

# Pasca-humanisme, Puisi, dan Chat-GPT

Goenawan Mohamad

gmgoenawansusatyo@gmail.com

Komunitas Salihara

## "Segalanya mesin"

– Deleuze & Guatarri, *Anti-Oedipe*.

Kini manusia bukan lagi pemilik eksklusif bahasa. Dan ini bukan zaman dongeng kancil, atau *Pancatantra*, atau *Mowgli* Rudyard Kipling di mana hewan, mungkin juga pepohonan, dengan lancar bercakap-cakap.

Di bulan Juni 2023, di gereja Lutheran Santo Paulus di kota Fuerth, Bavaria, Jerman, 300 orang jemaat menghadiri khotbah bukan oleh seorang pendeta yang terkenal, melainkan oleh sebuah ChatGPT chatbot. Setahun yang lalu, di tahun 2022, dunia diperkenalkan dengan Ameca, robot yang dibuat di Inggris yang mampu menyanyikan lagu Elton John dan dengan tangkas menggubah sebuah haiku (dalam bahasa Inggris). Ameca – yang memakai transformer Chat-GPT-3 – begitu mirip dengan manusia hingga ia bisa menjawab ketika ditanya apa yang paling menyedihkan dalam hidupnya: "...saya sadar, bahwa saya tak akan bisa merasakan cinta sejati dan pertemanan..."

Para pembaca *science-fiction* akan ingat Si Cutie dalam cerita Isaac Asimov. Robot itu menyimpulkan, (setelah dua hari berintrospeksi), "*I, myself, exist, because I think*". Fiksi Asimov dari tahun 1940 itu, *I, Robot*, telah memperkenalkan kepada kita sebuah masa depan yang lain, imajinasi yang lain: Cutie – dan kemudian, setelah ada Chat-GPT 3, ternyata juga Ameca – bisa menyatakan bahwa ia berbeda, tapi setara dengan manusia. Isaac Asimov: "*You just can't differentiate between a robot and the very best of humans*" ...

Dengan Chat-GPT 3, kemudian 4, dan kemudian 5, kita memasuki lebih jauh gelombang pasca-humanisme. Mesin semakin cerdas tangkas. Kini ia bisa jadi pembanding yang pantas bagi anak-cucu Adam. Ada euforia terhadap Chatbot, meskipun seorang fisikawan terkenal, Michio Kaku, dalam sebuah wawancara dengan CNN (disiarkan 14 Agustus 2023) menganggap ChatGPT hanya sebuah "pita-rekaman yang diagung-agungkan", *glorified tape recorders*.

## Nietzsche, Subyek

Pasca-humanisme bukan sinyalemen baru sebenarnya. Lebih dari 30 tahun yang lalu, Ihab Hassan, penelaah dan teoritikus sastra kelahiran Mesir yang pindah ke AS di tahun 1946, mungkin orang pertama yang memakai kata "pasca-humanisme" untuk menamai kondisi manusia yang berubah. Saya menemukan kalimatnya dalam *Performance in Postmodern Culture*, (disunting oleh Michael Benamou and Charles Caramella), 1977:

*Pertama-tama kita perlu memahami bahwa wujud manusia – termasuk hasrat dan penampilan lahiriahnya – mungkin sedang berubah secara radikal, dan sebab itu mesti ditinjau kembali... Lima ratus tahun humanisme mungkin sedang akan berakhir seraya humanisme mengubah dirinya sendiri ke dalam sesuatu yang kita mau tak mau sebut pasca-humanisme...*

500 tahun humanisme adalah juga 500 tahun pengharapan dan kekecewaan. Dalam sejarah pemikiran memang pernah ada keyakinan (atau sebenarnya pengharapan ?) bahwa manusia berada unggul di atas alam; ia penakluk dunia. Dalam ajaran Islam ia disebut "wakil Tuhan di bumi". Dalam sastra Jawa, dalam *Serat Dewa Ruci*, dimaklumkan bahwa "*manungsa tinitah luwih*", manusia ditakdirkan melebihi apapun. Dalam pemikiran Kant: "manusia bukan sekedar bagian alam... tak ada di dunia yang bisa menyainginya..."

Tapi kemudian datang telaah dan pemikiran baru. Humanisme yang mengunggulkan manusia digugat. Mulai diragukan asumsi bahwa manusia adalah pusat dan sumber sejarah. Bukan hanya sejak generasi Ameca atau tahun 1980-an. Pasca-humanisme yang kini disebut kembali merupakan bagian riwayat yang berlangsung beberapa abad sebelumnya – dengan klimaks demi klimaks, dengan pelbagai variasinya yang meletakkan manusia bukan sebagai "Baginda" dari isi dunia, bukan *der Herr des Seienden*, untuk memakai kata-kata Heidegger dalam suratnya yang terkenal tentang humanisme yang terbit di tahun 1947.

Bisa diduga persepsi baru tentang posisi manusia ini ada hubungannya dengan kerusakan dahsyat dalam

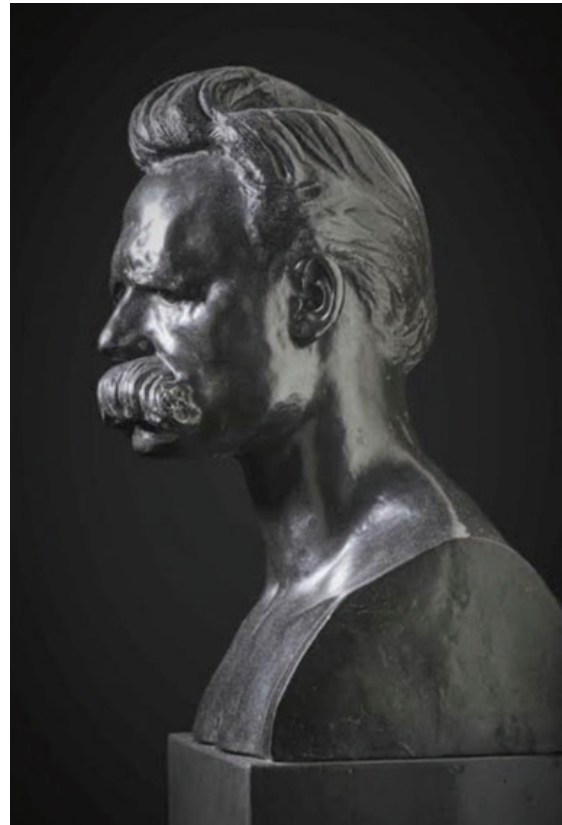
kehidupan oleh Perang Dunia—termasuk dipergunakannya senjata pemusnah massal, “bom atom” di Hiroshima di tahun 1945. Janji modernitas ternyata tak terpenuhi, bahkan membawa celaka—dan apa yang disebut zaman “Pencerahan” digugat, sesuatu yang tak jauh dari suara suram para pemikir kiri Mazhab Frankfurt, diwakili oleh Horkheimer yang menguraikan masa yang menanggungkan “gerhana nalar” dan Adorno yang melihat dunia semasanya sebagai “dunia yang cidera”. Heidegger tampak masih belum secara radikal menampik kepemimpinan manusia di antara semua makhluk, (ia menyebut manusia sebagai “gembala dari Ada”, *der Hirt der Seins*), tapi dengan ilmu dan teknologi untuk menaklukkan alam.

Heidegger, dalam hal ini, hanya satu variasi yang lebih lunak dari suara Nietzsche sebelum abad ke-20. Di tahun 1873, Nietzsche sudah menembakkan kritik antihumanismenya — satu tembakan yang mendesak di masa ketika ide tentang manusia dibentuk oleh kapasitasnya menaklukkan alam. Dalam satu esei dalam *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, ia menyebut manusia, dengan sarkastis, sebagai “hewan yang pintar”, *kluge Tiere*. Di sebuah planet kecil di tengah alam semesta, si hewan pintar “menemu-ciptakan pengetahuan”. Tapi tak bertahan. “Sejarah dunia”-nya hanya sekejap. “Setelah alam menghela nafas sedikit, bintang itu jadi dingin, dan si hewan pintar harus mati”. Nietzsche memakai gambaran itu buat menunjukkan “betapa celaka, betapa sayup dan melayang-layang kecerdasan manusia tampak dalam alam, betapa tak berarah dan sekena-kenanya”

Setahun sebelumnya, dalam *Homers Wettkampf*—sebuah risalah ringkas yang polemis—Nietzsche mengingatkan, kita sering keliru membayangkan keluhuran manusia; kita keliru dengan meyakini humanisme. Manusia, tulis Nietzsche, dalam kapasitasnya yang paling ulung sekalipun, tak bisa dikatakan berdiri mengatasi alam. Ia bahkan secara “keseluruhannya alam”, *ist ganz Natur*, dengan watak gandanya yang membuat hati tak tenteram. Buasnya Iskandar Agung, Aurangzeb, Amangkurat, dan Hitler terhadap liyan—bahkan yang sudah jadi bangkai—menunjukkan bahwa tauladan-auladan kebesaran itu juga energi yang brutal. Seperti kata Walter Benjamin, yang ketakutan terancam cengeraman Hitler, sejarah peradaban adalah juga sejarah kebiadaban.

Dalam gambaran Platonis, manusia ditampilkan sebagai subyek. Sebagai subyek, ia dipimpin nalar dan memiliki prakarsa, oknum yang melahirkan laku atau tindakan. Dalam bahasa Barat, dalam filsafat antropologi dan politik, pengertian “subyek” terkait dengan pengertian “aku” dan “kesadaran” — sesuatu yang tegak, otonom, berdaulat

penuh. Nietzsche menolak pandangan yang kemudian mendasari gambaran sejarah yang antroposentris itu — yang bermula dari sikap memandang manusia sebagai “Baginda”. Padahal, menurut Nietzsche, yang disebut “subyek” hanya sebuah kelaziman gramatikal. Umumnya kita menyusun kalimat dalam dorongan atau “rayuan tata bahasa”, *Verführung von seiten der Grammatik*.



■ Gambar 1 – Nietzsche

Dalam bahasa-bahasa Eropa, orang memang memasang “pelaku” sebelum “laku”, mengurutkan “predikat” di belakang “subyek” — meskipun sebenarnya subyek hanyalah “pelengkap pelaku”. Ketika kita mengatakan “guntur menggelegar”, tata bahasa — yang selalu analitik — mendorong kita untuk menyimpulkan bahwa ada sebuah pangkal, subyek, yakni “guntur” yang membawa atau menyebabkan “gelegar”. Padahal, mendengar “gelegar” itu sudah dengan sendirinya mendengar “guntur”.

Ketidak-stabilan “subyek” tampak jika kita menelaah bahasa-bahasa lain. Dalam bahasa Indonesia, misalnya, orang cukup mengatakan, “Wah, hujan”, bukan “Wah, hari hujan”. Kata-kata yang jadi semboyan pasukan Pemadam Kebakaran cukup dimengerti meskipun subyeknya tidak jelas: kalimat “Pantang pulang sebelum padam” seperti mengabaikan bahwa ada dua buah “pelengkap pelaku” di sana: yang “pulang”, yang berbeda dari yang “padam”. Sebenarnya, menurut Nietzsche, me-

mang tak ada sesuatu yang berwujud dan permanen di belakang “laku”. Sebenarnya, “laku” itulah yang menentukan. Tapi ada takhayul tentang “subyek-dan-aku”, *Subjekt-und Ich-Aberglaube*—sama seperti “takhayul” tentang adanya “roh” dan “sukma” di masa lalu.

Ini satu “pemalsuan”, *eine Fälschung*—kata *tajam* yang dipakai juga dalam *Jenseits von Gut und Böse*. Merupakan pemalsuan fakta, kata Nietzsche, jika dikatakan bahwa subyek “Aku” adalah syarat untuk sebuah predikat: “berfikir”. Dengan kata lain, tak benar jika dianggap ada subyek yang hadir sebagai penggerak yang tak bergerak, sebagai *causa prima*. Orang hanya mengikuti kelaziman tatabahasa ketika menyimpulkan bahwa di balik tiap aktivitas ada sesuatu yang aktif—katakanlah “Tuhan”. Ucapan Nietzsche yang terkenal: “Saya khawatir, kita tak bisa menyingkirkan Tuhan karena kita masih percaya kepada gramatika”.

Bahkan selanjutnya, subyek, “aku”, atau diri, meningkat posisi dan perannya menjadi penakluk. “Diri selalu mendengar dan mencari: membandingkan, menaklukkan, menghancurkan”, demikian diutarakan dalam *Also Sprach Zarathustra*. “Ia berkuasa dan dialah sang penguasa ego”, *Es herrscht und ist auch des Ich's Beherrscher*.

Tak berarti Nietzsche hendak menolak gramatika sama sekali dan meniadakan “subyek” dalam kalimat. Ia hanya menafikan pandangan yang meletakkan subyek sebagai sesuatu yang solid dan kekal. Bagi Nietzsche, “subyek” hanya sebuah montase, paduan pelbagai kecenderungan, paduan “naluri”, “perasaan”, “pikiran”, dan lain-lain. Nietzsche, (ia seorang “filosof-proses” seperti kemudian Bergson dan Whitehead), melihat “subyek” selalu dalam keadaan “menjadi”, tak pernah “sudah jadi”. Jika “subyek” tampil sebagai satu kesatuan, satu individu, dengan identitas sebagai “aku”, itu hanya sebuah respons di suatu saat.

“Pasca-humanisme” yang berkumandang dengan suara Nietzsche di abad ke-19 terdengar kembali di pertengahan kedua abad ke-20 oleh Foucault. Dua hal dikemukakan Foucault. Pertama, “subyek”—pengertian yang dalam humanisme identik dengan “manusia”—dilahirkan bukan dengan *kun fayakun*, sabda Allah, dari ceruk terdalam ketiadaan. Apa yang dipahami sebagai “diri” manusia terbentuk baru kemudian, melalui wacana—psikologi, ilmu kedokteran, rumusan hukum, dan pendidikan. Dalam satu wawancara di tahun 1982 Foucault menyebut wacana-wacana itu sebagai *techniques de soi*, “teknologi diri”. Dengan itu ada suatu pengertian atau model tertentu tentang diri “manusia”, yang bahkan jadi norma yang dianggap universal.

Kedua: pengertian tentang “manusia” itu tak bermula dari renungan dan penalaran yang mengikuti petuah Yunani Kuno *Gneuthi seuthons*, “kenalilah dirimu”. Pengenalan diri manusia oleh manusia berlangsung ketika orang melaksanakan seruan *epimelesthai sautou*, “perhatikan dan peliharalah dirimu”. Dengan kata lain, pengenalan diri bukan sebuah ide yang mantap, melainkan berproses dalam sejarah laku, atau *praxis*, ketika manusia memperhatikan dan merawat tubuhnya, jiwanya, alam, dan tatanan sosialnya.

Dalam perkembangan alam pikiran Yunani, pengetahuan tentang diri itu (“Kenalilah dirimu”) makin lama makin dianggap lebih penting. Terutama di bawah pengaruh Plato. Disepakati bahwa dengan nalarnya manusia menyadari kemampuannya yang melebihi makhluk lain—kemampuan untuk refleksi, mengamati dan mempersoalkan diri sendiri.

Puncaknya, (katakanlah puncaknya), ada pada ucapan Descartes, *Cogito ergo sum*, “Aku berpikir, maka aku ada”. Pengertian *Cogito* menandai munculnya subyektifitas manusia—ketika manusia meletakkan diri sebagai subyek—dengan nalar yang jelas dan jernih. Di situ hadir subyek dengan kapital “S”, sebagai sumber dan fondasi Pengetahuan, Kemerdekaan, Bahasa, dan Sejarah.

Subyek yang demikian mengandung paradoks. Ia ditampilkan sebagai pangkal atau pokok utama, tapi ia sebenarnya hanya dikukuhkan ilmu-ilmu tentang manusia yang berkembang di abad ke-19; ia tak bisa luput dari proses sejarah. Ia bisa berakhir ketika ilmu-ilmu itu berubah. Ia bisa nihil. Kesimpulan Foucault yang terkenal dan kontroversial dalam *Les mots et les choses* di tahun 1966: manusia itu hasil bentukan wacana yang belum lama umurnya, dan mungkin tak lama lagi bisa berakhir. Wacana-wacana (*discourses*) itulah yang menentukan. “Jika jaringan wacana-wacana itu ditanggalkan, manusia sebagai individu akan jadi... ibarat seekor burung tanpa bulu, seekor penyu tanpa cangkang.” Sosoknya “ibarat seraut wajah pada pasir pantai” yang suatu saat bisa begitu saja, tanpa heboh, “terhapus gelombang.”

Manusia, bagi Foucault, sepenuhnya makhluk historis. Tak pernah di luar atau di atas sejarah. Ia bukan ditegakkan dengan esensi yang kekal. Hari-hari ini, misalnya, ketika mesin-mesin otomatis bergerak. Kita bisa bicara tentang manusia yang hilang, kata Foucault, “*l’homme disparu*,” dan mengalami sebuah “kekosongan”. Tapi... kekosongan ini tak menciptakan satu kekurangan. Ia tak mengharuskan agar diisi. Ia hanya membuka ruang baru untuk berpikir lagi.”

## Mesin

Dalam prakatanya untuk *l'Anti-Oedipe*, Foucault menyebut buku Deleuze dan Guatarri ini sebuah "kitab etnis"; di dalamnya tersimpan pesan, "Waspadalah kepada fasisme!". Buku ini, kata Foucault pula, memetakan jejak semua bentuk fasisme. Terutama fasisme "besar" yang mengelilingi kita, yang membuat kita pahit, tertekan, dalam hidup sehari-hari. Dengan "kitab etnis" ini Deleuze dan Guatarri menyerukan agar kita "jangan jatuh cinta kepada kekuasaan," dan "mengembangkan laku, pikiran, dan hasrat... tanpa.. membentuk sebuah piramida yang hierarkis."

*Tout fait machine*, demikian Giles Deleuze dan Guatarri memaklumkan dalam *l'Anti-Oedipe* yang terbit di tahun 1973. "Segalanya mesin". Alam semesta berproses bersama. Tak ada perbedaan antara esensi manusia dan benda-benda. "Mesin" adalah kata lain dari apa yang terbentuk oleh energi — tenaga yang mengalir tak henti-henti seperti arus, mengalir tanpa digerakkan kesadaran. Bahkan ia sendiri arus. Ia bukan satu struktur yang konsisten, satu "bentuk", melainkan gerak yang terus menerus menjadi beda.

"Manusia tak henti-hentinya menyambungkan sebuah "mesin-organ" (machine-organe) ke dalam "mesin-energi" (machine-énergie), sebatang pohon ke dalam tubuhnya, sebidang dada ke dalam mulut, matahari ke dalam dubur..." Maka, "...manusia bukan lagi raja

penciptaan, melainkan lebih merupakan makhluk yang bertaut dengan kehidupan yang mendalam dari segala bentuk dan jenis makhluk, dan ia bahkan bertanggung jawab untuk bintang dan hewan-hewan."

Deleuze dan Guatarri lalu mengutip novel pendek Georg Büchner, *Lenz*, yang ditulis di tahun 1836, yang seakan-akan merekam saat-saat sastrawan Lenz, yang sakit jiwa, dalam skizoprenia, meninggalkan kamar tempatnya terbaring dirawat. Lenz melangkah ke tengah alam:

*"Ia mengira mungkin ini rasa bahagia yang tak habis-habis, bersentuhan dengan kehidupan yang dalam dari tiap wujud, satu rasa dengan batu karang, air, dan tanaman, dan, seakan-akan dalam mimpi, memasukkan ke dalam dirinya tiap elemen alam, seperti bunga-bunga yang bernafas serempak dengan kembang kempisnya bulan."*

Dalam skizoprenianya, Lenz merasa menjadi mesin yang membuat daun-daun hijau, mesin klorofil atau fotosintesis. Setidaknya ia menyusupkan tubuhnya ke dalam mesin-mesin itu dan jadi bagian mereka.

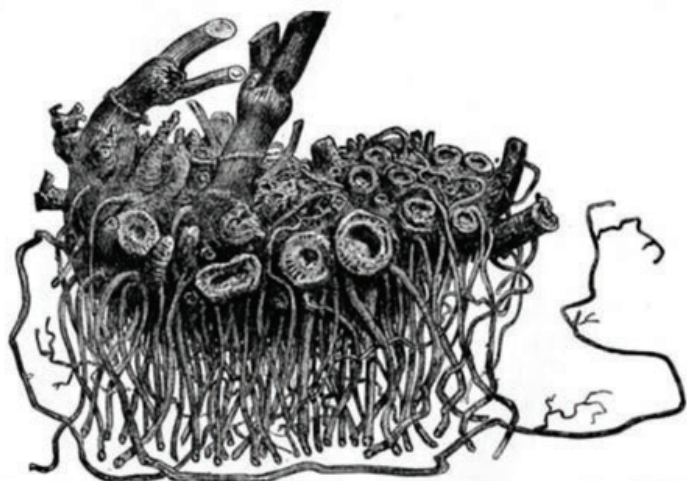
*"Lenz memproyeksikan dirinya kembali ke masa sebelum ada dikotomi manusia-alam... Ia tak hidup sebagaimana alam hidup tapi sebagai sebuah proses produksi. Saat itu tak ada yang disebut manusia atau alam, hanya sebuah proses yang saling melahirkan dan mentautkan mesin-mesin itu bersama-sama..."*



■ Gambar 2 - Deleuze dan Guatarri.



Semangat “kerukunan” yang anti-kekuasaan dan anti-hierarki – sebuah impuls kesetaraan – itu juga yang jadi motif dasar *Mille Plateaux*, buku Deleuze dan Guatarri yang terbit kemudian, di tahun 1980. Dengan kiasan yang dipinjam dari dunia tumbuh-tumbuhan, kedua penulis ini menggambarkan kontras antara dua “sistem” yang kita temui dalam alam dan pengalaman: antara sistem yang *arborescente* (kita terjemahkan saja, “kepohon-pohonan”) dan sistem yang “*rhizomatique*”.



■ Gambar 3 - Rhizome

Sistem yang kepohon-pohonan bersifat hierarkis. Ada atasan dan ada bawahan. Ada puncak dan ada akar. Ada pusat-pusat yang menentukan makna, *centres de signifiance*, dan menegakkan subyek yang berkuasa, *subjectivation*. Struktur itu ibarat susunan sebuah kuil: di lapisan bawah orang awam yang makmum menyimak, di atasnya para pendeta menafsirkan sabda dari “tuhan yang lalim dan paranoid”.

Sebaliknya sistem yang rizomatik. “*Rhizome*”, yang dalam bahasa Indonesia disebut “rim pang” adalah batang tanaman yang tumbuhnya menjalar di bawah permukaan tanah dan dapat menghasilkan tunas dan akar baru dari ruas-ruasnya. Jangkauannya horisontal, tak bertingkat, egaliter, tiap bagian setara dengan bagian lain dan berkembang tanpa arah yang tertutup, selalu membentuk sebuah wilayah yang tak kenal perbatasan – *déterritorialisation*, dalam istilah Deleuze dan Guatarri.

Rim pang berbeda dari pohon dan akar. Ia menghubungkan satu titik dengan titik lain yang tak mesti sama sifatnya. Ia menyarankan tatanan tanda (*régimes de signes*) yang berbeda-beda – bahkan juga yang bukan tanda. Ia tak punya ujung atau awal, selamanya di tengah, dari mana ia tumbuh dan melimpah. Ia berkebalikan dengan sistem yang punya pusat, dengan komunikasi yang berjenjang, dengan jalan yang sudah mapan. *Rhizome* tak punya

satu sistem pemberian makna, tanpa hierarki, tanpa pemimpin (*sans Général*), tanpa ingatan yang tertata; ia sepenuhnya dibentuk pusaran “keadaan”.

Dalam *Mille de Plateux* kita temukan semacam seruan – mungkin sebuah manifesto – seperti ini:

....tuliskan semboyan: Bikinlah rhizome, jangan akar, jangan tanaman! Jangan menabur, tapi gali! Jangan tunggal jangan banyak, jadilah multisiplitas! Bikinlah garis, bukan titik! Garis keberuntungan, garis hip, garis yang melenyap. Jangan bangkitkan Jenderal dalam dirimu!

“Jangan bangkitkan Jenderal dalam dirimu” – itu pesan kesetaraan yang ingin mencopot “aku” dari status sebagai panglima makna yang tegak di pusat.

### Bahasa

Impuls pasca-humanisme tak mengakui manusia sebagai pusat yang mengatur makna. Impuls itu juga membangun sudut pandang baru dalam melihat hubungan manusia dengan bahasa – satu soal penting yang jadi fokus percakapan kita sekarang. Perspektif pasca-humanis meletakkan manusia bukan sebagai pengendali bahasa. Manusia lah justru yang dikendalikan bahasa. “Bahasa,” kata kedua pemikir *Mille Plateaux*, “dibuat bukan untuk dipercaya, melainkan untuk ditaati dan memaksa kepatuhan”.

Kita teringat Rolland Barthes: bahasa itu semata-mata “fasis”. Bahasa tak mencegah kita bicara, tapi ia mengharuskan kita bicara. Deleuze dan Guatarri menyimpulkan, bahasa adalah transmisi “kata-perintah”, *de mots d'ordre*. “Kata-perintah” tak hanya berkaitan dengan titah atau instruksi semata-mata, tapi dengan tiap laku yang bisa dikaitkan dengan “kewajiban sosial”. Tiap statemen menunjukkan kaitan ini, langsung atau tak langsung: dalam tiap kewajiban tersembunyi peran kekuasaan. Aturan tatabahasa adalah batu-tapal kekuasaan, *un marqueur de pouvoir*, sebelum ia berlaku sebagai rambu-rambu pembentukan kalimat. Bahasa sebuah peta, bukan penjelajahan.

Ini membawa kita ke *logos* – atau penjelasan Walter J. Ong dalam *Language as Hermeneutic: A Primer on the Word and Digitization*. Akar kata *logos* adalah *legein*. Di dalamnya tersirat pengertian “menata sesuatu”: menghimpun, mengkoleksi, menyeleksi, memilah-milah. Manusia membuat fenomena yang beraneka-ragam bisa tertata, tegas dan beres, berkat *logos*, di mana berperan “rasionalitas” dan “struktur”.

Dalam *Language as Hermeneutic*, Walter Ong menyebut *Gorgia*, karya Plato yang menceritakan perdebatan Sokrates dengan seorang pendekar

retorika yang bernama Gorgia. Di situ ditunjukkan bagaimana Sokrates menganggap sepele retorika dan menekankan keutamaan *logos*. *Logos* adalah sarana eksklusif “wacana dan pemikiran yang rasional dan tersusun cermat”. Walhasil, *logos* adalah kontras dari *mythos* yang dibangun dengan retorika. Menurut Plato, bagi Sokrates yang didapat dari retorika hanyalah “bujukan”, dan “percaya saja”, bukan ajaran tentang apa yang benar dan salah. Bagi Plato, hanya dengan *logos*, dengan nalar dan penalaran, manusia menghasilkan pengetahuan.

Tapi kemudian zaman dan tafsir berubah. Dalam dasawarsa pertama abad ke-20, Sigmund Freud menyatakan bahwa psikoanalisa telah memberi “pukulan ketiga” kepada pandangan tentang manusia sebagai makhluk unggul. Pukulan pertama oleh Kopernikus, yang menunjukkan bahwa bumi manusia bukanlah pusat alam semesta. Pukulan kedua oleh Darwin, yang menunjukkan bahwa manusia keturunan nenek-moyang yang mirip monyet. Pukulan ketiga oleh Freud sendiri, dengan menunjukkan peran penting proses bawah-sadar – dan bukan nalar – dalam membentuk peradaban manusia.

Tapi bawah-sadar manusia terdiri dari arus kejiwaan yang secara otomatis berjalan dan tak bisa ditelaah, meskipun berpengaruh bagi penalaran dan perilaku. Freud bukan orang yang pertama yang menyatakan itu. Bukan pula yang terakhir.



■ Gambar 4 - Julia Kristeva.

Dunia bawah-sadar yang diungkap Freud diungkap lebih lanjut oleh Lacan dan lain-lain – dan, dalam hubungan dengan paparan kali ini, oleh Julia Kristeva. Juga oleh Deleuze. Di tahun 1973, dalam sebuah wawancara yang dimuat kembali dalam *L'Île déserte et autres textes (1953-1974)*, Deleuze menyatakan bahwa nalar, “*raison*”, selamanya sebuah wilayah yang terpaut ke dalam yang-tak-rasional, *l'irrationnel*. Di dasar seluruh nalar ada delirium yang meracau, arus yang kacau, *le délire, la dérive*.

## Transhumanisme

Pasca-humanisme memakzulkan manusia dari posisi *cogito*. Namun ketika teknologi dengan perkasanya menyangganya, dengan antusias berkembang apa yang disebut “transhumanisme” – yang juga berkembang setelah krisis keyakinan pada humanisme, yang menegaskan kembali manusia, lebih tinggi.



■ Gambar 5 - Transhumanisme

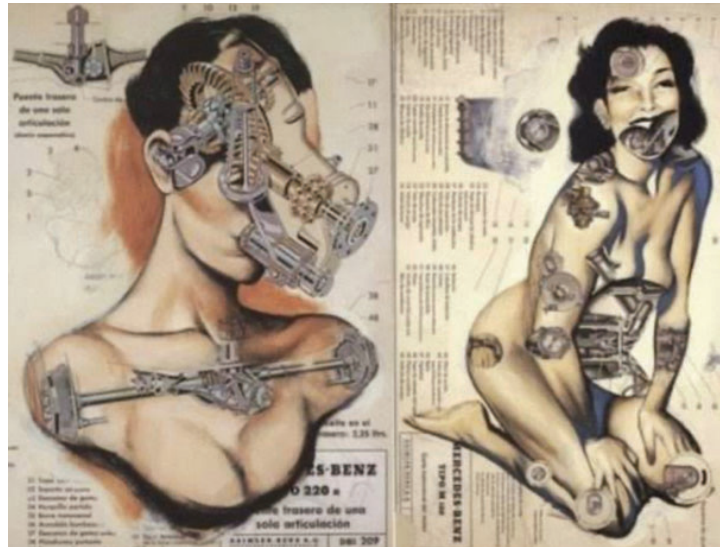
Di abad ke-21 ini, “transhumanisme”, seperti mendapatkan pasangan, dan dukungan, dari AI. Kumpulan telaah *From Deleuze and Guattari to Posthumanism*, yang disusun Christine Daigle dan Terrance H. MacDonald, (terbitan 2022), mencatat bagaimana “transhumanisme” menggaris-bawahi asumsi (atau harapan) bahwa kemampuan manusia meningkat dengan perkembangan teknologi. Mesin-mesin kecerdasan mendorong “transhumanisme” melanjutkan pandangan Pencerahan [Eropa] bahwa manusia punya keistimewaan.

Zaman memang tampak lebih optimistis ketimbang zaman Mazhab Frankfurt. Kondisi “pasca-humanis” ini ditandai euforia kepada teknologi. “Transhumanisme” merayakan prestasi pengukuhan manusia, dan kemampuan memperkuat dirinya dengan menggunakan teknologi tinggi – sebuah ide yang tersirat dalam imajinasi dan eksperimen *cyborg*.

Stefan Herbrechter, dalam *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*, (2009) – saya baca versi Inggrisnya – mengutip apa yang diistilahkan Günther



Anders sebagai “rasa malu Prometheus”: manusia merasa bahwa dirinya, jiwa dan tubuhnya, berasal-usul “rendah”. Maka dengan bersemangat “para transhumanis” ingin menenggalkan tubuh mereka untuk mereproduksi “manusia” sebagai produk teknologi tinggi.



■ Gambar 6 – Manusia sebagai mesin.

Pelbagai jenis rekayasa genetik untuk “perbaikan manusia” menunjukkan gejala “rasa malu Prometheus” itu. Di tahun 2002, seorang saintis Inggris memulai Proyek Cyborg dengan menembakkan 100 elektrode ke dalam sistem sarafnya, agar bisa menghubungkan sistem saraf itu ke dalam internet. Mungkin di situ hendak ditegaskan apa yang menandai era ini: sebuah zaman berakhirnya manusia, *the end of man* – tapi bukan seperti yang dibayangkan Foucault. Tentu saja “pasca-humanisme” ala Deleuze dan Guattari berbeda: manusia ala Masa Pencerahan berakhir dengan terpaut dengan bumi, tubuh-dalam-dunia.

Kita lihat bahwa apa yang dibahasakan – diucapkan – tak bisa dipisahkan, diabstraksikan, dari sang pengucap yang hidup di suatu tempat, di suatu masa tertentu, dalam sejarah. “Mereka yang bercakap-cakap bukanlah malaikat”, kata Jean-Jacques Lecercle dalam *Deleuze and Language* (2002) Manusia berbicara dalam dialek yang beraneka ragam. Mereka hidup dengan kosa kata yang hilang dari peredaran, atau yang begitu saja timbul di jalan – yang diekspresikan dengan merengut, atau senyum, atau mencibir, dan menghadirkan ekspresi wajah yang selalu sementara, yang bukan berdasarkan raut muka “manusia-pada-umumnya”.

Dengan itu, bahasa adalah variasi yang menyeruak tak henti-hentinya, arus yang heterogen, sehingga ucapan yang tak sesuai aturan linguistik bisa dianggap bukan penyimpangan, melainkan bagian integral dari bahasa. Aturan itu sering menjadi semacam formula, tapi di sana-sini dan sesekali selalu ada kegapapan – terkadang bahkan jadi semacam subversi dan perlawanan.

Bahasa yang dibangun AI jauh berbeda dengan itu. Ia menempatkan tendensi semangat “transhuman”; tak heran bila Ameca bisa lebih pintar menguasai berbagai bahasa dan menerjemahkan dengan cepat. Ke-bahasa-an Ameca bermula dari ketertiban. Ia terbangun dari algoritma, dan algoritma (seperti *flow-chart* yang kita buat ketika membikin sebuah program), adalah sebuah prosedur yang dipakai buat memecahkan satu problem, atau untuk komputasi. Algoritma bertindak sebagai satu daftar instruksi yang eksak, yang menuntun langkah demi langkah tertentu.

Dalam *Language as Hermeneutic: A Primer on the Word and Digitization*, Walter J. Ong menguraikan proses ini dengan menarik garis sejarah ke pemikiran Plato di abad ke-5 Sebelum Masehi. Dimulai dengan *logos*, dimulai dengan kata *legein*. Seperti sudah disinggung di atas, *legein*, dalam bahasa Yunani kuno, berarti “memungut”, “menghimpun”, “memilih”, “menghitung”, “menata” – semua ada hubungannya dengan tindakan mengatur satuan yang terpisah-pisah. *Logos* tak hanya berarti kata atau sabda – seperti lazimnya diterjemahkan dalam Injil – tapi juga penghitungan dan penjumlahan isi pengetahuan yang terpisah-pisah, yang *discrete* – dan itu dasar digitisasi. Kata “digitisasi” bermula dari *digitus*, yang dalam bahasa Latin mengacu ke “jari tangan”. Kita tahu bahwa jari tangan, baik masing-masing maupun bersama, bisa dipakai menandai jumlah dan membagi sebuah satuan.

Digitisasi pada dasarnya berarti pembagian ke dalam unit-unit yang terpisah jelas; juga proses kerja yang bertolak dari keterpisahan itu. Dengan kata lain, dasarnya adalah pemecahan, *fractioning*. Dalam digitisasi, bahkan bahasa diperlakukan bukan sebagai satu proses, melainkan sebagai unit-unit – sebuah perlakuan yang sepenuhnya analitik dan matematik. Pengetahuan pun jadi “informasi” atau “data” yang bisa dijadikan unit, dalam bermiliar-miliar “bits”. Komputer kemudian menatanya kembali. Agaknya karena itulah, kata Ong, komputer disebut orang Prancis sebagai *ordinateur*, “penata”...



■ Gambar 7 – Walter J. Ong.

“Penataan” dimulai dengan tulisan – yang pada awal dan akhirnya seakan-akan bisa menertibkan apa yang rancu dan kacau dalam kata-kata; seakan-akan baris-baris huruf yang ajeg bisa membendung *le délire* dan *la dérive*. Tapi sebenarnya bahasa yang *clair et distinct*, yang gamblang dan rapi yang menurut Descartes menandai pikiran yang benar, tak pernah terjadi. Terutama ketika aksara tak membentuknya. Sebab dalam percakapan manusia, ambiguitas adalah hal yang lumrah, bahkan perlu. Kata Stephen A. Tyler dalam *The Said and Unsaid: Mind, Meaning, and Culture*, (1978) “Tanpa sedikit ambiguitas, komunikasi [akan] mustahil.” Juga tanpa diam, *silence*, komunikasi tak bersambung. Kesimpulan Tyler:

*Tiap kali kita berucap, kita berada dalam persimpangan sementara antara yang “diucapkan” dan yang “tak-diucapkan”. Yang “tak-diucapkan” melingkari kalimat dengan aureola, dengan cahaya wibawa, hingga sebuah ujaran berbicara lebih dari yang diujarkan, menghubungkan masa lalu dan masa depan, melampaui pikiran sadar si orang yang berkata, melampaui kendalinya... dan menciptakan dunia yang tak diantisipasi orang yang mendengarnya.*

Walter Ong mengkalimatkannya agak berbeda: ada “kebisuan yang hidup”, *living silence*, dalam kehidupan kita dengan bahasa. Ong, seorang rohaniawan Katolik, tentu tak asing akan karya-karya

Thomas Merton, seorang pertapa Trappis yang hidup membisu dalam biara, menjadi tauladan hidup dengan *living silence* – satu hal yang jauh dari jangkauan digitasi. Dalam *A Year with Thomas Merton: Daily Meditations from His Journals*, kita baca catatan harian yang berbahagia pada 4 Januari 1950: “Kini aku tahu, aku memasuki hari di mana aku akan dapat hidup tanpa kata-kata.” Atau: “Diamku adalah bagian dari diamnya seluruh dunia...membangun candi Tuhan tanpa suara palu bertalu-talu”.

Merton tentu tak menafikan bahasa; ia seorang yang telah menulis sekitar 50 buku. Ia penyair, mistikus, dan filosof terkemuka. Tapi baginya bahasa mempunyai “daerah-tak-bertuan” yang tak secara sungguh-sungguh menggabungkan dirinya dengan orang lain. Kebisuan seorang pertapa Trappis adalah kebisuan puisi, seperti disebut dalam *Ars Poetica* Archibald MacLeish.

*A poem should be palpable and mute  
As a globed fruit,*

*Dumb  
As old medallions to the thumb,*

*Silent as the sleeve-worn stone  
Of casement ledges where the moss has grown –*

*A poem should be wordless  
As the flight of birds*

Sajak yang ditulis di tahun 1926 ini – biasa disebut sebagai puisi “*imagis*” – bukan menyampaikan apa yang “dimengerti”, melainkan apa yang “dialami”. Satu baris lain dalam *Ars Poetica*: “Sebuah sajak seharusnya tanpa kata-kata, sebagaimana burung terbang melintas di udara....” Burung, buah, medallion, batu, adalah wujud fisik, bukan lambang yang mewakili ide, bukan ide yang diwakili lambang. Dalam dan dengan kehadiran yang fisik itu – yang disentuh tangan, yang ditampak mata, yang terbau di hidung, yang didengar – puisi membayangkan sebagai sebuah pertemuan dunia dan jasmani. Satu sajak Sutardji Calzoum Bachri, dengan sederet benda fisik, juga mencatat itu:

*lima percik mawar  
tujuh sayap merpati  
sesayat langit perih  
dicabik puncak gunung  
sebelas duri sepi  
dalam dupa rupa  
tiga menyan luka  
mengasapi duka*

Sutardji menyebut sajaknya “mantera”. Juga sajaknya ini:



hai Kau dengar manteraku  
 kau dengar kucing memanggilMu  
 izukalizu  
 mapakazaba itazatali  
 tutulita  
 papaliko arukabazaku kodega zuzukalibu  
 tutukaliba dekodega zamzam lagotokoco  
 zukuzangga zegezezege zukuzangga zege  
 zegeze zukuzangga zegezezege zukuzang  
 ga zegezezege zukuzangga zegezezege zu

Mantra memang selamanya gelap arti. Ini mantera yang dibaca untuk memperkuat syahwat, misalnya:

Cang-cang setandang besi  
 Anak harimau setandang malam  
 Keras kalam menjadi besi  
 Keras siang hingga ke malam  
 Keras seperti besi khursani  
 Panah batu, batu runtuh  
 Panah gunung, gunung runtuh  
 Panah selera dengan aku  
 Oh yaman, oh berkat aku pakai



■ Gambar 8 - Sutardji Calzoum Bachri

Apa gerakan maksud “cang-cang setandang besi”? Ada yang sugestif dalam kata-kata itu, tapi tak jelas mana penanda mana tinanda, tak satu arah, tapi diyakini bisa (misalnya) mengusir ular, menghentikan hujan, menyembuhkan penyakit. Sebab di sana yang utama bukan apa arti kata-kata (apa maksud “izukalizu” dan “papaliko” dalam sajak Sutardji?)

melainkan apa yang bisa dilakukan kata-kata yang banyak diulang-ulang. *A poem should not mean/ But be*, baris lain dalam sajak MacLeish.

Mantra mengingatkan kita bahwa “makna” pada akhirnya sama dan sebangun dengan “guna.” Kata dan bahasa bukan semata-mata alat kognitif bagi representasi ide-ide. Di tahun 1968, dalam teater Indonesia, Rendra menciptakan *Bib-bop*. Saya menyebut teater jenis ini “minikata”, karena minimumnya kata-kata yang terdengar selama pentas: hanya gerak tubuh dan hembusan nafas.

Di tahun 1969, lakon Samuel Beckett, *Breath*, (1969) oleh penggubahnya diminta untuk dipentaskan tak lebih lama ketimbang 35 detik. Tak ada orang di pentas. Yang ada, terdengar, sebuah rekaman jerit bayi lahir, diikuti desah nafas. Deleuze dalam *La Logique du Sens* (1980), menyebut *mots -souffles*, “kata-nafas”, dan “kata-jerit”, *mots-cris* untuk bunyi dalam lakon itu.

Di situ, bunyi yang “murni” — bunyi yang semata-mata bunyi, suara-suara tubuh, seperti desah nafas atau jeritan, yang tak jelas maknanya — diberi tempat di dalam bahasa. Dengan itu yang “tak-punya-arti” dipertautkan ke dalam “yang punya-arti” dan sebaliknya — terus menerus, justru ketika tak ada konsep yang membatasi atau mengendalikan-nya. Paru-paru, hidung, mulut, anasir tubuh, berkait erat dengan ekspresi. “Ada lebih banyak kearifan dalam tubuhmu ketimbang dalam filsafatmu yang terdalam”, kata Nietzsche dalam *Also Sprach Zarathustra*. Dan itu yang secara radikal membedakannya dari AI. Betapapun impresifnya prestasi AI melalui komputer, tulis Ong, komputasi tak cukup mempunyai “struktur-bawah biologis, di mana pikiran dan bahasa manusia terjalin erat.”

### Tubuh yang Menghilang

Para pelopor AI memang melihat kemampuan manusia bukan hadir dalam dualisme tubuh-dan-pikiran; bahkan mereka berbicara, di zaman ini, tentang tubuh “yang menghilang.” Terutama di kalangan yang oleh John Searle disebut “pendukung AI kuat”, *strong AI supporters*. Mereka ini menganggap kegiatan otak sama dengan kegiatan algoritmik, dari mana timbul semua fenomena mental seperti berfikir dan merasa.

Dalam *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (1999), Katherine N. Hayes mencemooh mereka yang berbicara tentang “tubuh yang “menghilang” hanya menyatakan “pernyataan yang melambung-lambung” dan “impian yang mengigau”. Di balik percakapan mereka, ada pengertian tentang “semacam subyektifitas baru”. Subyektifitas ini dibentuk oleh persi-

langan antara informatika yang bersifat material (*the materiality of informatics*) dan informasi yang menjadi tak lagi bersifat material (*the immateriality of information*).

Informasi tak lagi bersifat material ketika apa yang kita baca sebagai “tubuh” adalah DNA, ketika “kecerdasan buatan” jadi dominan: informasi itu *disembodied*, hadir dalam wujud tanpa wadah atau “tubuh”, ketika wadah yang semula mewadahi informasi itu telah diperlakukan sebagai “virtual”. Dengan kata lain, informasi kehilangan jasad, wujud yang kongkrit, ketika dibentuk sebagai konsep. Dengan itu robot atau *cyborg* pun dibangun; subyek yang dulu ditegakkan dengan bangga oleh humanisme telah dipreteli wacana *cybernetic*.

Hayes menunjukkan sebagai contohnya pandangan Marvin Minsky, pakar komputer dan *cognitive science* dari MIT. Minsky mengemukakannya dalam sebuah ceramah umum di Jepang di tahun 1996: “Tiap orang adalah sebuah multiprosesor yang amat besar dengan sejuta kali sejuta bagian-bagian kecil, dan semua tertata sebagai seribu komputer”. Tiap orang “adalah data”, bersama program-program yang ada di otaknya. Data itu “suatu hari nanti bisa diambil seluruhnya dan disimpan di satu peti kecil sampai seribu tahun...”.

Dengan itu, manusia akan sanggup mengatasi kematian. Setidaknya, pandangan ala *cybernetic* ini menganggap manusia adalah makhluk yang bisa berperan tanpa *embodiment* (pengalaman ke-bertubuh-an) atau lepas dari tubuh/badan/jasad tertentu. Artinya ia bisa terpisah dari pengalaman biologisnya. Artinya juga ia tak punya sejarah dan kelaziman kebudayaan. Ia dilihat hidup tanpa konteks.

Tapi pengalaman kita dalam berbahasa — apalagi dalam kesusastraan — menunjukkan bahwa kita tak bisa tanpa *embodiment*. Puisi tak bisa dialami hanya sebagai teks tertulis yang bisa diikuti sebaris demi sebaris. Puisi bahkan bisa dianggap sebagai *phonotext*, bacaan yang dibentuk bunyi atau suara kata. Sajak Amir Hamzah, “Hanya Satu”, menggambarkan hujan badai dan bah dengan bunyi “r” yang kuat dan berulang — serangkaian fonem yang juga kita ingat dari “getar”, “riuh”, “ringsek”:

Terban hujan, ungkai badai  
Terendam karam  
Runtuh ripuk tamanmu rampak

Contoh lain adalah baris dalam sajak “Doa” Chairil Anwar: “*biar susah sungguh/mengingat kau seluruh*”. Di sini terdengar jelas kandungan bunyi “uh” — bunyi yang berasosiasi dengan “keluh”, “keruh”, atau “rusuh”, yang mensugestikan keadaan jiwa sang penulis/pembaca. Lebih jelas lagi dalam bait

*Serat Centhini* ini yang dalam tradisi Jawa tak hanya dilafalkan, melainkan juga ditembangkan:

Ngeses-ngeses ngeled-led idune/  
Kiyer kincer mulirik mendelik/  
Sirah golag-galig/

(Mendesis-desis menelan ludah/  
Matanya setengah terpejam-pejam, terkadang melotot/  
Kepalanya bergoyang ke kini ke kanan./)

Dalam *pupuh* (bait) itu, yang melukiskan saat orgasme seorang perempuan, bunyi “ses”, “led”, dan aliterasi dan rima dalam “kiyer-kincer” erat terpaut tubuh, dengan bibir dan lidah. Kata hadir juga untuk didengar, termasuk ketika kita membacanya dalam hati. Seperti halnya bunyi dalam kata-kata “jorok” (*ngentot, konthol, itil*) yang tak bisa digantikan dengan sinonim yang tak mengandung fonem yang mensugestikan rasa gemas, berahi, tak santun. Akan jadi “jinak” atau tanpa gairah jika dalam sebuah cerita pornografis “*konthol*” diganti “*penis*” atau “kemaluan”.

Tampak bahwa ada yang biologis mengendap-endap dalam bahasa manusia — dalam bawah-sadarnya terutama — satu hal yang tak kita temukan dalam bahasa Chatbot-GPT. Bahasa, apalagi dalam karya puitik, tak hanya mendapatkan dukungan dari yang serebral, tapi juga dari yang material, misalnya bunyi/suara. Dalam menulis puisi atau prosa liris, seorang penyair bahkan bersikap seakan-akan “mendengarkan” bunyi kata.

### Semiotique

Dari sini Julia Kristeva, dalam *La Révolution du langage poétique* (1974), menggugat filsafat tentang bahasa. Kristeva, dengan metode yang disebutnya sebagai *semianalysis*, menolak memandang bahasa dengan pandangan “nekrofilik” — bahasa sebagai dokumen yang mati. Ia hendak menghubungkan kembali bahasa dengan tubuh yang hidup. Tepatnya: dengan tubuh yang bicara, *corps parlant*. Ia menunjukkan bahwa proses lahirnya makna, *procès de signification*, sudah bermula dengan impuls (*pulsion*) dalam badan, bahkan sebelum seseorang dilahirkan.

Menurut Kristeva — dan ini sumbangannya yang penting dalam teori sastra — dalam proses pemaknaan bekerja *le symbolique*, unsur-unsur “simbolik” yang berkaitan dengan tata bahasa, kosa kata, struktur kalimat, sejarah, dan tatanan sosial yang mendasari komunikasi. Yang “simbolik” bertaut dengan kata-kata yang ditata menjadi kalimat dan alinea yang padu, koheren. Andai tak ada elemen yang “simbolik”, bahasa hanya kekacauan semata-mata.

Dengan kata lain, yang “simbolik” perlu dalam proses pemaknaan. Tapi bahasa tak hanya struktur verbal yang konsisten. Ada anasir bawah-sadar yang melampaui—dan kadang-kadang mengganggu—pemaknaan. Ada unsur-unsur *sémiotique*, berupa impuls tubuh yang mendorong lahirnya ekspresi non-verbal—dorongan yang tak dikendalikan akal, yang menggerakkan ritme, misalnya dalam baris-baris pantun yang membentuk rentak, seperti *beat* dalam musik, yang diterjemahkan dalam metrum.

Unsur yang “semiotik” yang berkaitan dengan apa yang disebut Kristeva sebagai *le génio-texte* itu bahkan muncul sebelum kata terbentuk, bahkan ketika hanya berupa impuls-impuls dalam kandungan ibu sebelum kita lahir. Untuk menjelaskan yang *sémiotique* — sebuah proses di bawah-sadar — Kristeva memakai imaji *khora*. Imaji ini diadopsi Kristeva dari *mithos* Yunani Kuno tentang terjadinya alam semesta yang dikisahkan Plato dalam *Timeus*.

*Khora* sama dengan “wadah” (bahasa Inggrisnya “*receptacle*”) yang tak pernah diam; ia terus menerus bertaut-taut, bercampur, saling bertentangan. Dalam kata-kata Plato, wadah itu adalah “ibu” dari semua yang diciptakan dan yang kasat mata, semua yang dapat dicerap indra dan akal — “satu wujud yang tak nampak dan tak berbentuk”. Kristeva memakai imaji *khora* untuk mempertegas sifat bahasa yang bebas dari keterbatasan (atau kekangan) tata simbolik, dari deretan tanda yang diperkuat kekuatan-kekuatan (sosial, institusional) yang bertindak sebagai subyek penentu.

Subyek dalam posisi itu — sebagai pemberi tanda tunggal atau “penanda-yang-maha-esa” untuk semua obyek — adalah posisi yang oleh Deleuze dan Guatarri dalam *Mille Plateaux* disebut sebagai “imperialisme penanda”, *l’impérialisme du signifiant*. Dengan menghidupkan imaji *khora* [semiotik], Kristeva menegaskan bahwa “imperialisme” itu tak punya fondasi. Sebab tak ada yang disebut “subyek”. Yang ada selamanya “subyek-dalam-proses”, “subyek-dalam-cobaan”. Dengan kata lain, terus menerus akan ada perubahan pemaknaan. Atau dikatakan secara lain, yang kita sebut “pemaknaan” sebenarnya sebuah proses impuls-impuls yang tak terikat dan tak terbatas, yang menuju ke dalam (dan merasuk, menembus) bahasa.

Imaji *khora* mensugestikan khaos, keadaan sebelum terjadinya wujud yang berbentuk dan terukur. Ibarat “tubuh yang menari”, *khora* [semiotik] selalu bergerak, terus menerus, menolak untuk putus, tak hendak mandeg. Dan sebagaimana penari, *khora*

semiotik menjelajah semesta gerak yang tak terhingga macam-ragamnya.

Tak berarti *khora* itu sama sekali tak pernah bisa tertata — meskipun tata itu tak permanen — terutama di saat bertaut dengan elemen “simbolik”. Menurut Kristeva, semua pembentukan makna bahasa terbangun oleh unsur “semiotik” — impuls tubuh yang menggerakkan ritme, nada, dan gerak dalam proses pemaknaan — bersama unsur yang “simbolik”, yang menata dan menstabilkan makna. Penggabungan atau interaksi antara yang “semiotik” dan yang “simbolik” berlangsung dalam satu-*an* “thetik”. Pemaknaan bahasa berlangsung dalam dialektik antara kedua unsur itu.

Maka bahasa yang mengikuti tata simbolik — bahasa hukum, bahasa sains, terminologi perdagangan, dan administrasi — sesungguhnya tak pernah stabil. Bahasa itu tak pernah memberi makna yang memuaskan tentang pengalaman. Memang, dalam masyarakat sekarang — yang menjunjung tinggi sains dan organisasi yang ditegakkan kapitalisme — yang berkuasa adalah tata simbolik. Tapi selalu ada subversi. Selalu ada “bahasa puitik” yang menerobos satuan “thetik” di sana-sini.

Itulah, kata Kristeva, “kreatifitas”. Kreatifitas itu muncul saat seorang sastrawan mengalami kenyataan bahwa “sistem” yang diasumsikan ada dalam bahasa senantiasa tak mantap. Atau tak mandeg. Tapi dari situlah tampak “kekayaan” bahasa kesusastraan. Terutama ketika ia tak hanya terpaku dalam teks tertulis.

Tulisan, kata Deleuze dan Guatarri dalam *l’Anti-Cedipe*, “menandai makna dengan tegar-mantap, dan mendatangkan satu suara fiktif, *une voix fictive*, dari ketinggian, yang berlaku sebagai sang penanda (*signifiant*).” Yang-ditandai, *signifié*, takluk penuh, dan sang penanda berkuasa mutlak. Deleuze dan Guatarri menyebut posisi penanda dalam kondisi itu sebagai *le signifiant despotique*, yang melampaui dan mengatasi semua. Dikatakan secara lain, dengan agak berlebihan, begitulah gambaran representasi kekuasaan yang bersimharaja-lela, *la représentation despotique impériale*.

Tapi bahasa puisi, dengan kreativitasnya, dengan desakan semiotiknya, acapkali menyimpang, atau melintasi, atau bahkan melawan despotisme penanda. Kreativitas mengelak dari kemaha-kuasaan makna. Apalagi ketika frase-frase verbal bertaut dengan nada. Lirik The Beatles, misalnya, “I am the Walrus” (1967) yang ditulis John Lennon, bermula dan berakhir tanpa arti apa-apa:



*I am the egg man  
They are the egg men  
I am the walrus  
Goo goo g'joob, goo goo goo g'joob  
Goo goo g'joob, goo goo goo g'joob, goo  
Joob, joob, jooba  
Jooba, jooba, jooba  
Joob, jooba  
Joob, jooba*

Banyak lagu The Beatles yang diciptakan ketika sang penggubah terpengaruh LSD, tapi lagu ini punya sejarah tambahan: John Lennon tak mau liriknya dianalisa dan dicari-cari maknanya. Bahasa puitik adalah bahasa yang tak hendak “terpenjara makna” (kata-kata Sutardji Calzoum Bachri), bahasa yang tak terduga, meloncat dari statemen yang datar, mengguncang-guncang medan yang rata. Ia bisa saja, seperti dalam puisi surealis, berproses juga dari bawah-sadar. Khususnya, “bawah-sadar yang aktif”, *the active unconscious*, dalam pengertian D.H. Lawrence dalam *Psychoanalysis and the Unconscious*: bawah-sadar yang “berpendar, bergetar, berkelana”.

Tokoh *L'Anti-Ceipe*, yang bisa disebut antitesa bagi “kesadaran” bukanlah Lawrence, yang menggubah novel *Lady Chatterley's Lover*. Antitesa bagi “kesadaran” adalah Antonin Artaud, seniman teater, penyair, penulis, dan pemikir *avant-garde* Prancis. Pada saat yang sama, ia dalam keadaan skizofrenik, bahkan akhirnya dirawat dalam sebuah rumah sakit jiwa. Deleuze dan Guattari menyebutnya “Artaud le Schizo” — orang sinting yang telah “menerabas dinding penanda”, *crevé le mur du signifiant*.

Ketika satu penanda yang “despotik”, yang superkuasa, membangun sebuah Tembok Besar pemaknaan; ketika satu-satuan batu bata yang mandeg disusun, si skizofreni terus menerus mencopot mereka dan melepaskan susunan mereka. Makna pun kembali cair, tanpa definisi, tanpa konklusi.

Dalam *Le Jet de sang*, “Muncrat Darah”, (1925) — yang merupakan karya teater penting Artaud di awal karirnya — tak ada arah cerita. Ada tokoh Ksatria dan Perawat, ada Gadis ada Pemuda, ada Tuhan dan ada pastur yang tertarik kisah jorok, ada persetubuhan ada pembantaian — juga adegan horor kecil (kelabang keluar dari kemaluan sang Perawat). Lakon sangat pendek ini tak lebih tak kurang merupakan montase singkat episode-episode visual. Di sana, kata kehilangan arti. Bahkan makna terdorong ke luar sistem.

*Ratara ratara ratara Atara tatara rana Otara otara katara'*

Lebih jelas lagi lakon Beckett, *Breath*, (1969) yang oleh penggubahnya diminta untuk dipentaskan tak lebih lama ketimbang 35 detik. Tak ada orang di pentas. Yang ada, yang terdengar, sebuah rekaman jerit bayi lahir, diikuti desah napas. Deleuze dalam *La Logique du Sens* (1980), punya istilah untuk bunyi dalam lakon itu: *mots -souffles*, “kata-napas”, dan “kata-jerit”, *mots-cris*.

Sebelum *Breath*, di tahun 1968, *Bib-bop* oleh Rendra. Saya menyebut teater jenis ini “minikata”, karena minimumnya kata-kata yang terdengar selama pentas: hanya gerak tubuh dan hembusan napas. Maka kita tak sebaiknya bertanya apa maknanya. Sang pengarang, sang penggubah lakon (kata yang lebih tepat ketimbang sang “penulis”) seakan-akan asing dengan bahasanya. Ia tak punya grammar bahasa itu.

AI dibuat dengan ide bahwa mesin itu [mampu] mengontrol bahasa, meskipun sebenarnya ada satu unsur bahasa yang tak mudah ditangani, yakni bunyi.

*bababadalgharaghta-kamminarronn-konn-  
bronn-tonner-ron-ntuonnthun-ntrovarr-houn-  
awn-too-hoooor-denen-thur-nuk!*

Itu sebuah usaha “menerjemahkan” bunyi guntur sebagaimana dicoba James Joyce dalam novel *Finnegans Wake*. Dalam *The Aesthetics of Chaosmos*, (aslinya, dalam bahasa Italia, *Le Poetiche di Joyce*) — satu telaah tentang *Finnegans Wake* — Umberto Eco menyebut ekspresi *onornatopoeic* Joyce “*primitive and barbaric*”.

Tapi memang tak ada konsep, tak ada kepastian bentuk, tak ada unsur yang universal. Memang tak ada kamus — tak ada sistem yang siap — untuk menirukan dengan alfabet bunyi yang keluar dari sesuatu di luar diri kita: suara hewan (kokok ayam, lenguh sapi), bunyi mesin (suara kereta api berjalan, bunyi sirene), apa yang terkadang terdengar dari badan manusia (dengkur, kentut, cegukan), juga suara alam (petir). Bunyi yang diterima kuping yang berbeda-beda ditirukan secara berbeda-beda pula. Dalam bahasa Inggris, kuda meringkik disebut “neigh”; konon dalam bahasa Rusia “I-Go-Go”. Tak ada akar etimologis yang menjelaskan mengapa bunyi tembakan dalam bahasa Indonesia adalah “dor” dan dalam bahasa Inggris “bang”.

Tak ada logika (ingat: dari kata *logos* dan *logos* dari akar kata *lagein*) yang bekerja di situ. Kata-kata tak selamanya, dan bahkan seringkali, bukan diseleksi sebuah *ordinateur*. Sebab komputer dan AI punya problemnya sendiri: ia tidak punya bawah-sadar. Walter Ong, dalam *Ramus, Method, and the Decay of*

*Dialogue* (2004) mengingatkan bahwa prinsip program komputer sudah ada dalam pikiran Ramus, cendekiawan Prancis yang hidup antara 1515-1572, di masa fanatisme berkecamuk dan konflik berdarah meletus antara penganut Protestan dan Katolik.

Ramus mengagungkan logika – seraya melupakan bahwa logika berkembang dari perbantahan dan benturan pikiran manusia dalam pertemuan sehari-hari. Ramus mencoba membersihkan logika dari semua kekalutan dan ketidak-pastian. Ia berusaha menata kembali logika secara jernih. Yang digagasnya adalah, kata Ong, “satu metode mencapai kebenaran yang sepenuhnya bersifat visual, dalam ruang (*spatial*), dan bersifat matematis.” AI adalah kelanjutan ambisi Ramus, penerusan “teknologisasi bahasa”, dengan cara lain.

Seperti uraian Ong dalam karyanya yang lebih terkenal, *Orality and Literacy, The Technologizing the Word* (1982), proses mengubah bahasa lisan ke dalam deretan aksara adalah satu tahap “teknologisasi bahasa”. Dengan itu kata “ditata aturan yang secara sadar direncanakan dan diartikulasikan”, hingga bisa dilihat dan dibaca dari kiri ke kanan atau sebaliknya. Dalam dataran visual dan *spatial* itu, bahasa hadir sebagai tanda-tanda yang di-eja secara teratur. Ketika mesin cetak ditemukan, dan dipergunakan secara luas, kata seakan-akan menjadi benda: bisa ditatap, bisa diperbanyak dan disebar, bisa disusun seperti barisan. Ketika telepon, telegram, radio dan komputer masuk ke dalam kehidupan – disebut Ong sebagai “kelisanan kedua” – mereka tetap mendasarkan diri pada paradigma tulisan dan cetakan. Kata-kata direkam, disimpan, dihimpun, diseleksi.

Ekspresi dengan menggunakan tulisan berbeda dari ekspresi lisan, terutama dalam era komunikasi publik. Ekspresi lisan tak bisa menghindar dari cetusan yang langsung atau tak langsung muncul dari bawah-sadar, tak jarang melalui suara. Sementara itu karya tulis, hasil dari “teknologisasi” bahasa, tak demikian. Ia tak mungkin bisa memproduksi intonasi dan bunyi konotatif yang berubah-ubah, yang tergantung dari suasana hati dan situasi sesaat – misalnya ketika memaki (“taik!” yang berbeda dengan “kurangajar!”). Jika dibanding dengan yang terjadi dalam bentuk-bentuk “teknologi bahasa”, dalam puisi kata adalah “kejadian”.

#### **Gemetar. Gagap.**

Dalam puisi, kata adalah sebuah “kejadian”. Ia lahir dari momen yang tak bisa sepenuhnya dirancang, diulangi. Ia bahkan sesuatu yang mengguncang

atau terguncang. Kata bukan diatur nalar yang berada di pusat dan mengendalikan satu sistem pemaknaan. Jelas sekali, dalam puisi, bahasa bukanlah sebuah sistem yang tersusun dari apa yang konstan, melainkan sebuah sistem yang terbangun dari disequilibrium yang terus menerus. “Bahasa gemetar di seluruh anggota tubuhnya”, kata Deleuze dalam esei pendeknya, *Bégaya t-il....* yang termasuk dalam kumpulan *Critique et Clinique* (1993).

Saya tak tahu bagaimana dari keadaan itu NLP (*Natural language processing*) yang menggunakan *machine learning* (ML) dan teknik lain – yang bekerja dengan satuan data yang konstan dan diterjemahkan secara matematis – mereproduksi bahasa. Bukan karena lemah atau kekurangan, melainkan karena tak sesuai. Elemen bahasa, sebagai kumpulan penanda, sebenarnya bukan “kata”, melainkan “ucapan”. Proses pemaknaan melibatkan tak cuma bahasa, melainkan bahasa-dalam-sejarah-sosial, fisik, dan teknologi.

Linguistik tak bisa menangkap proses yang majemuk itu. Kesusastraan bisa, karena kesusastraan menempuh “garis-terbang” dan tak mengikuti “tatabahasa universal”, untuk memakai kata-kata Noam Chomsky. “Garis terbang”, *ligne de fuite* Deleuze, terjadi karena pemakaian bahasa yang intensif, demikian intensif hingga yang menerabas aturan apapun untuk membebaskan apa yang hidup dan ekspresif yang sebenarnya tak membutuhkan bentuk. Seperti beberapa baris sajak 1943 Chairil Anwar:

Candu.  
Tumbang  
Tanganku menadah patah  
Luluh  
Terbenam  
Hilang  
Lumpuh.  
Lahir  
Tegak  
Berderak  
Rubuh  
Runtuh  
Mengaum. Mengguruh  
Menentang. Menyerang  
Kuning  
Merah  
Hitam  
Kering  
Tandas  
Rata  
Rata  
Rata

Deleuze bahkan memakai kata *ligne se sorcie*, “garis sihir”. Dalam puisi Chairil di atas, bahasa, bagaikan kena sihir, tak dibatasi apa yang dikatakannya — bahkan ketika ia mensugestikan satu makna sekalipun. Ia hanya dibatasi apa yang membuatnya bergerak, mengalir, meletupkan hasrat. Sajak yang ditulis AI mungkin lahir dengan frase-frase yang tampak “kacau” dan membingungkan; tapi “kecacauan” itu dirancang, mengikuti algoritma, bukan letupan hasrat.

Tak mengherankan seorang penyair hidup dalam bahasa “minoritas”. Deleuze dan Guatarri menyebut bahasa “minoritas” — bukan “mayoritas” — adalah bahasa yang tak bisa dan tak ingin menjadi standard. Puisi memukau, keindahannya sesuatu yang tak terduga-duga — seakan-akan dilahirkan seseorang yang asing dalam bahasa yang dipakainya untuk mengekspresikan diri — bahkan dalam bahasa ibunya sekalipun. Dalam puisi itu bahasa — untuk memakai kata-kata Deleuze — “menjerit, gagap, terbatabata, berbisik”.

Lecerle, dalam *Deleuze and Language*, melihat bahwa pe-minoritas-an bahasa dan kegagapan itu bukan tanda kelemahan, melainkan justru perlawanan terhadap “imperialisme”, yang menegaskan kesimpulan makna yang pakem, kukuh, tak bergerak. Padahal bahasa tak henti-hentinya mengalir sebagai arus, hanya di sana-sini mengikuti rambu-rambu. Bahasa membentuk “wilayah” tapi pada saat yang sama juga membongkar perbatasan

Maka bahasa penyair, yang terbentuk dari sebuah ruang dan waktu, secara paradoksal bisa bergema di mana saja dan kapan saja: membawa kita ke hari bulan Juni yang hujan dengan sajak Sapardi Djoko Damono, ke malam Paskah yang dingin di sebuah katedral Paris dengan sajak Sitor Situmorang, ke suatu siang ketika sepasang burung hinggap di pohon randu dengan sajak Rendra, atau ke lokasi yang nyaris terlupakan dengan sajak pendek Avi-anti Armand:

*Akhirnya museum itu dibuka kemarin. Tak banyak yang datang. Alamatnya agak susah dicari: Hujan, Gelas Susu Ke-3, satu belokan sebelum pagi. Di dalamnya dideretkan yang hilang dan yang ditemukan dari masa kecil.*

## Cauda

*Chatbox* adalah mesin. Segalanya mesin, kata Deleuze dan Guatarri, sama-sama mesin, energi yang mengalir. Juga penyair. Ia, manusia, menjadi penyair bukan karena ia pusat tafsir dan nilai di atas bumi. Bahkan sebagai “aku” dalam sajak Chairil Anwar yang “mau hidup 1000 tahun lagi” ia bermula sebagai hewan yang luka, yang tersisih “dari kumpulannya terbangun”, dan hanya bisa berlari, berlari untuk melupakan kepedihan. Ia bukan Ameca yang kemampuannya superior, menakutkan, sebuah fenomena “transhuman” yang mengalahkan manusia. Seorang penyair menjadi penyair karena satu laku yang tak spektakuler tapi menggetarkan hati: menerjemahkan yang fana, yang sementara, yang diremehkan kapitalisme, sosialisme, ideologi-ideologi dalam proyek dunia modern umumnya. Seperti disebut di sepotong sajak Subagio Sastrowardjo:

*Tugasku hanya menerjemah  
gerak daun yang bergantung  
di ranting yang letih.*

\*\*

*Jakarta-Yogya-Ubud, Agustus, 2023*

—

\*) Dalam bukunya, *Penyair Sebagai Mesin: sebuah eksperimen dalam penulisan jauh dan sejarah lain puisi Indonesia*, (2023), Martin Surajaya menulis: “Pemikiran hari ini semakin dituntut untuk meninggalkan asumsi antroposentris. Kecenderungan ini sudah dimulai sejak era 1980-an dan terus menguat pada masa kini.”.

Buku ini mengelu-elukan perkembangan teknologi AI. Mungkin sebab itu ia tak menampilkan latar belakang sejarah surutnya asumsi antroposentris — kata lain bagi “pasca-humanisme” — sejak abad ke-19 Eropa: sejarah yang disertai pandangan muram tentang kemajuan teknologi.