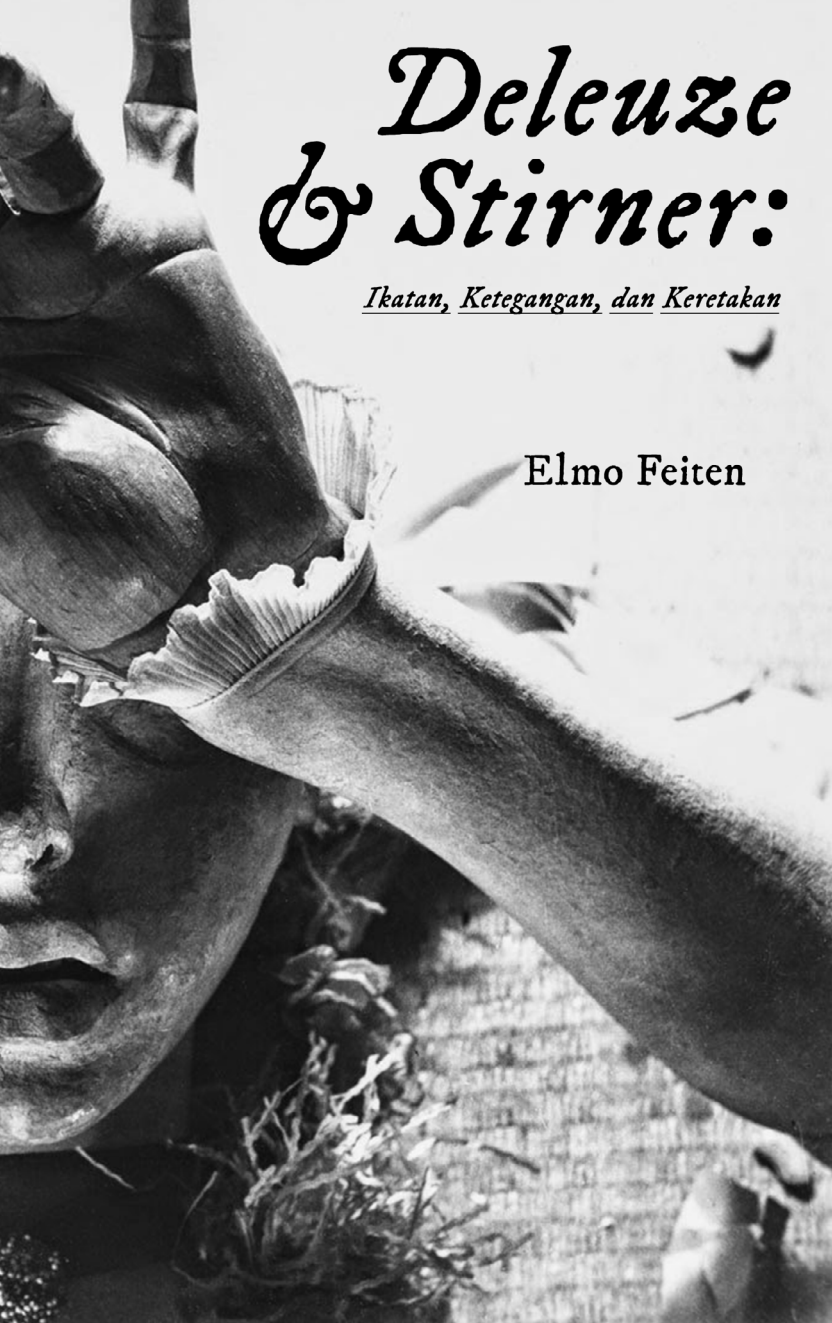


Deleuze & Stirner:

Ikatan, Ketegangan, dan Keretakan

Elmo Feiten



DELEUZE DAN STIRNER

DELEUZE DAN STIRNER:
Ikatan, ketegangan, dan Keretakan

Elmo Feiten

Diterjemahkan dari:
Gray van Heerden, C., & Eloff, A. (Eds.). (2019).
Deleuze and anarchism. Edinburgh University Press.

Penerjemah:
Anonim

Pemeriksa Aksara:
Anonim

Perancang Sampul:
Studio Endsign

Penata Isi:
Tim Contemplative Publishing

Gambar Sampul dan Isi:
Hans Bellmer – *La Poupée* (1934–1938)

Diterbitkan oleh **Contemplative Publishing,** serta didistribusikan oleh **Jaringan Penerbit Anarkis,** cetakan pertama, Juli 2025.

Anti-hak cipta.
Setiap teks, gambar, dan apapun yang kamu sukai adalah milikmu. Ambil dan gunakan semaumu tanpa meminta izin.

48 hlm, 11 x 17,5 cm

Instagram:
@__contemplative
@jaringanpenerbitanarkis

contemplativepublishing.noblogs.org
contemplative_pub@riseup.net

DELEUZE DAN STIRNER:
Ikatan, Ketegangan, dan Keretakan

Elmo Feiten

Contemplative Publishing &
Jaringan Penerbit Anarkis, 2025



KATA PENGANTAR

Menerjemahkan teks ini bukanlah sebuah pekerjaan teknis belaka. Ia adalah perjalanan yang sangat mendebarkan, penuh dengan jebakan tafsir, dan sering kali membawa saya ke medan-medan pemikiran radikal yang jauh dari kata aman. Teks *Deleuze dan Stirner: Ikatan, Ketegangan, dan Keretakan* ini seperti nitrogliserin bertemu dengan detonator atau sumbu api, keduanya menghasilkan ledakan yang lebih kuat dari bubuk mesiu; satu meledak sebagai produksi hasrat yang menggila, dan satu lagi meledak sebagai kehancuran total atas semua nilai yang menjinakkan.

Max Stirner, sang pengacau konseptual dari abad ke-19, dan Gilles Deleuze, sang penjelajah hasrat dari abad ke-20, didekatkan dalam teks ini bukan sebagai proyek penyelarasan. Elmo Feiten dengan apik menunjukkan bahwa keduanya tidak bisa dijinakkan dalam proyek ideologis mana pun, termasuk dalam proyek besar postanarkisme yang seringkali kerap mencomot keduanya sebagai "inspirasi". Dalam ketegangan inilah, teks ini bekerja: meradikalisasi pertanyaan.

Sebagai pengalih bahasa amatiran, saya tidak konformis dan netral. Saya tidak percaya bahwa bahasa hanya sebagai penyampai makna dan komunikasi belaka—ia juga adalah medan kuasa, alat pemberontakan, dan sewaktu-waktu dapat menjadi senjata. Oleh karena itu, dalam menerjemahkan teks ini, saya tidak berangkat dalam semangat akademik yang steril, saya sebagai anarkis menolak dikuasai oleh teks mana pun, termasuk teks yang sedang ia terjemahkan.

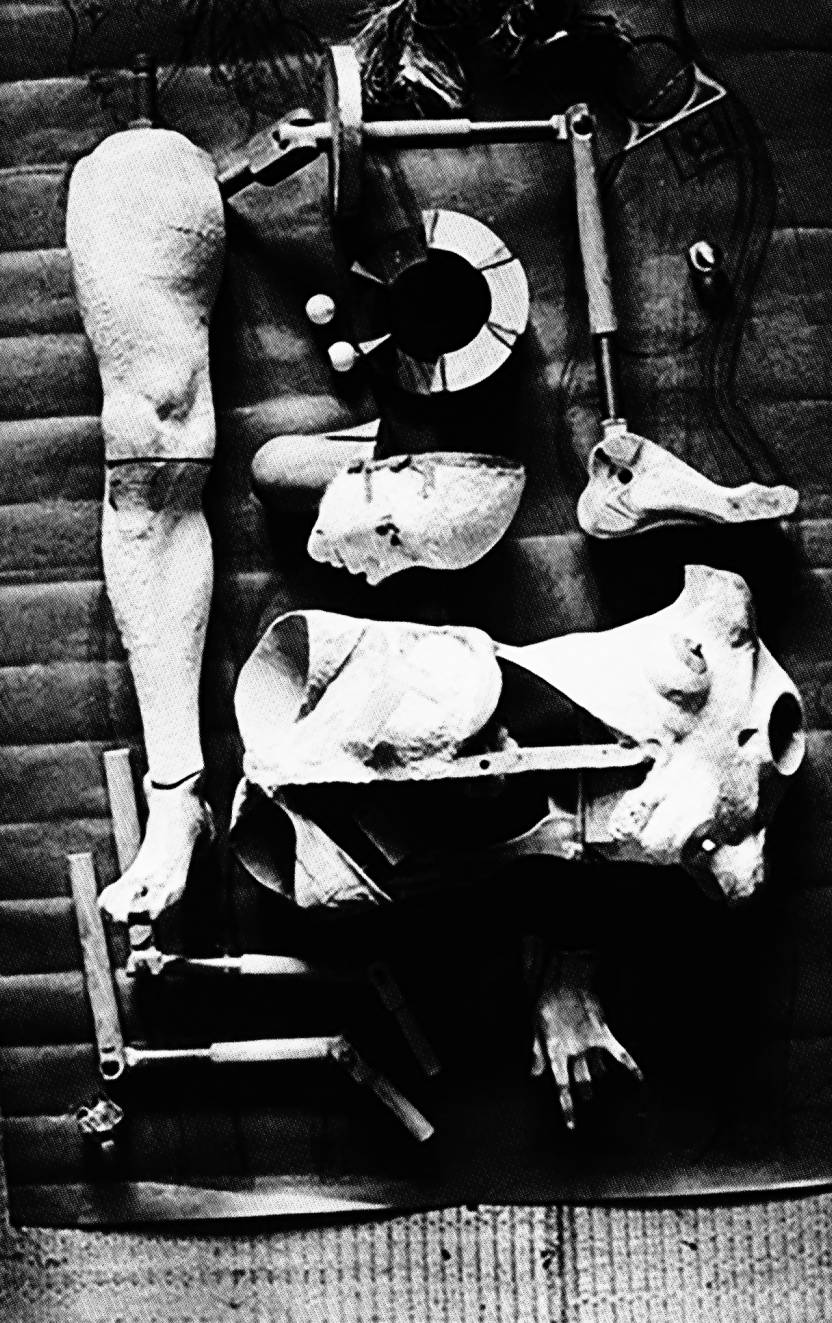
Tak ada alasan yang mulia kenapa teks ini diterjemahkan. Tak ada urgensi sejarah, tak ada proyek pembebasan besar, dan tentu saja tak ada harapan! Yang ada hanya kebosanan yang membusuk ditengah kerja-produktif kapitalisme, dan keinginan untuk menyabot logika wacana yang sudah terlalu lama digembalakan.

Untuk siapa pun yang berkontemplasi di antara terbakarnya sumbu dinamit, satu-satunya yang bisa dilakukan hanyalah menunggu dentuman.

Selamat membakar!

Kematian bagi Negara,

Anonim



DELEUZE DAN STIRNER: IKATAN, KETEGANGAN, DAN KERETAKAN

Elmo Feiten

Sebuah Pertemuan yang Tak Pernah Terjadi: Stirner dan Deleuze

Ketika menyelidiki hubungan antara Deleuze dan anarkisme, pemikiran Max Stirner memiliki relevansi khusus. Mungkin lebih daripada kritik anarkis lainnya terhadap Negara, radikalisme ekstrem Stirner mengkritik cara kekuasaan Negara tertanam dalam subjektivitas kita. Ia menunjukkan bagaimana pengangkatan bahasa simbolik dari sekadar alat menjadi sebuah ideal membuat kita menginternalisasi penindasan kita sendiri sehingga hal itu secara sistematis mencengkeram hasrat kita. Pemikiran Stirner beresonansi kuat dengan *Anti-Oedipus* karya Deleuze dan Guattari, buku yang barangkali paling mewakili semangat Mei ’68, pemberontakan penuh semangat dan

kegembiraan yang menandai titik putus yang tegas, bukan hanya dengan narasi revolusioner Marxis yang berpusat pada partai, tetapi juga dengan seluruh cara berpikir dan hidup yang turut berkomplot dalam penindasan (Buchanan 2008: 1–19). Mei '68 juga merupakan titik rujukan utama dalam sejarah postanarkisme, istilah payung bagi berbagai aliran dalam pemikiran anarkis abad ke-20 yang sangat dipengaruhi oleh teori postmodern dan poststrukturalis yang sebagian besar berasal dari Prancis (Evren 2011: 5–7). Anti-esensialisme dari posisi-posisi anarkis ini serta pemahaman mereka yang diperluas tentang bagaimana dominasi bekerja dalam berbagai konteks sosial menjadi landasan bagi kedekatan mereka dengan pemikiran Gilles Deleuze dan potensi penerimaan ulang atas pemikiran Stirner dalam konteks kontemporer.

Penerimaan terhadap pemikiran Stirner telah dipenuhi reaksi emosional yang kuat dan pembacaan yang terus-menerus keliru. Dalam beberapa konteks intelektual, Stirner dianggap sebagai sesuatu yang tabu, dan banyak pemikir hanya mengakui secara parsial, atau secara pribadi, sejauh mana pemikirannya telah memengaruhi mereka (Laska 1996: 7–9). Pertanyaan apakah Stirner dapat dianggap sebagai seorang anarkis memunculkan berbagai posisi, dari mereka yang melihatnya sebagai tokoh pendiri anarkisme hingga mereka yang dengan tegas menolak keberadaannya bahkan dalam tradisi anarkis yang luas sekalipun (Feiten 2013: 117–20). Apakah ia memengaruhi pemikiran

poststrukturalis juga merupakan isu yang tidak kalah kontroversial. Sementara pandangan akademik umum tampaknya menyatakan bahwa para poststrukturalis hanya memiliki pengetahuan sepintas tentang Stirner, Wolfgang Essbach mengklaim bahwa Henri Arvon —yang menunjukkan peran penting Stirner dalam kelahiran materialisme historis—juga bertanggung jawab atas pengaruh Stirner terhadap poststrukturalisme: "Pembacaan Stirner yang diinspirasi oleh Arvon jelas meninggalkan jejak pada Foucault, Deleuze, dan Derrida. Arvon berkontribusi secara substansial terhadap profil anti-totalitarian para pemikir ini" (Essbach 2012, terjemahan sendiri). Ini adalah pernyataan yang menarik karena membuat klaim luar biasa secara sambil lalu dan tidak memberikan sumber atau argumen lebih lanjut. Sesuai dengan tradisi ketidaksepakatan dan kebingungan ini, Stirner juga telah digunakan dalam cara yang sangat beragam dalam perdebatan seputar postanarkisme. Misalnya, Stirner telah dibaca sebagai seorang anarkis guna menentang gagasan bahwa poststrukturalisme memiliki afinitas signifikan dengan anarkisme. Simon Choat, misalnya, menunjukkan bahwa Deleuze menolak Stirner sebagai seorang dialektikus dan seorang nihilis (Choat 2010: 60–1). Dalam salah satu teks awal postanarkis, yang diterbitkan pada tahun 1993, Andrew Koch justru menempuh arah sebaliknya: ia memperlakukan Stirner sebagai seorang anarkis sekaligus proto-poststrukturalisme. Koch membandingkan perspektif ontologis dari para

anarkis abad ke-19 dengan pembelaan epistemologis atas anarkisme yang ia dasarkan pada teori Stirner, Nietzsche, dan poststrukturalisme. Gambaran Koch tentang Stirner secara tepat mengidentifikasi aspek-aspek kunci dari pemikirannya, tetapi juga memperkenalkan sejumlah ketidakakuratan dan ambiguitas yang menghalangi penilaian yang tepat mengenai hubungan Stirner dengan poststrukturalisme:

> *Stirner berargumen bahwa konsep tentang diri (self) merupakan penghubung antara kebudayaan dan kekuasaan yang terlembagakan. Jika diri tidak dapat memvalidasi pemahamannya melalui keyakinan akan kebenaran transenden, dan jika wacana sosial terdiri dari metafora-metafora, jejak-jejak dari metafisika yang membendakan, serta kekuasaan, maka diri hanya memiliki dirinya sendiri sebagai sarana untuk memvalidasi keberadaannya. Akibatnya, Stirner merangkul konsep ego.* (Koch 2011: 38)

Dalam uraian Koch, keruntuhan kekuasaan simbolik disajikan sebagai suatu bentuk kehilangan, karena diri tidak dapat terus-menerus menjadi subjek sebagaimana ia telah dibentuk, dan akhirnya hanya tersisa dirinya sendiri. Ini sangat kontras dengan tindakan afirmatif dan penuh kegembiraan dari Stirner dalam pemberdayaan-diri *(self-empowerment)* terhadap dominasi pemikiran simbolik, seperti saat ia menggambarkan bagaimana "teriakan kegirangan

melemparkan beban bertahun-tahun" (Stirner 1995: 133). Kesalahan pembacaan semacam ini akan kembali kita temui dalam penafsiran Deleuze terhadap Stirner. Namun kesalahan yang lebih mendasar dalam pembacaan Koch ialah saat ia mengidentifikasi "konsep ego" sebagai pusat pemikiran Stirner. Istilah "ego" dalam Stirner (atau terjemahan yang lebih tepat dari bahasa Jerman *der Einzige,* yakni "yang unik") tidak hanya tidak berhubungan dengan konsep ego dalam psikoanalisis Freud, tetapi juga bukanlah sebuah konsep sebagaimana umumnya kita memahami konsep. Sebaliknya, *Einzige* adalah istilah yang murni referensial, yang digunakan untuk menunjuk keberadaan material dari individu manusia secara konkret, tanpa memuat isi deskriptif apa pun. Menurut Koch, pemikiran Stirner pada akhirnya tidak sejalan dengan penolakan poststrukturalisme terhadap kemungkinan "konsep tentang diri" yang independen dari bahasa (Koch 2011: 39). Namun justru di sinilah Koch gagal menangkap inti pemikiran Stirner: *Einzige* bukanlah konsep. Maka pemikiran Stirner diperkenalkan ke dalam postanarkisme dengan sebuah kesalahpahaman mendasar.

Banyak karya postanarkis sama sekali tidak menyebut Stirner, meskipun filsafat politik yang mereka uraikan sangat mengingatkan pada pemikiran Stirner. Salah satu contohnya adalah eksposisi Gabriel Kuhn yang sangat Deleuzian dalam *Tier-Werden, Schwarz-Werden, Frau-Werden* (Menjadi-Hewan, Menjadi-Hi-

tam, Menjadi-Perempuan) (2005). Meskipun Kuhn sendiri kritis terhadap label "postanarkisme", ia melihat potensi kuat untuk memperkuat perjuangan anarkis melalui teori poststrukturalis. Salah satu aspek dari potensi ini adalah apa yang ia identifikasi sebagai "kritik terhadap subjek yang membebaskan kita dari keharusan untuk menyesuaikan diri pada identitas-identitas yang tetap dan membuka suatu taman bermain yang tak berujung untuk menciptakan dan secara permanen menciptakan kembali subjektivitas dalam proses yang ditentukan sendiri" (Kuhn 2009). Meskipun ini adalah ringkasan sempurna dari kritik Stirner terhadap humanisme dan bentuk-bentuk esensialisme lainnya, Kuhn tidak merujuk pada Stirner dalam penggabungannya antara teori anarkis dan poststrukturalis. Dengan menelusuri lebih jauh kesamaan yang belum dieksplorasi ini, kita mungkin bisa memperoleh pemahaman baru mengenai sejarah anti-esensialisme radikal dan relevansinya bagi pemikiran serta praktik anarkis.

Barangkali suara yang paling berpengaruh tentang Stirner dalam ruang lingkup postanarkisme adalah suara Saul Newman. Karya-karya Newman patut mendapat banyak penghargaan atas peranannya dalam mempopulerkan postanarkisme secara umum dan dalam mengembangkan pembacaan kontekstual yang orisinal terhadap Stirner, yang secara bervariasi ia tafsirkan sebagai seorang proto-poststrukturalisme atau sebagai seorang anarkis (Newman 2001a, 2001b,

2001c, 2011). Pembacaannya mengenai hubungan antara Deleuze dan Stirner memiliki relevansi khusus (Newman 2001c).

Teks Newman merupakan contoh dari apa yang secara provokatif dapat disebut sebagai mitos pendiri postanarkisme: gagasan bahwa anarkisme klasik abad ke-19 bekerja dengan konsep tetap mengenai kodrat manusia yang kemudian diatasi oleh anti-esensialisme pemikiran poststrukturalis. Menurut Newman, "karya Stirner adalah penolakan terhadap gagasan tentang subjektivitas manusia yang esensial, suatu esensi manusia yang tak tercemar oleh kekuasaan", dan oleh karena itu, bersama dengan pemikiran Deleuze, karya tersebut "membentuk suatu ranah teoretis baru yang melampaui anarkisme klasik" (Newman 2001c). Newman dengan tepat menunjukkan banyak kemiripan antara kedua pemikir tersebut dalam pandangan mereka tentang kekuasaan, hasrat, revolusi, dan Negara. Meskipun ia menyatakan tujuannya "bukan untuk mengabaikan perbedaan di antara mereka, melainkan justru untuk menunjukkan bagaimana perbedaan itu saling beresonansi", Newman pada akhirnya lebih banyak berfokus pada kesamaan. Hal ini cukup dapat dimengerti karena ia menulis tentang topik yang benar-benar baru, dan penekanan pada kemiripan tersebut membantu membenarkan validitas keseluruhan proyek tersebut. Namun, sekadar menunjukkan titik-titik persetujuan antara Deleuze dan Stirner tidak memberi kita alat teoretis yang baru. Hanya jika kita

menemukan titik-titik di mana perbandingan antara keduanya menimbulkan masalah—yang memaksa kita untuk membuat keputusan dan mengembangkan gagasan baru—barulah kita benar-benar bisa memperoleh wawasan dan alat baru bagi pemikiran radikal. Inilah salah satu motivasi utama dari analisis ini, namun hal itu hanya dapat berhasil jika didasarkan pada pemahaman yang bernuansa terhadap pemikiran Stirner.

Stirner hanya menulis satu buku, *The Ego and Its Own* (1995), serta sejumlah esai. Yang paling penting di antaranya adalah *Stirner's Critics* (2012), di mana ia menanggapi kritik-kritik yang dilontarkan terhadap bukunya oleh para sezamannya. Sementara pemaparan pemikirannya dalam *The Ego and Its Own* merupakan upaya untuk membebaskan diri dari tradisi Hegelian, penjelasan-penjelasan dalam *Stirner's Critics* jauh lebih jelas. Pernyataan awal egoisme Stirner tampaknya berayun antara dekonstruksi ironis terhadap teori-teori sezamannya dan pemaparan posisi dirinya sendiri, yang menggunakan istilah-istilah seperti "egoisme" dan "properti" dengan makna yang sangat diubah, serta menggunakan istilah-istilah referensial murni untuk menunjuk pada sesuatu yang ada sebelum bahasa. Hal ini telah menimbulkan arus salah baca yang terus-menerus, sejak *The Ego and Its Own* pertama kali diterbitkan hingga hari ini. Sebaliknya, tanggapan Stirner terhadap para penentangnya yang paling awal dalam *Stirner's Critics* disampaikan dengan lebih lugas dan menggunakan bahasa yang jelas untuk menjelas-

kan kesalahpahaman atas bukunya oleh Szeliga, Hess, dan Feuerbach. Banyak kesalahpahaman yang terus berlangsung mengenai Stirner sebenarnya bisa diperbaiki dengan membaca *Stirner's Critics.* Dengan mempertimbangkan signifikansinya, kita dapat melangkah melampaui keadaan penelitian saat ini tentang hubungan antara Deleuze dan Stirner.

Pembacaan [yang Salah] Deleuze terhadap Stirner dalam *Nietzsche and Philosophy*

Meskipun Deleuze mengakui keberadaan karya Stirner dalam *Nietzsche and Philosophy* (1983), ia pada akhirnya menolak posisi Stirner. Tampaknya, Deleuze secara aktif membentengi pembacaannya terhadap Nietzsche dari dorongan-dorongan Stirner dengan cara mengidentifikasi Stirner sebagai seorang dialektikus Hegelian dan seorang nihilis. Penilaian Deleuze terhadap Stirner berjalan seiring dengan penekanannya atas karakter anti-Hegelian dari pemikiran Nietzsche. Ia berpendapat bahwa sangat mungkin Nietzsche "memiliki pengetahuan mendalam tentang gerakan Hegelian, dari Hegel hingga Stirner sendiri" dan bahwa kita hanya dapat memahami konsep-konsep inti Nietzsche jika kita memahami kepada siapa konsep-konsep itu diarahkan sebagai perlawanan (Deleuze 1983: 162). Para penentang Nietzsche yang disebut oleh Deleuze adalah Hegel, Feuerbach, dan Stirner (162). Deleuze melihat Stirner sebagai pemikir yang menyelesaikan dialektika Hegelian, titik akhir dari filsafat Hegelian:

> *Jelas bahwa Stirner memainkan peran sebagai pengungkap dalam semua ini. Dialah yang mendorong dialektika hingga ke konsekuensi akhirnya, menunjukkan apa yang menjadi penggeraknya dan apa hasil akhirnya. Namun justru karena Stirner masih berpikir sebagai seorang dialektikus, karena ia tidak melepaskan diri dari kategori-kategori seperti kepemilikan, keterasingan, dan penindasannya, ia justru menjatuhkan dirinya ke dalam kekosongan yang ia gali sendiri di bawah langkah-langkah dialektika itu. (1983: 163)*

Pembacaan Stirner sebagai Hegelian terakhir telah dikemukakan oleh Lawrence Stepelevich (1985) dan diserang oleh Andrew Koch (1997). Menariknya, argumen Koch sepenuhnya bertumpu pada *The Ego and Its Own* dan sama sekali tidak merujuk pada *Stirner's Critics.* Jika kita mempertimbangkan klarifikasi Stirner sendiri, dorongan anti-Hegelian dalam karyanya tampak cukup jelas baik secara teoretis maupun retoris. Salah satu istilahnya yang paling terkenal, *"spook" (Gespenst),* pada dasarnya adalah ejekan terhadap semangat *(Geist)* Hegel. *Spook*, menurut Stirner, adalah konsep-konsep yang secara keliru kita anggap memiliki otoritas atas diri kita, dan kepada konsep-konsep itulah kita menundukkan hasrat serta pencarian kebahagiaan kita, sehingga menginternalisasi penindasan kita sendiri (lihat Stirner 1995: 40–41). Dalam kri-

tik terhadap ideologi religius, humanis, dan liberal, Stirner menjelaskan bagaimana *spook* menghantui kita dan menunjukkan bahwa peralihan Feuerbach dari Kekristenan menuju antropologi bukanlah pembebasan, melainkan penyempurnaan dari dominasi simbolik: *"Spook* yang paling menindas adalah manusia itu sendiri" (1995: 69). Watak anti-Hegelian dari pemikiran Stirner menjadi semakin nyata dalam penjelasannya tentang ego atau yang unik *(der Einzige),* salah satu elemen paling sentral dalam karyanya:

> *Yang unik, bagaimanapun, tidak memiliki isi; ia adalah ketaktentuan itu sendiri; hanya melalui dirimulah ia memperoleh isi dan penentuan. Tidak ada perkembangan konseptual dari yang unik, seseorang tidak bisa membangun suatu sistem filsafat dengan menjadikannya sebagai sebuah "prinsip", seperti yang bisa dilakukan dengan ada, pikiran, atau aku. Sebaliknya, ia justru mengakhiri seluruh perkembangan konseptual. Siapa pun yang menganggapnya sebagai prinsip, yang berpikir bahwa ia bisa memperlakukannya secara filosofis atau teoretis, pada akhirnya hanya akan melontarkan tembakan sia-sia terhadapnya. Ada, pikiran, aku—semuanya hanyalah konsep-konsep yang tidak ditentukan, yang memperoleh ketentuannya hanya melalui konsep-konsep lain, yaitu melalui perkembangan konseptual.*

Yang unik, di sisi lain, adalah sebuah konsep yang tidak memiliki penentuan dan tidak dapat ditentukan oleh konsep-konsep lain atau menerima "isi yang lebih dekat"; ia bukanlah "prinsip dari serangkaian konsep", melainkan sebuah kata atau konsep yang, sebagai kata atau konsep, tidak mampu mengalami perkembangan apa pun. (Stirner 2012: 56)

Istilah sentral Stirner tidak dikembangkan melalui metode Hegelian, melainkan justru merupakan sebuah frasa kosong, kosong dari muatan konseptual demi mempertahankan fungsi referensial sepenuhnya. Ia tidak diturunkan dari konsep-konsep lain melalui metode Hegelian dan, akibatnya, tidak ada konsep lain yang bisa diturunkan darinya. Sebagai sebuah istilah, *yang unik* tidak hanya berfungsi di luar logika dialektis khas dari filsafat Hegel, tetapi bahkan memutuskan seluruh gagasan bahwa sebuah kata dapat mewakili maknanya—juga memutuskan pemikiran representasional itu sendiri: "Apa yang dikatakan Stirner adalah sebuah kata, sebuah pikiran, sebuah konsep; apa yang ia maksud bukanlah sebuah kata, bukan pula pikiran, bukan pula konsep. Apa yang ia katakan bukanlah makna, dan apa yang ia maksud tidak dapat diucapkan." (Stirner 2012: 55)

Sementara Deleuze membaca Stirner sebagai dialektikus Hegelian terakhir, pembacaannya terhadap Nietzsche justru kerap sangat dekat dengan pemikiran Stirner. Hal ini membuat klaimnya bahwa "baik ego maupun manusia tidaklah unik" (Deleuze 1983: 163)

terasa cukup membingungkan. Meskipun pernyataan ini hampir terdengar seperti permainan kata atas berbagai terjemahan dari *Einziger* milik Stirner sebagai "ego" dan "yang unik", konteksnya menunjukkan bahwa bukan itu maksudnya. Maka, ketika Deleuze menekankan bagaimana *Overman* Nietzsche berbeda dari *species being* milik Feuerbach dan ego milik Stirner, ia menjelaskan bahwa "penilaian ulang nilai-nilai *[transvaluation]* menentang nilai-nilai yang berlaku saat ini namun juga menentang pseudo-transformasi dialektis" (1983: 163). Hal yang sama sebenarnya berlaku bagi posisi Stirner—yakni pemberontakan *yang unik* terhadap logika representasi. Ini bukan berarti bahwa tidak ada perbedaan antara Nietzsche dan Stirner, namun cara Deleuze menyajikan perbedaan itu bisa menyesatkan.

Deleuze tampaknya bersikeras menunjukkan bahwa Stirner tidak memiliki pengaruh terhadap Nietzsche dan bahwa Nietzsche menolak pemikiran Stirner. Pertanyaan mengenai kemungkinan pengaruh Stirner terhadap Nietzsche sendiri sebenarnya telah banyak dibahas, meskipun tidak selalu secara mendetail, sejak tahun 1890-an (Laska 2002). Kebanyakan komentator yang menyangkal pengaruh Stirner terhadap Nietzsche biasanya berpendapat bahwa Nietzsche tidak mengenal karya Stirner, atau menganggap bahwa Nietzsche tidak menganggapnya layak untuk dikomentari. Deleuze mengambil jalur yang berbeda; setelah berargumen bahwa Nietzsche (yang memang

tidak pernah menyebut Stirner dalam tulisan-tulisannya) kemungkinan besar mengetahui karya Stirner, ia menjelaskan: "Pembelajaran filsafat dari seorang penulis tidak diukur melalui jumlah kutipan, atau melalui daftar pustaka yang selalu bersifat spekulatif dan penuh dugaan, tetapi melalui arah apologetik atau polemik dari karya itu sendiri" (Deleuze 1983: 162). Pembacaan Deleuze menyatakan bahwa Stirner memainkan peran penting dalam pemikiran Nietzsche, tetapi hanya sebagai lawan terhadap siapa konsep-konsep Nietzsche dikembangkan. Jika ini benar, maka analisis mengenai bagaimana tepatnya pemikiran Nietzsche menanggapi atau menentang Stirner akan sangat menarik. Karena Deleuze memasukkan Stirner dalam penjelasannya tentang bagaimana Nietzsche mengatasi berbagai bentuk nihilisme, maka kita perlu membaca penjelasan ini dengan hati-hati dan kritis.

Masalah dengan kata seperti "nihilis" tentu saja adalah bahwa istilah ini melekat pada begitu banyak pengertian yang berbeda-beda, dengan makna yang kadang tumpang tindih atau saling melengkapi, namun kadang juga bersifat terpisah atau bahkan kontradiktif. Namun, ini bukanlah suatu masalah dalam *Nietzsche and Philosophy.* Dalam bab *"The Overman: Against the Dialectic",* Deleuze menyajikan uraian sistematis mengenai mode-mode nihilisme yang secara berturut-turut diatasi oleh Nietzsche (Deleuze 1983: 147). Sesuai dengan pembacaannya terhadap Stirner sebagai dialektikus terakhir, kita mungkin berharap

perkembangan nihilisme ini mencapai puncaknya dalam bentuk "nihilisme ekstrem" ala Stirner (1983: 162). Namun, gambaran yang kita dapatkan ternyata berbeda: "nihilisme negatif digantikan oleh nihilisme reaktif, dan nihilisme reaktif berujung pada nihilisme pasif" (151). Dalam nihilisme negatif, kehidupan "didepresiasi dari ketinggian nilai-nilai yang lebih tinggi" seperti "Tuhan, esensi, kebaikan, kebenaran" (148, 147). Nihilisme reaktif menghasilkan "pesimisme kelemahan" karena ia "menyangkal Tuhan, kebaikan, bahkan kebenaran", dan meninggalkan "kehidupan yang didepresiasi, yang kini berlangsung dalam dunia tanpa nilai, yang dilucuti dari makna dan tujuan" (148). Dan di mana nihilisme reaktif digerakkan oleh "kehendak menuju ketiadaan", dalam nihilisme pasif kekuatan-kekuatan reaktif justru memutus hubungan dengan kehendak sepenuhnya, "memudar secara pasif alih-alih dipimpin oleh sesuatu dari luar" (148–149). Ini adalah uraian Deleuze tentang analisis Nietzsche atas nihilisme, yang ia kaitkan dengan urutan sejarah dari berbagai sistem pemikiran: "Nihilisme negatif, reaktif, dan pasif: bagi Nietzsche satu dan sejarah yang sama ditandai oleh Yudaisme, Kekristenan, Reformasi, pemikiran bebas, serta ideologi demokratis dan sosialis" (152). Dua hal segera tampak jelas: pertama, perkembangan historis pemikiran tersebut praktis identik dengan apa yang diserang Stirner panjang lebar dalam *The Ego and Its Own,* bagian kedua dari bukunya yang disusun menjadi tiga bagian: kaum

kuno, kaum modern, dan kaum bebas, yang terakhir ini dibagi lagi menjadi liberalisme politik, sosial, dan kemanusiaan (Stirner 1995: vii); kedua, "nihilisme ekstrem" yang dikaitkan dengan Stirner dan konon telah diatasi oleh Nietzsche sama sekali tidak muncul dalam penjabaran ini (Deleuze 1983: 162).

Ronald Hinner telah menunjukkan beberapa cara di mana perspektif Stirner mendahului penjabaran Deleuze tentang pemikiran Nietzsche (Hinner 2013: 17–23). Salah satu di antaranya adalah peran sentral dari kenikmatan dan afirmasi. Sebagai contoh, Deleuze menggambarkan perbedaan antara metode Nietzsche dan dialektika: "Untuk unsur spekulatif dari negasi, oposisi, atau kontradiksi, Nietzsche menggantinya dengan unsur praktis dari perbedaan, objek afirmasi dan kenikmatan. Dalam pengertian inilah terdapat suatu empirisme Nietzschean" (Deleuze 1983: 9), dan Hinner (2013: 17) melihat hal ini tercermin dalam pernyataan Stirner bahwa "kegembiraan kasar masih memiliki potensi, jika perlu, untuk menjadi kegembiraan yang kritis, sebuah kritik egoistik" (Stirner 2012: 72). Menurut Hinner, dalam egoisme Stirner kita menemukan elaborasi radikal atas "[k]etidakbertanggungjawaban—rahasia Nietzsche yang paling luhur dan indah" (Deleuze 1983: 21). Penilaian ini tampak cukup akurat mengingat betapa besar energi yang dicurahkan Stirner untuk menyerang apa yang oleh Deleuze disebut sebagai dua unsur dari tanggung jawab, serta elemen-elemen sentral dari "cara berpikir

dan menafsirkan eksistensi kita secara umum"; yaitu "ressentiment (ini salahmu)" dan "hati nurani buruk (ini salahku)" (21). Dua contoh dari hal ini adalah kritik Stirner terhadap ressentiment dalam kategori *yang tidak manusiawi,* dan serangannya terhadap penyangkalan diri serta penindasan libido dalam bagian tentang gadis muda yang "kebiasaan menahan diri mendinginkan bara hasratnya" (Stirner 1995: 59). Deleuze sendiri memulai pembahasan sistematisnya tentang nihilisme sebagai berikut:

> *Dalam kata nihilisme, nihil tidak menandakan ketiadaan, melainkan pertama-tama sebuah nilai yang nihil. Hidup memperoleh nilai nihil sejauh ia disangkal dan didevaluasi. Devaluasi selalu mengandaikan adanya fiksi: melalui fiksilah sesuatu dipalsukan dan didevaluasi, melalui fiksilah sesuatu ditentangkan terhadap hidup. (1983: 147)*

Bagi siapa pun yang pernah membaca Stirner, jelas bahwa ia tidak merendahkan hidup, melainkan justru secara radikal menegaskannya. Sama jelasnya bahwa ia tidak mencapai penegasan itu melalui fiksi dan pemalsuan, melainkan sebaliknya—dengan menghancurkan fiksi tentang nilai-nilai lebih tinggi dari para *spook.* Berbeda dengan Nietzsche, Stirner tidak membutuhkan metafisika tentang eternal return untuk mengatasi nihilisme. Berdasarkan deskripsi ini, pemikiran Stirner tidak bisa dikategorikan sebagai nihilisme. Justru se-

baliknya, Stirner memerangi idealisme—dan ideologi-ideologi yang mengikutinya—atas dasar bahwa mereka adalah fiksi yang merendahkan hidup orang-orang yang tidak mampu melihatnya sebagai fiksi.

Deleuze memandang Stirner sebagai seorang Hegelian yang menunjukkan bahwa hasil tak terhindarkan dari dialektika adalah "ego yang merupakan ketiadaan" (Deleuze 1983: 162). Sebagai tanggapan atas hal ini, Stirner menegaskan: "Aku bukanlah ketiadaan dalam arti kehampaan, melainkan aku adalah ketiadaan yang kreatif" (Stirner 1995: 7). Apa yang dimaksud dengan *ketiadaan yang kreatif* ini mungkin akan menjadi lebih jelas ketika kita membandingkan pemikiran Stirner dengan *Anti-Oedipus* karya Deleuze dan Guattari.

Yang Unik dan *Anti-Oedipus*

Kita telah melihat bahwa Deleuze menolak pemikiran Stirner dengan memasukkannya ke dalam bentuk-bentuk nihilisme bertingkat yang berhasil diatasi oleh Nietzsche. Namun demikian, Stirner tampaknya tidak sepenuhnya cocok dengan kerangka nihilisme tersebut. Dengan membandingkan beberapa aspek dari *Anti-Oedipus* karya Deleuze dan Guattari dengan karya Stirner, saya berupaya menunjukkan bahwa dua kritik ini terhadap perbudakan sukarela memiliki kesamaan relevansi bagi pemikiran anarkis, namun juga menyoroti batas-batas potensial dalam menggabungkan perspektif mereka. Analisis ini difokuskan pada penggunaan Nietzsche dan Marx se-

bagai sumber dalam *Anti-Oedipus,* pada identifikasi dominasi dalam berbagai konteks sosial, serta pada konsep "produksi hasrat" *(desiring-production)* dan "skizoanalisis" *(schizoanalysis).*

Kita telah melihat bahwa penolakan Deleuze terhadap Stirner didasarkan pada pembacaan yang keliru. Sebagaimana banyak poin yang diangkat Deleuze dari Nietzsche dalam monografinya sebenarnya telah lebih dulu dikemukakan oleh Stirner, rujukan kepada Nietzsche dalam *Anti-Oedipus* juga menggemakan salah satu poin utama dalam pemikiran Stirner:

> *Tuhan mati atau tidak mati, ayah mati atau tidak mati, hasilnya tetap sama, sebab represi psikis (refoulement) yang sama dan represi sosial (repression) yang sama terus berlangsung tanpa henti—di sini atas nama Tuhan atau ayah yang masih hidup, di sana atas nama manusia atau ayah yang telah mati. (Deleuze dan Guattari 1983: 106)*

Mendiagnosis kesinambungan represi antara agama dan humanisme, antara Tuhan dan manusia, adalah aspek sentral dari buku Stirner. Dalam kritiknya terhadap peralihan Feuerbach dari Kekristenan ke antropologi, ia bertanya: "Siapa Tuhannya? Manusia dengan huruf kapital M! Apa itu yang ilahi? Yang manusiawi!" (Stirner 1995: 55). Stirner mengidentifikasi transisi ini sebagai "pergantian tuan" dan menyebut humanisme sebagai "tidak lebih dan tidak kurang dari agama

yang baru" (55). Namun, ia juga melihat perbedaan antara penaklukan berturut-turut kepada Tuhan dan kepada manusia, yaitu bahwa relasi dominasi kini diinternalisasi oleh subjek itu sendiri: "Mengusir Tuhan dari langit-Nya dan merampas 'transendensinya' belum cukup untuk mengklaim kemenangan total, jika dalam proses itu Dia justru dikejar masuk ke dalam dada manusia dan dianugerahi imanenitas yang tak terhapuskan" (1995: 47). Kritik terhadap humanisme Feuerbach sebagai kelanjutan dari represi inilah yang juga mendorong Marx untuk memutus hubungan dengan Feuerbach dan mengembangkan materialisme historis.

Perdebatan di antara kaum Hegelian Muda memuncak pada tahun 1840-an, dengan kritik timbal balik yang semakin tajam dan pedas, hingga mencapai titik di mana komunikasi lebih lanjut menjadi mustahil ketika persoalan seksualitas mulai dibicarakan (Essbach 1982). Stirner menolak untuk menerima seksualitas sebagai kebenaran dari subjek, dan Feuerbach, Marx, serta Engels justru menggunakan penolakan Stirner untuk ditundukkan pada "segitiga Oedipal, ayah–ibu–aku" (Deleuze dan Guattari 1983: 351) sebagai dasar untuk mengkritiknya. Posisi Stirner tentang hasrat dan seksualitas bersifat radikal dan membebaskan, menyerang larangan sosial terhadap masturbasi, inses, dan paksaan terhadap monogami heteroseksual dalam bentuk institusi pernikahan. Sebaliknya, Marx dan Engels mengambil posisi klasik tentang represi seksu-

al dan heteronormativitas. Mereka mengejek Stirner karena tidak memfokuskan perhatian pada hubungan seksual genital dan reproduksi (Essbach 1982: 342). Ketika mereka mengaitkan pemborosan energi seksual sang *yang-unik* pada kenikmatan non-reproduktif dengan kemungkinan punahnya ras manusia, mereka menggunakan isu reproduksi biologis untuk mereproduksi—lintas generasi—relasi normatif di mana makhluk hidup dijadikan tunduk kepada abstraksi makhluk jenis *(species being)*. Hal ini bergema, sampai batas tertentu, dengan posisi para psikoanalis yang dikritik dalam kutipan berikut dari *Anti-Oedipus:*

> *Namun para psikoanalis bersikeras untuk memproduksi manusia secara abstrak, yakni secara ideologis, demi kepentingan kebudayaan. Oedipus-lah yang memproduksi manusia dengan cara seperti ini, dan yang memberi struktur pada gerakan palsu berupa kemajuan dan kemunduran tak berujung: ayahmu, dan ayah dari ayahmu, seperti bola salju yang terus menggelinding makin cepat. (Deleuze dan Guattari 1983: 105)*

Sementara Stirner merintis beberapa aspek dari kritik yang diambil Deleuze dan Guattari dari Nietzsche, situasinya dengan Marx dalam beberapa hal justru berbalik. Marx dan Engels mengusung perspektif yang konservatif terhadap upaya Stirner membebaskan ekspresi hasrat dari norma-norma sosial yang mapan dan

ketetapan ideologis.

Newman menunjukkan adanya kemiripan antara konsep hasrat dalam *Anti-Oedipus* dan konsep pemberontakan *(insurrection)* dalam pemikiran Stirner (Newman 2001c). Memang, ketika Deleuze dan Guattari menulis bahwa "hasrat itu revolusioner dalam esensinya... dan tak satu pun masyarakat dapat mentolerir posisi hasrat yang nyata tanpa membuat struktur eksploitasi, perbudakan, dan hierarki menjadi terganggu," terjemahan dalam bahasa Stirnerian adalah bahwa hasrat itu bersifat insureksioner. Dengan demikian, kita menemukan kesejajaran di sini dengan Stirner, yang memunculkan permusuhannya terhadap Negara dari kenyataan bahwa ekspresi hasratnya tidak kompatibel dengan moralitas, sementara Negara "tidak bisa bertahan tanpa moralitas, dan harus bersikeras atas moralitas" (Deleuze dan Guattari 1983: 120; Stirner 1995: 161). Analisis mereka terhadap kegagalan revolusi-revolusi masa lalu juga pada dasarnya serupa:

> *Itulah sebabnya, ketika subjek, individu, atau kelompok bertindak secara terang-terangan bertentangan dengan kepentingan kelas mereka—ketika mereka justru mendukung kepentingan dan cita-cita kelas yang seharusnya mereka lawan berdasarkan situasi objektif mereka sendiri—tidak cukup untuk mengatakan: mereka telah dibodohi, massa telah dibodohi. Ini bukan persoalan ideologis, bukan persoalan gagal*

mengenali, atau menjadi korban ilusi. Ini adalah persoalan hasrat, dan hasrat adalah bagian dari infrastruktur. (Deleuze dan Guattari 1983: 118)

Atau dalam kata-kata Stirner, "Sebuah revolusi tentu saja tidak akan membawa pada akhir jika sebuah pemberontakan tidak terlebih dahulu disempurnakan" (Stirner 1995: 281). Bukan hanya kritik terhadap gagasan klasik mengenai revolusi dalam *Anti-Oedipus* dan Stirner yang sangat mirip, tetapi bahkan strategi serangannya pun sama: jangan membidik strukturnya, tetapi fondasinya. "*Oedipus* hancur karena kondisi-kondisinya sendiri telah hancur" dan pemberontakan "bukanlah pertarungan melawan yang mapan, karena jika ia berhasil, yang mapan akan runtuh dengan sendirinya" (Deleuze dan Guattari 1983: 105; Stirner 1995: 280).

Stirner melihat dominasi moralitas yang secara nominal telah disekularisasi bekerja tidak hanya melalui kekuasaan Negara, tetapi juga menyusup ke dalam institusi-institusi sosial seperti pernikahan, sekolah, dan rumah sakit—yang oleh Mark Seem dalam pengantar *Anti-Oedipus* disebut sebagai "teritorialitas yang telah di-oedipus-kan" *(oedipalized territorialities)* (Seem 1983: xvii). Stirner menggambarkan bagaimana Negara memberi cap pada siapa pun yang tidak berusaha menyesuaikan diri dengan ideal normatif tentang kemanusiaan sebagai tidak manusiawi, dan "mengurungnya, atau mengubahnya dari penghuni

Negara menjadi penghuni penjara (penghuni rumah sakit jiwa atau rumah sakit, menurut komunisme)" (Stirner 1995: 159). Ia juga melihat adanya keterkaitan antara Negara, keluarga, dan institusi pernikahan: "Urusan keluarga sepenuhnya adalah urusan Negara" dan individu "adalah anggota keluarga sepenuhnya hanya ketika mereka menjadikan kelangsungan keluarga sebagai tugas mereka" (1995: 200, 195). Keluarga dan Negara membentuk suatu struktur sosial yang merekrut individu untuk mereproduksi dirinya dengan cara membuat mereka tunduk pada ideal-idealnya, dan Stirner mengkritik Feuerbach karena membela logika dasar dari mekanisme ini dalam pernyataannya bahwa "pernikahan adalah sesuatu yang suci" (dikutip dalam Stirner 1995: 55). Prinsip esensialisme melahirkan subjek-subjek berdasarkan ideal normatif yang secara terus-menerus bertentangan dengan hasrat mereka sendiri, dan mengalihkan energi mereka untuk menopang otoritas simbolik tersebut. Institusi kunci lainnya dalam proses ini, menurut Stirner, adalah sekolah: "Pengadilan bertujuan memaksa orang menuju keadilan, sekolah memaksa mereka menuju budaya mental" (1995: 200). Kaum muda "didorong melalui sekolah untuk mempelajari lagu lama" dan "dijejali dengan perasaan-perasaan yang ditanamkan" hingga "mereka mencicit seperti orang-orang tua" (62). Menurut Stirner, cara institusi-institusi ini melaksanakan kekuasaan atas individu berdasarkan kemampuan mereka untuk mengadministrasikan kebenaran

ideologis yang dominan, juga merupakan modus di mana kekerasan dari kekuatan revolusioner otoriter dijalankan: "Karena para imam atau guru revolusioner itu melayani manusia, mereka memenggal kepala manusia" (74). Hal ini bergema dengan Foucault, yang menyebut salah satu musuh utama dari *Anti-Oedipus* sebagai "[b]irokrat revolusi dan pegawai negeri Kebenaran" (Foucault 1983: xii).

Ketika membandingkan Stirner, yang sangat menekankan pada pemberdayaan-diri *(self-empowerment),* dengan Deleuze dan Guattari, kita sebaiknya mempertimbangkan pernyataan dalam *A Thousand Plateaus* bahwa "diri hanyalah sebuah ambang, sebuah pintu, sebuah proses menjadi di antara dua multiplisitas" (Deleuze dan Guattari 1987: 249). Di satu sisi, kita bisa menunjuk pada penjelasan Stirner bahwa ia tidak sedang membicarakan subjektivitas yang abstrak dan tetap, melainkan "hanya ego yang membubarkan diri, ego yang tak-pernah-menjadi, ego yang terbatas benar-benar adalah aku" (Stirner 1995: 163). Ego Stirner sangat dekat dengan gagasan *becoming* ala Deleuze dan Guattari. Namun, hal ini juga menunjukkan adanya ketegangan dalam pemahaman kita atas istilah *desiring-production* yang perlu ditanggapi: dalam beberapa bagian *Anti-Oedipus, desiring-production* tampak sebagai proses yang berlangsung dalam wilayah psikis yang subsimbolik dan prasubjektif, yang terhambat oleh identitas-identitas tetap dan representasi-representasi yang berupaya mengalihkan energi dan alirann-

ya. Gagasan *desiring-production* seperti ini sepenuhnya kompatibel dengan pemaparan Stirner tentang *creative nothingness* (yang merupakan kehampaan hanya pada level simbolik, pada level abstraksi filosofis tempat Stirner menyusun teorinya tentang apa yang ada di bawahnya—yakni *desiring-production* itu sendiri). Namun dalam bagian-bagian lain, *desiring-production* tampaknya lebih dekat dengan semacam kekuatan hidup mendasar yang meresapi segalanya (yang bergerak bebas antar-psike individu). Pembacaan ini didukung oleh Marc Roberts, yang mengingatkan kita bahwa Deleuze secara eksplisit mengidentifikasi *desire* dengan kehendak untuk berkuasa *(will to power)* Nietzsche dalam Dialogues II (Roberts 2007: 116). Sulit membayangkan bagaimana gagasan Stirner tentang *creative nothingness* bisa didamaikan dengan suatu "prinsip fundamental ontologis... yang mendasari dunia itu sendiri dan seluruh eksistensi, dan yang beroperasi 'melalui' kita sebagai manusia" (Nietzsche dikutip dalam Roberts 2007: 116). Ini tidak mesti berarti gagasan tersebut salah (meskipun kecurigaan bisa muncul ketika kita mencatat bagaimana versi *desiring-production* sebagai *will to power* tampak menjalankan fungsi ontologis yang mirip dengan "orgone" milik Reich), tetapi karena setiap deskripsi apriori yang kita buat tentang hasrat kita (dan inilah yang tampaknya dihasilkan dari *desiring-production* sebagai prinsip fundamental) justru mengaburkan akses kita sendiri terhadap hasrat itu. Bisa dikatakan bahwa gagasan *desiring-production* yang

dimodelkan pada invensi ideal baru Nietzsche berisiko melakukan *overcoding* terhadap psike (Deleuze 1983: 21). Di satu sisi, prinsip fundamental semacam itu tampak bertentangan dengan keterbukaan radikal yang dijelajahi Stirner setelah membuang gagasan-gagasan esensialisme idealis. Di sisi lain, aspek ontologis dari *desiring-production* ini tampaknya menggambarkan suatu proses dalam dunia dari mana perspektif individu dari *private selves* dan pengalaman-pengalamannya muncul sebagai efek sekunder, sementara Stirner justru menempatkan akses istimewa dari satu diri terhadap dunia pengalaman partikular yang dihuni sebagai sesuatu yang primer. "Apakah Feuerbach hidup di dunia selain miliknya sendiri? Apakah ia mungkin hidup di dunia milik Hess, dunia milik Szeliga, dunia milik Stirner?" (Stirner 2012: 63). Menurut Stirner, "seperti halnya Feuerbach, tak seorang pun hidup di dunia lain selain dunianya sendiri" (63). Ini menunjuk pada persoalan-persoalan rumit di persimpangan antara ontologi dan epistemologi, dan membahasnya secara mendalam mungkin bisa memperkaya pemikiran anarkis dengan cara-cara baru dalam mengkonseptualisasikan bagaimana kita hidup di dunia.

Meskipun gagasan *desiring-production* tidak memiliki padanan langsung dalam karya Stirner—terlebih istilah-istilahnya memang tidak mudah diterjemahkan ke dalam konsep-konsep Deleuzian—namun praktik-praktik yang dihasilkan dari kedua pendekatan tersebut sangatlah serupa. Ringkasan Marc Roberts

mengenai *schizoanalysis* menggambarkan hal ini:

> *Schizoanalysis dapat dipahami sebagai suatu praktik yang berupaya untuk "menghancurkan" segala bentuk representasi demi membebaskan dan menegaskan proses desiring-production. Dengan demikian, tugasnya yang "negatif" atau "destruktif" menuntut pembongkaran atas "teritorialitas representatif dan reterritorialisasi yang dilalui seorang subjek dalam sejarah individualnya. Sebab terdapat berbagai lapisan, berbagai bidang resistensi yang berasal dari dalam maupun dipaksakan dari luar"... Sebagai tandingannya, schizoanalysis terlibat dalam penghancuran terus-menerus terhadap semua bentuk teritorialitas, membongkar segala gagasan tentang identitas yang tetap, karakteristik esensial, serta keberadaan yang fundamental atau autentik, demi menegaskan dan "bekerja bersama" proses produktif dari becoming (kemenjadian). (2007: 124)*

Dalam beberapa hal, proses schizoanalysis sangat mirip dengan cara Stirner menggambarkan pemberdayaan diri *(self-empowerment)* dari para egois yang sadar. Aspek-aspek lain, seperti peran sentral tubuh dalam proses melepaskan identitas-identitas tetap, adalah kekhasan Stirner: "sebuah renggangan anggota tubuh mengguncang siksaan pikiran" (Stirner 1995: 133). Baik melalui analisis intelektual maupun melalui kesehatan dan kekuatan somatik semata, para

egois melepaskan semua gagasan tentang identitas atau esensi yang membatasi ekspresi bebas dari hasrat mereka. Alih-alih mengembangkan suatu gagasan tentang diri atau keberadaan yang otentik, Stirner menulis: "Aku tidak mengandaikan diriku, karena aku pada setiap momen justru sedang menetapkan atau menciptakan diriku sendiri" (1995: 135). Permainan bebas dan cair dari keakuan yang kreatif inilah yang mnuntun kemampuan untuk bereaksi secara spontan terhadap situasi dan memungkinkan gerak sang egois menuju pemenuhan kebutuhan serta hasratnya dalam konteks saat ini.

Pemikiran Stirner menawarkan suatu peluang untuk mengkritik hubungan yang kerap patologis yang kita miliki terhadap diri kita sendiri, serta terhadap yang lain—baik manusia maupun non-manusia. Tanpa diragukan, tidak ada solusi siap pakai yang dapat ditemukan dalam karya Stirner, tetapi terdapat banyak jalan menjanjikan menuju kritik dan pemberdayaan diri *(self-empowerment)*. Dalam banyak hal, serangannya terhadap perbudakan sukarela sejalan dengan karya Deleuze dan Guattari, namun dalam hal-hal lain, perspektif mereka tampak bertentangan. Namun barangkali justru ketegangan antara kesamaan dan perbedaan inilah yang dapat mendorong kita menuju penciptaan cara-cara hidup dan berpikir yang baru. Semoga kerja lanjutan atas hubungan antara dua corak pemikiran di pinggiran anarkisme ini dapat membawa kita lebih dekat pada sebuah kontak yang penuh kegembiraan,

spontan, dan mengalir dengan lingkungan sekitar kita. Mungkin saja kita bisa hidup dan berpikir tanpa terbebani oleh representasi simbolik yang terlebih dahulu menentukan makna dari setiap situasi dan memaksa kita untuk memainkan sebuah naskah dengan pilihan-pilihan yang begitu terbatas.

Kesimpulan

Hubungan antara Deleuze dan Stirner sama sekali bukan sesuatu yang jelas dan gamblang. Ia sangat terkait erat dengan sejarah penerimaan yang problematik terhadap karya-karya Stirner, serta dengan pembacaan Deleuze terhadap Nietzsche dan Marx—dua tokoh yang masing-masing memiliki hubungan yang sangat kontroversial terhadap pemikiran Stirner (Bernd Laska telah menulis secara luas dan dengan keluasan pengetahuan luar biasa tentang topik ini). Analisis saya terhadap *Nietzsche and Philosophy* menunjukkan bahwa pembacaan Deleuze terhadap Stirner sebagai seorang dialektikus dan nihilis gagal menangkap radikalisme sejati dari pemikirannya. Pembahasan terhadap *Anti-Oedipus* memperlihatkan hubungan yang sangat erat antara kedua pemikir ini, serta ketegangan dan keretakan antara Deleuze dan Stirner, dan menunjukkan lebih lanjut bahwa pemahaman kita terhadap hubungan ini baru saja mulai terungkap.

Anarkisme kadang-kadang direduksi menjadi obsesi sempit terhadap perlawanan terhadap kekuasaan Negara dalam pengertian yang terbatas oleh para

pengkritiknya. Sebaliknya, sejarah perjuangan-perjuangan anarkis justru menunjukkan suatu gerakan luas melawan dominasi dalam seluruh ranah sosial. Melalui analisis mengenai bagaimana kekuasaan Negara bekerja melalui subjek dalam semua ranah ini, serta dengan mengembangkan cara-cara untuk melawan tatanan simbolik, Deleuze dan Stirner menawarkan perangkat yang berguna bagi perjuangan-perjuangan ini. Di luar perdebatan mengenai batas-batas antara anarkisme dan postanarkisme, justru potensi untuk mengembangkan alat perlawanan yang lebih efektif inilah yang menjadikan penelitian lebih lanjut mengenai hubungan antara Deleuze dan Stirner sebagai suatu usaha yang menjanjikan.

Daftar Pustaka

Buchanan, I. (2008), *Deleuze and Guattari's Anti-Oe dipus: A Reader's Guide,* London dan New York: Continuum.

Choat, S. (2010), "Postanarkisme dari Perspektif Marxis", *Anarchist Developments in Cultural Studies,* 1: 51–71.

Deleuze, G. (1983), *Nietzsche and Philosophy,* terj. H. Tomlinson, New York: Columbia University Press.

Deleuze, G. dan F. Guattari (1983), *Anti-Oedipus: Capi talism and Schizophrenia,* terj. R. Hurley, M. Seem, dan H. R. Lane, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G. dan F. Guattari (1987), *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia,* terj. B. Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Essbach, W. (1982), "Sexualität und Gesellschaftstheo rie", dalam *W. Essbach, Gegenzüge, Frankfurt am Main: Materialis Verlag,* hlm. 322–36.

Essbach, W. (2012), "Späte Gerechtigkeit für Sankt Max", *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 29 Februari 2012, hlm. 3.

Evren, S. (2011), "Pendahuluan: Bagaimana Anarkisme Baru Mengubah Dunia (Perlawanan) setelah Seatt le dan Melahirkan Post-Anarkisme", dalam S. Evren dan D. Rousselle (ed.), *Post-Anarchism: A Reader,* London dan New York: Pluto Press, hlm. 1–19.

Feiten, T. E. (2013), "Would the Real Max Stirner Please Stand Up?", *Anarchist Developments in Cultural Studies,* 1: 117–37.

Foucault, M. (1983), "Prakata", dalam G. Deleuze dan F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizo phrenia,* terj. R. Hurley, M. Seem, dan H. R. Lane, Minneapolis: University of Minnesota Press, hlm. xi–xiv.

Hinner, R. (2013), "Deleuze und der Nihilismus: Zur Sekundärverdrängung von Max Stirner", *Aca demia.edu*, https://www.academia.edu/3152489/Deleuze_und_der_Nihilismus._Zur_Sekund%C3 (diakses terakhir 13 Agustus 2018).

Koch, A. M. (1997), "Max Stirner: Hegelian Terakhir atau Poststrukturalis Pertama", *Anarchist Studies*, 5: 95–107.

Koch, A. M. (2011), "Post-Strukturalisme dan Dasar Epis temologis Anarkisme", dalam S. Evren dan D. Rousselle (ed.), *Post-Anarchism: A Reader,* Lon don dan New York: Pluto Press, hlm. 23–40.

Kuhn, G. (2005), *Tier-Werden, Schwarz-Werden, Frau-Werden: Eine Einführung in die Politische Philos ophie des Poststrukturalismus,* Münster: Unrast Verlag.

Kuhn, G. (2009), "Anarkisme, Postmodernitas, dan Post strukturalisme", dalam R. Amster, A. DeLeon, L. A. Fernandez, A. J. Nocella II, dan D. Shannon (ed.), *Contemporary Anarchist Studies: An Intro*

ductory Anthology of Anarchy in the Academy, London dan New York: Routledge, hlm. 18–25.

Laska, B. (1996), *Ein dauerhafter Dissident,* Nuremberg: LSR-Verlag.

Laska, B. (2002), "Krisis Awal Nietzsche", *LSR,* http://www.lsr-projekt.de/poly/ennietzsche.html (diakses terakhir 13 Agustus 2018).

Newman, S. (2001a), "Spectres of Stirner: Kritik Kontem porer atas Ideologi", *Journal of Political Ideologies,* 6(3): 309–30.

Newman, S. (2001b), *From Bakunin to Lacan: Anti-Au thoritarianism and the Dislocation of Power*, Lan ham, MD: Lexington Books.

Newman, S. (2001c), "War on the State: Deleuze dan Anarkisme Stirner", *The Anarchist Library,* https://theanarchistlibrary.org/library/saul-new man-war-onthe-state-stirner-and-deleu (diakses terakhir 13 Agustus 2018).

Newman, S. (2011), *The Politics of Postanarchism*, Edin burgh: Edinburgh University Press.

Roberts, M. (2007), "Kapitalisme, Psikiatri, dan Skizofre nia: Pengantar Kritis untuk Anti-Oedipus karya Deleuze dan Guattari", *Nursing Philosophy,* 8(2): 114–27.

Seem, M. (1983), "Pendahuluan", dalam G. Deleuze dan F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizo phrenia,* terj. R. Hurley, M. Seem, dan H. R.

Lane, Minneapolis: University of Minnesota Press, hlm. xv–xiv.

Stepelevich, L. (1985), "Max Stirner sebagai Hegelian", *Journal of the History of Ideas*, 46(4): 597–614.

Stirner, M. (1995), *The Ego and Its Own,* Cambridge: Cambridge University Press.

Stirner, M. (2012), *Stirner's Critics,* terj. W. Landstreicher, Berkeley: LBC Press.



"Ego Stirner sangat dekat dengan gagasan *becoming* ala Deleuze dan Guattari. Namun, hal ini juga menunjukkan adanya ketegangan dalam pemahaman kita atas istilah *desiring-production* yang perlu ditanggapi: dalam beberapa bagian *Anti-Oedipus, desiring-production* tampak sebagai proses yang berlangsung dalam wilayah psikis yang subsimbolik dan prasubjektif, yang terhambat oleh identitas-identitas tetap dan representasi-representasi yang berupaya mengalihkan energi dan alirannya."

"Gagasan *desiring-production* seperti ini sepenuhnya kompatibel dengan pemaparan Stirner tentang *creative nothingness* [...] Namun dalam bagian-bagian lain, *desiring-production* tampaknya lebih dekat dengan semacam kekuatan hidup mendasar yang meresapi segalanya."

Until Every Cage is Empty

CONTEMPLATIVE PUBLISHING

JARINGAN PENERBIT ANARKIS
INDONESIAN ANARCHIST PUBLISHER NETWORK
JARINGANPENERBITANARKIS.NOBLOGS.ORG

FIRE TO THE PRISONS