

Dekonstruksi Imortalitas dalam kerangka Kritik terhadap Modernitas dan Pascamodernitas: Telaah Zygmunt Bauman

Hendar Putranto

hendar2007@umn.ac.id

Abstrak

Rasa takut akan kematian dan damba akan kekekalan sudah lama dibahas agama dan filsafat. Sayangnya, masih teramat sedikit ilmu sosial lintas-disiplin dan multi perspektif yang mengaji isu mortalitas dan imortalitas sekaligus dalam bentuk buku tunggal (monograf). Merefleksikan pandangan Zygmunt Bauman dalam *Mortality, Immortality, and Other Life Strategies* (1992), penulis menawarkan rekonstruksi pemikiran Bauman tentang konsep modernitas dalam hubungannya dengan isu mortalitas dan konsep pascamodernitas dalam hubungannya dengan isu imortalitas. Sebagaimana modernitas mendekonstruksi isu besar mortalitas menjadi sejumlah problem yang bisa ditangani, demikian juga pascamodernitas mendekonstruksi isu imortalitas menjadi enam model berbasis problem, seperti problem identitas yang cair sebagai proyek konstitusi-diri (identitas pengembara), ketenaran dalam fesyen dan selebriti, ide repetisi dan representasi, permainan dan tontonan, rantai kenikmatan sesaat yang ultim, sebagai strategi stratifikasi sosial, dan

sebagai penegasan identitas sekaligus otoritas dalam komunitas. Strategi dekonstruksi kekekalan mengemansipasi subjek pelaku, baik dalam dimensi individualitas maupun kolektivitasnya, dari keterbelengguan terhadap ruang-waktu (sejarah, wacana, ideologi, dan lain-lain), memampukan orang untuk meraih sesuatu yang pada prinsipnya mustahil untuk dijangkau di sini dan sekarang, tapi sekaligus menyimpan potensi ketidakadilan (misalnya lewat strategi stratifikasi dan eksklusifitas, juga privilese akses elit terhadap kekekalan), menonjolkan primasi entitas yang ontis di atas yang etis, serta melahirkan gugus korban baru. Dalam konteks yang lebih kekinian, cara-cara baru untuk mendekonstruksi imortalitas telah mengalami pergeseran dari dunia hiburan ke ranah teknologi, tapi ide imortalitas tetap dipreteli aura kesuciannya dan secara terus-menerus dibuat menjadi profan dan dikomodifikasi. Imortalitas dijadikan satu dari sejumlah objek hasrat yang tersedia di pasar dan dapat dibeli dengan uang. Betapapun hasrat menjadi kekal terus didamba dan diupayakan untuk terwujud di sini dan sekarang, entah dengan bantuan serum *anti-aging*, dengan mengunggah jejak-jejak identitas dan kesadaran dalam mesin pintar yang digerakkan kecerdasan

buatan terpersonalisasi, *record and digitize*, ataupun dengan teknologi *cryonics*, tantangan dan tentangan terus datang silih berganti.

Abstract

The fear of death and the longing for immortality have long been discussed in religion and philosophy. Unfortunately, there are still very few cross-disciplinary and multi-perspective social sciences that examine both mortality and immortality in a single book (monograph). Reflecting the views of Zygmunt Bauman in Mortality, Immortality, and Other Life Strategies (1992), the author offers a reconstruction of Bauman's thinking about the concept of modernity in relation to the issue of mortality and the concept of postmodernity in relation to the issue of immortality. As modernity deconstructs the big issue of mortality into a number of problems that can be handled, so postmodernity deconstructs the issue of immortality into six problem-based models, such as the problem of fluid identity as a self-constitutional project, fame in fashion and celebrity, the idea of repetition and representation, games and spectacle, the ultimate chain of momentary pleasures, as a strategy of social stratification, and as an affirmation of identity and authority in the community. The strategy of deconstruction of immortality emancipates the subject from the shackles of space-time (history, discourse, ideology, etc.), enables people to achieve what in principle impossible to reach here and now, but at the same time creates a new kind of for injustice, highlights the primacy of an ontic entity over an ethical one, and produces new group of victims. In a more contemporary

context, new ways to deconstruct immortality have shifted from the world of entertainment to the realm of technology, but the idea of immortality has been stripped of its sacred aura and is constantly being made profane and commodified. Immortality is one of a number of objects of desire available in the market and can be purchased with money. However, the desire to be immortal continues to be craved and strived to be realized here and now, whether with the help of an anti-aging serum, by uploading traces of identity and consciousness in a smart machine driven by personalized artificial intelligence, to record and digitize, or with cryonics technology, the opportunities and oppositions persist.

Keywords: *deconstruction, modernity, postmodernity, mortality, immortality, history, identity, social theory.*

Hendar Putranto adalah Dosen tetap pada Jurusan Ilmu Komunikasi, Universitas Multimedia Nusantara; Kandidat Doktor dalam bidang Ilmu Komunikasi, Universitas Indonesia; Alumnus Program Sarjana (2004) dan Program Magister (2008) Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara.

Pengantar

Penaklukan rasa takut akan kematian dan damba akan keabadian sudah lama mendesir dalam degup sejarah peradaban. Isu kematian dan kekekalan tadinya menjadi domain kajian agama-agama asli maupun wahyu, tradisi dan budaya, serta filsafat, baik periode klasik maupun modern. Filsafat klasik Yunani (misalnya Sokrates dan Plato) dan Romawi (misalnya Epiktetus dan Seneca) membahas kedua isu ini secara mendalam, dengan lebih

menempatkan dua isu ini dalam ranah metafisika dan etika. Filsafat modern juga mengelaborasi kedua isu ini, seperti dalam *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV) karya Immanuel Kant (1788) khususnya terkait postulat imortalitas jiwa (Tizzard, 2020) maupun Martin Heidegger dengan ontologinya tentang “Ada menuju Kematian” (*Sein-zum-tode*) dalam adikaryanya, *Sein und Zeit* (1927).

Isu kematian dan kekekalan ternyata masih terus mendapatkan perhatian dari para filsuf kontemporer dalam lanskap pemikiran filsafat kontemporer selama dua dekade terakhir (Andrade, n.d.; Bradley, Feldman, Johansson, 2012; Buben, 2022; Cholbi, 2016; Cholbi dan Timmerman, 2021; Farman, 2018; Knepper, Bregman, dan Gottschalk, 2019; Luper, 2009; Menzies & Whittle, 2022; Minerva, 2018; Palladino, 2016; Rojcewicz, 2021; Rothblatt, 2015; Scarre, 2007; Schumacher, 2010; Sisto, 2020; Stokes, 2021; von Verschuer, 2019)[ii]. Sebagian besar traktat filosofis yang membahas isu kematian dan kekekalan di atas mencakup ranah metafisika, etika, filsafat analitik, filsafat politik, dan sains sosial yang lebih empiris, seperti sosiologi, antropologi, sejarah, dan psikologi.

Sayangnya, masih teramat sedikit ilmu sosial lintas-disiplin dan multi perspektif yang mengaji isu mortalitas *dan* imortalitas sekaligus dalam satu tarikan nafas serta mewujud dalam satu bentuk buku tunggal (monograf). Keluasan dan kompleksitas masing-masing isu biasanya menuntut fokus kedalaman pemahaman intra-disipliner, paling *banter* multidisipliner, sehingga ini relatif membatasi

kemungkinan (dan memoderasi keberanian) si/tim peneliti untuk menjelajahi dan menggalnya secara lintas-disiplin dan multi perspektif. Salah seorang pemikir sosial kontemporer yang dengan tekun mendalami dan berhasil menguraikan kompleksitas kembalinya isu mortalitas dan imortalitas dalam ranah pemikiran sosio budaya secara lintas-disiplin dan multi perspektif adalah filsuf dan sosiolog[iii] asal Polandia, Zygmunt Bauman (1925-2017), terutama dalam bukunya *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* (1992)---demi ringkasnya, berikutnya disebut *MIOLS*. Meskipun sudah 30 tahun berlalu dari tahun terbitnya, *insight* reflektif dan ketajaman analisis Bauman untuk menyoroti sentralitas isu mortalitas dan imortalitas dalam lanskap pemikiran sosial dan kritik terhadap modernitas masih terus relevan untuk dibaca, diperiksa, dan direfleksikan.

Dalam makalah ini, penulis menawarkan rekonstruksi pemikiran Bauman dalam *MIOLS* tentang konsep modernitas dalam hubungannya dengan isu mortalitas dan konsep pascamodernitas dalam hubungannya dengan isu imortalitas. Konsep modernitas memandang dan memperlakukan kematian sebagai ‘yang lain yang absolut’ yang tidak dapat dijelaskan, dipahami atau ditundukkan. Ketidakmampuan modernitas untuk menundukkan, mengategorikan, dan memahami mortalitas inilah yang membuat modernitas melancarkan sejumlah strategi tertentu. Karena mortalitas itu ‘musuh yang terlalu besar dan perkasa’ untuk ditundukkan secara langsung,

maka modernitas menyiasatinya dengan cara menerapkan strategi dekonstruksi.

Isu besar ‘kematian’ didekonstruksi menjadi sejumlah isu yang pada prinsipnya dapat ditangani akal budi dan kemampuan manusia, misalnya dalam problem kesehatan (*hygiene*), problem degenerasi dan problem imigran yang terkait dengan konsep ‘orang asing’ (Putranto, 2012). Dalam *MIOLS*, Bauman berupaya menafsirkan secara baru tema kematian yang selama ini cenderung dipersepsi, dianalisis, dan direfleksikan secara metafisis (oleh para ahli metafisika) dan secara spiritual (oleh para agamawan), menjadi isu sosial dan kultural yang bermuatan etis. Isu kematian dibaca dan ditafsirkan sebagai teks sosial dan budaya dengan aneka makna yang tersembunyi untuk digali dan dieksplisitkan guna mendapatkan pemahaman yang lebih luas dan utuh serta membuat sidang pembaca menjadi lebih paham ‘bagaimana harus menjalani kehidupan.’

Meskipun demikian, Bauman tidak menghentikan pembacaannya atas situasi dan sirkumstansi sosial dan kultural kontemporer melulu pada isu mortalitas. Masih tersisa satu ruang pembahasan besar lainnya yang menggerakkan dirinya untuk membaca dan menafsirkan dunia sosial dan interaksi manusia di dalamnya secara kritis, yaitu isu imortalitas[iv]. Secara analogi, isu mortalitas dan imortalitas ibaratnya dua sisi sekeping koin, berbeda tapi tidak dapat dipisahkan. Baik mortalitas maupun imortalitas adalah bagian yang tak

terelakkan dalam pelik eksistensi manusia, sebuah prasyarat bagi ‘kondisi manusiawi.’

Guna mencapai tujuan di atas, penulis akan memaparkan bagaimana Bauman menafsirkan dan memahami isu imortalitas dalam kerangka kritiknya terhadap modernitas dan pascamodernitas. Pertamanya penulis akan menunjukkan konseptualisasi Bauman tentang pascamodernitas. Setelahnya, penulis akan memaparkan pendasaran antropologis yang digunakan Bauman untuk menjustifikasi alasannya mengangkat isu imortalitas dalam kerangka kritik terhadap modernitas dan pascamodernitas. Kemudian akan ditunjukkan segi-segi persinggungan antara isu imortalitas dengan kultur. Dalam pengertian kultur sebagai transendensi, upaya-upaya manusia untuk mencapai kekekalan sudah dirintis sejak manusia pertama kali berpikir. Lewat pikirannya, lahirlah ide-ide. Ide-ide bersifat kekal, begitu pula dengan para pencetus ide itu (Bauman, 1992: 58–65). Kekekalan ide mendapatkan penubuhannya secara kolektif dalam ide tentang bangsa (*nation*) dan semangat untuk memperjuangkan kebangsaan itu dalam suatu tindakan kolektif bernama nasionalisme (Bauman, 1992: 105–117, 125, 157)

Konstruksi kolektivitas dengan demikian bisa dilihat sebagai salah satu strategi untuk mengekalkan kesementaraan hidup individu dengan mengangkatnya ke taraf perjuangan kolektif. Namun, bersama Bauman, kita dapat mempertanyakan pokok berikut terkait imortalitas, komunitas, dan pembuatan sejarah:a) Apa

saja syarat-syarat keberlangsungan komunitas kolektif agar ia bisa mempertahankan kekekalan dan merelatifkan kematian?(Bauman, 1992: 104-121)b) Apakah kesempatan untuk membuat sejarah dapat dibaca sebagai ikhtiar untuk menjadi kekal? (Bauman, 1992: 121–123; 170–172); c) Siapa-siapa saja agensi yang berperan dalam pembuatan sejarah ini? d) Apa artinya sejarah sebagai pengabdian ingatan sekaligus penghapusan ingatan “yang lain” akan peristiwa yang sama? e) Bagaimana dalam dunia pra-modern, modern, dan pascamodern strategi pembuatan sejarah ini dapat diaktualisasikan? f) Apakah ada perbedaan-perbedaan yang khas dalam strategi pembuatan sejarah pada dunia pra-modern, modern & pascamodern?, dan g) Apakah ‘kekekalan’ yang didekonstruksi berarti eksistensi selama masih tayang di TV dan dipertontonkan di warung-warung fesyen? (Bauman, 1992: 85–86, 189, 198).

Karenanya, jika dibaca secara sosiologis *qua* filosofis, gugus pertanyaan di atas menyiratkan adanya dualitas ketegangan sekaligus dialektika relasi: ketegangan antara kematian (mortalitas) dan kekekalan (imortalitas), ketegangan identitas subjek sebagai pengembara (*nomads*) vs. peziarah (*pilgrims*) (Bauman, 1992: 164–167, 174, 193–195), ketegangan antara menghilang (*disappearing*) dan ‘muncul kembali’ (*representation*) (Bauman, 1992: 172–177).

Dualitas ketegangan dan dialektika relasi yang diperikan Bauman merupakan bagian dari permainan antara penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*), *games* dan

spectacles (Bauman, 1992: 180–187), yang merupakan ciri khas strategi pascamodern untuk merayakan ‘kekinian yang mempesona’ (Bauman, 1992: 166). Representasi menjadi kunci apakah sesuatu atau seseorang dapat bertahan di tengah—atau di pinggir—arus imaji dan pencitraan lewat media cetak dan elektronik, tersebar dan terpapar di ruang-ruang virtual dalam dunia daring yang terhubung internet. Inilah sejumlah pertanyaan penelitian yang akan penulis jawab dalam makalah ini.

Penafsiran Bauman tentang Konsep Pascamodernitas

Sebelum beranjak membahas isu dekonstruksi kekekalan yang dikaitkan dengan pascamodernitas, penulis akan menyampaikan terlebih dahulu konsep Bauman tentang pascamodernitas, ciri-ciri, sekaligus kondisi-kondisinya (Bauman, 1991: 231–279; Bauman dalam Drolet, 2004: 238–249; bdk. Bauman dalam Beilharz, 2001: 173–188).

Pertama, istilah pascamodernitas mencerminkan sejumlah ciri khas dari kondisi sosial yang muncul di negara-negara makmur Eropa pada abad ke-20, dan bentuknya yang sekarang adalah perkembangan dari cikal-bakalnya pada paruh kedua abad ke-20. Relasi pascamodernitas dengan modernitas yang mendahuluinya dapat dilihat baik sebagai relasi kontinyu maupun diskontinyu antara dua jenis kondisi sosial-kemasyarakatan. *Kontinyu* karena kondisi sosial pascamodern adalah kelanjutan langsung dari kondisi sosial yang melingkupi modernitas sejak kelahirannya pada abad

ke-17 hingga kematangannya pada abad ke-19. *Diskontinyu* karena ada sejumlah karakteristik sosial yang menjadi kekhasan modernitas yang tidak lagi ditemukan dalam kondisi pascamodernitas.

Kedua, Pascamodernitas dapat ditafsirkan sebagai modernitas yang sadar akan kodratnya, akan konsekuensi-konsekuensi dari perkembangan historisnya dan sekaligus dapat mengukur dampak-dampak dari apa yang sudah dihasilkannya selama perjalanan sejarahnya. Sejumlah ciri-ciri yang membedakan pascamodernitas dengan modernitas adalah sebagai berikut: kemajemukan yang terlembagakan (*institutionalized pluralism*), keanekaragaman (*variety*), kontingensi (*contingency*), dan ambivalensi (*ambivalence*). Dalam pandangan modernitas, ciri-ciri tersebut dilihat sebagai tanda-tanda kegagalan alih-alih keberhasilan, cacat yang harus disempurnakan, bahkan gangguan-gangguan yang harus ditekan dan kalau perlu dilenyapkan atas nama obsesi akan universalitas, keseragaman, kesatuan dan kejelasan. Karena itu, kondisi pascamodernitas dapat dilihat sebagai modernitas yang telah terbebaskan dari belenggu kesadaran-kesadaran palsu (*modernity without illusions*): suatu kondisi sosial yang di dalamnya ciri-ciri di atas dilembagakan dan tidak lagi dikekang atau disembunyikan, baik dalam desain maupun dalam praktiknya.

Ketiga, Visi sejarah modern, yaitu sebuah gerakan dengan sebuah tujuan, entah tujuan itu berupa universalisasi atau rasionalisasi atau sistematisasi, tidak lagi mendapat tempat dalam pandangan dan pengalaman

pascamodern yang mempunyai tujuan-tujuan serta kerangka nilai yang berbeda dari apa yang dijunjung tinggi oleh modernitas.

Keempat, Pascamodernitas bukanlah fase sementara dari modernitas, atau fase menyimpang dari modernitas yang dilihat sebagai yang normal, juga bukan modernitas dalam keadaan sakit yang lalu menuntut penyembuhan, atau ‘modernitas dalam krisis’. Secara ringkas, “Pascamodernitas adalah kondisi sosial yang memproduksi dirinya sendiri, cukup diri baik secara pragmatis maupun secara logis, dan mempunyai ciri-ciri khasnya sendiri” (Bauman dalam Drolet, 2003: 239).

Keempat ciri mendasar pascamodernitas di atas dilengkapi Bauman dengan sejumlah kondisi (syarat) pascamodernitas, yaitu:

- 1) Adanya *habitat* yaitu ruang-waktu di mana di dalamnya subjek-pelaku bertindak dan sekaligus lewat tindakan itu memproduksi habitat tersebut. Habitat adalah sebuah sistem yang kompleks dan bukan sistem yang mekanis. Sistem yang kompleks berbeda dengan sistem yang mekanis dalam dua pengertian mendasar ini, yaitu *pertama*, sistem yang kompleks tidak bisa diprediksi, dan *kedua*, sistem yang kompleks tidak dapat dikontrol oleh faktor-faktor yang signifikan secara statistik. Analisis statistik yang menjadi kebanggaan para sosiolog modern dalam strategi riset modern tidak lagi memadai untuk mengeksplorasi dinamika gejala-gejala sosial dan untuk mengevaluasi

Kemungkinan perkembangan
-perkembangannya di masa depan.

mengancam penurunan atau *kemandegan*
produksi.

- 2) **Habitat pasca modern** adalah sebuah *sistem yang kompleks* karena dua alasan berikut ini. *Pertama*, tidak ada subjek-pelaku tunggal yang menentukan tujuan dengan kemampuan atau ambisi untuk mengelola dan mengkoordinasi semuanya. Dengan kata lain, tidak ada totalitas yang menjadi titik pandang membenaran atau ukuran standar untuk menilai. *Kedua*, habitat ini dihuni oleh sejumlah besar subjek-pelaku (*agency*), dan kebanyakan subjek-pelaku mempunyai tujuan-tunggal; ada yang kecil, ada yang besar, tapi tidak ada satu tujuan pun yang lebih unggul dari yang lain atau menentukan perilaku yang lain. Dalam situasi seperti ini, subjek pelaku *hanya sebagian saja tergantung* dari subjek pelaku yang lain, tetapi garis batas dependensi ini tidaklah *ajeg*, sehingga tindakan (dan konsekuensi-konsekuensinya) sifatnya masih belum ditentukan. Ringkasnya, subjek-pelaku bersifat otonom secara terbatas.
- 3) **Otonomi** berarti subjek pelaku *hanya sebagian saja* dibatasi dalam upaya mereka mengejar apapun yang mereka lembagakan sebagai tujuan (hidup) mereka. Kebebasan subjek-pelaku untuk mengejar dan mewujudkan tujuan-tujuan mereka tergantung dari penguasaan sumber daya dan kemampuan manajerial. Habitat dilihat sebagai kolam peluang sekaligus rawa permasalahan. Peluang adalah apa yang meningkatkan hasil-keluaran (*output*) dalam kerangka pengejaran tujuan, sementara masalah adalah apa yang
- 4) Habitat dengan demikian dilihat sebagai **arena kekacauan dan indeterminasi waktu** (*chronic indeterminacy*), sebuah teritori yang disarati persaingan dan klaim-klaim atas makna yang saling bertentangan, dan dengan demikian ‘secara kodrati’ (*by nature*) ia bersifat ambivalen. Pengetahuan yang tadinya didasarkan pada rantai algoritmis dan mekanisme deterministik digantikan pendekatan pragmatis “langkah berikutnya” (*next-move*) yang di dalamnya gugus kemungkinan tindakan dari subjek pelaku disertakan dalam pertimbangan. Dalam habitat semacam ini, kita tidak lagi dapat melihat situasi ‘secara sepenuhnya objektif.’
- 5) **Identitas subjek pelaku** dengan demikian *selalu dalam ke-belum menjadi-an*, belum lengkap, tidak terberi atau tidak dikonfirmasi oleh otoritas dari luar. Identitas tidak dapat dilepaskan dari persoalan konstitusi-diri yang tidak dikerjakan dalam kerangka proyek seumur hidup—model pengandaian identitas modern yang stabil dalam koherensi ruang-waktu. Dengan demikian identitas tidak memiliki titik acuan orientasi yang jelas dan tetap. Konstitusi-diri dapat dilihat sebagai proyek bongkar-pasang (*self-assembly*) yang tak berkesudahan.
- 6) Yang menjadi **wadah (substratum) dari konstitusi-diri ini adalah tubuh manusia**. Proses-proses internal yang berkaitan dengan tubuh (seperti konsumsi, makanan, minuman, obat) menjadi faktor sentral

konstitusi-diri bersama. Selain itu, disiplin yang dibatinkan lewat gerakan (seperti senam kebugaran, jogging, aneka performa diet dan detoks untuk melangsingkan tubuh) dianggap sebagai kredo kebebasan si subjek-pelaku. Heteronomi yang tadinya dipaksakan sekarang berubah menjadi bujuk-rayu (*seduction*).

7) Lalu *lewat apa proses konstitusi-diri ini dipandu dan diarahkan?* Lewat subjek-subjek pelaku yang lain (entah itu nyata atau dibayangkan) dari habitat yang sama. Mereka hanya menjadi sekedar tiang pancang yang bisa didekati atau ditinggalkan tanpa permissi. Proses pemilihan subjek pelaku yang dijadikan acuan ini juga mencakup adopsi atas tanda-tanda simbolis kepemilikan (*symbolic tokens of belonging*), dan kebebasan memilih juga dibatasi oleh ketersediaan dan akses terhadap tanda-tanda itu.

8) *Ketersediaan tanda-tanda untuk mengkonstitusi diri* tersebut tergantung dari apakah tanda-tanda itu kelihatan atau tidak (*visibility*), dan apakah mereka mempunyai kualitas penegasan (*reassurance*) yang memadai, yang dapat dilihat dari bagaimana pakar dan massa memakai dan mengiyakan efektivitas tanda-tanda tersebut. Inilah *sumber otoritas versi pasca modernitas*.

9) Dari sekian banyak gugus tanda, yang bernilai paling strategis adalah *pengetahuan*; pertumbuhan pengetahuan yang diappropriasi secara individual memperluas cakupan pola yang bisa dengan realistis dipilih. Kebebasan seorang subjek-

pelaku diukur berdasarkan pilihan-pilihan realistis seturut kemampuan mengelola dan mengakses pengetahuan yang relevan. Keadaan pascamodern membuat informasi menjadi gugus penanda simbolis (*symbolic tokens*) yang paling dicari-cari karena kemampuan penegasannya. Selain itu, informasi akan meningkatkan otoritas para pakar, yang dipercaya sebagai penyimpan dan sumber semua pengetahuan yang valid. Informasi adalah sumber daya utama dan para pakar menjadi pialang-pialang proyek perakitan diri. Menjadi kekal adalah sebuah 'pertaruhan' (*bid*). Para pakar adalah orang yang menguasai aturan dan jalannya permainan bertaruh untuk menjadi kekal ini (Bauman, 1992: 85).

10) Pada ranah disiplin keilmuan teori sosial, **teori sosiologis pascamodern** membedakan dirinya dengan **teori sosial (sosiologi) modern** dalam sentralitas gugus konsep berikut ini: *sosialitas* alih-alih masyarakat, *habitat* alih-alih grup normatif seperti kelas atau komunitas dan sosialisasi, *konstitusi-diri* dan *rancangbangun-diri* alih-alih kontrol dan identitas tetap (Bauman, 1991a: 36).

Empat ciri mendasar dan sepuluh kondisi pascamodern di atas menjangkarkan pemahaman Bauman tentang pascamodernitas yang menjadi basis dari analisis dan kritiknya tentang isu kekekalan (imortalitas) dalam makalah ini.

Basis Antropologis Hasrat Menjadi Kekal: Keturunan dan Memori Kolektif

Pada tulisan lain (Putranto, 2012), penulis sudah menjelaskan bahwa pengetahuan sekaligus kesadaran manusia akan kematian dan ‘saat menjelang mati’ (*dying*) adalah batas terjauh dari kemampuan akal budi kita. Kita tidak bisa berpikir tentang non-eksistensi dan ketidakhadiran yang ultim. Akan tetapi, relasi sosial yang kita jalin selama hidup ini dapat mencegah ketiadaan diri kita sekali dan selamanya: sebuah ketiadaan yang final. Ketidadaan bersifat individual sekaligus sosial. Lewat kematian, eksistensi individu merosot dan lenyap di balik tabir ketiadaan. Meski demikian, lewat tindakan, pikiran, perilaku, dan eksistensi mereka yang *survive* setelah kita mati, individu yang mati dan masuk ke dalam *the state of nothingness and ultimate absence* bisa ditunda; eksistensi hidup yang sementara bisa diperpanjang. Bauman meringkaskan pokok ini secara jitu: “*Individual demise may be collectively annulled*” (Bauman, 1992: 51).

Pertanyaan berikutnya, cara pemanjangan hidup seperti apa yang paling mungkin dan paling alamiah yang dapat dilakukan seorang individu untuk mencegah dirinya merosot masuk ke dalam jurang ketiadaan? Jawabannya: lewat ‘keturunan’ (*posterity*). Kontinuitas eksistensi hidup seorang individu dapat dijangkarkan dalam keturunan sehingga mortalitas pun tidak dapat dengan semena-mena mencabutnya. Lewat keturunan, imortalitas ego terpenuhi, melampaui kesementaraan dan pembatasan ruang-waktu hidup yang fana.

Bagaimanakah wujud dari tindakan kolektif untuk menunda kemerosotan eksistensi individu ke balik tabir ketiadaan ini dapat dicapai? Salah satu cara yang sifatnya lintas-budaya adalah lewat ritual pemakaman dan penganangan orang mati. Sedikit catatan dari etnografi mungkin dapat membantu kita untuk memahami duduk persoalannya. Karya klasik lintas-budaya dari Effie Bendann (Bendann, 1969, dalam Bauman, 1992: 52-53) tentang tata-cara peringatan orang mati meliputi tata cara pemakaman, masa berkabung, upacara pemakaman dan sejumlah acara memperingati arwah yang sudah meninggal.

Dalam risetnya, Bendann menunjukkan bahwa semua rangkaian peringatan ini lebih tertuju pada mereka yang masih hidup daripada terarah pada mereka yang sudah mati. Dalam upacara pemakaman dan acara-acara terkait, aneka macam persembahan yang diajukan merupakan sarana untuk mencegah yang mati menghantui yang masih hidup. Selain itu, dalam peringatan periodis akan mereka yang sudah mati, ingatan kolektif dibangkitkan untuk mengenang mereka yang sudah mati dan memberikan rasa nyaman serta penghiburan pada mereka yang masih hidup.

Memori kolektif[v] yang dijaga, dilembagakan, dipraktekkan dan diwariskan secara komunal merupakan ikhtiar manusia untuk menubuhkan hasrat akan kekekalan; suatu afirmasi atas non-finalitas mortalitas atas tubuh mortal manusia. Kesementaraan individu

dilanggengkan lewat keberlangsungan komunitas yang menyimpannya dalam memori kolektif. Kematian jasmaniah tidak serta merta mencerabut makna eksistensi individu dari kontinuitas ketertanamannya dalam komunitas sebab lewat momen perayaan dan penganan yang mati, kematian tubuh dipisahkan dari kematian sosial. Status finalitas menjadi privilese yang sosial dan komunal, alih-alih “hanya” urusan individual dan personal. Dengan demikian, imortalitas menjadi urusan komunal dan digaransi secara sosial lewat aneka macam ritual penganan yang mensyaratkan adanya memori kolektif. Dalam pandangan Bauman, inilah basis antropologis dari kekekalan yang berkodrat kolektif.

Empat Simpul Pandangan Modernitas tentang Kekekalan: Budaya, Gugus Kolektivitas, Peran Intelektual, dan Arti Sejarah

Sebelum masuk ke dalam pembahasan tentang pascamodernitas atau dekonstruksi kekekalan, ada baiknya kita melihat bagaimana Bauman memahami cara-cara modernitas memandang dan menyikapi kekekalan. Dalam esainya, “Is There Life after Immortality?” (Bauman, 2001a: 238-250), Bauman mengungkapkan keyakinannya bahwa hidup berhutang nilai (kehidupannya) pada kematian. Justru karena kita adalah makhluk yang pasti akan mati (*mortal*) maka kita menghitung hari dan hari-hari yang kita hitung tersebut menjadi bermakna bagi kita. Kesadaran akan kematian dan pengetahuan bahwa masa hidup kita serba terbatas di dunia ini membuat kita menaruh nilai luhur pada

‘kelanggengan’ (*durability*) dan ‘ketakterbatasan’ (*infinity*).

(1) Budaya sebagai Transendensi dan Ikhtiar Membangun Jembatan menuju Kekekalan

Rentang waktu antara kelahiran dan kematian adalah satu-satunya kesempatan yang terbuka bagi kita untuk melampaui diri dan keserba-sementaraannya (lewat transendensi), dan menjejakkan kaki di ranah keabadian. Kondisi yang memungkinkan kita untuk melakukan ini adalah pengetahuan tentang bagaimana membangun jembatan dari keterbatasan menuju ketakterbatasan. Pengetahuan ini bukanlah upaya dan milik eksklusif seorang individu, tapi senantiasa dibagikan (*shared*). Manifestasi dari konstruksi pengetahuan tersebut adalah budaya.

Dalam *Culture as Praxis* yang ditulisnya jauh sebelum *MIOLS* [versi lawas diterbitkan *Routledge & Kegan Paul* pada 1973; versi baru diterbitkan *SAGE Publications* pada 1999], Bauman menelusuri awal mula dekonstruksi konsep kultur yang ternyata sejalan dengan kulturalisasi ilmu-ilmu sosial. Pada akhir abad ke-18, ide kultur yang dominan adalah pemisahan antara karya/pencapaian/produk manusia dengan objek/fakta alamiah. Kemudian, pada paruh pertama abad ke-19, dengan semakin mapannya ilmu-ilmu sosial sebagai “sains,” tren ini berbalik menjadi ‘naturalisasi’ budaya. ‘Fakta budaya’ memang merupakan produk ciptaan manusia, tapi sekalinya dihasilkan, tersebar, dan dijadikan pegangan oleh/kepercayaan yang dianut sekelompok

orang, maka ia mengeras menjadi 'fakta alamiah.' Adapun tugas para pemikir sosial pada kurun waktu ini adalah menegaskan 'kenyataan' ini sekaligus menjelaskan mengapa dan bagaimana sampai fakta budaya yang bertransformasi menjadi fakta alamiah ini dapat terjadi.

Tren kemudian berganti lagi di paruh kedua abad ke-19 ketika 'kulturalisasi' alam mulai semarak. Dalam tilikan Bauman, naturalisasi budaya mengikuti logika modern 'hilangnya keterpesonaan pada dunia yang magis dan sarat misteri' (bdk. *Entzauberung*-nya Max Weber); sementara, versi dekonstruksinya, yakni kulturalisasi alam, mengikuti logika *postmodern re-enchantment* (Bauman, 1999: xi). Jadi, dekonstruksi konsep *culture*~<*nature* mengikuti tahapan perkembangan kesadaran manusia dalam paradigma keilmuannya, sekurang-kurangnya keilmuan sosial, dan seiring waktu, diterima sebagai norma acuan pemahaman.

Selain eksplikasi atas konsep dekonstruksi kultur di atas, Bauman juga mulai berfokus mengaji persoalan eksklusi dan marginalitas dalam kerangka berpikir perluasan kebebasan manusia. Konsep budaya, yang di dalamnya kebebasan manusia terejawantahkan, ternyata terhubung erat dengan konsep kekuasaan. Perluasan kebebasan manusia yang difasilitasi oleh dan tumbuh dalam budaya, dalam perkembangannya dilembagakan menjadi tatanan kekuasaan. Dampak sosialnya adalah munculnya ketidaksamaan dan eksklusi. Gugus konsekuensi dari

adanya tatanan kekuasaan adalah penarikan garis-garis batas yang menginklusi sekaligus mengeksklusi, membagi manusia menjadi 'kita' dan 'mereka,' 'diri' dan 'yang lain,' 'yang sama' dan 'yang berbeda.' Penafsiran Bauman atas gugus ikhtiar manusia untuk memperjuangkan dan mendapatkan kekuasaan, memperluas kebebasannya, menjadi otonom dan solid, ternyata ditopang oleh pemahaman teoritisnya tentang budaya dan kebutuhan manusia untuk "order and control, governed by the fear of chaos" (Campain, 2008: 195). Penafsiran yang bermotif kultural dan pemahaman teoritis inilah yang nantinya kembali digemakan Bauman dalam *MIOLS*.

Dalam *MIOLS*, Bauman melanjutkan pokok refleksi yang sudah disampaikan dalam *Culture as Praxis*. Ia menegaskan bahwa 'budaya' adalah sejenis aktivitas manusia yang pada akhirnya bertujuan untuk membuat yang berubah-ubah menjadi solid, mengaitkan yang terbatas dengan yang tak terbatas, serta membangun jembatan yang menghubungkan hidup fana di dunia ini dengan nilai-nilai yang tidak tergerus oleh waktu. Kultur adalah buah dari kecerdikan akal budi manusia yang lalu terwujud lewat daya-upaya membangun sejumlah jembatan sekaligus membuat 'aturan-aturan' bagaimana seharusnya menyeberangi jembatan-jembatan tersebut: antara yang fana dan yang kekal, sementara dan permanen, sesaat dan abadi, "for life meanings to appear solid and reliable" (Bauman, 1992: 23-24, 32).

Dalam pandangan Bauman, ada dua jenis 'jembatan' yang mempunyai ciri modern. Ciri modern di sini pertama-tama dipahami bukan dalam arti kebaruannya, melainkan dalam arti 'absen'-nya jalan-jalan alternatif menuju kekekalan. Absen karena dimarjinalkan, dianggap tidak ada, disingkirkan, dieksklusi. Jembatan yang pertama dibangun untuk para pejalan kaki, para pelancong individu (Bauman, 1992: 55-58)[vi]. Jembatan yang kedua untuk menampung dalam jumlah besar, yang kolektif, kendaraan publik. Jembatan yang pertama adalah 'menjadi kekal' lewat terus hidup dalam memori anak-cucu (keturunan). Jembatan jenis pertama ini cikal-bakalnya memang sudah ada sejak jaman dulu, sejak zaman para kaisar dan firaun yang memerintahkan agar jenazah mereka dikubur dalam piramida dan kisah hidup mereka dipahat di loh-loh batu serta dinding-dinding agar para keturunannya tidak dengan segera melupakan keberadaan mereka.

Jembatan ini diradikalkan oleh modernitas yang membuka jalan menuju kekekalan pada para penguasa negara, legislator dan komandan perang. Begitu juga dengan 'para pemimpin rohani,' para penemu dan penakluk, para pujangga dan ahli drama, pelukis dan pemahat ternama, semua yang tampil dalam panggung kehidupan dan sejarah yang berhasil 'membuat perubahan' dan karena itu 'membuat sejarah'. Jembatan jenis pertama memang kodratnya diperuntukkan bagi individu dan pribadi justru karena kemampuannya untuk mengeksklusi kerumunan, massa yang tak bernama dan tak berwajah, mereka yang menjadi figuran dan 'hanya numpang lewat' dalam drama-drama besar sejarah (Bauman, 1992: 242).

Jembatan jenis kedua adalah jembatan yang aksesnya lebih terbuka bagi mereka yang dihalang-halangi masuk lewat jembatan pertama. Untuk ringkasnya, kita sebut saja sebagai jembatan publik. Jembatan publik terbuka bagi mereka yang mematuhi hukum rutinitas dan norma-norma umum. Jembatan publik adalah jalan pelarian dari mereka yang tidak mau terhapus begitu saja karena tidak bisa ikut 'membuat perbedaan' yang berarti, besar dan signifikan bagi peradaban. Jembatan publik mengangkat tema kolektivitas sebagai sebuah keutamaan yang pantas dikenang karena mereka menempuh jalur pengorbanan untuk suatu alasan yang lebih besar daripada sekedar kebesaran nama individu. Dari sekian banyak alasan tersebut, ada dua hal yang sifatnya sangat akomodatif bagi 'semua' (atau *hampir* semuanya), yaitu keluarga dan bangsa. Di bawah ini akan diuraikan lebih jauh lagi mengenai sejumlah ciri khas dari jembatan publik yang mewujud lewat keluarga dan bangsa tersebut.

(2) Imortalitas Kelompok: Keluarga, Bangsa, Nasionalisme

Jembatan privat menuju kekekalan yang dipraktikkan oleh dan dalam kerangka modernitas adalah jalan yang diafirmasi oleh masyarakat dan kultur yang menempatkan dan memberikan prioritas pada individu. Secara filosofis, hal ini dapat dinyatakan bahwa yang individu mempunyai status ontologis yang lebih tinggi daripada yang kolektif. Kekhasan dan prioritas yang individu di atas yang kolektif mendapatkan pembenarannya dalam konsep yang disebut sebagai otonomi.

Otonomi individu adalah privilese yang hanya dimiliki sekelompok individu saja, dan otonomi individu menjadi kriteria distingsi dan penanda keberbedaan yang khas dan unggul dalam suatu masyarakat yang menjunjung tinggi kebebasan serta pencapaian individu. Individu yang mempunyai privilese semacam ini pada prinsipnya bisa berbagi kesempatan dalam perlombaan ‘menjadi kekal’ di luar agensi-agensi resmi pencatat dan pemberi status imortalitas. Individu dengan dorongan transendensi yang kuat dan persistensi yang mengagumkan ini adalah penubuhan dari semangat perlawanan (*defiance*) dari ‘orang biasa’ terhadap dominasi elit (politik, kultural, dll) yang mengklaim mempunyai akses khusus untuk sampai pada kekekalan.

Akan tetapi, selain jembatan privat ini, Bauman tidak menganggap sebelah mata jembatan lain yang juga menjanjikan kekekalan, yaitu jembatan publik. Keluarga adalah sebuah entitas kolektif yang menjadi salah satu solusi dari drama kematian individu. Setiap anggota keluarga pasti mati, generasi pasti berlalu, tapi keluarga sebagai sebuah entitas kolektif yang abstrak mengatasi maut. Yang menjadi kekhasan keluarga adalah bahwa masing-masing anggotanya dikenali, diakui dan diingat sebagai individu, bukan bagian dari massa yang anonim. Individualitas masing-masing anggota keluarga tetap dipertahankan, diawetkan, dibuat menjadi kekal lewat pencantumannya dalam pohon keluarga dan di dalam album foto keluarga. Saat kita membolak-balik album foto keluarga, misalnya, terasa kental nuansa kewajiban dan kelegaan, pengharapan dan kekecewaan di dalamnya.

Dikatakan ‘kewajiban’ karena di pundak setiap anak terletak beban sekaligus tanggung jawab untuk melanggengkan garis silsilah keluarga (Bauman, 1992: 55), lewat menikah dan mempunyai anak. Dikatakan ‘kelegaan’ bagi orang tua dan kakek-nenek, karena mereka merasa dan mengalami sudah menunaikan suatu kewajiban untuk beranak cucu dan melihat sendiri anak cucunya juga melakukan hal yang sama, dan dengan demikian durabilitas nama dan eksistensi keluarga tersebut terjamin di masa depan. Album foto yang masih kosong (tersisa) menyisakan ruang harapan untuk diisi oleh foto calon-calon keturunan, tapi bisa juga terisi lembar kekecewaan jika si pasangan tidak menghasilkan anak dari darah dan daging mereka sendiri.

Apakah ada bentuk-bentuk kolektivitas lainnya, selain keluarga? Jika ada, bagaimana dinamikanya? Dari pembacaan penulis atas tulisan Bauman, tampak bahwa Bauman menempatkan ‘bangsa’ (*nation*) sebagai jalan modern untuk mencapai kekekalan secara ‘kolektif.’ Yang dimaksud dengan ‘kolektif’ di sini pertamanya dimengerti Bauman sebagai ‘massa.’ Menurut Bauman, massa tidak mempunyai akses untuk sampai pada level imortalitas seperti yang dicapai oleh individu otonom seperti digambarkan di atas (Bauman, 1992: 109, 114, 125). Akan tetapi, setidaknya mereka boleh berharap menjadi bagian dari ‘jejaring imortalitas kolektif’ yang menopang identitas mereka.

Imortalitas kelompok memang tidak menjamin individualitas mereka. Di masa depan, nama mereka tidak akan tercatat betapapun mereka sudah berkorban dan berjerih-payah untuk melibatkan diri di dalam jejaring tersebut. Kalaupun tercatat, identitas mereka akan tereduksi menjadi angka-angka dalam statistik dan wajah mereka anonim. Di sini kita dapat merefleksikan bahwa imortalitas kolektif teramat *selfish*; ia menghimbau anggota-anggotanya untuk melepaskan ambisi-ambisi privat mereka untuk menjadi ternama, tercatat dan menjadi kekal secara individual. Mereka dituntut untuk mengorbankan dorongan *survive* demi kesejahteraan bersama (kelompok).

Preservasi dan pelanggengan hidup kelompok disumbangkan oleh hidup individu-individu. Imortalitas menjadi 'nasib dan tujuan' kelompok, dan bukan anggota-anggotanya. Nasib ini hanya bisa diraih dengan syarat hidup fana anggota-anggotanya dijalani sedemikian rupa sehingga kelangsungan dan kelanggengan hidup kelompok tidak terancam. Dengan demikian, imortalitas tidak hanya menjadi privilese segelintir orang (elit), tapi juga diprivatisasi oleh dan untuk elit. "Pembentukan kekekalan kelompok bisa ditafsirkan sebagai sebuah upaya untuk menjinakkan energi yang dihasilkan kecemasan akan kematian yang lalu dipakai untuk mencukupi kepentingan-kepentingan kelompok dan tentu saja kepentingan elit dari kelompok tersebut" (Bauman, 1992: 123). Dengan kata lain, ada ambivalensi yang meruap di sini: Bukan hanya kaum elit yang memiliki privilese akses pada damba akan dan jembatan menuju kekekalan

kolektif, tapi model kekekalan kolektif elit itu pun diprivatisasi (Bauman, 1992: 104).

Sebelum menyingsingnya era modernitas, kelangsungan hidup kelompok serta kelanggengan keberadaannya belumlah menjadi sebuah kesadaran yang diwujudkan dalam bentuk 'tugas yang harus dikerjakan.' Namun, seiring runtuhnya tatanan dunia yang lama, yang menyandarkan dirinya pada 'Tatanan Penyelenggaraan Ilahi' (ciri pokok hidup masyarakat di Abad Pertengahan: *Providentia Dei*), terjadilah pemisahan besar-besaran antara kelompok elit dan massa. Ada dua proses besar yang saling terkait dalam pemisahan ini.

Di satu sisi, segelintir individu (elit) menikmati kesempatan untuk menjadi individu dan seseorang (lewat proses yang bernama individualisasi dan personalisasi); di sisi lain, sebagian besar orang menjalani proses kolektivisasi dan de-personalisasi sehingga menjadi massa. Elit berikhtiar untuk mendesain kondisi-kondisi tertentu agar massa tetap bisa dikontrol, dimonitor dan dibentuk. Dua metode dikembangkan di sini. Pertama, model *Panopticon* (gagasan Jeremy Bentham yang lalu dikembangkan Michel Foucault), kedua konsep legitimasi (Max Weber) atau kluster-nilai sentral (Talcott Parsons). Yang pertama adalah model pengawasan yang asimetris yang terwujud dalam upaya *monitoring* perilaku massa oleh segelintir elit untuk menjaga langgengnya tatanan. Yang kedua adalah landasan nilai atau hukum untuk membenarkan tindakan represif tersebut. Kedua metode ini

digunakan untuk menjaga tatanan sosial agar privilese elit tidak terancam.

Efektivitas dari kedua metode ini disosialisasikan sedemikian rupa sehingga seolah-olah mereka menjadi ‘prasyarat fungsional’ dari kelangsungan hidup masyarakat, *collective survival*, yang melampaui *survival* masing-masing anggotanya. Dalam perjalanan sejarah, ekspresi paling berhasil dari metode untuk menjaga imortalitas kelompok ini mewujud dalam nasionalisme (Delanty dan O’Mahony, 2002: 44)[vii]

Dalam pandangan Bauman, nasionalisme adalah pertemuan antara hasrat memperoleh kekuasaan politis sekaligus kekuasaan spiritual. Yang menjadi target kekuasaan ini adalah baik dimensi material (tubuh) maupun dimensi spiritual (jiwa) dari orang-orang (massa) yang berada di wilayah kekuasaannya. Nasionalisme mengupayakan terbentuknya satu ‘pusat’ yang dapat menjalankan tugas pengawasan terhadap bagian ‘pinggiran’ (periferi). Dalam lajur pengertian ini, nasionalisme adalah sebuah program unifikasi dan penyeragaman perbedaan. Dalam setiap nasionalisme selalu kita dapati ambiguitas, yaitu tendensi inklusif maupun eksklusif; yang sama dan mau dijadikan sama merupakan bagian dari ‘kami,’ kelompok-dalam. Yang berbeda dan yang lain adalah ‘mereka,’ kelompok luar, bagian dari orang-orang yang belum dijinakkan.

Imortalitas kelompok yang mendapatkan penubuhannya dalam semangat nasionalisme mempunyai otoritas yang preskriptif. Artinya, selalu dipersepsi bahwa ada pihak luar (musuh) yang mengancam kedaulatan dan otoritas tersebut. Homogenitas (keseragaman) bukan hanya ada dalam angan-angan, tapi terwujud dalam aksi yang programatis. Aksi ini biasanya dimulai dari penarikan garis batas dan pelabelan siapa kawan dan siapa lawan, siapa orang asli dan siapa orang asing, yang dilanjutkan dengan tindak memisahkan, melucuti dan akhirnya menenyapkan mereka yang termasuk dalam kategori ‘orang asing’ (Bauman, 1992: 110). Penarikan garis batas ini mempertegas identitas elit yang menjunjung tinggi dan mengkampanyekan nasionalisme, sekaligus melucuti identitas mereka yang menolak untuk “dimasukkan” ke dalam jajaran orang-orang yang menjadi juru bicara dari roh kekekalan kelompok.

Dengan demikian, jargon kekekalan kelompok yang mewujud paling kuat dalam semangat nasionalisme sudah selalu mengandung strategi stratifikasi, yang meliputi eksklusi dan inklusi sekaligus hirarki kekuasaan dan privilese yang mengalir dari kekuasaan tersebut, dalam praktiknya. Strategi stratifikasi dan tindakan politis yang berorientasi pada proyek dapat dikatakan sebagai inovasi modernitas yang paling mencolok untuk sampai pada kekekalan (Bauman, 1992: 111).

(3) Ide yang Kekal dan Kekekalan Ide: Peran dan Posisi Kaum Intelektual

Karl Marx pernah mengatakan bahwa ide dari kelas yang berkuasa adalah ide-ide yang mengatur dan menguasai (Marx dalam Bauman, 1992: 58). Ide-ide yang mengatur dan menguasai yang dimaksud di sini haruslah berupa ide-ide yang kekal (atau dibuat menjadi kekal) agar mereka tidak lenyap ketika penguasa mati. Nilai-nilai yang terkandung dalam ide-ide yang mengatur dan menguasai serta aturan-aturan yang diturunkan dari nilai-nilai tersebut haruslah dipromosikan dan dilestarikan sedemikian rupa sehingga bersifat melampaui zamannya.

Sejak zaman filsafat Yunani klasik Plato hingga filsafat kontemporer abad XX, para filsuf memperdebatkan hal-hal yang esensial, artinya yang abadi, bertahan (*durable*) dan tidak usang dimakan waktu. Wacana yang mereka percakapkan dituangkan dalam traktat-traktat (teks) yang sifatnya juga *durable*, tidak lekas ketinggalan zaman hanya karena tren bacaan berganti. Problem-problem metafisika seperti ide tentang ‘yang baik’, ‘yang benar’, dan ‘yang adil’ mempunyai potensi stratifikasi yang tinggi. Prinsip inklusi dari percakapan panjang selama berabad-abad ini semakin memperoleh kekuatannya dari praktik eksklusif yang secara sengaja maupun tidak sengaja menjadi aturannya: percakapan orang-orang biasa akan lenyap dan dilupakan, ‘mati’ seiring dengan kematian penuturnya, tapi percakapan para filsuf dan pemikir tak lekang oleh zaman karena jejak percakapan

ini masih terus diperbincangkan dan diperdebatkan, juga setelah para penutur dan pewartannya mati.

Sebagaimana karya Plato, *Republic*, dapat dilihat sebagai prototipe pembenaran kaum intelektual sebagai juru bicara dari yang transenden dan yang kekal[viii] maka karya Theodor Adorno (Adorno, [1951] 1978) menggagas dilema yang harus dihadapi kaum intelektual ketika mereka harus menginjak bumi dan menerjemahkan ide-ide yang kekal tersebut ke dalam tindakan praktis. Dilema tersebut pertama-tama bersumber dari adanya rongak yang tak terjembatani antara realitas yang di bumi dan yang dari langit.

Bagi Adorno, yang ada di bumi tidaklah selalu dipandu oleh, apalagi menjadi cerminan dari, yang dari langit. Serupa dengan itu, ‘yang dari langit’ tidak dapat diterka hanya dengan mengamati kontur dari ‘yang ada di bumi’ yang serba berubah-ubah. Aturan-aturan yang ditetapkan dan dijalankan di bumi tidaklah harus selalu tergantung pada aturan yang ditetapkan di mahkamah kekekalan. Kaum intelektual senantiasa berada dalam dilema “*within things and outside them*,” (Adorno, 1978: 74), teregang dalam tegangan antara separasi dan partisipasi.

Kaum intelektual berikhtiar untuk mengambil jarak dan merefleksikan pergerakan ‘benda-benda yang abadi’ dan lalu memformulasikan pengetahuan untuk merepresentasikan itu semua. Dengan melakukan tindak separasi dan refleksi ini, mereka berpartisipasi dalam ‘menjadi yang kekal.’ Pada saat yang bersamaan, segi praktis ide-ide mereka ketika harus

diterjemahkan menjadi agenda aksi, program serta kebijakan, selalu terbentur pada sifat kesementaraan dan konteks ('kebumian') yang selalu berubah-ubah. Di sinilah dilema yang dihadapi kaum intelektual yaitu antara kekekalan ide dan perwujudannya dalam realitas konkret yang senantiasa berubah.

Dalam *Legislators and Interpreters*, kekhawatiran yang muncul dari dilema di atas adalah keberpihakan moral kaum intelektual pada pelanggaran kekuasaan *status quo* (Bauman, 1987; lih. juga Beilharz, 1991: 10). Ketika memainkan peranan sebagai teknokrat atau legislator, kaum intelektual cenderung akan melegitimasi 'kekekalan ide' semata-mata demi melanggengkan, dan bukan menggugat, kekuasaan. Kaum intelektual pada umumnya percaya akan panggilan, status, dan kecakapan khusus mereka untuk menafsirkan perintah akal budi, amanah rakyat, maupun 'wangsit' yang turun dari langit, untuk kemudian diterjemahkan ke dalam aturan-aturan hukum atau norma-norma sosial yang bersifat mengikat subjek hukum. Kaum intelektual dapat dengan mudah tergoda untuk mengabaikan tugas, tanggungjawab, dan peran mereka sebagai penerjemah pesan sekaligus fasilitator komunikasi antara dua dunia yang berbeda, yang sementara (fana) dan yang kekal (langgeng). Menurut Bauman, "Pikiranlah yang sifatnya kekal, dan tekslah yang membuatnya menjadi begitu, karenanya para penulis tekslah yang berjasa mengubah yang sifatnya sementara menjadi langgeng" (Bauman, 1992: 60).

Mengingat hal itu, tidak salah jika kita melihat bagaimana dalam lintasan sejarah, kaum intelektual terus-menerus ditantang untuk merumuskan kembali peran intelektual dan keberpihakan moralnya, seperti akan diuraikan di bawah ini.

(4) Imortalitas sebagai Kesempatan Membuat dan Menuturkan Sejarah

Dalam budaya atau peradaban yang sadar akan pentingnya sejarah dan historisitasnya, modernitas Barat salah satunya (Bauman, 1987, 1989, 1991), sejarah berperan penting dalam perancangan sekaligus penataan agenda kebijakan sosial, kultural, dan politis. Terkait dengan itu, para pembuat sejarah (*history-makers*) dan para penutur sejarah (*history-tellers* atau *history-writers*) memiliki privilese untuk menciptakan, menyosialisasikan, dan mewariskan kesadaran akan kesejarahan tersebut baik kepada orang-orang sezamannya maupun kepada generasi berikutnya.

Peradaban yang menemukan dan memakai sejarah sebagai justifikasi untuk keberlangsungannya merupakan peradaban yang mempunyai awal sekaligus mengklaim tidak mempunyai akhir, karena akhir dari sejarah peradaban adalah matinya tubuh kolektif. Sejajar dengan tesis ini, para pencipta dan penutur sejarah juga memiliki privilese untuk menentukan kekekalan entitas kolektif yang dituturkannya sebagai bagian dari perjuangan untuk mengklaim masa lalu sebagai "warisan," misalnya dalam jargon, "demi menjaga nilai-nilai luhur bangsa kita" yang sering diucapkan para elit politik dalam aneka perayaan

formal, sekaligus sebagai penanda untuk bergerak menyongsong masa depan.

Akan tetapi, perlu disadari bahwa masa lalu yang dituturkan dan dilanggengkan para penutur sejarah adalah masa lalu yang selektif, bukan komprehensif, artinya sebagian masa lalu disimpan dan diceritakan, sementara sebagian lainnya dilupakan dan dimasukkan ke dalam kategori ‘bukan sejarah.’ Narasi sejarah yang dituturkan pihak yang berkuasa, ‘pihak penakluk’ (*conquerors*), adalah narasi yang (hampir tidak) menyediakan ruang dialog untuk ditantang dan dikoreksi oleh ‘versi sejarah tandingan’ dari kelompok atau bangsa yang ditaklukkan.

Guna menjamin ‘kebenaran narasi sejarah’ dari pihak yang berkuasa, para penutur sejarah ‘resmi’ menerapkan dua macam strategi yang berjalan bersamaan yaitu universalisasi dan eksklusivitas. Versi sejarah resmi diklaim sebagai hal yang universal dan menjadi penanda khas dari identitas kelompok atau peradaban yang dimaksud. Sejarah peradaban Barat (Eropa) yang sebagian narasinya dihiasi lembar demi lembar penaklukan bangsa-bangsa lain diklaim “merekpresentasikan sejarah dunia,” atau sekurang-kurangnya menjadi contoh dari “hasil pencapaian dari sejarah umat manusia yang berlaku universal” (Bauman, 1992: 121).

Mengenai strategi eksklusivitas, sejarah versi penguasa atau penakluk berubah menjadi hegemoni budaya tatkala ia berikhtiar untuk

menghapus memori kolektif dari bangsa atau kelompok yang ditaklukkan. Sejarah-sejarah lokal dan partikular, yaitu sejarah dari kelompok yang ditaklukkan, direpresi dan dianggap sebagai aib; para penuturnya dipenjarakan, disuap atau dipaksa untuk mengubah narasinya; para pahlawannya dicap sebagai pemberontak dan bahasa serta kebiasaannya dianggap memalukan untuk dipertunjukkan di muka publik. Jika dibaca seperti ini, narasi sejarah adalah narasi kepentingan pelanggaran kekuasaan, hegemoni atas *mindset* suatu populasi dan dominasi atas kondisi-kondisi material masa kini. Kekekalan sebagai kesempatan membuat dan menuturkan sejarah dengan demikian dapat dibaca sebagai arena pertarungan epistemis antara sumber-sumber kekuasaan dan identitas kolektif, bukan melalui deskripsi atas gugus peristiwa yang berkelanjutan.

Pandangan Pascamodernitas tentang Kekekalan: Enam Model Dekonstruksi Imortalitas

Budaya yang kita hidupi sekarang adalah (budaya) pertama kalinya dalam sejarah yang tidak menghargai durasi dan berhasil mencacah rentang waktu hidup menjadi serangkaian episode yang dijalankan dan dihayati dengan intensi menghapuskan sejumlah konsekuensi yang bertahan lama sekaligus menghindari komitmen teguh yang membuat konsekuensi-konsekuensi tersebut terasa membelenggu. (Bauman, 2001: 250)

(1) Dekonstruksi Identitas: Identitas Modern (Peziarah)& Identitas Pascamodern (Pengembara)

Modernitas mengembangkan cara-cara tertentu untuk mendekonstruksi mortalitas menjadi sejumlah problem yang terkait dengan kesehatan yang pada prinsipnya bisa disembuhkan dan tidak perlu dirisaukan. Begitu juga yang terjadi dalam masyarakat pascamodern. Impian besar tentang 'kekekalan' didekonstruksi menjadi aneka macam kepuasan dan kenikmatan, entah besar entah kecil, tapi selalu dalam jangkauan (Bauman, 1992: 164).

Pada bagian awal dari uraian ini, penting kiranya mengajukan pertanyaan pokok berikut: Subjek macam apa yang dihasilkan dari strategi dekonstruksi kekekalan tersebut? Apakah subjek dan identitas tidak lagi relevan untuk diangkat dalam tataran konseptual dan wacana, sebagaimana sering disebut dengan istilah 'matinya si pengarang' (*the death of the author*) dan 'meleburnya subjek' (*the dissolution of the subject*)? Ternyata tidak demikian. Bauman menamakan subjek yang hidup dalam kondisi pascamodern sebagai kaum pengembara (*nomads*).

Bauman memerikan sejumlah ciri *postmodern nomads[ix]* sebagai berikut: (1) Mereka berkeliling dari satu tempat ke tempat lain yang tidak saling terhubung (*unconnected*). Ketidaksalingterhubungan tempat ini bisa dilihat sebagai kelemahan sekaligus keunggulan. Disebut

'keunggulan' karena dengan tidak terikat ke dalam salah satu lokasi partikular tertentu, kaum pengembara tidak ikut berbagi beban dan sekaligus tanggung jawab sebagaimana dialami oleh penduduk asli (*natives*) yang terikat oleh tradisi dan pelestarian warisan kultural mereka. (2) Bagi kaum pengembara, identitas adalah 'tugas' (*task*) yang harus terus menerus dikonstruksi, dijaga (*maintained*) serta dimonitor. Tugas ini melibatkan tanggung jawab. Berbeda dengan yang pertama, jenis tanggung jawab pada nomor (2) adalah tanggungjawab kelompok yang mengikat ke dalam.

Jika subjek pascamodern disebut sebagai kaum pengembara (*nomads*), subjek modern diberinya nama si peziarah (*pilgrim*). Apa yang membedakan *nomads* dengan *pilgrim*? Pada *nomads*, ketidakterhubungan antara waktu/ruang (*disconnexity of the time/space*) adalah plot yang diupayakan untuk dijalin, sementara pada peziarah keterhubungan antara waktu/ruang (*connexity of the time/space*) adalah kanvas besarnya. Bertolak dari pengalaman pribadi penulis yang menjalani peziarahan (pilgrimage) *circa* 2000[x], penulis sampai pada refleksi bahwa dalam peziarahan, ketersambungan dan keterarahan titik-titik peziarahan akan memberi makna pada keseluruhan gugus intensi peziarahan itu sendiri. Ringkasnya, ada benang merah pemaknaan pada masing-masing lokasi spesifik yang dikunjungi dan pada waktu yang ditempuh untuk menjalani itu semua. Misalnya, peziarahan disusun dari satu tempat suci (*shrine*) ke tempat suci berikutnya.

Model identitas yang dapat lahir dari peziarahan adalah identitas yang kontinyu dan langgeng. Sementara, pada *nomads*, sifat identitasnya adalah identitas yang sementara, identitas yang terbentuk ‘sampai-ada-pemberitahuan-selanjutnya’. Ciri khas identitas *nomads* dengan demikian adalah *selalu dalam ke-belum menjadi-an*, belum lengkap, tidak terberi atau dikonfirmasi oleh otoritas dari luar. Identitas adalah persoalan konstitusi-diri yang tidak dikerjakan dalam kerangka proyek seumur-hidup—model pengandaian identitas yang stabil dalam koherensi ruang waktu. *Nomads* tidak hanya mengembara dalam pengertian fisik, yaitu melintasi ruang waktu yang saling tidak terhubung. Namun, jika ditarik lebih jauh lagi, mereka juga mengembara melintasi gugus identitas yang tersedia (*moving through identities*).[xi] Pada titik ini, analisis Bauman tentang kondisi pascamodern di bagian IV.1. di atas (tentang Konsep Pascamodernitas) menjadi berbunyi dan mendapatkan contohnya yang konkret, khususnya yang terkait dengan persoalan identitas sebagai konstitusi-diri yang tidak pernah selesai dan subjek-pelaku (poin 5).

(2) Dekonstruksi Kekekalan menjadi Ketenaran (*fame*) dalam Fesyen dan Selebriti

Seorang perancang mode papan atas dari Perancis, “desainer fesyen terbesar abad ke-20,”[xii] Yves Saint-Laurent (1936-2008) pernah mengatakan bahwa ‘fesyen memudar, tetapi gaya itu abadi.’[xiii] Fesyen (*fashion*) adalah nama dari ‘durabilitas yang sementara’ (*transient durability*). Dunia fesyen adalah dunia pergerakan tanpa henti, *easy come easy go*. Ia tidak mengenal lelah dan kata stop.

Fesyen identik dengan ketersegeraan dan keterburu-buruan. Tidak pernah ada paruh waktu yang cukup untuk melakukan aktivitas merenung dan berefleksi. Dunia fesyen adalah dunia yang serba-sibuk dan sarat dengan histeria, glamor, serta sensasi keinderawian.

Fesyen tentu saja merupakan bagian tak terpisahkan dari dunia ketenaran (*fame*). Bahkan bisa dikatakan bahwa fesyen adalah ujung tombak dari daya-upaya mencapai ketenaran. Dalam pasar yang disarati agen-agen komersial yang saling berkompetisi, ketenaran tidak lagi datang secara tiba-tiba (Adorno, 1978: 100-101). Ketenaran telah berubah menjadi sebuah fungsi yang diharapkan muncul dari mereka yang dibayar untuk menggolkan fungsi tersebut (*paid propagandists*). Fungsi tersebut dijalankan oleh agen pencari bakat dalam dunia sastra, bisnis pertunjukan, kurator galeri seni dan para profesional di bidang periklanan. Ketenaran seorang bintang diukur berdasarkan investasi yang ditanam dan risiko yang menyertainya.

Dalam refleksi Adorno, seorang agen memegang tanggung jawab penuh untuk mengorbitkan seorang calon bintang dan untuk mengurus segala *tetek-bengek* yang terkait dengan ekspektasi si bintang itu untuk ‘menjadi kekal’ (*being immortal*) dalam ingatan para penggemarnya. Para produser ketenaran menguasai seni untuk mengubah citra seseorang dari yang sebelumnya ‘tidak dikenal’ (sosok *mortal* seperti orang kebanyakan), menjadi terkenal dan dikenang. Juga meskipun si bintang akhirnya mengalami kejatuhan dan kemerosotan (menjadi tua, tidak lagi cantik dan menarik, sakit-sakitan, terlibat skandal

seks atau ketahuan melanggar hukum, kecanduan narkoba, dan lain-lain), para produser ketenaran tetap mampu menyulap peristiwa kejatuhan tersebut menjadi sebuah episode baru dalam hidup si bintang.

Peristiwa kejatuhan mempunyai ‘nilai-tonton’ (*spectacle-value*) yang tidak kalah laku dijual dibandingkan dengan peristiwa mengorbitnya seorang bintang. Perhatian audiens yang mudah teralihkan oleh munculnya bintang-bintang baru yang lebih segar dan menjanjikan dapat kembali dipancing lewat peristiwa kejatuhan yang pada gilirannya melahirkan simpati audiens terhadap si bintang yang auranya telah mulai usang dan kisahnya mulai terlupakan. Di tangan para produser ketenaran, si bintang tidaklah ‘jatuh’: mereka hanya menghilang sesaat dan perlahan-lahan lenyap dari pandangan.

Kaum selebritis tidak pernah mati. Mereka hanya ditransfer ke dalam ranah ‘sampah’ karena sudah habis dikonsumsi. “Tidak seperti hal-hal dengan durasi lama lainnya, ketenaran cepat sekali menghilang dalam proses konsumsi,” (Bauman, 1992: 87). Ketenaran yang menyertai selebritis ibaratnya barang habis pakai dan mudah tergantikan. Sekalinya hasrat konsumen terpuaskan dan kenikmatan yang ditawarkan sudah direguk, ketenaran melayu dan dengan cepat ia menjadi usang

Jika dilihat secara lebih mendalam dan cermat, hasrat untuk menjadi tenar sebenarnya berakar pada hasrat akan kekekalan[xiv]. Hasrat untuk menjadi tenar

itu dikanalisisi berkat jasa pasar dan para produser ketenaran yang menjadikan perhatian konsumen yang instan (yang misalnya diukur lewat *rating* media ‘program yang paling banyak ditonton’) sebagai ukuran kebernilaiannya. Kebernilaian di sini tentu saja bukan sesuatu yang permanen dan bertahan (*lasting values*), tapi kebernilaian sejauh dikonstruksi pasar dan pada saat tertentu didekonstruksi kembali. Contoh: seorang bintang musik pop terkenal bernama Michael Jackson “melambung kembali” namanya lewat aneka macam skandal yang dilakukannya (terutama isu hubungan seks dengan anak-anak) setelah pesona dan gebyar ketenarannya sebagai penyanyi pop mulai surut. Juga, aktor Roy Marten yang terkena kasus narkoba untuk kedua kalinya.

Dari uraian singkat di atas, kita dapat menarik distingsi antara *fame* (ketenaran dalam asosiasi yang positif) dan *notoriety* (ketenaran dalam asosiasi yang negatif, yang penulis terjemahkan sebagai ‘kesohoran’), dalam keterkaitannya dengan strategi dekonstruksi kekekalan. “Kesohoran bukanlah versi kontemporer dari kekekalan, dan juga bukan salah satu bentuk perhatian yang dihasilkannya, melainkan penanda (akan hadirnya) dekonstruksi kekekalan” (Bauman, 1992: 87).

(3) Dekonstruksi Imortalitas dalam Tegangan antara Repetisi dan Representasi

Ketakutan akan kematian dapat dienyahkan lewat beberapa macam cara. Bauman berpendapat bahwa ada dua jalan besar untuk melakukan hal itu (Bauman, 1992: 173, dst.). Seperti sudah disinggung di atas,

jalan pertama adalah dengan menggunakan prinsip ‘menyeberangi jembatan jika memang waktunya sudah tiba untuk menyeberanginya.’ Akan tetapi, waktu untuk menyeberangi tersebut dapat ditunda sejauh memungkinkan. Penundaan tersebut dapat dimaknai secara privat maupun kolektif.

Secara privat, ide dan ikhtiar *cryonics* (Bauman, 1992: 26; Beilharz, 2000a: 149)[xv] dapat dikatakan sebagai bentuk ekstremnya. Secara kolektif, ide bangsa dan perjuangan kolektif untuk mengklaim identitas kelompok (apapun nama dan bentuk kelompoknya, sejauh ia mengatasi mortalitas individu). Jalan kedua adalah melihat keseluruhan hidup sebagai permainan melintasi jembatan: semua jembatan nampak sama, tidak ada yang lebih besar ataupun lebih kecil, lebih panjang ataupun lebih pendek. Melintasi jembatan antara kefanaan dan kekekalan adalah bagian dari aktivitas sehari-hari, yang lalu menjadi kebiasaan, bahkan mungkin kebiasaan yang menyenangkan, karena jembatan tersebut bisa dilalui secara bolak-balik (Bauman, 1992: 173), tidak seperti model yang pertama yang cenderung bersifat ‘tidak lagi dapat dilalui’ (*irreversible*). Dalam pengertian yang kedua, tidak ada yang ‘sungguh-sungguh mati’ karena orang, benda, hal hanya ‘menghilang’ untuk sesaat untuk nantinya muncul kembali, bisa dalam bentuk yang sama (hanya diperbarui), bisa juga dalam bentuk yang sama sekali berbeda.

Peristiwa ‘menghilang dan muncul kembali ini’ disebut Guy Debord sebagai

“sirkularitas informasi tanpa henti, selalu kembali ke daftar pendek remeh-temeh yang itu-itu juga” (Debord, 1990: 13).[xvi] Baudrillard mempertegasnya dengan mengatakan bahwa “sesuatu yang menghilang punya kesempatan untuk muncul kembali. Yang mati memang hancur dalam waktu linear, tapi yang menghilang dapat kembali ke dalam konstelasi. ‘Yang hilang’ menjadi sebuah peristiwa dalam sebuah siklus yang mungkin akan membuatnya kembali lagi dan lagi” (Baudrillard, 1990: 91-92).

Bauman mengakui bahwa ‘kematian’ dan ‘menghilang’ adalah dua cara ‘ketiadaan’ yang berbeda secara kualitatif dan aksiologis. Kematian ada dalam dunia yang di dalamnya ia dipahami dalam bingkai keberlangsungan dan kesinambungan pengada (Bauman, 1992: 175). Kematian merupakan bagian dari ruang yang mempunyai awal dan mempunyai akhir yang jelas, sebuah finalitas. Setiap pengada menempati ruang yang tertentu, dan jika ada pengada lain yang muncul, ia harus mengosongkan tempat tersebut. Dalam ruang, setiap pengada mempunyai titik berangkat (muncul) yang jelas, yaitu kelahirannya, dan titik akhirnya, yaitu kematian. Hanya kematianlah yang punya sifat tak bisa diubah lagi (*irreversible*), karena apa yang ada tidak lagi ‘mengada’ ketika sudah mati. Kematian menjanjikan durabilitas, permanensi ketiadaan; di dalamnya terkandung imortalitas.

Sementara itu, dalam dunia yang lain di mana ‘kematian’ direduksi menjadi ‘menghilang sementara,’ yang berlaku

adalah ko-eksistensi para pengada (Bauman, 1992: 175). Dalam dunia ini, ruang seolah-olah bukan barang langka yang diperebutkan oleh para pengada; ia mempunyai lapis-lapis atau tingkatan-tingkatannya. Pengada 'hanya' berpindah tempat dari satu lapis ke lapis lainnya. Dalam dunia kedua ini, momen kelahiranlah yang bersifat tidak dapat diubah. Sekalinya seseorang terlahir menjadi bintang, tidak ada lagi jalan untuk bergerak mundur dan berubah.

Momen kematian dapat ditunda, dikamuflese, didandani sedemikian rupa, sehingga 'orang' hanya 'menghilang' sesaat untuk kemudian muncul kembali. Tidak seperti kematian yang bersifat final dan *irreversible*, 'menghilang' tidak pernah bersifat final (Bauman, 1992: 175), ia selalu ada, *dormant*, menunggu untuk hidup atau dihidupkan kembali oleh 'para pialang kekekalan' (*brokers of immortality*). Dalam dunia di mana menghilang dan nantinya muncul kembali menjadi modus eksistensi, kekekalan didekonstruksi menjadi repetisi atau pengulangan hal yang sama.

Repetisi berbeda dari representasi (Attali dalam Bauman, 1992: 176). Representasi adalah sesuatu yang muncul dari tindakan tunggal, sementara repetisi sudah selalu terkait dengan produksi massal. Sebuah konser musik adalah representasi, sementara keping CD musik dari konser tersebut adalah repetisi; begitu juga dengan baju pengantin yang didesain secara khusus oleh desainer tertentu untuk pengantin wanita adalah representasi, sementara celana jeans produksi massal adalah repetisi. Representasi mewakili keunikan dan individualitas, kekayaan, distingsi dan

kemewahan, sehingga ia termasuk ke dalam ranah kekekalan individual; sementara repetisi adalah jenis kekekalan untuk massa, sesuatu yang lebih bisa diakses untuk orang banyak. Repetisi adalah bentuk miskin dari representasi, dan, analog dengan itu, menghilang untuk kembali adalah bentuk miskin dari kekekalan.

(4) Dekonstruksi Imortalitas menjadi Rantai Kenikmatan Sesaat yang Ultim

Dalam kondisi pascamodern seperti sudah diuraikan di atas, cara-cara tradisional maupun modern untuk merespon hasrat kekekalan tidak serta merta ditinggalkan seluruhnya. Kondisi pascamodern menyediakan dan menyiapkan jenis strategi lain untuk berhadapan dengan isu imortalitas. Berbeda dengan strategi modern yang terobsesi untuk menjajah (mengkolonisasi) masa depan lewat desain hidup yang terkontrol dan terencana guna menghasilkan hidup yang lebih lama dan lebih sehat, strategi pascamodern bergerak dengan cara 'meleburkan' (*dissolve*) masa depan ke dalam masa kini. Finalitas waktu ("akhir dari sejarah") tidak lagi meresahkan mereka yang masih hidup dan berjuang untuk hidup. Strategi pascamodern mencacah-cacah waktu menjadi episode-episode pendek yang 'datang dan pergi silih berganti' (*evanescent*).

Sangat maut dan horor kematian tidak lagi dilihat sebagai makhluk menyeramkan yang menunggu bersembunyi di balik semak-semak ketidaktahuan dan sewaktu-waktu menyergap ketika kita sedang lengah. "Hidup sehari-hari menjadi gladi resik yang terus-menerus berulang dari kematian," demikian keyakinan Bauman

(1992: 187). Yang pertama-tama dirayakan adalah kesesaatan dan kesementaraan pencapaian manusia dan ikatan-ikatan (dalam hidup) yang coba dijalinnya. Secara analog, ide ini mirip dengan organisme yang mengonsumsi racun dalam dosis yang tidak mematikan secara bertahap, sehingga akhirnya tubuh membentuk kekebalan khusus yang dapat melindunginya dari hal yang fatal (mematikan).

Dalam ranah estetis, misalnya, imaji dari produk-produk yang baru (inovasi) menggeser kelanggengan dan ketertarikan imaji produk-produk yang lama dalam benak konsumen dan audiens. *Handphone* baru, kamera baru, lemari es baru, perangkat audio-visual yang baru, semua ini saling berlomba maju menjadi yang terdepan dan terunggul, meskipun hanya sesaat saja sebelum digantikan produk yang lebih baru dan canggih. “Dampak maksimal tapi sekaligus dengan segera mudah dilupakan” (Steiner dalam Bauman, 1992: 83) tampaknya menjadi mantra di balik rentetan episode gebyar produk-produk baru. Hanya dalam hitungan detik, menit atau hari, produk-produk baru menjadi usang, ketinggalan zaman, dan lalu menghilang dari pasaran. Maka, “Inovasi estetis pada dasarnya adalah penuaan estetis” (Haug dalam Bauman, 1992: 186).

Dalam ranah aksiologis, hal yang berkaitan dengan nilai, dorongan mobilitas yang begitu tinggi yang tertanam dalam struktur masyarakat pascamodern juga menciptakan rasa kepemilikan atas tempat yang semakin dangkal. Tempat yang kita huni sekarang tak lain hanyalah perhentian sementara

saja, halte. Rumah dan kantor yang berpindah-pindah, mitra perkawinan yang tidak (lagi) sekali untuk selamanya, adalah ciri-ciri dari manusia yang memeluk prinsip pascamodern, yang tidak lagi memeluk permanensi dan durabilitas sebagai pilar-pilar aksiologis dalam hidup mereka.

Pada ranah ruang publik dan politik, aneka macam berita saling berdesakan untuk ditampilkan dalam *headlines*; peristiwa-peristiwa yang sensasional dan mengumpulkan khalayak mengantri untuk mencuri perhatian pemirsa. Seribu satu artis datang silih berganti naik panggung, *on stage*, disorot media, menjadi tenar, lalu perlahan memudar bintangnya untuk kemudian kembali ke ‘balik layar’ rutinitas dan menjadi ‘orang biasa’ lagi (Bauman, 1992: 172). Jalan menuju ketenaran adalah jalan yang relatif lebih mudah dicapai daripada jalan untuk bisa bertahan di atas panggung dan mendapatkan atensi khalayak untuk waktu yang lama. Dalam situasi semacam ini, nilai permanensi diolok-olok dan nilai durabilitas adalah hal yang menjemukan. Transformasi nilai-nilai yang merupakan turunan dari hasrat menjadi kekal, yaitu durabilitas, permanensi, kontinuitas, adalah harga yang harus dibayar akibat penerapan strategi pascamodern dalam ranah sosial-kultural-politis sekaligus personal dan eksistensial.

Bauman merangkum analisisnya dengan mengatakan hal berikut: “Ketika kesementaraan dan ‘kedapat-menghilangan’ (*ephemerality*) dimasukkan ke dalam praktik sehari-hari, juga dipuja dan dirayakan, maka strategi *survival* akan menjadi semakin lengkap. Pada gilirannya, kekekalanlah yang didekonstruksi, tapi

didekonstruksi sedemikian rupa sehingga tampak bahwa permanensi itu bukanlah apa-apa selain rentetan kedapat-menghilangan; waktu bukanlah apa-apa selain deret episode tanpa adanya gugus konsekuensi, dan kekekalan tak lain daripada serentetan pengada yang dapat mati yang berlangsung terus-menerus. Ketika didekonstruksi, ternyata yang meletak di jantung rahasia kekekalan adalah kematian”(Bauman, 1992: 190-191).

(5) Dekonstruksi Imortalitas: Mereka yang Diuntungkan dan yang Dikorbakan

Bauman menginsyafi bahwa isu kematian dan *survival* tidak dapat dilepaskan dari strategi-strategi modern yang berupa regulasi, stratifikasi dan eksklusi/inklusi. Berkenaan dengan isu kekekalan, strategi pascamodern juga bekerja dengan pola yang kurang lebih sama. Strategi pascamodern yang berikhtiar untuk mendekonstruksi imortalitas menjadi sejumlah isu yang pada prinsipnya bisa diraih, dikejar dan dinikmati selama hidup ini (seperti ketenaran, representasi, identitas yang cair, permainan[xvii]) ternyata menyimpan potensi pengelompokan berdasarkan status sosial yang berbeda (stratifikasi). Artinya, meskipun nampak terbuka bagi semua orang, perlombaan menuju kekekalan bukanlah perlombaan yang bebas nilai dan non-partisan.

Sekelompok individu mempunyai akses yang lebih besar dan lebih leluasa untuk masuk ke gerbang kekekalan dibandingkan

dengan sebagian besar orang. Lewat paparan di atas beserta contoh-contohnya, kita dapat melihat bahwa strategi dekonstruksi yang dilakukan pascamodernitas mencerminkan dan melahirkan sebetulnya ketidaksamaan sosial (*social inequality*):“sebuah ironi sejarah yang kejam ketika jumlah orang yang memperoleh keuntungan dari kemajuan sains menjadi semakin sedikit, tatkala upaya untuk mereduksi kematian dari sebab-sebabnya yang serba mendadak seperti kecelakaan dan infeksi berganti menjadi kematian akibat kanker atau gangguan degeneratif lainnya yang berjangka panjang dan memakan biaya yang teramat besar bagi pasien”(Vaux dalam Bauman, 1992: 191).

Kesempatan untuk memperpanjang hidup dengan menggunakan sarana yang canggih dan perawatan yang intensif dari para dokter dan ahli medis yang handal adalah kesempatan yang *lebih* dimiliki oleh mereka yang sanggup membayarnya, yaitu para pasien dari kelas sosial ekonomi menengah ke atas. Sementara pelayanan kesehatan yang seadanya, dengan tawaran obat generik dan kemungkinan tingkat risiko yang lebih tinggi, menjadi ‘milik’ orang banyak, rakyat jelata, mereka yang lemah dan berkekurangan dari segi sosial-ekonomi dan akses. Menurut Bauman, “kondisi *survival* yang ditawarkan oleh perangkat kesehatan kontemporer adalah penolakan solidaritas secara eksplisit atau implisit; ketika diterjemahkan menjadi kebijakan, kondisi tersebut menjadi dekonstruksi atas sosialitas” (Bauman, 1992: 192).

Hal yang kurang lebih sama berlaku bagi strategi dekonstruksi kekekalan yang dilakukan pascamodernitas. Ketika rongak kognitif tercipta antara ikhtiar untuk menggapai kekekalan di satu sisi dan kesia-siaan dari ikhtiar tersebut karena kesementaraan dan keterbatasan hidup di sisi lain, pascamodernitas lantas menyematkan nilai yang teramat tinggi pada “kualitas hidup” yang ada sekarang dan di sini. Pascamodernitas mengalihkan pokok perhatian akan tujuan-tujuan hidup yang transenden (yang didasarkan pada dorongan akan kekekalan) menjadi perayaan atas kekinian. “Sekarang” (*now, wonderful now*) adalah *locus foci* dari kebahagiaan. Durasi hidup yang ‘pendek’ masih dicacah-cacah lagi menjadi rentetan momen-momen penikmatan dan kenikmatan. Tidak ada satu momen yang lebih signifikan daripada momen lainnya; masing-masing momen mendapatkan curahan intensitas perhatian dan penikmatan yang sama. Momen-momen kehidupan yang meletak pada posisi yang sama satu sama lain (egaliter) adalah salah satu perwujudan dari semangat pascamodernitas yang memang menjunjung tinggi ‘kesamaan’ (*equality*).

Sebuah implikasi dari pandangan di atas adalah dekonstruksi waktu linear yang berorientasi pada proyek, pencapaian dan *telos* tertentu---pandangan dominan modernitas tentang waktu. Dilihat secara aksiologis, pola berpikir semacam ini menegaskan kedaulatan tiap momen tanpa menuntut ‘kesinambungan antara momen yang satu dengan momen yang berikutnya’ (pandangan konsekuensialitas); semacam nomad-nomad momen tak berjendela yang

cukup diri dalam *Monadologie* (Leibniz, 1714)[xviii]. Jika dibaca secara sosiologis, strategi dekonstruksi atas waktu linear mempunyai dampak sosiologis yang besar, khususnya dalam hal penegasan identitas-diri. Hanya ada dua jalan yang mungkin diambil dalam hal identitas.

Yang *pertama*, identitas merupakan pemaksaan dari posisi sosial tertentu terhadap individu---dan ini berarti minimnya ruang kebebasan memilih di antara alternatif-alternatif yang tersedia. Yang *kedua*, identitas menjadi hal yang dicari, dievaluasi, dipilih dengan bebas dan kemudian dijadikan milik sendiri---yang dalam alam berpikir dekonstruksi kekekalan, hal ini berarti identitas konstruksi adalah identitas yang rapuh, yang senantiasa berada dalam status ‘kemenjadian’ (*becoming*). Inilah jantung paradoks yang menghidupi era pascamodernitas, yang berikhtiar untuk mendekonstruksi imortalitas menjadi fragmen-fragmen momen konstruksi diri dan identitas. Menyitir Bauman, “Meningat bahwa identitas tidak dapat dimapankan sekali dan untuk selamanya, dan karena penegasan diri yang sukses tetap tidak bisa menjadi penjamin dari permanensi identitas --- (maka) kecemasan tentang identitas merebak dan mewarnai setiap momen kehidupan bernuansa ‘kekinian’” (Bauman, 1992: 193).

(6) Dekonstruksi Imortalitas lewat Rekonstruksi Identitas, Otoritas dan Komunitas

Ketika berbicara tentang identitas sebagai konstruksi diri yang mengandaikan adanya kebebasan memilih dari subjek pelaku---sesuatu yang dirayakan dalam era pascamodernitas, ternyata kita dihadapkan pada sebuah paradoks antara heteronomi dan otonomi. Dalam dunia di mana kekekalan didekonstruksi sebagai gugus kenikmatan sekarang dan disini, kebebasan untuk menentukan diri dan memilih (yang dalam bahasa filsafat praktis dikenal sebagai 'otonomi') senantiasa dibayangkan oleh sejenis ketergantungan baru pada arahan para produser gaya-hidup, para pengiklan, dan para ahli di bidang pemasaran (dengan demikian, heteronomi).

Bangunan identitas tradisional (agama, misalnya) serta modern (*life-projects*) yang tidak lagi menjadi gantungan kepercayaan para individu di era pascamodern, menyisakan ruang kosong yang harus diisi. Siapakah agensi yang memainkan peranan signifikan dalam mengisi ruang kosong konstruksi identitas pascamodern ini? Merekalah para pakar penegasan-diri serta kaum profesional yang memperjual-belikan banyak makna (Bauman, 1992: 195; Bauman dalam Drolet, 2004: 244). Kemudian, argumen apa yang bisa mereka ajukan untuk membuat pesan-pesan penegasan mereka meyakinkan untuk diikuti? Mereka menggunakan bujuk rayu untuk mempengaruhi psikologi para konsumen yang mengalami kecemasan setelah sumber-sumber otoritas yang

tadinya mereka percaya kini mulai melemah dan ditinggalkan.

Yang dimaksud Bauman dengan 'bujuk rayu' adalah otoritas yang menuntut ketaatan tapi otoritas tersebut tidak muncul mengemuka dalam namanya sendiri. 'Otoritas bujuk-rayu' hadir dalam ketersembunyian, dalam wajah yang bersahabat dan menolong. 'Mempengaruhi psikologi para konsumen' berarti membuat para konsumen menjadi percaya pada kekuatan dan efektivitas bujuk rayu ini dalam pembentukan identitas diri mereka. Kepercayaan lahir dari kebutuhan untuk penegasan; penegasan ini didamba dan dikejar hanya sejauh mereka membiarkan diri mereka dipengaruhi dan dibujuk-rayu. Dengan demikian, konstruksi otoritas berlangsung seiring sejalan dengan konstruksi kebutuhan akan penegasan sekaligus konstruksi diri para '*reassurance seekers*'---istilah spesifik yang dipakai Bauman untuk melukiskan dinamika konstruksi identitas diri mereka yang hidup di era pascamodern (Bauman, 1992: 195-197).

Bauman merangkum semua gejala dan ketegangan yang mencuat dari praktik dekonstruksi imortalitas dalam terma identitas dan komunitas sebagai berikut: "Hidup yang terwujud setelah kekekalan didekonstruksi ternyata disarati dengan upaya-upaya untuk membentuk kolektivitas sebagai tempat aman yang terakhir untuk penegasan diri. Pascamodernitas adalah era komunitas. Sosialitas yang dijunjung tinggi masyarakat pascamodern tidak secara niscaya mensyaratkan sosiabilitas.

Kesatuannya tidak menuntut adanya integrasi. Hidup dalam komunitas pascamodern berarti gladi-resik kematian setiap hari, atau tidak menggubris relevansi kekekalan untuk menjalani kehidupan...kekekalan yang didekonstruksi cenderung menjungkir-balikkan makna serta menyangkal adanya kebutuhan (manusia) akan adanya pola” (Bauman, 1992: 197-199).

Tanggapan Kritis dan Simpulan

Dalam makalah ini, penulis sudah menjelaskan bagaimana Bauman menangkap dan memahami isu imortalitas dalam keterkaitannya dengan kritiknya terhadap modernitas dan pascamodernitas. Yang menjadi argumen inti dalam makalah ini adalah bahwa isu imortalitas merupakan sesuatu yang sentral sebagai asumsi dalam pengaturan/tatanan sosial sekaligus sebagai strategi stratifikasi sosial dan kultural, baik dalam bingkai pemahaman dan kritik atas konsep modernitas maupun pascamodernitas. Penulis sudah menyajikan secara sistematis bagaimana Zygmunt Bauman dalam *MIOLS* dan karya-karya lainnya memahami dan menafsirkan isu, asumsi sekaligus strategi imortalitas ini secara dekonstruktif-hermeneutik, lintas-disiplin dan multiperspektif.

Sebagaimana modernitas mendekonstruksi isu besar mortalitas menjadi sejumlah problem yang bisa ditangani, demikian juga pascamodernitas mendekonstruksi isu imortalitas menjadi enam model berbasis problem, seperti problem identitas yang cair sebagai proyek konstitusi-diri (identitas pengembara), ketenaran dalam fesyen dan selebriti, ide repetisi dan

representasi, permainan dan tontonan, rantai kenikmatan sesaat yang ultim, sebagai strategi stratifikasi sosial, dan sebagai penegasan identitas sekaligus otoritas dalam komunitas. Strategi dekonstruksi kekekalan mengemansipasi subjek pelaku, baik dalam dimensi individualitas maupun kolektivitasnya, dari keterbelengguan terhadap ruang-waktu (sejarah, wacana, ideologi, dan lain-lain), memampukan orang untuk meraih sesuatu yang pada prinsipnya mustahil untuk dijangkau di sini dan sekarang, tapi sekaligus menyimpan potensi ketidakadilan (misalnya lewat strategi stratifikasi dan eksklusivitas, juga privilese akses elit terhadap kekekalan), menonjolkan primasi entitas yang ontis di atas yang etis, serta melahirkan gugus korban baru.

Dengan menggunakan pendekatan hermeneutika ilmu sosial (Bauman, [1978] 2010) untuk membaca, menafsirkan, dan memahami hidup sosial yang bertautan dengan dan menyoal imortalitas, Bauman membuka ruang-ruang pertanyaan baru menyangkut ketegangan antara yang individu dengan yang kolektif, yang privat dan yang publik, yang etis dan yang non-etis, para pakar penegasan-diri dan tenaga profesional penjual makna (kaum elit pascamodern) dengan kaum awam dan konsumen pencari makna, dalam memaknai kehidupan.

“Memaknai kehidupan” merupakan gema dari pertanyaan besar yang dicari-jawabannya oleh Bauman dalam keseluruhan jelajah intelektualnya yaitu “*What shall we do and how shall we live?*”

(Tester & Jacobsen, 2005: 7). Memproblematisasi kekuasaan merupakan turunan sentral dari *insight* pertanyaan ini karena cara kekuasaan itu dilakukan—oleh individu dalam interaksi keseharian mereka satu sama lain maupun pada level yang lebih luas yaitu sosial dan global—meletak di jantung kondisi manusia. Bagi Bauman, imajinasi sosiologis haruslah berjerih-payah menyibak cara-cara kekuasaan digunakan (dan juga disalahgunakan) dan dampak-dampaknya bagi perluasan (dan juga penyempitan) kebebasan serta tanggung jawab moral (Campain, 2008: 193). Dalam arti yang cukup signifikan, penulis menyetujui observasi dan analisis Campain bahwa sosiologi yang diusung Bauman, sebagai disiplin keilmuan dan kapasitas berimajinasi, kental bercirikan hermeneutika lebih daripada deskripsi naratif, eksplanasi skolastik, narasi pedantik, maupun rangkaian premis deduktif-argumentatif. Pendekatan hermeneutika Bauman lebih dekat dengan seni penafsiran yang plural yang mengundang pembaca untuk menjadi seorang penafsir (*hermeneut*) di antara sekian corong gugus narasi sekaligus mendorong *agentic* individu untuk berani terlibat dalam sosialitas yang dinamis, pertukaran gagasan, dan percakapan antar ide.

Dalam wawancara dengan Zygmunt Bauman di rumahnya (di Leeds, Inggris) pada 10 Mei 2015 dan 10 Desember 2015 (Bauman & Tabet, 2017), Simon Tabet—dosen dalam kajian peradaban Amerika di *the University Paris Nanterre*—berhasil mengungkapkan motivasi terdalam Bauman ketika melancarkan kritik tajam

atas obsesi dan patologi Modernitas[xix] yang sedemikian tampak sebagai *leitmotif* dari tulisan-tulisan yang dihasilkannya *circa* 1980 akhir dan 1990-an awal, termasuk di dalam periode ini buku *MIOLS* (1992).

Alih-alih mengikuti jalur kritik Adorno dan Horkheimer terhadap modernitas lewat estetika, seni dan budaya, Bauman merasa lebih berhutang budi pada pemikiran Hannah Arendt yang secara mendalam berhasil menganalisis kondisi manusia modern ("*The Human Condition*"), asal-usul totalitarianisme, dan asal-usul dorongan untuk melakukan pembunuhan massal, sampai pada level hidup sehari-hari, sampai pada kulit-kulitnya. Meskipun tidak sependapat dengan Arendt ketika "merangkum" seluruh kekejian Holocaust dengan istilah "banalitas kejahatan," Bauman tetap mengapresiasi sumbangan pemikiran Arendt untuk "memahami kejahatan katastrofik" yang mengguncang sejarah manusia pada Abad XX.

Daripada "banalitas kejahatan," Bauman lebih condong menyebutnya sebagai "rasionalitas kejahatan," karena kejahatan dibuat selalu bertujuan (*in order to*). Bahkan, tidak jarang kejahatan dilakukan di bawah panji-panji slogan yang *ndakik-ndakik* seperti emansipasi, kebebasan, penentuan diri. Namun, bukan rasionalitas kejahatan itu sendiri yang menjadi pusat dari refleksi sosio-filosofis Bauman, tapi kepongahan dan kekebalan modern untuk menjadi rasional dengan menghalalkan segala cara, termasuk meninggalkan kerangka nilai,

pertimbangan moral, dan tujuan yang etis. Yang tersisa dari "kebebalan untuk menjadi rasional dengan segala cara" ini adalah godaan konstan untuk mengambil cara-cara yang paling ekonomis dan efektif untuk mencapai tujuan-tujuan berkedok luhur tadi. Dalam terang pengertian ini, Adolf Eichmann adalah seorang pribadi yang rasional: dia memiliki tujuan, yaitu menghancurkan orang Yahudi, dan dia memiliki kemampuan manajerial yang hebat, dia berhasil merancang secara saksama jalur kereta, kamp-kamp konsentrasi dan tungku pembakaran manusia. Semua hal yang rasional ini membantunya mencapai tujuan jahatnya.

Kedua, Bauman merasa berhutang budi pada pemikiran etika dari Emmanuel Levinas ketika menelusuri asal-usul dorongan membunuh yang melekat dalam cara hidup modern, sampai ke level pengalaman individual. Bagi Bauman, Levinas berhasil menyoroiti sentralitas "orang asing" pada jantung pemikirannya. "Orang asing" adalah ambivalensi yang menubuh; "orang asing" merupakan representasi yang kelihatan, terdengar, dan dapat disentuh dari ambivalensi pengada. Karena modernitas melancarkan perang terhadap ambivalensi, sudah jelas dorongan membunuh secara otomatis mengikuti. Jika ditarik refleksinya lebih dekat ke masa sekarang, pemikiran Etika dari Levinas tetap relevan untuk diperhatikan. Filsafat modern kontemporer yang dominan diadopsi orang kebanyakan adalah soal bagaimana membuat hidup jadi lebih nyaman dan asyik serta bagaimana mengurangi bahkan menghilangkan hal-hal yang tidak sedap dipandang dan tidak nyaman dirasakan (*unpleasant, discomfoting, inconvenient*).

Ketika kecenderungan ini diterapkan pada level masyarakat, ia menjadi dorongan untuk menghilangkan tipe orang tertentu yang dianggap "berbeda" atau cara hidup yang "lain," yang tidak "lazim." Kita menyadari bahwa sekarang kita hidup dalam masyarakat hiburan, tontonan, suatu masyarakat yang "makmur-sejahtera" (*wellness society*). Ada obsesi yang meruap akan hidup yang bugar dan sejahtera, bahkan, menggapai hidup kekal (*being immortal*), yang justru berlawanan dengan apa yang pernah dipesankan Levinas pada kita: kita memiliki kewajiban moral untuk memelihara dan menjaga diri kita baik-baik, dan terkadang upaya ini berimplikasi pada keharusan melakukan hal-hal tertentu yang tidak nyaman (*repellent things*) yang tidak secara langsung berkontribusi pada kesejahteraan kita. Obsesi kita untuk "nyemplung" mengalami hal-hal yang menyenangkan dan penuh kesan positif dengan demikian amatlah problematis.

Secara etika, juga pantas dipertanyakan apakah elaborasi konseptual imajinatif yang dilakukan Bauman terkait konsep imortalitas sungguh sudah membumikan corak tanggung jawab pribadi maupun kolektif. Preston dan Dixon (2007), misalnya, menyoroiti soal etika ini dalam kerangka neo-Epicurean. Bagi mereka, persiapan menjelang waktu kematian merupakan "langkah-langkah yang bertanggung jawab untuk menjadi tergantikan." Kematian merupakan hal yang buruk karena menghambat gugus rencana dan pencapaian yang membentuk identitas diri kita dan menjadikan hidup bermakna. Hasrat menjadi kekal juga dapat menghasilkan hidup yang berulang dan

sama begitu saja (repetisi) tanpa adanya perbaikan kualitas, bahkan bisa jadi hidup akan tersengat kebosanan yang sangat. Maka, berikut saran Preston dan Dixon, entah menjadi makhluk mortal ataupun imortal, nilai dari hidup yang dijalani sekarang tergantung pada kualitas yang ditentukan secara subjektif, orang perorangan, bukan pada kuantitasnya (panjangnya usia maupun konformitas pada banyaknya opini publik tentangnya) Jadi, hal imperatif yang harus dilakukan adalah hidup kekal di saat ini, dengan senantiasa menyadari soal tumbuh-kembang (*flourishing*).

Lantas, bagaimana untuk mencapai “hidup kekal di saat ini?” Rothblatt (2015) mendaku tesis bahwa “kloning pikiran/kesadaran adalah kunci untuk menggapai kekekalan-teknologi. *Mindclones are the key to technoimmortality.*” Minerva (2018) menyebutnya sebagai *virtual immortality*, yakni perpanjangan hidup yang ada sekarang secara tidak terbatas berkat kemajuan dalam dunia medis sehingga semakin banyak kondisi yang tadinya kita anggap mematikan (fatal) dapat dengan mudah disembuhkan di masa depan. Sementara, Sisto (2020) cenderung memahami konsep imortalitas digital sebagai “ketenaran yang terus bertahan dengan cara merekam dan mendigitisasi rekaman tersebut dengan menggunakan piranti teknologi yang tersedia sekarang sambil menunggu *a perfect digital copy of yourself to be created*, yang lewatnya kita dapat menggapai imortalitas.”

Untuk menanggapi pandangan dan penilaian atas bentuk dan penamaan atas imortalitas kekinian seperti *technoimmortality* (Rothblatt, 2015), *virtual immortality* (Minerva, 2018) ataupun *digital immortality* (Sisto, 2020) di atas, penting kiranya menggarisbawahi *insight* yang dipetik dari wawancara Jacobsen & Kears dengan Bauman (2014: 307-308), yang kembali membahas secara *updated* topik soal dekonstruksi imortalitas ini dalam lanskap “modernitas cair.” Bauman mengatakan bahwa “Cara-cara baru untuk mendekonstruksi imortalitas telah mengalami pergeseran dari dunia hiburan ke ranah teknologi, tapi ide imortalitas tetap *dipreteli* aura kesuciannya dan secara terus-menerus dibuat menjadi profan dan dikomodifikasi. Imortalitas dijadikan satu dari sejumlah objek hasrat yang tersedia di pasar dan dapat dibeli dengan uang (meskipun jumlahnya besar).”

Pada tataran yang lebih empiris, dengan memerhatikan perkembangan baik teknologi media maupun pola interaksi manusia di media sosial dan jejaring aplikasi virtual percakapan lainnya pada masa sekarang (30 tahun setelah terbitnya MIOLS), kita juga perlu menyimak bentuk-bentuk respon pengguna/netizen terhadap isu mortalitas dan imortalitas. Berhadapan dengan isu sebesar kekekalan, enam model dekonstruksi imortalitas yang ditawarkan Bauman mungkin dapat bekerja pada beberapa tataran (sosiologis, misalnya, atau pada ranah hiburan). Namun, ada kalanya cara-cara lawas gagal menangkap luapan emosi dan bahasa konvensional serba terbatas untuk mengungkapkan baik rasa takut akan kematian maupun rasa frustrasi

menggapai damba kekekalan. Gamang, galau, tidak pasti, terombang-ambing: gugus rasa ini terluput dari cakupan bahasa standar dan formal dalam dunia pengalaman yang semakin termediatisasi. Studi tentang fenomena yang ada di pinggiran (periferi) linguistik, seperti *interjections*, *emojis*, jejer titik cuat keraguan (...), penggunaan huruf kapital, dan tanda berlebih (*sign redundancy*) yang dirintis oleh Stage & Hougaard (2018) dapat menjadi ranah baru untuk mengekspresikan ketidakpastian, “when words fail to capture what the body knows” (Cottingham, 2020), atau curhatan berisikan kegalauan bagaimana harus memproses kedukaan ditinggal mati oleh orang yang dicintai, di grup *Facebook* (Stage & Hougaard, 2018: 7).

Setelah semua kata, gagasan, penafsiran, dan argumentasi ditumpahkan untuk membahas isu imortalitas, dulu dan sekarang, apa yang harus kita lakukan? Mengutip pandangan filsuf informasi, Luciano Floridi dalam buku terbarunya *Etika Kecerdasan Buatan* (2022), “Pada dasarnya, re-ontologisasi tindakan politis tidak selalu ditemani re-epistemologisasi penafsiran yang memadai. Atau, dengan kata lain, revolusi digital telah mengubah kodrat kita bertindak, tapi kita masih terus menafsirkan perubahan-perubahan ini dan dampak-dampaknya dengan menggunakan lensa dan mentalitas modern, yang tidak

jarang menghasilkan sejumlah rongak keliru-paham yang sulit dijematani.” Betapapun hasrat menjadi kekal terus didamba dan diupayakan untuk terwujud di sini dan sekarang, *hic et nunc*, entah dengan bantuan serum *anti-aging*, dengan mengunggah jejak-jejak identitas dan kesadaran dalam mesin pintar yang digerakkan kecerdasan buatan terpersonalisasi, *record and digitize*, ataupun dengan teknologi *cryonics*, dan sebagainya, tantangan dan tentangan terus datang silih berganti.

Bauman hidup, berpikir, menulis dan mempublikasikan tulisannya dalam konteks negara (Barat) yang sekuler, sementara saya dan mungkin sebagian dari Anda yang membaca tulisan ini, hidup dalam konteks negara Indonesia yang masih kental dengan budaya dan tradisi religius yang beragam, yang tidak dengan serta-merta menerima begitu saja pelbagai strategi dekonstruksi mortalitas maupun imortalitas yang ditawarkan dalam secarik tulisan artikel ini. Diperlukan keterbukaan pikiran dan kesediaan berdialog yang memerhatikan sensitivitas antar budaya yang berbeda-beda agar dapat menerjemahkan ide-ide segar (dan dalam arti tertentu, kontroversial!) di atas dalam sejumlah konteks lokal dan nasional sehingga hasilnya dapat berterima dan bukan kontra-produktif, apalagi destruktif. Pada simpul ini, saya mencukupkan dulu udar gagasan dalam tulisan ini. Semoga bermanfaat! ■

Catatan Akhir

[i] Dosen tetap pada Jurusan Ilmu Komunikasi, Universitas Multimedia Nusantara; Kandidat Doktor dalam bidang Ilmu Komunikasi, Universitas Indonesia; Alumnus Program Sarjana (2004) dan Program Magister (2008) Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara. Makalah ini merupakan pengembangan dari bab IV tesis Magister Filsafat yang sudah dipertahankan penulis di hadapan dewan penguji pada akhir Juni 2008.

[ii] Lihat juga pembahasan Putranto, H. (2020, 2 November). Filsafat Kematian: Belajar dari Jacques Choron, Zygmunt Bauman, dan Steven Luper. *Kolokium Masyarakat Filsafat Indonesia*. Rekaman video dapat disaksikan di <https://www.youtube.com/watch?v=uXhODRRvWfI>

[iii] Peter Kivisto---Profesor bidang Pemikiran Sosial sekaligus Kepala Departemen Sosiologi, Antropologi dan Kesejahteraan Sosial di *Augustana College* yang terletak di Rock Island, Illinois (Amerika Serikat), juga Profesor kehormatan di Universitas Turku, Finlandia---memasukkan nama Zygmunt Bauman dalam bukunya *Social Theory: Roots & Branches, Sixth Edition* (Oxford University Press, 2021) sebagai salah seorang representasi cendekia sosiologi yang mendalami topik kajian "Modernitas" bersama Norbert Elias, Anthony Giddens, Guy Debord, Bruno Latour, Jean-François Lyotard, Shmuel Noah Eisenstadt, dan Peter Wagner. Tulisan Bauman yang dimuat dalam buku Pengantar Sosiologi ini berjudul "On Living in a Liquid Modern World" (h. 437-444). Dalam arena diskursus pemikiran ilmu-ilmu sosial di Indonesia, Robertus Robet---seorang sosiolog kontemporer Indonesia, alumnus pertama Program Doktor Filsafat Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara dan dosen sosiologi di Universitas Negeri Jakarta---pernah mengatakan bahwa "Zygmunt Bauman mungkin tidaklah semashyur pemikir-pemikir kontemporer dalam sosiologi seperti Derrida, Foucault, dan Giddens. Karya-karya sosiologinya dan posisi intelektualnya seringkali disebut dalam berbagai posisi oleh para penafsirnya hingga seringkali mengaburkan peran berartinya sebagai sosiolog" (Robet, 2016: 140).

[iv] Dalam makalah ini, penulis menggunakan kata 'imortalitas' secara bergantian dengan kata 'kekekalan', tanpa adanya perbedaan makna dan signifikansi. Adapun istilah lain yang mirip dengan 'kekekalan', yaitu 'keabadian,' adalah terjemahan dari kata '*eternity*,' yang juga dipakai oleh Bauman tanpa ditunjukkan adanya distingsi dengan '*immortality*'. Menurut penilaian penulis, Bauman menggunakan istilah *mortality* dan *immortality* karena kedua istilah ini lebih dekat secara semantik dan gramatika, daripada penggunaan istilah '*death*' dan '*eternity*'.

[v] Memori kolektif adalah istilah yang pertama kali dicetuskan filsuf-sosiolog Perancis, Maurice Halbwachs (1877-1945), dalam bukunya *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925). Dalam buku ini, Halbwachs menarik distingsi antara memori kolektif dengan memori individual. Argumen utamanya mengatakan bahwa semua memori itu distrukturkan oleh identitas kelompok. Seseorang mengingat masa kanak-kanaknya sebagai bagian dari sebuah keluarga, hidup bertetangganya sebagai bagian dari komunitas lokal, hidup kerjanya sebagai bagian dari pabrik, komunitas kerja, partai politik, atau serikat kerja tertentu. Gugus memori ini pada hakikatnya memori kelompok. Halbwachs mendaku bahwa memori individu itu eksis hanya sejauh ia menjadi produk unik dari gugus persinggungan dan perpotongan pengaruh-pengaruh kolektif (Halbwachs, 1980: 44-49, khususnya pada bab 1, *Individual Memory and Collective Memory*, dengan terma kunci *interférences collectives*. Halbwachs seorang murid setia dari Emile Durkheim, bapak Sosiologi modern, sehingga tidak heran ia menggarisbawahi 'kodrat kolektif dari kesadaran sosial.' Karenanya, ia cenderung mengabaikan proses pembentukan kesadaran individu yang pada gilirannya akan ikut membentuk kesadaran kolektif itu.

Sebuah model lain untuk membaca dan menafsirkan memori kolektif diajukan Fentress dan Wickham (1992, h. 1-86). James Fentress adalah seorang antropolog sementara Chris Wickham seorang sejarawan. Mereka menggunakan istilah 'sosial' alih-alih 'kolektif' sebab mereka tidak hanya memberi perhatian pada proses pembentukan memori secara individual tapi juga bagaimana 'yang individual' itu bertransformasi menjadi 'yang sosial' atau, paralel dengan itu, bagaimana isi dari yang sosial mempengaruhi proses pembentukan memori pada individu.

[vi] Menurut Bauman, jembatan pertama ini disebutnya sebagai "jalan privat menuju kekekalan." Mengutip pandangan etnografi filosofis dari Elias Canetti tentang penyintas, kekekalan termasuk jalan privat. Artinya, seorang pribadi masuk ke dalam permainan *survival* yang individual. Bagi Canetti, pembelaan diri (*Selbsterhaltung*) digerakkan dorongan untuk menjadi penyintas, baik secara aktif (dengan membunuh orang lain) maupun pasif (dengan bertahan hidup sedemikian rupa sehingga orang lain tidak melampaui hidupnya). Kalimat kuncinya berbunyi sebagai berikut, "*Der Mensch will töten, um andere zu überleben. Er will nicht sterben, um*

von anderen nicht überlebt zu werden” (Canetti, [1960] 2007, h. 418). “*um andere zu überleben*” di sini berarti “sementara saya masih (bertahan) hidup, ‘yang lain’ sudah mati.”

Janji kekekalan yang bersifat privat berarti kesempatan untuk membuat sejarah dan dikenang secara individual. Hal itu berarti bahwa baik perdana menteri, atau komandan perang, atau pemain tenis, pesepakbola handal, penyanyi pop, pembunuh berantai, sutradara film, ilmuwan jenius mempunyai kesempatan yang sama: “*um andere zu überleben*.” ‘Yang lain’ di sini dimaknai sebagai orang yang sezaman dengan mereka yang tidak berhasil mencetak prestasi apa-apa, atau yang menghasilkan dan mencapai sesuatu, tapi sesuatu yang biasa-biasa saja, bukan sebuah terobosan, sehingga (hasil pencapaian tersebut dan orang yang mencapainya) tidak direkam, tidak dicatat secara resmi dan tidak menjadi legenda.

[vii] Menurut mereka, nasionalisme adalah gejala kolektif yang dibagikan dalam hal identifikasi (antar anggotanya) maupun orientasinya (yang mengarah pada tindakan kolektif). Roh dari nasionalisme adalah identitas kolektif yang dijaga dan dilestarikan lewat budaya dan strategi diferensiasi sebagai bagian dari tren rasionalisasi yang menjadi obsesi modernitas. Roh nasionalisme merupakan roh kekekalan yang mencari wadahnya. Wadah dari roh nasionalisme itu bisa saja berupa negara, tapi bisa juga *tribe* atau kelompok suku.

[viii] Lih. Plato, *Republic, Buku VI, Kodrat Filsuf yang Sejati* (1942, h. 368 dst.)

[ix] Pembedaan *postmodern nomads* dengan *modern pilgrim* yang diajukan Bauman di sini menarik untuk dibaca ulang dalam lanskap dunia digitalkontemporer. Menurut Hannonen (2020), *digital nomads* adalah subjek yang selalu mengembara tanpa pernah cukup diam, merenung, dan beristirahat, yang terus bekerja sambil berkelana (*traveling*) dan berkelana sambil bekerja. Nomadisme digital didorong sejumlah perubahan sosial yang penting, seperti “*the ubiquity of mobility and technology in everyday lives and increasingly flexible and precarious employment*.” Artinya, nomadisme kontemporer tidak melulu dilekatkan dengan persoalan identitas (dalam arti sosiologis dan filosofis) melainkan lebih pragmatis, terkait status pekerjaan yang semakin prekariat: luwes sekaligus rentan. Bdk. Polimpung, H. S. (2018, 8 Januari). *Ngomong-ngomong, apa itu pekerja ‘prekariat’?* Diakses dari "<https://theconversation.com/ngomong-ngomong-apa-itu-pekerja-prekariat-83048>" pada 19 Mei 2022.

[x] Dalam model pendidikan (*formatio*) Yesuit di Novisiat Stanislaus, Girisonta, Ungaran (Jawa Tengah) yang pernah ditempuh penulis selama dua tahun (Juli 1998 - Juni 2000), salah satu bentuk ujian ketangguhan mental, ketahanan fisik dan kegigihan spiritual yang menjadi syarat “kelulusan” tahap formasi adalah melakukan *peregrinatio* (*pilgrimage*, peziarahan), melewati rute perjalanan yang sudah ditentukan oleh tim formatus (*Magister* dan *Socius Magister*). Secara berpasangan (“diutus berdua-dua”), penulis menempuh rute Temanggung--Kulonprogo--Wonosobo--Ambarawa dan kembali ke Girisonta (Ungaran). *Peregrinatio* ditempuh selama 7 hari perjalanan dengan jarak total sekitar 350 km. Rata-rata jarak yang ditempuh sekitar 50 km per hari, dengan batasan waktu pada sore hari sudah harus mendapatkan tempat bermalam/menginap, entah di rumah warga biasa, atau di sejumlah tempat suci bagi peziarah, seperti di Sendangsono, Gua Maria Kerep (Ambarawa), dll.

[xi] Dick Pels mengkritik wacana seputar *nomadisme* ini sebagai ‘main-main kognitif’ saja dari para elit terpelajar; semacam kegenitan akademis yang cenderung mengarah pada *self-stylization* dan *self-celebration*. Metafor yang sering digunakan untuk menggambarkan subjek pascamodern, seperti *the traveller*, *the migrant*, *the exile*, *the stranger* atau *the nomad* tidak jarang digunakan sebagai model panutan dan tolok ukur identitas pascamodern, meskipun tentu saja ada bahaya dan risiko penyesatan sendiri dengan menggunakan metafor-metafor tadi. Dalam wacana kritisisme budaya, kosa kata yang terkait erat dengan perjalanan sekaligus petualangan (*travel*), migrasi dan gerakan pun berlimpah ruah, seperti ditunjukkan studi dari beberapa ahli. Secara tipikal, kaum intelektual pascamodern pun tidak sungkan-sungkan mengasosiasikan diri mereka sebagai intelektual yang terus bergerak (*‘on the move’*) ‘dalam transit’, ‘bergerak melintasi batas-batas’ ‘dalam keadaan diaspora’ atau ‘hidup dan tinggal di antara dua dunia.’ Ada kecenderungan untuk mensakralkan konsep-konsep seperti *‘ambivalence’*, *‘contingency’*, *‘diffraction’*, *‘hybridity’* atau bahkan *‘monstrosity’* sebagaimana ditunjukkan Donna Haraway (1991, 1992) dan John Law (1991, h. 1-23).

[xii] Sedemikian besar jasa dan pengaruh Yves Saint-Laurent bagi perkembangan dan pencitraan dunia fesyen dalam skala global sampai-sampai Presiden Perancis, Nicolas Sarkozy, menghormati dan mengakui jasa-jasanya dengan mengatakan bahwa Yves Saint-Laurent adalah “*the first to elevate haute couture to the rank of art and that gave him global influence*.” Untuk berita tentang kematiannya dan kutipan pernyataan yang memuji dari Presiden Sarkozy di atas dapat dilihat di “<https://www.dailymail.co.uk/femail/article-1023485/Designer-creative->

[pioneer-Yves-Saint-Laurent-dies-aged-71.html](#)” dan “<https://www.nytimes.com/2008/06/02/style/02iht-menkes.1.13385897.html>.” Untuk biografi hidupnya, dapat dibaca Benaïm, L. (2010). *Requiem pour Yves Saint Laurent*. Paris: Bernard Grasset; Cassati, S. (2014). *Yves Saint Laurent: l'enfant terrible*. City Edition; Benaïm, L. (2019). *Yves Saint Laurent: A Biography*. Rizzoli Ex Libris.

[xiii] Hantang Culture. (2020). “Yves Saint Laurent: Style is Eternal. Full Documentary.” Video dapat diakses di <https://www.youtube.com/watch?v=LEeDg92vBqk>

[xiv] Bdk. Giles (2000: 33-53), tentang “The Quest for Fame.” Menurut Giles, jika diletakkan dalam sejarah pemikiran dan peradaban Barat, akan ditemukan banyak sekali contoh yang mengaitkan konsep ketenaran dengan kekekalan, mulai dari para pujangga besar Romawi seperti Virgil, Horatius, dan Ovid, hingga pujangga besar era Renaissance seperti Dante. Giles sendiri berpendapat bahwa seiring dengan semakin merosotnya iman keyakinan religius di dunia Barat, dan mudarnya pengaruh gereja dalam kehidupan sehari-hari, kultur selebritis semakin meroket. Giles percaya bahwa semakin meroketnya kultur selebritis disebabkan oleh perkembangan teknologi yang telah menyediakan kepada kita semakin banyak jalan untuk mendapatkan imortalitas: lewat kata, gambar, rekaman dan video. Lebih dalam daripada itu, Giles mengadopsi posisi *social constructionist* untuk menjelaskan mengapa ketenaran begitu mempesona dan menggoda kita untuk mendapatkannya, meskipun pendekatan ini sendiri diakuinya masih belum cukup memadai untuk menjelaskan tema besar ‘hasrat untuk menjadi tenar’.

[xv] Bauman memahami *cryonics* sebagai berikut, “*As the decay of the physical body of the dead were too evident and unexceptional to be refuted, the preservation of the body could not be entertained in any but a miraculous form (the idea is entertained again in our time, in the form of miraculously potent science and technology—as ‘cryonics’—the artificially induced hibernation ‘until such time when the medicine for the now terminal disease will have been found’)*”

[xvi] Lengkapnya tertulis demikian, “The manufacture of a present where fashion itself, from clothes to music, has come to a halt, which wants to forget the past and no longer seems to believe in a future, is achieved by the ceaseless circularity of information, always returning to the same short list of trivialities, passionately proclaimed as major discoveries” (cetak miring ditambahkan penulis). Guy Debord lahir pada 28 Desember 1931 di Paris dan meninggal karena bunuh diri pada 30 November 1994 di Champot. Debord adalah seorang penulis, sutradara film, dan pendiri kelompok *Lettrist International* dan *Situationist International* (SI), kelompok pemikir berhaluan Marxis. Dua karyanya yang paling dikenal publik dan dunia akademis internasional adalah *Society of the Spectacle* (1967) dan *Comments on the Society of the Spectacle* (edisi terjemahan Inggris terbit pada 1990). Dalam kedua karyanya ini, ia mempertahankan tesis bahwa modernisasi yang terjadi di Eropa pasca Perang Dunia II, khususnya lewat kemajuan ekonomi yang dicapai oleh sistem kapitalisme, membawa efek yang melemahkan secara spiritual, baik di ranah privat maupun publik, kehidupan sehari-hari. Salah satu efek besar pelemahan tersebut adalah alienasi, yang bisa dicari penjelasannya pada sifat invasif dari kekuatan ‘tontonan’ (*spectacle*)---yang oleh Debord dituduh sebagai kodrat seduktif dari kapitalisme. Alienasi bukan hanya deskripsi emotif atau aspek psikologis dari individu melainkan konsekuensi dari bentuk organisasi sosial merkantilis (pedagang) yang mencapai klimaksnya dalam kapitalisme.

[xvii] Perbedaan antara *games* dan *play*, sebagai sebuah ciri pascamodernitas, sudah dielaborasi Bauman dan dituliskan Putranto (2010: 53-54). Bagian terpenting dari distingsi *games* dengan *play* ini adalah bahwa “Aturan diciptakan untuk membuat sebuah permainan (*games*) menjadi lancar dan menarik. Mengingat sifat permainan yang siklis dan berulang, maka yang ada hanyalah atau ‘berada dalam permainan’ (*being in the game*) atau ‘meninggalkan gelanggang permainan’”.

[xviii] Menurut Leibniz, Monad bagi metafisika adalah seperti atom bagi dunia fisik atau fenomena. Monad merupakan unsur yang paling mendasar dari alam semesta. Monad adalah "*substantial forms of being*" dengan properti sebagai berikut: sifatnya abadi, tidak bisa hancur atau dihancurkan, individual, hanya mengikuti hukum-hukumnya sendiri, tidak saling berinteraksi, dan setiap dari monad mencerminkan keseluruhan alam semesta dalam sebuah keadaan harmoni yang pra-ditentukan (*pre-established harmony*). Berikut kutipan tentang Monad dari *Monadologie*, section 7, "There is also no way of explaining how a monad could be internally altered or changed by any other created thing, since it is not possible to rearrange anything in it or to conceive in it any internal motion that could be started, directed, increased, or diminished within it, as can occur in compounds, where there is change among the parts. Monads have no windows through which anything could enter them or depart from them. Accidents cannot become detached, or wander about outside of substances, as the sensible

species of the Scholastics once did. Thus neither substance nor accident can enter a monad from outside" (terjemahan Strickland, 2014: 15).

[xix]Istilah yang digunakan Bauman persisnya berbunyi sebagai berikut: "my critical inspiration about modernity, as seen through the prism of the Holocaust."

Daftar Pustaka

- Adorno, T. ([1951] 1978). *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. Penerjemah, E. F. N. Jephcott. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Andrade, G. (n.d.). Immortality. Dalam *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Diakses dari <https://iep.utm.edu/immortal/> pada Sabtu, 14 Mei 2022.
- Attali, J. (1985). *Noise: The Political Economy of Music*. Penerjemah, Brian Massumi. Manchester: Manchester University Press.
- Baudrillard, J. (1990). *Cool Memories*. Penerjemah, Chris Turner. London: Verso.
- Bauman, Z. ([1973] 1999). *Culture as Praxis. New Edition*. London, Thousand Oaks & New Delhi: SAGE Publications.
- Bauman, Z. (1987). *Legislators and Interpreters: On Modernity, PostModernity and Intellectuals*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (1991a). A Sociological Theory of Postmodernity. *Thesis Eleven*, 29(1): 33-46. <https://doi.org/10.1177/072551369102900104>
- Bauman, Z. (1991b). *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (1992). *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2001). *The Individualized Society*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2004). A Sociological Theory of Postmodernity in *Intimations of Postmodernity*. Dalam Michael Drolet. Penyunting. *The Postmodernism Reader: Foundational Texts* (h. 238 – 249). London dan New York: Routledge.
- Bauman, Z. ([1978] 2010). *Hermeneutics and Social Science (Routledge Revivals): Approaches to Understanding*. London dan New York: Routledge.
- Bauman, Z. & Tabet, S. (2017). Interview with Zygmunt Bauman: From the Modern Project to the Liquid World. *Theory, Culture and Society*, 34(7-8), 131-146. DOI:10.1177/0263276417734902
- Beilharz, P. Penyunting. (1991). *Social Theory: A Guide to Central Thinkers*. NSW, Australia: Allen & Unwin.
- Beilharz, P. (2000a). *Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity*. London: SAGE Publications Ltd.
- Beilharz, P. Penyunting. (2000b). *The Bauman Reader*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- Bendann, E. (1930). *Death Customs: An Analytical Study of Burial Rites*. New York: A.Knopf.
- Bradley, B., Feldman, F., dan Johansson, J. Tim Penyunting. (2012). *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Buben, A. (2022). *Existentialism and the Desirability of Immortality (Routledge Studies in Contemporary Philosophy)*. London dan New York: Routledge.
- Campaign, R. (2008). Bauman on Power: From 'Solid' to 'Light'? Dalam M. H. Jacobsen & P.

- Poder. Tim Penyunting. (2008). *The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique* (h. 193-208). Hampshire, UK & Burlington, VT: Ashgate.
- Canetti, E. ([1960] 2007). *Masse und Macht*. Hamburg: Claassen Verlag.
- Cholbi, M. Penyunting. (2016). *Immortality and the Philosophy of Death*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Cottingham, M. (2020). Book Review of “The Language of Illness and Death on Social Media: An Affective Approach” (Emerald Publishing Limited, 2018). *Sociology of Health & Illness*, 42(1), 207–213. doi: 10.1111/1467-9566.12981
- Debord, G. (1990). *Comments on the Society of the Spectacle*. Penerjemah, Malcolm Imrie. London: Verso.
- Delanty, G. & O’Mahony, P. (2002). *Nationalism and Social Theory: Modernity and The Recalcitrance of the Nation*. London: SAGE Publications.
- Ettinger, R. C. W. (1964). *The Prospect of Immortality*. New York: Doubleday.
- Farman, A. (2018). Cryonic Suspension as Eschatological Technology in the Secular Age. Dalam Antonius C. G. M. Robben. Penyunting. *A Companion to the Anthropology of Death, First Edition* (h. 307-320). Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Fentress, J. & Wickham, C. (1992). *Social Memory*. Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell Publishers.
- Floridi, L. (2022). *Etica dell’intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*. Milano, Italia: Raffaello Cortina Editore.
- Giles, D. (2000). *Illusions of Immortality: A Psychology of Fame and Celebrity*. London: Macmillan Press Ltd. dan New York: St. Martin’s Press, Inc.
- Gunkel, D. J. (2021). *Deconstruction*. Cambridge, Massachusetts dan London, England: The MIT Press.
- Halbwachs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Félix Alcan. Diakses dari http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/cadres_soc_memoire/cadres_sociaux_memoire.pdf
- Halbwachs, M. (1980). *The collective memory*. Penerjemah, Francis J Ditter dan Vida Yazdi Ditter. New York: Harper & Row.
- Hannonen, O. (2020). In search of a digital nomad: defining the phenomenon. *Information, Technology & Tourism*, 22, 335–353. Diakses dari <https://doi.org/10.1007/s40558-020-00177-z>.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women*. London: Free Association Books.
- Haraway, D. (1992). The Promises of Monsters: A Regenerative Politics Inappropriate/d Others. Dalam Lawrence Grossberg, Cary Nelson, & Paula Treichler. Tim Penyunting. *Cultural Studies*. London dan New York: Routledge (h. 295-337).
- Haug, W. F. (1986). *Critique of Commodity Aesthetics: Appearance, Sexuality and Advertising in Capitalist Society*. Penerjemah, Tobert Bock. Cambridge: Polity Press.
- Jacobsen, M. H. & Tester, K. (2007). Sociology, Nostalgia, Utopia and Mortality: A Conversation with Zygmunt Bauman. *European Journal of Social Theory*, 10(2), 305–325.
- Jacobsen, M. H. & Poder, P. Tim Penyunting. (2008). *The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique*. Hampshire, UK & Burlington, VT: Ashgate.
- Jacobsen, M. H. & Kearl, M. C. (2014). Liquid immortality – an interview with Zygmunt Bauman. *Mortality: Promoting the interdisciplinary study of death and dying*, 19(3), 303-317. DOI: 10.1080/13576275.2014.921668
- Kivisto, P. (2021). *Social Theory: Roots and Branches. Sixth Edition*. New York dan Oxford: Oxford University Press.
- Knepper, T. D., Bregman, L., & Gottschalk, M. Tim Penyunting. (2019). *Death and Dying: An Exercise in Comparative Philosophy of Religion*. Cham, Switzerland: Springer International Publishing.

- Law, J. (1991). Introduction: Monsters, Machines, and Sociotechnical Relations. Dalam John Law. Penyunting. *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology, and Domination*. London dan New York: Routledge (h. 1-23).
- Luper, S. (2009). *The Philosophy of Death*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Menzies, R.E. & Whittle, L.F. (2022). Stoicism and death acceptance: integrating Stoic philosophy in cognitive behaviour therapy for death anxiety. *Discover Psychology* 2, 11. <https://doi.org/10.1007/s44202-022-00023-9>
- Minerva, F. (2018). *The Ethics of Cryonics: Is it Immoral to be Immortal?* London dan New York: Palgrave Macmillan.
- Palladino, P. (2016). *Biopolitics and the Philosophy of Death*. London, UK: Bloomsbury Academic.
- Pels, D. (1999). Privileged nomads - On the strangeness of intellectuals and the intellectuality of strangers. *Theory, Culture & Society*, 16(1), 63-93. <https://doi.org/10.1177/026327699016001005>
- Plato. (1942). *Republic*. Penerjemah, B. Jowett. Penyunting, Louise Ropes Loomis. Roslyn, New York: Walter J. Black.
- Preston, T. M. & Dixon, S. (2007). Who wants to live forever? Immortality, authenticity, and living forever in the present. *International Journal for Philosophy of Religion*, 61: 99–117. DOI 10.1007/s11153-007-9114-0
- Putranto, H. (2010). Mencari, Menemukan, dan Mengomunikasikan Nilai-nilai Bermain dalam Konteks Pendidikan. *Ultimacomm: Jurnal Ilmu Komunikasi*, 2(1), 52-63. Diakses dari <https://ejournals.umn.ac.id/index.php/FIKOM/article/view/406>
- Putranto, H. (2012). Dekonstruksi Kematian sebagai Sebuah Obsesi Modernitas: Refleksi atas Pemikiran Zygmunt Bauman. *MELINTAS: An International Journal of Philosophy and Religion*, 28(2), 207-236. <https://doi.org/10.26593/mel.v28i2.283.207-236>
- Putranto, H. (2020, 2 November). Filsafat Kematian: Belajar dari Jacques Choron, Zygmunt Bauman, dan Steven Luper. *Kolokium Masyarakat Filsafat Indonesia*. Rekaman video dapat disaksikan di <https://www.youtube.com/watch?v=uXhODRRvWfI>
- Robet, R. (2016). Modernitas dan Tragedi: Kritik dalam Sosiologi Humanistik Zygmunt Bauman. *Masyarakat: Jurnal Sosiologi*, 20(2): 139-157.
- Rojciewicz, R. (2021). *Heidegger, Plato, Philosophy, Death: An Atmosphere of Mortality*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Rothblatt, M. (2015). *Virtually Human: The Promise--and the Peril---of Digital Immortality*. New York: St. Martin's Press
- Scarre, G. (2007). *Death (Central Problems of Philosophy)*. Montreal, Quebec: McGill–Queen's University Press.
- Schumacher, B. (2010). *Death and Mortality in Contemporary Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Sisto, D. (2020). *Online Afterlives: Immortality, Memory, and Grief in Digital Culture*. Penerjemah, Bonnie McClellan-Broussard. Cambridge, Massachusetts dan London, England: The MIT Press.
- Stage, C. & Hougaard, T. T. (2018). *The Language of Illness and Death on Social Media: An Affective Approach*. Bingley, UK: Emerald Publishing Limited.
- Stokes, P. (2021). *Digital Souls: A Philosophy of Online Death*. London, UK: Bloomsbury Academic.
- Strickland, L. (2014). *Leibniz's Monadology: A New Translation and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Timmerman, T. & Cholbi, M. Tim Penyunting. (2021). *Exploring the Philosophy of Death and Dying: Classical and Contemporary Perspectives*. London dan New York: Routledge.
- Tizzard, J. (2020). Why Does Kant Think We Must Believe in the Immortal Soul? *Canadian Journal of Philosophy*, 50(1): 114 - 129. doi:10.1017/can.2019.10
- Von Verschuer, F. (2019). Freezing lives, preserving humanism: cryonics and the promise of Dezoefication. *Distinktion: Journal of Social Theory*, 21(2), h. 143-161.
<https://doi.org/10.1080/1600910X.2019.1610016>
- Willerslev, R. & Christensen, D. R. Tim Penyunting. (2013). *Taming Time, Timing Death: Social Technologies and Ritual*. London: Routledge.