



Jurnal

DEKON STRUKSI

Jurnal Filsafat

"FILSAFAT, TRANSFORMASI, POLITIK"

Goenawan Mohamad

**"DEKONSTRUKSI HOAKS DALAM ERA PASCA
KEBENARAN MELALUI SEMIOTIKA UMBERTO ECO"**

Abdul Rahman

**"STAIRWAY TO HEAVEN : MEMANDANG TUHAN MELALUI
KACAMATA DEKONSTRUKSI"**

Aldrich Anthonio

"DIFFÉRANCE DAN BATAS DARI WACANA METAFISIKA"

Chris Ruhupatty

**"MEMBONGKAR NOVEL CANTIK ITU LUKA
MELALUI PANDANGAN SUREALISME DAN FEMINISME"**

Puji F. Susanti, Abdul Rahman, Hendrik Boli Tobi, Nova Lumempouw

**"MENCECAP ESENSI KEBENARAN DI ZAMAN
PASCAKEBENARAN"**

Simon Andriyan Permono

**"PASCAMARXISME DAN DEKONSTRUKSI
SEBUAH PERCOBAAN AWAL UNTUK MEMBACA KONTUR
PASCAMARXISME DARI LENZA "HEIDEGGERIAN-KIRI"**

Yulius Tandyanto

"HERMENEUTIKA DAN PERANNYA DALAM ILMU SOSIAL-BUDAYA"

Syakieb Ahmad Sungkar

"ZYGmun BAUMAN : BUDAYA DAN SOSIOLOGI"

Tetty Sihombing



Salam Redaksi

Jurnal Dekonstruksi sudah kami siapkan sejak setahun yang lalu, namun baru muncul sekarang ini karena adanya kendala teknis dan juga musibah Covid yang melanda dunia. Ide pembuatan jurnal ini datang dari Ibu Karlina Supelli yang merasa prihatin dengan sedikitnya jurnal Filsafat yang ada di Indonesia. Kami namakan Dekonstruksi karena kata itu mewakili aspirasi kami yang menolak anggapan-anggapan yang sudah absolut di dalam teks. Dekonstruksi selalu berusaha mencari yang baru dalam pembacaan, sehingga tulisan-tulisan dalam jurnal ini memberikan kesegaran dalam pemahaman filsafat, seni, sosial, dan budaya.

Artikel dalam jurnal ini dibuka oleh karya tulis Goenawan Mohamad yang mengulas tentang daya transformasi filsafat. Goenawan ingin menjawab kemungkinan filsafat dapat membantu menavigasi arah peradaban. Apakah hal itu mungkin? Mari kita menanyakannya pada burung Minerva.

Selanjutnya pada artikel kedua, Abdul Rahman membahas tentang hoaks melalui pemikiran Umberto Eco. Tulisan ini menunjukkan bagaimana seseorang dapat membongkar berita bohong atau hoaks yang disebarkan para politisi dalam era pasca kebenaran. Abdul mengambil contoh kebohongan pada kasus Brexit yang menyebabkan Inggris keluar dari Uni Eropa.

Sejak abad 19, filsafat ketuhanan dianggap telah gagal dalam menjelaskan realitas yang beragam. Namun sebaliknya, John Caputo melihat filsafat ketuhanan masih dapat hidup dengan cara mengubah konsepnya. Melalui theopoetics dekonstruktif, Aldrich Antonio mengungkapkan bahwa John Caputo melakukan tafsir dekonstruksi terhadap Kerajaan Allah. Apakah hal itu dapat diterapkan pada agama-agama yang lain?

Waras dan Gila tidak lain adalah sebuah metafora atas sebuah realitas. Karena 'waras' lebih mudah dipahami melalui perbedaannya dengan 'gila'. Menurut Derrida, penundaan makna dan perbedaan (*diVérance*) telah berperan dalam ekonomisasi teks terhadap 'waras', dan 'gila' agar hadir dalam ruang dan waktu melalui ucapan dan tulisan.

Chris Ruhupatty melanjutkan, waras dan gila bukanlah realitas itu sendiri.

Ketika Kamino sedang menutup papan-papan di dalam kuburan istrinya, dia mendengar suara tangisan bayi yang begitu keras. Awalnya dia kira suara itu adalah gangguan dari dedemit, tetapi setelah didengar lagi ternyata suara tangisan bayi itu berasal dari dalam kain kafan istrinya.

Dia melihat kain kafan itu bergerak dan menyadari bahwa bayinya keluar sendiri dari selangkangan ibunya. Cerita seram karya Eka Kurniawan itu akan dibahas oleh Puji F. Susanti dan kawan-kawannya. Menurut mereka, feminisme radikal berfokus pada tiga hal: seks, gender dan reproduksi.

Realitas seperti apa yang ditawarkan oleh sosok Donald Trump? Bagi Scherer, Trump menawarkan realitas alternatif dari dunia ini yang pada dasarnya gelap, penuh tipu daya, dan pesimistis.

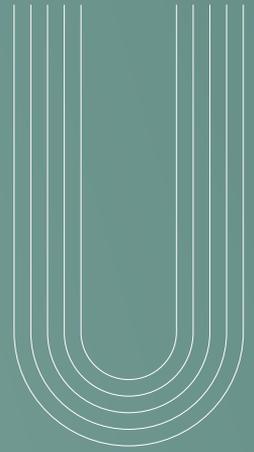
Hanya dirinya — dengan dukungan penuh dari para pendukungnya — yang satu-satunya akan menjadi pahlawan pembawa keselamatan. Selain itu, di mata Scherer, Trump telah menemukan hal baru bagi epistemologi di Abad XXI: kebenaran bisa jadi sesuatu yang nyata dan hakiki, namun dusta sering kali lebih manjur. Nampaknya tulisan Simon Andriyan Permono ini lebih menyeramkan dari cerita “Cantik Itu Luka” pada paragraf sebelumnya.

Pascamarxisme dapat dipahami sebagai suatu ambisi untuk meninggalkan Marx dan sekaligus juga mengakui peran strategis pemikirannya dalam membentuk suatu wacana yang radikal. Tentu saja ambisi tersebut berangkat dari berbagai pandangan yang mendiskreditkan bahwa Marxisme secara inheren bersifat otoriter dan totaliter, seperti tampak dalam praktik-praktik Leninisme. Menurut Yulius Tandyanto, salah satu cara untuk memahami pemikiran pascamarxisme adalah dengan menelusuri konteks pemikiran politik pascamodern.

Jurnal edisi kali ini ditutup dengan artikel yang ditulis oleh Syakieb Sungkar yang membahas tentang peran hermeneutika dan relevansi epistemologi dalam filsafat. Sedangkan Tetty Sihombing mengangkat pemikiran Zygmunt Bauman tentang budaya dan sosiologi.

Akhir kalam, kami mohon maaf kalau banyak kekurangan dalam penyajian perdana ini. Salam hangat dari Dekonstruksi,

Syakieb A. Sungkar



DEKONSTRUKSI

Sebuah jurnal berkala yang terbit per-3 bulan. Berisi tulisan-tulisan mengenai filsafat dan kebudayaan. Pendirinya adalah para Mahasiswa STF DRIYARKARA yang berminat pada permasalahan filsafat, sosial, dan penulisan ilmiah.

Pemimpin Redaksi

Syakieb A. Sungkar

Dewan Redaksi

Abdul Rahman, Aldrich Anthonio, Andriyan Permono, Chris Ruhupatty, Fauzan, Naomi, Puji F. Susanti, Stephanus, Tetty Sihombing.

Bendahara

Aldrich Anthonio

Artistik

Niko Bimantara

Tim Teknis

Harry Chandra Sihombing

Alamat Redaksi

Jl. Tebet Timur Dalam Raya No.77,
Jakarta Selatan

No. ISSN : 2774-6828

Filsafat, Transformasi, Politik

Goenawan Mohamad

(Dipresentasikan dalam National Seminar Universitas Katholik Parahiyangan, “*Navigating Uncertainty*”, sebuah Webinar, 7 November 2020).

Abstrak

Filsafat adalah proses, bukan bangunan kesimpulan. Ia merupakan laku menyimak kehidupan secara tekun dan mendalam.

Pengetahuan terlaksana dengan perbuatan, teori terjadi melalui *praxis*. Filsafat tidak serta merta dapat membelokkan arah peradaban, karena masih membutuhkan hal lain seperti politik dan demokrasi.

Kata Kunci

Being, becoming, demokrasi, dumadi, empty signifier, Hegel, historisitas, laku, letzter Mensch, ngelmu, polis, process philosophy, rigorous, transformasi, universal.

Pendahuluan

Persoalan yang dikemukakan dalam seminar ini: masih adakah daya transformatif filsafat seperti di masa lalu? Panitia memberi pengantar, bahwa dahulu filsafat mampu memberi arah peradaban — melahirkan sains, ideologi, disposisi “modern” dan “post-modern”. Tapi perkenankan saya meragukan statemen itu; saya tak yakin sejauh itukah daya transformatif filsafat.

Saya termasuk yang cenderung melihat bahwa perubahan dalam skala besar di kehidupan manusia tidak bermula dari filsafat - baik filsafat dalam arti sebagai kegiatan perenungan (reflektif) maupun sebagai “ilmu” yang ditata dengan sistem dan metode. Saya lebih melihat filsafat - untuk memakai metafora Hegel yang terkenal — sebagai burung pungguk minerva, “*die Eule der Minerva*”, yang baru membentangkan sayapnya ketika hari sudah senjakala.

Filsafat adalah sebuah proses

Thesis Plato dalam “Republik”, misalnya, menurut Hegel adalah pandangan yang retrospektif, menengok kembali tradisi polis (kota, negeri) yang serba damai dalam sejarah lama Yunani, karena di masa Plato masyarakat sudah mengalami disintegrasi. Ide Republik yang digagasnya boleh dilihat sebagai model bagi penangkal keadaan cerai-berai yang disaksikannya di masa hidupnya itu.

Mungkin orang akan melihatnya sebagai nostalgia.

Dengan kata lain, meskipun “Republik” Plato bisa dibaca sebagai risalah yang preskriptif — menguraikan apa yang semestinya dilakukan untuk masa depan — sebenarnya ia sebuah teori yang datang dari pengalaman yang sudah dilalui: teori yang mengembangkan sayapnya, seperti burung pungguk Minerva, setelah tradisi polis lama yang harmonis tak ada lagi.

Pendek kata, dalam pandangan Hegel, Plato menyimak, memeriksa, kembali apa yang sudah terjadi dalam sejarah, bukan sepenuhnya mencipta satu ide.

Hegel agaknya memang “terlalu” menekankan kesejarahan (historisitas) pemikiran Plato. Tapi pandangan ini — yang tidak mengemukakan filsafat sebagai kearifan atau pengetahuan yang datang di luar ruang dan waktu — misalnya dari sabda kekal Ilahi — tak hanya dibawakan Hegel. Ini juga pandangan para pemikir setelah Hegel dan anti Hegel — terutama yang cenderung ke pandangan materialis; tentu saja kaum Marxis serta mereka yang ketularan Marxis merupakan contohnya.

Saya termasuk yang terpicat perspektif ini. Ketika saya mulai belajar filsafat di bawah Prof. Driyarkara di Fakultas Psikologi UI di awal 1960-an, yang diajarkannya bukanlah sebuah ilmu dalam teori yang sudah lengkap, melainkan semacam latihan untuk menyimak kehidupan, “*to examine life*” secara tekun dan mendalam, “*rigorous*”.

Sejak itu, bagi saya filsafat adalah sebuah proses, bukan sebuah bangunan kesimpulan. Dikatakan secara lain, filsafat itu “laku”. Ketika saya kecil dan mendengarkan Serat Wulangreh ditembangkan, satu frase melekat di kepala saya: “*ngelmu kuwi, kalakone kanthi laku.*” Dalam tafsir saya, itu berarti “pengetahuan terlaksana dengan perbuatan” — “teori terjadi dengan *praxis*”.

Pemikiran Jawa memang tidak meletakkan ontologi sebagai filsafat pertama, melainkan etika, deskripsi dan rekomendasi tentang apa yang seyogyanya dilakukan manusia.

Bagi filsafat ini, yang penting adalah kebaikan perbuatan kita terhadap mereka yang bukan-kita, tanpa merepotkan diri menelaah konsep tentang apa itu “kebaikan” dan apa pula arti “yang-bukan-kita”. Bersamaan dengan itu, dalam percakapan filsafat Jawa ada unsur kuat pragmatisme yang dekat dengan semacam “*process philosophy*”. Ini tampak dalam kata “*dumadi*” yang juga berarti “menjadi”, tapi sekaligus juga sama dengan yang dalam bahasa Inggris disebut *being*. Misalnya dalam frase filosofis yang terkenal: “*sangkan paraning dumadi,*” (dalam bahasa Inggris: “*the origin and the destiny of being*”).

Daya Transformatif Filsafat

Dengan sifat itu, sulit untuk berbicara tentang daya transformatif filsafat. Daya transformatif mengandaikan dasar dan sarana yang stabil, konsisten, pasti. Filsafat yang bertolak dari realitas sebagai proses, sebagai “dumadi”, rasanya tak akan mempunyai sebuah desain transformatif — meskipun, sebagaimana terjadi dalam pemikiran Alfred North Whitehead dan Bergson, (keduanya tokoh “*process philosophy*”), ada gagasan yang bisa dikembangkan ke dalam teori politik untuk “mengubah dunia,” katakanlah untuk membangun perdamaian dan mencapai kemerdekaan.

Tapi dari sini juga bisa dikatakan, bahwa tanpa desain transformatif yang jelas sekalipun, filsafat tak sepenuhnya hanya seperti puisi liris. Frase dalam “Wulangreh” yang saya kutip tadi, “*ngelmu kuwi kalakone kanthi laku*,” sebenarnya tak menunjukkan bahwa laku adalah ciri paling utama filsafat: di sana, kata “*kanthi*” yang berarti “dengan”, menunjukkan pertautan “laku” dengan “*ngelmu*”.

Bagi saya, sejak mula filsafat memang sebuah interaksi antara komunikasi pra-diskursif dengan terbentuknya konsep-konsep. Dimulai dengan Sokrates — seperti digambarkan Xenophon, salah seorang muridnya. Sokrates selalu di tengah publik. Di pagi hari, ketika pasar mulai, ia akan ada di Agora, dan selanjutnya ia akan ada di mana saja untuk menemui orang buat diajak bicara. Di masanya, Agora, yang terletak di bawah Akropolis, memang lokasi tempat orang Athena bertemu

untuk memperdebatkan segala sesuatu — dan di sana juga pasar sibuk.

Dengan konteks itu, dialog Sokrates adalah benih filsafat yang tumbuh dari dan dalam pengalaman bersama. Seperti tersirat dalam pandangan Hegel yang saya sebut di atas, filsafat lahir dalam ruang dan waktu tertentu.

Apalagi jika dilihat bahwa dialog seperti di Agora di abad ke-5 Sebelum Masehi itu sebetulnya juga sebagai “aksi”. Penulis komedi yang terkenal, Aristophanes, dalam lakonnya, “Mega-Mega”, menggambarkan Sokrates sebagai orang yang “dapat mencincang logika sampai berkeping-keping hingga remuk, sehalus-halusnya”, ketika ia mendebat lawan bicaranya. Artinya, kekuatan verbal dan serebral Sokrates bukan cuma suara dan isi pikiran atau teori, tapi juga berupa tindakan.

Di situ, setidaknya, daya transformasi filsafat bisa ditemukan. Ini tampak dalam kalimat-kalimat “Wulangreh” yang lebih lengkap:

*“Ngelmu iku kalakone kanthi laku
lekase lawan kas
tegese kas nyantosani
setya budya pangekese durangkara.”*

Terjemahan bebasnya: “Ilmu itu bisa direngkuh dengan laku, yakni laku dengan “kas”. Arti “kas” adalah bersikap teguh, dan pada saat yang sama jauh dari sifat angkara murka.

Di sini, transformasi yang diasumsikan, (atau diharapkan), tentu saja bukan transformasi sosial. Alain Badiou melukiskannya dengan rada hiperbolik: yang terjadi adalah “transformasi langsung seorang subyek, semacam perubahan diri yang radikal”. Malahan “guncangan kehidupan sepenuhnya”, “*un bouleversement complet de l’existence.*”

Pertanyaannya, hanya itukah? Ketika filsafat bukan hanya ilmu yang diajarkan di sekolah, melainkan — seperti dicontohkan Driyarkara — laku menyimak kehidupan, “*to examine life*” secara tekun dan mendalam, “*rigorous*”, hanya itukah yang terjadi: perubahan yang radikal seorang subyek? Bila demikian halnya, apa beda filsafat dengan... praktek psikiatri?

Seminar ini dimulai dengan bertanya, mungkinkah filsafat membantu “me-navigasi” arah peradaban. Saya ragu kita menjawab dengan yakin, “ya, mungkin”. Sebab untuk itu filsafat harus membentuk hubungan dengan kekuatan, dengan kekuasaan — dengan politik.

Tak mudah. Memang Marxisme membutuhkan Lenin dan Partai Bolsyewik-nya hingga Revolusi Rusia terjadi, dan para pemikir Pencerahan Eropa membutuhkan Thomas Jefferson untuk membangun demokrasi di Amerika yang sesuai dengan cita-cita mereka.

Tapi hubungan antara filsafat dan politik tak bisa lempang, konsisten dan bebas penyelewengan — juga bebas dari ilusi.

Dalam “*la Relation énigmatique entre philosophie et politique,*” (Paris, Éditions Germina, 2010), Badiou menguraikan dengan baik persoalan yang timbul dalam hubungan antara filsafat dan demokrasi.

Filsafat, agar berkembang penuh, memerlukan tatanan yang demokratis. Menyimak kehidupan bisa dan berhak dilakukan siapa saja. Tapi, kata Badiou, tak bisa dikatakan bahwa sembarang opini bernilai seperti opini yang lain. Plato sudah mengisyaratkan; itulah sebabnya ia menentang demokrasi. Baginya, opini adalah satu hal, kebenaran adalah hal lain. Kebenaran mengandung sifat universal dan tak bermacam-macam. Opini tidak demikian.

Yang jadi soal adalah benarkah mungkin ada sesuatu yang universal, sehingga semua pihak, dengan opini masing-masing, menerimanya.

Di antara saudara-saudara tentu ada yang ingat, bahwa sejak Nietzsche, Marx dan Freud, dalam pemikiran Eropa ada semacam “kecurigaan” terhadap ke-universal-an. Sesuatu yang diklaim sebagai “universal” jangan-jangan hanya salah

memahami fenomena, atau hanya dorongan hasrat yang tertimbun dalam satu subyek, dan sebenarnya hanya kriteria mereka yang memegang hegemoni. Sesuatu yang menyatakan diri pembawa suara universal jangan-jangan bermula dari waham humanisme: bahwa kriteria universalitas itu lahir dari subyek yang utuh dan sepenuhnya bisa melampaui batas ruang dan waktu yang spesifik atau partikular — makhluk yang mustahil.

Maraknya pemikiran post-modernisme dan politik identitas menggalakkan kecurigaan kepada yang universal ini.

Tapi dengan demikian ada kebuntuan. Bagaimana mungkin ada daya transformatif pemikiran, karena untuk itu dibutuhkan kekuatan politik yang terbentuk dari konsensus — dan konsensus terbentuk jika ada hal-hal yang punya makna bagi siapa saja, kapan saja dan di mana saja? Misalnya sebuah pengertian kebenaran dan keadilan yang universal?

Arus kembali kepada yang universal akhirnya muncul. Di antaranya dari pemikir demokrasi radikal, Ernesto Laclau. Dalam pemikiran Laclau, yang universal adalah satu “penanda yang kosong”, “*empty signifier*,” yang maknanya diisi salah satu elemen dalam kontestasi politik. Kontestan inilah yang merepresentasikan yang universal — meskipun tak mungkin mewujudkan satu konsensus yang final. Ukuran yang universal pun tak akan pernah permanen.

Kelemahan Laclau: pemikirannya, meskipun diberi sebutan “radikal demokrasi” tak menampakkan dorongan normatif untuk menggerakkan transformasi. “Penanda kosong” — justru karena isinya tak terberi a priori, memang bisa membangkitkan pergulatan yang intens. Tapi pada dasarnya teori Laclau lebih bersifat deskriptif. Juga sebenarnya menggambarkan bagaimana sejarah tentang keadilan dan kebebasan terjadi — dan tak pernah sempurna.

Dalam hal ini Marx pernah mengatakan yang bisa dilihat sejajar: Manusia membuat sejarah mereka sendiri, namun tak bisa sekehendak mereka. Sejarah itu tak terbangun dalam keadaan yang mereka pilih sendiri, melainkan endapan keadaan yang berlanjut dari masa sebelumnya.

Tampaknya, beberapa tahun setelah bersama Engels menulis “Manifesto Komunis” yang cemerlang dan bera-pi-api, Marx di sini kembali sebagai penafsir, bukan pengubah, sejarah. Beberapa generasi kaum Marxis selanjutnya akan makin menyadari keterbatasan kekuatan transformasi yang dikumandangkan seorang seorang filosof.

Apa boleh buat, sejarah belum pernah punya cerita yang bahagia tentang hubungan filsafat, politik, dan transformasi.

Penutup

Di abad ke-18, Diderot, tokoh pemikir masa Pencerahan Eropa, datang ke Rusia untuk membimbing maharani yang berkuasa, Tsarina Katarina. Baginda, yang sangat mempercayainya, dengan bersungguh-sungguh ingin mengubah kerajaannya jadi wilayah yang maju dengan kecerdasan dan kebebasan. Tapi ternyata, petuah dan gagasan Diderot tak bisa dilaksanakannya. Akhirnya ia berkata:

"Tuan Diderot, Tuan bekerja di atas kertas yang rata, halus, luwes, yang menurut saja diapa-apakan.... Sedangkan saya, maharatu yang malang, bekerja di atas kulit manusia, yang mudah tersinggung dan perasa...."

Kata-kata itu layak diingat tiap kali para filosof punya harapan yang melambung: bahwa mereka bisa berbisik ke kuping penguasa dan dunia dengan itu akan berubah menjadi lebih baik.

Kegagalan Diderot tidak berarti akan membuat para pemikir mundur dan bergabung dengan jenis orang-orang yang disebut oleh Nietzsche sebagai "*letzter Mensch*."

H.B. Jassin, yang dengan bagus mengindonesiakan "*Also Sprach Zarathustra*", dengan kena ia menerjemahkan "*letzter Mensch*" "manusia Purna". Kata "purna" mengisyaratkan keadaan yang "rampung", "usai", tak akan ada peningkatan dan progresi.

"*Letzter Mensch*" mungkin bisa juga disebut manusia jinak. Ia bukan sosok heroik, bukan penjelajah yang berani menempuh mara bahaya, melainkan orang yang menyukai sikap kompromistis, serba beperhitungan, dan betah dalam tatanan yang mapan. Manusia jenis ini tak punya lagi kreatifitas, kering dan dingin, tak terpukau bintang-bintang nun di langit tinggi.

Tapi saya percaya filsafat sejauh ini tak membentuk dan dibentuk manusia jenis ini. Daya transformatifnya terbatas, tapi filsafat selalu menggugat itu, mempertanyakan itu.

Jakarta, 7 November 2020.



Dekonstruksi Hoaks dalam Era Pasca-Kebenaran Melalui Semiotika Umberto Eco

Abdul Rahman

Abstrak

Artikel ini memperlihatkan bahwa unit kultural dalam semiotika Umberto Eco telah memberikan kita sebuah petunjuk bagaimana seseorang bisa membongkar proposisi kebohongan atau hoaks di dalam Era Pasca-Kebenaran. Uniknya, meskipun di dalam pembacaan tanda kita tidak akan pernah tahu apakah sebuah pernyataan itu hoaks atau bukan, kita tetap bisa memahami bahwa pernyataan tersebut mengandung kebohongan atau makna yang dipelintir melalui unit kultural atau pengetahuan yang kita punya. Dengan kata lain, di dalam pembacaan tanda kita bisa melihat makna dari wahana-tanda yang berada di dalam atau luar kaidah yang berlaku di masyarakat.

Kata Kunci

Umberto Eco, semiotika, unit kultural, Pasca-Kebenaran, hoaks, kebohongan, wahana-tanda, medan semantis, dan tanda.

Pengantar

Pada dasarnya penulis ingin menunjukkan bagaimana seseorang dapat membongkar pelintiran makna dari berita bohong atau hoaks yang dibuat oleh para tokoh masyarakat di dalam Era Pasca-Kebenaran melalui pemikiran semiotika Umberto Eco. Untuk itu, penulis akan membagi tulisan ini menjadi tiga bagian, yaitu: (1) penjabaran bagaimana hoaks di dalam Era Pasca-Kebenaran digunakan oleh para tokoh masyarakat untuk mempengaruhi masyarakat, di sini penulis akan menjabarkan kasus Brexit, yaitu keluarnya Inggris dari Uni Eropa, (2) menjelaskan apa yang dimaksud dengan semiotika Umberto Eco, terutama mengenai unit kultural sebagai fondasi kita melihat sebuah kaidah makna yang berlaku di masyarakat, dan (3) mendekonstruksi pelintiran makna di dalam hoaks menggunakan semiotika Eco, yakni pembacaan tanda di dalam medan semantis.

Hoaks di dalam Era Pasca Kebenaran

Di dalam perkembangan informasi digital yang semakin pesat, seseorang bisa dengan mudah mendapatkan sebuah berita hanya dalam hitungan detik. Ini adalah kemajuan yang berhasil dicapai oleh umat manusia, tetapi keberhasilan tersebut tidak bisa selalu dipandang sebagai sesuatu yang positif karena ada dampak serius yang mengikutinya, yaitu tidak adanya *sikap tanggung jawab* terhadap berita-berita yang beredar. Sebagai contoh, semua orang bisa membagikan bermacam-macam berita secepat kilat melalui sosial media, seperti WhatsApp, Facebook, YouTube, Twitter, atau Instagram, tetapi sayangnya kebanyakan dari berita tersebut tidak menggunakan standar jurnalistik yang baik sehingga berita yang mereka bagikan tidak bisa dikategorikan sebagai fakta karena berita tersebut sudah tercampur dengan opini dan argumentasi individu. Dengan kata lain, kemajuan sistem informasi digital telah memberikan peluang terhadap peredaran berita bohong atau hoaks karena adanya pelintiran-pelintiran makna di dalam pemberitaannya.

Kita bisa mengatakan hoaks adalah pintu gerbang bagi kita untuk masuk ke dalam Era Pasca-Kebenaran. Tanpa hoaks kita tidak akan menyadari datangnya era ini. Bagaimana tidak, hoaks bisa membuat geger masyarakat karena secara masif menyeruak, menyebar, dan menghentak akal sehat masyarakat. Parahnya, hoaks tidak hanya

membuat masyarakat semakin skeptis terhadap media massa arus utama yang terpercaya, tetapi juga memfitnah para ahli dan ilmuwan sebagai “kartel” yang mempunyai maksud buruk untuk memutarbalikkan berita, meskipun semua keterangan-keterangannya bisa diverifikasi. Ini bisa terjadi karena masyarakat belum bisa membedakan apa yang dimaksud dengan berita, opini, fakta, dan analisis. Mereka membaca hoaks sebagai sesuatu yang utuh. Bahaya yang lebih fatal, hoaks akan membuat masyarakat yang sudah terpolarisasi oleh sebuah ideologi akan semakin tegang dan berujung pada konflik serta perpecahan.

Meskipun kata ‘hoaks’ dikenal oleh masyarakat luas baru pada tahun 2016 setelah Kamus Oxford memilihnya sebagai ‘*the word of the year*’, sebenarnya fenomena hoaks sendiri sudah muncul sejak jaman dahulu. Salah satu kasusnya adalah ketika berbagai surat kabar dari partai politik sedang membela kepentingan partainya masing-masing. Ini bisa dilihat melalui surat Presiden AS, Thomas Jefferson, kepada seorang senator, John Norvell di tahun 1807. Jeferson mengatakan bahwa kita tidak bisa

mempercayai apapun yang ada di surat kabar karena ada banyak fakta yang tidak sesuai dengan jalan pikiran media massa. Dengan kata lain, berita-berita yang dimuat di surat kabar saat itu adalah bohong. Jefferson mengatakan bahwa orang yang tidak tahu apapun setelah membaca berita itu lebih dekat dengan kebenaran dibandingkan orang yang merasa tahu, tetapi dia berada di dalam perspektif yang salah.

Berbeda dengan hoaks yang sudah muncul sejak lama, Pasca-Kebenaran justru baru dicetuskan pada tahun 1992 oleh Steve Tesich, seorang penulis keturunan Serbia-Amerika. Dia pertama kali mengeluarkan kata ‘Pasca-Kebenaran’ ketika dia mengungkapkan Peristiwa Watergate dan Perang Teluk Persia di dalam majalah *Nation*. Melalui artikelnya, dia menyadari bahwa pemerintah AS dengan dukungan media massa telah berhasil melakukan kebohongan untuk menenangkan masyarakat. Menurutnya, di Era Pasca-Kebenaran masyarakat ternyata lebih mudah digiring opininya melalui pernyataan-pernyataan yang menyentuh dan emosional dibandingkan dengan fakta-fakta yang ada di lapangan. Sekali lagi, Era Pasca-Kebenaran adalah era bagi masyarakat yang lebih mempercayai hoaks dibandingkan fakta, bahkan mereka lebih percaya hoaks dibandingkan fakta-fakta ilmiah.

Untuk lebih mudah melihat bagaimana hoaks telah mendorong kita semua masuk ke dalam Era Pasca-Kebenaran, penulis akan menjabarkan peristiwa Brexit, yaitu keluarnya

Britania Raya (Inggris) dari Uni Eropa. Pada awalnya masyarakat Britania memang sudah terpolarisasi menjadi dua kelompok, yaitu ‘Kelompok Leave’ yang menginginkan Brexit dan ‘Kelompok Remain’ yang menolak Brexit. Dua kelompok tersebut kerap melemparkan argumentasi yang tajam dan *menohok* di dalam debat publik sehingga pemerintah Britania Raya akhirnya berinisiatif untuk mengadakan referendum guna memutuskan nasib Britania Raya di masa mendatang. Namun, di dalam masa kampanye Kelompok Leave sering menghembuskan berita-berita yang tidak jelas kebenarannya, yang mana itu semua bersifat provokatif agar Kelompok Leave bisa mendulang banyak suara di dalam pemilu.

Berita yang paling menarik perhatian masyarakat saat itu adalah sumbangan dana Britania Raya kepada Uni Eropa sebesar £350 juta setiap minggu. Padahal masyarakat Britania masih membutuhkan dana tersebut untuk kepentingan biaya kesehatan. Berita tersebut kemudian viral dan menghebohkan seantero Britania, sampai-sampai bus-bus merah di London juga ditempelkan berita tersebut. Kelompok Remain tentu tidak pasrah dan berdiam diri terhadap peredaran berita itu. Mereka berusaha membeberkan sejumlah fakta dan data mengenai kerugian

masyarakat Britania jika Britania Raya keluar dari Uni Eropa, seperti hilangnya ratusan ribu lapangan pekerjaan, harga-harga barang pokok akan naik, investasi dari negara-negara Uni Eropa akan ditarik, dll. Sayangnya, data tersebut tidak membuat masyarakat gusar dan berubah pikiran karena mereka semua sudah terlanjur tersentuh secara emosional dengan berita sumbangan £350 juta. Intinya, masyarakat kecewa dan geram terhadap pemerintah Britania yang seolah-olah lebih mementingkan masyarakat Uni Eropa dibandingkan masyarakatnya sendiri.

Tidak hanya berita sumbangan £350 juta, Kelompok Leave juga menggulirkan dua berita yang tidak kalah panas untuk mendapatkan perhatian masyarakat. Kelompok Leave pada awalnya ingin menggemborkan slogan ‘*Go Global!*’ yang berarti «Britania Raya harus mendapatkan transaksi yang lebih menguntungkan jika keluar dari keanggotaan Uni Eropa», tetapi slogan tersebut tidak menarik perhatian masyarakat sehingga mereka mengganti slogan tersebut menjadi ‘*Back to Control!*’. Slogan yang baru ternyata lebih menarik perhatian masyarakat karena selain slogan baru tidak hanya mengubah makna dari slogan lama, tetapi juga slogan baru memuat makna tambahan «Britania Raya harus mengambil kendalinya sendiri dan memutuskan hubungan dengan Uni Eropa yang dikendalikan oleh Jerman dan Prancis». Dengan adanya kemunculan perbedaan bangsa, Kelompok Leave akhirnya bisa menyentuh emosi masyarakat dengan lebih mudah.

Kemudian berita yang tidak kalah “kotor” dilontarkan oleh Kelompok Leave adalah isu mengenai rencana Turki bergabung dengan Uni Eropa. Berita ini menjadi peringatan bagi masyarakat Britania bahwa jika Britania Raya masih berada di dalam Uni Eropa, masyarakat Turki, yang mayoritas muslim, akan berbondong-bondong masuk dan mendiami wilayah Britania Raya, yang mayoritas non-muslim. Kemudian mereka mengatakan bahwa masyarakat harus rela berbagi fasilitas kesehatan dan pendidikan dengan para imigran Turki. Ini semua wajib dilakukan karena sudah termuat di dalam amanat Uni Eropa. Masyarakat Britania yang mendengar penjelasan tersebut jelas menolak karena banyak masyarakat Britania masih berada di dalam standar hidup yang belum memuaskan. Banyak dari mereka membutuhkan fasilitas kesehatan dan pendidikan gratis. Dengan kata lain, isu ini menjadi ancaman bagi para *swing voter* untuk memilih Brexit saat referendum dilaksanakan.

Unit Kultural dalam Semiotika Umberto Eco

Sekarang kita bisa bertanya bagaimana semiotika Eco memungkinkan seseorang mendekati kebenaran? Pertanyaan itu dapat dijawab

karena semiotika Eco disandarkan pada unit kultural. Unit kultural membuat kita memahami obyek yang berkorespondensi dengan sebuah ekspresi. Mudah-mudahan, melalui unit kultural kita dapat memahami maksud dan tujuan dari sebuah proposisi atau kalimat. Contohnya, ketika kita mendapatkan sebuah proposisi berbunyi /monyet sedang duduk di dalam kandang/. Di dalam proposisi tersebut, kita bisa memahami ekspresi /monyet/ sebagai «binatang mamalia», tetapi ekspresi /monyet/ akan berubah ketika kita mendapatkan sebuah proposisi /monyet itu duduk di dalam kelas/, kita bisa memahami ekspresi /monyet/ sebagai «manusia menyebalkan», «ejekan», atau sekadar «panggilan akrab». Dari contoh di atas kita bisa melihat bahwa isi dari ekspresi adalah unit kultural. Kita bisa mendefinisikan sebuah isi jika kita sudah benar-benar memahaminya secara kultural. Jika kita tidak terbiasa mengejek orang lain menggunakan nama-nama binatang, kita akan sulit membaca ekspresi /monyet/ sebagai «ejekan».

Menurutnya, jika suatu proposisi tidak sesuai dengan kaidah makna yang kita miliki, proposisi tersebut akan menjadi tidak akan masuk akal atau tragis. Di sinilah kekhasan yang dimiliki oleh unit kultural, yaitu sebuah makna tidak bisa diterima oleh kita bukan karena makna itu tidak bisa dimengerti, tetapi kita harus menstrukturkan kembali kode-kode yang kita punya. Sebagai contoh, meskipun ini terdengar konyol dan lucu, di masa depan kita bisa mengatakan ekspresi /salju/ sebagai «selai kacang» adalah benar jika di masa depan ada ilmuwan bisa mengubah

//air// menjadi //selai kacang// sehingga selai kacang menguap dan mengristal menjadi salju.

Lalu jika sebuah penilaian nyatanya bisa berubah, apakah kita bisa memberikan penilaian yang tetap terhadap sebuah proposisi? Eco menegaskan bahwa kita bisa memberikan penilaian fakta atau bukan sejauh kita bisa membandingkannya dengan peristiwa-peristiwa yang pernah kita alami, atau sejalan dengan unit kultural yang kita miliki. Ini bisa kita mengerti ketika kita berhadapan dengan dua proposisi, yaitu /Indonesia merdeka pada tanggal 17 Agustus 1945/ dan /Nyi Roro Kidul menikah dengan Raja Yogyakarta/. Jika kita tidak pernah bersentuhan dengan literatur Indonesia, maka kode-kode tersebut tidak akan relevan untuk mengatakan proposisi tersebut adalah sebuah fakta. Untuk itu, kita harus mempunyai kode-kode tersebut dengan cara mempelajarinya di sekolah atau membaca banyak buku mengenai sejarah Indonesia. Jika kita sudah mempelajarinya, maka kita bisa mengatakan bahwa proposisi pertama adalah «kebenaran historis» dan proposisi kedua adalah «legenda». Namun, kita masih harus membuka kemungkinan kepada proposisi kedua menjadi kebenaran historis jika di masa depan ada dokumen atau teknologi yang membuktikan

bahwa proposisi kedua adalah «kebenaran historis».

Melalui unit kultural, semiotika Eco tidak hanya berhubungan dengan tanda-tanda, tetapi juga berhubungan dengan kekuatan sosial. Ini dapat dibuktikan dengan sebuah ekspresi /bintang timur/ yang obyeknya bisa dilihat oleh banyak orang pada saat sore hari dengan jarak berjuta-juta mil dari bumi, dan juga ekspresi /bintang kejora/ yang obyeknya bisa dilihat pada saat pagi hari dengan bentuk yang serupa. Meskipun banyak ahli logika mengatakan bahwa kedua ekspresi tersebut seharusnya merujuk pada isi yang sama, yaitu «planet Venus», masyarakat tetap saja memaknai keduanya dengan isi yang berbeda, yaitu «bintang timur» dan «bintang kejora». Di sini kita menyadari bahwa unit kultural bisa membuat kehidupan sosial sulit berkembang karena masyarakat sangat patuh dengan hal-hal yang sudah ditentukan oleh unit kultural. Bukannya ini mustahil untuk diubah, tetapi masyarakat harus membutuhkan proses yang sangat panjang untuk kembali memstrukturalisasi kode-kode yang sudah ada.

Sekarang saya akan menunjukkan bagaimana unit kultural secara sosial benar-benar dipegang teguh oleh suatu masyarakat. Ini bisa dicontohkan dengan sebuah proposisi /*there are two natures in Christ, the human and the divine, and one Person*/. Eco mengatakan bahwa seorang logikawan dan ilmuwan mungkin akan mencoba menyadarkan bahwa sekumpulan wahana-tanda tersebut tidak mempunyai eksistensi dan referen, tetapi para cendekiawan tersebut tidak akan pernah

berhasil, bahkan orang-orang Kristen telah mengorbankan nyawa selama berabad-abad untuk pernyataan itu. Begitu juga dengan orang-orang non-Kristen, mereka juga melakukan hal yang sama untuk menolaknya. Ini menandakan bahwa isi benar-benar menyampaikan hal yang jelas, dan ini persis seperti unit kultural di dalam sebuah peradaban. Akan tetapi, hal yang perlu diingat bahwa di dalam pembahasan ini reaksi-reaksi *behavioral* tidaklah penting untuk menunjukkan sebuah ekspresi yang mempunyai isi. Fokus kita adalah bagaimana kita bisa menjelaskan atau mengklarifikasi proposisi-proposisi yang ada sebagai informasi baru melalui ekspresi linguistik yang mengandung unit kultural.

Sekali lagi, meskipun secara sosial sebuah proposisi sangat dipegang teguh oleh masyarakat, bukan berarti proposisi tersebut tidak bisa berubah di masa depan. Eco mengatakan, sebuah proposisi bisa saja berubah atau tergeser maknanya karena kita berhasil memstrukturalisasi kode-kode yang ada. Pembacaan tanda yang tak berkesudahan itu tentu saja tidak lepas dari sifat paling mendasar di dalam semiotika, yang disebut sebagai proses semiosis. Eco mengatakan proses semiosis adalah rangkaian pergerseran dari sebuah tanda ke tanda-tanda lainnya secara terus menerus, dari tanda /a/ menjadi «b»,

lalu /b/ menjadi «c», lalu /c/ menjadi «d», dst. Namun, perlu digarisbawahi bahwa rangkaian tersebut akan selalu bersifat rasional dan tidak acak karena proses pembacaan tanda dilakukan berdasarkan unit kultural yang kita punya. Jadi, seseorang tidak mungkin membaca ekspresi /kucing/ sebagai «dog», «chien», atau «Hund», dia akan tetap memuat isinya sesuai dengan kaidah yang benar, yaitu «cat», «chat» atau «Katze». Di sini kita bisa melihat bahwa Eco telah menaruh unit kultural ke dalam entitas semiotis sebagai pasangan yang tak terpisahkan sehingga kita akan sulit menjelaskan unit kultural melalui entitas yang lain.

Akhirnya, kita paham bahwa kita tidak akan benar-benar bisa mendapatkan kebenaran, tetapi melalui unit kultural kita bisa mendekati kebenaran dari sebuah pernyataan apakah pernyataan itu bohong atau tidak. Untuk itu, kita harus masuk ke dalam medan semantis supaya kita bisa menelusuri apakah sebuah preposisi benar atau salah melalui pembacaan tanda.

Dekonstruksi Hoaks melalui Semiotika Eco

Setelah kita mengerti bagaimana unit kultural dapat membantu kita mengetahui sebuah pernyataan benar atau salah sesuai dengan kode-kode yang kita punya. Sekarang kita mencoba untuk mendekonstruksi berita bohong atau hoaks menggunakan semiotika Eco di dalam medan semantis. Penulis ingin memulainya dengan memosisikan sebuah unit kultural berhadapan dengan unit-unit

kultural lainnya sehingga kita bisa melihat bagaimana kita melihat perbedaan makna dari ekspresi tanda yang sama. Ini bisa kita ambil contoh dengan isi dari ekspresi /garam/ dari dua orang yang berbeda, yaitu ibu rumah tangga dan seorang kimiawan. Ketika keduanya mendengar kata /garam/ mereka berdua masing-masing akan memaknai isi ekspresinya sebagai «bumbu dapur» dan «Natrium Klorida (NaCl)». Seorang ibu rumah tangga akan mengartikan /garam/ sebagai «bumbu dapur» karena dia sering memasukkan garam ke dalam masakannya untuk menambahkan rasa asin, sedangkan seorang kimiawan akan mengartikan /garam/ sebagai «NaCl» karena dia sering berpikir bahwa garam adalah senyawa kimia yang bisa dicampurkan dengan senyawa kimia lainnya. Jadi, meskipun ekspresi mereka keduanya sama, tetapi isinya tetap mempunyai perbedaan. Ini bisa kita lihat di dalam tabel berikut:



Gambar 1.
Rumusan
Perbandingan
Sebuah Kata
dalam Medan
Semantis

Melalui pembacaan gambar di atas kita bisa mengetahui bahwa «bumbu dapur» dan «NaCl» adalah isi yang sama untuk mengacu pada ekspresi /garam/. Akan tetapi, situasi akan menjadi rumit ketika kita memaksakan isi ekspresi /garam/ sebagai «NaCl» kepada ibu rumah tangga yang kurang paham mengenai ilmu kimia. Misalkan, kita berkata kepada ibu tersebut dengan proposisi /ada NaCl di sebelah botol bayimu/. Ibu tersebut bisa saja langsung bergegas untuk melihat /NaCl/ yang berada di sebelah botol bayinya. Saat kita mengucapkan proposisi tersebut, tidak menutup kemungkinan ibu tersebut langsung merasa khawatir karena di dalam proses semiosis dia bisa saja mengartikan ekspresi /NaCl/ sebagai «senyawa kimia», lalu ekspresi /senyawa kimia/ menjadi «zat yang berbahaya». Tentu itu akan berbeda jika kita mengatakan proposisi yang lebih sederhana /ada garam di sebelah botol bayimu/. Ibu tersebut bisa tidak bereaksi apa-apa karena dia tahu bahwa /garam/ bukanlah «zat yang berbahaya».

Dari penjelasan di atas, kita bisa melihat bahwa seseorang dapat memelintir makna atau memaksakan sebuah isi terhadap suatu ekspresi. Agar lebih mudah dipahami, penulis akan masuk ke dalam permasalahan sumbangan Britania Raya kepada Uni Eropa, yang mana Kelompok Leave telah menggaris bawahi isi dari ekspresi /sumbangan Britania Raya ke Uni Eropa/ sebagai «£350 juta setiap minggu». Kemudian dari proposisi /£350 juta setiap minggu/ bisa dibaca sebagai «membuang-buang pajak masyarakat secara rutin». Setelah Kelompok Leave berhasil memenangkan referendum, tidak ada tokoh dari

Kelompok Leave benar-benar mengakui bahwa Britania Raya memang menyumbang £350 juta setiap minggu. Mereka justru menegaskan bahwa berita yang benar adalah Britania Raya telah memberikan sumbangan kepada Uni Eropa sebesar /£19,1 miliar secara total/, tetapi jika itu semua dibagi per minggu kita bisa mengatakan Britania Raya menyumbang kira-kira /£350 juta setiap minggu/. Dengan kata lain, ekspresi /sumbangan Britania Raya kepada Uni Eropa/ berhasil dipelintir dari «£19,1 miliar secara total» menjadi «£350 juta setiap minggu» jika dirata-rata.

Sama seperti kasus NaCl dan ibu rumah tangga, jika Kelompok Leave membuka data yang sebenarnya saat kampanye, yaitu /sumbangan Britania Raya kepada Uni Eropa sebesar £19,1 miliar secara total/, rakyat tidak akan kecewa terlalu dalam terhadap pemerintah Uni Eropa, atau bahkan mereka masih berminat mendukung Kelompok Remain, sebab ekspresi /£350 juta setiap minggu/ sangat bisa dimaknai sebagai «membuang-buang pajak masyarakat secara rutin», «tidak bisa menganggarkan dana dengan baik», dll. Jadi, isi dari ekspresinya yang kabur bisa jatuh ke dalam hoaks. Misalnya melalui proses semiosis, ekspresi /sumbangan Britania Raya kepada Uni Eropa/ dimaknai sebagai

«£350 juta setiap minggu», dan ekspresi /£350 juta setiap minggu/ dimaknai sebagai «membuang-buang pajak masyarakat secara rutin». Itu memang sengaja dilakukan oleh Kelompok Leave agar masyarakat secara emosional tersentuh dan yakin untuk memilih Brexit di dalam referendum.

Lalu di dalam medan semantis, terdapat *sememe* («S») yang dikenal dengan denotasi dan konotasi. Denotasi adalah marka semantik yang terbentuk dan terisolasi oleh unit kultural yang berkaitan dengan wahana-tanda, sedangkan konotasi adalah marka semantik yang berperan membentuk satu atau lebih unit-unit kultural yang lain, yang diekspresikan melalui tanda sebelumnya. Menurut Eco, denotasi lebih mudah berubah dibandingkan dengan konotasi. Sebagai contoh, *sememe* «garam» dikenal juga dengan denotasi /garam/, dan konotasinya akan sulit terbaca bagi ibu rumah tangga sebagai «senyawa kimia» atau «NaCl» karena mereka hanya tahu bahwa /garam/ sebagai «bumbu dapur». Jadi, ketika seorang ibu rumah tangga menemukan proposisi /cairan ini mengandung garam yang tinggi/, dia tidak akan membaca konotasinya sebagai «cairan ini mengandung NaCl yang tinggi», melainkan «cairan ini mengandung bumbu dapur sehingga akan terasa sangat asin».

Eco juga sering mengaitkan permasalahan *sememe* dengan permasalahan *proper names*, yang mana itu sangat erat kaitannya dengan tanda-tanda ikonik sehingga suatu tanda bisa mengacu pada suatu hal yang sangat spesifik. Sebagai contoh, jika masyarakat Britania

mendengar /Turki/, secara otomatis mereka akan segera mengarahkan *sememe* «Turki» sebagai «negara mayoritas muslim yang ingin bergabung dengan Uni Eropa». Melalui unit kultural, isi dari ekspresi tersebut dianggap benar karena masyarakat Britania sebelumnya sudah pernah mempelajarinya. Eco mengatakan bisa saja denotasi menjadi sangat terbuka asalkan mereka belum mengerti tanda tersebut secara kultural. Jadi, tidak perlu heran jika orang-orang di dalam suku pedalaman yang tidak pernah belajar mengenai /Turki/ akan mengarahkannya *sememe*-nya sebagai «manusia», «hewan», atau bahkan «makhluk astral».

Lebih lanjut, Eco membuat tiga analisa tentatif mengenai tanda. *Pertama*, tanda memiliki makna semantik tertentu yang memungkinkan adanya kombinasi lain dengan tanda-tanda lainnya. Keadaan itu membuat kalimat-kalimat memang dapat diterima secara tata bahasa, tetapi secara semantik bersifat anomali. Ini seperti ada kesepakatan dalam penggunaan bahasa. *Kedua*, '*sememe*' atau 'unit makna yang diekspresikan oleh sebuah morfem' dibentuk oleh makna dalam pemaknaan semantik, yakni denotasi dan konotasi, dan disusun secara hierarkis. Jadi, di antara beberapa pemaknaan semantik tidak berbuhungan dengan tata bahasa.

Ketiga, tidak ada fungsi tanda yang ditampilkan oleh marka sintaksis belaka karena fungsi-tanda dibentuk oleh kode antara serangkaian makna semantik dan tata bahasa, keduanya harus dipakai sekaligus. Fungsi tanda dibentuk berdasarkan homologi dari fungsi semantik dan fungsi tata bahasa. Dari ketiga analisa tersebut Eco membentuk sebuah rumusan:

/s-v/ --- sm ---- «S» -----
d1, d2, d3----- c1, c2, c3 . . .

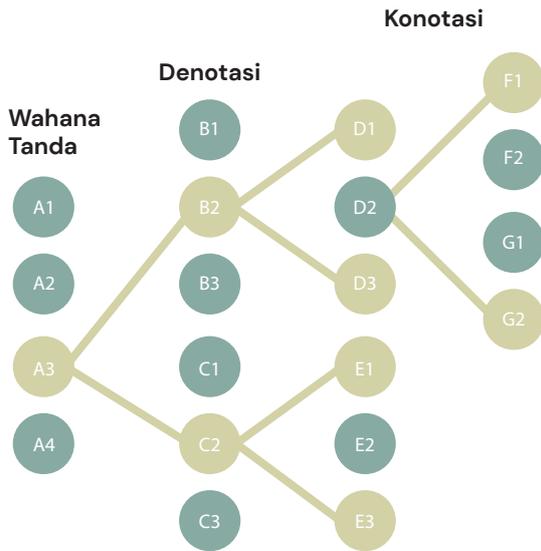
Rumusan di atas dapat dibaca /s-v/ atau wahana-tanda dibentuk dalam makna tata bahasa (sintaksis) yang mempunyai makna semantik «S» atau *sememe*. *Sememe* dapat dipahami sebagai 'd₁, d₂, d₃ atau denotasi' dan 'c₁, c₂, c₃ atau konotasi'. Lebih mudahnya, tanda yang kita baca dalam makna tata bahasa (sintaksis) itu harus diartikan dulu di dalam makna semantik atau *sememe*, setelah itu *sememe* dimasukkan kedalam interpretan di dalam proses semiosis tak berkesudahan dalam denotasi dan konotasi. Dari rumusan itu, kita dapat memahami bahwa hal yang paling penting dari tanda adalah *sememe*. Meskipun begitu, Eco juga masih melihat adanya sisa persoalan dari hakekat komponen-komponen terhadap *sememe* itu sendiri karena *sememe* baru dapat diketemukan ketika kita mengetahui komponen denotasi dan konotasi secara jelas. Di dalam denotasi dan konotasi, kita dapat melihat seseorang yang membaca sebuah tanda secara berbeda-beda, seperti di dalam labirin semantik, karena proses semiosis tak terhingga didasarkan pada unit-unit kultural dari setiap pembaca tanda. Untuk mempermudah, penulis akan menggambarkan contoh dari pembacaan *sememe* di dalam

denotasi dan konotasi.

Penulis akan menggunakan kata /Turki/ (A₃) sebagai wahana-tanda. Ekspresi /Turki/ dapat dibaca secara mendalam sebagai 'nama orang' (B₂) ataupun 'nama negara' (C₂). Jika kita menaruhnya sebagai 'nama orang' (B₂) berarti kita mengacu pada semua pengalaman kita berkenalan dengan 'seorang perempuan' (D₁) atau dengan 'seorang laki-laki' (D₃). Setelah kita memilih 'seorang perempuan' (D₁) kita dapat mengerucutkan lagi pada 'perempuan berbadan tinggi' (F₁) atau «perempuan berbadan pendek» (G₂), dst. Sedangkan jika kita membaca /Turki/ sebagai 'nama negara' (C₂) berarti kita bisa mengarahkannya pada 'negara mayoritas muslim' (E₁) atau 'negara sekuler' (E₃), dst. Jadi, jika mengarahkannya pada E₁ berarti /Turki/ mempunyai *sememe* «negara mayoritas muslim» yang didapat dari pembacaan tanda.

Sekali lagi, pembacaan ini tidak belum berakhir karena adanya proses semiosis yang tak berkesudahan. Intinya, di sini kita sedang melihat bagaimana seseorang membaca tanda dengan terus mengarahkan pada hal-hal yang lebih spesifik guna mendekati kebenaran dari sebuah tanda. Kita pasti akan menggunakan sebuah wahana-tanda dengan tepat ketika kita berkomunikasi.

Tidak mungkin seseorang ingin memaksudkan /turki/ sebagai «nama perempuan yang berbadan pendek», tetapi lawan bicaranya justru memaksudkannya sebagai «nama negara mayoritas muslim». Untuk mempermudah penjelasan *sememe* di atas, Eco menampilkan diagram berikut:



Gambar 2. Diagram Denotasi dan Konotasi

Akhirnya, melalui diagram di atas kita bisa membongkar sebuah proposisi yang mengandung kabar bohong atau hoaks sesuai dengan unit-unit kultural yang kita punya. Dengan kata lain penjabaran denotasi dan konotasi di atas dapat membantu kita untuk menelaah apakah isi dari wahana-tanda atau ekspresi yang kita temukan itu dipelintir atau tidak. Untuk melihat itu semua, penulis akan kembali pada isu /rencana Turki bergabung dengan Uni Eropa/. Jika kita melihat proposisi tersebut secara seksama, itu seharusnya tidak mempunyai masalah. Namun, Kelompok Leave tampak memelintir isi ekspresi /Turki/ menjadi negatif, yang mana /Turki/ diartikan sebagai «negara mayoritas muslim yang

berada di luar Eropa». Dengan demikian, /negara mayoritas muslim yang berada di luar Eropa/ bisa kembali diartikan sebagai «negara mayoritas muslim yang ingin bergabung untuk menikmati kekayaan masyarakat Eropa». Dengan isi ekspresi seperti itu, masyarakat Britania jelas akan menolak mempertahankan keanggotaannya di dalam Uni Eropa. Mereka secara emosional akan memilih Brexit agar pemerintah bisa membatasi kedatangan para imigran Turki.

Tentu saja isi ekspresi negatif tersebut tidak berlebihan dan mengada-ada sebab banyak masyarakat Britania yang menyuarakan kegelisahannya bahwa mereka tidak ingin berbagi fasilitas dengan para imigran Turki. Apalagi mereka menegaskan bahwa masih banyak masyarakat Britania yang berada di bawah standar hidup memuaskan. Pertanyaannya adalah apakah Kelompok Remain tidak mengeluarkan data bahwa negara yang nantinya menyusahkan negara-negara Uni Eropa itu mustahil dibiarkan masuk menjadi anggota Uni Eropa. Data tersebut tentu sudah diwacanakan di muka publik, tetapi kita harus ingat bahwa kita hidup di dalam Era Pasca-Kebenaran, yang mana berita yang bersifat emosional dan menyentuh hati itu lebih dipercaya oleh masyarakat dibandingkan fakta-fakta yang ada di lapangan.

Setelah referendum usai, hoaks dari Kelompok Leave kemudian akhirnya terbukti. Mereka menegaskan bahwa mereka sama sekali tidak ingin membatasi kedatangan para imigran, melainkan hanya lebih mengontrol secara ketat masuknya para imigran ke Britania Raya. ■

Penutup

Penulis mempunyai dua catatan kritis terhadap pemikiran Eco. *Pertama*, penulis sepakat dengan pendapat Eco bahwa melalui proses semiosis, atau proses pembacaan tanda yang tak berkesudahan, kita tidak akan pernah sampai pada kebenaran yang penuh, melainkan kita hanya mendekati kebenaran. Jadi, kita tidak akan pernah benar-benar tahu mengenai kebenaran, tetapi melalui unit kultural kita bisa mengetahui bahwa pernyataan itu tidak sesuai atau menyimpang. Misalnya, seseorang yang mengatakan proposisi /perak/ tidak bisa diartikan sebagai «emas», dan sebaliknya. Dengan kata lain, melalui unit kultural kita mempunyai kaidah atau indeks yang disepakati oleh banyak orang dalam menunjuk sesuatu. Ini tentu bisa menjadi pisau kita untuk membongkar proposisi yang dipelintir dari sebuah argumentasi hoaks di dalam Era Pasca-Kebenaran. Namun, penulis menyadari bahwa para semiotikawan sebenarnya bisa terperangkap juga di dalam kebohongan teorinya sendiri. Ini menjadi parah jika mereka mempunyai kekuasaan dalam penyelesaian kasus, yang mana mereka akan jatuh ke dalam arogansi. Sebagai contoh, mereka bisa mengada-ngada dalam membedakan /*marmalade strawberry*/ dengan /*selai*

strawberry/, padahal keduanya tidak mempunyai perbedaan yang berarti.

Kedua, kerangka semiotika Eco sangat kental dipengaruhi oleh epistemologi Immanuel Kant. Ini dapat kita lihat dari persamaan antara landasan unit kultural Eco dengan prinsip kategori-kategori Kant ketika membaca suatu tanda, yang mana kita dalam membaca sesuatu dipengaruhi dengan pengetahuan yang ada di dalam pikiran kita. Kant mengatakan jika kita menggunakan kaca mata berwarna kuning, kita akan melihat semua benda-benda di dunia itu berwarna kuning, begitu juga dengan warna lainnya. Namun, dari awal Eco juga mengakui bahwa dia telah menggunakan prinsip Peirce yang sifatnya lebih terbuka dan praktis, yaitu hanya melalui proses semiosis kita bisa mencari kebenaran yang lebih transparan, yang mana tidak ada kebenaran yang universal. Jadi menurut penulis, ketika kita membaca sebuah wahana-tanda, kita sebenarnya berada di dalam area komparatif, yaitu adanya pencampuran antara epistemologi deduktif dan induktif. Dengan kata lain, untuk membuktikan kebenaran sebuah ekspresi atau wahana-tanda baiknya kita tidak hanya mengandalkan proposisi yang ada di kepala, yang bersifat deduktif, tetapi juga membandingkan dengan fakta lapangan dan sumber-sumber lain yang ada di sekitar kita, yang bersifat induktif.

1. Forum Manguwijaya 2018, *Post-Truth dan (Anti) Pluralisme*. (Jakarta: Kompas Gramedia), 2019, h.3.
2. Matthew D'ancona, *Post Truth: The New War on Truth and how to Fight Back*. (London: Penguin Random House), 2017, h. 7.
3. Bruce Bartlett. *The Truth Matters*, (New York: Ten Speed Press), 2017, h. 6-8.
4. Matthew D'ancona, *Post Truth: The New War on Truth and how to Fight Back*, h. 16-23.
5. Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*. (Bloomington: Indiana University Press), 1979, 66
6. Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, h. 65.
7. Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, h. 65.
8. Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, h. 68.
9. Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, h. 78.
10. Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, h. 95.

Daftar Pustaka

- Eco, Umberto. *A Theory of Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press. 1979.
- Apel, Karl Otto. *Charles S. Peirce: from Pragmatism to Pragmaticism* trl. by John Michael Krois. (Massachusetts: The University of Massachusetts Press), 1981.
- Bruce Bartlett. *The Truth Matters*, (New York: Ten Speed Press), 2017.
- Caesar, Michael. *Philosophy, Semiotics, and The Work of Fiction*. (Cambridge, Polity Press), 1999.
- Evan Davis, *Post Truth: Why We Have Reached Peak Bullshit and What We Can Do About It*. (Great Britain: Little Brown), 2017.
- Forum Manguwijaya 2018, *Post-Truth dan (Anti) Pluralisme*. (Jakarta: Kompas Gramedia), 2019.
- Keyes, Ralph, *The Post-Truth Era*. (New York: St. Martin Press), 2004.
- Matthew D'ancona, *Post Truth: The New War on Truth and how to Fight Back*, (London: Penguin Random House), 2017.
- Medina, Jose and David Wood. *Truth Engagement Across Philosophical Traditions*, (Oxford, Blackwell Publishing), 2005.
- Sebeok, Thomas A. (ed.), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*. (Berlin/New York/Amsterdam: Mouton de Gruyter), 1986.

Stairway to Heaven: Memandang Tuhan Melalui Kacamata Dekonstruksi

Aldrich Anthonio

Abstrak

Sejak abad 19 filsafat ketuhanan mengalami krisis oleh kritik tajam para filsuf, khususnya Nietzsche dan Heidegger. Sasaran kritik tersebut sebenarnya adalah konsep Metafisika yang dianggap sudah gagal menjelaskan realita yang beragam. Filsafat ketuhanan juga dibangun atas dasar Metafisika tersebut, sehingga filsafat ketuhanan juga dianggap sudah gagal. Di abad ke-21, seorang teolog dan filsuf bernama John Caputo mencoba menjawab permasalahan ini melalui penafsirannya atas dekonstruksi Jacques Derrida. Caputo menganggap filsafat ketuhanan dapat hidup tanpa mengandalkan metafisika. Menanggapi kritik tersebut Caputo menganggap Allah sebagai *problema* dan panggilan (insistensi). Ia mengubah konsep *logos* yang bersifat metafisis (doktrin ketat) menjadi konsep *poetics* yang bersifat dekonstruktif (narasi, perumpamaan, dan paradoks). Filsafat Ketuhanan bukan lagi *theology* metafisis melainkan sebuah *theo-poetics* dekonstruktif.

Kata kunci

dekonstruksi, filsafat ketuhanan, weak theology, insistensi, theo-poetics, the event, à venir.

Pendahuluan

Tulisan ini membahas mengenai filsafat ketuhanan dalam Posmodernisme, khususnya dalam pemikiran John D. Caputo. Keraguan terhadap adanya Tuhan bukan barang baru, Critias dalam naskah Sisyphus menulis justru dewa-dewa adalah ciptaan manusia supaya ada “figur menakutkan” yang selalu mengawasi saat tidak ada yang melihat. Ibaratnya menurut Critias Tuhan mirip dengan *Google*, untungnya pada saat penciptaan dunia, Ia tidak sekalian menjual iklan. Kritik terbesar dilancarkan Heidegger di abad ke-20. Ia memang tidak mengkritik teologi secara langsung, tetapi ia mengatakan metafisika yang adalah landasan teologi sebenarnya adalah ontoteologi, yaitu usaha “mehancurkan” benda keseharian untuk mendefinisikan Tuhan, sehingga yang dijumpai bukanlah Tuhan, melainkan benda-benda yang “dihancurkan” semata.

Dalam latar belakang tersebut muncul filsuf-filsuf yang mencoba menjawab cara berpikir tentang Allah tanpa melalui rasio metafisika. Salah satu filsuf yang mencoba menjawabnya adalah John David Caputo (1940 - ...), seorang teolog Katolik dan filsuf Amerika Serikat yang erat dipengaruhi dekonstruksi Jacques Derrida. Dekonstruksi sendiri adalah istilah Jacques Derrida, filsuf Perancis yang dianggap ateis dan mengacaukan hidup beragama (walaupun ateisme ini disangkal oleh Derrida sendiri). Namun Caputo menunjukkan justru dekonstruksi ini yang dapat memberi jalan keluar dari krisis metafisika/ teologis. Caputo menerapkan dekonstruksi dalam konteks teologi, yaitu sebagai tafsir (*hermeneutics*) kerajaan Allah. Caputo memang berasal dari latar belakang agama Kristiani, namun pandangan dekonstruksi ini dapat diterapkan pada agama-agama lain.

Saya akan memulai pembahasan dengan menggambarkan masalah metafisika/ ketuhanan di dalam filsafat. Berikutnya saya akan membahas dua tanggapan Caputo mengenai masalah ini, yaitu melalui pandangan Allah sebagai *problema* dan insistensi. Di bagian ketiga kita masuk ke dalam konsep *theoetics* Caputo untuk menggantikan teologi. Di bagian akhir saya akan memberi tanggapan kritis dan kesimpulan terhadap Caputo.

Secara singkat Caputo setuju bahwa Allah sudah mati; namun yang mati adalah Allah metafisika, bukan Allah itu sendiri. Allah bagi Caputo bukan sekedar “ada”, Allah melampaui ada.

Caputo menafsirkan Allah sebagai problema (yang menggonggongkan manusia) dan insistensi (panggilan). Allah metafisika dibicarakan melalui doktrin *logos* dalam teologi, dalam Caputo menggunakan konsep *theoetics* yang mempraktekkan dekonstruksi melalui narasi, perumpamaan, dan paradoks.

Kematian Tuhan dan Kematian Kebenaran Absolut

Filsafat Barat dikisahkan berawal dari pencarian Thales akan unsur paling hakiki di dunia, yang menurutnya adalah air. Setelahnya filsuf-filsuf lain memiliki pandangan berlainan, misalnya yang tak terbatas (Anaximander), udara (Anaximenes), dan api (Heraklitos). Pencarian ini disebut dengan metafisika, karena memiliki motivasi mencari unsur utama atau penyebab utama di balik keberagaman dan perubahan segala sesuatu yang hadir (fisika). Istilah metafisika sendiri mengandung arti tersebut (*ta meta ta phusika*: setelah membicarakan hal-hal fisika). Bagi Plato, yang hakiki ini adalah *Forma* atau *Idea*. Contohnya di antara meja-meja, bebek-bebek, atau buah-buah ada *Forma* atau *Idea* kemejaan, kebebakan, atau kebuahan sehingga kita dapat mengenal benda tersebut sebagai meja, bebek, dan buah.

Sehingga menurut Plato terdapat substansi sebuah benda di luar eksistensi kehadiran benda tersebut. Aristoteles dalam *Metaphysica Lambda*, mengidentifikasi unsur hakiki ini sebagai yang abadi dan penggerak yang tidak digerakkan. Teologi sebagai *logos* atau ilmu mengenai cara membicarakan Allah, juga ikut menggunakan cara berpikir metafisika seperti ini. Allah dikenal sebagai *causa prima* (penyebab utama) atau *causa sui* (penyebab yang menyebabkan dirinya sendiri) yang adalah pencipta dan Ada tertinggi dari segalanya. Mengadaptasi Plato, Agustinus misalnya mengatakan *Forma* adalah pikiran Allah. Aquinas mengatakan Allah adalah kesatuan esensi dan eksistensi; semua hal yang ada berasal dari Allah. Dengan kata lain filsafat dan teologi sama-sama berusaha mencari ada yang tertinggi atau yang absolut dari segala sesuatu yang hadir di dalam dunia.

Namun di sini muncul dua permasalahan, pertama adalah karena yang dicari adalah yang absolut, maka tidak mungkin ada dua hal yang absolut, pasti ada yang satu yang benar dan yang lainnya salah semua; kedua, jika memang benar ada unsur atau penyebab utama yang melampaui benda-benda yang hadir ini, apakah mungkin ia bisa dibahas melalui benda-benda yang hadir?

Saya akan mencoba menjelaskan permasalahan pertama melalui ilustrasi mengenai alpukat: buah atau sayur? Bagi orang Indonesia, benda berwarna hijau gelap dan agak lonjong ini adalah buah, ia dapat langsung dimakan dan dibuat menjadi jus. Bagi orang Perancis, alpukat adalah sayur,

dimakan sebagai *sandwich* atau *salad*. Sekarang bayangkan anda adalah memiliki toko dan harus meletakkan alpukat di bagian yang tepat. Di bagian manakah anda akan meletakkannya? Orang Indonesia yang menemukannya di bagian sayur akan mencaci anda dan mengatakan “Geblek juga lu...” sebaliknya orang Perancis yang menemukannya di bagian buah akan mengatakan “*T’es vraiment bête...*” percayalah kalimat itu artinya bukan anda sangat menawan. Pertanyaannya, yang benar yang mana? Mau diletakkan di bagian buah ataupun sayuran, alpukat ya tetap alpukat, rasanya sama. Kita mencoba memaksakan kategori/ *forma/ idea* “kebuahan” atau “kesayuran” ke dalam alpukat. Anda dapat berkata “kan ini cuma buah saja toh?” Nah coba gantikanlah alpukat dengan “keadilan”, “kebebasan”, dan “Allah”, maka cacian pelanggan tersebut akan berubah menjadi sejarah panjang dunia yang lazim berujung pada darah dan kekerasan.

Allah yang benar yang seperti apa? Baptis yang benar seperti apa? Aliran yang benar yang mana? Pola pikir metafisika akan mencoba menjawabnya dalam jawaban teologis doktrinal yang sifatnya absolut: Allah yang benar adalah yang dapat menyembuhkan penyakit tanpa dokter dengan menumpangkan

tangan, Baptis yang benar adalah yang dikepret 3 kali sambil pendetanya mutar-mutar komat-kamit baca doa, aliran yang benar adalah yang perpuluhannya 15% (10% + 5% *service charge*). Dalam persoalan lebih pragmatis yang sering diajukan di akun Instagram religius, misalnya “kalau anak saya main *game* itu bertentangan dengan alkitab tidak? nonton drama korea itu dosa tidak? ibadah *online* sambil tiduran dan makan dikutuk Tuhan tidak?” Sempat terpikirkah bahwa dalam dunia yang serba beragam dan berubah dengan cepat, jawaban absolut untuk pertanyaan seperti itu bisa tidak relevan? Misalnya pandangan yang menyatakan bahwa bermain *game* berlawanan dengan alkitab karena *game* itu penuh kekerasan agaknya melupakan fakta bahwa dalam alkitab juga banyak cerita mengenai perang dan kekerasan. Menariknya adalah dalam sejarah dunia banyak perang yang dilakukan atas nama Allah dan agama, namun sampai saat ini belum pernah ada perang yang dilakukan demi nama Playstation, Nintendo, maupun XBOX. Pandangan konservatif yang mengatakan baptisan yang benar adalah baptisan selam sesuai dengan yang tertera literal di alkitab agaknya melupakan fakta bahwa Yesus dibaptis di sungai Yordan, sehingga jika memang ingin konsisten secara literal maka semua baptisan harus dilakukan di sana. Sadar maupun tidak, usaha metafisis melalui praktik doktrinal teologis ini adalah usaha membatasi Allah yang sejatinya melampaui manusia, menjadi Allah yang dapat dikendalikan dan dimanipulasi manusia: Saya memberikan perpuluhan 15% maka Allah pasti memberkati saya –

dan konsekuensinya: Berkati-lah saya! Kan saya sudah berikan 15% perpuluhan!

Masalah kedua adalah persis kritik Martin Heidegger mengenai cara berpikir metafisika ontoteologis. Ia mengatakan metafisika sejak jaman Yunani adalah sebagai *ontoteologi*. *Ontoteologi* berasal dari kata *onto* + *theo* + *logos* yang berarti hal-hal yang sekedar ada sehari-hari (*ontis*) dianggap sebagai yang tertinggi (*theo*) dan kemudian diformulasikan menjadi sebuah ilmu (*logos*). Kritik *ontoteologis* ini mengatakan bahwa sebenarnya metafisika filsafat Barat selama ini hanya membahas hal-hal yang bersifat ontis (ada sehari-hari/ *seiendes*), bukan ontologis (Ada dalam dirinya sendiri/ *Sein*). Dalam filsafat Yunani, contoh *ontis* adalah air yang dianggap Thales sebagai unsur utama, kemudian udara, api, dan seterusnya. Air, udara, api adalah hal sehari-hari yang dianggap sebagai sebab utama, kemudian dianggap sebagai yang tertinggi, dan akhirnya disembah dalam struktur religius dan doktrin keagamaan. Plato dan Aristoteles walaupun memiliki abstraksi lebih tinggi, juga tetap merupakan hal-hal ontis. Heidegger bertanya kenapa penyebab atau unsur itu berupa hal yang dilihat sehari-hari, padahal bukankah yang hakiki itu melampaui kesemuanya

dan tidak dapat dibatasi oleh definisi manusia? Dengan kata lain kritik ini mengatakan para filsuf sibuk mencari “Ada yang melampaui segalanya”, tetapi mencarinya terbatas pada hal remeh-temeh selemparan rumah saja. Dalam istilah Heidegger “...membicarakan tentang yang paling ada dari segala ada (*das Seiendste alles Seienden*), jadi mereka tidak pernah berpikir untuk berpikir tentang Ada (*Sein*) itu sendiri”. Jadi bagi Heidegger bangunan filsafat dan teologi selama ini sudah salah alamat, ibaratnya ribut berjam-jam mencari nomor rumah seorang teman di Jalan Setiabudi... tapi tidak sadar bahwa teman kita tinggalnya di Setiabudi Bandung, bukan di Setiabudi Jakarta.

Lalu bagaimana dengan Tuhan? Hal yang sama juga terjadi dalam pemikiran mengenai Tuhan, dalam praktik keagamaan saat ini misalnya ada aliran yang mengutamakan ketetapan doktrin, mujizat kesembuhan perjamuan kudus, dan teologia kemakmuran. Contohnya ada gereja yang menganggap baptis percik itu sesat, sehingga jemaat dari gereja baptis percik tidak dapat dinikahkan dalam gereja baptis selam. Ada juga pemuka agama mengklaim Tuhan berbicara langsung kepadanya agar yang mengikuti perjamuan kudus dan mengoleskan minyak urapan dapat sembuh dari sakit. Teologi kemakmuran menjanjikan Tuhan memberikan berkat melimpah (mungkin maksudnya untuk pemuka agamanya) jika memberikan persembahan atau perpuluhan yang banyak. Pandangan masing-masing ini tentunya didukung dengan ayat-ayat kitab suci dan siap-siap diceramahi sebagai orang bebal

jika anda mempertanyakannya. Namun praktik seperti ini adalah persis praktik ontoteologis yang dikritik Heidegger. Tuhan dianggap sama dengan kesahihan doktrin baptisan, minyak urapan, dan tentunya dianggap sama dengan uang. Tak heran bila Nietzsche mencibir mental Kristianitas seperti ini dengan mengatakan “Allah sudah mati. Allah tetap mati. Dan kita telah membunuhnya”. Kematian Tuhan bukan diakibatkan oleh orang-orang Romawi jaman dahulu, oleh berhala, maupun kritik orang ateis. Tuhan mati karena orang-orang beragama sendiri yang membunuhnya melalui doktrin ontoteologi ini.

Di sini anda mungkin akan beranggapan hal ini hanya merupakan keributan filosofis-teologis akademis saja dan tidak ada dampaknya secara riil. Tunggu dulu! Contoh penafsiran Tuhan metafisis yang menjadi malapetaka kemanusiaan adalah masalah kutukan Ham yang menjadi basis bagi tiga agama Samawi dalam memperbudak orang-orang berkulit hitam. Kitab Kejadian 9:18-25 mengisahkan Ham melihat aurat Nuh dan menceritakannya ke kedua saudaranya. Nuh kemudian mengutuk Ham menjadi “hamba paling hina bagi saudara-saudaranya”. Lalu kenapa orang-orang berkulit hitam yang kena mudaratnya?

Menurut genealogi kitab suci dari tiga agama Samawi itu, Ham adalah nenek moyang orang-orang Mesir dan Kush yang berkulit hitam. Ham dalam bahasa Yahudi juga memiliki akar kata yang berarti “gelap” atau “hitam”. Perbudakan adalah kekejaman yang adalah aib besar dalam sejarah manusia. Namun dapatkah anda bayangkan bahwa sesungguhnya aib tersebut dilakukan “sesuai dengan firman Tuhan?”

Melihat contoh tersebut ada benarnya juga Feuerbach yang senada dengan Critias mengatakan agama adalah proyeksi manusia: apa yang tidak dapat diraih manusia, dikeluarkan dari dalam dirinya, dibuat figur, dan disembah menjadi sosok ilahi. Sejarah mencatat proyeksi ini memang juga mencerminkan kecenderungan manusia memperoleh kekuasaan dan melakukan kekerasan atas nama Allah dan agama. Heidegger mengkritik teologi metafisis seperti ini karena dengannya Allah sangat dibatasi oleh manusia (ironis memang Heidegger juga terlibat Nazi). Jika memang Allah benar-benar ada dan melampaui kesemuanya, mengapa dapat dibatasi dengan keberadaan yang sifatnya *ontis*? Bahkan bagi Heidegger Allah sebagai Ada yang Tertinggi pun tetap sebuah pembatasan, karena yang memberi penilaian sebagai Ada tertinggi adalah tetap manusia. Maka dengan kritik-kritik tersebut, Allah dalam teologi metafisika tidak lain adalah ciptaan manusia sendiri, dan dengannya Allah bukan lagi Allah dan sudah mati seperti yang dikatakan Nietzsche.

Batu dan Pintu: Allah Sebagai Proyektile dan Insistensi

Ya, Allah sudah mati! Demikianlah pandangan Caputo. Namun bagi Caputo yang mati adalah Allahnya Feuerbach proyeksi manusia, yaitu Allah yang *ens supremum et deus omnipotens* (Allah yang Mahabesar dan Mahakuasa). Caputo bersyukur pada Nietzsche karena dengan mengatakan Allah sudah mati, maka Allah sekarang dapat muncul di panggung, atau meminjam istilah Eminem “*Will the real God now please stand up?*” Lalu sekarang Allah seperti apa yang menurut Caputo masih relevan dan yang masih dapat dibicarakan dalam keragaman dunia ini? Ada tiga pandangan yang dikemukakan Caputo: Allah sebagai Proyektile, Allah sebagai Insistensi, dan Allah yang Lemah.

Pertama, menanggapi Feuerbach, Caputo mengatakan Allah bukanlah Proyektile, melainkan Proyektile. Proyektile berarti Allah bersumber dari dalam manusia dan mengarah keluar menjadi Ada yang ditinggikan. Proyektile sebaliknya, berarti ada sesuatu yang meluncur dari luar mengarah kepada manusia, bagaikan saat ditimpuk batu. Untuk menggambarkan proyektile ini Caputo juga

menggunakan istilah *problema*, yang memiliki dua arti dalam bahasa Yunani (*πρόβλημα*): sebagai masalah/ rintangan dan sebagai sesuatu yang dilemparkan ke orang lain. Ada dua poin penting di sini, yang pertama adalah kita tidak tahu pasti dari mana batu itu berasal; kedua, yang dapat dilakukan adalah hanya menanggapi: menghindar atau siap-siap benjol. Hubungannya dengan Allah? Bagi Caputo Allah adalah masalah, suatu *problema* yang tidak sepenuhnya dapat kita ketahui, namun saat masalah ini hadir, yang dapat kita lakukan adalah menanggapi: menerima atau menolak Allah.

Lebih lanjut, Caputo menggunakan istilah Agustinus mengatakan Allah adalah yang menggetarkan hati (*cor inquietum*) dan menggelisahkan manusia. Oleh karenanya, Allah bukanlah bukan tempat seseorang dapat bersandar dengan nyaman dalam kestabilan definisi teologis. Caputo memberi contoh *problema* ini bagaikan seseorang yang mengetuk pintu rumah kita waktu malam. Siapa yang mengetuk? Kita tidak tahu, tetapi kita terganggu dari tidur yang lelap dan nyaman. Kita dapat terus berusaha untuk tidur tetapi ketukan itu selalu menggelisahkan dan meminta kita untuk membukakannya. Begitu pun dalam kehidupan sehari-hari: kita bagaikan tidur ketika hanya memperdulikan mau makan apa, nonton apa di Netflix, lihat promo apa di toko *online*. Kehadiran Allah membuat masalah baru, dengan adanya Allah berarti hidup kita bukan hanya bagi diri kita sendiri, melainkan ada yang lain. Yang lain ini siapa? Kita tidak tahu sepenuhnya tapi Ia (atau ia – karena kita tidak tahu) menyentak

kita dari tidur dan menyatakan kita tidak sendiri. Tidak sendiri bukan berarti nyaman karena kita ada teman *superpower*, melainkan masalah karena yang lain ini adalah yang perlu diperhatikan dan didengarkan. Bukan mujizat, uang, maupun kesenangan yang kita dapatkan saat proyektil ini hadir, namun kegetaran hati, kesentakkan dari ketiduran, dan kesadaran bahwa kita harus menanggapi.

Kedua, menanggapi kritik ontoteologi mengenai Ada, Caputo mengatakan Allah bukanlah Ada (eksistensi) melainkan panggilan (insistensi). Insistensi adalah panggilan tanpa henti kepada manusia. Melanjutkan analogi tumpukan batu, bukan batu itu yang penting, melainkan kesadaran bahwa ada yang lain yang melempar batu. Yang lain ini tidak dapat diketahui siapa atau apa, tapi kita dapat mengenal panggilannya (atau tumpukannya). Melalui insistensi Caputo juga mencoba mendekonstruksikan oposisi biner esensi/substansi dan eksistensi. Ia menggantikan esensi/ substansi dengan insistensi. Yang insisten adalah panggilan Allah sedangkan yang eksisten adalah manusia. Dalam insistensi dan eksistensi, hubungan antar mereka bukan oposisi biner lagi tetapi hubungan yang saling berkaitan dan bergantung satu dengan lainnya.

Caputo menggunakan istilah etimologis agama dalam bahasa Latin yaitu *religio* yang berarti pengikatan. Sebelumnya artinya adalah manusia terikat satu arah dengan Allah: manusia perlu Allah tapi Allah tidak butuh manusia. Namun Caputo menafsirkan lebih lanjut lagi. Hubungan ikatan sejatinya adalah dua arah: jika ada seorang polisi yang memborgol Budi, maka Budi terborgol dengan polisi tersebut dan sebaliknya polisi tersebut juga terborgol dengan Budi. Begitu pun dalam hubungan manusia dengan Allah: manusia terikat kepada Allah, Allah juga terikat kepada manusia. Maka agama menurut Caputo adalah hubungan kiasmus (*chiasm*) atau keterikatan bersama/ ikatan ganda. Allah bukan terpisah dengan manusia sebagai pencipta dan ciptaan, Allah bersama dengan manusia, manusia membutuhkan Allah dan Allah membutuhkan manusia. Caputo memberi contoh Allah metafisika adalah Allah yang mampu menenangkan ombak ganas: Allah seperti ini berada jauh di surga dan manusia berada di sampan dalam ombang-ambing ombak ganas. Allah insistensi adalah yang hadir bersama-sama dengan manusia dalam sampan, berjuang dan berdoa dengan manusia yang terombang-ambing ombak ganas tersebut.

Panggilan ini terjadi tanpa kendali manusia dan tanpa dapat dikenali manusia. Jika kita dapat kenali dengan mudah maka lagi-lagi jatuh kepada Allah metafisika yang penuh kepastian. Tidak ada *caller id* yang dapat mendeteksi apakah panggilan ini berasal dari Allah atau bukan. Caputo menyebut panggilan terjadi di jalan tengah tak bertuan

(*khora*) maka kita tidak dapat pasti tahu bahwa Allah yang memanggil. *Khora* ini bagaikan panggilan telepon tak dikenal: bisa jadi dari seorang kenalan atau tawaran kerja, namun mungkin (seringnya) agen asuransi dan tawaran Kredit Tanpa Agunan. Sama seperti halnya telepon, jika kita sudah tahu bahwa itu adalah suara Allah maka kita tidak benar-benar merespons panggilan, melainkan hanya mengikuti perintah dengan tenang dan nyaman. Jika kita tahu yang mengetuk pintu adalah seseorang yang kita kenal maka kita tidak akan gelisah, melainkan dengan tenang akan membukakan pintu. Namun seperti halnya ketukan pintu di malam hari, kita tidak tahu apakah yang mengetuk itu tetangga atau pencuri. Di sini Caputo menunjukkan bukan kepastian *logos* yang bekerja, namun yang bekerja adalah kemungkinan-kemungkinan. Kemungkinan ini bukan seperti probabilitas yang bisa diperhitungkan seperti dalam pertaruhan Pascal. Kemungkinan ini adalah kesempatan bagi iman untuk bekerja dalam menanggapi panggilan. Jika panggilan sudah pasti dari Allah maka yang muncul bukanlah iman, melainkan pengetahuan *logos* yang serba pasti.

Sebagai contoh, jika anda menyalakan mesin mobil di pagi hari, tentu bukan iman yang bekerja tetapi

pengetahuan bahwa mesin mobil akan menyala karena (contohnya) yang membuat mobil anda itu adalah Toyota, bukan Xiaomi. Menyalanya mesin mobil adalah pengetahuan yang memiliki kepastian. Dalam panggilan, bukan pengetahuan pasti seperti itu yang ada, melainkan ada celah keraguan yang muncul dan menghantui kita. Saat kita berdoa meminta kesembuhan misalnya, apakah sudah pasti nanti malam kita akan sembuh? Belum tentu, karena dalam doa yang bekerja bukan pengetahuan pasti melainkan iman pada kemungkinan-kemungkinan dan harapan seperti yang diungkapkan Caputo. Dengan kata lain kita membeli Toyota, bukan Tuhan; sebaliknya kita berdoa pada Tuhan, bukan pada Toyota.

Luthier, bukan Luther: Theopoetics

Caputo menganggap Allah sebagai proyektil dan insistensi di mana pengetahuan tidak dimungkinkan lagi. Lalu bagaimanakah kita dapat bicara mengenai Allah ini tanpa menggunakan konsep metafisika? Pertanyaan ini dapat disederhanakan menjadi bagaimana cara menggambarkan Allah tanpa menggunakan definisi seperti melalui kata “adalah” atau “ialah”. Untuk berbicara mengenai Allah seperti ini Caputo menggunakan istilah *theopoetics* untuk menggantikan *theology*. *Theopoetics* adalah cara membicarakan Allah melalui narasi, dekonstruksi, dan paradoks (berlawanan dengan teologi yang penuh definisi dan doktrin). Anda juga dapat bertanya

bukankah Allah sebagai proyektil dan insistensi itu juga merupakan definisi baru? Allah sebagai proyektil dan insistensi bukanlah sebuah definisi, melainkan sebuah gambaran kemungkinan-kemungkinan. Caputo ingin menghindari pen-*definisan* ulang Allah sebaik apapun definisi baru tersebut. Allah dalam gambaran Caputo tidak memiliki kejelasan atau kepastian bentuk seperti dalam teologi. Proyektil dan Insistensi bukan definisi pasti seperti *prima causa* atau *causa sui*, melainkan sebagai kritik atas teologi dan sekaligus membuka ruang bagi tafsir kerajaan Allah. Tafsir kerajaan Allah berarti segala pandangan mengenai Allah sudah merupakan tafsir manusia. Tidak ada yang bisa disebut dengan agama paling murni atau paling asli sesuai perintah Tuhan. Jadi saat kotbah, pemuka agama tidak tepat jika menggunakan istilah “Tuhan berkata” atau “Alkitab mengatakan”, karena kotbah itu sudah berupa tafsir dari perkataan Tuhan maupun Alkitab seberapapun persis maupun literal isinya. Semua kotbah sejatinya adalah “menurut tafsir saya” dan agama atau aliran sudah merupakan tafsir manusia. Oleh karena itu yang jadi personalan bukan lagi soal benar-salah atau murni-sesat, melainkan tafsir baik atau tafsir buruk – seperti halnya di sekolah Teologi ada calon pemuka agama yang mendapat IPK 4.0 dan ada juga

yang IPKnya 1.0. Karena semua sudah merupakan tafsir manusia maka pandangan, aliran, kotbah, ajaran bisa dan perlu didekonstruksi. Tafsir yang baik menurut Caputo adalah tafsir yang mencerminkan peristiwa yang terjadi dalam nama Allah.

Kita dapat mengambil contoh pandangan dekonstruksi Caputo ini pada kisah panggilan Musa di padang gurun. Saat Musa dipanggil Allah ia bukan sedang berdoa, berpuasa, atau dalam saat teduh. Ia sedang bekerja menggembalakan kambing domba di padang gurun dekat di gunung Horeb. Saat suara Allah memanggil, ia tidak mengenal secara pasti suara yang memanggilnya. Ia tidak dipanggil di kota-kota besar Mesir yang sudah memiliki dewa-dewa yang disembah. Ia dipanggil di tempat tak bertuan, *khora*. Namun Musa menanggapi panggilan itu dengan berkata "*Here I am*" tanpa benar-benar mengetahui sepenuhnya siapa yang memanggilnya. Kalau Musa kenal, Allah tidak perlu memperkenalkan dirinya lagi. Panggilan ini bukan panggilan untuk hidup dalam mewah dan penuh berkat, melainkan sebuah masalah baru yang dilemparkan ke Musa. Sekarang ia tidak cukup hanya menggembalakan ternak tapi ia harus membebaskan orang-orang yang menderita dari perbudakan Mesir. Musa tidak lagi dapat hidup dengan tenang, kehadiran Allah menyebabkan ia harus menempuh jalur hidup yang lebih sulit dan menjadi terikat kepada Allah dalam karya pembebasan ini. Begitupun Allah terikat dengan Musa dalam usaha membebaskan orang-orang dari perbudakan Mesir. Melalui Dekonstruksi ini Caputo menunjukkan jalan lain untuk memandang Tuhan:

sebagai Proyektif dan Insistensi.

Peristiwa yang terjadi dalam nama Allah ini ditafsirkan secara dekonstruktif dengan menggunakan istilah Teologi Keperistiwaan (*Theology of the Event*). Bagi Caputo peristiwa adalah harapan dari masa depan yang belum terjadi, tetapi selalu memanggil agar dapat terjadi. Caputo memberi contoh dalam tulisan "*Force of Law*" Derrida membedakan antara hukum (*law*) dan keadilan (*justice*). Hukum adalah yang eksisten dan memiliki perangkat seperti kitab hukum, jaksa, dan hakim. Keadilan adalah **peristiwa** atau yang insisten. Caputo mengatakan hukum adalah produk hasil konstruksi, oleh karenanya harus didekonstruksi. Jika tidak didekonstruksi, hukum dapat kehilangan panggilan keadilannya. Sebagai contoh di Amerika membawa senjata itu legal, namun apakah adil untuk membawa senjata di tengah banyaknya kematian yang diakibatkannya? Hukum tersebut mungkin adil di jaman peperangan, tetapi pada saat damai seperti saat ini hukum itu belum tentu adil. Oleh karena itu hukum tersebut perlu didekonstruksikan sesuai dengan panggilan keadilan. Namun menurut Derrida hukum dapat dan harus didekonstruksi sedangkan keadilan tidak dapat didekonstruksi. Baginya dekonstruksi adalah keadilan itu sendiri, atau sebagaimana ditafsirkan

Caputo, keadilan adalah peristiwa yang memanggil, hukum adalah perangkat yang eksisten. Hukum dan keadilan saling membutuhkan: hukum tanpa keadilan hanyalah alat kaki tangan pemerintahan otoriter, keadilan tanpa hukum hanyalah angan-angan.

Lalu peristiwa apa yang ada dalam nama Allah? Caputo tidak menjelaskan secara spesifik karena ia ingin menghindari membuat doktrin-doktrin baru, namun ia menyebut ada dua paradoks yang dapat diperhatikan, yaitu Kerajaan Allah sebagai kekacauan suci (*sacred anarchy*) dan mengenai Allah yang lemah. Dalam *sacred anarchy* kedatangan Kerajaan Allah bukan untuk mendirikan struktur kerajaan baru tetapi untuk mengacaukan struktur dunia. Paradoksnya di sini yaitu kerajaan berarti sebuah struktur pemerintahan, tetapi juga anarkis yang berarti tanpa struktur atau prinsip. Maksudnya dalam dunia yang berkuasa dan diperhatikan biasanya adalah orang-orang yang kuat, bijak, dan kaya. Tetapi dalam Kerajaan Allah yang diperhatikan justru adalah orang-orang miskin, kusta, dan yang terlantar. Kerajaan Allah ini bukan hadir dalam bentuk kota suci, bangunan kudus, maupun doktrin melainkan dalam transformasi *metanoia*. *Metanoia* di sini bukan berarti pertobatan religius dan harus mengikuti agama tertentu, tetapi dalam arti pikiran dan hati baru yang terarah pada Kerajaan Allah.

Caputo mengatakan Kerajaan Allah ini hadir melalui peristiwa Allah yang lemah. Dalam teologi Allah digambarkan sebagai yang kuat dan berkuasa, layaknya sosok *superhero* seperti *Superman*, *Wonder Woman*,

atau *Thor*. Dengan kata lain Allah masih tak beda dari manusia, hanya saja kekuatannya jauh lebih besar dibanding manusia. Namun dalam *theopoetics*, kita menjumpai paradoks: Allah kuat karena ia lemah. Ia bukan figur orang tua berjenggot putih yang siap melempar petir. Ia adalah figur yang lemah dan tak berdaya, namun justru karena itulah Allah berkuasa. Hal ini terlihat dalam penyaliban Yesus. Kematian Yesus adalah sebuah paradoks besar di mana bagi umat Kristiani Allah menjadi yang lemah dan hina. Namun melalui kematian Yesus ini transformasi besar terjadi dalam kehidupan manusia jaman itu. Bukan pembebasan melalui kekerasan dan perang, tetapi pembebasan manusia dari tafsir kaku hukum Taurat yang memihak penguasa dan struktur keagamaan.

Bagi Caputo peristiwa yang terkandung dalam nama Allah adalah harapan akan keadilan bagi semua orang di muka bumi, khususnya yang lemah dan terpinggirkan. Namun karena harapan, keadilan ini belum terjadi dan disebut sebagai *the event to come*. Secara paradoks harapan keadilan ini adalah keadilan yang belum datang, akan datang, tidak akan datang, dan sudah datang. Yang dimaksud Caputo adalah keadilan sebagai harapan memang belum datang, tapi ia juga tidak boleh datang. Ia tidak boleh datang karena jika keadilan sudah datang,

harapan keadilan menjadi hilang digantikan dengan yang sekedar ada. Jika keadilan sudah datang manusia tidak lagi berharap dan tidak perlu bertindak, tetapi cukup duduk diam *nyaman*.

Di sisi lain keadilan juga sudah datang, dalam arti keadilan ini menjadi tugas manusia sebagai yang eksisten untuk menghadirkannya di muka bumi. Agama dalam *theopoetics* bukan berupa rangkaian ritual atau doktrin untuk memuaskan Allah di angkasa raya, melainkan sebuah panggilan menghadirkan keadilan Kerajaan Allah di dalam dunia bagi semua orang. Anda mungkin menganggap hal ini mudah, anda sering melakukan bakti sosial, memberi persembahan, atau menyumbang. Tetapi izinkan saya bertanya apakah anda dapat menerima kaum LGBTQ di gereja anda? Anda mungkin mengatakan tidak, karena kaum LGBTQ sesat, tidak sesuai kitab suci menurut Kejadian 1:27 dan anda akan berseru “Mereka harus ditobatkan!” Justru persis di sinilah kesulitan yang muncul saat kita menyadari bahwa tugas kita adalah menghadirkan keadilan Kerajaan Allah di dunia bukan bagi keluarga konglomerat grup perusahaan properti, melainkan bagi mereka yang terpinggirkan. Tugas ini juga bukan berarti mendirikan rumah ibadah megah yang dikagumi khalayak ramai, melainkan melayani mereka yang hidup tanpa atap.

Sebagai contoh Caputo mengisahkan seorang Pastor bernama John McNamee di Philadelphia Utara yang bekerja di parokinya untuk membantu masyarakat tanpa memperdulikan jemaatnya atau tidak. Parokinya adalah daerah miskin di mana sering terjadi

kekerasan bersenjata dan obat-obatan terlarang. Pimpinan Gerejanya sendiri di sana sudah tidak menganggap daerah itu dapat diselamatkan. Namun ia bekerja bukan karena menurutnya ada hasil religius yang bisa dicapai, ia melayani mereka karena ia ingin membawa keadilan dan kasih bagi orang-orang yang terpinggirkan tersebut. Tujuan McNamee bukan untuk “menyuap” Allah agar bisa masuk surga, melainkan sebagai perhatian pada orang-orang tersebut agar mereka juga bisa memperoleh keadilan dan kasih.

Melalui dua contoh di atas, kita dapat melihat usaha dekonstruksi yang dilakukan Caputo untuk berbicara mengenai Allah. Bukan melalui definisi tapi melalui paradoks; bukan melalui struktur agama tapi melalui yang terpinggirkan; bukan melalui doktrin tapi melalui narasi. Paradoks terutama dari dekonstruksi Caputo adalah bahwa Allah bukan Yang Mahakuasa melainkan yang lemah, namun justru dalam kelemahannya-lah Ia berkuasa. Keadilan Kerajaan Allah ditujukan pada kaum pinggiran, bukan penguasa negara maupun agama. Harapan akan keadilan inilah yang memanggil manusia kepada Allah, keadilan ini belum datang, namun ia sudah datang melalui orang-orang yang terpanggil untuk melakukannya di dunia. Jawaban panggilan itu adalah seperti Musa “inilah aku”.

Tanggapan Kritis

Tantangan yang dihadapi Caputo dalam menghadapi para kritikus metafisika adalah menjawab mungkinkah berbicara tentang Allah tanpa metafisika? Caputo menjawabnya melalui dekonstruksi di mana Allah sebagai “Ada Tertinggi” digantikan dengan Allah sebagai panggilan. Dalam hal ini Caputo berhasil menunjukkan melalui dekonstruksi bahwa masih mungkin untuk berbicara mengenai Allah, namun yang muncul bukan Allah yang dikenal dalam agama tradisi selama ini. Bukan Allah serba-maha yang penuh definisi dogmatis, melainkan Allah yang lemah dan serba paradoks. Justru dalam kelemahannya itu kuasanya menjadi nyata. Memang ironis (dan paradoks) bahwa dalam pemikiran Allah yang kuat, Allah dengan mudah dapat dikendalikan manusia; sedangkan dalam pemikiran Allah yang lemah seperti Caputo, justru Allah tidak dapat dikendalikan manusia. Maka dalam Allah yang lemah inilah kita dapat berbicara mengenai Allah tanpa melalui metafisika.

Pandangan ini penting untuk mengkritik absolutisme (dan ekstrimisme) di bidang agama. Caputo menunjukkan agama atau aliran agama sudah selalu merupakan tafsir dan bukan Allah itu sendiri. Sebagai contoh beberapa pemuka agama dengan entengnya sering mengatakan “...tadi pagi Allah berkata kepada saya...” – gampangnya sebut saja aliran “tadi pagi”. Aliran “tadi pagi” sebenarnya mengklaim kebenaran langsung dari Allah atas yang diucapkan pemuka agama tersebut. Klaim kebenaran seperti ini berbahaya

karena jika benar datang langsung dari Allah Mahakuasa dan Mahatahu, maka sudah pasti yang mendebatnya itu sesat, kafir, atau penghujat Allah. Padahal yang terjadi sebenarnya si pemuka agama tersebut menganggap tafsirnya sama kudusnya dengan Allah, sehingga ia terjebak metafisika ontoteologis... atau ia kebanyakan minum anggur perjamuan kudus tadi pagi. Di sinilah dekonstruksi Caputo dapat menunjukkan kelemahan yang selama ini (mungkin tidak disadari langsung) ada dalam praktik keagamaan. Caputo juga mampu menawarkan pandangan lain melalui dekonstruksi di mana orang-orang beriman dapat berbicara mengenai Allah secara paradoks, naratif, dan etis.

Walaupun Caputo dapat menunjukkan sebuah jalan sempit di mana kita dapat berbicara tentang Allah, terdapat beberapa kritik yang dapat diajukan mengenainya. Pertama, Caputo mengikuti Derrida mengatakan bahwa agama perlu didekonstruksi, namun Allah (dalam dirinya sendiri) tidak dapat didekonstruksi. Di sini kita dapat bertanya jika Allah tidak dapat didekonstruksi bagaimanakah kita dapat mengaitkan yang baik-baik dengan Allah? Mengapa sosok Allah ini ini baik dan bukan seperti Ctulhu, tokoh kejam dan menyeramkan dalam cerita-cerita H.P Lovecraft. Misalnya juga pertanyaan mengapa bencana besar

seperti Covid-19 atau gempa bumi terjadi dalam dunia ini, Caputo juga akan cenderung menjawabnya dengan posisi awal bahwa Allah tidak mungkin dengan sengaja menginginkan yang buruk kepada manusia. Dengan kata lain walaupun Caputo berusaha menolak definisi metafisis, ia tetap bergerak dari pra-konsepsi bahwa Allah selalu terkait dengan yang baik. Hal ini berarti dekonstruksi Caputo mengandaikan adanya struktur yang sudah ada dulu agar bisa dikritik, jadi kritiknya tidak benar-benar radikal. Caputo memang mengatakan bahwa dengan dekonstruksi agama tradisi masih memiliki tempat, tetapi hanya sebagai pencatat tradisi seperti museum saja, jadi peran religiusnya sudah hilang. Di samping itu, peristiwa keadilan memang memiliki basis dalam kisah-kisah kitab suci, seperti Musa yang membebaskan perbudakan di Mesir, namun terdapat juga kisah-kisah di mana Allah bertindak melalui peperangan dan kekerasan seperti perebutan tanah Kanaan. Namun dalam dekonstruksi Caputo, hampir tidak mungkin jika dalam kisah ini Allah ditafsirkan sebagai sosok kejam yang ingin menghancurkan negara lain. Dengan kata lain dekonstruksi Caputo walau berusaha membebaskan diri dari doktrin, masih tidak sepenuhnya bebas dan tetap terbatas pada asumsi-asumsi awal mengenai Allah.

Kedua, jika Allah serba paradoks seperti yang dikemukakan Caputo, apa yang dapat dipercayai seseorang yang ingin mulai beriman? Dalam Allah yang serba paradoks, Allah dan agama bisa menjadi tanpa bentuk (*amorphous*). Bayangkan ada seseorang yang memiliki moralitas tetapi tanpa kepercayaan religius sama sekali: bukan teis maupun ateis.

Untuk orang seperti ini pandangan Caputo tidak jelas dan sulit dipahami. Misalnya apa bedanya yang dilakukannya sehari-hari dengan panggilan Allah? Kepada siapa ia harus berdoa? Mengapa ia harus percaya kepada Allah ini? Mungkin dekonstruksi Caputo dapat dipahami sebagai bentuk kedewasaan iman. Banyak yang keimanannya masih terbatas pada pelajaran sekolah minggu di mana doktrin-doktrin disederhanakan dan diabsolutkan agar dapat dipahami anak-anak. Bagi mereka yang sudah dewasa, pandangan Caputo sangat penting dan relevan dalam memberikan komplikasi dan kekayaan perspektif lain dalam praktik keagamaan. Namun dilihat pada dirinya sendiri dekonstruksi Caputo menghasilkan Allah yang tidak tidak jelas dan tidak dapat dipraktikkan sehari-hari, walaupun bisa, itupun tidak ada bedanya dengan moralitas biasa.

Ketiga, apakah agama menjadi sama dengan moralitas? Apa yang membedakan panggilan Allah dengan panggilan moral-etis lainnya? Dalam pandangannya bahwa manusia yang eksisten dipanggil untuk mewujudkan harapan keadilan yang akan datang, terlihat ada reduksi dari nilai religius ke nilai etis. Hal ini dapat memiliki arti dengan berbuat baik maka sudah memenuhi panggilan Allah, atau sering diungkapkan dengan “yang penting

berbuat baik...” Reduksi ini menimbulkan pertanyaan, jika demikian untuk apa repot-repot mendekonstruksi ajaran agama dan mendengarkan panggilan Allah kalau berbuat baik saja sudah cukup. Caputo memang tidak menyatakannya secara langsung, tetapi ada kecenderungan seperti ini dalam pandangannya. Nilai religius berbeda dengan nilai etis karena ada sosok Allah di dalamnya. Jika Allah ini didekonstruksi sampai tidak berbentuk dan tak dikenal maka dua nilai ini bisa menjadi sama. ■

Kesimpulan

Caputo mencoba menjawab tantangan kematian metafisika dalam filsafat ketuhanan dengan menggunakan dekonstruksi. Allah dalam konsep teologi Caputo bukan lagi Ada tetapi sebuah “panggilan”. Dalam kelemahannya Ia berkuasa dan memanggil manusia untuk membela orang-orang yang lemah dan terpinggirkan. Manusia sebagai yang eksisten dipanggil oleh Allah yang insisten untuk menghadirkan keadilan Kerajaan Allah ini ke dalam dunia. Walaupun terdapat kritik yang dapat disampaikan pada Caputo, Caputo berhasil menunjukkan masalah-masalah yang muncul pada pendekatan metafisika dalam filsafat ketuhanan dan menunjukkan jalan keluarnya.

Le Dieu (métaphysique) est mort, vive Dieu!

Sarah Broadie, “Rational Theology,” dalam *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. A.A Long (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), h. 222. Penulis naskah Sisyphus masih diperdebatkan, apakah Critias atau Euripides

John D Caputo, “What Do I Love When I Love My God? Deconstruction and Radical Orthodoxy,” dalam *Questioning God*, ed. John D. Caputo, Mark Dooley, dan Michael J. Scanlon (Bloomington: Indiana University Press, 2001), h. 139.

John D. Caputo, *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernity for the Church* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), h. 58.

Frederick Copleston S.J., *A History of Philosophy Volume I*, h. 22-41.

Istilah metafisika ini dipakai oleh Andronicus dari Rhodes untuk mengelompokkan karya-karya Aristoteles. Aristoteles sendiri menggunakan istilah *prōtē philosophia* atau filsafat pertama untuk hal ini.

Frederick Copleston S.J., *A History of Philosophy Volume I: Greece and Rome - From the Pre-Socratics to Plotinus* (New York: Image Books, 1993), h. 176.

Aristoteles, *Metaphysics Book Lambda*, diterjemahkan oleh Lindsay Judson (Oxford: Clarendon Press, 2019), h. 31.

Gerard O’Daly, “Augustine” dalam *Routledge History of Philosophy Volume II: From Aristotle to Augustine*, diedit oleh G.H.R. Parkinson dan S.G. Shanker (London dan New York: Routledge, 1999), h. 396.

Eleonor Stump, *Aquinas* (London: Routledge, 2003), h. 97.

Ilustrasi ini pertama kali didengar oleh penulis pada kuliah Metafisika Dr. A. Setyo Wibowo dalam kelas Metafisika dan dibuktikan saat berbincang dengan seorang rekan kerja dari Perancis. Ia merasa jijik melihat orang Indonesia meminum jus Alpukat. Kurang-lebih sama jijiknya jika kita sebagai orang Indonesia melihat seseorang yang meminum jus pete atau jus jengkol. Secara biologis alpukat memang buah, tetapi dalam konteks sehari-hari alpukat dianggap berbeda-beda tergantung dari asal negara/ kebiasaan pembelinya.

Hanya sebagai ilustrasi, bukan mencerminkan aliran yang ada.

Jawaban saya pribadi: tidak kalau saya diajak juga, asal bukan nontonnya diam-diam nyolong di rumah tetangga, tidak kalau makanannya ikut dibagi.

Judith Wolfe, *Heidegger and Theology*, h. 130.

Judith Wolfe, *Heidegger and Theology*, h. 140.

Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* (New York: Vintage Books, 1974), h.181.

David M. Goldenberg, *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam* (New Jersey: Princeton University Press), h. 1.

Ibid., h. 105.

Robert Nola, "The Young Hegelians, Feuerbach, and Marx" dalam *Routledge History of Philosophy Volume VI: The Age of German Idealism*, diedit oleh Robert C. Solomon dan Kathleen M.Higgins (London dan New York: Routledge, 2004), h. 309.

Judith Wolfe, *Heidegger and Theology*, h. 141.

John D. Caputo, "Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event" dalam *After the Death of God*, diedit oleh Jeffrey W. Robbins (New York: Columbia University Press, 2007), h. 66.

John D. Caputo, *What Would Jesus Deconstruct*, h. 38.

John D Caputo, *The Insistence of God*, h. 31.

John D. Caputo, *After the Death of God*, 70.

Pascal mengatakan lebih baik percaya Tuhan daripada tidak karena risikonya lebih tinggi jika tidak percaya.

Nicholas Bunnin dan Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy* (Malden: Blackwell Publishing, 2004), h 506.

Exodus 3:4 (*New English Translation*)

Luthier secara harafiah berarti pembuat gitar, di sini untuk menggambarkan sisi poetik. Saya mempertentangkannya dengan (Martin) Luther yang menggambarkan logos.

John D. Caputo, *What Would Jesus Deconstruct*, h. 58

Ibid., 63.

Jacques Derrida, "Force of Law" dalam *Deconstruction and Possibility of Justice*, diedit oleh Drucilla Cornell et. al (New York: Routledge, 1992), h. 14.

John D. Caputo, *After the Death of God*, h. 62.

Ibid., h. 64.

John D. Caputo, *What Would Jesus Deconstruct*, h. 118

Daftar Pustaka

Aristoteles. *Metaphysics Book Lambda*. Diterjemahkan oleh Lindsay Judson. Oxford: Clarendon Press, 2019.

Broadie, Sarah. "Rational Theology" dalam *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, diedit oleh A.A Long. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Bunnin, Nicholas dan Jiyuan Yu. *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Malden: Blackwell Publishing, 2004.

Caputo, John D. *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.

———. *On Religion*. London: Routledge, 2001.

- . *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernity for the Church*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- . “What Do I Love When I Love My God? Deconstruction and Radical Orthodoxy.” dalam *Questioning God*, diedit oleh John D. Caputo, Mark Dooley, dan Michael J. Scanlon. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- . “Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event” dalam *After the Death of God*, diedit oleh Jeffrey W. Robbins. New York: Columbia University Press, 2007.
- Derrida, Jacques. “Force of Law” Dalam *Deconstruction and Possibility of Justice*, diedit oleh Drucilla Cornell et. al. New York: Routledge, 1992.
- Copleston S.J., Frederick. *A History of Philosophy Volume I: Greece and Rome – From the Pre-Socratics to Plotinus*. New York: Image Books, 1993.
- Fox, Matthew. *Meditations with Meister Eckhart*. Santa Fe: Bear & Company, Inc, 1983.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Penerbit PT. Kanisius, 2015.
- Moody, Catherine Sarah. “John D. Caputo” Dalam *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, diedit oleh Christopher D. Rodkey dan Jordan E. Miller. Cham: Palgrave MacMillan, 2018.
- Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*. New York: Vintage Books, 1974.
- Nola, Robert. “The Young Hegelians, Feuerbach, and Marx” dalam *Routledge History of Philosophy Volume VI: The Age of German Idealism*, diedit oleh Robert C. Solomon dan Kathleen M. Higgins. London dan New York: Routledge, 2004.
- O’Daly, Gerard. “Augustine” dalam *Routledge History of Philosophy Volume II: From Aristotle to Augustine*, diedit oleh G.H.R. Parkinson dan S.G. Shanker. London dan New York: Routledge, 1999.
- Page, Jimmy dan Robert Plant (Led Zeppelin). *Stairway to Heaven*. London: Island Records, 1971.
- Simpson, Christopher Ben. *Religion, Metaphysics, and the Postmodern: William Desmond and John D. Caputo*. Bloomington: Indiana University Press, 2009.
- Stump, Eleonor. *Aquinas*. London: Routledge, 2003.
- Wolfe, Judith. *Heidegger and Theology*. London dan New York: Bloomsbury Academic, 2014.

Différance dan Batas dari Wacana Metafisika

Chris Ruhupatty

Abstraksi

Jacques Derrida (1930-2004) adalah seorang filsuf asal Prancis kelahiran El Biar, Aljazair, yang dipercaya telah mengubah wacana filosofis dewasa ini dengan membuatnya kembali terbuka terhadap segala kemungkinan. Secara konkret Derrida telah mengguncang segala bentuk wacana atau teks filosofis yang membicarakan “*Being adalah ...*” untuk kembali dipertanyakan demi menghasilkan teks baru. Karena bagi Derrida setiap teks filosofis tidak dapat melampaui **jarak** antara teks dan realitas, sehingga teks filosofis memiliki potensi untuk mengguncangkan dirinya sendiri untuk menghasilkan wacana (teks) baru (*double science*). Oleh karenanya Derrida tidak melakukan **penghancuran** terhadap setiap wacana filosofis, tapi ia hanya menyingkapkan selubung metafisika pada teks berupa **jarak** antara teks dan realitas yang membuat teks secara alamiah **menghancurkan** dirinya sendiri sekaligus **membangun** teks yang-lain secara bersamaan. Gerakan alami dari teks tersebut disebut sebagai Dekonstruksi.

Kata kunci

Derrida, *différance*, suplemen, jejak, dekonstruksi

Pendahuluan

Derrida pindah dan menetap di Paris, Prancis, sejak 1949 untuk menamatkan sekolah tingkat menengahnya. Kemudian ia melanjutkan studi di bidang filsafat di École Normale Supérieure (ENS), Paris. Memulai kariernya sebagai asisten dosen di Sorbonne (1964-1984) sebelum kembali ke ENS untuk mengajar secara tetap di sana (1964-1984). Karya filosofis pertamanya terbit pada 1962 berjudul *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction* yang merupakan disertasinya di ENS. Nama Derrida menjadi terkenal di dunia internasional semenjak membawakan karyanya berjudul *Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences* pada sebuah kolokium di Johns Hopkins University, Baltimore (AS), tahun 1966. Setahun kemudian ia menerbitkan tiga buah buku sekaligus yang sebagian besar isinya terdiri dari artikel dan makalah yang sudah pernah terbit sebelumnya di berbagai majalah. Ketiga buku tersebut antara lain: *Writing and*

Difference, Speech and Phenomena, dan *Of Grammatology*. Melalui ketiga buku tersebut Derrida menjelaskan pemikiran filosofisnya yang dikenal sebagai Dekonstruksi dan juga memperkenalkan istilah ia ciptakan, yaitu: *différance*.

Pemikiran filosofis Derrida banyak dipengaruhi oleh Edmund Husserl (1859-1938) dan Martin Heidegger (1889-1976). Secara khusus mengenai upaya keduanya untuk melakukan reduksi metafisika pada wacana filosofis, sehingga dapat membicarakan *Being* dan realitas di luar kerangka logika yang bersifat metafisis. Maka jelas dengan sendirinya bahwa penyingkapan selubung metafisika pada teks yang dilakukan oleh Derrida mengikuti alur pemikiran Husserl dan Heidegger, meskipun pada beberapa kesempatan Derrida menyatakan bahwa kedua pendahulunya tersebut masih berada pada kerangka metafisika.

Demikianlah sketsa tentang Derrida dan pemikirannya sebagai pengantar sebelum kita menghayati arti *différance* untuk menemukan batasan dari metafisika.

Différance

Différance pertama kali diperkenalkan oleh Derrida pada sebuah kuliah di Collège Philosophique, Paris, 4 Maret 1963. Makalah pada kuliah itu berjudul *Cogito et histoire de la folie* (Inggris: *Cogito and the History of Madness*)

yang kemudian menjadi salah satu Bab pada buku *Writing and Difference* (1967). *Cogito and the History of Madness* berisi tanggapan Derrida terhadap karya Michel Foucault (1926-1984) berjudul *History of the Madness* (1961). *History of Madness* sendiri berisi argumentasi Foucault yang mengatakan bahwa dominasi wacana *cogito* (rasio) yang dimulai oleh René Descartes (1596-1650) telah berdampak buruk terhadap perlakuan masyarakat pada *orang gila* dengan membuat mereka terpinggirkan dari tengah-tengah masyarakat yang mulai menjunjung tinggi rasionalitas. Mereka (*orang gila*) harus hidup terpisah dari masyarakat umum (terisolasi) karena dianggap tidak lolos kualifikasi sebagai bagian dari masyarakat rasional. Dalam hal ini Derrida menilai bahwa Foucault telah melihat “rasio” dalam logika biner (rasional/irasional) yang menjadi ciri khas dari wacana yang bersifat metafisis. Sedangkan di sisi lain bagi Derrida logika biner rasional/irasional atau waras/gila tidak lebih dari sekadar sebuah **ekonomisasi** makna yang bertujuan untuk menjelaskan realitas melalui teks dalam **permainan** penundaan dan perbedaan. Secara konkret dapat dijelaskan bahwa wacana “rasional” dipahami dalam **permainan** penundaan dan perbedaan makna

dengan “irasional” atau wacana tentang “waras” dapat dipahami melalui **permainan** penundaan dan perbedaan makna dengan “gila.” Alhasil terdapat jarak berupa **penundaan** dan **perbedaan** antara teks dan realitas yang dituju. Dan peran “teks” dalam **ekonomisasi** makna ini adalah sebagai metafora yang membuat realitas dapat dikenali oleh logika dalam bentuk tulisan atau ucapan.¹ Pendek kata, “rasio” atau “waras” bukan realitas itu sendiri, tapi metafora dari realitas yang dituju. Maka jelas dengan sendirinya bahwa Derrida telah memperkenalkan *différance* sebagai penyingkapan **kehadiran** sebuah realitas dalam ruang dan waktu melalui teks atau metafora dalam **permainan** penundaan dan perbedaan makna. “Rasional” adalah metafora atau teks dari sebuah realitas yang dituliskan atau diucapkan dalam **permainan** penundaan dan perbedaan makna dengan teks “irasional,” demikian sebaliknya, “irasional” adalah metafora atau teks dari sebuah realitas yang dituliskan atau diucapkan dalam **permainan** penundaan dan perbedaan makna dengan teks “rasional.” Karena “rasional” dan “irasional” bukan realitas pada dirinya sendiri, maka kita tidak dapat menjadikan teks “rasional” lebih utama (superior) terhadap teks “irasional” dengan mengatakan bahwa teks “rasional” adalah representasi dari realitas bernama Rasional, dan sebaliknya, kita tidak dapat menjadikan teks “irasional” lebih utama (superior) terhadap teks “rasional” dengan mengatakan bahwa

teks “irasional” adalah representasi dari realitas bernama Irasional. Alasannya jelas bahwa teks “rasional” tidak berperan sebagai representasi dari realitas bernama Rasional, teks tersebut hanya berperan sebagai metafora dalam **permainan** penundaan dan perbedaan dengan teks lainnya. Jika kita hendak menjadikan salah satunya lebih utama dari lainnya itu tidak lebih dari sebuah **ekonomisasi** makna, bukan dalam hubungan antara teks dan realitas. Penyingkapan tentang **permainan** penundaan dan perbedaan inilah yang hendak dijelaskan oleh Derrida.

Kenyataannya *différance* bukan merupakan sebuah wacana baru dalam filsafat. Setidaknya itulah yang dapat kita temukan dalam uraian Derrida ketika ia menjelaskan bahwa kita dapat menemukan wacana tentang *différance* dalam pemikiran dari enam filosof berikut: (1) Friedrich Nietzsche (1844-1900) dalam “perbedaan kuasa,” (2) Ferdinand de Saussure (1857-1913) dalam “prinsip perbedaan semiologis” – mengingat bagi Saussure yang ada di dalam teks adalah **perbedaan**.² Jika umumnya perbedaan-perbedaan disebabkan dengan adanya istilah positif pada bendanya, seperti perbedaan antara luas lapangan

basket dan lapangan bola, tapi dalam teks atau bahasa tidak terdapat istilah positif pada perbedaan, karena yang ada hanya **perbedaan**³. (3) Sigmund Freud (1856-1939) dalam “perbedaan sebagai kemungkinan fasilitasi pada saraf, impresi dan efek penundaan,” (4) Emmanuel Levinas (1906-1995) dalam perbedaan sebagai “jejak yang-lain yang tidak dapat direduksi,” (5) Heidegger dalam perbedaan ontis-ontologis dari *beings* dan *Being*,⁴ dan kita juga dapat melihatnya dalam pemikiran (6) Alexander Koyré (1892-1964) yang menyatakan bahwa “kehadiran tidak lain adalah sebuah hubungan dari perbedaan.”⁵ Sehingga “aku” yang hadir saat ini merupakan hasil dari perbedaan antara “aku,” kursi, meja, komputer, dan orang lain yang ada di sekitar “aku.”

Wacana tentang **penundaan** ditambahkan oleh Derrida menjadi bagian dalam wacana **perbedaan** yang telah disampaikan oleh para filosof di atas. Hal tersebut ia lakukan karena terinspirasi oleh kata dalam bahasa Prancis: *différer* yang dapat diartikan sebagai **perbedaan** dan juga dapat diartikan sebagai sebuah **jeda** atau **penundaan**.⁶ Sehingga Derrida menekankan tentang adanya **jeda** atau **penundaan** yang mengisyaratkan waktu di dalam setiap **perbedaan** ruang. Namun Derrida tidak menggunakan kata *différer* atau *différence*,⁷ tapi memilih untuk menciptakan *différance* (menggunakan “a”) dengan tujuan untuk memperlihatkan **permainan** dari **penundaan** dan **perbedaan** yang secara langsung dapat ditemukan dalam perbedaan

antara *différance* (dengan “a”) dan *différence* (dengan “e”) yang tidak tampak dalam pengucapan. Perbedaan keduanya hanya tampak ketika dituliskan.⁸ Maka jelas dengan sendirinya bahwa *différance* yang secara langsung berarti **penundaan** dan **perbedaan** digunakan oleh Derrida untuk menyingkapkan selubung metafisika pada teks yang hadir sebagai hasil dari **permainan** dari **penundaan** dan **perbedaan** makna dengan teks lainnya, bukan hadir dalam hubungannya dengan realitas.

Derrida tidak pernah menyatakan *différance* sebagai sebuah konsep atau bahkan sebuah teks. Karena baginya *différance* bukan sebuah **kehadiran** – dalam oposisi biner hadir/alpa – melainkan sebuah **penyingkapkan**. Dalam hal ini dijelaskan sebagai penyingkapan **kehadiran** itu sendiri. Penyingkapan tentang keberadaan dari sebuah pengaturan konseptual dan denominasi dari **kehadiran**, dan penyingkapan dari pengaruh jejak **kehadiran**.⁹ Pendek kata *différance* disatu sisi adalah **penyingkapan** dari **kehadiran**, dan di sisi lainnya tidak dapat dinyatakan sebagai sebuah **kehadiran**. Oleh karenanya ketidak-hadiran *différance* tidak dapat dipahami menurut wacana teologi-negatif di mana kita harus menunjuk pada *being*

yang bukan-dirinya agar dapat menemukan keberadaan *Being* yang *alpa* pada ruang dan waktu. Konkretnya, teologi-negatif melakukan negasi terhadap *yang-bukan* Tuhan untuk menemukan esensi dan eksistensi dari Tuhan. Langkah tersebut diambil karena Tuhan *alpa* dalam ruang dan waktu dan *hadir* di luar ruang dan waktu. *Différance* tidak dapat dipahami menurut wacana teologi-negatif sebagai cara untuk menemukan Kehadirannya. Alasannya jelas bahwa *différance* tidak dapat direduksi sebagai Kehadiran esensi atau *origin* dari realitas sebagaimana dalam wacana teologi-negatif dan juga pada wacana onto-teologis. Karena *différance* bukan esensi dari segala sesuatu yang dapat dibicarakan dalam wacana yang logis (onto-teologi), baik sebagai Hadir maupun Alpa. Justru *différance* menyingkapkan sistem yang menghasilkan onto-teologi¹⁰ atau logosentrisme yang mengandaikan Kehadiran *Being* sebagai esensi atau *origin* dari segala sesuatu.¹¹ Walhasil *différance* tidak dapat dinyatakan sebagai sebuah konsep atau teks yang dinyatakan sebagai **representasi** dari Kehadiran *Being* atau *Logos*. Bahkan *différance* itu sendiri bukan sebuah nama yang merujuk pada Kehadiran sebuah konsep atau entitas di luar nama itu sendiri. Di sinilah kita dapat melihat kejelian Derrida dalam melihat jerat metafisika atau logosentrisme yang membicarakan *Logos* atau *Being* sebagai Kehadiran dalam bentuk teks. Pendek kata, jika kita memahami *différance* sebagai sebuah Kehadiran dalam bentuk apapun, maka kita kembali masuk pada jerat logosentrisme atau metafisika.

Melalui *différance* Derrida telah memberikan sebuah wacana baru bagi filsafat untuk melihat dan membicarakan *Being* secara baru dibandingkan dengan sejarah filsafat Barat (*epoch*). Jika sebelumnya *epoch* membicarakan *Being* sebagai Kehadiran di luar teks (metafisika), sehingga teks dinyatakan sebagai sebuah representasi *Being* yang hadir di luar teks, maka Derrida menyingkapkan metafisika Kehadiran itu dengan menyatakan bahwa teks bukan representasi dari Kehadiran di luar dirinya, melainkan hanya sebuah metafora dari realitas atau bendanya dalam **permainan** penundaan dan perbedaan. Hal tersebut dinyatakan melalui slogan: tidak ada apapun di-luar-teks (*il n'y a pas de hors-texte*).¹² Walhasil Derrida mengajak kita untuk melihat dan membicarakan *Being* **hanya** sebagai teks atau metafora dari realitas atau bendanya, tidak lebih dari itu, setelah sekian lama, tepatnya sejak Platon (429-347 SM) dengan dunia Idenya, sejarah *epoch* selalu membicarakan *Being* dalam kerangka metafisika sebagai sebuah Kehadiran di luar teks. Meskipun di satu sisi harus disadari bahwa realitas atau bendanya hanya dapat dipahami melalui teks atau metafora. Namun dalam hal ini Derrida telah memberikan sebuah benang merah atau batasan tegas antara **(1)** membicarakan *Being* secara

metafisis sebagaimana sejarah *epoch* di mana ketika kita menyatakan *Being* sebagai sebuah realitas yang hadir di luar teks di satu sisi, dan (2) membicarakan *Being* secara sama sekali baru di mana kita hanya menyatakannya sebagai teks atau metafora dari realitas yang mengisyaratkan bahwa teks tidak dapat menghadirkan realitas dalam kepenuhannya. Untuk menjelaskan batasan tersebut Derrida menggunakan istilah seperti: **suplemen** dan **jejak** sebagaimana diuraikan pada sub-bahasan berikut:

Suplemen

Derrida menggunakan istilah **suplemen** seperti yang ia temukan dalam wacana Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). “Suplemen” yang dalam bahasa Inggris (*supplement*) berarti “tambahan dari luar atau ekstra,” dan dalam bahasa Prancis (*suppléance*) berarti “sebuah sistem substitusi atau pengganti,”¹³ di artikan sebagai sebuah substitusi yang melakukan substitusi terhadap dirinya sendiri atau secara langsung dapat disebutkan sebagai suplemen yang mengisi atau menambahkan kekosongan dirinya sendiri.¹⁴ Hal tersebut menjelaskan bahwa tidak ada **kehadiran** lain di luar suplemen yang dapat dikatakan sebagai sebuah **origin** dari segala sesuatu. Pada mulanya hanya suplemen yang menggantikan atau mengisi kekosongan dirinya sendiri tanpa intervensi **kehadiran** dari suplemen lain di luar suplemen itu sendiri.¹⁵

Maka dari itu **suplemen** tidak dapat disebut sebagai sebuah Kehadiran maupun Kealpaan.¹⁶ Suplemen tidak lain adalah sebuah **permainan** dari Kehadiran yang menegaskan bahwa sesuatu **hadir** dengan cara menggantikan atau mengisi kealpaan dirinya sendiri. Secara konkret dapat dikatakan bahwa teks hadir untuk mengisi kekosongan dirinya sendiri tanpa intervensi dari **origin** atau **kehadiran** di luar teks itu sendiri.

Penjelasan tentang Kehadiran yang disampaikan oleh Derrida di atas jelas berbeda dengan sejarah pemikiran *epoch* dalam menjelaskan Kehadiran dalam oposisi biner hadir/alpa yang menuntut adanya sebuah **origin** yang hadir untuk mengisi atau menggantikan Kealpaan. Dengan demikian sejarah pemikiran *epoch* bersifat metafisis dengan bertumpu pada *Being* sebagai **origin** atau Kehadiran di luar teks. Sedangkan bagi Derrida pada mulanya adalah **suplemen** yang mengisi dan menggantikan kealpaan dirinya sendiri, sehingga **suplemen** tidak dapat dikatakan sebagai sebuah Kehadiran atau Kealpaan dalam logika biner hadir/alpa.

Dengan demikian Derrida telah menyingkapkan selubung metafisika kehadiran dalam logika biner hadir/alpa yang menuntut adanya **origin** melalui **suplemen**

yang mengisi dan menggantikan Kealpaan dirinya sendiri. Alhasil *différance* tidak dapat dihayati sebagai **origin** dari segala sesuatu (logosentrisme), tapi sebagai suplemen dari suplemen dalam **permainan** kehadiran

Jejak

Telah dikatakan sebelumnya bahwa dalam wacana Derrida teks tidak berhubungan dengan realitas atau bendanya, tapi berhubungan dengan dirinya sendiri dalam **permainan** penundaan dan perbedaan dengan teks lainnya. Karenanya teks bukanlah substansi dari realitas atau bendanya, melainkan sebuah metafora atau bentuk dari realitas.¹⁷ Hal ini menegaskan bahwa tidak ada hubungan alami (natur) antara teks dan realitas atau bendanya. Teks hadir begitu saja secara sembarang (*arbitrary*) tanpa motif apapun atau tanpa penyebab utama di luar dirinya (*origin*).¹⁸ Alhasil yang ada pada teks dan yang memungkinkan teks hadir adalah **jejak** dari kehadiran teks dalam rantai-perbedaan.¹⁹ Pendek kata, teks merujuk pada dirinya sendiri dalam sebuah rantai-perbedaan dengan teks lainnya, sehingga dalam rantai atau jalinan perbedaan tersebut kita hanya menemukan **jejak** dari teks lain.²⁰ Maka jelas dengan sendirinya bahwa **jejak** itu sendiri bukanlah **origin** (non-origin).²¹ Dalam hal ini kita telah mendapatkan contoh konkret pada sub-bahasan **Pendahuluan** dari artikel ini di mana teks “rasional” tidak berhubungan

dengan realitas di luar dirinya (Rasional), melainkan berhubungan pada **jejak** teks lainnya yang ada pada dirinya, yaitu: irasional.

Melalui **jejak** kita juga dapat membicarakan *Being* dalam perbedaannya dengan *beings* bukan hanya dalam perbedaan ontologis, melainkan dalam sebuah jalinan atau rantai-perbedaan di mana teks *Being* selalu merujuk pada dirinya sendiri dan menemukan **jejak** dari teks *beings*, demikian sebaliknya, pada teks *beings* terdapat **jejak** *Being* dalam jalinan atau rantai-perbedaan. Walhasil perbedaan ontologis antara teks *Being* dan teks *beings* dapat dilampaui tanpa harus terjebak dalam jerat onto-teologis.

Dengan demikian Derrida telah membuka kembali wacana filosofis dalam hal membicarakan *Being* sebagai teks dalam jalinan atau rantai-perbedaan dengan teks lainnya. Sehingga kita tidak terjebak pada obsesi sejarah pemikiran *epoch* yang berusaha untuk menemukan definisi *Being* secara utuh yang dapat dipahami oleh logika. Pendek kata, Derrida menolak kekerasan definisi “*Being adalah ...*” yang tertutup pada segala kemungkinan untuk dipertanyakan atau dibicarakan secara lain dengan menyatakan

bahwa pada teks *Being* tidak terdapat **origin**, tapi **jejak** teks lain yang memungkinkan teks *Being* dibicarakan secara lain. Bersamaan dengan itu Derrida juga hendak menjelaskan bahwa *différance* dapat dihayati sebagai **jejak** non-origin yang memberikan batasan tegas antara (1) membicarakan *Being* secara metafisis dalam jalinan dengan **origin**, dan (2) membicarakan *Being* sebagai teks dalam jalinan atau rantai-perbedaan dengan teks lainnya.

Tinjauan Kritis

Artikel ini selain berusaha untuk menjelaskan wacana Derrida tentang *différance* dan batasan tegas dalam hal membicarakan *Being* secara metafisika dan membicarakannya sebagai teks, juga berusaha untuk memberikan tinjauan kritis terhadap wacana tersebut. Pertama-tama harus diakui bahwa wacana Derrida tersebut tidak dapat ditolak begitu saja secara teoritis. Namun di sisi lain kita akan menemukan kesulitan dalam menerapkannya pada tataran praksis. Sulit untuk membayangkan bahwa dalam kehidupan sehari-hari kita tidak akan pernah sampai pada definisi utuh “*Being adalah ...*” ketika berhadapan dengan tindakan konkret: menolong orang lain. Apakah kita harus senantiasa mempertanyakan motif dari seseorang yang memberikan pertolongan kepada orang lain atau bahkan kepada diri kita? Atau ketika kita berhadapan dengan tindakan konkret seperti: pelanggaran.

Bukankah kita memerlukan definisi utuh “*Being adalah ...*” untuk menentukan sebuah aksi pencurian sebagai tindakan yang melanggar hukum? Maka jelas dengan sendirinya bahwa definisi utuh “*Being adalah ...*” tetap diperlukan dalam tataran praksis hidup sehari-hari. ■

Kesimpulan

Peran nyata Derrida dalam mengubah wacana filosofis dewasa ini adalah dengan membuat wacana filosofis kembali terbuka terhadap segala kemungkinan. Kekerasan teks filosofis diguncangkan dari dalam teks itu sendiri dengan menolak segala bentuk definisi yang kaku. Secara lugas dapat dikatakan bahwa Derrida telah mengguncang segala bentuk pembicaraan “*Being adalah ...*” dalam wacana sejarah *epoch* dan membuka kembali wacana filosofis untuk menghasilkan teks baru.²² Karena jelas dengan sendirinya bahwa teks selalu merujuk dirinya sendiri dalam jalinan rantai-perbedaan untuk menghasilkan teks yang lain (*double science*). Walhasil teks itu sendiri selalu bergerak untuk mengguncangkan dirinya sendiri dan di saat bersamaan membangun teks baru.²³

Sehingga Derrida tidak mengajak kita untuk **menghancurkan** setiap wacana filosofis – dari luar teks –, melainkan ia membukakan mata kita untuk melihat bahwa pada teks terdapat rantai-perbedaan yang **menghancurkan** sekaligus **membangun** teks yang-lain secara bersamaan. Gerakan alami dari teks tersebut adalah dekonstruksi.

Dengan demikian Derrida telah menyingkapkan selubung metafisika dan memperlihatkan batasannya pada seluruh wacana sejarah *epoch* tanpa menghancurkannya sama sekali (dari luar) dan membangun sebuah wacana yang lain sebagai penggantinya.

Karena ia sadar betul bahwa kita tidak dapat keluar dari jerat metafisika (onto-teologis) dengan cara menggantinya dengan wacana baru. Dalam hal ini Derrida hanya menunjukkan bahwa pada teks terdapat gerakan alami untuk menghancurkan dirinya dan membangun teks baru (dekonstruksi).

¹ Bandingkan dengan Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Penerj. Alan Bass (London: Routledge Classics, 2001), hal. 75.

² Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, Penerj. David B. Allison dan Newton Garver (Evanston: Northwestern University Press, 1973), hal. 140-1.

³ Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, Penerj. Wade Baskins (New York: Columbia University Press, 2011), hal. 120.

⁴ Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, hal. 130.

⁵ Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, hal. 143-4.

⁶ Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, hal. 129.

⁷ *Différence* adalah kata dalam bahasa Prancis yang berarti perbedaan atau *difference* dalam bahasa Inggris.

⁸ Bandingkan dengan Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, hal. 130.

⁹ Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, hal. 130-1.

¹⁰ Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, hal. 135.

¹¹ Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, hal. 138. Bandingkan juga dengan Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Penerj. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997), hal. 12.

¹² Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Penerj. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997), hal. 158.

¹³ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, hal. 145.

¹⁴ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, hal. 144-5.

¹⁵ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, hal. 303-4.

¹⁶ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, hal. 154.

¹⁷ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, hal. 68.

¹⁸ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, hal. 46-47.

¹⁹ Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, hal. 141-3.

²⁰ Bandingkan dengan Jacques Derrida, *Positions*, Penerj. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), hal. 26.

²¹ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, hal. 61.

²² Jacques Derrida, *Writing and Difference*, hal. 4-5.

²³ Bandingkan dengan Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, hal. 134.

Daftar Pustaka

De Saussure, Ferdinand. 2011. *Course in General Linguistics*. New York: Columbia University Press.

Derrida, Jacques. 1997. *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

_____, Jacques. 1981. *Positions*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____, Jacques. 1973. *Speech and Phenomena*. Evanston: Northwestern University Press.

_____, Jacques. 2001. *Writing and Difference*. London: Routledge Classics.

Membongkar Novel *Cantik itu Luka* Melalui Pandangan Surealisme dan Feminisme

*Puji F. Susanti, Abdul Rahman,
Hendrik Boli Tobi, Nova Lumempouw*

Abstrak

Novel *Cantik itu Luka* merupakan karya sastra Indonesia yang luar biasa dari Eka Kurniawan karena alur ceritanya penuh dengan imajinasi, hasrat, dan kekuasaan sehingga karya tersebut dapat kami bongkar (dekonstruksi) secara filosofis melalui dua sudut pandang, yakni teori Surealisme yang berakar dari psikoanalisa Freud dan teori Feminisme. Melalui surealisme kami bisa melihat bahwa tindakan sadar dari beberapa tokoh di dalam cerita berasal dari hasrat liar yang sangat jauh dari nilai-nilai masyarakat yang berlaku, sedangkan melalui feminisme kami bisa melihat bahwa *phallus* atau penis tetap menjadi simbol kekuasaan di dalam masyarakat sehingga masyarakat masih berada dalam kebudayaan patriarki.

Kata Kunci

Cantik Itu Luka, Sigmund Freud, Surealisme, Feminisme, Patriarki

Pendahuluan

Di dalam penulisan ini, kami akan membongkar novel *Cantik itu Luka* ke dalam dua sub topik yang menarik, yaitu surealisme dan feminisme. Dalam sudut pandang yang pertama kita melihat bahwa novel ini dapat digolongkan ke dalam sastra surealisme karena cerita dari novel ini mempunyai hubungan yang erat dengan teori psikoanalisa Sigmund Freud mengenai mimpi, seks, dan alam bawah sadar. Hal tersebut bisa dibuktikan ketika Eka Kurniawan menjabarkan para tokoh melalui penggambaran otomatis (*automatic drawing*) tanpa mempertimbangkan rasio atau nilai estetik dan moral yang berlaku. Para tokoh tersebut diperlihatkan secara gamblang, bagaikan mimpi, bahwa tindakan pra sadar (*ego*) mereka lebih didasarkan pada ketidaksadaran (*id*) atau hasrat yang sangat liar sehingga perbuatan mereka dinilai sangat jauh

dari nilai-nilai masyarakat (*super ego*). Sejalan dengan surealisme yang menekankan kebebasan subyek berdasarkan hasrat yang jauh dari nilai-nilai tradisional bangsa Indonesia, di dalam sudut pandang yang kedua kami melihat bahwa perempuan yang diwakili oleh Dewi Ayu khususnya serta anak-anak perempuannya. Masyarakat yang masih memandang bahwa *phallus* atau penis merupakan simbol kekuasaan, masih meyakini bahwa atribut maskulinitas adalah norma dalam mendefinisikan kebudayaan Patriarki.

Sinopsis

Pada bagian awal, novel ini menceritakan seorang perempuan yang bangkit dari kuburnya setelah dua puluh satu tahun kematiannya. Kebangkitannya menguak kutukan dan tragedi keluarga, yang terentang sejak akhir masa kolonial. Perpaduan antara epik keluarga yang dibalut romans, kisah hantu, kekejaman politik, mitologi, dan petualangan. Perempuan yang bangkit dari kematian itu adalah Dewi Ayu, seorang peranakan Belanda-Pribumi dari keluarga Stammler. Dewi Ayu lahir dari hasil hubungan inses keluarga Stammler.

Setelah Jepang datang dan memaksa seluruh keluarga Belanda dan keturunannya untuk pulang ke negeri mereka sendiri, Dewi Ayu tak pernah mau meninggalkan Halimunda, desa tempat dia dilahirkan dari ayah Belanda dan ibu campuran Indonesia. Dewi Ayu sangat cantik sehingga banyak pria yang berahi melihatnya. Mereka menginginkan satu malam bercinta denganya dan melakukan apapun

yang pernah mereka bayangkan. Didesak oleh keadaan sebagai tahanan, Dewi Ayu terpaksa menjalani hidup sebagai pelacur di rumah Mama Kalong, bekerja melayani tentara Jepang memenuhi kebutuhan batiniah mereka. Sebagai seorang pelacur, Dewi Ayu sangat terkenal dan menjadi pelacur yang paling mahal di Halimunda. Berhubungan badan dengan begitu banyak orang, Dewi Ayu melahirkan putri-putri yang tak pernah tahu siapa ayah mereka.

Dewi Ayu pernah menikah dengan seorang lelaki paruh baya. Lelaki tersebut bernama Ma Gedik yang merupakan kekasih neneknya (Ma Iyang) terdahulu. Dewi Ayu memaksa Ma Gedik menikahinya dengan alasan meminta maaf karena dulu Ma Gedik tidak dapat menikahi Ma Iyang, neneknya yang sangat dicintai Ma Gedik. Namun, setelah Dewi Ayu dan Ma Gedik menikah, Ma Gedik terjun dari bukit karena tidak menerima pernikahan tersebut. Ma Gedik menjadi hantu yang selalu menghantui bahkan mengutuk Dewi Ayu dan keluarganya.

Keempat anak Dewi Ayu bernama Alamanda, Adinda, Maya Dewi, dan Cantik. Ketika Alamanda, Adinda, dan Maya Dewi dewasa mereka menikah dengan lelaki yang cukup terkenal di Halimunda. Alamanda,

anak pertama Dewi Ayu awalnya sangat mencintai bahkan sangat setia kepada kekasihnya yaitu Kamerad Kliwon seorang aktivis PKI. Namun, kecerobohan Alamanda membawa dirinya kepada malapetaka. Dia diperkosa oleh Shodanco di Halimunda, lelaki yang sangat mencintai Alamanda tetapi Alamanda tidak mencintainya sedikitpun. Adinda, anak kedua Dewi Ayu, menikah dengan Kamerad Kliwon, mantan kekasih kakaknya. Mereka memiliki anak lelaki bernama Krisan. Adinda menjadi janda setelah Kamerad Kliwon ditemukan gantung diri, setelah dia belum lama kembali dari pengasingan di pulau Buru karena dia merupakan simbol dari kekuasaan komunis di wilayah Halimunda. Maya Dewi, anak ketiga Dewi Ayu menikah pada usia 12 tahun dengan Maman Gendeng, kekasih Dewi Ayu. Maya Dewi dan Maman Gendeng memiliki anak bernama Rengganis. Rengganis adalah gadis tercantik di kota itu.

Ada cinta antarsaudara antara Nurul Aini, Krisan, dan Rengganis seperti yang terjadi pada orang tua Dewi Ayu yaitu Aneu Stammler dan Henry Stammler. Kecantikan Rengganis membuat setiap lelaki memiliki hasrat untuk menyetubuhnya termasuk Krisan meskipun Krisan sangat mencintai Nurul Aini. Krisan yang tak dapat mengungkapkan isi hatinya kepada Nurul Aini membuat dia mau melakukan apapun termasuk berlaku seperti anjing karena Nurul Aini sangat menyukai anjing. Namun, dibalik rasa cintanya terhadap Nurul Aini, dia adalah seorang lelaki yang juga terpesona dengan kemolekan Rengganis. Suatu hari di sekolah,

Krisan menyetubuhi Rengganis di toilet sekolah. Rengganis yang saat itu mencintai Krisan, hanya diam. Setelah itu, dia mengaku kepada semua orang bahwa dia diperkosa oleh seekor anjing. Pada akhirnya Rengganis hamil. Rengganis kabur ke dalam hutan bersama bayinya karena tak mau dinikahkan dengan Kinkin seorang anak penjaga kuburan. Tak lama dari peristiwa kaburnya Rengganis, Nurul Aini meninggal karena merasa berat ditinggal Rengganis. Krisan begitu mencintai Nurul Aini, menggali dan menyimpan mayat Nurul Aini di bawah kasurnya. Beberapa saat setelah kejadian itu, datang Rengganis kepada Krisan untuk minta dinikahi. Anak Rengganis ternyata telah mati dimakan ajak-ajak. Rengganis yang begitu mencintai Krisan selalu percaya terhadap kata-kata Krisan hingga akhirnya dia dibunuh dan dibuang di laut oleh Krisan. Setelah pulang membuang Rengganis, Krisan bertemu dengan seorang lelaki. Lelaki itu menyarankan Krisan untuk mencari kekasih yang buruk rupa saja. Hal itu pun dilakukan oleh Krisan. Dia berpacaran dan menyetubuhi si Cantik yang buruk rupa yang tak lain adalah bibinya sendiri hingga hamil. Namun, di suatu malam Kinkin mendobrak dan menembak Krisan yang sedang berada di kamar si Cantik hingga meninggal.

Dekonstruksi Cerita melalui Surealisme

Di dalam novel ini penulis sangat gamblang mengemukakan unsur-unsur kemustahilan, yang mana pastinya tidak akan kita jumpai di dalam realitas. Cerita yang mustahil bahkan dapat ditemukan oleh kita di halaman paling awal, yaitu ketika mayat Dewi Ayu bangkit dari kematiannya selama dua puluh satu tahun. Para tokoh bertindak (*ego*) berdasarkan hanya pada keinginan dan hasrat (*id*) mereka saja tanpa harus memperhatikan rasio dan norma masyarakat yang berlaku (*super ego*). Jadi, tindakan seksual yang bebas dan “*nyeleneh*” adalah sesuatu yang wajar di dalam cerita ini.

Istilah surealisme berasal dari bahasa Prancis, yaitu dari kata *sur* dan *réalis* yang berarti melebihi-realitas. Kata *surréalis* pertama kali digunakan oleh Guillaume Apollinaire yang berhasil mementaskan drama surealisnya berjudul *Les Mamelles de Tiresias* atau Payudara Tiresias pada tahun 1917. Dua tahun setelahnya, surealisme sebagai gerakan seni, sastra, dan ideologi barulah muncul di Prancis, yang mana gerakan itu dipelopori oleh André Breton, dikenal juga sebagai *the Pope of Surrealism* karena jasanya yang sangat berpengaruh. Breton awalnya ingin menunjukkan bahwa kajian Freud tidak hanya digunakan untuk kepentingan psikiatri, tetapi juga bisa diaplikasikan di dalam proses kreatif sebuah karya, terutama gagasan tentang kebebasan dan teknik menganalisa mimpi. Dia dibantu dengan Phillipe Soupault akhirnya

bereksperimen untuk mengungkapkan alam bawah sadar dengan proses yang disebut penggambaran otomatis (*automatic drawing*).

Namun, jika kita tarik ke belakang sebelum kemunculan surealisme, sebetulnya sudah ada gerakan yang bernama dadaisme yang sangat menekankan proses kreatif melalui alam bawah sadar hingga para Dadais benar-benar meragukan realitas. Pasca perang Dunia I kebanyakan seniman Dadais Prancis menganggap bahwa seorang Dadais sejati seharusnya bersikap antidadaisme karena pandangan dadais itu negatif terhadap segala hal, termasuk terhadap pandangan Dada itu sendiri, sehingga dadaisme harus diakhiri, dan posisinya digeser oleh surealisme. Surealisme dan dadaisme mempunyai persamaan, yaitu mereka sama-sama menentang seni tradisional, yang sedang berkembang di tengah masyarakat, dan secara politis mereka memusuhi ide-ide kaum borjuis. Namun di dalam perbedaan, dadaisme lebih menenkankan eksperimen terhadap kemunculan obyek-obyek khas yang berbeda dari realitas, yaitu penggambaran dari ketidaksadaran, sedangkan *surealisme lebih memperlihatkan corak psikologis melalui teori-teori Freud mengenai mimpi, seks, dan ketidaksadaran*.

Sama seperti lukisan *the persistence of memory*, *Cantik itu Luka* juga banyak memperlihatkan keabsurdan yang tidak ada di dunia nyata. Kami menemukan tiga catatan yang paling menonjol dalam novel ini. *Pertama*, di awal cerita kita sudah disuguhkan dengan kisah mustahil, yaitu bangkitnya sebuah mayat perempuan bernama Dewi Ayu, seorang pelacur yang paling terkenal di kota Halimunda. Dia keluar dari kubur setelah dua puluh satu tahun mati, tetapi tubuhnya masih utuh tanpa cacat. Dia berjalan dari kuburan ke rumahnya sambil menganggetkan semua masyarakat sekitar yang melihat. Setibanya dia di kediamannya, penulis mulai menceritakan kisah hidupnya sekaligus keturunannya yang satir dan penuh penuh dengan tragedi. *Pertama* kali membaca novel itu, pembaca pasti bingung sejadi-jadinya sambil membayangkan bahwa novel ini pasti bergenre horor, tetapi setelah kita membaca beberapa lembar, novel ini ternyata menceritakan sebuah kehidupan Dewi Ayu dan keluarganya, yang mana jalan ceritanya disesuaikan dengan sejarah Indonesia. Di akhir cerita pembaca baru diajak mengerti kenapa Dewi Ayu bisa bangkit dari kuburannya. Ternyata dia tidak benar-benar hidup lagi seperti kita bayangkan sebelumnya, jiwanya ternyata sedang dibangkitkan sementara oleh pemuda bernama Kinkin, anak penjaga kuburan, untuk mengusir sebuah roh jahat karena dia ingin tahu siapa pembunuh kekasihnya, Rengganis si Cantik, yang tak lain adalah cucu dari Dewi Ayu.

Kisah mustahil berikutnya adalah kelahiran seorang Kinkin yang lahir dari pemuda penjaga kuburan bernama Kamino dan seorang gadis bernama Farida. Diceritakan bahwa Farida yang sudah hamil tua belum bisa merelakan kepergian ayahnya, Mualimin, seorang komunis yang taat beragama, sehingga Farida setiap hari duduk di samping kuburan ayahnya untuk meratap. Suaminya yang terus melihat kejadian itu akhirnya iba dan membuatkan ayunan agar istrinya tidak melulu menekuk perutnya yang besar sebab dia sedang hamil tua. Namun, nasib naas menimpa Farida, dia terjatuh dari ayunan dan meninggal. Farida dikuburkan malam hari tepat di samping kuburan ayahnya. Ketika Kamino sedang menutup papan-papan di dalam kuburan istrinya, dia mendengar suara tangisan bayi yang begitu keras. Awalnya dia kira suara itu adalah gangguan dari dedemit, tetapi setelah didengar lagi ternyata suaranya tangisan bayi itu berasal dari dalam kain kafan istrinya. Dia melihat kain kafan itu bergerak dan menyadari bahwa bayinya keluar sendiri dari selangkangan ibunya. Pada dasarnya bayi memang bisa diselamatkan dari kandungan ibu yang meninggal dengan syarat bayi tersebut harus segera dikeluarkan dengan cara operasi caesar melalui teknologi yang mutakhir.

Namun, sekali lagi, ini adalah sebuah kemustahilan sebab istri Kamino yang ada di desa terpencil tidaklah mungkin mendapatkan operasi caesar tersebut.

Kedua, Eka Kurniawan sangat menonjolkan tradisi kuno yang mulai dilupakan oleh masyarakat modern saat ini, yaitu adanya kehidupan klenik. Di dalam cerita, praktik perdukunan sangat berpengaruh di dalam kehidupan masyarakat Halimunda. Sebagai contoh, ketika sang Shodanco menginginkan seorang anak dari Alamanda, laki-laki itu tampaknya lebih mempercayai seorang dukun dibandingkan dengan seorang dokter. Kemudian Alamanda yang menolak diperkosa oleh suaminya juga pergi ke dukun untuk memasang celana besi dengan menggunakan mantra rahasia sehingga suaminya tidak bisa menyentuh kemaluannya. Lalu hal yang lebih menakutkan adalah ramalan Kamerad Kliwon yang mampu meramal kelahiran anak Alamanda dan sang Shodanco. Kamerad Kliwon mengatakan bahwa putri mereka, Nurul Aini, akan lahir dua belas hari lebih cepat dari putranya sendiri bersama Adinda, yaitu Krisan. Tidak hanya itu, penulis juga kerap menampilkan dunia sihir, seperti Kamino dan Kinkin, sebagai penjaga kuburan, mahir memainkan jailangkung untuk memanggil roh-roh yang sudah mati. Kita yang membaca akan mengerenyitkan dahi saat membaca kisah-kisah tersebut, tetapi anehnya pembaca akan terus membacanya seolah-olah pembaca percaya apa yang dikatakan oleh penulis.

Menurut hemat kami, para pembaca Indonesia mungkin tidak sulit menerima kisah-kisah itu karena kehidupan klenik memang sudah mengakar di dalam perkembangan kebudayaan Indonesia.

Seperti seniman surealis lainnya, sangat jelas memperlihatkan corak psikologis bahwa seseorang yang melihat hantu itu sebenarnya terkena skizofrenia, yaitu semacam gangguan mental yang menyebabkan seseorang mengalami halusinasi, delusi, kecacauan berpikir, dan perubahan perilaku. Ini bisa dicontohkan oleh sikap Shondanco yang sering menyembaki hantu-hantu komunis karena hantu-hantu tersebut selalu mengganggu ketenangannya. Itu semua terjadi karena mereka semua dibunuh secara serampangan oleh tentara militer, termasuk Shodanco sebagai pemimpinnya, dan orang-orang anti komunis. Pembataian komunis digambarkan dengan sangat jelas dan mengerikan bahwa mereka dibantai dengan senapan, golok, pedang, dan arit. Mayat para komunis kemudian dibiarkan di tepi jalan sehingga Kota Halimunda seketika dipenuhi oleh mayat-mayat yang ada di selokan. Meskipun Eka kurniawan sudah menunjukkan corak psikologis yang terstruktur, dia kembali lagi masuk ke dalam keabsurdan, yaitu ketika Kamerad Kliwon

kedatangan temannya, Karmin, yang sudah mati dengan luka penuh darah dan peluru. Mereka asyik mengobrol di beranda rumah sambil meminum kopi, dan Kamerad Kliwon membersihkan luka temannya tersebut. Tentu kisah tersebut membuat para pembaca bergidik takut untuk membayangkannya.

Ketiga, penulis sangat berhasil menggambarkan kehidupan seksual secara nyata, tetapi anehnya deskripsi tersebut tidak memperlihatkan bahwa novelnya adalah cerita seks murahan atau pornografi. Penulis bahkan benar-benar tidak ragu untuk mengatakan kata-kata yang penuh nafsu, seperti ‘meremas dua buah dada yang indah’, ‘aku suka lubang kemalu-anmu’, ‘orang-orang memburu kemalu-anmu’, dll. Para pembaca pastinya tersipu malu ketika menemukan kata-kata tersebut, tetapi penulis ingin memperlihatkan bahwa memang banyak manusia di dunia ini yang meluapkan hasrat seksnya yang liar. Selain itu, penulis juga memperlihatkan seks yang dianggap tabu bagi kebanyakan masyarakat. Sebagai contoh, sang Shodanco dan Maman Gendeng, suami dari Alamanda dan Maya Dewi, berani meniduri Dewi Ayu, yang tidak lain adalah ibu dari istri-istri mereka. Itu mereka lakukan karena Dewi Ayu adalah pelacur yang paling cantik di Halimunda. Tidak lupa, penulis juga memasukkan kisah inses mengenai Putri Renggani yang cantik digilai oleh sang Raja, yang tidak lain adalah ayahnya sendiri. Hematnya, dari tiga penjabaran di atas, para pembaca pastinya akan merasa terkejut, takut, bahkan muntah ketika menemukan tiga catatan yang kami berikan karena

pastinya kita secara nyata tidak menginginkan hal tersebut terjadi di dalam kehidupan kita. Namun, para surealis yang mengangkat cerita tersebut tampak sekali ingin menunjukkan kepada para pembaca, atau semua manusia, bahwa pada dasarnya setiap individu mempunyai kebebasan untuk mengikuti hasrat dan alam bawah sadarnya (*id*) untuk melakukan semua hal gila tersebut secara sadar (*ego*) jika mereka mempunyai kesempatan, meskipun semua itu ditentang oleh nilai-nilai masyarakat yang ada (*super ego*).

Feminisme Radikal dan Seksualitas

Semua perempuan bersaudara dan setiap individu adalah bagian dari politik. Ini adalah klaim para pengusung feminis radikal sehingga setiap individu tentu saja berhak mengupayakannya. Membaca *Cantik Itu Luka* membuat kita menyadari bahwa Eka Kurniawan ingin menjadikan cerita ini bertumpu pada kedirian para tokoh perempuannya. Meski terkesan menyajikan persoalan seks dan selangkangan dengan sangat vulgar, kami memahami bahwa Eka Kurniawan ingin menggugah para pembacanya, bagaimanapun juga seks adalah bagian dari kehidupan sehari-hari masyarakat. Apa yang disebut dengan *ars erotica* oleh Michel Foucault telah mendedahkan

bahwasannya seksualitas tidak lagi didiskusikan hanya oleh klaim kebenaran dan kesalahan dalam kerangka moralitas, seksualitas pun telah menjadi kajian ilmu pengetahuan (*science of sexuality*). Ekspresi seksual dapat ditemui dalam tarian, musik, drama, ritual, lukisan, dan dalam konteks novel ini kita menemui ekspresi seksual dalam wujud susastra. Di samping itu ada telaah feminisme yang dapat kita bidik dari *Cantik Itu Luka*, terutama pandangan yang sedikit banyak bisa kita teropong melalui kacamata feminisme radikal.

Feminisme radikal berfokus pada tiga pokok masalah; yaitu seks, gender, dan reproduksi sebagai tiga lokus pengembangan pemikiran feminisme. Diskursus tentang berbagai macam teori feminisme ini sangat kompleks. Rosemarie Tong menyebutkan beberapa feminis yang mengklaim sebagai feminisme radikal menyatakan sangat mendukung androgini (baik itu lesbi, heteroseksual, maupun autoerotik). Kemudian ia membedakan dua macam feminisme radikal; feminisme radikal-libertarian yang setuju pada androgini, dan feminisme radikal-budaya yang lebih berhati-hati pada kesehatan reproduksi dan tidak terlalu mendukung androgini. Feminisme radikal-libertarian dianggap lebih membedakan dengan jelas antara gender dan seks, serta menganggap bahwa reproduksi pada perempuan merupakan sarana berlangsungnya penidasan dan harus segera dicarikan solusinya. Feminisme radikal-budaya justru menekankan bahwa peran perempuan dalam kehamilan dan keberlangsungan umat

manusia di seluruh dunia merupakan salah satu bentuk kekuatan perempuan.

Dewi Ayu mewakili apa yang dikatakan seorang Feminis Radikal-Libetarian, Jooren Freeman, sebagai makhluk Androgini. Seorang pelacur adalah seseorang yang mampu mengkombinasikan sisi feminim sekaligus maskulin secara bersamaan – ini yang disebut dengan androgini. Jika kita menyimak kisah Dewi Ayu dalam novel, kita akan tahu bagaimana ‘berkuasa’-nya Dewi Ayu sebagai seorang perempuan yang hanya bersedia ditiduri satu pria dalam satu malam dan meminta tarif yang tinggi. Bahkan setiap pria wajib membopongnya dengan lembut ke pavilionnya dan hampir ia dikisahkan tak pernah menggunakan kakinya untuk menujuranjang peraduan.

Feminis radikal-libertarian menganggap bahwa selain seks, kita mengenal kualitas dalam diri manusia yang disebut gender. Seseorang dengan jenis kelamin perempuan tidak selalu memiliki sisi feminim. Yang disebut sebagai gender feminim adalah kualitas karakter lembut, penurut, sifat-sifat pengasuhan, kesabaran, responsif terhadap simpati dan persetujuan, serta baik dan ramah. Begitupun sebaliknya, seseorang dengan jenis kelamin laki-laki tidak selalu memiliki kualitas maskulin seperti agresif,

penasaran, ambisius, dan kompetitif.

Di sisi lain, kita bisa melihat sejarah kehidupan Dewi Ayu yang beberapakali mengalami perkosaan dan kemudian hamil. Inilah yang sering diteriakan oleh pengusung feminisme radikal, bahwa seks dan alat reproduksi merupakan sarana penindasan. Pada kependudukan Belanda maupun Jepang, bahkan di era modern pasca-kemerdekaan, kisah-kisah tentang perkosaan menjadi bumbu di mana penjajahan dan penindasan atas manusia lain terjadi.

Budaya seksual telah menempatkan perempuan pada posisi subordinat seperti halnya isu keprawatan, menikah usia dini, dan prostitusi. Budaya seksual mengatur mana yang boleh dan mana yang dilarang dalam masyarakat terkait seksual. Budaya patriarki membesar-besarkan perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan, sehingga para lelaki bisa memastikan bahwa dirinya lebih dominan atau maskulin. Konsekuensi atas itu, sisi feminim perempuan dianggap lebih rendah sehingga para lelaki mendapatkan persetujuan tertentu untuk beberapa kasus ketika mereka bisa menekan (psikis atau mental) perempuan.

Tubuh perempuan adalah model biologis, di mana tubuh perempuan ditandai sebagai inferior dibandingkan dengan tubuh laki-laki menurut patokan-patokan nilai berposisi biner (laki-laki dan perempuan) yang dibuat oleh sistem budaya patriarki. Kebertubuhan merupakan model simbolik, yang mempersepsikan sisi kapasitas biologisnya terutama bidang reproduksi biologis dan reproduksi sosial.

Feminisme radikal-libetarian memandang bahwa pernikahan adalah institusi yang menindas perempuan, namun pandangan ini tidak diterima sepenuhnya oleh feminis radikal-kultural. Sebagaimana seorang pelacur (Dewi Ayu) yang menolak untuk dinikahi karena ingin hidup dengan cara yang ia sukai sebagai pelacur selama hidupnya. Hasrat atau *desire* pada dasarnya merupakan kebutuhan hakiki yang secara konstruksi sosial adalah seksualitas. Secara historis, hasrat perempuan telah dibatasi hanya pada wilayah perkawinan dan keluarga. Dan benar ketika kita membandingkannya dengan kisah dua anak Dewi Ayu yang sangat tertekan dengan status pernikahannya. Tidak sedikit dari masyarakat di Indonesia yang memegang jargon “keharmonisan keluarga” di atas segala-galanya, sehingga bahkan ego perempuan di dalamnya pun tak ayal sering dikorbankan.

Selain itu, konstruksi masyarakat kita masih menganggap bahwa seks adalah dunia laki-laki dan perempuan adalah obyek seksual. Hal itu membuat perempuan dituntut membendung dan mengontrol hasrat seksualnya, bahkan hingga setiap gerak tubuh, kerlingan mata, senyuman, cara duduk, gerak panggul senantiasa diawasi dengan ketat sekaligus ditatap dengan penuh nafsu birahi oleh laki-laki.

Dengan demikian konstruksi seksualitas perempuan tidak saja terbentuk karena ideologi gender yang dominan -- tetapi juga didefinisikan oleh tatapan laki-laki (*male gaze*). Bahkan seorang yang otonom atas tubuhnya seperti Dewi Ayu menganggap tingkah laku dua anak perempuannya sebagai sesuatu yang tak pantas, sehingga untuk menyelamatkan anak gadisnya yang ketiga bernama Maya Dewi, ia mengawinkannya di usia muda. Kisah semacam itu ada pada kenyataan masyarakat Indonesia, baik itu dibungkus dengan baju moralitas, budaya, maupun agama, perempuan seringkali mendapatkan stigma buruk jika berlaku agresif dan menunjukkan sikap-sikap *kemayu*.

Menurut Kate Millet, seorang tokoh feminis radikal-libertarian, ideologi patriarki menonjolkan keunggulan biologis laki-laki dibanding perempuan. Laki-laki dipandang sebagai pihak yang berkuasa, yang mendominasi kaum perempuan. Ideologi patriarki bekerja dengan sangat *powerful* melalui berbagai institusi dan apparatus untuk menundukkan kaum perempuan. Tak hanya itu, ideologi patriarki makin subur berkat *consent* (persetujuan) dari kaum perempuan yang menganggap bahwa sudah sepantasnya kaum perempuan tunduk pada kekuasaan laki-laki.

Penggambaran Derita Perempuan

Novel *Cantik itu Luka* banyak menggambarkan realitas penindasan terhadap perempuan yang terjadi begitu panjang, merentang dari sejarah kolonial sampai dengan zaman

Orde Baru. Dengan mengambil *setting* kehidupan perempuan-perempuan yang hidup di suatu tempat bernama Halimunda, Eka dengan begitu lugas menggambarkan realitas penindasan yang menerpa semua perempuan baik itu perempuan terjajah maupun perempuan keturunan Eropa, baik itu perempuan yang berasal dari kalangan bawah sampai dengan perempuan yang berasal dari keluarga kaya.

Para pelaku kekerasan terhadap perempuan berasal dari berbagai latar belakang. Ada orang Belanda kaya (Ted Stammler) yang memaksa kawin seorang gadis pribumi dengan ancaman melemparkan kedua orang tua Ma Iyang ke hewan buas. Ada tentara Jepang yang memperlakukan para perempuan tawanan perang sebagai obyek pelampiasan nafsu seksual. Ada bupati yang menggunakan otoritasnya memaksa jongsok perempuan untuk tidur dengannya. Ada pahlawan perang melawan penjajah tetapi berkelakuan bejat terhadap istrinya sendiri yang diperkosa setiap hari karena istrinya menolak melayani hawa nafsunya. Ada Krisan, sang manipulator yang memanfaatkan kelemahan sepupu perempuan agar sukarela melayani hawa nafsu si Krisan. Ada para gelandangan yang memperkosa perempuan tak waras.

Bentuk penindasan terhadap perempuan yang digambarkan dalam novel *Cantik itu Luka* begitu beragam, mulai dari perkosaan, pelacuran, budak seks, penggunaan kekuasaan dan ancaman kekerasan yang membuat perempuan tidak berdaya, pernikahan paksa dan berbagai bentuk penindasan lainnya. Dari beberapa tokoh perempuan yang ada dalam novel *Cantik itu Luka*, makalah ini akan secara khusus menganalisa tokoh perempuan yang bernama Dewi Ayu. Dewi Ayu adalah tokoh utama dari novel ini, dan merupakan sosok yang paling representatif menggambarkan upaya pendisiplinan tubuh perempuan dan sekaligus perjuangannya melepaskan diri dari upaya penundukan sehingga dia mampu menegakkan otoritas atas tubuhnya sendiri.

Dewi Ayu, ia dikisahkan sebagai perempuan tangguh yang memilih menjadi pelacur untuk melunasi hutangnya kepada Mama Kalong, seorang germo yang baik hati dan mengayominya bahkan sejak ia jadi gundik Jepang. Bagaimanapun Dewi Ayu dikisahkan memilih sendiri jalan hidupnya. Dia menjadi pelacur dengan sukarela. Setelah membeli rumah dengan berhutang pada Mama Kalong, Dewi Ayu mencari harta karun di dalam septic tank di rumah kediaman Stammler miliknya. Naas harta karun itu lenyap seperti ditelan bumi, maka dengan kesadaran diri ia menyerahkan dirinya sebagai pelacur seumur hidup di rumah bordil. Meskipun pelacur, ia mampu membuat citra dirinya terhormat di antara para pelacur dan di mata penduduk Halimunda. Ia hanya menerima satu pria setiap malamnya dan hanya menerima bayaran tinggi. Tak hanya itu, para pria yang ingin tidur

dengannya selalu menggendongnya sampai ke pavilion bahkan ke ranjang peraduan mereka. Setiap pria di Halimunda dikabarkan tak semuanya mampu menidurinya karena sedere-tan antrian panjang dengan harga yang paling tinggi.

Konon sebelumnya, Dewi Ayu di usia belasan tahun sudah meminta untuk menikah, Ma Gedik adalah pria yang ia inginkan jadi suaminya. Dewi Ayu tahu bahwa Ma Gedik adalah kekasih Ma Iyang, neneknya yang seorang Nyai di keluarga Stammler. Dewi Ayu mencintai Ma Gedik dari kisah cintanya dengan Sang Nenek. Boleh dikata, pernikahan yang diharapkan Dewi Ayu itu sebuah paksaan. Ia memaksa menikah dengan kekasih Neneknya sendiri.

Budaya seksual telah menempatkan perempuan pada posisi subordinat seperti halnya isu keprawan, menikah usia dini, dan prostitusi. Budaya seksual mengatur mana yang boleh dan mana yang dilarang dalam masyarakat terkait seksual (Geertz, 1982). Di sini Dewi Ayu justru menunjukkan dirinya masih perawan dengan mengorek sendiri darah keprawanannya di hadapan Ma Gedik yang tidak mau menyebu-hinya di malam pertama. Ma Gedik menuduh Dewi Ayu sudah tak lagi perawan dan ia curiga kenapa gadis muda cantik memilih

pria tua yang boleh saja dianggap nyaris lemah syahwat untuk menjadi suaminya.

Eka Kurniawan tidak berhenti bermain-main dengan karakter Dewi Ayu yang sangat otonom atas kebertubuhannya. Beberapa lama setelah kependudukan Jepang, Dewi Ayu dijadikan gundik Jepang dan harus melayani para tentara setiap hari. Ia tak kehabisan akal untuk membuat para tentara Jepang bosan padanya, ia hanya memilih tak melakukan apa-apa saat tentara Jepang menaiki ranjang dan menindihnya. Ia berlaku layaknya gedebok pisang, tak pasrah, tak juga melawan. Dewi Ayu menyadari bahwa dengan melawan, para pria akan semakin tertantang untuk memaksa dan menunjukkan dominasinya.

Pun ketika seorang preman (Maman Gendeng) melamar Dewi Ayu, ia memilih menolak dan tetap menjadi pelacur. Meskipun akhirnya Dewi Ayu bersedia untuk hanya tidur dengan satu pria ini saja sejak lelaki ini melamarnya. Dan lelaki ini harus tetap membayar dirinya setiap malam ingin tidur dengannya. Lelaki ini bahkan berjanji akan membuat Dewi Ayu puas setiap kali mereka bersenggama, entah dengan apa dan bagaimanapun caranya, tentu saja Dewi Ayu sangat menyetujuinya. Tak bisa dipungkiri bahwa baik laki-laki maupun perempuan memiliki hak atas otonomi tubuhnya, termasuk di dalamnya terkait kepuasan dalam berhubungan atau orgasme. Hak atas kenikmatan seksual itu sendiri merupakan bentuk fundamental dari hakikat manusia sebagai entitas makhluk biologis.

Tubuh perempuan adalah model biologis, di mana tubuh perempuan ditandai sebagai inferior dibandingkan dengan tubuh laki-laki menurut patokan-patokan nilai berposisi biner (laki-laki dan perempuan) yang dibuat oleh sistem budaya patriarki. Kebertubuhan merupakan model simbolik, yang mempersepsikan sisi kapasitas biologisnya terutama bidang reproduksi biologis dan reproduksi sosial. Lain halnya dengan Dewi Ayu, yang digariskan sebagai perempuan dengan kendali penuh atas tubuhnya, **Alamanda**, anak pertama Dewi Ayu justru mengalami perkosaan dalam pernikahannya. Bahkan dia terpaksa menikahi pria yang memperkosanya dan mengambil keperawanannya, karena dia merasa direnggut segala dalam dirinya. Eka menuliskan bahwa Alamanda malu pada kekasihnya, merasa tak berharga lagi setelah diperkosa dan ia memutuskan hubungan seketika itu pula. Karakter Alamanda ada pada sebagian besar perempuan Indonesia, yang menganggap bahwa keperawanan segala-galanya, yang harus dipersembahkan hanya kepada kekasihnya. Dan ketika itu terenggut, mereka menyerah seolah merasa tak pantas lagi untuk orang yang dicintai.

Setelah menikah pun, Alamanda mengalami perkosaan dalam rumah tangga.

Ia menolak melayani suaminya. Ia pergi ke dukun dan memasang cawat besi sakti yang hanya bisa dia buka sendiri dengan mantra. Di sini sekali lagi menunjukkan relasi kuasa antara suami dan istri terlihat dalam hubungan seksual secara paksa. Istri adalah hak suami, maka pemenuhan kebutuhan biologis suami mau tak mau harus dipenuhi istri bagaimanapun caranya. Sedangkan Alamanda bersikeras tubuhnya tak ingin dikuasi suami di atas ranjang. Eka Kurniawan menuliskan bahwa Alamanda dan suaminya sangat mesra di publik; nonton bioskop berdua, duduk di teras sore hari sambil menyapa lalu lalang orang, menghadiri beberapa pesta penting, dan selalu terlihat bergandengan kemanapun mereka pergi. Mereka memerankan diri sebagai pasangan suami istri yang harmonis dan bermartabat. Namun lain halnya di dalam kamar, mereka seperti musuh bebuyutan.

Namun begitu Alamanda hamil, suaminya berjanji mati-matian tak akan memperkosanya lagi asalkan Alamanda tidak menggugurkan kandungan. Seolah jabang bayi di perut istrinya itu akan menyempurnakan peran keluarga bahagia mereka. Maka mereka bersepakat untuk membiarkan perut Alamanda semakin membesar dan melahirkan. Kembali lagi bahwa tubuh perempuan dipandang sebagai alat reproduksi biologis sekaligus sosial. Sebab suami Alamanda ingin menunjukkan harga dirinya di mata masyarakat, dengan adanya bayi di keluarga mereka, tuduhan-tuduhan dia mandul atau impoten atau lemah syahwat tidak akan berlaku.

Alamanda mempertahankan bayi di kandungan agar dirinya tidak diperkosa lagi oleh suaminya. Dewi Ayu mempertahankan Alamanda, Adinda, dan Maya Dewi di dalam perutnya karena ia merasa harus melakukan itu—meskipun ia hamil karena diperkosa dan tak pernah tahu siapa ayah bayinya. Dewi Ayu dengan kesadaran atas otonomi tubuhnya, memutuskan membesarkan bayinya. Alamanda melakukan pertukaran atas tubuhnya dengan bayinya. Bahkan di kemudian hari dia menukar tubuh dan cintanya agar kekasihnya tidak dibunuh oleh suaminya.

Adinda, seorang adik Alamanda yang hanya selisih dua tahun dan tak kalah cantik dibanding Ibu atau kakaknya. Betapapun dia berusaha mengambil hati kekasih Alamanda, ia diacuhkan dan tak pernah menyerah. Adinda berhasil menaklukkan hati kekasih kakaknya setelah sekian lamanya, dan meski hanya secara implisit, ia digambarkan sebagai perempuan yang pasrah pada cintanya. Adinda kaget manakala lelaki pujaanya itu datang melamar, sebab ia hampir saja pasrah menjadi ‘ekor’ bagi lelaki itu kemanapun dia pergi, tanpa status, dan tanpa hubungan apapun. Pernikahan Adinda dibiayai penuh oleh Dewi Ayu, bahkan sebuah rumah disiapkan untuk Adinda dan

suami tak jauh dari kediaman Alamanda. Ada suatu adegan di mana suami Adinda pulang dari pengasingannya. Adinda seolah tahu bahwa suaminya pulang setelah sempat mampir terlebih dahulu ke rumah Alamanda dan terjadi perselingkuhan di antara keduanya. Adinda mengatakan bahwa jika itu membuat suaminya bahagia, dia menerimanya dengan suka cita, selama suaminya pulang kembali kepadanya. Suaminya tertekan oleh pernyataan itu, tak lama kemudian dia ditemukan bunuh diri di kamar.

Hasrat atau desire pada dasarnya merupakan kebutuhan hakiki yang secara kontruksi sosial adalah seksualitas. Secara historis, hasrat perempuan telah dibatas hanya pada wilayah perkawinan dan keluarga (Lisa Tuttle. 1995), kita bisa bercermin dari kisah keluarga Alamanda dan Adinda. Keluarga atau pernikahan itu sendiri bagi mereka menjadi semacam pagar batas yang mau tak mau mereka jaga dari omongan orang – dari kehancuran di mata orang-orang Halimunda. Entah bagaimana cara perempuan ingin menampakkan keharmonisan rumah tangganya dan berjuang untuk mempertahankannya tak lain dan tak bukan juga disebabkan oleh kontruksi sosial yang mempagari perempuan dalam perkawinan dan keluarga. Beberapa feminis menyebutnya sebagai *cinderella complex*, di mana pernikahan dan kehadiran seorang Lelaki dalam hidup para perempuan adalah akhri dari perjalanan hidupnya. Sampai pada institusi bernama pernikahan inilah perempuan habis-habisan membuatnya (nampak) bahagia.

Maya Dewi, gadis yang dinikahkan di usia sangat belia oleh Ibunya (Dewi Ayu) agar dihindarkan dari sikap bermain-main dengan hati para lelaki. Maya Dewi dinikahkan bahkan saat dirinya masih sekolah. Setelah menikah Maya Dewi melakukan rutinitas layaknya ibu rumah tangga sebagaimana yang diajarkan Ibunya kepadanya. Dikisahkan Maya Dewi adalah anak gadis yang paling menurut. Dan ia tumbuh sebagai istri yang sangat baik kepada suaminya. Kepasrahan Maya Dewi yang menjaga rumah tangga dan menerima perjudohannya itu masih berlanjut hingga Maya Dewi menyerahkan tubuhnya pada Sang Suami setelah bertahun-tahun keduanya tidak pernah saling bersentuhan satu sama lain.

Suami Dewi Maya adalah kekasih Dewi Ayu, dengan kata lain, Dewi Ayu memberikan putrinya agar diperunting kekasihnya sendiri. Dewi Ayu sekali lagi dimenangkan oleh Eka sebagai perempuan dengan otonomi diri yang hebat, ia menikahkan putri kecilnya kepada kekasihnya sendiri agar terlindungi dari ‘kebinalan’ seperti yang dilakukan kedua kakaknya. Masyarakat Halimunda mewakili sebagian besar bagaimana masyarakat Indonesia berpikir, maka kita juga bisa menyimpulkan kenapa Dewi Ayu menganggap dua anak gadisnya Alamanda dan Adinda

sebagai gadis dengan perilaku buruk padahal mereka berdua masih terjaga keprawanannya dan bukan gadis yang menjalani gaya hidup *freesex*. Alamanda dan Adinda digambarkan sebagai dua anak gadis cantik yang selalu berusaha menggaet hati para lelaki dengan tingkahnya, gayanya, senyumnya, kerlingan mata, dan lain sebagainya yang bisa kita sebut ‘PHP’. Konstruksi masyarakat kita masih menganggap bahwa seks adalah dunia laki-laki dan perempuan adalah obyek seksual. Hal itu membuat perempuan dituntut membendung dan mengontrol hasrat seksualnya, bahkan hingga setiap gerak tubuh, kerlingan mata, senyuman, cara duduk, gerak panggul senantiasa diawasi dengan ketat sekaligus ditatap dengan penuh nafsu birahi oleh laki-laki. Dengan demikian konstruksi seksualitas perempuan tidak saja terbentuk karena ideologi gender yang dominan tetapi juga didefinisikan oleh tatapan laki-laki (*male gaze*). Maka kecantikan dan kegenitan kedua anak gadis Dewi Ayu itu sudah dianggap karakter dan sikap yang kurang baik.

Nur Aini adalah anak gadis Adinda yang memiliki bakat kebaikan dan kesolehan Ibunya. Dia tumbuh besar bersama dua sepupunya. Satu sepupu lelaki yang mencintainya, satu lagi sepupu perempuan yang sangat ia jaga dan lindungi. Karena kedekatan Nur Aini dengan satu sepupu perempuannya (Rengganis), ia jatuh sakit dan demam hingga meninggal saat mendapat kabar bahwa Rengganis meninggal. Mayatnya digali dari kuburan oleh sepupu laki-laki (Krisan) yang sangat mencintainya, lalu disimpan di bawah tempat tidur.

Rengganis Si Cantik (anak Adinda) dikisahkan menangis di sekolah dan melaporkan kepada khalayak termasuk bapak ibu dan gurunya bahwa dirinya diperkosa oleh anjing. Padahal kenyataannya tidak demikian. Sepupunya sendirilah (Krisan) yang memperkosanya. Rengganis Si Cantik digambarkan sebagai perempuan yang cantik dan bertubuh indah senndah wajahnya, bahkan Eka Kurniawan secara eksplisit menuliskan Rengganis memiliki kecantikan yang secara magi membuat setiap lelaki ingin menyetubuhinya. Krisan, yang meskipun tidak mencintai Rengganis, karena melihat ketelanjangan tubuhnya di toilet, mendadak ingin menggaulinya. Kisah cinta **Si Cantik** (Anak Bungsu Dewi Ayu) tak kalah tragis, penantiannya atas pangeran yang ia tunggu akhirnya datang. Saat kaum Adam kebanyakan jijik dan muntah-muntah karena melihat wujudnya yang seperti roti gosong, keponakannya (Krisan) sendiri justru datang dengan imajinasinya untuk menggaulinya. Apa bedanya perempuan cantik dan jelek, Eka menuliskan demikian, jika toh mereka sama-sama punya lubang Vagina. Seolah kalimat ini menandakan persetubuhan tidak menyoal bagaimana rupa pasanganmu, tapi bagaimana engkau mengkhayalkan dirinya – bahkan saat ia berada di hadapanmu saat bercinta.

Kecantikan perempuan adalah susunan dari konstruksi tirani yang dibuat oleh para lelaki dan dilanggengkan oleh afirmasi budaya. Perempuan harus mengikuti standar kecantikan yang dibuat para laki-laki, sementara itu fantasi seksual tersebut pun jadi milik laki-laki. Meski berkali-kali Cantik bertanya kenapa Sang Pangerannya ingin mengejanya, menidurinya, dan mencintainya, tidak ada jawaban yang bisa ia sampaikan, kecuali saat di ujung sakaratul mautnya Sang Pangeran akhirnya sadar bahwa tak ada alasan lain selain menyadari bahwa perempuan yang baru saja ia tiduri itu, Si Cantik itu Luka. ■

1. Eka Kurniawan. *Cantik itu Luka*. (Jakarta: Gramedia), 2002, h. 1.
2. *Cantik itu Luka*, h. 91.
3. *Cantik itu Luka*, h. 55.
4. *Cantik itu Luka*, h. 222 – 224.
5. *Cantik itu Luka*, h. 503
6. Uwe Schneede. *Surrealism*. Transalsi. Maria Pelikan. (Harry N Adams Publishers: New York), 1973, h.21.
7. Harry Suliastianto. *Surrealisme: Dunia Khayal dan Otomatisme*, (Jurnal UPI: Bandung). h. 3.
8. Robert Atkins. *Art Speak*. (Abbeville Press: New York), 1990, h. 156.
9. Freud menuliskannya di dalam Bahasa Jerman dengan 'Es', 'Ich', dan 'Überich'. K. Bertens. *Psikonalisis Sigmund Freud*. (Kompas Gramedia: Jakarta). 2016, h. 32.
10. *Cantik itu Luka*, h. 1.
11. *Cantik itu Luka*, h. 483.
12. *Cantik itu Luka*, h. 355.
13. *Cantik itu Luka*, h. 233, 302.
14. *Cantik itu Luka*, h. 327, 483.
15. *Cantik itu Luka*, h. 389.
16. *Cantik itu Luka*, h. 299.
17. *Cantik itu Luka*, h. 272.
18. *Cantik itu Luka*, h. 120.
19. Tong Roesemarie. *Feminist Thought*. (Charlotte: Westview Press). 2009, h. 49. "...The personal is political...".
20. Michel Foucault. *Sejarah Seksualitas: Seks dan Kekuasaan*. (Jakarta: Gramedia). 2000, h. 17.
21. Tong Roesemarie, *Feminist Thought*, hal. 4.
22. Eka Kurniawan, *Cantik Itu Luka*, hal. 50.
23. Eka Kurniawan, *Cantik Itu Luka*, hal. 50.
24. Syarifah, *Kebertubuhan Perempuan dalam Pornografi*. (Jakarta: Yayasan Kota Kita). 2006, hal. 80.
25. Eka Kurniawan, *Cantik Itu Luka*, hal. 50.

26. Lihat kisah Alamanda yang berpura-pura bahagia dengan Shodancho, nonton bareng, duduk-duduk di teras rumah, menghadiri segala macam pesta dan menampakkan kebahagiaan di muka umum. Namun di balik itu semua lamanda sangat membenci suaminya, bahkan menolak berhubungan seksual dengannya. Sedangkan Adinda yang sangat mencintai Kliwon dan berharap keluarga mereka tetap baik-baik saja, menerima kenyataan perselingkuhan suaminya dengan lapang dada.
27. Syarifah, *Kebertubuhan Perempuan dalam Pornografi*, hlm xix.
28. Tong Roesemarie, *Feminist Thought*, hal. 54.
29. Eka Kurniawan, *Cantik Itu Luka*, h. 54.
30. Eka Kurniawan, *Cantik Itu Luka*, h. 91
31. Eka Kurniawan, *Cantik Itu Luka*, h. 133-134.
32. Syarifah, *Kebertubuhan Perempuan dalam Pornografi*. (Jakarta: Yayasan Kota Kita), 2006, h. 80.
33. Eka Kurniawan, *Cantik Itu Luka*, h. 222-223.
34. Syarifah, *Kebertubuhan Perempuan dalam Pornografi*, h.347-348.
35. Eka Kurniawan, *Cantik Itu Luka*, h. 393. Adinda berkata pada Kliwon, suaminya: "Hantu-hantu komunis itu memberitahuku, maka aku tahu apa yang engkau lakukan di rumah Shodancho (rumah Alamanda). Tapi tak apa jika itu membuatmu bahagia."
36. Eka Kurniawan, *Cantik Itu Luka*, h. 265.
37. Singkatan dari pemberi harapan palsu.
38. Syarifah, *Kebertubuhan Perempuan dalam Pornografi*, h.xix.
39. Eka Kurniawan, *Cantik Itu Luka*, h. 424.
40. Gadis Arivia, *Feminisme: Sebuah Kata Hati*. (Jakarta: Kompas), 2006, h. 67.

Daftar Pustaka

- Kurniawan, Eka. *Cantik Itu Luka*. Jakarta: Kompas Gramedia. 2000.
- Arivia, Gadi. *Feminisme: Sebuah Kata Hati*. Jakarta: Kompas, 2006.
- Atkins, Robert. *Art Speak*. New York: Abbeville Press: New York. 1990.
- K. Bertens. *Psikonalisis Sigmund Freud*. Kompas Gramedia: Jakarta. 2016.
- Roesemarie, Tong. *Feminist Thought*. Charlotte: Westview Press. 2009.
- Sulastianto, Harry. *Surealisme: Dunia Khayal dan Otomatisme*, Bandung, Jurnal UPI.
- Syarifah, *Kebertubuhan Perempuan dalam Pornografi*. Jakarta: Kota Kita. 2006.
- Schneede, Uwe. *Surealism*. New York: Harry N Adams Publishers. 1973.

Mencecap Esensi Kebenaran di Zaman Pascakebenaran

Simon Andriyan Permono

Abstrak

Tahun 2016 dianggap sebagai era baru, yakni Zaman Pascakebenaran. Donald Trump, bisa dikatakan sebagai contoh paling mencolok dari era ini. Geliat Trump sebagai politisi memanfaatkan fakta dan data meskipun terlihat menggelikan, namun efektif mengantarnya menjadi presiden Amerika Serikat. Trump ingin mencirikan diri sebagai tokoh pembawa kebenaran yang datang belakangan. Di sini, kita berhadapan dengan persoalan kebenaran. Salah satu pemikir yang secara serius menyelidik persoalan kebenaran adalah Martin Heidegger. Heidegger berusaha melampaui pandangan tentang kebenaran yang berdasarkan pada prinsip korespondensi. Tawaran Heidegger adalah memahami kebenaran sebagai *ketersingkapkan* (*alētheia*). Melalui cara pandang baru terhadap kebenaran, Heidegger ingin agar kita sampai pada esensi kebenaran itu sendiri, yakni keterbukaan manusia di hadapan Ada. Dengan tawaran ini, kita semua yang hidup dalam suasana Zaman Pascakebenaran layak untuk kembali memberi ruang terbuka pada penyingkapkan kebenaran dengan sikap “mengambil jarak” pada riuh-rendah urusan sehari-hari.

Kata Kunci

kebenaran, pascakebenaran, korespondensi, Ada, Mengada-mengada, *alētheia*, *lētheia*, Ek-sistens, Dasein, kebebasan.

“Supposing that Truth is a woman—what then?”

*Friedrich Nietzsche,
Beyond Good and Evil*

Matthew D’Ancona, seorang jurnalis dan penulis kenamaan berkebangsaan Inggris, mencatat tiga tahun penting yang terjadi pada paruh kedua Abad XX hingga awal Abad XII. Ketiga peristiwa tersebut adalah tahun 1968, 1989, dan 2016. Tahun 1968 menandai sebuah era revolusi yang berimbas pada kebebasan pribadi dan kerinduan pada kemajuan dalam ranah sosial kemanusiaan. Tahun 1989 merupakan tahun yang menandai runtuhnya era totalitarianism dengan pecahnya Uni Soviet. Sementara, yang terbaru adalah tahun 2016, yaitu tahun yang menandai era baru yang disebut Zaman Pascakebenaran (*Post-Truth*).

Donald Trump dan Zaman Pasca-Kebenaran

Dalam pandangan D’Ancona, kita sekarang ini telah masuk pada sebuah zaman yang ditandai dengan pertempuran politik dan intelektual antara institusi demokrasi yang telah mapan dan gelombang populisme berwajah buruk rupa. Rasionalitas dalam politik ingin digeser dengan naluri emotif, keberagaman budaya ingin digantikan dengan semangat primordial, kebebasan ingin diubah menjadi kekuasaan otokrasi. Belum lagi, praksis politik menganut sistem permainan yang mana keuntungan suatu pihak merupakan akumulasi kerugian pihak-pihak yang lain. Praksis politik bukan lagi kontestasi gagasan untuk membawa kesejahteraan pada masyarakat. Bahkan, sains dipandang dengan penuh kecurigaan. Malah, tidak jarang sains mendapatkan penghinaan secara terbuka.

Orang tidak lagi percaya pada media-media arus utama (*mainstream media*). Mereka menganggap bahwa media-media arus utama layaknya pohon kering yang telah mati. Media-media arus utama hanya dipandang sebagai “corong globalis” atau “elit liberal” yang sudah kadaluwarsa, sudah lewat masanya. Pendapat para “ahli” dalam segala bidang tidak lagi dipercaya keabsahannya. Para “ahli” dipandang sebagai “kelompok kartel yang menyimpan maksud jahat” alih-alih sebagai

“sumber informasi yang valid”. Salah satu hal paling mencolok dari Zaman Pascakebenaran adalah terpilihnya Donald Trump sebagai presiden Amerika Serikat. D’Ancona melihat Trump—sebagai presiden pertama Zaman Pascakebenaran, yang dalam pandangan saya juga seorang “nabi” Pascakebenaran—lebih layak dipandang sebagai seorang pekerja dalam dunia hiburan (*entertainer*) daripada seorang politikus atau taipan bisnis. Sementara itu, para pendukung Trump tetap memandangnya sebagai kandidat presiden yang sebelumnya seorang pebisnis yang belum terkontaminasi oleh politik.

Majalah *TIME* membuat artikel yang membahas tentang seberapa mampu Trump memegang kebenaran. Kasus yang diangkat adalah tuduhan Trump yang diutarakan melalui *Twitter* terhadap Presiden Obama yang memerintahkan untuk menyadap Trump Tower selama masa kampanye presiden 2016. Direktur FBI, James Comey, membantah tuduhan yang dicuitkan akun *Twitter* Trump. Menurut Comey, badan yang dipimpinnya pasti mengetahui perintah tersebut jika memang perintah tersebut legal. Cuitan Trump jelas-jelas mengancam kredibilitas institusi

yang dipimpin Comey. Menanggapi isu ini, Trump dengan tegas mengatakan bahwa dirinya adalah orang yang memiliki “penciu-man tajam”. Apa yang dirasakannya umumnya terbukti benar. Laporan *The New York Times* pada 20 Januari 2017 mengkonfirmasi bahwa data hasil sadapan memang digunakan untuk menginvestigasi para penasihat Trump. Namun, bukan seperti yang dituduhkan Trump bahwa Obama memerintahkan untuk menyadap Trump.

Amunisi bagi tuduhan Trump bertambah ketika ketua Komite Intelejensi AS, Devin Nunes, mengumumkan bahwa Trump sebagai Presiden terpilih “berada dalam pengawasan” (“*at least monitored*”) sebagai bahan informasi legal. Meskipun demikian Nunes tidak pernah mengklaim bahwa Obama memerintahkannya untuk menyadap Trump. Terhadap pemberitaan tersebut, Trump tetap *ngotot* bahwa dirinya benar seraya berkilah bahwa dalam cuitan *Twitter*-nya, dia menggunakan kata “disadap” tidak dalam makna literal karena dia menggunakan tanda kutip.

Scherer selanjutnya mengungkapkan bahwa Trump telah membawa aturan-aturan yang berbeda tentang tingkah laku yang layak bagi seorang pejabat publik. Ditambah lagi, Trump telah memperkenalkan “gaya baru” dalam debat publik. Scherer memandang bahwa apa yang diperagakan Trump selama ini tidak lepas dari perannya sebagai pengusaha.

Sebagai pengusaha, adalah biasa bagi Trump untuk melakukan strategi bisnis yang “kotor”—dia lebih senang menyebutnya sebagai “hiperbola yang jujur”—untuk memenangkan persaingan bisnis.

Evan Davis memandang Trump sebagai tokoh yang menghancurkan aturan-aturan komunikasi politik yang ada. Trump membuat media-media mainstream harus lebih teliti lagi dalam pemberitaan mereka. Davis memandang bahwa tahun 2016 sebagai kontestasi dua macam omong kosong (*bullshit*): yang lama dan yang baru. Trump, yang memberikan tawaran omong kosong yang lebih segar, menjadi pemenangnya. Di bagian yang lain, Davis mencontohkan bahwa Trump menggunakan data statistik bukan untuk mengungkapkan fakta sebenarnya yang ada di balik data tersebut. Misalnya saja, ketika Trump menyatakan bahwa tingginya angka pengangguran di Amerika Serikat yang mencapai angka 42%. Data tersebut diragukan karena di dalamnya termasuk para pelajar dan orang-orang yang sedang berganti pekerjaan. Menurut Davis, dengan data statistik yang diungkapkan, Trump hanya ingin terlihat serius dan menyampaikannya dengan lebih teatrikal sehingga lebih mudah

untuk diingat. Pernyataan tersebut memang sengaja dipakai demi dua tujuan. Pertama, mendapatkan kesan yang baik sebagai seorang pembicara. Kedua, menghasilkan reaksi tertentu dari para audiens.

Scherer menambahkan bahwa Trump seringkali menampilkan dirinya sebagai orang bijak yang datang paling akhir untuk membawa kebajikan. Selain itu, di hadapan para pendukungnya yang paling setia, dia menggambarkan diri bahwa dirinya senasib-sepenanggungan dan hidup sebagaimana mereka sehari-hari hidup. Selain itu, dia akan meminta para pendukungnya untuk memotivasi hidupnya sendiri. Di samping kemewahan dan kemudahan yang diperoleh Trump dalam kehidupannya, dia percaya bahwa selama ini terjadi kecurangan dalam sistem dan kehidupan adalah permainan di mana tak seorang pun menjadi pemenang tanpa mengalahkan pemain lain (*zero-sum game*).

Jika demikian halnya, tentu kita dapat mengajukan pertanyaan: Sesungguhnya, realitas seperti apa yang ditawarkan oleh sosok Donald Trump? Bagi Scherer, Trump menawarkan realitas alternatif dari dunia ini yang pada dasarnya gelap, penuh tipu daya, dan pesimistis. Hanya dirinya—dengan dukungan penuh dari para pendukungnya—yang satu-satunya akan menjadi pahlawan pembawa keselamatan. Selain itu, di mata Scherer, Trump telah menemukan hal baru bagi epistemologi di Abad XXI: kebenaran bisa jadi sesuatu yang nyata dan hakiki, namun dusta sering kali lebih manjur.

Zaman Pascakebenaran menarik kita masuk pada sebuah pergulatan tentang kebenaran. Di manakah kita harus menempatkan kebenaran secara pantas? Masihkah kebenaran sungguh-sungguh memiliki makna dalam kehidupan kita sebagai manusia? Atau, kebenaran justru menjadi alat untuk mengabdikan kepentingan para politisi, lebih buruk lagi: politisi demagog?

Melampaui Tradisi Kebenaran Korespondensi

Terkait dengan kebenaran, Martin Heidegger (1889-1976), merumuskan sebuah diktum singkat: “esensi kebenaran adalah kebebasan.” Dalam sejarah pemikiran Barat, menurut Heidegger, secara umum kebenaran dipahami berdasarkan teori korespondensi. Secara umum, kita menggunakan kata sifat “benar” untuk menunjukkan ciri sebuah benda, ide yang ada dalam pikiran, atau suatu pernyataan. Misalnya saja, ketika seorang ibu akan membeli sebuah kalung emas, dia akan bertanya kepada si penjual tentang keaslian emas. Ketika si penjual menjawab, “Emas ini asli,” maka ibu tersebut akan mengecek kadar keaslian emasnya: apakah emas yang

dibelinya adalah emas 22 karat atau 18 karat.

Emas *asli* bukanlah emas *palsu*. Emas yang asli adalah emas yang “benar”. Sementara, emas yang palsu adalah emas yang “tidak benar”. Pada emas yang asli, ada kesesuaian (*accordance*) antara keaslian emas dengan barang yang merupakan emas asli. Sementara, pada emas yang palsu, kesesuaian itu tidak ada (*inaccordance*). Jika Ibu yang membeli emas pada kemudian hari menemukan bahwa emas yang dibelinya dari pedagang emas adalah emas yang palsu, dirinya dapat menyatakan penjual emas telah berbohong. Dengan tindakan berbohong, si penjual emas telah mengingkari “kebenaran”. Dalam hal ini, yang diingkarinya adalah *kesesuaian* pernyataan, “Emas ini asli” dengan kondisi emas yang dijualnya. Pernyataan: “Emas ini asli,” dengan demikian hanya akan memiliki makna yang sesuai dengan kebenaran jika emas yang dirujuk oleh pernyataan tersebut adalah emas yang asli.

Dari ilustrasi di atas, kebenaran dipahami sebagai korespondensi suatu pernyataan dengan apa yang dinyatakannya. Teori kebenaran korespondensi ini menurut Heidegger adalah teori kebenaran tradisional. Pada level ini, kebenaran dapat dipahami melalui dua prinsip, mengikuti pemikiran Thomas Aquinas. Pertama, *veritas est adequatio rei et intellectūs*, kebenaran merupakan kesesuaian antara objek dengan cara kita memahaminya. Kedua, *veritas est adequatio intellectūs ad rem*, kebenaran merupakan kesesuaian dari pemahaman kita dengan objek.

Heidegger, pada tahap ini, memahami bahwa kebenaran korespondensi sangat terkait dengan kebenaran suatu pernyataan (*proposition*). Lebih lanjut, kebenaran suatu pernyataan mendasarkan diri pada kebenaran material. Oleh Heidegger, kebenaran pada tahap ini disebut sebagai *correctness* (*Richtigkeit*).

Kedua prinsip kebenaran korespondensi yang digunakan oleh Heidegger mengakar pada tradisi pemikiran dan teologi Kristiani dari Abad Pertengahan. Dalam tradisi tersebut, diyakini bahwa setiap ciptaan adalah *idea* dari *intellectus divinus* (dalam gagasan intelek Allah). Manusia, dalam pandangan tersebut, dipahami sebagai *intellectus humanus*, sebuah ciptaan dari gagasan intelek Allah. Meskipun demikian, Heidegger rupanya ingin menjauh dari pendasaran teologis. Baginya, kebenaran yang didasarkan pada kebenaran suatu pernyataan sudah mencukupi karena pada dasarnya dapat dipahami (*intelligible*). Bagi Heidegger, kebenaran suatu pernyataan tidak memerlukan penjelasan khusus yang mengakar pada tradisi teologi Kristiani Abad Pertengahan.

Heidegger kemudian mengeksplorasi gagasan tentang kebenaran korespondensi lebih dalam. Baginya, teori kebenaran korespondensi memiliki kelemahan. Misalkan saja, kita meletakkan dua koin sebelah menyebelahan dengan nilai masing-masing Rp 1000,00. Dari contoh ini, dapat kita katakan, “Kedua koin Rp 1000,00 itu sama.” Selain itu, kita juga dapat berkata, “Kedua koin Rp 1000,00 itu bundar.” Dua pernyataan tersebut, menurut teori kebenaran korespondensi, adalah benar. Ada kesesuaian yang kita dapatkan antara kedua pernyataan tersebut dari kenyataan objek “dua keping koin Rp 1000,00”. Meski demikian, menurut Heidegger, jika kita melihat lebih dalam lagi, antara dua pernyataan di atas dengan objek berupa dua keping koin Rp 1000,00 terdapat persoalan ketidaksetaraan penampakan. Dua keping koin Rp 1000,00 terbuat dari logam sementara dua pernyataan di atas—yang menurut teori korespondensi adalah benar, yaitu memiliki kesesuaian—tidak memiliki bentuk fisik. Pada kenyataannya, dua keping koin Rp 1000,00 dapat digunakan untuk membeli empat tahu bulat. Sementara itu, dua pernyataan tentang dua keping koin Rp 1000,00 tidak dapat dipakai sebagai alat pembayaran.

Dari contoh di atas, jelas dapat kita lihat bahwa teori kebenaran korespondensi memiliki keterbatasan. Teori kebenaran korespondensi agak kesulitan untuk menjelaskan kaitan antara dua hal yang berbeda. Teori kebenaran korespondensi tidak memadai untuk menjelaskan hubungan antara sebuah

pernyataan dengan objek yang dinyatakan dalam pernyataan tersebut. Sebab, dalam teori kebenaran korespondensi, hubungan keterkaitan antara pernyataan dan objek yang dinyatakan ditarik dari sifat-sifat kenampakan benda yang dinyatakan. Menurut Heidegger, benda yang nampak itu hadir (*present*) di hadapan benda-benda lain sebagai sebuah objek yang berlawanan (*stand opposed*). Hubungan antara suatu objek dengan objek yang lain oleh Heidegger dipahami sebagai mengorientasikan diri, menginginkannya, mengintensikan, atau mengarahkan diri ke tujuan (*comportment*).

Dalam teori kebenaran korespondensi, sebuah pernyataan diyakini benar jika pernyataan itu menghadirkan (*represent*) apa yang dinyatakannya. Pernyataan itu benar ketika dirinya menghadirkan sesuatu “sebagaimana adanya” (*as it is*). Pada pernyataan itu, bagi Heidegger, terjadi proses menampilkan (*presenting*) atau menyingkapkan (*uncovering*). Proses ini mengandaikan adanya sesuatu “yang ditampilkan” atau “yang disingkapkan”. Sejak awal mula pemikiran Barat, apa yang nampak, tampil, tersingkap, dan hadir—menurut Heidegger—disebut dengan “Ada”.

Kebebasan sebagai Esensi Kebenaran

Sebelum masuk pada pokok bahasan tentang kebebasan—yang bagi Heidegger adalah esensi dari kebenaran—perlu diketahui pandangan Heidegger tentang perbedaan ontologi. Terkait dengan persoalan ontologi, Heidegger membedakan dua hal, yaitu Mengada (*Das Seiende*) dan Ada (*Das Sein*). Untuk menjelaskan apa yang dipikirkan Heidegger dengan Mengada, akan lebih jelas jika melihat segara sesuatu di sekitar kita. Bayangkan Anda tinggal dalam sebuah apartemen dan memelihara seekor ikan dalam sebuah akuarium; ikan itu, akuarium itu, ruangan itu, gedung apartemen itu, kota itu, pulau tempat Anda tinggal, negara yang Anda tinggali, planet bumi, tata surya, galaksi Bima Sakti, alam semesta—semua itu adalah Mengada-mengada.

Sementara itu, menurut Heidegger, Ada menopang Mengada-mengada dan memungkinkan Mengada-mengada ada. Ada bersifat transendental. Hal ini bukan berarti bahwa Ada berasal dari “dunia lain” namun karena Ada bukanlah “sekedar ada dalam bentuk apa pun”. Kesulitan dalam memahami kerangka filosofis dalam pemikiran Heidegger adalah Ada tidak dapat direduksi menjadi “sesuatu” (Mengada-mengada). Ada hanya dapat dipahami sebagai “pemberian” atas keterbukaan Mengada-mengada, yakni sebuah momentum di mana Mengada-mengada membuka dirinya.

Menurut Ted Sadler, dalam pandangan Heidegger, seseorang sungguh menjadi “manusia” ketika dirinya mengerti bahwa ia ada (*exist*), memahami perbedaan antara dirinya dan Mengada-mengada di dalam dunia. Manusia mampu memahami bahwa dirinya berada di antara “yang ada” (*existence*) dan “yang bukan-ada” (*non-existence*). Hanya dengan cara inilah manusia mampu memahami dirinya berbeda dengan hewan dan benda-benda di sekelilingnya. Dan, akhirnya manusia mampu memahami bahwa dirinya hadir di dalam dunia sebagai “Ada-yang-mengarah-pada-kematian” alih-alih hanya sebagai makhluk yang hadir di dunia dan keberadaannya ditentukan oleh kematian. Pada titik ini, Heidegger memahami manusia sebagai Ek-sis-tens atau Dasein.

Melalui kerangka pemahaman ontologi seperti dijelaskan di atas, Heidegger ingin masuk lebih dalam pada persoalan kebenaran. Bagi Heidegger, kebenaran yang dipahami berdasarkan teori korespondensi tidak lagi mencukupi. Heidegger ingin masuk lebih dalam dari itu, ia ingin memahami kebenaran hingga tahap esensinya. Menurutnya, dalam tradisi pemikiran Barat, segala sesuatu yang ada di dunia ini diandaikan begitu saja dan tidak pernah

dipertanyakan. Heidegger ingin melampaui pra-pengandaian ini dengan membebaskan Ada dari penilaian-penilaian yang dibuat oleh manusia. Sebab, penilaian-penilaian itulah yang selama ini menjadi dasar penentuan kebenaran korespondensi. Dengan melepaskan Ada dan Mengada-mengada dari penilaian-penilaian, Heidegger ingin menempatkan Ada dan Mengada-mengada dalam suatu “ruang terbuka”. Bagi Heidegger, melalui keterbukaan inilah kebenaran yang esensial menjadi mungkin. Ide dasar yang diusung Heidegger tentang kebenaran berawal dari tradisi Yunani Kuno yang memahami kebenaran sebagai *alētheia* (*unconcealment*, ketersingkapkan).

Menurut Heidegger, esensi kebenaran bukanlah didasarkan pada kebebasan, bukan pada subjektivitas manusia. Sebab, pada dasarnya, manusia masih mungkin melakukan pengelabuhan, penipuan, kepura-puraan, dan ketidakjujuran. Kebebasan yang menjadi esensi kebenaran adalah kebebasan dalam arti “keterbukaan terhadap wilayah yang terbuka, yang menyebabkan Mengada-mengada dapat menjadi sebagaimana adanya”. Inilah yang dipahami Heidegger sebagai ketersingkapkan sebagai “keterlibatan” (*engagement*). Kebenaran tidak lagi dipahami sebagai “kesesuaian” (*correctness*). Dalam keterlibatan ini, manusia juga diajak untuk mampu terbuka dan membiarkan “Ada”-nya sebagaimana adanya. Keterlibatan ini membuat manusia mampu mengarahkan keterarahan dirinya sekaligus menyelaraskannya dengan Ada.

Bukan-Kebenaran dan Misteri

Konsepsi kebenaran sebagai kesesuaian (*correctness*) merupakan titik awal untuk dapat sampai pada konsepsi kebenaran sebagai ketersingkapkan (*alētheia*). Bagi Heidegger, kebenaran sebagai kesesuaian tidak dapat dilepaskan dari kemungkinannya yang lain: ketidaksesuaian (*incorrectness*). Kebenaran selalu dipahami sebagai sebuah bivalensi. Misalnya saja, seseorang mengatakan, “Semalam di Jakarta turun hujan es.” Terhadap pernyataan yang menggambarkan situasi yang jarang (bahkan hampir mustahil) terjadi ini, orang yang tidak melihat sendiri kejadian yang diungkapkan, wajar saja jika dia menjawab, “Mana mungkin? Itu pasti tidak benar.” Terhadap jawaban seperti itu, orang pertama akan bereaksi dengan berkata, “Tidak. Apa yang saya katakan benar.”

Apa yang dikatakan dalam contoh di atas bukanlah suatu pengulangan. Ketidakpercayaan yang diungkapkan pada contoh di atas menggambarkan bahwa keadaan yang sangat jarang terjadi tersebut tidak dapat dengan mudah ditangkap. Kesulitan untuk menangkap apa yang diungkapkan pada contoh di atas tidak didasarkan pada pengungkapan

pernyataan pertama, bahwa semalam di Jakarta turun hujan es. Contoh di atas sesungguhnya ingin menegaskan bahwa tanpa kemungkinan terjadinya hal yang berlawanan, kata “benar” justru tidak membawa makna.

Bagi Heidegger, kebenaran dan bukan-kebenaran pada tingkatan esensi adalah saling terhubung. Suatu kalimat yang berisi kebenaran akan merujuk pada kalimat lain yang berisi kekeliruan. Misalnya saja, kalimat “Semalam di Jakarta turun hujan es” akan selalu berkorespondensi dengan kalimat yang berlawanan, “Semalam di Jakarta *tidak* turun hujan es.” Kebenaran yang muncul dari keterbukaan terhadap Ada, juga kebenaran sebagai ketersingkapkan, didasarkan pada bivalensi antara kebenaran dan bukan-kebenaran.

Bagi Heidegger, kemungkinan suatu pernyataan mengandung kebenaran terletak pada keterbukaannya pada entitas yang dinyatakannya dan keterbukaannya pada manusia. Meskipun demikian, dua kondisi keterbukaan itu perlu untuk sungguh-sungguh bertemu. Demikian, bagi Heidegger, kebenaran memerlukan bukan-kebenaran baik dalam dimensi yang subjektif maupun objektif. Heidegger ingin mengungkapkan bahwa baik kebenaran dan bukan-kebenaran secara esensial ada di dalam *kebebasan* manusia.

Melalui Heidegger, kita memahami bahwa *kebebasan* manusia adalah keterbukaannya terhadap Ada. Manusia membiarkan dirinya terbuka terhadap Ada. Esensi kebenaran sebagai ketersingkapkan (*alētheia*) ada

pada *kebebasan* manusia. Demikian pula, esensi bukan-kebenaran (kekeliruan, *errancy*) juga terdapat dalam ketersembunyian (*lētheia*), terdapat dalam kebebasan manusia.

Ketersembunyian (*lētheia*)—yang selalu terhubung dengan ketersingkapkan (*alētheia*)—oleh Heidegger harus dipahami sebagai ketersembunyian total menyangkut seluruh entitas. Ketersembunyian ini merupakan bukan-kebenaran dalam sifatnya yang asali. Di sini, ketersembunyian (*lētheia*) merupakan sebuah misteri (*Geheimnis*). Misteri di sini bukan semata-mata apa yang berisifat enigmatik, tak terjelaskan, atau mengundang pertanyaan. Misteri di sini dipahami sebagai suatu proses pelupaan. Manusia dalam kehidupan sehari-hari menghadapi perkara-perkara yang membingungkan dan membuatnya tidak dapat mengambil keputusan. Namun, ketika hal-hal tersebut tidak lagi menjadi yang esensial untuk dijawab, di situlah, bagi Heidegger, misteri menjadi sebuah pelupaan.

Filsafat dan Permenungan tentang Kebenaran

Dalam keterbukaanya pada Ada—yaitu ketika mempertanyakan Ada—manusia membedakan dirinya dari Mengada-mengada yang terdapat di sekelilingnya. Manusia menjadi apa yang disebut Heidegger sebagai Ek-sistens atau Dasein. Di sanalah, menurut Heidegger, momentum ketika manusia mulai menyejarah. Lebih lanjut, begitu proses mempertanyakan Ada itu timbul, sekonyong-konyong muncul cara berpikir yang menyesatkan (*sophistry*) dalam diri manusia. Di mata Heidegger, cara berpikir yang menyesatkan itu adalah nalar wajar (*common sense*). Nalar wajar sama sekali berbeda dari filsafat. Nalar wajar tidak sampai memikirkan sesuatu hingga taraf yang esensial.

Di hadapan nalar wajar, menurut Kant, filsafat menempatkan diri pada posisi genting yang seharusnya memiliki dasar yang lebih stabil. Dasar yang lebih stabil itu hanya ada pada tataran yang esensial. Melalui filsafat, Kant ingin mendasarkan pengetahuan pada metafisika yang melampaui penampakan-penampakan indrawi sehari-hari.

Melalui proyek ontologisnya, Heidegger mengajak kita untuk melampaui pemahaman sehari-hari tentang konsep kebenaran. Heidegger tidak menganggap sepi teori kebenaran korespondensi yang sudah digunakan sejak zaman Platon dan Aristoteles. Meskipun demikian, teori kebenaran korespondensi tidak lagi mencukupi secara esensial.

Heidegger ingin menawarkan cara memahami kebenaran hingga pada taraf esensinya. Dengan demikian, Heidegger ingin menunjukkan bahwa esensi kebenaran bukanlah sebuah “keadaan umum” (*generality*) dari konsep universalitas yang “abstrak” belaka. Esensi kebenaran, menurut Heidegger, pada akhirnya adalah proses menyembunyian-diri (*self-concealing*) yang sifatnya unik. Justru di sinilah, Heidegger menawarkan kepada kita sebuah proses penyingkapan makna Ada yang menyeluruh.

Penutup: Mari Menghadapi Zaman Pascakebenaran

Martin Heidegger, melalui tilikannya terhadap esensi kebenaran, menawarkan kedalaman bagi kita yang saat ini hidup dan bergulat dengan Zaman Pascakebenaran. Heidegger mengajak kita untuk melihat esensi kebenaran yang terhubung dengan esensi diri kita sebagai manusia. Esensi kebenaran adalah kebebasan. Di sini, kebebasan dipahami dalam arti keterbukaan untuk membiarkan Ada menampakkan dirinya. Daniel O. Dahlstrom menggambarkan proses ketersingkapan Ada ini seperti “sepetak tanah lapang

di tengah rerimbun pepohonan hutan”(glade). Pada petak tanah lapang itu sinar matahari bersinar, meski demikian, kegelapan dan pekatnya hutan yang rimbun tetap dapat terlihat. Sinar terang Ada inilah, bagi Heidegger, yang akan menuntun manusia pada kebenaran yang esensial. Hanya manusia yang mempertanyakan Ada-nya yang sungguh menjadi Ek-sistens. Manusia yang telah menjadi Ek-sistens akan terus bergulat menemukan dirinya dalam keterarahan kepada Ada. Heidegger mengajak manusia untuk tidak hanya melihat hal-hal yang ada di permukaan: gemuruh globalisasi, kebutuhan konsumsi material, deru politik bermesin populisme, juga nubuat nabi-nabi Zaman Pascakebenaran.

Berhadapan dengan Zaman Pascakebenaran, kita tidak bisa lari. Barangkali, inilah panggilan hakiki para filsuf yang ingin terlibat penuh dengan kehidupan: menghadapi kehidupan dengan sikap “berani mengambil jarak”. Adalah Maurizio Ferraris (1956—sekarang), seorang filsuf berkebangsaan Italia beraliran realisme baru, yang tidak lari ketika berhadapan dengan Zaman Pascakebenaran. Dia menawarkan gagasan tentang objektivisme realistis yang mencoba menangkalkan gagasan kebenaran yang relativistik. Pandangan tentang kebenaran yang relativistik memang seolah menawarkan perubahan sosial global dengan mengajukan gagasan tentang emansipasi. “Filsafat ada bukan untuk menciptakan sebuah dunia alternatif yang

diajukan oleh sains, bukan juga melalui nalar wajar dan ‘dunia kehidupan’ (*‘world-of-life’*) atau proses transendensi nalar wajar dan pencarian paradoks. Filsafat adalah tentang bagaimana membangun jembatan antara sains dan nalar wajar, antara apa yang kita pikirkan (atau yang dipikirkan para ilmuwan) dengan apa yang kita alami.” Namun, ketika dilihat lebih dalam, pandangan ini justru menciptakan ilusi massa yang diperintah sepenuhnya oleh kekuasaan. Hal ini sangat jelas terlihat dalam gerakan populisme media.

The Economist melaporkan bahwa media sosial dewasa ini juga memiliki peran penting dalam Zaman Pascakebenaran. Media sosial, dengan mesin pencari, keriuhan tagar, dan sistem algoritmanya membuat kita terseret pada lingkaran informasi dan pertemanan yang kita setuju atas pendapatnya. Meski demikian, tidak semua penggunaan media sosial dalam ranah politik kepublikan menuai keburukan. Misalnya saja apa yang terjadi dengan Mustafa Nayem, seorang jurnalis Ukraina, yang pada tahun 2013 menghimpun dukungan publik melalui *Facebook* untuk perubahan di negaranya dan berhasil menggulingkan

presiden Viktor Yanukovych. Atau, pada 2011 ketika pemerintahan diktator Jendral Hosni Mubarak berhasil digulingkan, media sosial seolah menjadi ujung tombak bagi tegaknya demokrasi. Di lain sisi, dengan media sosial, hanya peduli pada satu hal: seberapa jauh informasi tersebar. Hal ini membuat orang seolah tidak lagi peduli dengan isi informasi yang disebar. Orang menyebarkan informasi melalui media sosial karena mereka butuh untuk diperhatikan. Mereka ingin tahu apa pendapat orang tentang mereka. Mereka ingin terlihat dan didengarkan, serta mendapat rasa hormat.

Di hadapan Zaman Pascakebenaran, kita tidak bisa hanya tinggal diam. Menurut D’Ancona, orang harus mulai membangun kesadaran sendiri untuk mengakhiri era ini. Di sinilah letak “kekuatan massa” (people power), yang menurut D’Ancona bukan lah wacana romantik. Gerakan massa ini terbukti telah menghasilkan perubahan dalam masyarakat, misalnya pada gerakan “*Prague Spring 1968*” dan “*Arab Spring 2011*” Dalam gerakan ini, orang harus lebih berfokus pada “kemasan” daripada “isi”. Kampanye untuk melawan Zaman Pascakebenaran dapat dibuat melalui media sosial sehingga penyebarannya cepat. Rasionalitas dan kewarasan harus dipadu dengan imajinasi dan inovasi. Dengan menaruh keyakinan pada keberanian, kegigihan, dan semangat kolaboratif, rasanya kebenaran akan muncul dengan sendirinya. ■

1. Matthew D’Ancona, *Post Truth: The New War on Truth and How to Fight Back*. (London: Ebury Press), 2017, h.7.
2. Matthew D’Ancona, *Post Truth*, h. 7-8.
3. D’Ancona mencatat beberapa kekonyolan Trump sebagai berikut: “*It is no accident that he tweeted so angrily when mocked by Saturday Night Live, or attacked by Meryl Streep at the Golden Globes. When Arnold Schwarzenegger took over his former starring role as host of The Celebrity Apprentice, he used Twitter to deliver his verdict: ‘Wow, the ratings are in and Arnold Schwarzenegger got ‘swamped’ by comparison to the ratings machine, DJT.’ Even as his transition faltered, the President-elect was not too busy for a photo-op with Kanye West.*” Lihat Matthew D’Ancona, *Post Truth*, h. 11.
4. Michael Scherer, “Can Trump Handle the Truth?” dalam *TIME*. (3 April 2017): h. 22.
5. “*I’m a very instinctual person, but my instinct turns out to be right...I have articles saying it happened.*” Michael Scherer, h. 22.
6. “*That means I’m right...When I said ‘wire tapping’, it was in quotes.*” Michael Scherer, h. 22.
7. Michael Scherer, “Can Trump Handle the Truth?” dalam *TIME*. (3 April 2017): h. 23.
8. Evan Davis, *Post Truth: Why We Have Reached Peak Bullshit and What We Can Do About It*. (London: Little Brown), 2017, h. 246-247.
9. Dikutip dari Evan Davis, *Post Truth*, h. 31. Lihat catatan akhir nomor 1.
10. Evan Davis, *Post Truth*, h. 31-32.
11. Evan Davis, *Post Truth*, h. 32.
12. A. Setyo Wibowo memberikan peringatan akan bahaya populisme ketika dikuasai oleh kaum demagog (provokator rakyat). Salah satu jargon Trump untuk meraih kursi kepresidenan adalah “Make America Great Again” yang pada gilirannya mengobarkan kembali sentimen ras, nativitas, primordialitas dan agama. Trump mencoba menampilkan diri sebagai kaum kulit putih pribumi Amerika Serikat yang terancam di negeri sendiri oleh keberadaan ras non-kulit-putih yang membawa tradisi, kultur, dan agama yang dianggap bukan asli Amerika Serikat. Dalam tulisannya, Wibowo mencatat, “Demokrasi yang populis menjadi lahan subur bagi para agitator dan orator *nyabun*. Sentiment pro rakyat dan anti-sistem ini lucunya dinyalakan dan dikobarkan oleh kaum *demos-agogos* (kaum provokator rakyat). Kaum demagog senang lupa bahwa ia sendiri seorang elit dalam sistem. Populisme di tangan kaum demagog bisa menakutkan bisa arah gerakan mengatasnamakan rakyat ini bertujuan membuyarkan sistem yang ada.” Lihat A. Setyo Wibowo, “Populisme di Tangan Demagog” dalam *BASIS*. (Nomor 05-05, Tahun Ke-66), 2017, h. 3.
13. Michael Scherer, “Can Trump Handle the Truth?” dalam *TIME*. (3 April 2017): h. 25.
14. Dikutip dari Barry Allen, *Truth in Philosophy*. (Cambridge: Harvard University Press, 1995): 3. Uraian tentang konsep kebenaran dalam pemikiran Heidegger diambil dari Martin Heidegger, “On the Essence of Truth and ‘The Origin of the Work of Art’”, José Medina dan David Wood (Eds.), *Truth: Engagements Across Philosophical Traditions*. (Oxford: Blackwell Publishing Ltd.), 2005, h. 243-260.
15. Menurut Daniel O. Dahlstrom, teori kebenaran korespondensi dianut dalam pemikiran filsafat Barat sejak zaman Platon dan Aristoteles. Lihat Daniel O. Dahlstrom, “Truth as *alētheia* and the clearing of being”, dalam Bret W. Davis (Ed.), *Martin Heidegger: Key Concepts*. (Durham: Acumen), 2010, h. 117. Secara ringkas, Allen memberikan gambaran tentang perkembangan sejarah gagasan tentang kebenaran dari zaman Yunani Kuno hingga zaman Modern. Lihat Barry Allen, *Truth in Philosophy*, h. 9-37.
16. Daniel O. Dahlstrom, “Truth as *alētheia*”, h. 117-118.

17. Martin Heidegger, "On the Essence of Truth", h. 245.
18. Martin Heidegger, "On the Essence of Truth", h. 247.
19. "Comportment stands open to beings. Every open relatedness is a comportment. Man's open stance varies depending on the kind of beings and the way of comportment. All working and achieving, all action and calculation, keep within an open region within which beings, with regard to what they are and how they are, can properly take their stand and become capable of being said. This can occur only if beings present themselves along with the presentative statement so that the latter subordinates itself to the directive that it speaks of beings such-as they are." Lihat *ibid*.
20. Daniel O. Dahlstrom, "Truth as *alētheia*", h. 118.
21. "das Seiende: what is, the beings that there are, values for variables in true sentences of the form...das Sein: being, the beings or existing of what is, the persencing of what happens to be." Lihat Barry Allen, *Truth in Philosophy*, h. 74.
22. F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian: Suatu Pengantar Menuju Sein und Zeit*. (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia), 2016, h. 52-53.
23. "In Being and Time, Heidegger attempts to show in detail how this elusive 'phenomenon' of Being is the prime determinant for human self and world understanding. To be human is first of all to know that one exists, to understand the difference, therefore, between existence and non-existence. Such understanding can never be obtained from 'thing' themselves...Only to the extent that human beings transcend from the thing world to Being are they able to distinguish themselves from animals, only thus do they understand their own existence as 'being-towards-death' rather than as an enduring 'presence' which is 'terminated' by death." Lihat Ted Sadler, *Nietzsche: Truth and Redemption, Critique of the Postmodernist Nietzsche*. (London: The Athlone Press), 1995, h. 195-196.
24. "Ek-sistence so understood is not only the ground of the possibility of reason, ratio, but is also that in which the essence of the human being preserves the source that determines him. Ek-sistence can be said only of the essence of the human being, that is, only of the human way 'to be'...Therefore ek-sistence can also never be thought of as a specific kind of living creature among others...What the human being is...lies in his ek-sistence." Lihat, Martin Heidegger, *Pathmarks*. William McNeill (Ed.). (Cambridge: Cambridge University Press), 1998, h. 247.
25. Heidegger menggunakan kata Dasein untuk merujuk pada faktisitas manusia. Dengan kelahirannya ke dunia, manusia berada di dalam dunia tanpa tahu dirinya dari mana dan mau ke mana. Manusia secara *niscaya* hadir di dalam dunia. Makna kata Dasein dalam bahasa Jerman adalah "Ada-di-sana". Heidegger memandang manusia sebagai makhluk yang "terlempar ke dalam dunia" (*Geworfenheit*). Yang membedakan manusia sebagai Dasein dengan Mengada-mengada yang lain di dalam dunia adalah bahwa manusia menyadari dan berusaha memahami keterlemparan dirinya ke dalam dunia. Lihat F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian*, h. 55-56.
26. "Can truth be any more radically undermined than by being surrendered to the arbitrariness of this 'waving reed'? What forced itself upon sound judgment again and again in the previous discussion now all the more clearly comes to light: truth is here driven back to the subjectivity of the human subject. Even if an objectivity is also accessible to this subject, still such objectivity remains along with subjectivity something human and at man's disposal." Lihat Martin Heidegger, "On the Essence of Truth", h. 248.
27. Daniel O. Dahlstrom, "Truth as *alētheia*", h. 118-119.
28. Daniel O. Dahlstrom, "Truth as *alētheia*", h. 122.
29. Daniel O. Dahlstrom, "Truth as *alētheia*", h. 122.
30. Daniel O. Dahlstrom, "Truth as *alētheia*", h. 122.
31. Daniel O. Dahlstrom, "Truth as *alētheia*", h. 123.
32. Martin Heidegger, "On the Essence of Truth", h. 253.
33. Martin Heidegger, "On the Essence of Truth", h. 255.
34. "Here philosophy is seen in fact to be placed in a precarious position which is supposed to be stable...It is here that it has to prove its integrity as the keeper of its laws, not as the mouthpiece of laws secretly communicated to it by some implanted sense or by who knows what tutelary nature." Dikutip dari Martin Heidegger, "On the Essence of Truth", h. 255.
35. Martin Heidegger, "On the Essence of Truth", h. 256.
36. "The straightforward significance of *Lichtung* in German is, like 'clearing' in English, an open space in a forest, for example a glade. For Heidegger's purposes, it is particularly relevant that the open region of a clearing allows for light but also supposes the density and darkness of the surrounding forest." Lihat Daniel O. Dahlstrom, "Truth as *alētheia*", h. 119.
37. Bandingkan F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian*, h. 143-146.
38. "The aim of philosophy...is not to create an alternative world to that posited by science, whether through reference to commonsense and the 'world of life' or through the transcendence of commonsense and the search for paradoxes. It is a matter of bridging the divide between science and commonsense, between what we think (or what scientists think) and what we experience." Dikutip dari Matthew D'Ancona, *Post Truth*, h. 106.
39. Lihat Matthew D'Ancona, *Post Truth*, h. 106.
40. Lihat Matthew D'Ancona, *Post Truth*, h. 51.
41. "How the World was Trolled", dalam *The Economist*. (4-10 November 2017): h. 19.
42. "How the World was Trolled", dalam *The Economist*. (4-10 November 2017): h. 20.
43. Matthew D'Ancona, *Post Truth*, h. 145.
44. Matthew D'Ancona, *Post Truth*, h. 146.

Daftar Pustaka

- Allen, Barry. *Truth in Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press. 1995.
- Cazeaux, Clive (Ed.). *The Continental Aesthetics Reader*. New York: Routledge. 2000.
- D’Ancona, Matthew. *Post Truth: The New War on Truth and How to Fight Back*. London: Ebury Press. 2017.
- Davies, Evan. *Post Truth: Why We Have Reached Peak Bullshit and What We Can Do About It*. London: Little Brown. 2017.
- Dreyfus, Hubert dan Mark Wrathall (Eds.). *Heidegger Reexamine: Truth, Realism, and the History of Being*. Volume 2. New York: Routledge. 2002.
- Hardiman, F. Budi. *Heidegger dan Mistik Keseharian: Suatu Pengantar Menuju Sein und Zeit*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia. 2016.
- Heidegger, Martin. *Basic Writings: from Being and Time to The Task of Thinking*. David Farrell Krell (Ed.). San Fransisco: Harper Collins Publisher. 1977.
- _____. *Pathmarks*. William McNeill (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press. 1998.
- _____. *The Essence of Truth: On Plato’s Cave Allegory and Theaetetus*. Ted Sadler (Terj.). New York: Continuum. 2002.
- “How the World was Trolled” dalam *The Economist*. 4-11 November 2017. 19—22.
- Kockelmans, Joseph J. *On the Truth of Being: Reflections on Heidegger’s Later Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press. 1984.
- Medina, José dan David Wood. *Truth: Engagements Across Philosophical Traditions*. Oxford: Blackwell Publishing. 2005.
- Richardson, William J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press. 2003.
- Sadler, Ted. *Nietzsche: Truth and Redemption: Critique of the Postmodernist Nietzsche*. London: The Athlone Press. 1995.
- Scherer, Michael. “Can Trump Handle the Truth?” dalam *TIME*. 3 April 2017. 20-27.
- Wibowo, A. Setyo. “Populisme di Tangan Demagog” dalam *BASIS*. Nomor 05-05. Tahun Ke-66. 2017. 2—3.
- Wrathall, Mark. “Heidegger on Plato, Truth, and Unconcealment: The 1931-32 Lecture on The Essence of Truth” dalam *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. Vol 47:5. 2004. 443—463.
-

PASCAMARXISME DAN DEKONSTRUKSI

Sebuah Percobaan Awal untuk Membaca Kontur Pascamarxisme dari Lensa “Heideggerian-Kiri”

Yulius Tandyanto

Abstract

This article try to underscore a fertile possibility to relate the concept of “deconstruction” with postmarxism, insofar that the distinction between “the political” and “politics” could be traced to one of Heidegger’s key operative concepts, i.e. “*Destruktion*”. Within this optics I try to read Laclau-Mouffe’s criticism of historical materialism as a fruitful example of deconstruction that not only shows inadequacies of Marxian’s claims such as historical determinism, the priority of the proletariat, the dialectical teleology and the economic superiority, but also describes how both political theorists try to radicalize the concept of democracy. Therefore, the political could be understood as the contingent ground that deconstructs every rational order of politics.

Key Words

postmarxism, deconstruction, *Destruktion*, the political, politics, antagonism, radical democracy.

Pengantar

Apa kaitan inheren antara pascamarxisme dan dekonstruksi? Sebelum menjawab pertanyaan ini, perlu lah kita sedikit berkenalan dengan kontur pemikiran pascamarxisme. Namun, penulis akan mencoba membaca gerak pascamarxisme dari lensa “Heideggerian-Kiri”. Dan sebagai percobaan awal, ditampilkanlah kritik Ernesto Laclau dan Chantal Mouffe terhadap materialisme historis. Oleh karena itu penulis membagi tulisan ini dalam empat bagian

utama, yaitu: (1) perihal konteks umum pascamarxisme, (2) landasan pascamarxisme, (3) kritik Laclau-Mouffe terhadap sejarah, dan (4) tawaran Mouffe tentang demokrasi radikal.

Apa itu Pascamarxisme?

Secara sederhana label pascamarxisme dapat dipahami sebagai suatu ambisi untuk meninggalkan Marx dan sekaligus juga mengakui peran strategis pemikirannya dalam membentuk suatu wacana yang radikal. Tentu saja ambisi tersebut berangkat dari berbagai pandangan yang mendiskreditkan bahwa Marxisme secara inheren bersifat otoriter dan totaliter, seperti tampak dalam praktik-praktik Leninisme.

Beberapa kritik pascamarxisme terhadap Marxisme, di antaranya: aspek totaliter dalam kinerja partai, ekonomi sebagai basis material untuk memahami kehidupan bersama, dan menomorduakan aspek individu dalam sistem komunisme. Sebaliknya, pascamarxisme justru menawarkan pluralisme, skeptisisme terhadap otoritas, kontingensi politik, dan gerakan-gerakan sosial yang baru.

Berdasarkan karakteristik itulah pascamarxisme berupaya menanggapi krisis pascakomunisme Soviet—sekaligus terhadap maraknya gerakan-gerakan kelompok radikal kanan (populisme). Dan entah disengaja ataupun tidak, pemikiran pascamarxisme pada umumnya “berjarak” dengan pergulatan-pergulatan aktual. Dengan kata lain,

pascamarxisme adalah suatu “praksis” intelektual —dan bukan sebuah “ideologi”.

Secara ringkas, pascamarxisme mempersoalkan sekurang-kurangnya tiga hal yang menjadi ciri khas Marxisme. *Pertama*, teori sejarah Marx. Para akademisi pascamarxisme mempersoalkan teori sejarah Marx dan memahaminya sebagai sebuah teleologi historis. Mereka mempersoalkan sejarah yang berpihak pada kelas proletar dengan memprediksikan keruntuhan kapitalisme dan munculnya komunisme. Selain itu, para pemikir pascamarxisme juga mempersoalkan penjelasan sejarah Marxisme yang didasarkan pada dialektika ekonomi— yang sekaligus juga digunakan untuk menerangkan situasi politik dan kebudayaan.

Kedua, perihal subyek revolusioner Marx. Sebagian besar pemikir pascamarxisme menganalisis bahwa determinisme sejarah tersebut berorientasi pada gerakan partai sebagai lokus untuk menandingi kapitalisme. Perhatian khusus Marx pada kelas proletariat dibandingkan kelas lainnya juga menegaskan bahwa hanya kelas tersebut yang memiliki kedudukan istimewa untuk mengemansipasi dirinya dan memulai suatu rezim yang baru. Dan emansipasi tersebut .

diejawantahkan hanya melalui partai — sehingga bersifat otoriter — dengan pendekatan-pendekatannya yang bersifat ilmiah dan positif.

Ketiga, persoalan demokrasi. Secara praktik, aspirasi demokrasi yang ditawarkan politisi Marxian hanya bersifat permukaan. Persoalannya, bagaimana teori emansipasi pada akhirnya bersifat demokratis dan dapat menampung berbagai perbedaan nilai ataupun identitas? Pada kenyataannya, praktik demokrasi yang diterapkan oleh partai-partai komunis bertentangan dengan nilai-nilai demokrasi itu sendiri.

Berdasarkan persoalan-persoalan itulah para pemikir pascamarxisme berupaya menawarkan varian-varian pandangannya. Berikut ini deskripsi singkat beberapa corak pascamarxisme:

- a) Pascamarxisme Castoriadis. Castoriadis sering diasosiasikan dengan kelompok yang mengembangkan analisis pasca-Trotsky perihal kapitalisme dan komunisme Soviet. Menurut Castoriadis, Marxisme bersifat kurang radikal sehingga terjebak pada otoritarianisme. Selain itu, Marxisme masih bersifat birokratis sehingga memadamkan energi-energi revolusioner yang bersifat lebih organis.
- b) Pascamarxisme Deleuze-Guattari. Fokus utama Deleuze-Guattari adalah memikirkan ulang konsep “materialisme” Marx. Mereka menggunakan teori-teori

eksistensialisme, kaos, dan psikoanalisis untuk mengkritik kapitalisme dalam segala bentuk dan manifestasinya. Mereka juga mengelaborasi aspek imajinasi dan hasrat dalam politik emansipatoris.

- c) Pascamarxisme Lyotard. Gagasan kunci Lyotard terletak pada istilah “momen” yang menjadi salah satu unsur utama pemikiran pascamarxisme. Melalui istilah tersebut, Lyotard menganalisis Marxisme sebagai sebuah metanarasi atau gagasan yang mentotalisasi keseluruhan proses sejarah sehingga “menghilangkan” unsur kontingensi dan tanggung jawab manusia.

- d) Pascamarxisme Habermas. Habermas memang jarang disebut sebagai pemikir pascamarxisme. Namun, dalam konteks ini, istilah pascamarxisme sendiri perlu dipahami bukan sebagai sebuah ortodoksi atau mazhab baru. Pada praktiknya Habermas banyak menggunakan dan mengelaborasi karya-karya Marx. Bahkan, ia berupaya menawarkan materialisme historis dalam gayanya sendiri. Salah satu kontribusi penting Habermas adalah memikirkan kembali teori demokrasi yang diwariskan oleh Marx.

e) Pascamarxisme Derrida. Sebagai peng-gagas teori dekonstruksi, Derrida menegaskan pentingnya Marx dan sekaligus mengadaptasi Marx sebagai sarana politik emansipatorisnya sendiri—sebagaimana dinyatakan dalam *Specters of Marx*. Kontribusi utama Derrida tidak hanya melanjutkan gagasan penting dan semangat Marx, tetapi juga memunculkan suatu gerakan antikapitalisme yang bercorak “pascamodern”.

Landasan Pascamarxisme: “yang-politis”

Salah satu cara untuk memahami pemikiran pascamarxisme adalah dengan menelusuri konteks pemikiran politik pascamodern. Pasalnya, pemikiran pascamarxisme berkembang dalam konteks zaman pascamodern yang membaca kembali gagasan-gagasan Marx. Dan salah satu kunci utama untuk memahaminya adalah perbedaan antara “politik” dan “yang-politis” — *die Politik* dan *das Politische* (Jerman); *la politique* dan *le politique* (Prancis); atau *politics* dan *the political* (Anglophone).

Akar perbedaan tersebut sesungguhnya dapat ditengarai sejauh para filsuf pascamarxisme mengelaborasi pemikiran Martin Heidegger — sebagai filsuf besar abad ke-20 yang mengkritik metafisika. Oliver Marchart menamakan golongan para pemikir tersebut sebagai “Heideggerian-Kiri” — bandingkan pula dengan “Heideggerian-Kanan”

atau belokan teologis dalam fenomenologi sebagaimana dipaparkan oleh Dominique Janicaud.

Secara prematur, inspirasi “perbedaan” yang dikembangkan oleh Heideggerian kiri dapat merujuk pada konsep “*Destruction*”. Melalui istilah tersebut, Heidegger hendak melucuti kesalahpahaman seluruh filsafat Barat dalam memahami tema “Ada”. Meski demikian, Heidegger tidak serta-merta membuang tradisi panjang filsafat Barat yang sudah salah kaprah. Sebaliknya, seluruh kekeliruan tersebut diapresiasi dalam tema “Ada yang menyingkapkan dirinya dalam sejarah”.

Dalam konteks tersebut, “*Destruction*” tidak dapat dimaknai sebagai “penghancuran (*Zerstörung*)”, tetapi lebih pas dimengerti sebagai “dekonstruksi” atau “penataan ulang”. Pada tahap pertama, memang terdapat aspek destruktif untuk mempreteli suatu tradisi pemikiran tertentu. Namun, janganlah dilupakan bahwa aspek konstruktif memainkan peran penting pada tahap selanjutnya, yakni menginkorporasikan ke dalam tataran yang bersifat lebih mendasar dan historis. Dengan demikian, perbedaan antara “politik” dan “yang-politis” dapat dibaca sebagai dekonstruksi.

Di sisi lain, pokok penting perihal elaborasi pemikiran Heidegger oleh pemikir pascamodern adalah untuk melampaui saintisme dan strukturalisme yang sedang naik daun pada waktu itu. Secara sederhana, elaborasi pemikiran tersebut sering disebut pula sebagai pemikiran pascafondasionalisme. Sekurang-kurangnya terdapat tiga ciri pokok:

1) interogasi terhadap fondasi (totalitas, universalitas, esensi), 2) tidak menghilangkan, tetapi melemahkan status ontologis, dan 3) kemustahilan adanya suatu dasar yang final dan memprioritaskan keserbamungkinan (*contingency*).

Dengan kata lain, muncul orientasi baru terhadap kemungkinan akan landasan yang bersifat kontingen. Di satu sisi, yang-politis berfungsi sebagai suatu landasan sementara atas terbentuknya masyarakat. Di sisi lain, yang-politis terbentuk juga terbentuk dari momen-momen faktual suatu masyarakat. Implikasinya, suatu masyarakat senantiasa berada dalam suatu pencarian akan landasan final. Namun, pada praktiknya, secara maksimal hanya akan tercapai suatu landasan sementara yang bersifat kontingen (serba mungkin).

Berdasarkan pengertian tersebut, hubungan yang-politik dan politik sesungguhnya saling bertentangan, tetapi sekaligus juga tidak terpisahkan. Secara karikatural, yang-politis dapat dipahami sebagai suatu tatanan kehidupan bersama yang bersifat cair, kontingen, dan praksis.

Di sisi lain, politik merujuk pada sistem/struktur kekuasaan suatu masyarakat yang bersifat permanen, rasional, dan teoretis. Dalam konteks itulah Paul Ricœur menganalisis bahwa komunisme adalah suatu upaya untuk menundukkan yang-politis (kebahagiaan dan keadilan) ke dalam kontrol politik (suatu kebijakan mengenai redistribusi ekonomi).

Chantal Mouffe juga menggarisbawahi bahwa yang-politis merupakan unsur antagonistik yang hadir dalam hubungan antarmanusia. Perbedaan antara yang-politis dan politik dipaparkan oleh Mouffe dalam sebuah wawancara sebagai berikut:

Berdasarkan pendekatan saya, ‘yang-politis’ merujuk pada suatu dimensi antagonistik yang hadir dalam masyarakat manusia. Ia mewujudkan dirinya dalam berbagai konflik dan [atasnya] ia tidak memiliki suatu solusi rasional. [...] Saya juga telah mengajukan untuk membedakan antara ‘yang-politis’ dan ‘politik’ untuk menggarisbawahi perbedaan antara level ontologis dan level ontis. Berdasarkan pendekatan saya, yang-politis tidak berada pada level praktik-praktik konkret.

Ia merupakan suatu penegasan ontologis mengenai keberadaan negativitas radikal. Di sisi lain, politik berada pada level ontis dan ia terdiri dari berbagai macam praktik sehingga [melaluinya] sebuah tatanan tertentu dapat dibangun demi menata kehidupan bersama berdasarkan prinsip-prinsip etis-politis yang beraneka ragam. [...] Salah satu tesis kunci saya adalah, bahwa tantangan bagi politik demokratis adalah menyediakan institusi-institusi yang memungkinkan berbagai konflik menggunakan suatu bentuk agonistik. Jika tidak, konflik-konflik tersebut sangat mungkin muncul sebagai antagonisme yang dapat menghancurkan suatu asosiasi politis.

Kesimpulannya, Mouffe menunjukkan bahwa yang-politis merupakan unsur “dasar” yang bersifat antagonistik yang sekaligus pula menentukan politik dalam ranah ontis. Mouffe juga berpendapat bahwa di dalam sistem politik demokratis yang sehat, perlu tersedia institusi-institusi yang mengakomodasi terjadinya berbagai konflik secara sehat.

Kritik Laclau-Mouffe terhadap Materialisme Historis Marx

Lantas, apa kritik Laclau-Mouffe terhadap materialisme historis Marx? Sekurang-kurangnya terdapat empat status problematis dalam filsafat sejarah Marx, yakni: 1) perihal keniscayaan sejarah, 2) perihal subyek

kelas, 3) perihal teleologi dialektis, dan 4) perihal superioritas ekonomi.

Pertama, perihal keniscayaan sejarah. Gagasan Marx ini menjadi sumber krisis sejak Internasional Kedua sehingga membutuhkan gagasan pendukung untuk mengukuhkannya, yaitu hegemoni. Duduk perkaranya: prediksi Marx mengenai keruntuhan kapitalisme karena kontradiksi-kontradiksi internalnya ternyata tidak terbukti. Oleh karena itu, dibutuhkan sebuah teori yang dapat menjelaskan “ketidak-sinambungan” analisis Marx dengan praktik politik faktual.

Beberapa pemikir Marxian menyimpulkan bahwa kesatuan di antara kelas pekerja tidak terjadi ketika dihadapkan oleh perkembangan kapitalisme yang eksploitatif. Hal tersebut terjadi karena terdapat pemahaman yang tidak utuh (atau bahkan kesadaran palsu) di antara para buruh. Karena itu, dibutuhkan figur otoriter—seperti partai komunis—untuk memandu dan menjamin keutuhan pemahaman kelas proletariat. Itulah fungsi teori hegemoni Marx: suatu upaya untuk mengelaborasi kontingensi (f)aktual sebagai sekadar bagian dari keniscayaan historis.

Pada gilirannya, konsep “hegemoni” dikembangkan secara lebih radikal dan kritis oleh Antonio Gramsci (1891-1937). Gramsci menolak bahwa ideologi (suprastruktur) dapat ditundukkan ke dalam ekonomi. Sebaliknya, Gramsci menggarisbawahi peran penting ideologi sebagai unsur kunci dalam pertentangan kelas dan politik.

Secara sederhana, hegemoni Gramscian dapat dipahami sebagai kemampuan untuk mengartikulasikan suatu wacana sehingga menjadi formasi ideologis bagi kebanyakan orang. Dengan kata lain, sebuah kelas bersifat hegemonik apabila ia dapat mengartikulasikan suatu formasi ideologis tertentu menjadi kepentingan nasional dan sekaligus diyakini oleh berbagai kelas lainnya. Prinsip hegemoni Gramscian inilah yang akan dielaborasi oleh Mouffe dalam konsep “yang-politis”-nya yang selalu berada dalam ketegangan. Dengan demikian, Laclau-Mouffe mengkritik hegemoni Marxian klasik yang bersifat otoriter demi melanggengkan totalitas sejarah.

Kedua, perihal subyek kelas. Sebagaimana para pemikir pascastruktural yang senantiasa curiga terhadap konsep “subyek” modern, demikian pula Laclau-Mouffe mencurigai subyek kelas Marxian. Bagi Laclau-Mouffe, subyek kelas versi Marx bersifat tetap, rasional, dan hanya terpusat antara kelas proletar dan kelas pemilik modal. Padahal, subyek bagi Laclau-Mouffe—dengan dipengaruhi oleh

psikonalisis Jacques Lacan—adalah “subyek yang selalu kurang”. Melalui pemahaman subyek yang senantiasa berubah, Laclau-Mouffe dapat menjelaskan dengan mudah munculnya berbagai gerakan sosial yang baru.

Selain itu, analisis Laclau-Mouffe juga menunjukkan bahwa teori hegemoni Marx klasik sesungguhnya merupakan sebuah tanggapan politis ketimbang suatu jawaban atas “ketidaksinambungan” teori Marx. Hegemoni pada dasarnya adalah hasil fragmentasi sosial yang diafirmasi melalui bentuk-bentuk tindakan politik yang muncul pada Internasional Kedua. Namun, di balik fragmentasi tersebut, Laclau-Mouffe sesungguhnya menengarai suatu persoalan filosofis: ketegangan abadi antara keniscayaan dan daya kepelakuan manusia.

Oleh karena itu, Mouffe menganalisis lebih lanjut bahwa pada dasarnya masyarakat sudah tidak dapat lagi didefinisikan secara memadai sebagai suatu substansi yang memiliki identitas organik. Masyarakat adalah suatu struktur yang tidak dapat diterangkan secara jelas sehingga mustahil untuk dideskripsikan dalam sebuah sudut pandang tunggal atau universal.

Implikasinya, di dalam praktik demokrasi hari ini, adalah hal yang tak terhindarkan untuk mengembangkan sebuah teori tentang subyek yang tidak lagi menjadi pusat, yang heteronom, yang dikonstruksikan dari kemajemukan posisinya. Dengan kata lain, tidak ada identitas subyek yang definit. Pasalnya, subyek sudah selalu berada dalam ambiguitas sebagaimana ia diartikulasikan dalam posisi atau sudut pandang tertentu.

Ketiga, perihal teleologi dialektis. Berkaitan dengan persoalan ambiguitas subyek, secara tradisional para teoretisi Marxis berupaya menjinakkannya dengan konsep dialektika. Melalui dialektika, dimungkinkanlah berbagai situasi baru sebagai tahapan untuk mencapai sosialisme dan kepemimpinan oleh kaum proletar. Dalam konteks teleologis inilah segala macam ambiguitas diletakkan dan dipahami hanya sebagai hal yang bersifat sementara—karena kita mengetahui apa yang sebetulnya ingin kita capai.

Dengan demikian, kontingensi (keserbamungkinan) selalu dikontrol. Prinsip totalitas masih sangat dominan. Dalam pemahaman yang demikian, Laclau dan Mouffe memandang bahwa dialektika tidak lain adalah sebuah prinsip untuk menolak keragaman. Mengapa? Karena dialektika memposisikan segala dinamika sosial sebagai bagian dari satu kerangka besar teleologis.

Di sisi yang berseberangan, para pemikir pascastruktural masih mengadopsi prinsip dialektika dengan penekanan yang berbeda: komitmen pada kemajemukan sosial. Prinsip tersebut dinyatakan untuk menanggapi pandangan bahwa suatu tatanan sosial berfungsi untuk meredakan perbedaan. Dalam situasi tersebut, para pemikir pascastruktural justru menggunakan kemajemukan (pluralisme) sebagai “dasar” dalam suatu tatanan sosial demokratis.

Perbedaan, kemajemukan, atau kontingensi bukan lagi dipandang sebagai suatu masalah. Sebaliknya, hal-hal tersebut merupakan visi sosial yang menentukan, yang perlu dijelaskan, dan yang perlu dirangkul dengan antusias—entah melalui hegemoni ataupun dialektika.

Keempat, perihal superioritas ekonomi. Persoalannya, ekonomisme dalam pandangan Marx menentukan segala bentuk hubungan sosial dalam setiap kemungkinan bentuk masyarakatnya. Bagi Laclau dan Mouffe, superioritas ekonomi justru hanya berujung pada kontradiksi-kontradiksi karena terlalu berambisi untuk “menjinakkan” atau menundukkan unsur kontingensi dalam sebuah keketatan prinsip ekonomis.

Politik Agonistik dan Demokrasi Radikal

Telah disebutkan bahwa kritik utama Laclau-Mouffe terhadap Marxisme klasik adalah perihal penyederhanaan proses sosial dan proses politik yang sesungguhnya sangat rumit. Maka, dapat ditengarai pula bahwa Laclau-Mouffe pada dasarnya menolak bentuk predeterminisme Marxisme: komunisme. Bagi Laclau-Mouffe, segala sesuatu yang berada di dunia masih berlangsung—belum selesai dan belum utuh. Mereka juga menyatakan bahwa ketegangan-ketegangan yang terjadi dapat mengubah dan membawa siapa saja entah ke politik sayap kanan maupun sayap kiri.

Oleh karena itu, ketegangan-ketegangan (perjuangan, konflik) yang terjadi tidak dapat diterima begitu saja sebagai suatu keniscayaan. Namun, menurut Laclau-Mouffe, kita perlu memeriksa dan menganalisis potensi pembebasan seperti apa yang dapat diharapkan dari ketegangan tersebut. Misalnya, di dalam proyek feminisme. Gerakan feminisme sendiri sangat beragam, tetapi tidak semuanya cocok dengan proyek demokrasi. Meski demikian, perhatian utama gerakan feminisme terletak pada proses politik yang belum terwujud sehingga dibutuhkan analisis yang berkelanjutan untuk memperlihatkan status progresif perjuangan mereka.

Dari contoh tersebut, Laclau-Mouffe hendak menggarisbawahi keterbukaan dan keserbamungkinan suatu proses politik sebagai harapan yang layak diperjuangkan bersama. Sebagaimana tidak ada hal yang dapat menentukan hasil suatu perjuangan demokrasi radikal secara mutlak, begitu pula tidak seorang pun dapat menjamin status tatanan politik-sosial tertentu untuk selama-lamanya.

Jika demikian, apakah tawaran Laclau-Mouffe tidak lain adalah suatu ketegangan, pertentangan, perjuangan, atau konflik yang berlangsung secara terus-menerus di dalam masyarakat? Laclau-Mouffe sadar akan persoalan tersebut. Oleh karena itu, mereka berupaya mengubah paradigma tentang makna gerakan perjuangan Kiri. Dalam *Hegemony and Socialist Strategy*, Laclau-Mouffe menulis, “*Karena itu, tugas kalangan-Kiri tidaklah mungkin untuk meninggalkan ideologi demokratis-liberal, tetapi justru sebaliknya, untuk memperdalam dan mengembangkannya menuju suatu demokrasi yang radikal dan majemuk.*”

Melalui pernyataan tersebut, Laclau-Mouffe hendak menegaskan bahwa perjuangan pascamarxisme justru tidaklah meniadakan ideologi demokratis-liberal. Sebaliknya, tugas kalangan pascamarxisme adalah meradikalkan ideologi tersebut di dalam konteks demokrasi yang majemuk dan radikal. Dalam pemikiran Laclau-Mouffe, pada dasarnya tidak ada satu posisi identitas politik yang telah pasti. Bahkan, di balik politik-politik “progresif” pun terletak seperangkat asumsi-asumsi yang tidak pasti/tetap dan terbuka untuk dikritik oleh lawan politiknya.

Karena itu, prinsip antagonisme dalam pemikiran Laclau-Mouffe merupakan istilah penting untuk menyiapkan kondisi-kondisi terwujudnya suatu demokrasi yang radikal dan majemuk. Dalam konteks ini, “radikal” berarti “tidak dapat direduksi menjadi suatu prinsip fondasional yang utuh”—seperti kesadaran kelas proletar dalam perjuangan kelas ala Marxisme klasik. Dan “demokrasi” merujuk pada “suatu keadaan bergerak yang sedang terjadi sebagai perkembangan suatu imajinasi tentang kesetaraan”. Dalam konteks inilah perjuangan kelas proletar dapat dipahami sebagai suatu tawaran yang menawarkan berbagai peluang menarik akan terbentuknya persekutuan baru yang menantang situasi politik status quo.

Menurut Laclau-Mouffe suatu sistem tidak pernah utuh. Karena itu, sangat penting untuk membicarakan unsur-unsur kontingen di dalamnya. Berdasarkan kondisi yang tidak

utuh tersebut Laclau-Mouffe menyimpulkan bahwa “tidak ada identitas yang dapat dikonstitusi secara utuh” dan “masyarakat bukanlah sebuah obyek wacana yang tetap”. Alih-alih memprioritaskan pada ekonomi, Laclau-Mouffe “menitikberatkan” pada prinsip kontingensi untuk mendeskripsikan identitas yang tidak dapat ditentukan secara utuh.

Dengan demikian, kritik utama Laclau-Mouffe terhadap Marxisme klasik terletak pada penyederhanaan berbagai kerumitan proses sosial dan yang-politis. Pada gilirannya penyederhanaan tersebut justru melahirkan totalitarianisme dan sistem demokrasi borjuis. Dalam sistem yang demikian, muncul penindasan terhadap individu-individu dengan cara memaksakan suatu model kebudayaan tertentu. Persis pada titik itulah individu-individu terserap ke dalam suatu totalitas dan memandang perbedaan sebagai ancaman.

Sebaliknya, Laclau-Mouffe berpendapat bahwa perbedaan adalah suatu langkah maju di tengah-tengah peradaban pascamodern yang senantiasa menyangsikan otoritas mutlak. Laclau-Mouffe mengadopsi kosakata linguistik untuk mendeskripsikan gagasan tersebut dalam *Hegemony*

dan *Socialist Strategy*, yakni sebagai “logika perbedaan” yang menantang “logika persamaan”:

Karena itu, kami melihat bahwa logika persamaan merupakan suatu logika penyederhanaan mengenai ruang politis, sementara logika perbedaan merupakan suatu logika yang meluaskan dan meningkatkan kompleksitasnya. Dengan mengambil contoh dari linguistik, kita dapat mengatakan bahwa logika perbedaan cenderung untuk mengembangkan kutub sintaksis bahasa, jumlah posisi yang dapat masuk ke dalam suatu hubungan kombinasi, dan dengan demikian kesinambungan antara yang satu dengan yang lainnya; sementara itu, logika persamaan mengembangkan kutub paradigmatis—yakni, unsur-unsur yang dapat digunakan untuk mengganti yang satu dengan yang lainnya—sehingga mengurangi jumlah posisi yang mungkin untuk dikombinasikan.

Kendati demikian, politik demokrasi radikal mensyaratkan satu kondisi yang harus dipenuhi, yakni kehendak baik di antara berbagai gerakan atau perjuangan yang sangat berbeda-beda. Laclau-Mouffe menamakan prinsip ini sebagai “prinsip kesetaraan demokratis”. Tanpa prinsip tersebut, demokrasi tidak lain akan menjadi otoritarianisme atau totalitarianisme. Selain itu, prinsip kesetaraan demokratis menumbuhkan suatu “akal sehat” baru yang mengubah cara pandang akan identitas kelompok yang berbeda satu sama lainnya.

Implikasinya, tuntutan suatu kelompok diartikulasikan secara sepadan dengan kelompok lainnya. Maksudnya, terdapat suatu pengakuan bahwa kepentingan suatu kelompok tidak dapat dicapai dengan mengorbankan kepentingan kelompok lainnya. Karena itu, demokrasi perlu bersifat majemuk sehingga dapat menjamin prinsip kesetaraan tersebut.

Secara sederhana, dapat dinyatakan pula bahwa proyek Laclau-Mouffe dalam mengembangkan konsepsi yang-politik berpusat pada antagonisme—sebagai salah satu prinsip utamanya (Martin 2013, 228). Mouffe berpendapat demokrasi radikal hanya dimungkinkan apabila kita mengakui antagonisme sebagai unsur yang tak mungkin dihilangkan. Sebagai konsekuensinya, adalah hal yang mustahil untuk mencapai suatu konsensus rasional yang inklusif di dalam politik.

Dalam konteks itulah Mouffe menantang gagasan mengenai prosedur-prosedur deliberatif untuk mencapai konsensus politik. Menurut Mouffe, politik demokratis sudah selalu mensyaratkan kehadiran suatu “ranah publik yang agonistik” sebagai wadah konfrontasi berbagai proyek hegemonik yang saling

bertentangan. Ketika situasi tersebut telah diakui, maka tugas politik demokratis adalah menyediakan institusi-institusi sehingga berbagai konflik tersebut disublimasi dalam bentuk agonistik. Maksudnya, setiap pihak tidak lagi menganggap penentangannya sebagai musuh yang harus dimusnahkan tetapi sebagai lawan.

Jadi, agonisme adalah suatu bentuk antagonisme yang telah “dijinakkan” atau “disublimasi”. Meski demikian, antagonisme akan tetap selalu ada dan selalu dapat muncul kapan saja.

Melalui prinsip agonisme itulah Mouffe meradikalkan politik demokratis. Baginya, politik dalam sistem demokrasi seharusnya tidak bertujuan untuk mencapai konsensus rasional melalui prinsip deliberasi yang menjamin ketidakberpihakan (imparsialitas). Sebaliknya, menurut Mouffe, politik sudah selalu berpihak. Dan apa yang dipertaruhkan dalam demokrasi adalah kodrat yang kita sebut sebagai “mereka” (pihak di luar kita) dan bagaimana kita merekonstruksinya.

Dengan mengelaborasi konsepsi hegemoni Gramscian, Mouffe menunjukkan bahwa istilah “akal sehat” pun sudah selalu bersifat hegemonik. Peralnya, nilai-nilai yang ada di dalam suatu “akal sehat” telah tertanam begitu dalam sehingga asal-usul politisnya telah terlupakan. Akibatnya, suatu konsepsi tentang dunia dan/atau gagasan-gagasan tertentu dinyatakan sebagai hal yang “alamiah”. ■

Penutup

Secara umum pendekatan pasca-marxisme menunjukkan bahwa teori materialisme historis Marx bersifat teleologis, otoriter, dan bahkan kurang radikal. Sekurang-kurangnya Laclau-Mouffe telah menunjukkan bahwa gagasan Marx mengenai komunisme, kelas proletar sebagai agen emansipatorisnya, dan supremasi ekonomi tidak lagi memadai untuk menerangkan praksis politik aktual.

Dengan mengelaborasi pemikiran Heidegger, kalangan pascamarxisme membedakan “yang-politis” dan “politik”—seraya memberi penekanan terhadap yang-politis. Dalam konteks tersebut, yang-politis merupakan status ontologis yang berfungsi sebagai “landasan” yang selalu bersifat kontingen.

Selanjutnya, status ontologis tersebut dikembangkan lebih lanjut oleh Laclau-Mouffe untuk meradikalkan gagasan-gagasan Marxisme klasik, di antaranya gagasan tentang demokrasi. Melalui prinsip agonisme, Mouffe memperlihatkan bahwa hakikat demokrasi adalah pertentangan, konflik, perbedaan antara satu pihak dan pihak lainnya. Persis pada pokok itulah demokrasi

bertugas untuk mengakomodasi berbagai pertentangan tersebut melalui institusi-institusi politiknya. Dan tujuan demokrasi radikal sekurang-kurangnya adalah proses emansipasi dan pluralisme itu sendiri—yang sejatinya tidak akan pernah tercapai secara utuh.

Melalui gambaran ringkas inilah penulis menjawab pertanyaan di awal paragraf: apa kaitan inheren antara pascamarxisme dan dekonstruksi?

1. Penulis berhutang besar pada uraian Simon Tormey dan Jules Townshend dalam *Key Thinkers from Critical Theory to Postmarxism* (London: SAGE Publications, 2006) dan Stuart Sim dalam *Post-Marxism, An Intellectual History* (London and New York: Routledge, 2000) sebagai pijakan untuk membaca pemikiran Laclau-Mouffe dalam kerangka pascamarxisme.

2. Tormey and Townshend, *Key Thinkers from Critical Theory to Postmarxism*, h. 3-4.

3. “The notion of the Heideggerian Left (*la gauche heideggerienne*) is taken from Dominique Janicaud and his monumental study on the reception of Heidegger’s thought in France (2001: 291-300). The expression ‘left Heideggerianism’ has also been used, in more critical sense, by Richard Wolin (2001), to describe Herbert Marcuse’s position vis-à-vis his teacher Heidegger.” Oliver Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), h. 10.

4. Bandingkan pula ulasan menarik mengenai konsep “*Destruktion*” sebagai “dekonstruksi” pada: Daniel O. Dahlstrom, *The Heidegger Dictionary* (London and New York: Bloomsbury, 2013), 57-58; Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary* (Oxford and Malden: Blackwell Publisher, 1999), 183-84; dan Robert Denoon Cumming, *Phenomenology and Deconstruction. Volume One: The Dream is Over* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991), 135, 138; *Phenomenology and Deconstruction. Volume Three: Breakdown in Communication* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2001), h. 87-90.

Sejauh varian pascamarxisme dipahami dalam lensa Heideggerian-Kiri, maka penamaan “yang-politis” merupakan dekonstruksi terhadap politik. Dalam konteks ini “yang-politis” bersifat kontingen, praksis, dan tidak dapat direduksi ke dalam tatanan politik rasional apa pun.

5. . Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, h. 36.

6. James Martin (ed), *Chantal Mouffe: Hegemony, Radical Democracy and the Political* (London and New York: Routledge, 2013), h. 231-32.

7. Sim, *Post-Marxism*, h. 15

8. Martin, *Chantal Mouffe*, h. 93.

9. Bdk. Sim, *Post-Marxism*, h. 20.

10. Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (London and New York: Verso, 2001), h. 130.

11. Bdk. Sim, *Post-Marxism*, h. 27-28.

12. Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, h. 176.

13. Sim, *Post-Marxism*, h. 30.

14. Martin, *Chantal Mouffe*, h. 231.

Daftar Pustaka

- Cumming, Robert Denoon. *Phenomenology and Deconstruction. Volume One: The Dream is Over*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.
- _____. *Phenomenology and Deconstruction. Volume Three: Breakdown in Communication*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2001.
- Dahlstrom, Daniel O. *The Heidegger Dictionary*. London and New York: Bloomsbury, 2013.
- Inwood, Michael. *A Heidegger Dictionary*. Oxford and Malden: Blackwell Publisher, 1999.
- Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London and New York: Verso, 2001.
- Lemon, M. C. *Philosophy of History: A Guide for Students*. London and New York: Routledge, 2003.
- Marchart, Oliver. *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Martin, James (ed). *Chantal Mouffe: Hegemony, Radical Democracy and the Political*. London and New York: Routledge, 2013.
- Sim, Stuart. *Post-Marxism, An Intellectual History*. London and New York: Routledge, 2000.
- Tormey, Simon and Jules Townshend. *Key Thinkers from Critical Theory to Postmarxism*. London: SAGE Publications, 2006.
-

Hermeneutika dan Perannya dalam Ilmu Sosial-Budaya

Syakieb Ahmad Sungkar

Abstrak

Pada 1980, melalui *Philosophy and the Mirror of Nature*, Richard Rorty, seorang pemikir berkebangsaan Amerika Serikat, mencoba memaklumkan kematian epistemologi. Kita, demikian dimaklumkan Rorty, tidak lagi membutuhkan epistemologi. Apa yang kita butuhkan adalah hermeneutika. Sementara epistemologi berkuat dengan pertanyaan-pertanyaan menyeluruh dan sekaligus mendasar tentang pengetahuan, hermeneutika secara metodologis menyangkut persoalan makna dalam suatu teks. Pada perkembangannya, pemahaman atas teks juga meluas sehingga perilaku dan tindakan manusia, simbol-simbol, tata nilai, hasil-hasil kebudayaan, dan seterusnya dipahami sebagai teks. Selanjutnya, hermeneutika digunakan sebagai metodologi bagi ilmu-ilmu sosial, meskipun demikian kita tidak mungkin melucuti gagasan-gagasan epistemologi dari ruang lingkup hermeneutika. Sebab, konsekuensi mematahkan epistemologi hanya akan memperketat keterbatasan hermeneutika.

Kata kunci

epistemologi, hermeneutika, menafsirkan, makna, teks, modernitas, metode, pengetahuan, memahami, interpretasi, ilmu-ilmu sosial, kebenaran

Pendahuluan

Richard Rorty (1931—2007), dalam *Philosophy and the Mirror of Nature* (1980) mengatakan bahwa *epistemologi tidak dibutuhkan lagi, yang diperlukan sekarang adalah hermeneutika*. Hermeneutika sendiri dipahami sebagai aktivitas pemaknaan wacana dalam percakapan budaya manusia.

Epistemologi adalah suatu cabang filsafat yang secara khusus mengge-luti pertanyaan-pertanyaan yang bersifat menyeluruh dan mendasar tentang pengetahuan. Istilah epistemologi dalam sejarah pernah juga disebut *gnoseologi*, yakni kajian filosofis yang membuat telaah kritis dan analitis tentang dasar-dasar teoritis pengetahuan. Epistemologi kadang juga disebut sebagai *teori pengetahuan*. Sebagai cabang ilmu filsafat, epistemologi bermaksud mengkaji dan mencobamenemukan ciri-ciri umum dan hakiki dari pengetahuan manusia.

Menurut Rorty, epistemologi dewasa ini sudah mati dan tidak ada relevansinya lagi untuk dihidupkan kembali. Epistemologi modern yang

merupakan produk filsafat abad XVII dan XVIII sesungguhnya muncul dan berkembang subur atas dasar beberapa kerancuan yang telah menandainya sejak awal. Kerancuan pertama adalah kerancuan antara (1) syarat-syarat penjelasan atau munculnya penyebab ilmu pengetahuan dan (2) pembenaran terhadap klaim pengetahuan. John Locke (1632—1704), seorang filsuf aliran empirisme, misalnya, mengatakan: "segala sesuatu berasal dari pengalaman inderawi, bukan budi (otak). Otak tak lebih dari sehelai kertas yang masih putih, baru melalui pengalamanlah kertas itu terisi". Menurut Locke, pengalaman inderawi adalah satu-satunya sumber pengetahuan, dan bukan akal atau rasio.

Locke beranggapan bahwa dari adanya impresi dalam pikiran manusia tentang adanya sebuah segitiga merah, dibuktikan dengan adanya benda yang berwarna merah dan berbentuk segitiga, memang sungguh ada di luar pikiran manusia. Kerancuan kedua adalah kerancuan antara (1) *predikasi*, melekatkan predikat pada subjek dan (2) *sintesis*, memadukan dua hal yang berbeda, seperti pada pemikiran Immanuel Kant (1724—1804). Kant menjelaskan bahwa pengenalan manusia atas sesuatu itu diperoleh atas perpaduan antara peranan unsur (1) *a priori* (sebelum dibuktikan tapi kita sudah percaya) yang berasal dari rasio, dalam kerangka ruang dan waktu, dan peranan unsur (2) *aposteriori* (setelah dibuktikan baru percaya) yang berasal dari pengalaman yang terkait dengan materi. Kant benar ketika memahami pengetahuan sebagai suatu yang berkenaan dengan proposisi

dan bukan dengan benda atau objek pada dirinya sendiri di luar pikiran. Namun demikian, Kant keliru ketika mengklaim keniscayaan kebenaran dalam putusan sintesis apriori didasarkan atas deduksi logis aktivitas akal budi yang membentuk suatu objek. Konsep itu hanya dapat diterima kalau kita menerima asumsi kartesian bahwa kebenaran rasional lebih terjamin kepastiannya daripada kebenaran empiris.

Bagi Rorty, epistemologi modern dimulai dengan Descartes yang menjamin kepastian dengan melakukan kajian tentang pikiran manusia itu sendiri. Gagasan Descartes dilanjutkan oleh Locke dengan kajiannya tentang cara kerja pikiran dalam proses mengetahui. Gagasan Locke kemudian disempurnakan oleh Kant dengan analisisnya tentang syarat-syarat pengetahuan, yang didasarkan atas gambaran pengetahuan sebagai *representasi realitas* atau penyajian kembali objek di luar manusia. Pengetahuan selalu dimaksudkan sebagai pengetahuan tentang objek tertentu di luar manusia. Pengetahuan dimengerti sebagai *representasi akurat atas realitas (accurate representation of reality)*. Pemahaman ini mengandaikan kebenaran teori korespondensi, dan paham mengetahui sebagai melihat serta melaporkan sesuatu di luar pikiran secara akurat.

Hasrat untuk mengembangkan epistemologi berangkat dari keperluan adanya dasar yang kokoh dan tak tergoyahkan bagi pengetahuan. Hasrat itu tidak terpenuhi karena melawan kontingensi atau keterbatasan pengetahuan manusia. Tidak ada tolok ukur lain bagi objektivitas kebenaran pengetahuan manusia, kecuali praksis sosial tempat pengetahuan itu dikemukakan.

Hermeneutika

Walau Rorty meninjau epistemologi secara sempit—hanya terbatas pada lingkup pemikiran Descartes, Locke, Hume dan Kant saja—namun tawarannya untuk menelaah hermeneutika sebagai hal yang lebih penting dari epistemologi perlu dipertimbangkan. Hermeneutika adalah istilah Yunani kuno yang terkait dengan tokoh Hermes, utusan dewa-dewa untuk menyampaikan pesan-pesan ilahi kepada manusia. Sebelum menyampaikan pesan-pesan dewata itu kepada manusia, Hermes harus lebih dahulu memahami pesan-pesan itu bagi dirinya. Setelah itu, dia menerjemahkan, menyatakan, dan menyuratkan maksud pesan-pesan itu kepada manusia. Dari kegiatan itu nampak adanya kerumitan kegiatan memahami.

Namun demikian, kerumitan yang sebenarnya baru muncul dalam modernitas. Kata “hermeneutika” sendiri memiliki arti: *menerjemahkan* atau *bertindak sebagai penafsir*. Hermeneutika lalu diartikan sebagai sebuah *kegiatan* atau *kesibukan menyingkap makna*

sebuah teks. Sementara teks dimengerti sebagai jejaring makna atau struktur simbol-simbol. Secara luas, apa yang kita pahami dengan perilaku, tindakan, norma, mimik, tata nilai, isi pikiran, percakapan, benda-benda kebudayaan, objek sejarah, dst. adalah teks. Karena semua hal yang berhubungan dengan manusia, dimaknai olehnya—seperti kebudayaan, agama, masyarakat, negara dan bahkan seluruh alam semesta—maka semuanya adalah teks. Jika demikian, hermeneutika diperlukan untuk memahami semua hal yang ada di dunia.

Wilhelm Dilthey (1833—1911) memandang hermeneutika sebagai dasar metodologis ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Dilthey mencoba mendasarkan ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan dengan metode interpretatif. Hermeneutika masuk ke dalam wilayah filsafat lewat peranan para humanis di era Renaisans. Lewat filsuf abad Pencerahan seperti Christian Wolff (1679—1754), hermeneutika dimasukkan ke dalam bidang logika. Dari sinilah terbuka jalan untuk melepaskannya dari bidang keagamaan sehingga cakupan hermeneutika menjadi lebih umum.

Praktik hermeneutik adalah kegiatan menafsirkan suatu teks untuk menemukan maknanya.

Sebagai konsekuensinya, proses ini tentu saja dituntun oleh asas-asas atau cara-cara penafsiran tertentu. Namun demikian, tidak jarang asas-asas dan cara-cara tersebut diandaikan begitusaja, karena yang dianggap lebih penting dalam hal ini adalah hasilnya, yaitu menemukan *makna* teks. Pada titik ini, dapat saja terjadi *konflik interpretasi*, misalnya antara kalangan reformis Protestan dengan Katolik tentang makna suatu teks. Akibatnya, beragam asas dan dasar yang sebelumnya diandaikan, dalam praktik setelahnya, mulai dipersoalkan. Dengan demikian, asas dan cara menafsir menjadi eksplisit.

Kondisi kritis seperti itu tidak lain dari kondisi modernitas kita yang ditandai dengan skeptisisme dan refleksi kritis atas praktik-praktik yang ada. Di dalam kondisi seperti itu, muncullah pemikiran tentang hermeneutika. Jadi, pemikiran tentang hermeneutika merupakan refleksi kritis atas pengandaian-pengandaian implisit atas praktik-praktik hermeneutika itu sendiri. Dalam konteks inilah hermeneutika berkembang menjadi sebuah metode. Metode tersebut baru dijumpai dalam era modernitas. Pemikiran atas hermeneutika merupakan *hermeneutika filosofis*. Marcel Merleau-Ponty (1908—1961) mengatakan, “*man is condemned to meaning*.” Kita tidak bisa bereksistensi di luar sistem makna. Dalam arti itu, suatu ketidakbermaknaan pun merupakan objek pemaknaan.

Pemikiran Heidegger dan Gadamer merupakan contoh dari hermeneutika filosofis karena keduanya tidak membahas hermeneutika sebagai metode, melainkan memikirkannya

sebagai ciri ontologis, antropologis, dan epistemologis umat manusia pada umumnya. Pemikiran Heidegger mengubah secara radikal tradisi disiplin dari sebuah susunan pengetahuan instrumental – metodologi interpretasi – menjadi sebuah bentuk ontologi berada – di dalam dunia dan memandang dunia – sebuah wawasan dunia. Namun demikian memahami tidak sama dengan menafsirkan atau menginterpretasi. Menafsirkan mengacu pada kegiatan memahami dengan menyiratkannya secara verbal dan diskursif. Untuk menafsirkan kita perlu memahami, tetapi memahami tidak harus dengan menafsirkan, meski cukup kerap melibatkan penafsiran. Konsep memahami lebih luas dari menafsirkan.

Di dalam masyarakat majemuk yang mengalami demokratisasi dan globalisasi, memahami dan menafsir menjadi tidak terelakkan. Munculnya aksi-aksi kelompok agama garis keras, menunjukkan urgensi proses saling memahami dalam masyarakat kompleks. Kesalahpahaman dan ketidaksepahaman yang terjadi, menunjukkan bagaimana masyarakat diharuskan memahami kompleksitas baru untuk dapat hidup damai. Banyak problem yang mendesak kita untuk mendorong proses memahami, seperti polemik religius versus sekular, hak asasi manusia, kegalauan identitas gender dan

orientasi seksual, meningkatnya jumlah kasus perceraian, dst. Ketidaktepahaman yang nampak dominan dalam kasus-kasus itu tidak melenyapkan fakta bahwa masyarakat kontemporer mencari pemahaman. Kalaupun memahami tampak tidak mungkin, karena memang tidak semua hal di dalam kehidupan perlu dipahami, sekurangnya orang akan mencoba memahami batas-batas pemahaman.

Demokrasi kontemporer mendorong proses pembiasaan mengenai pemahaman, namun juga perihal kesalahpahaman dan ketidaktepahaman. Kesalahpahaman dan ketidaktepahaman memang tidak selalu dapat dianggap sebagai kurangnya pemahaman, tetapi pasti berkaitan dengan bentuk pemahaman tertentu dan kerinduan untuk memahami. Memahami harus dibuka seluas-luasnya sehingga mencakup tidak hanya mengenai pemahaman, melainkan juga untuk memahami kesalahpahaman dan ketidaktepahaman. Hermeneutika dapat membantu kita bersikap terbuka untuk berkomunikasi dengan dan di dalam dunia terhadap pandangan-pandangan yang majemuk.

Memahami menurut hermeneutika Martin Heidegger (1889—1976) bukanlah sekedar persoalan metodologi ataupun epistemologi, melainkan suatu cara manusia berada di dalam dunia ini. Jelas, Heidegger tidak mengambil teks, melainkan eksistensi manusia sebagai target pemahaman. Sejak itu, hermeneutika tidak dapat dilepaskan dari dimensi ontologis. Tidak dapat diragukan bahwa hermeneutika modern sejak Schleiermacher telah membidik literalisme sebagai tantangan untuk memahami teks.

Perjuangan untuk mengatasi literalisme menjadi pokok bahasan utama dari para pemikir hermeneutika. Literalisme adalah sebuah pemahaman yang diperoleh lewat cara baca atas teks tanpa melihat konteks, melainkan berdasarkan makna harfiahnya. Seorang pembaca literal tidak membaca makna di antara baris-baris kata dan kalimat, melainkan menyalin makna dan baris-baris kata dan kalimat itu. Pembacaan literal menjadi literalisme, kalau akhirnya berubah menjadi keyakinan bahwa makna harfiah adalah makna final yang dimaksud oleh penulisnya. Jadi, tidak ada upaya untuk menerangi makna teks dengan hal-hal lain diluar teks.

Tidak berlebihan jika orang beranggapan bahwa literalisme menjadi sumber tekstual bagi fundamentalisme, radikalisme, ekstremisme agama yang saat ini sedang mengalami kebangkitan global. Dengan mempelajari hermeneutika, kita tidak lagi mungkin mengisolasi teks dari konteks-konteks di sekitarnya, seperti kepentingan-kepentingan ideologis dan politik kekuasaan.

Hermeneutika juga mengajarkan kita pada kebenaran-kebenaran relatif dalam teks otoritatif dengan asas intertekstualitas, sehingga teks tidak berbicara pada dirinya sendiri, melainkan maknanya diperoleh dengan menghubungkan teks

dengan keyakinan-keyakinan periferi. Caranya adalah dengan mempelajari sumber-sumber pengetahuan lain sebagai konteksnya, seperti sejarah, kebudayaan, maupun sains. Kebenaran-kebenaran relatif tersebut tidak dimaksudkan sebagai relativisme kebenaran,

melainkan bahwa kebenaran tidak diabsolutisasi. Karena pencarian kebenaran akan terus berlangsung lewat interpretasi. Kebenaran absolut itu ada dan terus dicari, maka interpretasi tidak pernah berhenti.

Metode Hermeneutika relatif terhadap penggagasnya:

PENGAGAS	POKOK GAGASAN	CARA/METODE
<p>Schleiermacher</p>	<p>Bertolak bukan dari Pemahaman (Verstandis) tetapi Kesalahpahaman.</p> <p>Prasangka (Vorurteil) penyebab kesalahpahaman.</p> <p>Memahami' (Verstehen) mengacu pada proses menangkap makna pada bahasa.</p> <p>Konteks: historis Sifat: reproduktif, epistemologis.</p>	<p>Bagaimana mengatasi kesenjangan ruang dan waktu antara teks, penulis dan pembaca, untuk menemukan maksud asli penulis.</p> <p>Memahami maksud penulis melalui empati pembaca.</p>
<p>Dilthey</p>	<p>Verstehen: melibatkan diri untuk memahami makna.</p> <p>Konteks: Lebensphilosophie (filsafat dunia kehidupan)</p> <p>Sifat: reproduktif, epistemologis</p>	<p>Mengambil bagian dalam dunia mental orang lain.</p> <p>Keterlibatan penuh "di dalam" peristiwa Erlebnis (penghayatan)</p>

<p>Heidegger</p>	<p>Memahami selalu terarah ke masa depan, karena Dasein sewaktu, yakni mengantisipasi kemungkinan-kemungkinan.</p> <p>Memahami sebagai cara bereksistensi di dunia.</p> <p>Konteks: Sein dan Dasein Sifat: proyektif, ontologis.</p>	<p>Menafsir merupakan penyingkapan makna bagi masa depan.</p> <p>Pra-struktur memahami.</p> <p>Perjumpaan eksistensial pembaca dan teksnya.</p>
<p>Bultmann</p>	<p>Demitologisasi: menafsirkan teks sakral sehingga makna eksistensialnya dapat ditangkap pembaca modern.</p> <p>Konteks: masa lalu, Perjanjian baru.</p>	<p>Menyatakan intensi otentik mitos untuk berbicara tentang realitas otentik manusia.</p> <p>Interpretasi mitos agar dapat dipahami.</p>
<p>Gadamer</p>	<p>Prasangka dan otoritas justru merupakan komponen-komponen yang memungkinkan pemahaman teks.</p> <p>Penelitian sejarah tersituasi oleh sejarah, karena kesadaran kita tidak berada "di luar sejarah" melainkan bergerak "di dalam" sejarah.</p> <p>Sifat: produksi -kemustahilan reproduksi makna, karena penafsir tidak berdiri di luar sejarah.</p>	<p>Fusi: peleburan horizon kekinian pembaca dengan teks masa silam.</p> <p>Rehabilitasi prasangka, otoritas dan tradisi.</p>

<p>Ricoeur</p>	<p>Teks merefleksikan makna hidup kita.</p> <p>Interpretasi membantu orang modern untuk beriman.</p> <p>Sifat: Teologis.</p>	<p>Membiarkan mitos-mitos berbicara pada diri kita.</p> <p>Proses distansi: melibatkan praktik kecurigaan.</p>
<p>Derrida</p>	<p>Dekonstruksi: menanggukhan oposisi-oposisi biner dalam teks sehingga makna suatu teks tak dapat distabilkan, rezim makna diguncang dari dalam teks sendiri.</p> <p>Sifat: tidak pasti.</p>	<p>Mengatasi logose trisme dengan praktik interpretasi tanpa dasar apapun, tanpa kehadiran subyek (absen).</p> <p>Teks menjadi otonom, terbuka untuk interpretasi tanpa batas.</p>

Dari metode yang diuraikan pada tabel di atas, terlihat hermeneutika akan menghasilkan interpretasi yang bermacam-macam, makna yang dihasilkan oleh suatu teks akan bersifat relatif. Kita tidak mungkin menghasilkan kebenaran yang tunggal dari sana. Schleiermacher mencoba memahami makna melalui empati pembaca atas teks, sementara Dilthey menuntut keterlibatan penuh “di dalam” peristiwa.

Kalau Schleiermacher dan Dilthey menelaah masa lalu, sementara Heidegger berorientasi ke masa depan, dan fokus dari “memahami” Heidegger adalah sebagai cara bereksistensi di dunia. Schleiermacher mengatakan prasangka adalah

penyebab kesalahpahaman, sebaliknya Gadamer mengangkat prasangka justru memungkinkan pemahaman atas teks. Hermeneutika Heidegger bersifat ontologis, sementara corak hermeneutika Ricoeur berciri teologis, interpretasi membantu orang modern untuk beriman. Ciri hermeneutika Derrida lain lagi sebab di sana makna diguncang dari dalam teks sendiri. Teks terbuka untuk interpretasi tanpa batas.

Hubungan Hermeneutika dengan Ilmu Sosial-Budaya

Ketika fokus hermeneutika didefinisikan untuk mencakup fenomenologi pemahaman umum dan khusus dari peristiwa interpretasi teks, maka tentunya ruang lingkup hermeneutika menjadi sangat luas. Meskipun begitu, ruang lingkup problem hermeneutika tidak dapat mengisolasi dirinya sendiri sebagai bidang tertutup dan spesial. Dengan minat yang besar saat ini, hermeneutika baru yang dimotori oleh Betti, Gadamer, Hirsch, Ricoeur, dan terakhir, Heidegger, ada alasan untuk berharap masa depan yang lebih cemerlang. Hermeneutika dapat menjadi babak awal yang jelas sebagai disiplin ilmu.

Beberapa bidang lain perlu dieksplorasi signifikansinya bagi teori hermeneutika, misalnya linguistik, filsafat bahasa, analisis logika, dan teori interpretasi. Fenomenologi bahasa juga sangat diperlukan bagi teori hermeneutika. Seluruh perkembangan filsafat pikiran dan perdebatannya dalam epistemologi pada abad kita, tidak bisa diabaikan pentingnya bagi hermeneutika. Bentuk beragam dari fenomenologi—tentang persepsi, pemahaman musik, estetika—sangat membantu dalam menunjukkan akar eksistensial dan temporal pemahaman.

Filsafat, interpretasi hukum, sejarah, dan teologi—khususnya hermeneutika baru dewasa ini dan proyek demitologisasi awal—semuanya melahirkan unsur penting dalam fenomena interpretasi. Seluruh persoalan metodologi dalam filsafat ilmu—eksperimen-eksperimen,

dengan metode penelitian partisipasi dalam sosiologi, psikologi pembelajaran dan imajinasi—secara luas semuanya mendorong menuju arah baru dalam berpikir tentang proses yang kita sebut sebagai interpretasi. Hermeneutika dapat menjadi persimpangan interdisiplin bagi pemikiran penting di antara bidang-bidang tersebut, untuk melihat problemnya dalam konteks yang lebih komprehensif.

Penutup

Apakah Hermeneutika Dapat Menggantikan Epistemologi?

Menutup tulisan ini, baiklah bila kita kembali kepada persoalan yang disampaikan oleh Rorty pada awal tulisan ini: epistemologi sudah tidak diperlukan lagi dan hermeneutika akan menjadi gantinya. Walau hermeneutika penting bagi ilmu sosial budaya, namun nampaknya klaim Rorty itu suatu premis yang terburu-buru. Dalam uraian di atas, kita bisa melihat beberapa catatan sehingga hermeneutika belum bisa menggantikan epistemologi:

- a) Hermeneutika tidak membahas ilmu pengetahuan alam atau sains, yang dianggap memberi pengetahuan paling nalardan objektif benar. Walau kita tahu pada

hard sciences seperti fisika, biologi, dan kimia, misalnya, kita menemukan adanya kekeliruan. Merupakan sikap yang wajar bahwa terhadap klaim kebenaran pengetahuan, orang kadang bersifat kritis - cenderung mempertanyakan dan meragukannya. Orang yang bersikap skeptis meragukan klaim kebenaran atau menanggukahkan persetujuan dan penolakan terhadapnya. Namun, kita harus percaya bahwa akal budi manusia mampu mengenal dan menangkap kebenaran. Ia juga dapat memperoleh sesuatu tingkat kepastian tertentu tentang kebenaran pengetahuannya.

b) Hasil interpretasi adalah relatif, tidak bisa menjadi pegangan mutlak. Semuanya itu tergantung pada siapa yang menginterpretasikan, metode yang digunakan dan asumsi-asumsi yang dipakai. Memang, banyak penilaian dan putusan kita relatif terhadap keyakinan pribadi, konteks sosial, dan budaya masyarakat tempat kita berada. Tidak ada kebenaran objektif dan universal, karena kebenaran pengetahuan manusia selalu relatif terhadap kebudayaan tempat pengetahuan itu dikembangkan. Ini berarti tidak ada kebenaran pengetahuan yang lintas budaya atau yang berlaku di semua kebudayaan.

c) Kita tidak bisa mendapatkan hasil yang universal dari penerapan hermeneutika, karena semuanya bergantung terhadap tempat kejadian, waktu dan konteks. Pengetahuan bersifat lokal. Penentuan benar-salah relatif terhadap konteks sosial-budaya tempat penentuan itu dilakukan. Tidak ada tolok ukur kebenaran yang berlaku untuk semua lingkungan masyarakat.

Gejala empiris dan faktual yang sama, dialami dan dipahami secara berbeda dalam lingkungan budaya yang berbeda. Setiap masyarakat dan lingkungan budaya dapat dikatakan mempunyai realitas atau dunianya sendiri.

Mengenai relativisme budaya seperti yang sudah diuraikan di atas, kalau hanya dimengerti sebagai metode pendekatan yang mau menekankan kemajemukan budaya di dunia serta perlunya penghargaan terhadap kekhasan dan perbedaan yang ada dalam masing-masing kebudayaan, kiranya pantas diterima dan didukung. Sementara itu, relativisme budaya sebagai suatu pandangan epistemologis, yakni paham yang menolak adanya kebenaran objektif universal.

Pada akhirnya, kebenaran itu selalu hanya bersifat relatif terhadap lingkungan budaya tertentu. Alasannya adalah bahwa pandangan ini sendiri mengandaikan kebenaran objektif universal dari paham determinisme budaya. Dalam paham ini, manusia dimengerti melalui sebagai produk budaya masyarakatnya. Artinya, ia tidak mempunyai kerangka penilaian terhadap apapun selain kerangka penilaian yang disediakan oleh budayanya sendiri. Padahal, manusia dalam kenyataannya, walau memang sangat dipengaruhi oleh budaya masyarakat tempat ia dibesarkan,

tetapi ia dapat mengambil sikap serta mengatasibatas-batas kungkungannya.

Lagipula, seandainya betul bahwa orang tidak bisa melihat dan memahami kenyataan lepas dari perspektif budayanya sendiri, maka kegiatan antropologi budaya sendiri menjadi tidak mungkin. Masuk dan memahami budaya baru memang tidak mudah dan sering terjadi salah paham.

Demikian pula terjemahan alam pikiran dari budaya yang satu ke budaya lain merupakan suatu hal yang sulit, tetapi masih bisa diusahakan. Studi perbandingan antara satu kebudayaan dengan kebudayaan yang lain juga mengandaikan adanya titik persentuhan antara kedua kebudayaan tersebut. Dalam kenyataannya, walaupun tidak gampang, dialog antarbudaya bisa dilakukan.

Dari sisi pertimbangan logis, masih ada alasan mengapa relativisme merupakan sikap epistemologis yang tidak bisa diterima. Beberapa alasan dapat dikemukakan di sini.

a) Relativisme jatuh ke kekeliruan pengecualian diri. Bukankah klaim kebenaran tesisnya itu dimaksudkan sebagai kebenaran yang objektif serta universal dan bukan hanya relatif? Jika memang demikian, berarti ia tidak konsisten.

b) Relativisme menyatakan bahwa kebenaran itu selalu hanya bersifat relatif terhadap sesuatu (konteks sosial atau lingkungan budaya). Sesuatu yang menjadi rujukan perbandingan itu sendiri tentunya dapat diketahui kebenarannya pada dirinya sendiri tanpa dirujuk lagi pada sesuatu yang lain.

Dengan uraian di atas, kiranya menjadi jelas bahwa epistemologi, asal tidak dipahami secara sempit sebagaimana dimengerti oleh Rorty, tetap merupakan cabang filsafat yang dewasa ini dapat dan perlu dikembangkan, belum bisa digantikan oleh hermeneutika. ■



Daftar Pustaka

Hardiman, F. Budi. 2015. *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Penerbit PT Kanisius.

Richard E. Palmer. 2005. *Hermeneutika, Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. (sebagai terjemahan atas *Hermeneutics, Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston, 1969).

Sudarminta, Justinus. 2002. *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Penerbit PT Kanisius.

Zygmund Bauman : Budaya dan Sosiologi

Tetty Sihombing

Abstrak

Pada dasarnya penulis ingin mengangkat pemikiran Bauman tentang budaya dan sosiologi. Bagi Bauman sendiri, sosiologi adalah bentuk budaya – sebuah tindakan yang menyangkut apa yang dapat dan tidak dapat dilakukan manusia dalam arti praksis. Manusia sebagai makhluk rasional selalu berusaha memahami apa yang dialaminya, selalu ingin memahami segala sesuatu secara masuk akal dengan menggunakan rasionya. Pemahaman manusia dengan menggunakan rasio berada pada tataran teoretis dan melalui pemahaman dapat memutuskan tindakan apa yang akan diambil sesuai dengan pemahaman tersebut – tataran praksis. Baik tataran teoretis dan praksis selalu melibatkan harapan-harapan yaitu hidup yang lebih baik. Dengan demikian, praksis-teoretis dan harapan saling berhubungan.

Kata Kunci

Bauman, budaya, sosiologi, manusia, praksis, tindakan, teoretis, rasional.

Pendahuluan

Pandangan Bauman tentang budaya dan sosiologi menarik untuk dibahas karena menyangkut tataran praksis-teoretis dan harapan. Menurutnya, budaya dan sosiologi adalah sebuah cara berada manusia di dalam dunia, sebuah cara untuk tetap bertahan hidup. Di dalam jurnal ini, penulis akan membagi pokok bahasan mengenai budaya dan sosiologi menurut Bauman ke dalam empat bagian yaitu: *pertama*, budaya sebagai praksis; *kedua*, berpikir secara sosiologis; *ketiga*, menuju sosiologi kritis dan; *keempat*, relevansi pandangan Bauman.

Budaya sebagai

Praksis

Menurut Bauman dalam *Culture as Praxis*, budaya dan praksis merupakan dua kata yang ambigu, terbuka pada makna ganda. Dalam pandangan Bauman, kata budaya dan praksis sama-sama memiliki arti yang luas

sekaligus arti yang sempit. Budaya dalam arti yang luas, yaitu memiliki arti antropologi; dan arti yang sempit dalam arti tradisional. Dalam arti luas atau antropologi, budaya mengacu kepada keseluruhan cara hidup ritual, institusi dan artefak, sedangkan dalam arti sempit atau tradisional mengacu kepada budaya yang tinggi, yaitu budaya sebagai inovasi dan pelestarian. Praksis dalam arti luas mengacu kepada praktik semata, untuk aktivitas secara umum, membudayakan aktivitas manusia daripada sebagai struktur atau hasil. Akan tetapi di dalam arti sempit, praksis adalah bertindak untuk mengubah atau dengan sengaja mengubah dunia.

Karena ambiguitas yang melekat dalam kata budaya dan praksis, maka beragam makna diturunkan darinya. Karena itu, kita menemukan beragam definisi budaya yang digunakan baik oleh kaum intelektual yang berkecimpung di bidang sosiologi maupun kaum awam. Keragaman makna budaya ini adalah kekayaan interpretasi dengan menggunakan akal dalam memahami penggunaan kata dan pembedaan budaya. Untuk mengatasi ambiguitas konsep budaya ini, Bauman membatasi arti budaya dalam empat definisi. Keempat definisi budaya versi Bauman antara lain dijelaskan demikian:

1. Budaya adalah Konsep Hierarkis

Budaya adalah konsep hierarkis dimana terdapat beberapa yang memiliki budaya dan yang lain kekurangan budaya. Pemakaian kata budaya di sini menyangkut kepemilikan,

baik yang diwariskan atau yang diperoleh; baik melalui pemeliharaan secara alami dan paksaan. Budaya membutuhkan pemeliharaan. Melalui pemeliharaan itu dihasilkan apa yang disebut sebagai budaya. Dalam budaya melimpah nilai, nilai-nilai yang akan diwariskan secara turun temurun (alami) maupun lewat revolusi (paksaan). Pengertian di sini bersifat narsistik atau merujuk pada diri sendiri.

2. Budaya adalah Konsep Diferensial

Budaya adalah konsep diferensial, konsep perbedaan-perbedaan. Perbedaan-perbedaan digunakan untuk mempertahankan dan mengklaim perbedaan-perbedaan yang dimiliki di antara orang-orang. Perbedaan-perbedaan yang paling pokok menyangkut perbedaan waktu dan tempat. Bauman memberi contoh Herodotus saat membahas orang-orang lain yang ditemuinya dalam kunjungan ke berbagai negeri asing dengan menggunakan frasa 'mereka tidak' dan 'berbeda dengan kita'. Secara implisit penggunaan gagasan budaya adalah konsep diferensial bersifat hierarkis, dalam arti menghargai budaya yang dikenal 'kita' dimana kita berada di atas mereka atau kita di atas yang lain, tetapi itu juga dapat digunakan

sebagai keterbukaan, sebuah sistem klasifikasi yang bersifat sewenang-wenang. Budaya dalam pengertian ini bersifat antropologis atau setidaknya etnografis. Perbedaan-perbedaan diamati atau menjadi fokus utama daripada nilai yang melekat dalam perbedaan-perbedaan itu. Secara paradoks, perbedaan-perbedaan ini jatuh kepada perbedaan yang radikal atau relativisme budaya. Contoh yang sering kita jumpai lewat pernyataan bahwa semua orang melakukan hal yang sama dengan cara berbeda.

3. Budaya adalah Konsep Generik.

Konsep generik berhubungan dengan kesatuan esensial dibalik adanya perbedaan-perbedaan budaya seperti dalam konsep diferensial sebelumnya. Budaya-budaya yang berbeda memiliki kesatuan esensial – di sini, realitas budaya dilihat sebagai satu kesatuan. Artinya perbedaan-perbedaan budaya menjadi satu dengan cara menemukan apa yang paling esensial dari semua perbedaan-perbedaan tersebut. Dalam hal ini Bauman menyekutukan argumen dari Clifford Geertz dengan Levi-Strauss. Menurut Bauman, budaya lebih dari struktur, simbol atau bahasa. Baginya, budaya adalah “penataan aktivitas yang berkelanjutan dan tidak berakhir membangun inti dari praksis manusia, cara manusia berada dalam dunia”. Praksis atau *being-in-the-world* (berada-di-dalam-dunia) terletak pada dua instrumen esensial yaitu perlengkapan (*tools*) dan bahasa. Budaya adalah usaha abadi untuk mengatasi tegangan antara kreativitas atau

kebebasan dan ketergantungan.

4. Budaya sebagai Kritik Alternatif ini diambil Bauman dari teori kritis Herbert Marcuse dan Jurgen Habermas awal. Positivisme dalam ilmu-ilmu sosial adalah musuh utama dan marxisme sebagai kritik, baik sebagai kritik politik ataupun filsafat praktis, yang mana itu mencari praksis transformatif, artinya praksis yang membawa perubahan. Posisi Bauman di sini berjalan seiring dengan pandangan teori kritis. Namun, Bauman juga berpihak pada Camus yang menyetujui bahwa perjuangan atau pemberontakan bukanlah penemuan intelektual melainkan sebuah pengalaman dan tindakan manusia. Menurutnya, tidak ada tempat untuk nihilisme eksistensial karena Bauman menyakini bahwa takdir kita bukanlah alienasi (pengasingan). Praktik manusia atau semua tindakan yang lahir dari pemahaman teoretis dan harapan untuk hidup yang lebih baik dapat kita ketahui semuanya. Praktik manusia lahir dari pengalaman kita dalam hal menyelesaikan masalah. Bauman berpendapat bahwa kita tertarik pada budaya dan praksis hari ini karena kita tidak pernah menyelesaikan masalah, kita hanya bosan dibuat masalah. Saat kita bosan dibuat masalah, maka kita tertarik untuk menyelesaikan masalah.

Menurut pemahaman Bauman, semua orang menjadi daur ulang dari apa yang bertahan sampai hari ini.

Dengan definisi budaya seperti yang sudah diuraikan di atas, maka Bauman menilai bahwa definisi budaya dari Durkheim terlalu materialistis dan idealis. Terlalu materialistis dalam arti budaya direduksi menjadi ritual. Terlalu idealis dalam arti kita semua menjadi pelayan masyarakat, pelayan moralitas atau masyarakat sebagai Tuhan. Dalam pemahaman semacam ini maka budaya sebagai praksis adalah alternatif yang melemahkan atau memusingkan karena tatanan kultural ditampilkan melalui aktivitas penandaan – pembelahan fenomena ke dalam kelas dengan menandai mereka – semiotika. Melalui tindakan penandaan maka dihasilkan makna. Bauman menjelaskan bahwa penandaan ini mengusung konsep marjinalitas. Bauman menyebut ‘manusia marjinal’ sebagai anomali (kelainan atau penyimpangan), di mana dua kategori esensial dihasilkan yaitu ‘mereka’ dan ‘kita’. ‘Mereka’ berada dalam makna yang Bauman ambil dari gagasan Georg Simmel dan Roberto Michels (sosiolog partai politik) tentang *insider-outsider* yaitu *stranger* (orang asing). Menurut Simmel dan Michels, *stranger* dianggap aneh atau ganjil karena memiliki status ganda. Bagi Michels, potensi dan bahaya dari *stranger* direpresentasikan dengan tepat sebagai *Unknown Paradoxically*. Michels mengatakan bahwa *stranger* adalah mereka yang kepadanya

dikatakan ‘mereka bukan kita’ atau ‘berlawanan dengan kita’, dan mereka ini dianggap berbicara terlalu keras bahkan ketika mereka tidak mengatakan apapun sama sekali. Bahkan kehadiran visual *stranger* dapat mengganggu. Bauman menggunakan gagasan Sartre tentang *slimy* atau ‘*le visqueux*’ dan gagasan Mary Douglas dalam *Purity and Danger* untuk menekankan poin ini. Kotor adalah kotor menurut kesepakatan sosial dan bukan kebutuhan fisiologis; kotor adalah materi yang tidak pada tempatnya, seperti *stranger* sebagai subjek yang tidak pada tempatnya. Ketika praksis dari kelompok atau komunitas distabilisasi, kapasitasnya untuk menoleransi perbedaan yang mengikat – contohnya rasisme – tidak disebabkan oleh krisis ekonomi melainkan sering disebabkan oleh ketidakamanan psikologis yang meningkat yang dikaitkan dengan krisis. Kreativitas terbaik manusia terjadi ketika kebebasan meluas dan terpenuhi kebutuhan rasa aman.

Berpikir Secara Sosiologis

Dari definisi budaya, Bauman kemudian masuk ke dalam tema perlunya manusia berpikir secara sosiologis.

Berpikir secara sosiologis dipandang sebagai budaya karena merupakan sebuah aktifitas berpikir. Pendekatan seperti ini membawa kita kepada objek yang disebut sosiologi. Bauman mengatakan, “Yang membedakan sosiologi dan menjadi ciri khasnya adalah kebiasaan melihat tindakan manusia sebagai unsur-unsur figurasi yang lebih luas, yaitu sekelompok aktor yang tidak acak terkunci bersama dalam jaring saling ketergantungan (*mutual dependency*)”. Ketergantungan dalam pemahaman Bauman di sini berkaitan dengan sebuah keadaan dimana tindakan yang dilakukan adalah probabilitas, sebuah kemungkinan yaitu mungkin dilakukan dan mungkin tidak.

Dalam hal ini Bauman membedakan antara sensibilitas sosiologis dari logika akal sehat. Bauman menawarkan empat cara untuk membedakan hal itu. *Pertama*, sosiologi tidak seperti akal sehat, sosiologi membuat upaya untuk menundukkan diri pada aturan-aturan tuturan atau ujaran (*speech*) yang bertanggungjawab. Kita semua adalah makhluk sosial artinya kita semua ahli atau mempunyai otorisasi alami pada masalah-masalah sosial. Prasangka dan opini kita belaka sering menyamar sebagai sosiologi dan ini merupakan hasil dari seringnya kita menjeneralkan sesuatu yang khusus. *Kedua*, sosiologi menggunakan bidang bukti yang lebih luas untuk sampai pada penilaian akhir. Ketika tidak ada penelitian maka tidak ada hak untuk berbicara tentang masalah sosiologi karena sosiologi bukan etika atau politik. *Ketiga*, sosiologi berdiri sebagai oposisi terhadap pandangan

dunia yang berlaku pribadi, berusaha memahami kondisi manusia melalui analisa jaring interdependensi (saling ketergantungan) manusia. *Keempat*, sosiologi berusaha untuk tidak membiasakan yang biasa. Kerutinan, kebiasaan dan pengulangan semua berperan secara bersama untuk menghasilkan keakraban, kepastian dan ketetapan yang bagi sosiologi harus dilihat sebagai sesuatu yang unik.

Bagi Bauman, sosiologi dianggap sebagai bermuatan politis karena bergerak seputar perhatian kepada kebebasan, ketergantungan, solidaritas dan kontingensi. Namun sosiologi semata-mata dipahami seperti itu akan mendatangkan bahaya karena tidak menekankan perlunya bersikap kritis dan terbuka terhadap argumen perubahan ke-arah apapun dan kemanapun. Bauman memakai slogan zaman Pencerahan yang berkata “Berani berpikir! Berani menjadi kritis!”. Kebebasan dan ketergantungan memang dapat saling membangun, tetapi kebebasan menjadi dikonstruksi dengan ketergantungan dalam cara *mutuality* dan kerjasama. Kebebasan seperti ini akan menuntun ke dalam ketergantungan sehingga memadamkan keingintahuan yang menuntun kita masuk ke dalam labirin penafsiran (hermeneutik). Ini sebabnya Bauman mengatakan

bahwa ketika kita berbicara tentang rasio mengenai kebebasan dan ketergantungan kita seharusnya membicarakan dalam konteks berpikir kritis dan bukan sebaliknya.

Menuju Sosiologi Kritis

Sensibilitas dari teori kritis yang dibangkitkan kembali oleh Bauman ditulis dalam buku berjudul *Towards a Critical Sociology*. Bauman membuka diskusi dengan melemparkan sebuah ide '*second nature*' (kodrat kedua) untuk mengumumkan tibanya sosiologi. Kodrat berbicara mengenai ketidakmampuan kita mengubah dunia, kodrat berbicara tentang pembatasan kebebasan kita untuk berubah dan membawa perubahan. Ketika kita menyebut kodrat ini artinya kita tidak akan pernah melampaui apa yang telah dikodratkan. Bauman mengatakan masyarakat adalah kodrat kedua dari setiap manusia. Dengan adanya masyarakat maka apa yang tidak dapat kita ubah secara pribadi menjadi mungkin untuk diubah. Karena pandangan seperti itu, maka Bauman menolak pandangan sosiolog arus utama seperti Durkheim yang mampu membalikkan masyarakat yang telah dinaturalisasi melalui pemberian karakter yang menentukan dari jenis yang sama sebagai *nature-in-itself* (kodrat-dalam-dirinya-sendiri).

Apa itu 'kodrat kedua'? Menurut Bauman, sepanjang sejarah ilmu sosiologi, 'kodrat kedua' adalah '*the social*' sebuah kategori yang tidak dapat kita buang dan masih memikat kita. Sosiologi klasik dijelaskan dengan baik, bukan lewat analisa imanen, melainkan lewat

transendensi sosial. Bagi Bauman, pandangan seperti ini adalah penipuan diri dan menjadi kutukan bagi sosiologi karena mengusir keingintahuan kita untuk dekat dengan apa yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari dan pada saat yang sama menjauhkan kita dari 'kodrat kedua' kita, yaitu masyarakat.

Bauman menilai bahwa Durkheim mengambil alih Comte dimana Durkheim memuliakan masyarakat. Masyarakat menjadi semacam alat yang menjinakkan binatang buas dalam diri manusia. Tuhan masa sekarang adalah masyarakat yang menyamar karena masyarakat adalah Tuhan. Akibatnya hukum dan moralitas menjadi sakral dan pada waktu yang sama tidak lebih dari konvensi dan kesewenang-wenangan yang berasal dari manusia yang menyamar menjadi Tuhan. Bauman melihat penekanannya jelas alih-alih mensekulerkan Tuhan, Durkheim memuliakan masyarakat karena ia sama takutnya dengan konsekuensi praktis modernitas dan antusias untuk cetak biru pengembangan lebih lanjut pembagian kerja. Ide atau nilai adalah pusat bagi Durkheim seperti dalam 'kesadaran kolektif' dimana konformis adalah tujuan yang hendak dicapai. Konformisme dalam setiap

kasus dapat menuntun ke arah yang berbeda, hanya menjangkau sebatas kulit (*skin-deep*) dan bukan menyangkut yang esensial.

Selanjutnya, Bauman berbalik pada pandangan Husserl untuk fokus kembali kepada subjektivitas dan intersubjektivitas, sambil tetap mempertimbangkan intensionalitas. Bagi Bauman, ‘di dalam’ dan ‘di luar’ sosiologi ‘makna’ bukan objektif, melainkan subjektif dan intersubjektif. Objek sosiologi adalah proses struktur yang bersifat statis, di mana diri dan masyarakat tidak bisa direduksi dan masih akan saling membentuk. Sehingga menurutnya, kritik emansipatori harus diterapkan pada nalar agar tidak jatuh pada positivisme dan rasionalisme. Di sisi lain, ide emansipasi tergantung pada dialektika, yakni tidak bisa memisahkan antara kebebasan dengan dominasi. Karena itu, Bauman mengklaim bahwa kita memerlukan rekonstruksi teori kritis yang membentuk ulang ilmu-ilmu sosial – artinya sosiologi haruslah kritis. Dengan kata lain, sosiologi haruslah menggunakan cara-cara berpikir kritis sehingga dapat menghasilkan tindakan praksis yang tepat dan sesuai dengan harapan manusia yaitu hidup yang lebih baik.

Relevansi Pandangan Bauman

Semua pandangan-pandangan Bauman di atas relevan di era postmodernisme ini.

Masyarakat postmoderen adalah masyarakat konsumen dan individualis. Masyarakat konsumen adalah masyarakat dengan budaya konsumsi dan bukan produksi. Konsumsi digunakan sebagai sumber utama untuk memaknai hidup sehari-hari. Budaya konsumsi telah mengekspansi seluruh bidang kehidupan manusia. Ini dapat terlihat dari berkembang pesatnya iklan-iklan produksi yang hadir ditengah-tengah masyarakat. Dalam budaya konsumsi terkenal slogan ‘dapatkan sebanyak yang anda mampu/bisa’. Tidak ada batasan mana keinginan (nafsu – lapar mata) dan mana kebutuhan sejati. Kesuksesan seseorang juga diukur dari produk-produk yang di pakai atau dimiliki – misalnya seseorang dinilai sukses jika memakai mobil import termahal atau barang-barang *branded*. Gaya hidup selalu disesuaikan dengan produk-produk yang dipakai. Lebih ‘keren’ dan bergaya hidup postmoderen jika minum kopi di Starbucks daripada warung kopi misalnya.

Masyarakat yang individualis dalam postmodernisme meningkat diakibatkan semakin berkurangnya kontak diri pribadi dengan diri sendiri (subjektivitas) dan kontak diri pribadi dengan manusia yang lain

(intersubjektivitas). Kemajuan teknologi justru membuat manusia tidak mungkin untuk menjalin hubungan subjektif dan intersubjektif – hal yang ditekankan dalam pandangan Bauman. Contoh kecil: belanja *online* (daring). Lewat perangkat *mobile-phone*, tinggal ‘klik’ memilih pakaian yang diinginkan tanpa ada interaksi dengan pedagang. Berbeda dengan sebelumnya, ketika belanja di pasar tradisional masih bisa berinteraksi dengan penjual, memungkinkan untuk membangun penilaian dan hubungan subjektif dan intersubjektif tentang produk yang hendak kita beli. Dalam hal ini ada proses berpikir sebelum mengambil tindakan. Lewat proses berpikir sebagaimana ditekankan oleh Bauman, kita dapat mengambil tindakan praksis yang tepat dan memenuhi harapan manusia yaitu hidup yang lebih baik.

Bersikap kritis atas apapun diperlukan. Kita tidak boleh menerima segala sesuatu begitu saja tanpa melalui proses berpikir kritis itu sendiri. Dengan demikian kita kembali kepada diri yaitu diri yang sosiologis, diri yang menggunakan akal sehat kritis untuk dapat menentukan tindakan-tindakan yang akan kita ambil dan terapkan dalam kehidupan sehari-hari. Memahami cara kita berada walau mungkin berbeda dengan kebanyakan orang di dalam dunia namun kita tetap mengada dengan bertanggungjawab. Tidak sekedar hanya mengikuti arus dan arah yang nantinya membawa kita kepada ‘kerusakan’ yaitu konsumerisme dan individualisme. ■

Penutup

Hal terpenting dalam pandangan Bauman adalah adanya hubungan antara budaya dan sosiologi. Budaya dipahami sebagai tindakan praksis manusia sehari-hari dan bertujuan untuk memahami apa yang terjadi di sekitar manusia – sebuah cara manusia berada. Dengan pikirannya manusia bertindak dan melakukan perubahan-perubahan. Lewat empat definisi budaya Bauman menekankan bahwa: *pertama*, budaya membutuhkan apa yang disebut dengan pemeliharaan atau

kultivasi; *kedua*, budaya menunjukkan atau yang menghasilkan perbedaan-perbedaan bahwa budaya berbeda-beda; *ketiga*, realitas budaya dalam satu kesatuan bahwa dibalik perbedaan-perbedaan budaya ada kesatuan esensial dan; *keempat*, budaya adalah kritik yang menyangkut takdir manusia bahwa takdir manusia bukanlah alienasi (pengasingan). Kodrat manusia adalah proses berkelanjutan antara diri dan masyarakat yang tidak bisa direduksi sehingga akan selalu saling membentuk. Takdir manusia bukanlah pengasingan karena manusia dengan menggunakan rasionya dapat mengetahui semua pengalaman dan tindakan yang tepat untuk

menyelesaikan masalah-masalah. Melalui aktifitas berpikir, manusia bersifat sosiologis. Manusia melalui pikirannya dapat melihat tindakan-tindakan sebagai figurasi yang melibatkan subjektifitas dan intersubjektifitas, sebuah saling ketergantungan yang berkebebasan. Dengan demikian penggunaan akal sehat tidak jatuh kepada positivisme dan rasionalisme karena hubungan subjektif dan intersubjektif antara diri dengan masyarakat – sebagai kodrat kedua – selalu bergerak seputar kebebasan, ketergantungan, solidaritas dan kontingensi. Dengan ini, Bauman ingin menegaskan bahwa inti manusia tidak berakhir di praksis saja, ada proses berkelanjutan antara diri dan masyarakat yang tidak bisa direduksi dan masih saling membentuk. Dalam tataran inilah sosiologi justru bersifat kritik emansipatoris.

1. Beilharz, P, “*Zygmund Bauman: Dialectic of Modernity*” (London: SAGE Publications, 2000), h. 51. Pertengahan tahun 1990 Bauman diidentifikasi sebagai sosiolog postmodern. Anthony Giddens memainkan peran dalam mempromosikan citra Bauman ini lewat pernyataannya di sampul buku Bauman berjudul *Life in Fragments*: “Bauman bagi saya telah menjadi teorist postmodern. Dengan kecemerlangan dan orisinalitas, dia mengembangkan posisi yang harus diperhitungkan oleh setiap orang”. Bauman kemudian muncul sebagai sosiolog postmodern, sosiolog yang disejajarkan dengan Lyotard, Baudrillard, Jameson dan Foucault.

2. *Culture as Praxis* diterbitkan sebanyak dua kali. Pada tahun 1990 *Culture as Praxis* kembali diterbitkan dengan judul sama dan berisi penambahan dan penjelasan hal-hal yang belum dibahas di buku terdahulu.

3. *Zygmund Bauman: Dialectic of Modernity*, h. 34.

4. *Zygmund Bauman: Dialectic of Modernity*, h. 35.

5. *Zygmund Bauman: Dialectic of Modernity*, h. 35-37.

6. Argumen Geertz mengatakan bahwa semua manusia dipaksa untuk bekerja melalui jalan hidup atau proses yang sama.

7. Strukturalisme Levi-Strauss mengatakan bahwa semua perbedaan adalah dipancarkan dari silang-budaya yang berasal dari pola-pola pikiran yang sama dan seragam.

8. *Zygmund Bauman: Dialectic of Modernity*, h. 37.

9. *Stranger* adalah orang yang datang dan tinggal menetap dan bukan mereka yang datang dan tinggal sementara yaitu *foreigners* atau *alien*.

10. Ketidakpastian yang dikesankan atas figur *stranger* sekaligus juga diancam kepastian dari masyarakat tuan rumah. Figur *stranger* melanggar aturan ditempat dimana ia masuk, masyarakat tuan rumah menunggu kesempatan untuk membalas dendam.

11. *Zygmund Bauman: Dialectic of Modernity*, h. 36.

12. Bauman, Z and Tim May, “*Thinking Sociologically*” (London: Blackwell Publishing, 2001).

13. *Thinking Sociologically*

14. *Thinking Sociologically*

15. *Thinking Sociologically*

16. *Zygmund Bauman: Dialectic of Modernity*, h. 41.

17. *Zygmund Bauman: Dialectic of Modernity*, h. 41.

18. *Zygmund Bauman: Dialectic of Modernity*, h. 42. v

Daftar Pustaka

Bauman, Zygmunt dan Tim May, *Thinking Sociologically*. London: Blackwell Publishing, 2001.

Bauman Zygmunt, *Towards a Critical Sociology*. London: Blackwell Publishing, 1976.

Beilharz, P. dan Zygmunt Bauman, *Dialectic of Modernity*. London: SAGE Publication, 2000.

Biodata

Goenawan Mohamad

Lahir di Batang, 29 Juli 1941 adalah seorang sastrawan Indonesia terkemuka. Ia juga salah seorang pendiri Majalah Tempo. Goenawan Mohamad adalah seorang intelektual yang memiliki pandangan yang liberal dan terbuka. Seperti kata Romo Magniz-Suseno, salah seorang koleganya, lawan utama Goenawan Mohamad adalah pemikiran monodimensional.

Abdul Rahman

Lahir di Jakarta pada tahun 1990. Telah menempuh pendidikan sarjana dalam bidang filsafat, khususnya dalam bidang Filsafat Linguistik dan Semiotika, di Universitas Indonesia. Sekarang aktif mengajar Bahasa Jerman dan menyelesaikan program Magister Filsafat di STF Driyarkara, Jakarta.

Aldrich Anthonio

Lahir di Jakarta tahun 1983. Ia memiliki gelar sarjana di bidang Teknik Informatika dan Magister Manajemen dari Universitas Bina Nusantara. Saat ini ia bekerja sebagai direktur salah satu perusahaan konsultasi di Indonesia dan sedang menyelesaikan program Doktoral Filsafat di STF Driyarkara, Jakarta.

Chris Ruhupatty

Lahir di Bogor, 8 September 1982. Saat ini berprofesi sebagai guru Pendidikan Agama Kristen di salah satu sekolah swasta di kota Bogor, dan sedang menempuh studi program magister di STF Driyarkara, Jakarta.

Simon Andriyan Permono

Lahir di Semarang pada tahun 1984. Menempuh pendidikan sarjana di STF Driyarkara, Jakarta pada 2006-2010. Minat filsafatnya pada bidang antropologi Filosofis. Sekarang sedang menyelesaikan Program Magister Filsafat di STF Driyarkara, Jakarta.

Yulius Tandyanto

Lahir di Malang pada tahun 1981. Ia mempertahankan tesis berjudul "Kebenaran dan Perspektivisme: Diagnosis Genealogis Friedrich Nietzsche mengenai Moral Tuan dan Moral Budak" pada Program Magister STF Driyarkara. Cakupan ruang lingkup filsafat yang diminatinya: pemikiran Jerman abad ke-19 dan ke-20.

Syakieb Sungkar

Kelahiran Jakarta, 1962. Adalah seorang wirausahawan dan executive di perusahaan telekomunikasi. Saat ini baru menyelesaikan kuliah pasca sarjana di Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara (2017-2020).

Tetty Sihombing

Lahir di Pematangsiantar pada tahun 1974. Minat filsafatnya pada filsafat pendidikan dan ketuhanan. Telah menyelesaikan program Magister di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara dengan judul tesis : Metafisika Metaksologi William Desmond : Kritik terhadap Kritik Metafisika.