yang serius, gagasan tentang pemburu yang 'ekstatis' dan murni tidak bertahan selama tiga puluh tahun sejak simposium Man the Hunter. Sebagian besar masyarakat 'pemburu yang makmur' yang dikutip oleh para penganut mitos 'kemakmuran primitif' pada kenyataannya mengalami kemunduran — mungkin sangat bertentangan dengan keinginan mereka — dari sistem sosial hortikultura. Orang-orang San di Kalahari sekarang diketahui telah menjadi petani sebelum mereka dipaksa ke gurun. Beberapa ratus tahun yang lalu, menurut Edwin Wilmsen, orang-orang yang berbicara bahasa San menggembala dan bertani, belum lagi berdagang dengan masyarakat kepala suku pertanian tetangga dalam jaringan yang membentang hingga Samudra Hindia. Pada tahun 1000, penggalian menunjukkan bahwa daerah mereka, Dobe, dihuni oleh orang-orang yang membuat keramik, bekerja dengan besi, dan menggembala ternak, mengekspor mereka ke Eropa pada tahun 1840-an bersama dengan jumlah besar gading — banyak dari itu berasal dari gajah yang diburu oleh orang-orang San itu sendiri, yang pasti melakukan pembantaian gajah 'saudara' mereka dengan kepekaan besar yang dikaitkan oleh Zerzan pada mereka. Gaya hidup berburu yang marjinal dari orang-orang San yang begitu memikat pengamat pada tahun 1960-an sebenarnya adalah hasil dari perubahan ekonomi pada akhir abad ke-19, sementara 'jarak yang dibayangkan oleh pengamat luar ... tidaklah bersifat asli tetapi diciptakan oleh keruntuhan modal dagang.'[28]

Dengan demikian, "status saat ini dari orang-orang yang berbicara bahasa San di pinggiran ekonomi pedesaan Afrika," catat Wilmsen, hanya dapat dijelaskan dalam konteks kebijakan sosial dan ekonomi

era kolonial dan dampaknya. Penampilan mereka sebagai pemburu-pengumpul adalah hasil dari penempatan mereka sebagai kelas bawah dalam proses sejarah yang dimulai sebelum milenium ini dan mencapai puncaknya pada awal abad ini.[29]

Orang-orang Yuqu' di Amazon juga bisa dengan mudah menjadi gambaran masyarakat pemburu-pengumpul murni yang dipuji pada tahun 1960-an. Tidak dipelajari oleh orang Eropa hingga tahun 1950-an, mereka memiliki peralatan yang terdiri dari sedikit lebih dari kuku babi hutan dan busur serta anak panah: "Selain tidak bisa membuat api," tulis Allyn M. Stearman, yang mempelajari mereka, "mereka tidak memiliki perahu, hewan domestik (bahkan anjing), batu, spesialis ritual, dan hanya kosmologi yang sangat sederhana. Mereka menjalani hidup mereka sebagai nomad, mengembara di hutan Bolivia bagian rendah untuk berburu dan mencari makanan lainnya yang disediakan oleh keterampilan berburu mereka."[30] Mereka tidak menanam tanaman sama sekali dan tidak mengenal penggunaan kait dan tali untuk memancing.

Namun, jauh dari egaliter, orang-orang Yuqu' mempertahankan institusi perbudakan turun-temurun, membagi masyarakat mereka menjadi lapisan elit yang terhormat dan kelompok budak pekerja yang terhina. Ciri ini kini dianggap sebagai peninggalan dari kehidupan hortikultura mereka yang dulu. Ternyata, orang-orang Yuqu' adalah keturunan dari masyarakat pra-Columbus yang memegang perbudakan, dan "seiring waktu, mereka mengalami de-kulturasi, kehilangan banyak warisan budaya mereka saat menjadi penting untuk tetap bergerak dan hidup dari alam. Tetapi meskipun banyak elemen budaya mereka

mungkin telah hilang, lainnya tidak. Perbudakan, tampaknya, adalah salah satunya."[31]

Tidak hanya mitos tentang pemburu 'primitif' yang telah hancur, tetapi data Richard Lee tentang asupan kalori dari 'pemburu yang makmur' juga telah dipertanyakan secara signifikan oleh Wilmsen dan rekan-rekannya.[32] Orang-orang !Kung memiliki harapan hidup rata-rata sekitar tiga puluh tahun. Kematian bayi tinggi, dan menurut Wilmsen (berbeda dengan Bradford!), orang-orang ini rentan terhadap penyakit dan kelaparan selama musim paceklik. (Lee sendiri telah merevisi pandangannya tentang hal ini sejak tahun 1960-an.)

Sesuai dengan itu, kehidupan nenek moyang kita yang jauh pastinya tidaklah bahagia. Faktanya, kehidupan mereka sebenarnya cukup keras, umumnya pendek, dan sangat menuntut secara material. Uji coba anatomis terhadap umur panjang mereka menunjukkan bahwa sekitar setengahnya meninggal di masa kanak-kanak atau sebelum usia dua puluh, dan sedikit yang hidup lebih dari lima puluh tahun. Mereka lebih mungkin menjadi pemulung daripada pemburu-pengumpul dan kemungkinan menjadi mangsa bagi macan tutul dan hyena.[33]

Bagi anggota kelompok mereka sendiri, suku, atau klan, orang-orang pra-sejarah dan pemburu-pengumpul yang lebih baru biasanya kooperatif dan damai; tetapi terhadap anggota kelompok lain, suku, atau klan, mereka sering kali berperang, bahkan terkadang melakukan genosida dalam upaya untuk mengusir mereka dan merebut tanah mereka. Itu manusia nenek moyang kita yang paling bahagia (jika

kita harus mempercayai primitivis), Homo erectus, meninggalkan catatan kelam tentang pembantaian antarmanusia, menurut data yang dirangkum oleh Paul Janssens.[34] Ada yang berpendapat bahwa banyak individu di China dan Jawa tewas akibat letusan gunung berapi, tetapi penjelasan terakhir ini kehilangan banyak kemungkinan dalam cahaya temuan empat puluh individu yang kepala mereka terluka parah dan dipenggal — "tentu saja bukan tindakan gunung berapi," kata Corinne Shear Wood dengan dingin.[35] Mengenai pemburu-pengumpul modern, konflik antara suku-suku penduduk asli Amerika terlalu banyak untuk disebutkan secara panjang lebar — sebagai contoh suku Anasazi dan tetangga mereka di Barat Daya, suku-suku yang akhirnya membentuk Konfederasi Iroquois (Konfederasi itu sendiri adalah masalah bertahan hidup jika mereka tidak ingin hampir memusnahkan satu sama lain), dan konflik tak henti-hentinya antara Mohawk dan Huron, yang mengarah pada hampir punahnya dan pelarian komunitas Huron yang tersisa.

Jika 'keinginan' orang-orang pra-sejarah 'mudah dipenuhi,' seperti yang dikatakan Bradford, itu karena kondisi material kehidupan mereka — dan karenanya keinginan mereka — sangat sederhana sekali. Hal ini mungkin diharapkan dari bentuk kehidupan apa pun yang lebih banyak beradaptasi daripada berinovasi, yang menyesuaikan diri dengan habitat yang sudah ada daripada mengubahnya untuk membuat habitat itu menyesuaikan dengan keinginannya. Tentu saja, orang-orang awal memiliki pemahaman luar biasa tentang habitat tempat mereka hidup; mereka adalah makhluk yang sangat cerdas dan imajinatif. Namun, budaya 'ekstatis' mereka tak terhindarkan dipenuhi

tidak hanya dengan kegembiraan dan 'bernyanyi... merayakan... bermimpi,' tetapi juga dengan takhayul dan ketakutan yang mudah 'dimanipulasi.'

Baik nenek moyang kita yang jauh maupun aborigin yang ada saat ini tidak akan dapat bertahan hidup jika mereka memegang ide-ide "terpesona" Disneyland yang dipaksakan kepada mereka oleh primitivis masa kini. Tentu saja, orang-orang Eropa tidak menawarkan pemberian sosial yang luar biasa kepada masyarakat aborigin. Sebaliknya: para imperialis menundukkan masyarakat pribumi pada eksploitasi kasar, genosida terang-terangan, penyakit yang tidak mereka miliki kekebalan terhadapnya, dan penjarahan tanpa malu-malu. Tidak ada konjurasi animistik yang dapat atau pernah dapat mencegah serangan ini, seperti yang terlihat pada tragedi Wounded Knee pada tahun 1890, di mana mitos tentang baju hantu yang kebal peluru sangat bertentangan dengan kenyataan.

Yang sangat penting untuk diperhatikan adalah bahwa regresi ke primitivisme di kalangan anarkis gaya hidup menyangkal atribut paling menonjol dari manusia sebagai spesies dan aspek-aspek yang berpotensi membebaskan dari peradaban Euro-Amerika. Manusia sangat berbeda dari hewan lainnya karena mereka tidak hanya beradaptasi dengan dunia di sekitar mereka; mereka berinovasi dan menciptakan dunia baru, tidak hanya untuk menemukan kekuatan mereka sendiri sebagai manusia, tetapi untuk membuat dunia di sekitar mereka lebih cocok untuk perkembangan mereka sendiri, baik sebagai individu maupun sebagai spesies. Meskipun kapasitas ini diputarbalikkan oleh masyarakat irasional saat ini, kemampuan untuk mengubah dunia adalah anugerah alami, produk dari

evolusi biologis manusia — bukan hanya produk dari teknologi, rasionalitas, dan peradaban. Bahwa orang-orang yang menyebut diri mereka anarkis harus mengajukan primitivisme yang mendekati kehewanan, dengan pesan yang nyaris tersembunyi tentang adaptasi dan pasivitas, merusak berabad-abad pemikiran revolusioner, cita-cita, dan praktik, bahkan memfitnah upaya-upaya mengesankan umat manusia untuk membebaskan diri dari parokialisme, mistisisme, dan takhayul serta mengubah dunia.

Bagi anarkis gaya hidup, terutama dari genre anti-peradaban dan primitivistik, sejarah itu sendiri menjadi monolit yang merendahkan yang menelan semua perbedaan, mediasi, fase perkembangan, dan kekhususan sosial. Kapitalisme dan kontradiksinya disederhanakan menjadi epifenomena dari sebuah peradaban yang menguasai dan 'imperatif' teknologinya yang tidak memiliki nuansa dan diferensiasi. Sejarah, sejauh kita memahaminya sebagai perkembangan komponen rasional umat manusia — potensi berkembang untuk kebebasan, kesadaran diri, dan kerjasama — adalah catatan yang kompleks tentang pembentukan perasaan manusia, institusi, intelektualitas, dan pengetahuan, atau apa yang dulunya disebut 'pendidikan umat manusia.' Menangani sejarah sebagai 'Kejatuhan' yang mantap dari 'keaslian' yang bersifat hewan, seperti yang dilakukan Zerzan, Bradford, dan rekan-rekan mereka dalam berbagai tingkat, dengan cara yang sangat mirip dengan Martin Heidegger, adalah untuk mengabaikan ideal-ideal berkembang tentang kebebasan, individualitas, dan kesadaran diri yang telah menandai zaman-zaman perkembangan manusia — apalagi perjuangan revolusioner yang semakin luas untuk mencapai tujuan ini.

Anarkisme gaya hidup anti-peradaban hanyalah salah satu aspek dari regresi sosial yang menandai dekade terakhir abad kedua puluh. Sama seperti kapitalisme mengancam untuk membalikkan sejarah alam dengan membawa kembali ke zaman geologi dan zoologi yang lebih sederhana, kurang terbedakan, demikian pula anarkisme gaya hidup anti-peradaban berkolusi dengan kapitalisme dalam membawa semangat manusia dan sejarahnya kembali ke dunia yang kurang berkembang, kurang terdefinisi, pra-lapsarian — masyarakat yang dianggap 'suci' sebelum teknologi dan peradaban — seperti yang ada sebelum 'jatuhnya manusia dari rahmat.' Seperti para Pemakan Lotus dalam Odyssey karya Homer, manusia 'asli' ketika mereka hidup dalam masa kini yang abadi, tanpa masa lalu atau masa depan — tidak terganggu oleh memori atau ideasi, bebas dari tradisi, dan tidak ditantang oleh proses menjadi.

Ironisnya, dunia yang diidealkan oleh primitivis sebenarnya akan menghalangi individualisme radikal yang dirayakan oleh para pewaris individualis Max Stirner. Meskipun komunitas 'primal' kontemporer telah menghasilkan individu-individu yang sangat menonjol, kekuatan adat dan tingkat solidaritas kelompok yang tinggi yang dipacu oleh kondisi yang menuntut memungkinkan sedikit kelonggaran untuk perilaku individualistik yang luas, yang diminta oleh anarkis Stirnerite yang merayakan supremasi ego. Hari ini, bermain-main dengan primitivisme adalah hak istimewa para urbanite kaya yang dapat bermain-main dengan fantasi-fantasi yang tidak bisa diakses oleh mereka yang lapar dan miskin, atau oleh 'nomad' yang dengan terpaksa mendiami jalanan perkotaan, tetapi juga oleh pekerja yang terlalu sibuk. Perempuan peker-

ja modern dengan anak-anak tidak akan bisa hidup tanpa mesin cuci untuk meredakan mereka, meskipun minimal, dari pekerjaan domestik harian mereka — sebelum pergi bekerja untuk menghasilkan sebagian besar pendapatan rumah tangga mereka. Ironisnya, bahkan kolektif yang menghasilkan Fifth Estate merasa bahwa mereka tidak bisa hidup tanpa komputer dan 'terpaksa' membelinya — dengan disclaimer yang tidak jujur, 'Kami membencinya!'[36] Mengecam teknologi maju sambil menggunakannya untuk menghasilkan literatur anti-teknologi tidak hanya tidak jujur tetapi juga memiliki dimensi sok suci: Kebencian 'terhadap' komputer ini lebih mirip dengan sendawa dari orang yang diberkahi, yang setelah kekenyangan dengan kenyamanan, memuji kemiskinan saat doa Minggu.

MENGEVALUASI ANARKISME GAYA HIDUP

Apa yang paling menonjol dalam anarkisme gaya hidup saat ini adalah nafsunya untuk segera bertindak daripada merenung, untuk hubungan satu-ke-satu yang naif antara pikiran dan kenyataan. Tidak hanya ketidakberdayaan ini yang mengimunisasi pemikiran libertarian dari tuntutan untuk refleksi yang bernuansa dan termediasi; itu juga menghalangi analisis rasional dan, untuk masalah ini, rasionalitas itu sendiri. Dengan menyerahkan umat manusia pada ketidak-temporal, non-spasial, dan non-sejarah — sebuah konsep 'primitif' dari temporalitas yang berdasarkan pada siklus 'abadi' dari 'Alam' — maka ia melepaskan pikiran dari keunikannya yang kreatif dan kebebasannya untuk campur tangan ke dalam dunia alami.

Dari sudut pandang anarkisme gaya hidup primitivistik, manusia berada pada titik terbaik mereka ketika mereka beradaptasi dengan alam non-manusia daripada campur tangan di dalamnya, atau ketika, tanpa beban oleh alasan, teknologi, peradaban, dan bahkan bahasa, mereka hidup dalam 'harmoni' yang tenang dengan kenyataan yang ada, mungkin dianugerahi dengan 'hak alami,' dalam kondisi 'ekstatis' yang visceral dan pada dasarnya tanpa pikiran. T.A.Z., Fifth Estate, Anarchy: A Journal of Desire Armed, dan 'zine' lumpen seperti Michael William's Stirnerite Demolition Derby — semuanya fokus pada 'primitivitas' yang tidak termediasi, ahistoris, dan anti-peradaban dari mana kita 'jatuh,' sebuah keadaan kesempurnaan dan 'keaslian' di mana kita dipandu berbagai cara oleh 'batasan alam,' 'hukum alami,' atau ego kita yang melahap. Sejarah dan peradaban hanya terdiri dari sebuah penurunan ke dalam ketidakautentikan dari 'masyarakat industri.'

Seperti yang telah saya singgung, mitos tentang 'jatuh dari keaslian' ini berakar pada romantisisme reaktif, paling baru dalam filsafat Martin Heidegger, yang völkisch 'spiritualismenya,' yang tersembunyi dalam Being and Time, kemudian muncul dalam karya-karyanya yang secara eksplisit fasis. Pandangan ini sekarang memberi makan pada mistisisme quietistik yang melimpah dalam tulisan-tulisan antidemokratis dari Rudolf Bahro, dengan seruan yang hampir tidak terselubung untuk 'keselamatan' oleh 'Adolf Hijau,' dan dalam pencarian apolitis untuk spiritualisme ekologi dan 'pemenuhan diri' yang dipropagandakan oleh ekologis mendalam.

Pada akhirnya, ego individu menjadi kuil tertinggi dari kenyataan, mengecualikan sejarah dan proses menjadi, demokrasi dan tanggung jawab. Bahkan, kontak hidup dengan masyarakat sebagai suatu hal menjadi rapuh oleh narsisme yang begitu menyeluruh sehingga itu mengerutkan asosiasi menjadi ego yang terinfantilasi yang tidak lebih dari sekumpulan tuntutan yang berteriak dan klaim untuk kepuasan dirinya sendiri. Peradaban hanya menghalangi pemenuhan diri yang ekstatis dari keinginan ego ini, yang direifikasi sebagai pemenuhan tertinggi dari pembebasan, seolah-olah ekstasi dan keinginan bukanlah produk dari pembudayaan dan perkembangan sejarah, tetapi hanya dorongan bawaan yang muncul secara baru dalam dunia yang terdesosialisasi.

Seperti ego petty-bourgeois Stirnerite, anarkisme gaya hidup primitivistik tidak memberi ruang bagi institusi sosial, organisasi politik, dan program radikal, apalagi sfera publik, yang otomatis diidentifikasi oleh semua penulis yang telah kita kaji dengan pemerintahan nega-

ra. Yang sporadis, yang tidak sistematis, yang tidak koheren, yang terputus-putus, dan yang intuitif menggantikan yang konsisten, yang bertujuan, yang terorganisir, dan yang rasional, bahkan bentuk aktivitas yang berkelanjutan dan terfokus selain menerbitkan 'zine' atau pamflet — atau membakar tempat sampah. Imajinasi ditempatkan berlawanan dengan rasio dan keinginan berlawanan dengan koherensi teoritis, seolah-olah keduanya berada dalam kontradiksi radikal satu sama lain. Nasehat Goya bahwa imajinasi tanpa alasan menghasilkan monster diubah untuk meninggalkan kesan bahwa imajinasi berkembang dalam pengalaman yang tidak termediasi dengan 'kesatuan' yang tidak bernuansa. Dengan demikian, alam sosial pada dasarnya larut ke dalam alam biologis; kemanusiaan yang inovatif, menjadi hewan adaptif; temporalitas, menjadi keabadian pra-peradaban; sejarah, menjadi siklikitas kuno.

Realitas borjuis yang kekasaran ekonominya semakin tajam dan kasar dengan setiap hari yang berlalu dengan cerdik dimutasi oleh anarkisme gaya hidup menjadi konstelasi dari perendahan diri, ketidakjelasan, ketidakteraturan, dan ketidakkonsistenan. Pada 1960-an, Situationists, atas nama 'teori pemandangan,' pada kenyataannya menghasilkan pemandangan yang direifikasi dari teori tersebut, tetapi mereka setidaknya menawarkan korektif organisasi, seperti dewan pekerja, yang memberi estetisisme mereka sedikit bobot. Anarkisme gaya hidup, dengan menyerang organisasi, komitmen programatik, dan analisis sosial yang serius, meniru aspek terburuk dari estetisisme Situationist tanpa berpegang pada proyek membangun gerakan. Sebagai sampah dari 1960-an, ia mengembara tanpa tujuan dalam batasan ego (yang dinamakan oleh Zer-

zan sebagai 'batasan alam') dan menjadikan ketidakkonsistenan bohemian sebagai sebuah kebajikan.

Yang paling mengkhawatirkan adalah bahwa keributan estetis yang mementingkan diri sendiri dari anarkisme gaya hidup secara signifikan mengikis inti sosialis dari ideologi libertarian kiri yang dulunya dapat mengklaim relevansi sosial dan bobot justru karena komitmennya yang tanpa kompromi terhadap pembebasan — bukan di luar sejarah, di ranah subyektif, tetapi dalam sejarah, di ranah objektif. Seruan besar dari International Pertama — yang dipertahankan oleh anarko-sindikalis dan anarko-komunis setelah Marx dan pendukungnya meninggalkannya — adalah tuntutan: 'Tidak ada hak tanpa kewajiban, tidak ada kewajiban tanpa hak.' Selama beberapa generasi, slogan ini menghiasi kepala surat dari apa yang kini harus kita sebut periodikal anarkis sosial. Hari ini, ini berdiri dengan sangat bertentangan dengan tuntutan egois dasar untuk 'keinginan bersenjata,' dan dengan kontemplasi Taois dan nirvana Buddha. Ketika anarkisme sosial menyerukan orang untuk bangkit dalam revolusi dan mencari rekonstruksi masyarakat, borjuis kecil yang marah yang menghuni dunia subkultural anarkisme gaya hidup menyerukan pemberontakan episodik dan pemenuhan 'mesin keinginan' mereka, untuk menggunakan istilah Deleuze dan Guattari.

Penarikan terus-menerus dari komitmen historis anarkisme klasik terhadap perjuangan sosial (tanpa perjuangan ini, realisasi diri dan pemenuhan keinginan dalam semua dimensinya, bukan hanya yang instingtif, tidak dapat dicapai) tak terhindarkan disertai dengan mistifikasi pengalaman dan kenyataan yang merugi-

kan. Ego, yang hampir disembah sebagai tempat pembebasan, ternyata identik dengan 'individu berdaulat' dari individualisme laissez-faire. Terpisah dari sandaran sosialnya, ego ini tidak mencapai otonomi tetapi 'kepribadian' heteronom dari usaha kecil borjuis.

Sebenarnya, jauh dari bebas, ego dalam kepribadiannya yang berdaulat terikat tangan dan kaki oleh hukum-hukum pasar yang tampaknya anonim — hukum-hukum kompetisi dan eksploitasi — yang mengubah mitos kebebasan individu menjadi fetish lain yang menyembunyikan hukum yang tak bisa diganggu gugat dari akumulasi modal. Anarkisme gaya hidup, pada kenyataannya, menjadi sebuah penipuan borjuis yang membingungkan. Para pengikutnya tidak lebih 'otonom' daripada pergerakan pasar saham, fluktuasi harga, dan fakta duniawi dari perdagangan borjuis. Semua klaim tentang otonomi tidak peduli, 'pemberontak' kelas menengah ini, dengan atau tanpa batu bata di tangan, sepenuhnya terikat oleh kekuatan pasar bawah tanah yang menguasai semua wilayah 'bebas' dari kehidupan sosial modern, dari koperasi makanan hingga komune pedesaan.

Kapitalisme berputar di sekitar kita — tidak hanya secara material tetapi juga kultural. Seperti yang diungkapkan John Zerzan dengan sangat mengena kepada seorang pewawancara yang bingung yang bertanya tentang televisi di rumah musuh teknologi ini: 'Seperti orang lain, saya harus dibius.'[37]

Bahwa anarkisme gaya hidup itu sendiri adalah sebuah 'penipuan' yang menenangkan diri bisa dilihat dengan jelas dalam The Ego and His Own karya Max Stirner, di

mana klaim ego untuk ‘keunikan’ di kuil ‘diri’ yang sakral jauh mengalahkan kepatutan liberal John Stuart Mill. Sebenarnya, dengan Stirner, egoisme menjadi masalah epistemologi. Mengurai labirin kontradiksi dan pernyataan yang sangat tidak lengkap yang memenuhi The Ego and His Own, kita menemukan bahwa ego ‘unik’ Stirner adalah sebuah mitos karena akarnya terletak pada ‘yang lain’-nya — masyarakat itu sendiri. Sungguh: ‘Kebenaran tidak bisa melangkah seperti kamu,’ kata Stirner kepada egois, ‘tidak bisa bergerak, berubah, berkembang; kebenaran menunggu dan merekrut semuanya darimu, dan dirinya hanya ada melalui dirimu; karena itu ada hanya — dalam kepalamu.’[38] Egois Stirnerite, pada kenyataannya, mengucapkan selamat tinggal pada kenyataan objektif, pada fakta sosial, dan dengan demikian pada perubahan sosial dasar serta semua kriteria etika dan cita-cita di luar kepuasan pribadi di tengah iblis-iblis tersembunyi dari pasar borjuis. Ketidakhadiran mediasi ini merusak keberadaan konkret itu sendiri, belum lagi otoritas dari ego Stirnerite itu sendiri — sebuah klaim yang sangat mencakup hingga mengecualikan akar sosial dari diri dan pembentukannya dalam sejarah.

Nietzsche, cukup independen dari Stirner, membawa pandangan ini tentang kebenaran ke kesimpulan logisnya dengan menghapuskan fakta dan kenyataan dari kebenaran itu sendiri: ‘Lalu, apa itu kebenaran?’ tanyanya. ‘Sebuah tentara bergerak dari metafora, metonimia, dan antropomorfisme — singkatnya, sejumlah hubungan manusia, yang telah diperindah, dipindahkan, dan dihiasi secara puitis dan retoris.’[39] Dengan kejujuran yang lebih tegas daripada Stirner, Nietzsche berpendapat bahwa fakta hanyalah interpre-

tasi; bahkan, dia bertanya, ‘Apakah perlu untuk menempatkan seorang penafsir di belakang interpretasi?’ Tampaknya tidak, karena ‘bahkan ini adalah ciptaan, hipotesis.’[40] Mengikuti logika tak kenal henti dari Nietzsche, kita ditinggalkan dengan ego yang tidak hanya secara esensial menciptakan realitasnya sendiri tetapi juga harus membenarkan eksistensinya sendiri sebagai lebih dari sekadar interpretasi. Egoisme semacam ini dengan demikian memusnahkan ego itu sendiri, yang menghilang ke dalam kabut premis-premis yang tidak diungkapkan dari Stirner.

Dengan cara yang sama yang dihilangkan dari sejarah, masyarakat, dan fakta selain ‘metafora’-nya sendiri, anarkisme gaya hidup hidup dalam domain asosiatif di mana ego, dengan keinginan misteriusnya, harus menguap menjadi abstraksi logis. Tetapi mereduksi ego menjadi ketidakberdayaan intuitif — menempatkannya dalam hewanisme semata, dalam ‘batasan alam,’ atau dalam ‘hukum alami’ — akan sama saja dengan mengabaikan fakta bahwa ego adalah produk dari sejarah yang terus berkembang, yang benar-benar harus terdiri dari lebih dari sekadar episode biasa, yang harus memanfaatkan alasan sebagai panduan untuk standar kemajuan dan kemunduran, kebutuhan dan kebebasan, baik dan jahat, dan — ya! — peradaban dan kebiadaban. Sungguh, anarkisme yang ingin menghindari karang solipsisme semata di satu sisi dan kehilangan ‘diri’ sebagai sekadar ‘interpretasi’ di sisi lain harus menjadi secara eksplisit sosialis atau kolektivis. Artinya, itu harus menjadi anarkisme sosial yang mencari kebebasan melalui struktur dan tanggung jawab bersama, bukan melalui ego yang mudah menguap, nomadik yang menghindari prasyarat kehidupan sosial.

Dikatakan dengan jelas: Antara garis keturunan sosialis dari anarko-sindikalis dan anarko-komunis (yang tidak pernah mengingkari pentingnya realisasi diri dan pemenuhan keinginan), dan garis keturunan anarkisme gaya hidup yang pada dasarnya liberal, individualistik (yang memupuk ketidakberdayaan sosial, jika tidak mengingkari sosial secara terang-terangan), ada jurang yang tidak bisa dijembatani kecuali kita sepenuhnya mengabaikan tujuan, metode, dan filosofi dasar yang membedakan keduanya. Proyek Stirner sendiri, pada kenyataannya, muncul dalam perdebatan dengan sosialisme Wilhelm Weitling dan Moses Hess, di mana dia mengajukan egoisme tepat untuk membenturkan dirinya dengan sosialisme. 'Pemberontakan pribadi daripada revolusi umum adalah [pesan Stirner],' seperti yang diamati dengan kagum oleh James J. Martin[41] — sebuah posisi berlawanan yang hidup sampai hari ini dalam anarkisme gaya hidup dan afiliasinya dengan kelas menengah, yang dibedakan dari anarkisme sosial dengan akarnya dalam historicisme, matriks sosial individualitas, dan komitmennya terhadap masyarakat rasional.

Ketidaksesuaian yang sangat jelas dari pesan-pesan yang secara esensial bercampur ini, yang hidup berdampingan di setiap halaman zine gaya hidup, mencerminkan suara penuh gairah dari borjuis kecil yang gelisah. Jika anarkisme kehilangan inti sosialisnya dan tujuan kolektivisnya, jika ia mengembara ke estetisisme, ekstasi, dan keinginan, dan, secara inkonsisten, ke dalam keheningan Taois dan penghapusan diri Buddha sebagai pengganti program, politik, dan organisasi libertarian, itu akan menjadi representasi bukan regenerasi sosial dan visi revolusioner tetapi pembusukan sosial dan pemberon-

takan egois yang manja. Lebih buruk lagi, ia akan memberi makan gelombang mistisisme yang sudah melanda anggota kelas kaya dari generasi yang kini berada di usia remaja dan dua puluhan. Eksaltasi anarkisme gaya hidup terhadap ekstasi, yang tentu saja patut dipuji dalam matriks sosial radikal, tetapi di sini dengan terang-terangan dicampur dengan 'sihir,' sedang menghasilkan penyerapan seperti mimpi dengan roh, hantu, dan arketipe Jungian daripada kesadaran rasional dan dialektis tentang dunia.

Secara karakteristik, sampul edisi terbaru dari Alternative Press Review (Fall 1994), sebuah periodikal anarkis Amerika yang banyak dibaca kalangan anarkis liar, dihiasi dengan gambar dewa Buddha bertiga dalam keadaan nirvanik yang tenang, di latar belakang kosmik dengan galaksi yang berputar dan pernak-pernik New Age — sebuah gambar yang dengan mudah bisa digantung di sebuah butik New Age. Di dalamnya, sebuah grafis berbunyi: "Hidup Bisa Jadi Magis Ketika Kita Mulai Membebaskan Diri" (A dalam "Magis" dilingkari) — yang mengharuskan kita bertanya: Bagaimana? Dengan apa? Majalah itu sendiri memuat sebuah esai ekologi dalam dengan judul "Diri Liar: Mengapa Saya Seorang Primitivis," yang memuji 'bangsa-bangsa primitif' yang 'cara hidupnya pas dengan dunia alami yang telah diberikan,' menyesali revolusi Neolitik, dan mengidentifikasi 'tugas utama kita' sebagai "menghancurkan peradaban kita," dan mengembalikan kawasan liar.' Karya seni majalah tersebut merayakan kesan vulgaritas — tengkorak manusia dan gambar reruntuhan sangat terlihat jelas. Kontribusi terpanjangnya, 'Dekadensi,' yang diterbitkan ulang dari Black Eye, menggabungkan romantisisme dengan lumpen, dengan konklusi yang

merayakan: 'Saatnya untuk liburan Romawi yang nyata, jadi bawa para barbar!'

Sayangnya, para barbar sudah datang — dan 'liburan Romawi' di kota-kota Amerika sekarang berkembang dengan narkoba, premanisme, ketidaksensitifan, kebodohan, primitivisme, antiperadabanisme, antirasionalisme, dan dosis besar 'anarkisme' yang dipahami sebagai kekacauan. Anarkisme gaya hidup harus dilihat dalam konteks sosial saat ini tidak hanya di lingkungan kulit hitam yang terdemoralisasi dan pinggiran kota putih yang reaksioner tetapi bahkan di reservasi India, yang seharusnya menjadi pusat 'keprimitifan,' di mana geng-geng pemuda India sekarang saling menembak, perdagangan narkoba merajalela, dan 'grafiti geng menyapa pengunjung bahkan di monumen Sacred Window Rock,' seperti yang dilaporkan Seth Mydans di The New York Times (3 Maret 1995).

Dengan demikian, dekadensi budaya yang luas telah mengikuti degenerasi Kiri Baru 1960-an menjadi postmodernisme dan budaya tandingan mereka menjadi spiritualisme New Age. Bagi anarkis gaya hidup yang pemalu, seni Hallowe'en dan artikel-artikel yang membakar semangat mendorong harapan dan pemahaman tentang kenyataan ke jarak yang semakin jauh. Terombang-ambing antara 'terorisme budaya' dan Ashram Buddha, anarkis gaya hidup sebenarnya menemukan diri mereka dalam tembakan silang antara para barbar di puncak masyarakat di Wall Street dan City, dan mereka yang ada di bawahnya, di ghetto urban suram Euro-Amerika. Sayangnya, konflik yang mereka hadapi, meskipun dengan semua perayaan mereka terhadap gaya hidup lumpen (yang kini juga

dikenal oleh para barbar perusahaan), lebih sedikit berhubungan dengan kebutuhan untuk menciptakan masyarakat bebas daripada dengan perang brutal atas siapa yang akan berbagi dalam hasil dari penjualan narkoba, tubuh manusia, pinjaman yang sangat mahal — dan mari kita ingat bon junk dan mata uang internasional.

Kembali ke hanya hewan — atau bisakah kita sebut ini 'deperadaban'? — adalah kembali bukan ke kebebasan tetapi ke insting, ke domain 'keaslian' yang lebih dipandu oleh gen daripada otak. Tidak ada yang lebih jauh dari cita-cita kebebasan yang dijelaskan dalam bentuk yang semakin luas oleh revolusi-revolusi besar di masa lalu. Dan tidak ada yang lebih tidak kenal ampun dalam kepatuhannya yang tak terelakkan pada dorongan biokimia seperti DNA atau lebih kontras dengan kreativitas, etika, dan saling ketergantungan yang dibuka oleh budaya dan perjuangan untuk peradaban rasional. Tidak ada kebebasan dalam 'liar' jika, dengan kekerasan feralis, kita maksudkan tuntutan pola perilaku yang melekat yang membentuk hewan. Menghina peradaban tanpa pengakuan yang tepat terhadap potensi luar biasa untuk kebebasan yang disertai oleh rasionalitas — kebebasan yang diberikan oleh alasan serta emosi, wawasan serta keinginan, prosa serta puisi — adalah mundur kembali ke dunia gelap kebrutalan, ketika pemikiran masih kabur dan intelektualitas hanyalah janji evolusi.

MENUJU KOMUNALISME DEMOKRATIS

Gambaran saya tentang anarkisme gaya hidup jauh dari lengkap; dorongan personalistik dari ideologi ini memungkinkan untuk dibentuk dalam berbagai bentuk selama kata-kata seperti imajinasi, sakral, intuitif, ekstasi, dan primal menghiasi permukaannya.

Anarkisme sosial, menurut pandangan saya, terbuat dari hal-hal yang sangat berbeda, sebagai pewaris tradisi Pencerahan, dengan memperhatikan batasan dan ketidaksempurnaan dari tradisi tersebut. Tergantung pada bagaimana ia mendefinisikan rasio, anarkisme sosial merayakan pikiran manusia yang berpikir tanpa menyangkal hasrat, ekstasi, imajinasi, permainan, dan seni. Namun, daripada mereifikasikan mereka menjadi kategori kabur, ia berusaha untuk mengintegrasikan mereka ke dalam kehidupan sehari-hari. Anarkisme sosial berkomitmen pada rasionalitas sementara menentang rasionalisasi pengalaman; terhadap teknologi, sementara menentang 'mekanisme besar'; terhadap institusionalisasi sosial, sementara menentang kekuasaan kelas dan hierarki; terhadap politik sejati yang didasarkan pada koordinasi konfederasi dari kota atau komune oleh orang-orang dalam demokrasi langsung tatap muka, sementara menentang parlementarisme dan negara.

'Komune-komune komune,' untuk menggunakan slogan tradisional dari revolusi-revolusi sebelumnya, dapat dengan tepat disebut sebagai Komunalisme. Terlepas dari penentang demokrasi sebagai 'pemerintahan,' ia menggambarkan dimensi demokratis dari anarkisme sebagai administrasi mayoritarian dari ranah publik. Oleh karena itu, Komunalisme mencari kebebasan daripada otonomi dalam pengertian yang saya bandingkan di antara ke-

duanya. Ia dengan tegas memutuskan hubungan dengan ego Stirnerite, liberal, dan bohemian sebagai entitas yang berdiri sendiri dan berdaulat dengan menegaskan bahwa individualitas tidak muncul begitu saja, dilahirkan dengan 'hak alami,' melainkan melihat individualitas sebagian besar sebagai hasil kerja terus-menerus dari perkembangan sejarah dan sosial, suatu proses pembentukan diri yang tidak dapat dipetrifikasi oleh biologi maupun dihentikan oleh dogma-dogma yang terbatas dalam waktu.

'Individu' yang berdaulat dan mandiri selalu merupakan dasar yang rapuh untuk menambatkan pandangan hidup kiri-libertarian. Seperti yang pernah diamati Max Horkheimer, 'individualitas terganggu ketika setiap orang memutuskan untuk mengurus dirinya sendiri... Individu yang sepenuhnya terisolasi selalu merupakan ilusi. Kualitas pribadi yang paling dihargai, seperti kemandirian, kehendak untuk bebas, simpati, dan rasa keadilan, adalah kualitas sosial serta individu. Individu yang berkembang sepenuhnya adalah puncak dari masyarakat yang berkembang sepenuhnya.'[42]

Jika visi kiri-libertarian dari masyarakat masa depan tidak akan menghilang ke dalam dunia bohemian dan lumpen, ia harus menawarkan solusi terhadap masalah sosial, bukan melompat dengan angkuh dari slogan ke slogan, melindungi diri dari rasionalitas dengan puisi buruk dan grafis vulgar. Demokrasi tidak bertentangan dengan anarkisme; begitu juga dengan pemerintahan mayoritas dan keputusan yang tidak konsensus tidaklah tidak dapat dipadukan dengan masyarakat libertarian.

Bahwa tidak ada masyarakat yang bisa ada tanpa struktur institusional jelas terlihat bagi siapa saja yang tidak dibutakan oleh Stirner dan semacamnya. Dengan menyangkal institusi dan demokrasi, anarkisme gaya hidup melindungi dirinya dari kenyataan sosial, sehingga ia bisa semakin bergejolak dengan kemarahan yang sia-sia, tetap menjadi pelarian subkultural bagi pemuda yang mudah tertipu dan konsumen bosan dengan pakaian hitam dan poster ekstasi. Untuk berargumen bahwa demokrasi dan anarkisme tidak kompatibel karena setiap hambatan terhadap keinginan bahkan 'minoritas satu orang' merupakan pelanggaran terhadap otonomi pribadi adalah untuk membela bukan masyarakat bebas, tetapi 'kumpulan individu' ala Brown — singkatnya, kawanan. Tidak lagi 'imajinasi' yang akan 'berkuasa.' Kekuasaan, yang selalu ada, akan dimiliki baik oleh kolektif dalam demokrasi langsung dan terinstitusionalisasi, atau oleh ego beberapa oligark yang akan menghasilkan 'tirani tanpa struktur.'

Tidak tanpa alasan, Kropotkin, dalam artikelnya di Encyclopaedia Britannica, menganggap ego Stirnerite sebagai elitistik dan meremehkannya sebagai hierarkis. Dengan senang hati, ia mengutip kritik V. Basch terhadap anarkisme individualis Stirner sebagai bentuk elitisme, yang menyatakan 'bahwa tujuan dari semua peradaban superior adalah, bukan untuk memungkinkan semua anggota masyarakat berkembang dengan cara yang normal, tetapi untuk memungkinkan individu-individu yang lebih unggul 'berkembang sepenuhnya,' bahkan dengan mengorbankan kebahagiaan dan eksistensi massa umat manusia.' Dalam anarkisme, ini pada akhirnya menghasilkan regresi menuju individualisme yang pa-

ling umum, yang didorong oleh semua kelompok minoritas superior yang, dalam sejarahnya, justru menghasilkan Negara dan lainnya, yang kini dipertaruhkan oleh individualis ini. Individualisme mereka bahkan melampaui negasi titik awal mereka sendiri — belum lagi ketidakmungkinan individu untuk mencapai perkembangan yang benar-benar penuh dalam kondisi penindasan massa oleh 'aristokrasi indah.'[43] Dalam amoralismenya, elitisme ini mudah menyerah pada ketidakbebasan 'massa' dengan akhirnya menempatkan mereka di bawah perlindungan 'orang-orang unik,' sebuah logika yang bisa menghasilkan prinsip kepemimpinan yang khas dalam ideologi fasis.

Di Amerika Serikat dan banyak bagian Eropa, tepat pada saat ketidakpuasan massa terhadap negara mencapai proporsi yang belum pernah terjadi sebelumnya, anarkisme sedang mundur. Ketidakpuasan terhadap pemerintahan secara keseluruhan sangat tinggi di kedua sisi Atlantik — dan jarang sekali dalam ingatan baru-baru ini ada sentimen populer yang lebih mendalam untuk politik baru, bahkan suatu pengaturan sosial baru yang dapat memberikan orang-orang rasa arah yang memungkinkan rasa aman dan makna etis. Jika kegagalan anarkisme untuk menangani situasi ini dapat dikaitkan dengan sumber tunggal, keterisoliran anarkisme gaya hidup dan dasar individualistiknya harus dipilih untuk menggagalkan masuknya potensi gerakan kiri-libertarian ke dalam ranah publik yang semakin menyempit.

Sebagai penghargaan, anarkosindikalisme pada masa kejayaannya mencoba untuk terlibat dalam praktik hi-

hidup dan menciptakan gerakan terorganisir — yang sangat bertolak belakang dengan anarkisme gaya hidup — di dalam kelas pekerja. Masalah utamanya terletak bukan pada keinginan untuk struktur dan keterlibatan, untuk program dan mobilisasi sosial, tetapi pada melemahnya kelas pekerja sebagai subjek revolusioner, terutama setelah Revolusi Spanyol. Untuk mengatakan bahwa anarkisme kekurangan politik, meskipun, yang dipahami dalam makna asli Yunani sebagai pengelolaan mandiri komunitas — 'Komune-komune komune' yang historis — adalah untuk menolak praktik historis dan transformasional yang bertujuan untuk meradikalisasi demokrasi yang melekat dalam setiap republik dan menciptakan kekuatan konfederal municipal untuk melawan negara.

Fitur paling kreatif dari anarkisme tradisional adalah komitmennya terhadap empat prinsip dasar: konfederasi kota-kota terdesentralisasi; oposisi yang teguh terhadap statisme; kepercayaan pada demokrasi langsung; dan visi tentang masyarakat komunis libertarian. Isu paling penting yang dihadapi oleh kiri-libertarianisme — sosialisme libertarian tidak kurang dari anarkisme — hari ini adalah: Apa yang akan dilakukan dengan empat prinsip kuat ini? Bagaimana kita akan memberinya bentuk dan isi sosial? Dengan cara apa dan dengan sarana apa kita akan membuatnya relevan untuk zaman kita dan membawanya ke layanan gerakan populer yang terorganisir untuk pemberdayaan dan kebebasan?

Anarkisme tidak boleh terbuang dalam perilaku yang memanjakan diri seperti yang dilakukan oleh Adamites primitivistik pada abad keenam belas, yang 'berkeliling melalui hutan telanjang, menyanyi dan menari,' seperti

yang diamati dengan penuh penghinaan oleh Kenneth Rexroth, menghabiskan 'waktu mereka dalam pesta pora seksual yang berkelanjutan' hingga mereka diburu oleh Jan Zizka dan dimusnahkan — sangat menyenangkan bagi petani yang jijik, yang tanahnya telah dijarah oleh mereka. [45] Anarkisme tidak boleh mundur ke dalam dunia primitivistik dari John Zerzan dan George Bradford. Saya akan menjadi yang terakhir untuk berpendapat bahwa anarkis tidak harus hidup dengan anarkismenya sebanyak mungkin setiap hari — secara pribadi maupun sosial, estetik maupun pragmatis. Tetapi mereka tidak boleh hidup dengan anarkisme yang mengurangi, bahkan menghapuskan fitur terpenting yang membedakan anarkisme, sebagai gerakan, praktik, dan program, dari sosialisme negara. Anarkisme hari ini harus dengan tegas mempertahankan karakternya sebagai gerakan sosial — gerakan sosial yang programatik serta aktivis — gerakan yang menggabungkan visi terkepung tentang masyarakat komunis libertarian dengan kritik tegas terhadap kapitalisme, yang tidak disamarkan dengan nama seperti 'masyarakat industri.'

Singkatnya, anarkisme sosial harus dengan tegas menegaskan perbedaannya dengan anarkisme gaya hidup. Jika sebuah gerakan anarkis sosial tidak dapat menerjemahkan empat prinsip dasarnya — konfederalisme municipal, oposisi terhadap statisme, demokrasi langsung, dan akhirnya komunisme libertarian — menjadi praktik hidup dalam ranah publik baru; jika prinsip-prinsip ini terabaikan seperti kenangan dari perjuangan masa lalu dalam pernyataan-pernyataan seremonial dan pertemuan-pertemuan; lebih buruk lagi, jika mereka disubversikan oleh 'Industri Ekstasi' yang 'libertarian' dan oleh teisme

Asia yang tenang, maka inti revolusioner sosialistiknya harus dipulihkan dengan nama baru.

Tentu saja, menurut saya, sekarang tidak lagi mungkin untuk menyebut diri sebagai seorang anarkis tanpa menambahkan kata sifat kualifikasi untuk membedakan diri dari anarkis gaya hidup. Setidaknya, anarkisme sosial sangat bertentangan dengan anarkisme yang berfokus pada gaya hidup, pujian neo-Situasionis terhadap ekstasi, dan kedaulatan ego petty-bourgeois yang semakin menyusut. Kedua hal ini sepenuhnya berbeda dalam prinsip-prinsip definisinya — sosialisme atau individualisme. Antara tubuh ide dan praktik revolusioner yang berkomitmen, di satu sisi, dan hasrat gelandangan untuk ekstasi privatistik dan pemenuhan diri di sisi lain, tidak ada kesamaan. Penolakan semata terhadap negara mungkin saja menyatukan lumpen fasis dengan lumpen Stirnerite, sebuah fenomena yang tidak tanpa preseden sejarahnya.

-- 1 Juni 1995

Saya ingin mengucapkan terima kasih kepada kolega dan rekan saya, Janet Biehl, atas bantuannya yang tak ternilai dalam meneliti materi untuk dan mengedit esai ini.

BAGIAN KEDUA

KIRI YANG TELAH BERLALU: SEBUAH REFLEKSI PRIBADI

Saya ingin mengenang kembali Kiri yang Telah Berlalu — sebuah gerakan kiri yang idealis, sering kali secara teoritis koheren, yang dengan gigih menekankan internasionalismenya, pendekatan rasional terhadap realitas, semangat demokrasinya, dan aspirasi revolusioner yang menyala-nyala. Dari sudut pandang retrospektif sekitar seratus tahun, mudah untuk menemukan banyak kekurangan dalam Kiri yang Telah Berlalu: saya sendiri telah menghabiskan sebagian besar hidup saya mengkritik berbagai kelemahan Kiri (menurut pandangan saya), termasuk beberapa asumsi dasarnya, seperti penekanan pada dominasi faktor ekonomi dalam sejarah (meskipun kekeliruan ini bisa dilebih-lebihkan bila kita mengabaikan idealisme sosialnya), obsesinya terhadap kelas proletariat sebagai "kelas hegemonik," dan kegagalannya memahami persoalan hierarki status dan dominasi.

Namun Kiri yang Telah Berlalu — Kiri dari abad ke-19 dan awal abad ke-20 — belum mengalami secara langsung betapa menghancurkannya Bolshevisme dan terutama Stalinisme untuk dapat memperbaiki kelemahan-kelemahannya. Gerakan ini tumbuh dalam masa munculnya pergerakan massa kaum pekerja — khususnya proletariat — yang belum memperoleh apa pun dari revolusi-revolusi demokratis sebelumnya (berbeda dengan kaum tani). Meskipun demikian, Kiri yang Telah Berlalu memiliki ciri-ciri yang patut dianggap tak lekang oleh waktu bagi siapa pun yang ingin menciptakan dunia yang lebih baik — kemurahan hati yang kaya, komitmen terhadap kemanusiaan, tingkat kemandirian politik yang langka, semangat revolusioner yang hidup, dan penentangan tanpa kompromi terhadap kapitalisme. Inilah atribut-

atribut yang menjadi karakteristik dari Kiri yang Telah Berlalu, dan yang saya maksud bukanlah "Kiri Lama" ala Lenin atau "Kiri Baru" ala Mao yang datang belakangan, melainkan gagasan-gagasan tradisional yang menjadi dasar dari Kiri itu sendiri. Atribut-atribut inilah yang mendefinisikan Kiri dan membedakannya dari liberalisme, progresivisme, reformisme, dan semacamnya.

Kekhawatiran saya adalah bahwa atribut-atribut tersebut kini memudar dengan cepat dari wajah Kiri masa kini. Kiri hari ini justru mundur ke dalam bentuk nasionalisme dan statisme yang keras, konon demi "pembebasan nasional"; ke dalam nihilisme yang kabur, yang tampaknya berada di bawah panji pascamodernisme; serta ke dalam pandangan etnosentris yang sempit, konon demi melawan diskriminasi rasial. Berbagai versi baru dari nasionalisme, sikap acuh terhadap demokrasi, dan fragmentasi sektoral serta parokialisme menyebar luas. Dogmatisme dan intimidasi moral telah mengubah sektarianisme dan parokialisme ini menjadi cambuk yang membungkam setiap analisis yang melampaui sekadar slogan tempelan bumper mobil.

Terlalu banyak karier dan reputasi yang dibangun oleh para "pemimpin" Kiri masa kini melalui suara lantang, bukan melalui pemahaman yang jernih. Slogan-slogan mereka kosong makna, dan kata-kata mereka miskin pemahaman terhadap fakta bahwa pada akhirnya kita semua adalah satu komunitas manusia, dan bahwa kita bisa melampaui sekadar refleks kondisi yang melemahkan komitmen kita untuk saling mengakui dan peduli satu sama lain, juga terhadap planet ini. Saya tidak sedang berbicara tentang "kesatuan" ala New

Age yang mengabaikan perbedaan kelas, status, dan etnis yang mendasar dalam masyarakat saat ini — perbedaan yang harus diatasi melalui perubahan sosial yang radikal. Saya sedang membahas kegagalan Kiri hari ini dalam menjalin keterkaitan dengan Kiri yang Telah Berlalu, yang merayakan potensi kita untuk menciptakan kemanusiaan dan peradaban bersama.

Saya sangat sadar bahwa pernyataan-pernyataan ini akan dianggap tidak memuaskan oleh banyak kaum kiri kontemporer. Namun di Kiri yang Telah Berlalu, kelas pekerja setidaknya dipandang (meskipun mungkin keliru) sebagai "kelas non-kelas" — yakni, sebagai sebuah kelas tertentu yang secara inheren terdorong oleh kecenderungan dalam kapitalisme untuk mewakili kepentingan universal umat manusia serta potensinya untuk menciptakan masyarakat yang rasional. Gagasan ini setidaknya mengasumsikan bahwa ada kepentingan manusia yang universal yang bisa diwujudkan melalui sosialisme, komunisme, atau anarkisme. Kiri hari ini justru "mendekonstruksi" daya tarik terhadap keuniversalan ini sampai pada titik penyangkalan terhadap validitasnya, bahkan menolak rasionalitas itu sendiri dengan alasan bahwa ia bersifat "analitis" dan "tidak berperasaan." Apa yang dibawa dari era 60-an ke masa kini hanyalah kumpulan minat sempit yang tidak dikritisi — dan, harus ditambahkan juga, peluang karier menggiurkan di universitas — yang telah menggeser kepedulian terhadap yang universal menjadi kepentingan partikular. Gagasan besar tentang kemanusiaan yang merdeka — yang diharapkan selaras dengan alam non-manusia — telah terkikis perlahan oleh klaim-klaim partikular atas peran hegemonik dari kecenderungan yang bias gender, bias etnis, dan sejenisnya.

Kecenderungan-kecenderungan ini mengancam akan menyeret Kiri kembali ke masa lalu yang lebih sempit, eksklusif, dan secara ironis lebih hierarkis, sejauh satu kelompok — sendiri atau bersama-sama dengan yang lain — menegaskan bahwa hanya merekalah yang paling layak memimpin masyarakat dan mengarahkan gerakan perubahan sosial. Banyak dari kaum kiri hari ini tengah menghancurkan tradisi besar solidaritas kemanusiaan dan keyakinan akan potensi kemanusiaan — sebuah potensi yang melampaui kebangsaan, etnisitas, perbedaan gender, dan politik superioritas hegemonik.

Saya tidak berharap bisa membahas di sini semua detail tentang idealisme sosial, humanisme, dan dorongan terhadap koherensi teoretis yang membuat Kiri yang Telah Berlalu begitu berbeda dari kiri-kirian murahan yang ada hari ini. Sebagai gantinya, saya ingin menyoroti kecenderungan internasionalis dan konfedralisnya, semangat demokrasinya, antimilitarismenya, dan sekularisme rasionalnya — yang membedakannya dari gerakan politik dan sosial lain pada masa kita.

INTERNASIONALISME, NASIONALISME, DAN KONFEDERASI

Nasionalisme yang meresapi sebagian besar kelompok Kiri pada dekade 1980-an dan 1990-an (sering kali atas nama "pembebasan nasional") pada dasarnya asing bagi para pemikir kiri yang visioner dari abad lalu dan awal abad ini. Dalam menggunakan istilah Kiri, saya merujuk pada kosakata Revolusi Prancis tahun 1789–1794, agar saya dapat mencakup berbagai aliran pemikiran anarkis maupun sosialis. Kiri yang Telah Berlalu tidak hanya membangun silsilahnya dari Revolusi Prancis, tetapi juga mendefinisikan dirinya sebagai reaksi terhadap berbagai kekurangan revolusi tersebut, seperti pesan patriotik kaum Jakobin (meskipun bahkan gagasan "nasionalisme" ini berasal dari keyakinan bahwa Prancis adalah milik rakyatnya, bukan milik Raja Prancis — yang, setelah 1789, dipaksa mengganti gelarnya menjadi Raja Orang Prancis sebagai akibat dari perubahan tersebut).

Merasa muak dengan seruan para revolusioner Prancis tentang la patrie, Kiri yang Telah Berlalu secara umum menganggap nasionalisme sebagai kekuatan yang regresif, bahkan memecah-belah, karena menciptakan batas-batas nasional yang memisahkan manusia dari manusia lainnya. Kiri yang Telah Berlalu memandang semua batas nasional sebagai kawat berduri yang mengkotak-kotakkan umat manusia melalui loyalitas dan komitmen partikular yang mengaburkan fakta tentang dominasi kelas penguasa terhadap semua kelompok tertindas.

Bagi Marx dan Engels, kaum tertindas dunia tidak memiliki tanah air. Yang mereka miliki hanyalah solidaritas internasional untuk menopang perjuangan mereka, serta kesatuan mereka sebagai kelas yang secara historis ditakdirkan untuk menghapus masyara-

kat kelas secara keseluruhan. Maka dari itu muncul seruan kuat di akhir Manifesto Komunis: “Kaum Buruh di Seluruh Dunia, Bersatulah!” Dan dalam isi karya tersebut (yang diterjemahkan ke dalam bahasa Rusia oleh anarkis Mikhail Bakunin), dinyatakan: “Dalam perjuangan nasional kaum proletar di berbagai negara, [kaum Komunis] menunjukkan dan mengedepankan kepentingan bersama seluruh proletariat, tanpa memandang kebangsaan.”

Lebih lanjut, Manifesto menyatakan, “Kaum buruh tidak memiliki tanah air. Kita tidak bisa merebut dari mereka sesuatu yang memang tidak mereka miliki.” Sejauh Marx dan Engels memberikan dukungan pada beberapa perjuangan pembebasan nasional, itu lebih karena pertimbangan geopolitik dan ekonomi, atau bahkan alasan sentimental — seperti dalam kasus Irlandia — daripada karena prinsip. Mereka mendukung gerakan nasional Polandia, misalnya, terutama karena mereka ingin melemahkan Kekaisaran Rusia, yang pada masa mereka merupakan kekuatan kontra-revolusioner tertinggi di benua Eropa. Mereka juga menginginkan Jerman yang bersatu, dengan alasan (yang menurut saya sangat keliru) bahwa negara-bangsa merupakan arena terbaik bagi perkembangan kapitalisme, yang mereka anggap sebagai kekuatan progresif secara historis (lagi-lagi, saya melihat ini sebagai kekeliruan). Namun, mereka tidak pernah menganggap nasionalisme sebagai nilai yang sahih dalam dirinya sendiri.

Secara khusus, Frederick Engels — yang dikenal sebagai penyebar sekaligus penyederhana vulgar pemikiran Marx — menyebut negara-bangsa sebagai “konstitusi politik yang normal bagi borjuasi Eropa”

dalam suratnya kepada Karl Kautsky, hanya sebulan sebelum Marx wafat dalam kondisi kesehatan yang menurun. Dalam membahas perjuangan Polandia melawan kekuasaan Rusia, surat Engels ini menegaskan apa yang disebut Paul Nettl sebagai "obsesi sempit" terhadap upaya "kebangkitan" negara. Surat ini kemudian menimbulkan banyak kericuhan dalam gerakan Marxis: surat inilah yang memberikan celah bagi partai-partai yang mengklaim Marxis seperti Partai Sosial Demokrat Jerman untuk mendukung negara mereka sendiri pada Agustus 1914 — dan akhirnya menghancurkan semangat internasionalisme proletar selama Perang Dunia I.

Namun bahkan di dalam gerakan Marxis sendiri, obsesi sempit Engels terhadap nasionalisme tidak diterima begitu saja pada era sebelum 1914. Penolakan Rosa Luxemburg terhadap kecenderungan nasionalistik dalam Partai Sosialis Polandia sangat penting dalam menjaga warisan internasionalisme dalam sosialisme — ia sama pentingnya dalam partai tersebut sebagaimana dalam Partai Sosial Demokrat Jerman dan Internasional Kedua secara umum. Pandangan umumnya konsisten revolusioner: menurutnya, cita-cita sosialis untuk mewujudkan kemanusiaan bersama tidak sejalan dengan nasionalisme yang sempit. Sejak tahun 1908, Luxemburg menulis:

"Berbicara tentang hak bangsa untuk menentukan nasib sendiri berarti kita melepaskan gagasan tentang bangsa sebagai kesatuan utuh. Bangsa hanya menjadi kesatuan sosial dan politik [untuk keperluan pengukuran]. Tetapi justru konsep bangsa sebagai salah satu kategori ideologi borjuis inilah yang paling keras dikritik oleh teori Marxis, yang menunjukkan bahwa di

balik slogan seperti ‘penentuan nasib sendiri bangsa’, atau ‘kebebasan warga negara’, ‘kesetaraan di hadapan hukum’ — selalu tersembunyi makna yang bengkok dan terbatas. Dalam masyarakat yang berbasis kelas, bangsa sebagai kesatuan sosial-politik yang seragam tidaklah ada. Yang ada adalah kelas-kelas dalam tiap bangsa, dengan kepentingan dan ‘hak’ yang saling bertentangan. Tak ada satu arena sosial pun — dari hubungan material paling kuat hingga moralitas yang paling halus — di mana kelas pemilik dan proletariat yang sadar bisa menempati posisi yang sama dan tampil sebagai satu kesatuan nasional yang tidak terbedakan.” (penekanan ditambahkan)

Ia menyampaikan pandangan ini secara paling tajam terhadap kekaisaran Rusia, Ottoman, Austria-Hungaria, dan kekaisaran-kekaisaran lain pada masanya, dan ia pun mendapat cukup banyak pendukung di dalam gerakan sosialis secara keseluruhan. Sebaliknya, ia ditentang keras dalam hal ini oleh dua penyederhana vulgar paling hambar dari teori Marx — Karl Kautsky dari Partai Sosial Demokrat Jerman dan George Plekhanov dari Partai Sosial Demokrat Rusia, belum lagi oleh aktivis seperti Josef Pilsudski dari Partai Sosialis Polandia, yang kelak menjadi “manusia kuat” yang terkenal otoriter di Polandia selama periode antarperang. Lenin, secara khusus, mendukung “perjuangan nasional” terutama karena alasan oportunistik dan gagasan yang berakar pada pandangan Engels tentang negara-bangsa sebagai kekuatan yang “progresif” secara historis.

Kaum anarkis bahkan lebih tegas dalam menolak nasionalisme dibanding banyak sosialis Marxis. Para teoritikus dan aktivis anarkis menentang pembentukan

negara-bangsa di mana pun di dunia, dan posisi ini menempatkan mereka secara politis jauh lebih maju dibanding para Marxis. Setiap bentuk persetujuan terhadap negara-bangsa — apalagi entitas tersentralisasi — bertentangan dengan antistatisme anarkis dan komitmennya terhadap gagasan kemanusiaan yang universal.

Pandangan Bakunin tentang nasionalisme sangat terbuka. Tanpa menyangkal hak setiap kelompok budaya, bahkan "unit rakyat terkecil," untuk menikmati kebebasan menjalankan hak-haknya sebagai komunitas, ia memperingatkan:

"Kita harus menempatkan keadilan universal dan kemanusiaan di atas semua kepentingan nasional. Dan kita harus meninggalkan prinsip palsu tentang nasionalitas, yang belakangan ini diciptakan oleh para tiran Prancis, Rusia, dan Prusia demi menghancurkan prinsip berdaulat dari kebebasan... Siapa pun yang sungguh menginginkan perdamaian dan keadilan internasional, harus sekali dan untuk selamanya meninggalkan kemuliaan, kekuasaan, dan kebesaran Tanah Air, dan meninggalkan segala kepentingan egoistik dan kesia-siaan dari patriotisme."

Sebagai penentangan langsung terhadap pengambilalihan fungsi-fungsi koordinasi sosial oleh negara, para teoritikus anarkis mengajukan gagasan dasar tentang konfederasi, di mana komune-komune atau kota-kota dari berbagai wilayah bisa bersatu secara sukarela melalui delegasi yang dapat ditarik kembali. Fungsi para delegasi konfederal ini bersifat administratif semata. Perumusan kebijakan tetap menjadi hak masing-masing komune atau kota (meski-

pun memang tidak ada kesepakatan yang jelas di antara para anarkis tentang bagaimana proses pengambilan keputusan seharusnya berlangsung).

Konfederalisme — sebagai alternatif terhadap nasionalisme dan statisme — bukanlah sekadar konstruksi teoretis. Secara historis, konfederalisme dan statisme telah berada dalam konflik selama berabad-abad. Konflik ini berakar sejak masa lalu yang jauh, dan mencuat secara tajam selama era revolusi demokratis dan proletar: khususnya di Amerika Serikat pada 1780-an, di Prancis pada 1793 dan 1871, di Rusia pada 1921, serta di negara-negara Mediterania, khususnya Italia dan Spanyol pada abad ke-19 — dan sekali lagi di Spanyol selama revolusi tahun 1936.

Faktanya, anarkisme Spanyol — yang merupakan gerakan anarkis terbesar di Eropa — secara tegas menolak nasionalisme Katalan, meskipun pada 1930-an basis pengikut terbesarnya berasal dari proletariat Katalan. Begitu teguhnya upaya kaum anarkis untuk mendorong internasionalisme, hingga mereka membentuk klub-klub di seluruh penjuru untuk mempromosikan penggunaan Esperanto sebagai alat komunikasi dunia. Jauh lebih beretika dibanding Luxemburg sekalipun, para anarkis secara umum mengangkat apa yang disebut “hak-hak abstrak” yang berpijak pada universalitas dan solidaritas kemanusiaan — sebuah visi yang berdiri tegak melawan partikularisme kelembagaan dan ideologis yang memisahkan manusia dari manusia.

KOMITMEN TERHADAP DEMOKRASI

Kiri yang Telah Berlalu memandang segala bentuk pembatasan terhadap kebebasan berekspresi sebagai sesuatu yang menjijikkan dan reaksioner. Dengan beberapa pengecualian (pandangan Lenin adalah salah satu contohnya), seluruh gerakan kiri abad ke-19 dan awal abad ke-20 dibesarkan oleh cita-cita "kekuasaan rakyat" dan upaya radikalisasi demokrasi, sering kali sebagai reaksi tajam terhadap pemerintahan otoriter yang menjadi ciri fase Jakobin dalam Revolusi Prancis. (Perlu saya catat bahwa kata demokrasi sangat bervariasi maknanya, mulai dari kebebasan berekspresi dan berkumpul di bawah institusi republik — pandangan umum kalangan sosialis — hingga demokrasi langsung tatap muka — pandangan umum kaum anarkis.) Bahkan Marx dan Engels, yang jelas bukan demokrat dalam arti komitmen pada demokrasi langsung, menulis dalam Manifesto Komunis bahwa "mengangkat proletariat ke posisi sebagai kelas penguasa [adalah] memenangkan pertempuran demi demokrasi" — sebuah pengakuan terbuka bahwa "demokrasi borjuis" cacat baik dalam cakupan maupun idealnya. Faktanya, penghapusan kelas dan pemerintahan kelas oleh proletariat diharapkan akan menghasilkan "sebuah asosiasi, di mana perkembangan bebas setiap individu adalah perkembangan bebas semua orang" — sebuah pernyataan yang secara harfiah menjadi slogan setara dengan "Kaum Buruh di Seluruh Dunia, Bersatulah!" dan terus hidup hingga gerakan Kiri tahun 1930-an.

Sebagai seorang Marxis, Rosa Luxemburg tidak pernah menyimpang dari visi 1848 ini. Bahkan, visinya tentang revolusi terikat erat dengan keyakinannya bahwa proletariat bukan hanya siap mengambil kekuasaan, tetapi juga memahami secara tajam tugas humanistik-

nya melalui pengalaman dan diskusi bebas yang dinamis. Karena itulah ia meyakini dengan tegas bahwa revolusi harus menjadi karya proletariat sendiri — bukan partai. Peran partai, dalam pandangannya, hanyalah mendidik, bukan memerintah. Dalam kritiknya terhadap Revolusi Bolshevik — yang ditulis hanya enam bulan sebelum ia dibunuh dalam kekacauan pasca-pemberontakan Spartakis yang gagal pada Januari 1919 — Luxemburg menyatakan:

"Kebebasan yang hanya berlaku bagi pendukung pemerintahan [Bolshevik], hanya bagi anggota satu partai — betapa pun banyaknya — bukanlah kebebasan sama sekali. Kebebasan selalu dan semata-mata adalah kebebasan bagi mereka yang berpikir berbeda. Bukan karena konsep fanatik tentang 'keadilan', melainkan karena segala hal yang bersifat mendidik, menyegarkan, dan memurnikan dalam kebebasan politik bergantung pada karakteristik ini — dan semua efektivitasnya lenyap saat 'kebebasan' berubah menjadi hak istimewa khusus."

Meskipun ia mendukung Revolusi Rusia, Luxemburg mengecam Lenin soal ini sejak tahun 1918 dalam istilah yang sangat keras:

"Lenin sepenuhnya keliru dalam cara yang ia tempuh.

Dekret, kekuasaan diktator pengawas pabrik, hukuman yang keras, pemerintahan dengan teror — semua itu hanya solusi tambal sulam. Satu-satunya jalan menuju kelahiran kembali adalah sekolah kehidupan publik itu sendiri: demokrasi yang paling luas, tak terbatas, dan opini publik. Pemerintahan dengan teror justru merusak moral."

Dengan kejernihan visi yang sangat jarang pada masanya di dalam gerakan revolusioner, ia memperingatkan bahwa diktatur proletariat yang direduksi menjadi elite semata akan menghasilkan "pembiadaban kehidupan publik" — sebagaimana yang memang terjadi kemudian di bawah kekuasaan Stalin.
"Dengan represinya terhadap kehidupan politik di negeri ini secara keseluruhan, kehidupan di dalam Soviet juga harus menjadi kehidupan yang lumpuh. Kehidupan memudar dalam setiap institusi publik, menjadi hanya bayangan kehidupan, di mana hanya birokrasi yang tersisa sebagai unsur aktif."

Bagi para anarkis, demokrasi memiliki makna yang kurang formal namun lebih substansial. Bakunin, yang tampaknya sedang membandingkan pandangannya dengan konsepsi warga negara yang abstrak ala Rousseau, menyatakan:

"Tidak, yang saya maksud adalah kebebasan sejati — kebebasan yang memungkinkan perkembangan penuh dari semua potensi material, intelektual, dan moral yang tersembunyi dalam setiap manusia; kebebasan yang tidak mengakui batasan lain kecuali hukum alam kita sendiri — yang, secara tepat, berarti bahwa tidak ada batasan sama sekali, sebab hukum-hukum itu tidak dipaksakan dari luar oleh legislator yang berdiri di atas atau di samping kita. Hukum-hukum itu bersifat imanen, melekat dalam diri kita; mereka membentuk dasar dari keberadaan kita, baik secara material, intelektual, maupun moral; dan alih-alih menjadi batas kebebasan, hukum-hukum itu justru harus dipandang sebagai syarat nyata dan alasan efektif bagi kebebasan itu sendiri."

Kebebasan ala Bakunin, pada dasarnya, adalah pemenuhan potensi kemanusiaan dan kecenderungan alamiah manusia untuk mewujudkan dirinya dalam masyarakat anarkis. Maka dari itu, "kebebasan ini... bukannya terhambat oleh kebebasan orang lain, justru diteguhkan olehnya." Dan lebih lanjut: "Kami memahami kebebasan dari sudut pandang positif sebagai perkembangan selengkap mungkin dari semua kemampuan yang dimiliki manusia dalam dirinya sendiri, dan dari sudut pandang negatif sebagai kemerdekaan kehendak setiap orang dari kehendak orang lain."

ANTIMILITARISME DAN REVOLUSI

Kiri yang Telah Berlalu memang mencakup banyak pasifis, namun kecenderungan radikalnya menolak non-kekerasan dan lebih memilih antimilitarisme ketimbang pasifisme — baik sebagai persoalan sosial maupun perjuangan. Menurut pandangan mereka, militerisme menyiratkan masyarakat yang tersusun secara ketat, dengan penundukan hak-hak demokratis dalam situasi krisis seperti perang atau bahkan revolusi. Militerisme menanamkan kepatuhan pada massa dan membiasakan mereka tunduk pada logika masyarakat yang berdasarkan komando.

Namun yang dituntut oleh Kiri yang Telah Berlalu bukanlah simbolisme seperti gambar "senapan patah" — yang kini sangat populer di butik-butik pasifis — melainkan pelatihan dan persenjataan rakyat demi tujuan revolusioner, hanya dalam bentuk milisi demokratis. Sebuah resolusi yang disusun bersama oleh Luxemburg dan Lenin (kejadian langka), dan diadopsi oleh Internasional Kedua pada tahun 1906, menyatakan bahwa mereka "melihat dalam organisasi demokratis angkatan bersenjata — dalam milisi rakyat menggantikan tentara tetap — sebuah jaminan penting untuk mencegah perang agresif dan mempermudah penyelesaian perbedaan antarbangsa."

Ini bukanlah sekadar resolusi anti-perang, meskipun penolakan terhadap perang yang segera meletus menjadi fokus utama pernyataan tersebut. Persenjataan rakyat adalah prinsip dasar Kiri yang Telah Berlalu, dan tuntutan kontrol senjata yang kini disuarakan dengan khidmat oleh kaum kiri modern akan terasa sangat asing bagi pemikiran kiri masa itu. Bahkan pada 1930-an, konsep "rakyat bersenjata" tetap menjadi prinsip utama gerakan sosialis independen — apalagi

bagi gerakan anarkis — di seluruh dunia, termasuk di Amerika Serikat, sebagaimana saya sendiri ingat dengan sangat baik. Gagasan untuk mengajarkan massa agar bergantung pada polisi dan militer demi keselamatan publik, apalagi untuk berpaling saat menghadapi kekerasan, akan dianggap sebagai sesuatu yang keji.

Tak mengejutkan, kaum anarkis revolusioner bahkan lebih tegas dibanding kaum sosialis. Berbeda dengan milisi yang dikendalikan negara seperti yang diterima oleh Internasional Kedua dalam resolusi 1906 di atas, kaum anarkis mendorong langsung persenjataan bagi rakyat. Di Spanyol, senjata telah diberikan kepada para militan anarkis sejak awal gerakan. Para buruh dan petani mengandalkan diri mereka sendiri — bukan kemurahan lembaga-lembaga negara — untuk memperoleh alat pemberontakan. Sama halnya seperti pandangan mereka tentang demokrasi berarti demokrasi langsung, maka pandangan mereka tentang antimilitarisme berarti melawan monopoli kekerasan negara dengan gerakan rakyat bersenjata — bukan sekadar milisi yang disubsidi negara.

SEKULARISME DAN RASIONALISME

Perlu ditambahkan bahwa kaum anarkis — dan dalam tingkat besar juga para sosialis revolusioner dari Kiri yang Telah Berlalu — tidak hanya berusaha berbicara atas nama kepentingan umum umat manusia, tetapi juga menolak seluruh gagasan dan prasangka yang menyingkirkan umat manusia dari kedudukannya secara alamiah dalam tatanan semesta. Mereka memandang pemujaan terhadap dewa-dewa sebagai bentuk penundukan pada ciptaan manusia sendiri, sebagai penutup realitas oleh ilusi, dan sebagai bentuk manipulasi terhadap ketakutan, keterasingan, dan kehampaan manusia oleh elite yang penuh perhitungan demi menopang tatanan sosial yang menindas. Secara umum, Kiri yang Telah Berlalu dengan berani mengklaim warisan rasionalisme dari Pencerahan dan Revolusi Prancis, meskipun hal ini sering kali menyeret kaum Marxis ke dalam gagasan yang mekanistik. Namun, bentuk rasionalitas yang bersifat organik, yang diambil dari Hegel, juga bersaing dengan mekanisme dan empirisme konvensional. Di kalangan anarkis, ketika gagasan intuitif bersaing dengan yang materialistik, muncul daya tarik besar bagi para seniman untuk mendekat pada gerakan anarkis atau pada ide-ide anarkis itu sendiri. Di samping itu, rasionalisme tidak menggeser pendekatan emosional yang justru mendorong munculnya sosialisme yang sangat bermoral, yang sering kali sulit dibedakan dari pandangan libertarian. Namun hampir semua upaya — kecuali beberapa pengecualian individual — ditujukan untuk menempatkan pendekatan mekanistik, organik, dan emosional terhadap realitas ke dalam suatu kerangka rasional — terutama untuk mencapai pendekatan yang koheren terhadap analisis dan perubahan sosial.

Bahwa usaha ini melahirkan kecenderungan yang beragam dalam Kiri yang Telah Berlalu seharusnya tidak mengejutkan kita. Tetapi gagasan tentang masyarakat yang rasional, yang dicapai melalui cara-cara rasional sekaligus moral dan idealisme yang kuat, membentuk pandangan dunia yang menyatukan bagi Kiri yang Telah Berlalu. Sangat sedikit tokoh kiri masa itu yang akan menerima pandangan William Blake bahwa rasionalitas itu "terlalu ikut campur," atau menerima pandangan pascamodern masa kini yang menganggap koherensi sebagai sesuatu yang "totalitarian."

Kiri yang Telah Berlalu memang terpecah dalam pertanyaan apakah kapitalisme bisa berevolusi secara damai dan reformis menuju sosialisme, atau apakah harus ada pemutusan revolusioner yang tak terelakkan dari sistem kapitalis. Kewaspadaan mereka terhadap reformasi barangkali paling terlihat dari fakta bahwa dahulu terjadi perdebatan serius di kalangan kiri Barat tentang apakah mereka harus memperjuangkan hari kerja delapan jam — sesuatu yang dianggap sebagian orang justru akan membuat kapitalisme lebih bisa diterima oleh kelas pekerja. Di Rusia Tsar, kaum kiri bahkan serius memperdebatkan apakah organisasi mereka harus membantu meredakan kelaparan di kalangan petani, karena khawatir bantuan tersebut akan mengalihkan kemarahan petani dari Tsarisme.

Namun sejauh apa pun perbedaan itu, reformasi demi reformasi itu sendiri tak pernah menjadi bagian dari ideologi kiri. Kiri revolusioner — yang secara sejati mendefinisikan gerakan sosialis dan anarkis sebagai Kiri — jelas tidak berminat memperbaiki sistem kapitalis, apalagi memberinya "wajah manusiawi." Ka-

pitalisme dengan wajah manusiawi adalah ungkapan yang akan dianggap sebagai kontradiksi dalam istilah. Kiri yang Telah Berlalu berharap untuk menggulingkan kapitalisme dan memulai sistem sosial baru yang radikal — bukan merasionalisasi tatanan yang ada dan menjadikannya dapat diterima oleh massa.

Keterlibatan dalam perjuangan reformasi dipandang sebagai sarana untuk mendidik rakyat, bukan sebagai cara memberi amal atau memperbaiki taraf hidup mereka. Tuntutan reformasi selalu disertai dengan pesan lebih besar bahwa rekonstruksi sosial secara mendasar sangat dibutuhkan. Perjuangan untuk delapan jam kerja, pemogokan demi kondisi hidup yang lebih layak, hingga perbaikan undang-undang untuk kelas pekerja, dipandang sebagai alat mobilisasi kaum tertindas, untuk melibatkan mereka dalam perjuangan, dan untuk mengungkap batas-batas serta irasionalitas mendasar dari kapitalisme — bukan sekadar atau terutama sebagai sarana memperbaiki hidup di dalam sistem kapitalisme. Barulah belakangan, reformasi dikampanyekan oleh partai-partai yang mengklaim kiri, para kandidat, anggota parlemen, dan simpatisan kemanusiaan dari kelas pekerja, kaum miskin, dan lansia sebagai teknik untuk "memanusiakan" kapitalisme atau membuat kandidat kiri lebih populer — dan lebih layak dipilih dalam pemilu.

Memperjuangkan perbaikan kondisi kerja dan hidup dipandang sebagai tantangan langsung terhadap "sistem upah" dan kedaulatan kapital. Bahkan kaum sosialis "evolusioner" atau "reformis" yang berharap bisa beralih dari kapitalisme ke sosialisme secara berta-

hap tetap bersifat revolusioner dalam arti bahwa mereka percaya kapitalisme harus digantikan oleh tatanan sosial baru yang radikal. Perbedaan mereka dengan kaum sosialis dan anarkis revolusioner dalam Kiri yang Telah Berlalu terletak pada pertanyaan apakah kapitalisme bisa diganti melalui perubahan bertahap — bukan apakah kapitalisme bisa diberi wajah manusiawi. Perang Dunia I dan khususnya revolusi-revolusi setelahnya, menghancurkan sosialisme reformis — namun juga melahirkan bentuk Kiri yang dalam banyak hal menyimpang secara radikal dari Kiri yang Telah Berlalu.

PERANG DUNIA PERTAMA DAN BOLSHEVISME

Pecahnya Perang Dunia Pertama, revolusi Bolshevik tahun 1917, dan pembunuhan terhadap Rosa Luxemburg dan Karl Liebknecht dalam pemberontakan Liga Spartakus pada Januari 1919 (yang terjadi dengan persetujuan tidak langsung dari Partai Sosial Demokrat Jerman resmi) membuka jurang besar dalam sejarah gerakan Kiri secara umum.

Pada saat pecahnya perang, hampir semua partai sosialis di Eropa yang terlibat perang menyerah pada nasionalisme, dan fraksi-fraksi parlemen mereka memberikan suara mendukung pemberian dana perang kepada negara kapitalis masing-masing. Bahkan sikap sejumlah tokoh anarkis terkemuka — termasuk Kropotkin — tidak bisa dikatakan lebih terhormat dibandingkan para "patriot sosial," istilah sindiran Lenin untuk pemimpin-pemimpin sosialis Jerman dan Prancis yang mendukung pihak tertentu dalam perang tersebut.

Untuk menganalisis alasan mengapa jurang ini terbuka di tubuh Kiri yang Telah Berlalu tentu butuh kajian tersendiri. Tapi perebutan kekuasaan oleh kaum Bolshevik pada November 1917 bukannya menutup jurang ini — malah memperlebar. Bukan hanya karena adanya polarisasi tak terhindarkan antara Bolshevisme dan Demokrasi Sosial, tetapi juga karena unsur otoriter yang sejak lama menjadi bagian dari gerakan revolusioner Rusia yang sangat konspiratif. Partai Bolshevik memiliki sedikit komitmen terhadap demokrasi rakyat. Lenin tidak pernah memandang "demokrasi borjuis" lebih dari sekadar alat yang bisa dipakai atau dibuang sesuai kebutuhan. Banyak tuntutan diterima oleh rezim Bolshevik yang terbentuk pada November itu (yang awalnya juga mencakup ka-

um Sosialis Revolusioner Kiri): invasi tentara Jerman di front timur, perang sipil brutal yang menyusul Revolusi, isolasi kaum Bolshevik dari kaum buruh dan petani pada awal 1920-an, serta upaya para pelaut Kronstadt untuk memulihkan demokrasi soviet yang telah dilenyapkan oleh partai Bolshevik yang birokratis. Semua tekanan ini memperlihatkan sisi paling gelap dari pandangan Lenin yang sangat sentralistis dan oportunistik terhadap demokrasi. Mulai awal 1920-an, seluruh afiliasi dari Komintern "dibolshevisasi" oleh Zinoviev dan para penerusnya yang Stalinis, hingga komitmen sosialisme terhadap demokrasi termarginalkan dan nyaris lenyap dari partai-partai Komunis dunia.

Tak kalah penting dalam melemahkan Kiri yang Telah Berlalu adalah mitos-mitos yang dipopulerkan oleh Lenin bahwa kapitalisme telah memasuki tahap akhir yang unik — tahap yang ditandai oleh "imperialisme" dan "perjuangan pembebasan nasional" secara global. Sekali lagi, posisi Lenin terlalu kompleks untuk dibahas secara sepintas; tetapi yang penting adalah bahwa internasionalisme tradisional yang dulunya menjadi ciri khas Kiri yang Telah Berlalu secara bertahap digantikan oleh penekanan pada perjuangan pembebasan nasional — sebagian untuk melemahkan imperialisme Barat, sebagian untuk mendorong pembangunan ekonomi di negara-negara terjajah, dan dengan itu memunculkan konflik kelas dalam negeri sebagai agenda utama negara tersebut.

Kaum Bolshevik memang tidak sepenuhnya meninggalkan retorika internasionalisme, sebagaimana juga kaum Sosial Demokrat. Namun perjuangan pembebasan nasional (yang justru diabaikan di dalam

negeri setelah kaum Bolshevik berkuasa di Uni Soviet yang baru lahir) secara membabi buta menjerumuskan Kiri ke dalam dukungan terhadap pembentukan negara-bangsa baru. Nasionalisme makin menonjol dalam teori dan praktik sosialisme. Tidak mengherankan jika Komisaris Rakyat Urusan Kebangsaan pertama di Uni Soviet adalah Joseph Stalin, yang kemudian memperkuat kecenderungan nasionalistik ini dalam Marxisme-Leninisme dan yang, selama dan setelah Perang Dunia II, memberikan corak "patriotik" khas terhadap gagasan tersebut di Uni Soviet. Ungkapan bahwa Uni Soviet adalah "tanah air kelas pekerja" tersebar luas di kalangan Komunis masa antar perang, dan partai-partai mereka dibentuk mengikuti model partai Bolshevik yang tersentralisasi agar Stalin bisa dengan mudah campur tangan dalam urusan mereka.

Pada tahun 1936, politik Komintern (atau sisa-sisanya) telah menyimpang jauh dari ideal yang pernah membimbing Kiri yang Telah Berlalu. Luxemburg lebih dihormati sebagai martir daripada sebagai pemikir, dan oleh klik Stalinis ia didiskreditkan atau sepenuhnya diabaikan. Internasional Kedua nyaris mati. Idealisme digantikan oleh oportunisme yang terang-terangan amoral, serta oleh sikap antimiliterisme yang digunakan, ditolak, atau disesuaikan dengan kebutuhan kebijakan luar negeri rezim Stalin.

Namun perlawanan tetap ada — bahkan hingga tahun 1939 — terhadap kemerosotan ide-ide yang dulu membentuk Kiri yang Telah Berlalu; perlawanan ini datang dari tendensi kiri dalam beberapa partai sosialis, dari kaum anarkis, dan dari kelompok Komunis pem-

bangkang. Kiri yang Telah Berlalu tidak hilang begitu saja tanpa perdebatan sengit tentang ideal-ideal tersebut, atau tanpa upaya mempertahankan dasar historisnya. Ideal-ideal itu tetap menjadi agenda utama revolusioner sepanjang masa antar perang — bukan hanya sebagai bahan polemik, tetapi juga sebagai bagian dari konfrontasi bersenjata dalam Revolusi Spanyol tahun 1936. Partai dan kelompok kiri masih bergulat dengan isu-isu seperti internasionalisme, demokrasi, antimiliterisme, revolusi, dan hubungan mereka dengan negara — pergulatan yang menghasilkan konflik sengit baik di internal maupun antarkelompok. Isu-isu inilah yang menandai seluruh era sebelum akhirnya mulai memudar — dan pudarnya itu sendiri mengubah makna dari kekirian itu sendiri.

KIRI DAN "PERANG DINGIN"

"Perang Dingin" telah merusak agenda humanistik Kiri yang Telah Berlalu dengan mengubah sebagian besar organisasi kiri menjadi pendukung salah satu blok — Barat atau Timur — serta memperkenalkan "anti-imperialisme" yang samar dalam politik Perang Dingin. “Pembebasan nasional” menjadi pusat dari “Kiri Baru” dan juga versi-versi uzur dari “Kiri Lama,” terutama dalam varian Stalinis, Maois, dan Castrosis.

Yang perlu dipahami — dan yang gagal dipahami oleh Kiri saat itu — adalah bahwa imperialisme bukanlah sesuatu yang unik milik kapitalisme. Sebagai alat eksploitasi dan penyeragaman budaya, serta sebagai sumber upeti, imperialisme telah hadir sepanjang era kuno, abad pertengahan, hingga zaman modern awal. Pada masa kuno, hegemoni imperial Babilonia diikuti oleh Romawi, lalu Kekaisaran Romawi Suci di abad pertengahan. Sepanjang sejarah juga telah muncul negara-negara ekspansionis dan eksploitatif di Afrika, India, Asia — dan bahkan di era modern — yang bersifat lebih pra-kapitalis ketimbang kapitalis. Jika "perang adalah nafas negara", maka perang hampir selalu berarti ekspansionisme (baca: imperialisme) oleh negara-negara dominan dunia — bahkan juga negara-negara klien mereka.

Pada awal abad ke-20, berbagai tulisan tentang imperialisme dari J.A. Hobson, Rudolf Hilferding, hingga Lenin, bukanlah penemu konsep imperialisme. Mereka hanya menambahkan ciri-ciri baru khas kapitalisme pada gambaran imperialisme yang sudah ada sebelumnya, seperti “ekspor modal” dan dampak kapitalisme terhadap pembangunan ekonomi negara jajahan. Namun yang juga diekspor oleh kapitalisme dengan penuh semangat — selain modal itu sendiri —

adalah nasionalisme (bukan sekadar tuntutan otonomi budaya), dalam bentuk negara-bangsa yang tersentralisasi. Bahkan, bentuk negara-bangsa tersentralisasi telah diekspor kepada masyarakat yang mungkin lebih cocok untuk membangun bentuk perjuangan dan rekonstruksi sosial berbasis konfederalisme — guna menegaskan keunikan budaya dan hak untuk mengelola diri sendiri.

Perlu saya tegaskan bahwa kritik saya terhadap nasionalisme dan statisme bukanlah penolakan terhadap aspirasi tulus kelompok budaya untuk mengekspresikan diri secara penuh dan mengatur dirinya sendiri. Terutama ketika ada upaya yang jelas untuk melemahkan keunikan budaya dan hak-hak kebebasan mereka. Isu yang saya soroti adalah: bagaimana otonomi budaya itu diwujudkan, dan bentuk institusional seperti apa yang mereka bangun untuk mengatur diri sebagai entitas budaya yang unik. Integritas budaya suatu masyarakat tidak perlu diwujudkan dalam bentuk negara-bangsa. Menurut saya, hal tersebut sebaiknya diungkapkan melalui bentuk-bentuk yang mampu menjaga tradisi dan praktik budaya dalam institusi-institusi konfederal berbasis pengelolaan mandiri. Inilah cita-cita yang dijunjung tinggi oleh mayoritas besar kaum anarkis dan sosialis libertarian — bahkan sebagian kaum Marxis — dalam Kiri yang Telah Berlalu.

Namun yang terjadi justru sebaliknya: ekspor negara-bangsa telah meracuni tidak hanya gerakan kiri modern, tetapi juga kondisi kemanusiaan itu sendiri. Dalam beberapa dekade terakhir, “balkanisasi” dan parokialisme telah menjadi gejala ganas dengan dampak yang mengerikan. Pecahnya kekaisaran Rusia

yang banyak dibicarakan telah melahirkan konflik nasional berdarah dan aspirasi pembentukan negara yang memecah komunitas-komunitas budaya berbeda menjadi pertarungan yang nyaris kembali ke barbarisme. Cita-cita internasionalis yang dulu diperjuangkan oleh Kiri yang Telah Berlalu, terutama di blok "sosialis" lama, kini tergantikan oleh parokialisme yang keji — diarahkan terhadap orang Yahudi secara umum dan di banyak wilayah Eropa terhadap para "pekerja asing" dari seluruh penjuru dunia. Di Timur Dekat, Afrika, Asia, dan Amerika Latin, masyarakat jajahan atau bekas jajahan telah mengembangkan nafsu imperial mereka sendiri, sehingga banyak dari apa yang kini dianggap sebagai "negara bekas jajahan yang merdeka" justru kini mengejar aspirasi imperial yang brutal atas nama kedaulatan sendiri.

Yang paling merugikan bagi kemunculan Kiri sejati adalah kenyataan bahwa para kiri di Amerika Serikat dan Eropa kerap menoleransi perilaku mengerikan dari negara-negara bekas jajahan — atas nama "sosialisme," "anti-imperialisme," dan tentu saja, "pembebasan nasional." Kiri hari ini bukanlah korban yang lebih kecil dari Perang Dingin dibandingkan masyarakat jajahan yang dijadikan pion di dalamnya. Kaum kiri telah nyaris meninggalkan ideal-ideal Kiri yang Telah Berlalu dan justru menerima status klien baru — pertama, di tahun 1930-an sebagai pendukung "tanah air kaum buruh" di Timur, lalu belakangan sebagai pendukung negara-negara bekas jajahan yang kini tengah menjalankan petualangan imperial mereka sendiri.

Yang penting bukanlah apakah kaum kiri di Eropa atau

AS mendukung negara-negara "merdeka" yang baru muncul, sub-imperialis, atau imperial. Dukungan kaum kiri Barat terhadap negara-negara itu sama pentingnya bagi negara-negara tersebut seperti kotoran camar di pantai lautan. Yang sungguh penting — dan menjadi tragedi besar — adalah bahwa kaum kiri ini jarang sekali menanyakan apakah rakyat yang mereka dukung mendambakan rezim yang statis atau asosiasi yang konfederal, apakah mereka menindas budaya lain, atau bahkan menindas rakyatnya sendiri — apalagi mempertanyakan apakah seharusnya mereka mendukung bentuk negara-bangsa sama sekali.

Faktanya, banyak kaum kiri terjebak dalam kebiasaan menentang imperialisme dua kekuatan adidaya hanya sebagai reaksi mekanis terhadap pembelahan kubu dalam Perang Dingin. Mentalitas Perang Dingin ini masih terus hidup bahkan setelah perang tersebut resmi berakhir. Kini, lebih dari sebelumnya, kaum kiri wajib bertanya: apakah "anti-imperialisme" dan "pembebasan nasional" yang mereka dukung justru melahirkan lebih banyak negara-bangsa, lebih banyak rivalitas etnis dan ambisi sub-imperialis? Mereka harus bertanya: karakter apa yang kini diambil oleh anti-imperialisme? Apakah ia justru membenarkan rivalitas etnis, munculnya tirani domestik, ambisi sub-imperialis, dan kumpulan rezim militeristik yang rakus?

Jelaslah, parokialisme adalah salah satu produk dari nasionalisme dan statisme "anti-imperialis" baru yang tumbuh dari Perang Dingin, dan dari lunturnya kaum kiri palsu ke dalam pertikaian bergaya Stalinis atau Maois yang dibungkus sebagai "pembebasan nasional." Parokialisme juga dapat berfungsi secara internal, seba-

gai perpanjangan Perang Dingin ke dalam kehidupan domestik. Mereka yang mengaku sebagai juru bicara kelompok etnis namun justru mempertentangkan satu ras melawan ras lainnya — yang mendehumanisasi satu pihak demi mengangkat pihak lain; juru bicara gender yang melakukan hal serupa terhadap lawan jenis mereka; atau juru bicara agama yang bersikap sama terhadap kelompok agama lain — semua mencerminkan gejala purba yang tak pernah punya tempat dalam Kiri yang Telah Berlalu.

Bahwa hak-hak kelompok etnis, gender, dan kelompok-kelompok serupa harus dihargai, dan bahwa perbedaan budaya harus dijunjung tinggi, tidaklah dipertanyakan di sini. Namun di luar tuntutan-tuntutan yang sah dari kelompok-kelompok ini, tujuan mereka seharusnya dikejar dalam kerangka yang berorientasi pada kemanusiaan — bukan dalam kerangka eksklusif yang berorientasi pada golongan atau suku. Jika sebuah Kiri yang otentik ingin kembali muncul, mitos tentang kelompok tertindas yang "hegemonik," yang ingin mengatur ulang hubungan manusia dalam bentuk hierarki baru, harus digantikan oleh etika pelengkap — sebuah etika di mana perbedaan justru memperkaya keseluruhan.

Di zaman dahulu, para budak Sisilia yang memberontak dan memaksa semua orang merdeka bertarung sebagai gladiator di arena pulau itu berperilaku tak ubahnya seperti para tuan mereka. Mereka hanya mereproduksi budaya perbudakan — menggantikan satu bentuk perbudakan dengan yang lain.

AKANKAH ADA KIRI HARI INI?

Kiri yang Telah Berlalu jelas-jelas berjuang melawan berbagai bentuk irasionalitas dalam tatanan sosial yang ada — mulai dari jam kerja yang panjang dan melelahkan, kelaparan akut, hingga kemiskinan yang menyedihkan. Mereka melakukannya karena keberlangsungan kondisi-kondisi irasional ini akan melumpuhkan semangat mereka yang berjuang demi perubahan sosial yang mendasar. Gerakan ini kerap mengajukan tuntutan yang tampak "reformis," namun tujuannya adalah untuk mengungkap kegagalan tatanan sosial yang ada dalam memenuhi kebutuhan dasar umat manusia yang terpinggirkan. Dalam memperjuangkan reformasi semacam itu, Kiri yang Telah Berlalu secara eksplisit dan konsisten berfokus pada kebutuhan untuk mengubah keseluruhan tatanan sosial — bukan sekadar membuatnya sedikit kurang irasional atau sedikit lebih enak ditelan. Hari ini, Kiri yang Telah Berlalu juga pasti akan berjuang mati-matian melawan kekuatan yang menguras lapisan ozon, menghancurkan hutan, dan memperbanyak pembangkit listrik tenaga nuklir demi mempertahankan kehidupan di planet ini.

Namun di sisi lain, Kiri yang Telah Berlalu juga memahami bahwa banyak masalah tidak bisa diselesaikan dalam kerangka kapitalisme. Mereka tetap berpegang teguh pada posisi revolusionernya — meskipun tampak "tidak realistis" — daripada mencari popularitas publik atau menyerahkan jati dirinya pada program-program oportunistik. Dalam banyak momen sejarah, pilihan yang jelas atau langkah yang langsung "efektif" memang tidak selalu tersedia bagi kaum kiri. Agustus 1914, misalnya, tak ada kekuatan yang dapat mencegah pecahnya Perang Dunia I — bahkan tidak juga Sosial Demokrat yang sebelumnya menyatakan

diri menentang perang. Kaum kiri harus menjalani kehidupan yang tidak efektif, sering kali tersembunyi dan penuh frustrasi, di tengah euforia chauvinisme massa yang melanda hampir seluruh Eropa — termasuk sebagian besar kaum buruh yang tergabung dalam gerakan sosialis itu sendiri. Demikian pula pada 1938, Revolusi Spanyol sudah tidak mungkin diselamatkan dari serangan militer fasis dan kontra-revolusi Stalinis yang merayap — meskipun perjuangan heroik tetap berlanjut selama hampir setahun setelahnya.

Sayangnya, ada situasi-situasi mustahil di mana Kiri yang otentik hanya dapat mengambil posisi moral, tanpa harapan untuk bisa benar-benar campur tangan. Dalam situasi seperti itu, kaum kiri hanya bisa bersabar untuk mendidik siapa pun yang bersedia mendengarkan, menyampaikan gagasannya kepada individu-individu yang rasional — seberapapun sedikit jumlahnya — dan tetap berdiri sebagai kekuatan etis yang menolak "seni dari yang mungkin" — sebagaimana definisi terkenal tentang politik dalam liberalisme. Contoh terbaru yang patut dikenang adalah slogan yang digaungkan pada awal Perang Teluk: "Tak Ada Pihak yang Benar" — slogan yang jelas-jelas tidak sejalan dengan sikap nasionalistik mayoritas rakyat Amerika, dan tentunya tidak efektif secara politis. Memihak dalam Perang Teluk hanya akan berarti membingungkan chauvinisme nasional Amerika dengan demokrasi di satu sisi, atau membingungkan ketidakpedulian terhadap totalitarianisme Saddam Hussein dengan "anti-imperialisme" di sisi lain.

Berpura-pura bahwa Kiri yang otentik selalu bisa memberikan solusi praktis bagi setiap persoalan dalam masyarakat adalah ilusi. Menawarkan "kejahatan yang lebih ringan" sebagai solusi atas setiap kejahatan yang diciptakan masyarakat ini hanya akan mengarah pada kejahatan terburuk dari semuanya: hilangnya Kiri ke dalam rawa liberalisme penuh kompromi dan kehinaan. Di tengah perjuangannya untuk isu-isu konkret, Kiri yang otentik tetap menyampaikan pesan bahwa masyarakat yang sekarang harus dibongkar dan digantikan dengan masyarakat yang rasional. Begitulah sikap para sosialis seperti Eugene V. Debs, dan para anarkis seperti Emma Goldman dan Alexander Berkman dari Kiri yang Telah Berlalu. Secara tegas: Apa yang biasanya dilakukan masyarakat ini seharusnya tidak menghalangi kaum kiri untuk menelusuri logika peristiwa secara rasional atau untuk menyerukan apa yang seharusnya dilakukan masyarakat. Setiap upaya untuk menyesuaikan "seharusnya yang rasional" dengan "kenyataan yang irasional" hanya akan mengosongkan posisi politik yang seharusnya dihuni oleh Kiri yang didasarkan pada nalar, kebebasan, dan humanisme ekologis. Mempertahankan komitmen-komitmen prinsipil yang secara minimal mendefinisikan Kiri mungkin tidak selalu populer — namun alternatif terhadap irasionalitas buas yang merasuki masyarakat saat ini harus selalu dijaga tetap terbuka, dipupuk, dan dikembangkan — jika kita ingin benar-benar mencapai masyarakat bebas.

Boleh jadi, dalam waktu dekat, sebuah Kiri otentik nyaris tak punya peluang untuk meraih pengikut besar. Tetapi jika ia menyerah pada prinsip-prinsip dasarnya — internasionalisme, demokrasi, antimiliterisme, revo-

lusi, sekularisme, dan rasionalisme — serta gagasan lainnya seperti konfederalisme, maka kata Kiri tak lagi memiliki makna dalam kosakata politik kita. Seseorang boleh saja menyebut dirinya liberal, sosial demokrat, Green realist, atau reformis. Itu adalah pilihan yang bebas, sesuai dengan keyakinan sosial dan politik masing-masing. Namun bagi mereka yang menyebut diri kiri, harus ada pemahaman yang jelas bahwa penggunaan istilah itu menuntut penerimaan terhadap prinsip-prinsip mendasar yang secara literal mendefinisikan dan membenarkan penggunaannya. Artinya, gagasan-gagasan seperti nasionalisme, parokialisme, otoritarianisme — dan tentu saja bagi semua anarkis, komitmen terhadap negara-bangsa — serta simbol seperti senapan patah milik kaum pasifis, sama sekali asing dengan prinsip-prinsip yang mendefinisikan Kiri. Gagasan-gagasan semacam itu, jika dimasukkan ke dalam politik, tidak punya tempat dalam politik mana pun yang dapat disebut kiri secara otentik. Jika politik seperti itu memang tak ada, maka biarkan istilah Kiri gugur dengan kehormatan.

Namun jika Kiri pada akhirnya lenyap karena melebur bersama pandangan reformis, liberal, nasionalis, dan parokial, maka bukan hanya masyarakat modern yang kehilangan "prinsip harapan" — menggunakan istilah Ernst Bloch — yaitu prinsip yang selama ini menjadi penuntun semua gerakan revolusioner di masa lalu; tetapi Kiri juga akan berhenti menjadi hati nurani masyarakat. Kiri juga akan kehilangan kemampuannya untuk menyuarakan keyakinan bahwa masyarakat sekarang ini sepenuhnya irasional dan harus digantikan oleh masyarakat yang dibimbing oleh akal, etika ekologis, dan kepedulian sejati terhadap kesejahteraan

manusia. Bagi saya pribadi, dunia seperti itu — tanpa Kiri sejati — bukanlah dunia yang ingin saya tinggali.

— Mei 1991

CATATAN AKHIR

[1] The Political Philosophy of Bakunin, G. P. Maximoff (editor) (Glencoe, Ill.: Free Press, 1953), hlm. 144.

[2] Political Philosophy of Bakunin, hlm. 158.

[3] Peter Kropotkin, "Anarchism," artikel Encyclopaedia Britannica, dalam Kropotkin's Revolutionary Pamphlets, ed. Roger N. Baldwin (New York: Dover Publications, 1970), hlm. 285–287.

[4] Katinka Matson, "Preface," The Psychology Today Omnibook of Personal Development (New York: William Morrow & Co., 1977), tanpa halaman.

[5] Michel Foucault, The History of Sexuality, vol. 1, diterjemahkan oleh Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1990), hlm. 95–96. Akan menjadi hari yang indah jika kita bisa mendapat perumusan langsung dari Foucault, yang interpretasinya seringkali saling bertentangan.

[6] Paul Goodman, "Politics Within Limits," dalam Crazy Hope and Finite Experience: Final Essays of Paul Goodman, ed. Taylor Stoehr (San Francisco: Jossey-Bass, 1994), hlm. 56.

[7] L. Susan Brown, The Politics of Individualism (Montreal: Black Rose Books, 1993). Komitmen samar Brown terhadap anarko-komunisme tampaknya lebih berasal dari preferensi naluriah daripada analisisnya.

[8] Hakim Bey, T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchism, Poetic Terrorism

(Brooklyn, NY: Autonomedia, 1985, 1991). Individualisme Bey bisa disamakan dengan mendiang Fredy Perlman dan para pengikut anti-peradabannya di Fifth Estate Detroit, meskipun T.A.Z. secara membingungkan menyerukan "paleolitisme psikis berbasis teknologi tinggi" (hlm. 44).

[9] "T.A.Z.," The Whole Earth Review (Spring 1994), hlm. 61.

[10] Dikutip oleh Jose Lopez-Rey, Goya's Capriccios: Beauty, Reason and Caricature, vol. 1 (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1953), hlm. 80–81.

[11] George Bradford, "Stopping the Industrial Hydra: Revolution Against the Megamachine," The Fifth Estate, vol. 24, no. 3 (Winter 1990), hlm. 10.

[12] Jacques Ellul, The Technological Society (New York: Vintage Books, 1964), hlm. 430.

[13] Bradford, "Civilization in Bulk," Fifth Estate (Spring 1991), hlm. 12.

[14] Lewis Mumford, Technics and Civilization (New York and Burlingame: Harcourt Brace & World, 1963), hlm. 301. Semua nomor halaman mengacu pada edisi ini.

[15] Kropotkin, "Anarchism," Revolutionary Pamphlets, hlm. 285.

[16] Makalah konferensi diterbitkan dalam Richard B. Lee dan Irven DeVore, eds., Man the Hunter (Chicago: Aldine Publishing Co., 1968).

[17] "What Hunters Do for a Living, or, How to Make Out in Scarce Resources," dalam Lee dan DeVore, Man the Hunter, hlm. 43.

[18] Lihat khususnya Paul Radin, The World of Primitive Man (New York: Grove Press, 1953), hlm. 139–150.

[19] John Zerzan, Future Primitive and Other Essays (Brooklyn, NY: Autonomedia, 1994), hlm. 16. Pembaca yang percaya pada riset Zerzan bisa mencoba mencari sumber penting seperti "Cohen (1974)" dan "Clark (1979)" (dikutip di hlm. 24 dan 29), yang sama sekali tidak tercantum dalam bibliografinya.

[20] Literatur tentang aspek kehidupan prasejarah ini sangat luas. Anthony Legge dan Peter A. Rowly, "Gazelle Killing in Stone Age Syria," Scientific American, vol. 257 (Agustus 1987), hlm. 88–95, menunjukkan bahwa hewan bermigrasi bisa dibantai secara efektif dengan penggunaan pagar jebakan. Studi klasik tentang aspek pragmatis animisme adalah Bronislaw Malinowski, Myth, Science and Religion (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1954). Antropomorfisme manipulatif terlihat dalam banyak kisah transmigrasi dari manusia ke alam non-manusia yang diklaim oleh para dukun, seperti dalam mitos Makuna yang dilaporkan oleh Kaj'rhem, "Dance of the Water People," Natural History (Januari 1992).

[21] Tentang pygmy, lihat Colin M. Turnbull, The Forest People: A Study of the Pygmies of the Congo (New York: Clarion/Simon and Schuster, 1961), hlm. 101–102. Tentang Eskimo, lihat Gontran de Montaigne Poncins, Kabloona: A White Man in the Arctic Among

the Eskimos (New York: Reynal & Hitchcock, 1941), hlm. 208–209, serta berbagai karya lain tentang budaya tradisional Eskimo.

[22] Bahwa banyak padang rumput di seluruh dunia dibentuk oleh api, kemungkinan sejak masa Homo erectus, adalah hipotesis yang tersebar luas dalam literatur antropologi. Studi yang baik adalah Stephen J. Pyne, Fire in America (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982). Lihat juga William M. Denevan, dalam Annals of the American Association of Geographers (September 1992), dikutip dalam William K. Stevens, "An Eden in Ancient America? Not Really," The New York Times (30 Maret 1993), hlm. C1.

[23] Tentang isu kontroversial "overkill" lihat Pleistocene Extinctions: The Search for a Cause, ed. P.S. Martin dan H.E. Wright, Jr. Lihat khususnya Paul S. Martin, "Prehistoric Overkill," dalam buku yang sama (New Haven: Yale University Press, 1967). Beberapa argumen juga dibahas dalam pengantar Bookchin untuk edisi revisi The Ecology of Freedom (Montreal: Black Rose Books, 1991). Ringkasan tentang perburuan bison dengan jebakan dapat ditemukan dalam Brian Fagan, "Bison Hunters of the Northern Plains," Archaeology (Mei–Juni 1994), hlm. 38.

[24] Karl W. Butzer, "No Eden in the New World," Nature, vol. 82 (4 Maret 1993), hlm. 15–17.

[25] T. Patrick Cuthbert, "The Collapse of Classic Maya Civilization," dalam The Collapse of Ancient States and Civilizations, ed. Norman Yoffee dan George L. Cowgill (Tucson, Ariz.: University of Arizona Press, 1988); dan Joseph A. Tainter, The Collapse of Complex

Societies (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), khususnya bab 5.

[26] Clifford Geertz, "Life on the Edge," The New York Review of Books, 7 April 1994, hlm. 3.

[27] Seperti yang diamati William Powers, buku Black Elk Speaks diterbitkan pada tahun 1932. Tidak ada jejak kehidupan Kristen Black Elk di dalamnya. Untuk pembongkaran secara menyeluruh tentang kisah Black Elk, lihat William Powers, "When Black Elk Speaks, Everybody Listens," Social Text, vol. 8, no. 2 (1991), hlm. 43–56.

[28] Edwin N. Wilmsen, Land Filled With Flies (Chicago: University of Chicago Press, 1989), hlm. 127.

[29] Wilmsen, Land Filled With Flies, hlm. 3.

[30] Allyn Maclean Stearman, Yuqu': Forest Nomads in a Changing World (Fort Worth and Chicago: Holt, Rinehart and Winston, 1989), hlm. 23.

[31] Stearman, Yuqu', hlm. 80–81.

[32] Wilmsen, Land Filled With Flies, hlm. 235–239 dan 303–315.

[33] Lihat misalnya Robert J. Blumenschine dan John A. Cavallo, "Scavenging and Human Evolution," Scientific American (Oktober 1992), hlm. 90–96.

[34] Paul A. Janssens, Paleopathology: Diseases and Injuries of Prehistoric Man (London: John Baker, 1970).

[35] Wood, Human Sickness, hlm. 20.

[36] E. B. Maple, “The Fifth Estate Enters the 20th Century. We Get a Computer and Hate It!” The Fifth Estate, vol. 28, no. 2 (Summer 1993), hlm. 6–7.

[37] Dikutip dalam The New York Times, 7 Mei 1995.

[38] Max Stirner, The Ego and His Own, ed. James J. Martin, trans. Steven T. Byington (New York: Libertarian Book Club, 1963), bagian 2, bab 4, bagian C, “My Self-Engagement,” hlm. 352, huruf miring dalam naskah asli.

[39] Friedrich Nietzsche, “On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense” (1873; fragmen), dalam The Portable Nietzsche, ed. dan trans. Walter Kaufmann (New York: Viking Portable Library, 1959), hlm. 46–47.

[40] Friedrich Nietzsche, fragmen 481 (1883–1888), The Will to Power, trans. Walter Kaufmann dan R. J. Hollingdale (New York: Random House, 1967), hlm. 267.

[41] James J. Martin, pengantar editor untuk Stirner, Ego and His Own, hlm. xviii.

[42] Max Horkheimer, The Eclipse of Reason (New York: Oxford University Press, 1947), hlm. 135.

[43] Kropotkin, “Anarchism,” Revolutionary Pamphlets, hlm. 287, 293.

[44] Kropotkin, “Anarchism,” Revolutionary Pamphlets, hlm. 292–293.

[45] Kenneth Rexroth, Communalism (New York: Seabury Press, 1974), hlm. 89.

TENTANG PENULIS

Murray Bookchin (lahir 14 Januari 1921 di Bronx, New York – wafat 30 Juli 2006 di Burlington, Vermont) adalah seorang anarkis, filsuf politik, pengorganisasi serikat buruh, dan pendidik asal Amerika Serikat yang dikenal luas karena aktivitasnya dalam mengorganisasi gerakan buruh serta kritik tajamnya terhadap kapitalisme, globalisasi, dan kerusakan lingkungan.

Lahir dari pasangan imigran Rusia, Nathan dan Rose Bookchin, semangat radikalisme sosial sudah mengalir dalam darahnya sejak kecil. Ayahnya adalah petani di Rusia yang kemudian menjadi pembuat topi di Amerika, sedangkan ibunya aktif dalam serikat industri radikal. Bookchin bergabung dengan gerakan pemuda Komunis pada usia 9 tahun dan menjabat sebagai direktur pendidikan cabang lokalnya sebelum akhirnya dikeluarkan dari partai karena menyuarakan anarkisme Trotskyis selama periode otoritarian Stalin.

Selepas SMA, ia bekerja sebagai buruh pengecoran dan pengorganisasi buruh untuk Congress of Industrial Organizations (CIO) di New Jersey. Ia juga menjadi anggota United Auto Workers (UAW) dan ikut dalam pemogokan besar General Motors tahun 1946 yang menghasilkan berbagai manfaat seperti penyesuaian otomatis upah sesuai inflasi serta tunjangan pensiun dan kesehatan. Namun, kekecewaannya terhadap kompromi buruh dengan korporasi membuatnya meninggalkan GM pada 1950 dan meninggalkan Marxisme untuk menganut sosialisme libertarian — sebuah filsafat yang menekankan keterlibatan langsung individu dalam pengambilan keputusan komunitas dan kerja sama egaliter.

Sebagai penulis, Bookchin menggunakan nama pena M.S. Shiloh dalam berbagai artikel dan menulis buku Lebensgefährliche Lebensmittel (1955) tentang bahaya pengawet makanan dan pestisida — jauh sebelum isu ini populer. Bukunya Our Synthetic Environment (1962) serta esai penting Ecology and Revolutionary Thought (1964) menandai awal dari pemikiran Social Ecology, sebuah pendekatan yang menggabungkan ekologi dengan anarkisme untuk membentuk masyarakat yang adil, non-hierarkis, dan terdesentralisasi.

Selain menulis, Bookchin aktif dalam dunia pendidikan. Ia mengajar di Alternative University di New York dan kemudian ikut mendirikan Institute for Social Ecology di Vermont, tempat ia menjadi direktur. Ia juga mengajar teori sosial di Ramapo College hingga awal 1980-an.

Selama hidupnya, ia menulis 27 buku, termasuk karya-karya penting seperti The Ecology of Freedom (1982) yang membahas asal-usul penindasan dan dominasi sosial, serta The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship (1986) yang mengembangkan gagasan libertarian municipalism — ide untuk membentuk pemerintahan demokratis langsung di tingkat lokal sebagai alternatif dari negara-bangsa yang tersentralisasi.

Dalam Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm, Murray Bookchin — salah satu pemikir anarkis paling berpengaruh di abad ke-20 — melontarkan kritik tajam terhadap arah baru gerakan anarkisme yang ia nilai telah menyimpang dari akar sosial dan kolektifnya. Dengan bahasa yang tajam namun argumentatif, Bookchin membedah pergeseran dari anarkisme sosial yang berorientasi pada pembebasan struktural dan organisasi massa, ke arah anarkisme gaya hidup yang ia anggap individualistik, apolitis, dan tidak efektif menghadapi kapitalisme serta krisis ekologis.

Melalui esai-esai kritis dalam buku ini, Bookchin membela semangat anarkisme klasik yang membumi dalam perjuangan kelas, solidaritas, dan perubahan institusional — sembari menyerukan penolakan terhadap estetika pemberontakan tanpa strategi. Buku ini bukan sekadar polemik internal gerakan, melainkan peringatan dan ajakan untuk kembali membangun gerakan anarkis yang berpijak pada rasionalitas, struktur, dan tanggung jawab sosial.
Bagi siapa pun yang tertarik pada masa depan gerakan kiri, anarkisme, atau kritik budaya kontemporer, buku ini adalah bacaan yang tajam, provokatif, dan sangat relevan.