

DEKONSTRUKSI



Volume 12 Nomor 4, Oktober (2026)

Syakieb Sungkar, "The Concert", 100 X 100 cm, oil on canvas, 2025

Salam Redaksi

Setelah beroperasi 5 tahun, Jurnal ini mendapatkan akreditasi Sinta. Namun Jurnal ini tidak berhenti di situ. Filsafat dewasa ini terlihat semakin empiris dan berorientasi pada persoalan praktis, seperti teknologi, lingkungan, serta kebijakan publik. Pergeseran tersebut meningkatkan relevansi filsafat, tetapi tidak menghapus kebutuhan akan refleksi tentang keberadaan, makna, nilai, dan pengalaman. Dalam konteks Indonesia, Jurnal Dekonstruksi memiliki peluang membangun identitas khas melalui filsafat kontinental, hermeneutika, fenomenologi, seni, dan budaya Asia Tenggara. Menurut **Syakieb Sungkar**, Jurnal perlu membangun jejaring dan percakapan intelektual regional. Dengan visi editorial, pengembangan bertahap, serta komunitas akademik yang konsisten, Jurnal ini berpotensi menjadi pusat pemikiran dan tradisi filsafat kontinental Asia Tenggara yang berpengaruh.

Terjadi bias logosentris dan etnosentris dalam antropologi struktural, terutama kecenderungan Lévi-Strauss memetakan kebudayaan melalui oposisi biner dan struktur tanda yang dianggap universal. Dekonstruksi Derrida membongkar hierarki tersebut, tetapi penundaan makna tanpa akhir dinilai berisiko memutus bahasa dari pengalaman dan kenyataan material. Sebagai jalan tengah, **Christian D. Ruhupatty** mengusulkan metode a-propriasi, yang menggunakan kritik untuk membuka struktur dominan lalu membangun pemaknaan baru.

Bahasa dipahami sebagai artikulasi dinamis yang berakar pada dunia-hidup dan kesadaran bertubuh. Pendekatan ini memulihkan manusia sebagai agen kognitif dan moral yang mampu merebut serta mengubah bahasa, menantang hegemoni budaya tunggal, dan membuka ruang bagi kebenaran alternatif yang emansipatoris.

Anna Sungkar mengkaji M Bloc Space sebagai contoh revitalisasi aset terbengkalai sekaligus menyoroti paradoks ekonomi kreatif. M Bloc menghidupkan kawasan melalui musik, kuliner, seni, fesyen, dan aktivitas komunitas, tetapi popularitas serta orientasi komersial berisiko mengubahnya menjadi ruang konsumsi. Kenaikan nilai properti dan tekanan sewa dapat menyingkirkan tenant kecil, mengurangi keberagaman, dan melemahkan eksperimen budaya. Karena itu, keramaian dan omzet saja tidak cukup untuk mengukur keberhasilan ruang kreatif. Paper ini mendorong pergeseran menuju creative infrastructure: ekosistem berkelanjutan yang menyediakan fasilitas produksi, akses terjangkau, dukungan komunitas, dan pendanaan silang, sehingga kegiatan komersial turut menopang penciptaan karya serta pertumbuhan budaya di tingkat lokal.

Baileo Suhato Salaputa di Negeri Hatu adalah wujud etika lingkungan yang berakar pada kosmologi relasional masyarakat Maluku. Melalui observasi, wawancara tokoh adat, dan studi pustaka, **Devins Yonci Walalayo** menelaah ar-

sitektur serta praktik sosial Baileo dengan perspektif produksi ruang, tofophilia, dan harmoni relasional. Temuan menunjukkan bahwa Baileo menghubungkan manusia, komunitas, leluhur, dan alam melalui gotong royong, resiprositas, serta tanggung jawab kolektif. Tradisi pertukangan dan perubahan bangunan memperlihatkan kemampuan beradaptasi tanpa melepaskan nilai dasarnya. Di tengah ancaman terhadap tanah adat dan lingkungan, Baileo menawarkan model melampaui antroposentrisme serta inspirasi bagi tata ruang dan pelestarian ekologis kontemporer yang lebih kontekstual dan berkelanjutan.

Selanjutnya, kita membaca ulang gagasan *self-overcoming* Friedrich Nietzsche untuk meninjau makna “menjadi diri sendiri” di tengah krisis identitas modern. Berbeda dari pandangan yang menganggap diri sebagai kesatuan utuh dan berdaulat, Nietzsche melihatnya sebagai medan dorongan yang saling bersaing. **Frichlee Pondanugerahang** memahami *self-overcoming* sebagai *agon*, yakni pergulatan berkelanjutan yang membentuk diri tanpa menjanjikan identitas final. Seni membantu manusia menanggung penderitaan dan mengafirmasi kehidupan, sementara *self-preservation* mengarahkan kekuatan secara aktif menuju kehidupan yang niscaya. Kesunyian memberi jarak dari tuntutan kawanan, sedangkan kritik Pippin mengingatkan bahaya mengandaikan subjek penguasa. Menjadi diri sendiri berarti

menjalani kemenjadian terbuka tanpa jatuh pada nihilisme atau kepastian identitas mutlak.

Paulus Eko Kristianto dan **Udin Firman Hidayat** menawarkan cara memahami gim melalui refleksi teologis, dengan mengadaptasi sepuluh pedoman dari Kevin J. Vanhoozer, Charles A. Anderson, dan Michael J. Sleasman. Melalui studi pustaka, gim diperlakukan sebagai teks budaya yang dapat dikaji dari konteks, tindakan, pesan, nilai, serta gambaran iman yang tersirat. Pendekatan ini mengajak pembaca menilai bukan hanya isi permainan, tetapi juga bagaimana gim membentuk kebiasaan, relasi, dan pemahaman moral pemain. Artikel turut menyinggung risiko kecanduan yang dipengaruhi faktor pribadi maupun lingkungan. Kerangka refleksi tersebut diharapkan membantu masyarakat melihat gim secara kritis dan menyeluruh, serta membuka ruang dialog antara pengalaman bermain, kehidupan sehari-hari, dan perspektif Alkitab.

Standar “cantik” dan “ganteng” menjadi bagian dari kapitalisme visual, bukan sekadar selera estetis pribadi. Melalui analisis kritis terhadap iklan, media sosial, budaya influencer, dan ruang publik, **Rico Somala** menunjukkan bahwa gambaran tubuh ideal dibentuk dan disebarkan sebagai norma. Penampilan kemudian berfungsi sebagai modal simbolik yang dapat memberi keuntungan sosial maupun ekonomi, sementara mereka yang tidak sesuai standar berisiko mengalami pengucilan dan penilaian tidak adil. Karena itu, bias penampilan mencerminkan relasi kuasa yang memengaruhi pengakuan dan kesempatan.

Artikel ini mendorong kesadaran kritis, etika representasi, dan keadilan visual agar tubuh yang beragam dihargai sebagai subjek bermartabat, bukan komoditas, secara setara.

“Keranjang Kosong” dalam belanja daring sebagai lambang krisis makna dan nihilisme digital. Berbeda dari analisis yang hanya menyoroti perilaku konsumen, **Rifqi Khairul Anam** memakai pemikiran Martin Heidegger untuk menelusuri akar ontologisnya: pelupaan akan Ada. Esensi teknologi modern, disebut *Gestell*, membingkai dunia sebagai persediaan sumber daya yang siap digunakan dan dibuang. Antarmuka belanja serta dorongan konsumsi memperkuat siklus keinginan tanpa kepuasan, sementara keranjang yang kosong atau terus diisi mencerminkan kehampaan eksistensial. Artikel menelusuri akar metafisis kondisi tersebut dari Plato hingga Nietzsche. Sebagai tanggapan, seni dipahami sebagai *poiesis* dan peristiwa penyingkapan yang berpotensi memulihkan hubungan manusia dengan Ada secara lebih autentik.

Thiea Arantxa mengkritik penerapan positivisme hukum yang terlalu kaku dalam menangani kekerasan seksual di Indonesia. Dengan menelaah UU TPKS serta perspektif hukum kodrat, feminis, dan progresif, paper ini menunjukkan bahwa ketergantungan pada bukti fisik dapat menyulitkan korban, terutama ketika kekerasan terjadi di ruang privat atau berbentuk nonfisik. Beban pembuktian yang berat, stigma, dan proses pemeriksaan yang

tidak peka berisiko menimbulkan reviktimisasi, khususnya bagi kelompok rentan. Kepastian hukum tetap penting untuk mencegah kesewenang-wenangan dan memastikan pertanggungjawaban pelaku. Namun, penegakan hukum perlu mengakui kesaksian korban, trauma, relasi kuasa, serta beragam alat bukti, sembari menjamin perlindungan, pemulihan, dan keadilan substantif bagi seluruh kelompok masyarakat.

Demikian isi Jurnal kali ini, selamat membaca.

Syakieb Sungkar

Editor in Chief

Daftar Isi

1. **Syakieb Sungkar:** Arah Jurnal Dekonstruksi ke Depan (5-15).
2. **Christian D. Ruhupatty:** Kritik terhadap Bias Antropologis-Etnosentris dalam Bahasa: Sebuah Tinjauan Filosofis Berbasis Apropriasi (16-35).
3. **Anna Sungkar:** Kreativitas di Bawah Bayang-bayang Komodifikasi: M Bloc Space dan Paradoks Ruang Ekonomi Kreatif Indonesia (36-46).
4. **Devins Yonci Walalayo:** Suhato Salaputa Negeri Hatu Sebagai Arsitektur Etika Lingkungan Berbasis Relasionalitas (47-72).
5. **Frichlee Pondanugerahang:** Self-Overcoming Sebagai Agon: Membaca Ulang “Menjadi Diri Sendiri” dalam Pemikiran Friedrich Nietzsche (73-80).
6. **Paulus Eko Kristianto** dan **Udin Firman Hidayat:** Berteologi terhadap Permainan: Sketsa Sepuluh Pedoman Refleksi Teologis (81-91).
7. **Rico Somala:** Cantik dan Ganteng sebagai Kapitalisme Visual: Dekonstruksi Bias Penampilan di Ruang Publik (92-106).
8. **Rifqi Khairul Anam:** The Empty Cart: A Heideggerian Diagnosis of Digital Nihilism (107-129).
9. **Thiea Arantxa:** Positivisme Hukum, Pembuktian Kekerasan Seksual, dan Kebutuhan Penegakan Hukum yang Empatik (130-137).
10. **Biodata Penulis** (138-139).

Seluruh artikel yang tercantum dapat dibaca secara lengkap melalui laman resmi kami di www.jurnaldekonstruksi.id



Arah Jurnal Dekonstruksi ke Depan

Syakieb Sungkar

STF Driyarkara

syakieb.sungkar@yahoo.com

Abstrak

Perkembangan filsafat kontemporer dalam empat dekade terakhir menunjukkan kecenderungan yang semakin kuat menuju pendekatan empiris dan problem-oriented. Fenomena yang dikenal sebagai *empirical turn* telah menggeser perhatian banyak filsuf dari persoalan metafisis klasik menuju isu-isu konkret seperti teknologi, kecerdasan buatan, bioetika, lingkungan, dan kebijakan publik. Akibatnya, publikasi filsafat kontemporer tampak semakin dekat dengan ilmu sosial dan ilmu terapan dibandingkan tradisi filsafat klasik. Artikel ini mengkaji implikasi perubahan tersebut terhadap arah pengembangan jurnal filsafat di Indonesia, khususnya Jurnal Dekonstruksi. Melalui metode analisis konseptual dan studi literatur, artikel ini menunjukkan bahwa kebutuhan terhadap refleksi ontologis, hermeneutis, dan estetis tetap relevan di tengah dominasi penelitian empiris. Oleh karena itu, Jurnal Dekonstruksi memiliki peluang untuk memperkuat identitasnya sebagai ruang filsafat kontinental, hermeneutika, filsafat seni, dan pemikiran budaya Asia Tenggara. Artikel ini berargumentasi bahwa masa depan jurnal tidak terletak pada upaya mengikuti seluruh kecenderungan empiris yang dominan, melainkan pada kemampuan membangun identitas intelektual yang khas sehingga mampu berkontribusi secara signifikan terhadap percakapan filsafat internasional.

Kata Kunci: filsafat kontemporer; empirical turn; filsafat kontinental; hermeneutika; filsafat seni; Asia Tenggara; Jurnal Dekonstruksi

Pendahuluan

Perkembangan filsafat kontemporer memperlihatkan transformasi yang cukup signifikan dibandingkan tradisi filsafat abad ke-20. Jika para filsuf pada masa sebelumnya masih banyak berkuat pada persoalan metafisis mengenai keberadaan, substansi, waktu,

identitas, dan relasi antara subjek dengan dunia, maka filsafat kontemporer semakin bergerak menuju persoalan-persoalan yang bersifat konkret dan aplikatif. Perubahan tersebut terlihat jelas dalam berbagai publikasi akademik internasional yang membahas teknologi digital, kecerdasan buatan, bioetika,

lingkungan hidup, kesehatan publik, serta berbagai persoalan sosial-politik kontemporer.

Fenomena tersebut sering disebut sebagai *empirical turn*, yaitu kecenderungan filsafat untuk semakin terlibat dalam penelitian empiris dan persoalan praktis kehidupan manusia. Don Ihde mencatat bahwa sejak akhir abad ke-20 filsafat teknologi tidak lagi berfokus pada esensi teknologi, melainkan pada bagaimana teknologi memediasi pengalaman manusia dalam kehidupan sehari-hari.¹ Perubahan ini kemudian memengaruhi berbagai cabang filsafat lainnya.

Dalam konteks akademik global, pergeseran tersebut menghasilkan situasi yang menarik. Di satu sisi, filsafat menjadi semakin relevan terhadap persoalan nyata yang dihadapi masyarakat. Di sisi lain, muncul kekhawatiran bahwa filsafat kehilangan fungsi reflektifnya sebagai disiplin yang mempertanyakan dasar-dasar konseptual, ontologis, dan normatif dari kehidupan manusia. Tidak sedikit artikel filsafat yang apabila dibaca sepintas tampak tidak berbeda dengan tulisan ilmu sosial, kebijakan publik, atau kajian teknologi.

Namun demikian, filsafat sesungguhnya tidak pernah sepenuhnya meninggalkan identitasnya. Ketika ilmu empiris berusaha menjelaskan apa yang terjadi, filsafat tetap bertanya mengenai makna dari apa yang terjadi, asumsi yang

mendasarinya, serta implikasi normatif yang muncul darinya. Dengan demikian, transformasi filsafat kontemporer sebaiknya dipahami sebagai pergeseran fokus, bukan sebagai hilangnya fungsi filosofis itu sendiri.

Perubahan tersebut menghadirkan tantangan sekaligus peluang bagi jurnal-jurnal filsafat di Indonesia. Sebagian besar jurnal filsafat nasional saat ini bergerak pada bidang etika, agama, pendidikan, atau persoalan sosial. Sementara itu, ruang bagi kajian filsafat kontinental, hermeneutika, fenomenologi, dekonstruksi, dan filsafat seni masih relatif terbatas. Dalam konteks tersebut, Jurnal Dekonstruksi memiliki posisi yang menarik karena sejak awal berupaya mengembangkan percakapan filosofis yang berpusat pada pemikiran kontinental, seni, budaya, dan interpretasi.

Tulisan ini bertujuan menganalisis arah perkembangan filsafat kontemporer serta implikasinya terhadap masa depan Jurnal Dekonstruksi. Pertanyaan utama yang hendak dijawab adalah apakah jurnal ini perlu mengikuti arus empirisisasi filsafat yang dominan di tingkat internasional, atau justru memperkuat identitasnya sebagai ruang filsafat kontinental, hermeneutika, seni, dan budaya.

Istilah *empirical turn* merujuk pada kecenderungan filsafat untuk semakin dekat

¹ Ihde, Don (2009). *Postphenomenology and Technoscience: The Peking University Lectures*. Albany: State University of New York Press. h. 5–15.

dengan penelitian empiris. Menurut Don Ihde, perkembangan teknologi modern menunjukkan bahwa pengalaman manusia selalu dimediasi oleh perangkat teknologis yang konkret.² Oleh karena itu, filsafat tidak lagi cukup berbicara mengenai hakikat teknologi secara abstrak, melainkan harus memahami bagaimana teknologi bekerja dalam pengalaman sehari-hari.

Fenomena serupa juga terlihat dalam filsafat sains. Hans-Jörg Rheinberger menunjukkan bahwa produksi pengetahuan ilmiah tidak semata-mata berasal dari teori, melainkan dari praktik laboratorium, instrumen penelitian, dan kondisi material yang memungkinkan pengetahuan tersebut muncul.³

Akibatnya, filsafat semakin sering berinteraksi dengan ilmu sosial, psikologi, kedokteran, dan teknologi. Perubahan ini membawa manfaat karena filsafat menjadi lebih relevan terhadap persoalan masyarakat. Namun, sebagaimana dikemukakan oleh Jürgen Habermas, filsafat tetap memiliki tugas reflektif yang tidak dapat digantikan oleh ilmu empiris, yaitu menguji asumsi normatif dan rasionalitas yang mendasari praktik sosial.⁴

Meskipun empirical turn berkembang pesat, sejumlah penelitian menunjukkan bahwa ontologi dan metafisika tidak pernah benar-benar menghilang. Dalam filsafat analitik, perhatian terhadap persoalan identitas, modalitas, kausalitas, dan grounding justru mengalami kebangkitan sejak akhir abad ke-20.⁵ Jonathan Schaffer bahkan berpendapat bahwa seluruh teori filosofis pada akhirnya bergantung pada asumsi ontologis tertentu mengenai apa yang ada dan bagaimana sesuatu ada.⁶ Oleh sebab itu, ontologi tetap menjadi fondasi penting bagi filsafat.

Dalam tradisi kontinental, persoalan ontologis juga tetap berkembang melalui pemikiran Heidegger, Nancy, Agamben, dan berbagai bentuk ontologi pasca-metafisis lainnya. Perhatian terhadap keberadaan, dunia kehidupan, tubuh, dan pengalaman manusia tetap menjadi tema sentral yang tidak dapat direduksi menjadi penelitian empiris semata.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode analisis konseptual (*conceptual analysis*) dan studi literatur. Pendekatan ini dipilih karena tujuan utama penelitian bukan menghasilkan data empiris,

² Ihde, 16–29

³ Rheinberger, Hans-Jörg (1997). *Toward a History of Epistemic Things* Stanford: Stanford University Press. h. 27–35.

⁴ Habermas, Jürgen (2003). *Truth and Justification*. Cambridge: MIT Press. h. 15–31.

⁵ Loux, Michael J. dan Crisp, Thomas M. (2017). *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge. h. 1–22.

⁶ Schaffer, Jonathan (2009). "On What Grounds What," dalam *Metametaphysics*, ed. Chalmers, David; Manley, David dan Wasserman, Ryan. Oxford: Oxford University Press. h. 347–383.

melainkan memahami perubahan orientasi filsafat kontemporer dan implikasinya terhadap pengembangan jurnal filsafat.

Analisis dilakukan melalui tiga tahap. Pertama, mengidentifikasi perkembangan filsafat kontemporer melalui kajian literatur mengenai *empirical turn*, metafisika kontemporer, hermeneutika, dan filsafat kontinental. Kedua, membandingkan kecenderungan tersebut dengan karakteristik berbagai jurnal filsafat internasional dan nasional. Ketiga, merumuskan kemungkinan positioning Jurnal Dekonstruksi berdasarkan identitas intelektual yang telah berkembang selama enam tahun terakhir.

Metode analisis konseptual dipilih karena memungkinkan peneliti menelaah hubungan antara konsep-konsep seperti filsafat kontinental, hermeneutika, dekonstruksi, estetika, dan internasionalisasi jurnal. Sebagaimana dikemukakan oleh Bevir, analisis konseptual bertujuan memahami bagaimana suatu konsep memperoleh makna melalui konteks historis dan penggunaannya dalam praktik intelektual tertentu.⁷

Posisi Jurnal Dekonstruksi dalam Lanskap Jurnal Filsafat Indonesia

Untuk memahami masa depan Jurnal Dekonstruksi, pertama-tama perlu dipahami

posisinya dalam lanskap filsafat Indonesia saat ini. Dalam dua dekade terakhir, jumlah jurnal filsafat di Indonesia meningkat cukup signifikan. Namun peningkatan kuantitas tersebut tidak selalu diikuti oleh diferensiasi identitas intelektual yang kuat. Sebagian besar jurnal filsafat Indonesia bergerak pada empat wilayah utama. Pertama, filsafat agama dan pemikiran keagamaan. Kedua, etika dan pendidikan karakter. Ketiga, filsafat sosial-politik. Keempat, filsafat umum yang menerima berbagai tema tanpa fokus tertentu.

Di antara peta tersebut, Jurnal Dekonstruksi menempati posisi yang relatif unik. Sejak volume-volume awal, jurnal ini memberikan perhatian terhadap tema-tema seperti dekonstruksi, hermeneutika, fenomenologi, filsafat seni, teori budaya, alteritas, tubuh, lingkungan, dan berbagai bentuk pemikiran kritis kontemporer. Tema-tema tersebut menunjukkan orientasi yang lebih dekat dengan tradisi filsafat kontinental dibandingkan tradisi filsafat analitik maupun filsafat terapan.

Keunikan ini sebenarnya merupakan modal intelektual yang penting. Pierre Bourdieu menjelaskan bahwa dalam medan akademik, identitas suatu institusi tidak dibangun melalui keseragaman dengan institusi lain, melainkan melalui diferensiasi simbolik yang jelas.⁸ Semakin khas posisi intelektual sebuah jurnal,

⁷ Bevir, Mark (1999). *The Logic of the History of Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press. h. 45–58.

⁸ Bourdieu, Pierre (1988). *Homo Academicus*. Stanford: Stanford University Press. h. 56–72.

semakin besar peluangnya untuk dikenali dalam percakapan akademik yang lebih luas. Masalahnya, identitas tersebut belum sepenuhnya dirumuskan secara eksplisit. Ketika pembaca membuka berbagai edisi Jurnal Dekonstruksi, mereka dapat melihat adanya pola yang konsisten, tetapi belum menemukan pernyataan konseptual yang secara tegas menjelaskan proyek intelektual besar yang sedang dibangun.

Dalam banyak jurnal internasional, identitas semacam itu biasanya dinyatakan secara eksplisit melalui visi editorial. *Critical Inquiry*, misalnya, sejak awal memosisikan dirinya sebagai ruang teori kritis dan interpretasi budaya. *Theory, Culture & Society* mengembangkan identitas sebagai forum dialog antara teori sosial dan studi budaya. Demikian pula *Kritike* di Filipina secara konsisten memosisikan dirinya sebagai ruang filsafat lintas budaya yang berakar pada pengalaman Asia. *Kritike* bukanlah sekedar media publikasi pasif, melainkan wadah intelektual yang menggerakkan ekosistem filsafat di Filipina seperti komunitas “*Women Doing Philosophy*” dan “*Talisik*”. Dibandingkan jurnal-jurnal tersebut, Jurnal Dekonstruksi sebenarnya telah memiliki bahan baku intelektual yang tidak kalah menarik. Yang masih diperlukan adalah artikulasi yang

lebih jelas mengenai arah filosofis yang ingin dituju.

Dari Dekonstruksi Menuju Filsafat Kontinental Asia Tenggara

Nama “Dekonstruksi” secara langsung mengingatkan pembaca pada Jacques Derrida. Akan tetapi, isi jurnal selama ini menunjukkan cakupan yang jauh lebih luas daripada sekadar dekonstruksi. Di dalamnya terdapat hermeneutika, fenomenologi, filsafat seni, teori budaya, kajian lingkungan, hingga berbagai bentuk pemikiran kritis kontemporer. Karena itu, tantangan yang dihadapi jurnal bukan mempertahankan makna sempit dekonstruksi, melainkan mengembangkan dekonstruksi sebagai pintu masuk menuju percakapan filsafat kontinental yang lebih luas.

Dalam konteks ini, pemikiran Paul Ricoeur menjadi sangat relevan. Ricoeur menunjukkan bahwa identitas bukan sesuatu yang statis, melainkan sesuatu yang dibangun melalui narasi yang terus berkembang.⁹ Konsep tersebut dapat diterapkan pada identitas jurnal akademik. Sebuah jurnal tidak lahir dengan identitas yang selesai. Ia membangun identitasnya melalui sejarah penerbitan, pilihan tema, komunitas penulis, dan percakapan yang dihasilkannya. Apabila ditinjau dari perspektif tersebut, Jurnal Dekonstruksi sebenarnya sedang membangun narasi intelektual yang

⁹ Ricoeur, Paul (1992). *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press. h. 140–168.

cukup khas: mempertemukan filsafat kontinental dengan seni, budaya, dan pengalaman masyarakat Indonesia. Karakter tersebut memiliki potensi yang besar karena masih relatif jarang ditemukan dalam jurnal filsafat di kawasan Asia Tenggara.

Seni sebagai Ruang Produksi Pengetahuan Filosofis

Salah satu kekuatan terbesar Jurnal Dekonstruksi terletak pada kedekatannya dengan dunia seni dan agama. Banyak penulis jurnal berasal dari kalangan seniman, kurator, sastrawan, jurnalis, agamawan, dan akademisi yang aktif dalam praktik kebudayaan. Kondisi ini penting karena filsafat kontinental secara historis selalu memiliki hubungan yang erat dengan seni dan agama. Heidegger melihat karya seni sebagai peristiwa pengungkapan kebenaran (*the happening of truth*).¹⁰ Gadamer memahami pengalaman estetis sebagai bentuk pemahaman yang tidak dapat direduksi menjadi metode ilmiah.¹¹ Ricoeur menempatkan narasi dan simbol sebagai medium utama pembentukan makna manusia.¹² Dengan demikian, seni bukan sekadar objek kajian filsafat, melainkan salah satu cara filsafat bekerja.

Dalam dunia akademik yang semakin didominasi oleh spesialisasi dan metodologi

teknis, hubungan antara filsafat dan seni justru menjadi semakin penting. Seni memungkinkan filsafat mempertahankan dimensi reflektif, imajinatif, dan eksistensial yang sering kali sulit dipertahankan dalam penelitian yang terlalu berorientasi pada data. Karena itu, posisi Jurnal Dekonstruksi sebagai ruang dialog antara filsafat dan praktik artistik merupakan keunggulan yang seharusnya tidak ditinggalkan. Namun tantangan akademis dari ikhtiar ini adalah banyaknya seniman yang kesulitan menuliskan proses kreatifnya secara mandiri. Padahal, jika seniman dapat menuliskan apa yang ia rasakan dan bagaimana ia mendapatkan seni seperti sekarang, akan menjadi suatu risalah berharga untuk diteliti.

Menuju Manifesto Intelektual

Salah satu persoalan yang sering dihadapi jurnal akademik di negara berkembang adalah kecenderungan untuk mengejar indeksasi tanpa terlebih dahulu membangun identitas intelektual yang kuat. Padahal sejarah menunjukkan bahwa jurnal-jurnal yang memiliki pengaruh besar justru berkembang karena memiliki proyek intelektual yang jelas. Pengaruh *Philosophical Review*, *Critical Inquiry*, *Telos*, *Theory, Culture & Society*, maupun *New Left Review* tidak semata-mata ditentukan oleh indeksasi, melainkan oleh

¹⁰ Heidegger, Martin (1971). "The Origin of the Work of Art," dalam *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper & Row. h. 35–87.

¹¹ Gadamer, Hans-Georg (2004). *Truth and Method*. London: Continuum. h. 102–119.

¹² Ricoeur, Paul (1976). *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press. h. 45–67.

kemampuan mereka membentuk arah perdebatan intelektual.

Dalam konteks tersebut, Jurnal Dekonstruksi memerlukan sebuah manifesto editorial yang eksplisit. Manifesto tersebut dapat dirumuskan sebagai berikut: *“Dekonstruksi berupaya mengembangkan filsafat kontinental dari perspektif budaya Asia Tenggara melalui dialog antara hermeneutika, seni, teori budaya, dan transformasi sosial kontemporer.”*

Rumusan tersebut sederhana, tetapi mengandung beberapa konsekuensi penting. Pertama, jurnal memiliki wilayah filosofis yang jelas, yaitu filsafat kontinental. Kedua, jurnal memiliki fokus tematik yang spesifik, yaitu seni, budaya, hermeneutika, dan transformasi sosial. Ketiga, jurnal memiliki orientasi geografis yang khas, yaitu Asia Tenggara. Ketiga unsur tersebut akan memberikan identitas yang lebih kuat dibandingkan sekadar menyebut diri sebagai jurnal filsafat umum. Salah satu artikel yang dapat diperhatikan dalam konteks ini adalah paper “Harmoni Dunia Kepler: Sebuah Keanggunan Matematis dan Makna Keberadaan” pada jurnal volume 12.2.

Strategi Internasionalisasi Jurnal Dekonstruksi

Jika Jurnal Dekonstruksi ingin berkembang dari jurnal nasional menjadi jurnal yang berpengaruh dalam percakapan filsafat internasional, maka internasionalisasi harus dipahami secara lebih mendalam daripada

sekadar penggunaan bahasa Inggris. Dalam banyak kasus, jurnal-jurnal akademik di negara berkembang menganggap bahwa penerjemahan artikel ke dalam bahasa Inggris secara otomatis akan menghasilkan pengakuan internasional. Kenyataannya tidak demikian.

Internasionalisasi jurnal ilmiah terutama ditentukan oleh kemampuannya memasuki jaringan percakapan akademik global. Sebuah jurnal menjadi relevan secara internasional ketika para peneliti dari berbagai negara menganggap jurnal tersebut sebagai ruang yang penting untuk mengembangkan gagasan mereka. Dalam konteks ini, tantangan utama Jurnal Dekonstruksi bukan persoalan bahasa, melainkan pembangunan komunitas intelektual. Pertanyaan yang perlu dijawab bukan sekadar dalam bahasa apa artikel diterbitkan, melainkan percakapan filosofis apa yang hanya dapat ditemukan di jurnal ini. Apabila Jurnal Dekonstruksi berhasil memosisikan dirinya sebagai forum filsafat kontinental, hermeneutika, seni, dan budaya dari perspektif Asia Tenggara, maka jurnal ini akan memiliki alasan keberadaan yang jelas dalam lanskap akademik internasional. Sebaliknya, apabila jurnal hanya berusaha meniru tema-tema yang sudah banyak dibahas oleh jurnal internasional besar, maka ia akan selalu berada dalam posisi mengikuti, bukan membentuk percakapan. Karena itu, internasionalisasi harus berangkat dari

diferensiasi intelektual, bukan imitasi akademik.

Bahasa dan Identitas

Meskipun bahasa bukan faktor utama, bahasa tetap memainkan peran penting dalam visibilitas akademik. Oleh sebab itu, transformasi bahasa perlu dilakukan secara bertahap. Pada tahap awal, seluruh abstrak, kata kunci, dan editorial sebaiknya diterbitkan dalam bahasa Inggris. Langkah ini relatif mudah dilakukan dan dapat meningkatkan keterbacaan jurnal di tingkat internasional.

Tahap berikutnya adalah meningkatkan proporsi artikel berbahasa Inggris tanpa menghilangkan kesempatan bagi penulis Indonesia untuk berkontribusi. Dalam jangka panjang, jurnal dapat mengembangkan mekanisme penerjemahan naskah yang dianggap penting sehingga kualitas intelektual tidak dikorbankan oleh hambatan bahasa. Pendekatan bertahap ini lebih realistis dibandingkan perubahan drastis yang sering kali justru mengurangi partisipasi penulis lokal. Namun di sisi lain penerjemahan ke bahasa internasional juga dapat mengurangi kekayaan nuansa lokal yang sedang dibangun, karena penerjemahan sedikit-banyak seringkali mereduksi makna.

Membangun Jaringan Asia Tenggara

Salah satu peluang terbesar yang dimiliki Jurnal Dekonstruksi adalah posisinya di Asia Tenggara. Selama ini kawasan Asia Tenggara

masih relatif kurang terwakili dalam percakapan filsafat internasional dibandingkan Eropa, Amerika Utara, atau Asia Timur. Padahal kawasan ini memiliki pengalaman historis, religius, artistik, dan sosial yang sangat kaya. Persoalan kolonialisme, pluralisme budaya, modernisasi, urbanisasi, agama, dan transformasi digital menghadirkan berbagai pertanyaan filosofis yang belum sepenuhnya dieksplorasi.

Oleh karena itu, strategi yang lebih produktif adalah membangun jejaring dengan akademisi dari Filipina, Malaysia, Singapura, Thailand, Vietnam, Jepang, Korea Selatan, India, dan Australia yang memiliki ketertarikan terhadap filsafat kontinental, hermeneutika, dan seni. Pendekatan regional semacam ini memungkinkan jurnal membangun posisi yang unik tanpa harus bersaing secara langsung dengan jurnal-jurnal filsafat besar di Eropa atau Amerika Utara.

***Roadmap* Pengembangan Lima hingga Sepuluh Tahun**

Jurnal Dekonstruksi jika ingin mengubah diri, tidak dapat dilakukan secara drastis tetapi melalui pentahapan. Dapat dimulai dari Tahap I (1–2 tahun). Pada tahap awal, fokus utama adalah konsolidasi identitas intelektual jurnal. Beberapa langkah yang dapat dilakukan antara lain: merumuskan manifesto editorial yang jelas, menambahkan subtitle internasional pada jurnal, mewajibkan abstrak dan kata kunci dalam bahasa Inggris, memperkuat standar

sitasi dan gaya akademik, dan meningkatkan kualitas peer review. Target utama tahap ini bukan indeksasi, melainkan kejelasan identitas. Subtitle di bawah judul Jurnal Dekonstruksi, misalnya dapat ditempatkan *Journal of Philosophy, Hermeneutics, Culture, and Arts*.

Adapun Tahap II (3–5 tahun) akan terjadi setelah identitas editorial terbentuk, fokus dapat bergeser pada perluasan jejaring akademik. Langkah-langkah yang dapat dilakukan meliputi: mengundang editor tamu dari luar negeri, menyelenggarakan edisi tematik internasional, mengembangkan kolaborasi dengan asosiasi filsafat regional, meningkatkan proporsi artikel berbahasa Inggris hingga sekitar 50% dan menambah reviewer internasional. Pada tahap ini, jurnal mulai berfungsi sebagai forum regional bagi percakapan filsafat kontinental dan budaya.

Tahap III (5–10 tahun) merupakan tahap konsolidasi internasional. Target yang dapat dicapai meliputi: menjadi rujukan utama bagi kajian filsafat kontinental di Asia Tenggara, memiliki dewan editor internasional yang aktif, menyelenggarakan konferensi tahunan yang terkait dengan tema jurnal, menarik kontribusi dari penulis Eropa, Amerika, Asia Timur, dan Amerika Latin, serta menjadi pusat produksi pengetahuan mengenai hubungan antara filsafat, seni, budaya, dan transformasi sosial di Asia Tenggara. Pada tahap ini, keberhasilan jurnal tidak lagi diukur semata-mata melalui

indeksasi, tetapi juga melalui kemampuannya membentuk arah percakapan intelektual.

Menuju Sebuah *School of Thought*

Dalam sejarah filsafat, pengaruh intelektual yang paling bertahan lama tidak selalu berasal dari institusi terbesar, melainkan dari komunitas yang berhasil membangun tradisi berpikir tertentu. Mazhab Frankfurt, fenomenologi Prancis, dekonstruksi, pragmatisme Amerika, maupun studi budaya Birmingham berkembang karena memiliki proyek intelektual yang jelas dan komunitas yang konsisten mengembangkannya. Dalam konteks Indonesia, sangat sedikit jurnal yang berfungsi sebagai pusat pembentukan tradisi intelektual. Sebagian besar masih berperan sebagai media publikasi ilmiah semata.

Jurnal Dekonstruksi memiliki peluang untuk melampaui fungsi tersebut. Melalui konsistensi tematik, jejaring akademik yang tepat, dan visi editorial yang kuat, jurnal ini dapat berkembang menjadi ruang yang tidak hanya menerbitkan artikel, tetapi juga membentuk arah perkembangan filsafat kontinental, hermeneutika, dan filsafat seni di kawasan Asia Tenggara. Dengan demikian, tujuan akhirnya bukan hanya memperoleh pengakuan administratif melalui indeksasi atau akreditasi, melainkan membangun sebuah komunitas intelektual yang mampu menghasilkan gagasan-gagasan baru dan relevan bagi dunia kontemporer.

Kesimpulan dan Hasil Penelitian

Perkembangan filsafat kontemporer memperlihatkan pergeseran yang kuat menuju pendekatan empiris dan problem-oriented. Fenomena *empirical turn* telah mengubah banyak bidang filsafat sehingga semakin dekat dengan ilmu sosial, teknologi, dan kebijakan publik. Namun perubahan tersebut tidak berarti bahwa refleksi ontologis, hermeneutis, dan estetis telah kehilangan relevansinya. Sebaliknya, di tengah dunia yang semakin ditentukan oleh teknologi, data, dan rasionalitas instrumental, kebutuhan terhadap refleksi mengenai makna, keberadaan, pengalaman, dan interpretasi justru semakin penting. Dalam konteks inilah filsafat kontinental tetap memiliki kontribusi yang signifikan.

Jurnal Dekonstruksi memiliki posisi yang unik dalam lanskap filsafat Indonesia karena secara konsisten memberi ruang bagi hermeneutika, dekonstruksi, fenomenologi, filsafat seni, dan teori budaya. Keunikan tersebut merupakan modal intelektual yang berharga dan tidak seharusnya ditinggalkan demi mengikuti seluruh kecenderungan empiris yang sedang dominan. Masa depan jurnal ini tidak terletak pada upaya menjadi tiruan dari jurnal-jurnal internasional yang telah mapan, melainkan pada kemampuannya membangun identitas yang khas sebagai ruang filsafat kontinental, seni, budaya, dan pemikiran kritis dari perspektif Asia Tenggara.

Apabila identitas tersebut dirumuskan secara eksplisit dan didukung oleh strategi internasionalisasi yang konsisten, Jurnal Dekonstruksi berpotensi berkembang bukan hanya sebagai jurnal nasional yang bereputasi, tetapi juga sebagai salah satu pusat percakapan filsafat kontinental di Asia Tenggara. Dalam jangka panjang, pencapaian semacam itu akan jauh lebih bermakna daripada sekadar keberhasilan administratif, karena ia memungkinkan jurnal berperan dalam pembentukan tradisi intelektual yang berkelanjutan.

Daftar Pustaka

- Bevir, Mark. *The Logic of the History of Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Bourdieu, Pierre. *Homo Academicus*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. London: Continuum, 2004.
- Habermas, Jürgen. *Truth and Justification*. Cambridge: MIT Press, 2003.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Oxford: Blackwell, 1962.
- Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper & Row, 1971.

Ihde, Don. *Postphenomenology and Technoscience: The Peking University Lectures*. Albany: SUNY Press, 2009.

Loux, Michael J., dan Thomas M. Crisp. *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge, 2017.

Nancy, Jean-Luc. *Being Singular Plural*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

Rheinberger, Hans-Jörg. *Toward a History of Epistemic Things*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.

_____. *Time and Narrative*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

_____. *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Schaffer, Jonathan. "On What Grounds What." Dalam *Metametaphysics*, diedit oleh David Chalmers, David Manley, dan Ryan Wasserman, 347–383. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Taylor, Charles. *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

West, David. *Continental Philosophy: An Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2010.



Kritik terhadap Bias Antropologis-Etnosentris dalam Bahasa: Sebuah Tinjauan Filosofis Berbasis A-propriasi

Christian D. Ruhupatty

Universitas Indonesia

chrisruhupatty@gmail.com

Abstrak

Kajian bahasa dalam antropologi kerap terjebak dalam paradigma logosentrisme strukturalisme klasik Claude Lévi-Strauss yang memaksakan hierarki biner dan bias etnosentrisme. Meskipun kritik dekonstruksi Jacques Derrida berhasil membongkar kekakuan tersebut dengan menyingkap ilusi “pusat” pemaknaan, pendekatan ini justru memicu kelumpuhan epistemologis melalui penundaan makna tiada akhir (*différance*) yang mengisolasi diskursus manusia dari realitas material. Merespons kebuntuan filosofis tersebut, penelitian ini bertujuan menguji kembali batas-batas linguistik dan mengajukan metode a-propriasi untuk melampaui formalisme strukturalisme sekaligus skeptisisme dekonstruksi. Dengan berdialog bersama hermeneutika Paul Ricoeur, teori poskolonial Gayatri Spivak, dan kritik marxisme Fredric Jameson, penelitian ini menyingkap bahwa a-propriasi menolak reduksi bahasa menjadi struktur statis maupun permainan tanda steril—yakni kondisi diskursus yang hampa, mandul secara generatif, serta terisolasi dari pengalaman eksistensial dan realitas material. Hasil penelitian menunjukkan bahwa bahasa merupakan artikulasi dinamis yang secara kokoh terjangkar pada dunia-hidup (*Lebenswelt*) melalui perjumpaan intensional dan kesadaran bertubuh. Melalui metode a-propriasi, kedaulatan kognitif manusia dipulihkan sebagai tindakan eksistensial emansipatoris yang membuka ruang bagi hadirnya kebenaran-kebenaran alternatif (*the-other-truth*) yang terbebas dari hegemoni budaya tunggal.

Kata Kunci: a-propriasi; Antropologi Struktural; Dekonstruksi; Logosentrisme; Dunia-Hidup (*Lebenswelt*); kesadaran bertubuh.

Pendahuluan

Secara historis, kajian bahasa dalam ranah antropologi kerap terjebak dalam paradigma

logosentrisme—yakni sebuah kerangka filosofis Barat yang menempatkan ujaran (*logos*) dan rasionalitas tertentu sebagai pusat kebenaran

tunggal, stabil, dan universal yang mendahului seluruh artikulasi kebudayaan manusia. Berakar pada pencerapan strukturalisme klasik—seperti yang digagas oleh Claude Lévi-Strauss—bahasa sering kali diperlakukan sebagai sebuah sistem tanda yang stabil, tertutup, dan objektif. Namun, dibalik klaim universalitas dan objektivitas ilmiah tersebut, tersimpan kecenderungan antropologis-etnosentris yang berakibat pada pembentukan bahasa sebagai alat kategorisasi hierarkis yang memisahkan dunia secara biner (*nature/culture*, *rational/primitif*, serta superioritas lisan daripada tulisan). Pengekangan makna ini tidak hanya mereduksi kekayaan pengalaman eksistensial manusia, tetapi juga memperkuat hegemoni diskursus Barat yang menempatkan dirinya sebagai “pusat” pemaknaan tersebut atas yang lain.

Berdasar pada kebutuhan untuk mengurai bias antropologis-etnosentris tersebut, dibutuhkan sebuah pemikiran ulang yang radikal atas hakikat bahasa itu sendiri. Bahasa tidak lagi dapat dipandang sebagai cermin representasional yang pasif, melainkan sebuah arena dinamis di mana makna senantiasa direbut, ditransformasikan, dan ditunda (*différance*). Berlandaskan kritik dekonstruktif Jacques Derrida terhadap etnologi Lévi-Strauss, terlihat jelas bahwa setiap usaha untuk memenjarakan bahasa dalam struktur yang konstan pada dasarnya adalah upaya etnosentris untuk melanggar kedaulatan epistemik tertentu.

Beranjak dari keprihatinan filosofis ini, penelitian ini hadir untuk menguji kembali batas-batas linguistik tersebut melalui kacamata a-propriasi. Membongkar prasangka-prasangka antropologis yang terendap dalam bahasa menjadi pijakan utama penelitian ini guna menyingkap hakikat bahasa sebagai proses pencerapan dan pemaknaan ulang yang emansipatoris, sekaligus membuka ruang bagi hadirnya kebenaran-kebenaran alternatif (*the-other-truth*).

Metode Penelitian

Penelitian ini menerapkan metode a-propriasi sebagai pisau analisis filosofis untuk menguliti sekaligus melampaui bias antropologis-etnosentris dalam struktur bahasa. Secara genealogis, teori a-propriasi terbentuk di seputar diskursus bahasa dan keterjangkarannya pada dunia-hidup (*Lebenswelt*). Teori ini tidak terlahir sebagai turunan langsung dari dekonstruksi Derrida atas etnologi Claude Lévi-Strauss; sebaliknya, dekonstruksi dipergunakan sebagai momen parsial atau tahap pembersihan awal (hermeneutika kecurigaan) untuk membongkar kerangka etnosentris Barat dan menyingkap titik-titik retak bahasa dominan. Jika dekonstruksi Derrida berhenti pada penyingkapan *aporia*, pembongkaran logosentrisme, dan penundaan makna tiada akhir (*différance*) yang mengisolasi teks dari realitas, metode a-propriasi melangkah lebih jauh menuju gerakan konstruktif-generatif—yakni sebuah pendekatan

yang secara aktif membangun kembali (konstruktif) dan memproduksi pemaknaan baru (generatif) yang emansipatoris. A-propriasi tidak menetap pada kelompok makna dekonstruktif, melainkan mengartikulasikan kapasitas aktif manusia untuk melakukan rekayasa, perebutan, dan pemilikan kembali (*a-propriate*) atas penyingkapan dunia-hidup yang sebelumnya terkooptasi oleh hegemoni etnosentris. Kerangka operasional-filosofis yang membedakan metode ini terletak pada perlakuan terhadap bahasa. Dekonstruksi dipergunakan hanya sebagai *momen parsial* atau tahap pembersihan untuk membongkar kerangka etnosentris Barat dan menyingkap titik-titik retak bahasa dominan. Setelah retakan tersebut tersingkap, gerakan a-propriasi bekerja mengartikulasikan *technical agency* dan kapasitas hermeneutik manusia: manusia tidak sekadar menjadi korban dari *freeplay* tanda yang tak berujung, melainkan aktor yang secara sadar merebut instrumen-instrumen bahasa, mentransformasikannya, dan meretas batas-batas linguistik tersebut demi merajut kembali struktur pengalaman eksistensialnya. Berdasarkan orientasi ini, bahasa tidak lagi ditempatkan sebagai cermin pasif maupun arena penundaan makna belaka, melainkan sebagai sarana rekayasa penyingkapan dunia-hidup. Penataan ulang ini merekonstruksi hakikat bahasa bukan

sekadar sebagai pembongkar prasangka antropologis, melainkan sebagai tindakan eksistensial yang memungkinkan lahirnya kebenaran alternatif (*the-other-truth*) yang emansipatoris dan terbebas dari hegemoni budaya tunggal.¹

Antropologi Struktural dan Logosentrisme Tanda

Kajian awal berfokus pada pendekatan antropologi struktural Claude Lévi-Strauss yang mengadopsi linguistik struktural Saussurean ke dalam analisis kebudayaan. Lévi-Strauss memandang kebudayaan—mulai dari sistem kekerabatan, ritual, hingga mitos—sebagai sistem komunikasi dan struktur tanda yang diatur oleh hukum-hukum universal yang tak sadar (*unconscious infrastructure*) di dalam benak manusia (*unconscious thought*).² Berbeda dari pandangan konvensional Barat (nomenklatur) yang memperlakukan bahasa sebagai kumpulan label atau “penanda” pasif untuk objek-objek fisik di dunia nyata, Lévi-Strauss membalikkan hubungan ini. Ia mengoperasikan bahasa sebagai arsitektur fundamental yang mengonstruksi realitas manusia.³ Oleh sebab itu, bagi Lévi-Strauss kata atau tanda linguistik tidak mendapatkan maknanya dari referensi langsung ke pengalaman inderawi melainkan dari posisi dan relasi oposisinya di dalam sebuah jaring relasi struktural.

¹ Christian Ruhupatty, *The Theory of A-propriation: Beyond Representation in Human and Artificial Intelligence* (Chisinau: Eliva Press, 2026), hal. 13-4.

² Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, Penerj. Claire Jacobson dan Brooke Grundfest Schoepf (New York: Basic Books, Inc., 1963), hal. 32-4.

³ Ibid., hal. 48.

Dalam pandangan ini, Lévi-Strauss mengimplementasikan dualisme linguistik Ferdinand de Saussure tentang *langue* (sistem aturan bahasa yang abstrak dan kolektif) dan *parole* (tindakan berbahasa secara individual). Bagi Lévi-Strauss, fenomena budaya yang kasat mata dalam kehidupan sehari-hari hanyalah level permukaan (*parole*), sedangkan tugas ilmuwan adalah menyingkap kode tata bahasa tak sadar (*langue*) yang melandasinya.⁴ Makna tidak pernah melekat pada satu tanda secara terisolasi, melainkan muncul dari diferensiasi antar-tanda di dalam sistem.

Dalam upayanya mentransformasikan antropologi menjadi ilmu pengetahuan yang objektif dan presisi, Lévi-Strauss memetakan fenomena sosial, bahasa, dan epistemologi manusia menggunakan oposisi biner yang beroperasi di tingkat bawah sadar. Bagi Lévi-Strauss, oposisi biner bukanlah sekadar metode analisis buatan peneliti, melainkan hukum kodrati dari arsitektur mental manusia dalam memproses sensasi mentah dan acak dari alam menjadi tatanan bahasa serta makna yang terstruktur. Struktur bawah sadar ini bekerja dengan memetakan tanda-tanda inderawi ke dalam sistem pertentangan biner untuk menyampaikan pemahaman yang menyeluruh tentang eksistensi. Prinsip kerja ini terungkap secara

eksplisit dalam eksplorasi mitologinya melalui karya *The Raw and the Cooked*:

“Kita sekarang dapat memahami makna yang sangat presisi yang harus diatribusikan pada panggilan yang diucapkan oleh batu dan kayu: hal-hal yang memancarkan bunyi harus dipilih sedemikian rupa sehingga mereka juga memiliki konotasi inderawi lainnya. Mereka adalah operator-operator, yang memungkinkan tersampainya sifat isomorfik dari seluruh sistem kontras biner yang terhubung dengan indera, dan oleh karena itu untuk mengekspresikan, sebagai suatu kesatuan utuh, seperangkat kesetaraan yang menghubungkan kehidupan dan kematian, makanan nabati dan kanibalisme, pembusukan dan ketahanan dari pembusukan, kelembutan dan kekerasan, kesunyian dan kebisingan.”⁵

Kutipan ini menegaskan bahwa elemen-elemen bahasa dan mitos berfungsi sebagai “operator struktural.” Pikiran bawah sadar manusia secara otomatis mengelompokkan realitas inderawi ke dalam pasangan kontras—seperti kehidupan/kematian, kebisingan/kesunyian, atau mentah/matang (*raw/cooked*). Melalui

⁴ Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, Penerj. Wade Baskin (New York: Philosophical Library, 1959), hal. 13-5.

⁵ Claude Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, Trans. John and Doreen Weightman (New York: Harper & Row, 1969), hal. 153.

mekanisme kontras biner inilah bahasa tidak sekadar menamai benda satu per satu, melainkan membangun sebuah matriks isomorfik (kesetaraan bentuk) yang mengonstruksi seluruh pemahaman manusia tentang dunia.

Guna memahami cara kerja bahasa dan penanda dalam realitas sehari-hari, pandangan strukturalisme ini mirip dengan perbedaan antara pendekatan kamus (nomenklatur) dan pendekatan papan catur. Dalam pendekatan kamus, sebuah pion catur hanya didefinisikan berdasarkan fisik materialnya: “Sepotong kayu ukir berukuran 5 cm.” Namun, definisi ini tidak menjelaskan apa pun tentang permainan tersebut. Sebaliknya, dalam pendekatan papan catur (strukturalisme), makna Kuda (*Knight*) ditentukan sepenuhnya oleh aturan rasionalnya terhadap Pion, Raja, dan Menteri—bahwa ia bukan Pion, ia bergerak membentuk huruf L, dan mengancam koordinat tertentu. Bagi Lévi-Strauss, kata dan penanda kebudayaan bekerja persis seperti papan catur: makna berasal dari aturan oposisi dan relasi di dalam matriks struktural, bukan bentuk fisik benda itu sendiri. Penggunaan skema oposisi biner dan reduksi kebudayaan menjadi tata bahasa ini paling jelas terlihat ketika Lévi-Strauss menganalisis larangan inses. Dalam karya monumentalnya, *Les Structures élémentaires de la parenté* (*The Elementary Structures of Kinship*), Lévi-Strauss menegaskan bahwa larangan inses bukanlah sekadar fenomena alamiah atau kebudayaan belaka, melainkan sebuah titik pijak

fundamental yang menandai transisi eksistensial manusia:

“Larangan inses pada dasarnya bukanlah murni bersifat kultural maupun murni alamiah, bukan pula campuran komposit dari elemen alam dan kebudayaan. Larangan ini merupakan langkah fundamental tempat transisi dari alam menuju kebudayaan tergenapi. Dalam satu sisi, ia tergolong sebagai alam, karena ia merupakan kondisi umum dari kebudayaan... Namun, di sisi lain, ia sudah merupakan kebudayaan, yang menjalankan dan memaksakan aturannya atas fenomena-fenomena yang awalnya tidak tunduk padanya... Larangan inses adalah tempat di mana alam melampaui dirinya sendiri. Ia memantik pembentukan jenis struktur baru yang lebih kompleks dan menimpa struktur-struktur kehidupan fisik yang lebih sederhana melalui integrasi... Ia menghadirkan dan

dengan sendirinya merupakan kebangkitan dari sebuah tatanan baru.”⁶

Melalui formulasi ini, Lévi-Strauss menjelaskan bahwa larangan inses berfungsi sebagai aturan universal yang secara bersamaan mereorganisasi hubungan biologis menjadi sebuah sistem komunikasi sosial. Dengan melarang anggota kelompok menikahi kerabat dekatnya sendiri, larangan inses secara otomatis memaksakan terjadinya pertukaran wanita antarkelompok, yang kemudian membentuk jaringan kekerabatan, aliansi antarsuku, serta struktur integrasi sosial yang lebih luas. Berdasarkan prinsip pertukaran simbolik ini, Lévi-Strauss meyakini bahwa fenomena budaya dapat dipetakan mirip dengan matriks matematis atau regulasi struktur tak sadar yang mengatur alur komunikasi antarmanusia. Ia menegaskan bahwa lembaga-lembaga sosial manusia tidak dibangun atas dasar kesepakatan rasional yang disadari secara historis, melainkan ditopang oleh sebuah “prinsip regulasi” imanen yang mendahului bagian-bagiannya:

“Lembaga-lembaga manusia juga merupakan struktur-struktur yang keseluruhannya—dengan kata lain prinsip regulasinya—dapat ada sebelum bagian-bagiannya... Prinsip regulasi ini dapat memiliki nilai

rasional tanpa harus dipikirkan secara rasional [oleh pelakunya]. Ia dapat diungkapkan dalam formula-formula sewenang-wenang tanpa berarti dirinya hampa makna... [Lembaga sosial] berakar pada penangkapan (*apprehension*), oleh pemikiran primitif, atas struktur-struktur yang sangat mendasar tempat keberadaan kebudayaan itu sendiri bersandar.”⁷

Melalui penjelasan ini, Lévi-Strauss membuktikan bahwa struktur tak sadar tersebut bekerja secara imanen dalam pikiran manusia. Prinsip regulasi dan tata matematika tak sadar inilah yang memungkinkan antropologi struktural merumuskan berbagai variasi adat, aturan kekerabatan, dan tata cara sosial di berbagai penjuru dunia ke dalam satu matriks formal yang teratur dan universal.

Namun, keberpihakan Lévi-Strauss pada bahasa sebagai struktur murni ini juga menyimpan prasangka filosofis Barat yang mendalam, yakni logosentrisme dan fonosentrisme—sebuah pandangan yang menempatkan ujaran lisan (*speech*) dan kehadiran diri pembicara sebagai bentuk bahasa yang paling murni. Sikap etnosentris-logosentris yang implisit dalam pendekatan ini tercermin secara nyata dalam narasi etnografis Lévi-Strauss sendiri. Dalam

⁶ Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, Penerj. James Harle Bell dan John Richard von Sturmer (Boston: Beacon Press, 1969), hal. 24-5.

⁷ Ibid., hal. 100-1.

Tristes Tropiques, ketika mengamati suku Nambikwara di Brasil, ia mencatat sebuah momen dramatis ketika sang kepala suku—yang sebenarnya buta huruf—menirukan aktivitas menulis garis-garis bergelombang di atas kertas untuk mengelabui anggota sukunya seolah-olah ia sedang berkomunikasi dengan Lévi-Strauss. Peristiwa yang ia sebut sebagai “*Pelajaran Menulis*” (*The Writing Lesson*, hal. 286-297) ini membawa Lévi-Strauss pada sebuah hipotesis radikal mengenai asal-usul dan fungsi sosiologis dari tulisan. Ia berargumen bahwa kemunculan tulisan secara historis tidak pernah beroperasi secara netral, melainkan selalu bertepatan dengan berdirinya kota-kota, kekaisaran, pembentukan sistem kelas, dan pemaksaan hierarki politik. Bagi Lévi-Strauss, fungsi primer dari tulisan bukanlah pencerdasan pikiran atau kemajuan ilmu pengetahuan, melainkan instrumen dominasi dan eksploitasi:

“Jika hipotesis saya benar, fungsi utama tulisan, sebagai sarana komunikasi, adalah untuk memfasilitasi perbudakan terhadap sesama manusia. Penggunaan tulisan untuk tujuan-tujuan yang tanpa kepentingan pamrih, dan dengan maksud untuk memuaskan pencarian pikiran di bidang sains atau seni, merupakan hasil sekunder dari

penemuannya—dan bahkan mungkin tidak lebih dari sekadar cara untuk memperkuat, membenarkan, atau menyamarkan fungsi primernya.”⁸

Melalui analisis terhadap suku Nambikwara tersebut, Lévi-Strauss mengandaikan adanya dikotomi mendasar antara masyarakat tanpa tulisan (primitif) dan masyarakat bertulisan (modern). Bahasa lisan (*speech*) diposisikan oleh Lévi-Strauss sebagai representasi kemurnian, keharmonisan, dan kepolosan hubungan antarmanusia yang bebas dari alienasi kekuasaan, sedangkan tulisan (*writing*) dinilai sebagai kekerasan eksogen—yaitu intervensi asing yang menginvasi dan merusak keutuhan alami dari luar masyarakat tersebut.

Kedudukan istimewa yang diberikan Lévi-Strauss pada bahasa lisan sebagai tempat berteduhnya “kemurnian asal-usul” menyimpulkan bahwa antropologi struktural sebenarnya bertumpu pada hasrat logosentris Barat: hasrat untuk menemukan keutuhan makna yang jernih dan tak terkontaminasi. Ketegangan metodologis ini melahirkan paradoks mendasar dalam pemikiran Lévi-Strauss: di satu sisi ia merindukan kemurnian bahasa lisan yang bebas dari penindasan tulisan, tetapi di sisi lain ia menganalisis kebudayaan dan bahasa lisan itu sendiri menggunakan model im-

⁸ Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Penerj. John Russell (New York: Criterion Books, 1961), hal. 292.

personal yang kaku seperti papan catur. Paradoks ini terjadi karena Lévi-Strauss beroperasi dalam dua kepentingan yang saling bertolak belakang: demi memenuhi ambisi “ilmiahisme” (menjadikan antropolog sebagai ilmu pasti yang objektif), ia terpaksa mereduksi manusia menjadi matriks aturan formal impersonal; tetapi demi mempertahankan mitos kealamiahannya masyarakat primitif, ia merindukan kepolosan lisan yang belum teralienasi. Akibatnya, kebudayaan non-Barat diperlakukan sebagai objek atau teks tertutup yang diposisikan dalam oposisi biner kaku (murni/terkontaminasi, lisan/tulisan, alam/kebudayaan), sementara subjek manusia direduksi menjadi agen pasif yang perilakunya ditentukan sepenuhnya oleh regulasi hukum-hukum struktural tak sadar. Hal inilah yang kemudian hari menjadi titik sasaran utama dekonstruksi Jacques Derrida.

Pembongkaran Pusat dan *Aporia* Logosentrisme

Pada bagian ini, analisis berfokus pada kritik dekonstruktif Jacques Derrida terhadap strukturalisme Claude Lévi-Strauss sebagaimana tersaji dalam esainya yang sangat berpengaruh, “*Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences*.”. Derrida memulai kritiknya dengan menyingkap peristiwa (*event*) pembongkaran metafisika Barat, di mana konsep dasar mengenai “pusat” (*center*) dalam struktur pemikiran manusia mulai

dipertanyakan. Bagi Derrida, ilmu-ilmu kemanusiaan (*human sciences*)—termasuk antropologi Lévi-Strauss—selalu berupaya mengamankan struktur dengan menempatkan sebuah pusat yang dianggap tetap, tidak berubah, dan berada di luar jangkauan permainan bebas makna (*freeplay*). Pusat ini berfungsi menenangkan kecemasan manusia terhadap ketidakpastian makna dengan menyediakan landasan kepastian yang menentramkan. Derrida membedah paradoks konsep pusat ini secara eksplisit:

Namun demikian, pusat tersebut juga menutup permainan yang dibukanya dan memungkinkannya untuk ada. Sebagai pusat, ia adalah titik di mana substitusi muatan, elemen, atau istilah tidak lagi dimungkinkan. Pada pusat tersebut, permutasi atau transformasi elemen-elemen (yang tentu saja dapat berupa struktur-struktur yang terkandung di dalam suatu struktur) dilarang. Setidaknya permutasi ini selalu tetap diharamkan (dan saya menggunakan kata ini secara sengaja). Dengan demikian, selalu dipikirkan bahwa pusat, yang menurut definisinya bersifat unik, membentuk hal yang ada di dalam struktur yang, sementara memerintah struktur tersebut, luput dari strukturalitas. Inilah mengapa

pemikiran klasik mengenai struktur dapat mengatakan bahwa pusat, secara paradoks, berada di dalam struktur sekaligus di luar struktur. Pusat berada di pusat dari totalitas, tetapi, karena pusat tidak tergolong ke dalam totalitas (bukan bagian dari totalitas), totalitas tersebut memiliki pusatnya di tempat lain. Pusat bukanlah pusat. Konsep tentang struktur berpusat—meskipun ia mewakili koherensi itu sendiri, kondisi episteme sebagai filsafat atau ilmu pengetahuan—secara kontradiktif bersifat koheren... Konsep struktur berpusat sebenarnya adalah konsep permainan yang didasarkan pada landasan fundamental, sebuah permainan yang dibentuk atas dasar imobilitas fundamental dan kepastian yang menentramkan, yang dengan sendirinya berada di luar jangkauan permainan.”⁹

Uraian Derrida di atas menguliti kontradiksi internal yang selama ini melandasi seluruh tradisi metafisika dan sains Barat (*episteme*). Dengan menyatakan bahwa pusat berada “di dalam sekaligus di luar struktur,” Derrida menyingkap bahwa pencarian akan kebenaran objektif

sebenarnya bertumpu pada sebuah hasrat epistemik untuk menemukan titik pijak yang kebal dari perubahan. Pusat diciptakan bukan karena ia benar-benar ada secara alami, melainkan untuk menghentikan pergeseran makna yang tak terbatas—seseorang mematok “pusat” agar aturan main dalam sistem tanda dapat dikontrol secara rasional. Namun, begitu pusat diposisikan di luar jangkauan permainan bebas makna, seluruh sistem keilmuan yang dibangun di atasnya menjadi koheren secara kontradiktif. Kebutuhan akan “kepastian yang menentramkan” inilah yang membuat pemikiran sains kemanusiaan terjebak dalam logosentrisme, yakni ilusi bahwa ada makna mutlak atau fondasi tak tergoyahkan yang menguasai seluruh struktur diskursus.

Melalui pembongkaran paradoks pusat ini, Derrida kemudian mengarahkan pisau dekonstruksinya secara khusus pada etnologi Lévi-Strauss untuk menyingkap *aporia* dalam struktur biner fundamental antara alam (*nature*) dan kebudayaan (*culture*). Derrida menunjukkan bahwa Lévi-Strauss menggunakan pemisahan kaku *nature/culture* sebagai fondasi ilmiahnya, tetapi di saat yang sama, data etnografis Lévi-Strauss sendiri membongkar keabsahan dikotomi tersebut. Ketegangan ini memuncak ketika Lévi-Strauss berhadapan dengan larangan inses, yang bersifat universal seperti

⁹ Jacques Derrida, *Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences* dalam *Writing and Difference*, Penerj. Alan Bass (London: Routledge, 2001), hal. 352.

halnya *nature* sekaligus merupakan tatanan norma seperti halnya *culture*. Derrida menandakan bahwa inses bukan sekadar pengecualian acak, melainkan sebuah krisis konseptual (*scandal*) yang membongkar keterbatasan metafisika Barat itu sendiri:

“Skandal ini adalah larangan inses. Larangan inses bersifat universal; dalam pengertian ini orang dapat menyebutnya alamiah (*natural*). Tetapi ia juga merupakan sebuah larangan, sebuah sistem norma... dalam pengertian ini orang dapat menyebutnya kultural (*cultural*)... Sejak momen ketika larangan inses tidak lagi dapat dipikirkan di dalam oposisi alam/kebudayaan... ia adalah sesuatu yang luput dari konsep-konsep ini dan tentu saja mendahuluinya—kemungkinan besar sebagai kondisi dari keberadaan konsep-konsep itu sendiri.”¹⁰

Penetapan inses sebagai “skandal” ini menjadi momen krusial tempat Derrida memperlihatkan kerapuhan fondasi antropologi struktural. Dengan terbuktinya bahwa larangan inses mendahului dan melapisi dikotomi *nature/culture*, kategorisasi biner Lévi-Strauss tidak lagi berfungsi sebagai kebenaran objektif yang terpisah, melainkan runtuh menjadi sekadar alat konseptual yang membatasi dirinya sendiri. Oposisi biner yang digadang-gadang sebagai

matriks universal antropologi ternyata dibangun di atas penyembunyian asal-usul yang tidak pernah bisa dijelaskan oleh kategorisasi Barat itu sendiri. Penyingkapan *aporia* ini membuktikan bahwa batas antara alam dan kebudayaan bukanlah garis demarkasi yang tegas, melainkan zona kelabu di mana makna selalu tergelincir dan terdekonstruksi dengan sendirinya.

Lebih jauh, Derrida membedah strategi metodologis Lévi-Strauss yang mengontraskan antara seorang *bricoleur* (perajin yang memanfaatkan sisa-sisa instrumen historis yang ada) dan seorang *engineer* (insinyur yang dianggap mampu merancang bahasanya sendiri dari nol secara murni). Menurut Derrida, pemisahan yang dibuat Lévi-Strauss ini bertumpu pada ilusi teologis. Antropologi struktural Lévi-Strauss terpaksa menjadi *bricolage* karena ia harus meminjam konsep-konsep dari logika hegemoni Barat (logosentrisme) untuk meruntuhkan logosentrisme itu sendiri. Derrida membongkar bahwa idealitas seorang insinyur yang bebas dari *bricolage* hanyalah mitos buatan sang *bricoleur* itu sendiri:

“Jika seseorang menyebut *bricolage* sebagai keharusan untuk meminjam konsep-konsep seseorang dari teks warisan yang kurang lebih koheren atau telah hancur, harus dikatakan bahwa setiap diskursus adalah *bricoleur*. Insinyur (*engineer*), yang

¹⁰ Ibid., hal. 357-8.

oleh Lévi-Strauss dipertentangkan dengan *bricoleur*, seharusnya adalah sosok yang mengonstruksi keseluruhan bahasanya, sintaksisnya, dan leksikonnnya sendiri. Dalam pengertian ini, sang insinyur adalah sebuah mitos... Gagasan tentang inses atau insinyur yang menganalisis hubungan dengan seluruh bentuk *bricolage* oleh karena itu merupakan sebuah gagasan teologis; dan karena Lévi-Strauss memberi tahu kita di tempat lain bahwa *bricolage* bersifat mitopoetik, besar kemungkinan bahwa sang insinyur adalah mitos yang dihasilkan oleh sang *bricoleur* itu sendiri.”¹¹

Konsep *bricolage* ini membawa konsekuensi radikal bagi metodologi keilmuan: tidak ada lagi subjek peneliti yang murni, terisolasi, atau berdiri di luar objek yang ditelitinya. Dengan mengakui bahwa seluruh diskursus ilmiah pada dasarnya adalah *bricolage*, Lévi-Strauss sebenarnya telah secara implisit membuka ruang dekonstruksi terhadap tesis ilmiahnya sendiri. Namun, peretasan epistemologis ini menjadi bermasalah karena sikap mental yang menyertainya. Derrida menunjuk bahwa meskipun Lévi-Strauss menyadari ketidakmungkinan menemukan fondasi yang murni, ia justru meratapi kenyataan tersebut. Pengakuan atas

bricolage dalam strukturalisme justru memicu rasa kehilangan akan keutuhan masa lalu yang murni. Ketegangan antara kesadaran akan keterbatasan alat konseptual dan hasrat tersembunyi untuk menemukan kembali kebenaran absolut inilah yang mengarahkan Derrida pada perbedaan dua cara memandang permainan tanda (*play*):

“Terarah pada kehadiran dari asal-usul yang absen, yang telah hilang atau tidak mungkin dicapai, tematik strukturalis mengenai keseketikaan yang retak ini oleh karena itu merupakan sisi yang berduka, negatif, nostalgik, bersalah, dan bersifat Rousseauistik dari pemikiran tentang permainan; yang sisi lainnya adalah afirmasi Nietzschean, yaitu afirmasi sukacita atas permainan dunia dan ketidakbersalahan dari proses menjadi, afirmasi atas dunia tanda-tanda tanpa cela, tanpa kebenaran, dan tanpa asal-usul yang ditawarkan bagi sebuah penafsiran aktif.”¹²

Melalui dekonstruksi ini, Derrida membuktikan bahwa klaim-klaim universal antropologi Lévi-Strauss sebenarnya tidak pernah bertumpu pada struktur tertutup, melainkan pada dinamika permainan bebas makna yang tiada akhir dan penundaan makna (*différance*). Bagi

¹¹ Ibid., hal. 360-1.

¹² Ibid., hal. 366.

Derrida, tidak bahasa yang murni atau kebudayaan yang terisolasi dari kekerasan permainan tanda.

Meskipun dekonstruksi Derrida berhasil melucuti etnosentrisme logosentris dalam pemikiran Lévi-Strauss, kritik ini meninggalkan konsekuensi epistemologis yang problematis: bahasa diruntuhkan menjadi arena penundaan makna yang tak berujung, di mana subjek manusia kehilangan kapasitas untuk merekonstruksi tatanan baru. *Aporia* yang ditunjukkan Derrida ini memenjarakan diskursus manusia dalam skeptisisme permainan tanda yang steril—sebuah kerumpangan filosofis yang kemudian hari dijawab oleh Paul Ricoeur melalui proyek hermeneutika pemilihan makna (*appropriation*).

Tanggapan dan Respons Kritis terhadap Dekonstruksi Derrida: Perspektif Ricoeur, Spivak, dan Jameson

Kritik dekonstruktif Derrida terhadap Lévi-Strauss dan logosentrisme Barat memicu gelombang perdebatan epistemologis di berbagai disiplin ilmu. Meskipun Derrida berhasil melucuti klaim kepastian sains strukturalis dan membongkar kepalsuan pusat yang statis, strategi dekonstruksinya menuai tanggapan kritis dari para pemikir hermeneutika, poskolonial, hingga marxisme. Para kritikus ini menguji sejauh mana perayaan atas “permainan bebas makna” dan penundaan tanpa akhir (*différance*) dapat beroperasi ketika dihadapkan pada konteks pemahaman eksistensial teks,

politik oposisi agensi terjajah, serta basis material sejarah.

Secara garis besar, ketiga pemikir tersebut sepakat bahwa dekonstruksi tidak boleh dibiarkan mandek sebagai permainan teks yang steril dan ahistoris. Dari perspektif hermeneutika, Paul Ricoeur menegaskan bahwa pembongkaran dekonstruktif hanyalah tahap awal (kecurigaan) yang harus dilanjutkan dengan pemulihan makna melalui proses apropriasi, di mana subjek mengintegrasikan proyeksi teks ke dalam pemahaman eksistensialnya di dunia nyata. Di ranah poskolonial, Gayatri Spivak menolak kelumpuhan politik yang diakibatkan oleh penundaan makna tanpa batas, dan mengajukan “esensialisme strategis” agar kaum tertindas (*subaltern*) memiliki pijakan identitas sementara yang padat demi aksi perjuangan politik yang konkret. Sementara itu, dari sudut pandang Marxisme, Fredric Jameson mengkritik dekonstruksi yang memenjarakan kesadaran manusia ke dalam bahasa dengan mengabaikan basis materialnya; ia menuntut analisis yang selalu dihistoriskan untuk memetakan kembali teks dengan realitas sosial-ekonomi dan kontradiksi kelas kapitalisme. Melalui dialektika dari ketiga kritik ini, terlihat tuntutan yang kuat untuk menarik keluar analisis bahasa dari kebuntuan tekstualisme Derridean demi mengembalikan kedaulatan subjek, agensi politik, dan kesadaran historis di dunia-hidup.

1. *Hermeneutika Paul Ricoeur: Menolak Sterilitas Permainan Tanda*

Dari ranah hermeneutika fenomenologis, Paul Ricoeur menanggapi radikalisme dekonstruksi Derrida dengan menolak anggapan bahwa pembacaan teks harus berakhir pada kecurigaan dan pembongkaran tanpa sisa. Dalam karyanya *Hermeneutics and the Human Sciences*, Ricoeur menegaskan bahwa bahasa tidak pernah sekadar berhenti sebagai sistem tanda yang abstrak, ahistoris, atau terkurung dalam penundaan makna (*différance*). Menurut Ricoeur, bahasa baru mengaktualisasikan dirinya secara utuh ketika ia beroperasi sebagai wacana (*discourse*), yakni sebuah “peristiwa” (*event*) yang hadir secara temporal dalam kekinian. Wacana berbeda secara mendasar dari sistem bahasa (*langue*) yang sekadar berupa aturan potensial dan abstrak, karena wacana senantiasa melibatkan subjek pembicara yang mengekspresikan dirinya, membuka ruang dialog dengan orang lain sebagai mitra tutur, serta merujuk pada realitas dunia yang diwakilinya.¹³

Karakter wacana sebagai peristiwa inilah yang membedakannya dari permainan tanda strukturalis maupun dekonstruktif yang steril. Ricoeur menjelaskan bahwa sementara sistem bahasa internal bersifat otonom dan tidak memiliki dunia maupun subjek, wacana justru

menghadirkan keterhubungan langsung dengan dunia yang hendak digambarkan atau diungkapkan. Penafsiran atas teks, dengan demikian, tidak boleh berhenti pada dekode strukturalis atau dekonstruksi jaringan tanda yang tak berujung, melainkan harus dilanjutkan hingga momen penyingkapan dunia di depan teks—yakni sebuah tawaran proyeksi kehidupan baru yang dapat dihuni oleh pembaca.¹⁴

Melalui orientasi wacana ini, Ricoeur memosisikan dekonstruksi Derridean hanya sebagai salah satu fase dalam metodologi penafsiran, bukan akhir dari penafsiran itu sendiri. Bagi Ricoeur, dekonstruksi beroperasi pada wilayah hermeneutika kecurigaan—sebuah langkah demistifikasi dan perusakan ilusi yang diperlukan untuk membongkar kebohongan kesadaran, pemaksaan pusat makna, dan absolutisme teks. Gagasan ini berakar dari pemikiran Ricoeur dalam *Freud and Philosophy* dan dipertegas kembali dalam *The Conflict of Interpretation*.¹⁵

Namun, Ricoeur berargumen jika hermeneutika berhenti pada tahap kecurigaan dan pembongkaran saja, penafsiran akan jatuh ke dalam nihilisme dan kekosongan epistemologis. Menanggapi kekhawatiran mengenai siapa dan bagaimana kriteria validitas makna ditentukan

¹³ Paul Ricoeur, *The model of the text: meaningful action considered as a text* dalam *Hermeneutics & the Human Sciences*, Penerj. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), hal. 160.

¹⁴ Paul Ricoeur, *Phenomenology and hermeneutics* dalam *Hermeneutics & the Human Sciences*, Penerj. John

B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), hal. 72.

¹⁵ Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, Penerj. Denis Savage (New Haven: Yale University Press, 1972), hal. 27.

ketika hermeneutika membuka ruang kemungkinan baru, Ricoeur menegaskan bahwa validitas bukanlah kesewenang-wenangan subjektif (relativitas murni). Penentuan makna yang valid tidak berada di tangan subjek penafsir secara otoriter, melainkan melalui proses dialektika intersubjektif yang ia sebut “konflik penafsiran.” Sebuah makna baru dianggap valid apabila ia mampu melewati uji keselarasan internal teks, tahan terhadap kritik demistifikasi kecurigaan, serta terbukti secara pragmatis mampu membuka horizon kemungkinan eksistensial baru yang mencerahkan bagi mitra tutur di dunia nyata. Pembongkaran tersebut dilanjutkan menuju hermeneutika pemulihan makna—sebuah tindakan jalan memutar (*hermeneutic detour*) dari kritik menuju pemahaman kritis. Momen pemulihan makna ini terjadi melalui proses apropriasi (*appropriation*), yakni tindakan di mana pembaca mengambil alih pesan dan proyeksi “dunia teks” untuk diintegrasikan kembali ke dalam pemahaman dirinya sendiri. Ricoeur secara eksplisit mendefinisikan apropriasi sebagai penawar terhadap alienasi teks sekaligus perlawanan atas negativitas dekonstruksi yang melumpuhkan.¹⁶ Melalui proses apropriasi, teks tidak lagi diperlakukan sebagai penjara tanda yang tertutup atau sekadar arena penundaan makna tanpa akhir, melainkan sebagai media yang memproyeksikan kemungkinan-kemungkinan

eksistensial baru bagi subjek pembaca. Dengan menegaskan bahwa wacana senantiasa menjadi sarana pertukaran pesan antarmanusia dan pembentukan dialog, Ricoeur membuktikan bahwa dekonstruksi Derridean berhenti di tengah jalan—ia berhasil pada tahap pembongkaran ilusi, tetapi gagal mencapai tahap pemulihan makna yang memungkinkan subjek memperluas pemahaman dirinya dan bertindak di tengah realitas dunia nyata.¹⁷

2. Teori Poskolonial Gayatri Spivak: Dekonstruksi Strategis dan Agensi Subaltern

Respons kritis terhadap dekonstruksi Derrida juga datang dari ranah teori poskolonial, yang dipelopori oleh Gayatri Chakravorty Spivak. Sebagai penerjemah utama karya monumental Derrida, *Of Grammatology*, ke dalam bahasa Inggris, Spivak berada pada posisi yang unik: ia mengadopsi teknik dekonstruksi sebagai pisau analisis untuk membongkar narasi hegemoni Barat, tetapi di saat yang sama menolak kelumpuhan politik yang kerap dihasilkan oleh perayaan penundaan makna (*différance*) tanpa batas. Dalam karyanya yang sangat berpengaruh, “*Can the Subaltern Speak?*” dan *A Critique of Postcolonial Reason*, Spivak menguji sejauh mana dekonstruksi dapat digunakan untuk memperjuangkan ke-

¹⁶ Paul Ricoeur, *What is a text? Explanation and understanding* dalam *Hermeneutics & the Human Sciences*,

Penerj. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), hal. 120.

¹⁷ Ibid., hal. 123.

lompok-kelompok yang tertindas secara historis di belahan dunia ketiga tanpa terjebak kemandulan tekstual tersebut.¹⁸

Spivak menyadari bahwa dekonstruksi Derridean sangat berguna untuk melucuti etnosentrisme logosentris, yakni kecenderungan pemikir Barat untuk menjadikan pengalaman dan rasionalitas mereka sebagai “pusat” pemaknaan universal. Namun, Spivak berargumen bahwa jika dekonstruksi hanya dipahami sebagai pembongkaran tanda yang tak berujung di mana tidak ada kebenaran atau fondasi yang bisa dipegang, maka politik perlawanan poskolonial akan kehilangan pijakannya. Subjek terasing atau kelompok marjinal—yang oleh Spivak dinamai sebagai kelompok *subaltern*—membutuhkan landasan kolektif untuk menuntut keadilan politik dan hukum.¹⁹

Untuk menjembatani ketegangan antara kecurigaan dekonstruktif dan kebutuhan aksi politik ini, Spivak merumuskan gagasan kuncinya tentang esensialisme strategis. Melalui konsep ini, Spivak menegaskan bahwa meskipun identitas (seperti gender, ras, atau kebangsaan) secara dekonstruktif adalah konstruksi sosial yang tidak murni dan selalu bergeser, kelompok tertindas dapat—dan harus—mengadopsi identitas kolektif yang padat secara sementara demi perjuangan politik

konkret.²⁰ Dengan kata lain, Spivak memperlakukan dekonstruksi bukan sebagai dogma anti-fondasionalis yang melarang semua bentuk klaim identitas, melainkan sebagai alat penjelas yang senantiasa mengingatkan peneliti bahwa “esensialisme” yang mereka gunakan hanyalah taktik sementara, bukan kebenaran abadi.

Lebih jauh, Spivak mengarahkan kritiknya pada keterbatasan para intelektual Barat—termasuk para filsuf poststrukturalis—yang sering kali mengklaim dapat “mewakili” atau menyuarakan kaum tertindas. Dalam “*Can the Subaltern Speak?*”, Spivak membongkar bahwa institusi pengetahuan Barat melakukan kekerasan epistemik dengan mengonstruksi kaum *subaltern* sebagai objek kajian yang pasif. Ketika dekonstruksi Derrida meruntuhkan subjek penutur dan menyerahkan segala sesuatunya pada tekstualitas, Spivak menunjukkan dampak materialnya di dunia nyata: keberadaan dan suara riil kaum *subaltern* semakin terhapus dari sejarah.²¹ Melalui kasus eksekusi praktik *sati* (pembakaran janda) di India di masa kolonial, Spivak membuktikan bahwa *subaltern* berada dalam posisi terasing yang ganda—terjepit di antara patriarki lokal dan hukum kolonial Inggris—sehingga suara asli mereka tidak pernah benar-benar didengar atau dikonstruksi dalam teks sejarah.²²

¹⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?* dalam *Marxism and the Interpretation of Culture* (London: Macmillan Education, 1988), hal. 292.

¹⁹ Ibid., hal. 294.

²⁰ Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essay in Cultural Politics* (New York: Routledge, 1987) hal. 204-5.

²¹ Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, hal. 280-3.

²² Ibid., hal. 297-9.

Melalui pembacaan poskolonial ini, Spivak menunjukkan bahwa dekonstruksi tidak boleh terkurung di dalam dinding-dinding akademis sebagai sekadar permainan teks atau pembongkaran bahasa yang terisolasi dari kekuasaan. Dekonstruksi harus ditarik keluar menjadi dekonstruksi afirmatif dan strategis—sebuah tindakan kritis yang membongkar kekerasan diskursus kolonial sembari membuka ruang bagi agensi politik kelompok terpinggirkan untuk menegaskan keberadaan mereka di dunia nyata.

3. *Kritik Marxisme Fredric Jameson*

Respons kritis terhadap dekonstruksi Derrida dari perspektif Marxisme kultural dikembangkan secara tajam oleh pemikir Amerika Serikat, Fredric Jameson. Berbeda dari kecenderungan dekonstruksi yang memutus teks dari akar historis dan materialnya, Jameson mengajukan imperatif metodologis utamanya: “*Always historicize!*” (Selalu historiskan!).²³ Dalam karya-karya kuncinya, seperti *The Prison-House of Language*, *The Political Unconscious*, dan *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Jameson menilai dekonstruksi Derridean bukan sebagai teknik pembacaan yang bebas nilai, melainkan

sebagai gejalaologis (*symptom*) dari kondisi sosio-ekonomi kapitalisme tahap lanjut.²⁴

Dalam *The Prison-House of Language*, Jameson meneliti perkembangan formalisme, strukturalisme, dan dekonstruksi. Ia memuji kemampuan posstrukturalisme dalam membongkar reifikasi (pembendaan) konsep-konsep borjuis, tetapi ia melayangkan kritik mendasar bahwa dekonstruksi telah mengurung kesadaran manusia di dalam “penjara bahasa.” Dengan mereduksi realitas material, sejarah, dan perjuangan kelas hanya sebagai “teks” atau permainan petanda yang tak berujung (*différance*), dekonstruksi terjebak dalam formalisme baru yang memisahkan bahasa dari basis materi dan moda produksi kapitalis.²⁵

Keterasingan ini dipertegas Jameson dalam *Postmodern, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, di mana ia memosisikan dekonstruksi Derrida sebagai ekspresi ideologis dari kebudayaan postmodern. Era ini ditandai oleh fragmentasi pengalaman, penggerusan kedalaman historis, dan dominasi *simulacra*. Perayaan dekonstruksi atas fragmentasi teks, ketidakpastian makna, serta penolakan terhadap narasi besar sebenarnya mencerminkan mode operasi komodifikasi kapitalisme global, Jameson menjelaskan bahwa derealisasi atau pengikisan dunia nyata menjadi sekadar sistem

²³ Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a socially symbolic act* (London: Routledge, 1983), hal. ix.

²⁴ Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991), hal. 11-2.

²⁵ Fredric Jameson, *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism* (Princeton: Princeton University Press, 1974), hal. 176-82.

tanda bukanlah teori filosofis yang berdiri sendiri, melainkan merupakan penanda dari transformasi sosial yang nyata: yakni kemenangan mutlak bentuk komoditi atas seluruh hubungan antarmanusia yang lebih tua.²⁶ Dengan demikian, klaim Derrida bahwa “tidak ada apa pun di luar konteks” (*il n’y a pas de hors-texte*) berisiko melumpuhkan analisis kritis atas struktur kekuasaan ekonomi dan politik yang nyata di luar teks.

Untuk melampaui jebakan ahistoris tersebut, Jameson merumuskan konsep bawah sadar politik. Ia menegaskan bahwa setiap teks budaya memang penuh dengan kontradiksi dan keretakan internal—sebagaimana yang kerap ditelusuri oleh analisis dekonstruktif—tetapi keretakan tersebut bukanlah sekadar sifat bawaan dari bahasa. Keretakan dalam teks adalah jejak dari kontradiksi kelas dan konflik historis yang ditekan oleh teks itu sendiri.²⁷ Oleh karena itu, penafsiran kritis tidak boleh berhenti pada pembongkaran tanda belaka, melainkan harus dilanjutkan dengan pemetaan kognitif—sebuah upaya metodologis untuk menghubungkan kembali fragmentasi teks postmodern dengan totalitas kapitalisme.²⁸

Melalui pembacaan Marxis ini, Jameson membuktikan bahwa dekonstruksi Derrida bersikap ahistoris ketika gagal menyadari posisi keberadaannya sendiri dalam sejarah. Tanpa

kepekaan atas moda produksi dan dinamika kelas, dekonstruksi berisiko menjadi komoditi akademis semata yang merayakan fragmentasi alih-alih menyediakan pijakan kritis untuk mengubah tatanan material masyarakat.

A-propriasi Bahasa dan Operasi Kesadaran: Melampaui Formalisme Strukturalisme dan Penundaan Dekonstruksi

Gagasan mengenai teori a-propriasi lahir secara eksplisit sebagai sebuah jawaban dialektis yang berupaya melampaui kebuntuan dua tradisi besar pemikiran kebahasaan: kekakuan formalisme Strukturalisme ala Claude Lévi-Strauss dan penundaan makna tanpa akhir dari Dekonstruksi Jacques Derrida. Secara konseptual, a-propriasi didefinisikan sebagai tindakan ganda—yakni aktus mendaku sekaligus melepaskan (apropriasi-ekspropriasi)—di mana kesadaran bertubuh (n^2) secara aktif merebut instrumen dan formalisme bahasa (n^3) guna merekayasa dan mengartikulasikan kembali penyingkapan dunia-hidup (n^1) yang sebelumnya terbelenggu oleh hegemoni etnosentris. Bagi Lévi-Strauss, bahasa dan kebudayaan direduksi menjadi matriks oposisi biner yang ahistoris, tertutup, dan otonom, di mana makna diproduksi semata-mata dari relasi formal antar-tanda di dalam sistem tanpa memedulikan kehadiran subjek bertubuh maupun dinamika

²⁶ Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, hal. 48-50.

²⁷ Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a socially symbolic act*, hal. 79.

²⁸ Fredric Jameson, *Cognitive Mapping dalam Marxism and the Interpretation of Culture* (London: Macmillan Education, 1988), hal. 353.

Lebenswelt. Mengingatkan kita pada batasan mendasar tersebut, a-propriasi hadir menolak reduksi biner yang dingin: bahasa bukanlah sekadar struktur kode statis atau manipulasi biner, melainkan sebuah bentuk artikulasi (n^3) yang hidup dan dinamis. Bahasa lahir dari pertemuan intensional dan interupsi ontologis dunia-hidup (n^1) terhadap kesadaran bertubuh (n^2), di mana manusia secara aktif mendaku sekaligus melepaskan (apropriasi-ekspropriasi) makna melalui pengalaman konkretnya. Dalam batas tertentu, dinamika dialektis ini berefleksi pada hermeneutika Paul Ricoeur yang memaknai apropiasi (*appropriation*) bukan sebagai penguasaan ego atas teks, melainkan sebagai proses pendakuan yang justru menuntut ekspropriasi—pelepasan ego agar subjek diperkaya oleh keasingan teks. Namun, jika Ricoeur masih memusatkan dialektika tersebut pada horizon hermeneutika teks, a-propriasi melangkah lebih jauh dengan menancapkan aktus pendaku-lepasan tersebut pada kebertubuhan sensorimotor di dalam *Lebenswelt* (n^1), sehingga hubungan antara penyingkapan esensi realitas dan wujud kebahasaan tidak pernah bersifat identik (=) melainkan setara-paralel (#).

Namun, di saat yang sama, kritik terhadap kekakuan Strukturalisme tidak lantas membawa a-propriasi jatuh ke dalam jebakan Dekonstruksi Derridean. Derrida memang berhasil membongkar oposisi biner Lévi-Strauss,

tetapi ia menggantinya dengan konsep *différance* yang mengurung pemahaman di dalam perangkat tekstualisme baru—sebuah rantai penanda di mana makna selalu ditunda tanpa pernah menyentuh jangkar realitas. Kebuntuan tekstualisme radikal ini sejalan dengan kecurigaan Fredric Jameson mengenai “*The Prison-House of Language*,” di mana analisis linguistik-poststrukturalis rentan memenjarakan kesadaran manusia dalam penjara tanda dan mengisolasi bahasa dari kondisi material, sejarah, serta konteks sosial-ekonomis tempat ia diproduksi. Berbeda dengan dekonstruksi yang merayakan pencairan makna tak bertepi, a-propriasi menegaskan bahwa bahasa selalu terjankar kokoh pada keterlibatan sensorimotor dan fenomena konkret di dalam dunia-hidup (n^1) melalui kesadaran bertubuh (n^2). A-propriasi melihat bahwa dalam relasi sosial yang nyata, bentuk-bentuk formalisme fungsional dan konvensi bahasa bukanlah “jebakan metafisika kehadiran” yang harus terus-menerus didekonstruksi hingga hancur, melainkan residu metabolik (n^3) dari proses a-propriasi yang memang diperlukan manusia untuk menggeneralisasikan dan membagikan pengalamannya kepada sesama.

Dengan memosisikan diri secara presisi di antara kutub-kutub pemikiran tersebut, a-propriasi menawarkan sintesis filosofis yang seimbang atas struktur bahasa dan operasi kesadaran. Di satu sisi, ia terhindar dari esensialisme kaku atau metafisika kehadiran karena

menyadari adanya jurang ontologis yang tidak pernah sepenuhnya terjembatani antara esensi realitas (n^1) dan artikulasi bahasa (n^3). Di titik ini, a-propriasi beresonansi sekaligus memberikan landasan ontologis bagi gagasan esensialisme strategis dari Gayatri Spivak; bahwa penyederhanaan atau kategori esensial/formal tertentu memang sesekali diperlukan sebagai kebutuhan pragmatis-politis untuk bersuara di ruang publik, tetapi ia harus disadari sebagai instrumen sementara dan bukan kebenaran esensial yang abadi. Di sisi lain, a-propriasi menolak absolutisme bahasa—kecenderungan memandang teks formal atau luaran linguistik sebagai kebenaran mutlak—dengan menegaskan bahwa bahasa hanyalah agensi artikulatif atau teknis, bukan subjek transendental itu sendiri. Pada akhirnya, alih-alih mengeliminasi subjek seperti Lévi-Strauss atau menguraikannya ke dalam teks seperti Derrida, atau memenjarakannya dalam struktur ideologis, a-propriasi memulihkan kedaulatan kognitif manusia sebagai *personae*—subjek moral dan agen bertubuh yang memegang kendali atas pemaknaan serta bertanggung jawab secara etis atas setiap artikulasi bahasa di ruang sosial.

Penutup

Berdasarkan pembahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa kajian bahasa dalam antropologi struktural klasik, khususnya yang digagas oleh Claude Lévi-Strauss, telah terjebak dalam paradigma logosentrisme dan bias etnosentrisme yang mengurung kebudayaan ke dalam hierarki

oposisi biner yang kaku. Meskipun kritik dekonstruksi Jacques Derrida berhasil membongkar kekakuan struktur tersebut dengan menyingkap aporia dan ilusi “pusat” pemaknaan tunggal, pendekatan ini justru memunculkan masalah epistemologis baru berupa kelumpuhan makna melalui penundaan yang tiada akhir (*différance*). Dekonstruksi Derridean pada akhirnya meruntuhkan bahasa menjadi arena permainan tanda yang steril, sehingga rentan memenjarakan diskursus manusia dan mengisolasi dari realitas material maupun agensi politik.

Kebuntuan filosofis ini dijawab melalui berbagai respons kritis dari para pemikir, seperti hermeneutika apropriasi Paul Ricoeur yang menuntut pemulihan makna, gagasan esensialisme strategis Gayatri Spivak yang mengembalikan agensi politik kaum subaltern, hingga imperatif historis-materialisme Fredric Jameson yang menolak pemenjaraan manusia di dalam teks. Sebagai sintesis dari dialektika tersebut, penelitian ini menawarkan a-propriasi sebagai jalan keluar untuk melampaui formalisme dingin strukturalisme dan skeptisisme tekstual dekonstruksi. A-propriasi merekonstruksi hakikat bahasa bukan sebagai cermin pasif atau struktur kode statis, melainkan sebagai proses artikulasi yang hidup dan terjangkau secara kokoh pada pengalaman konkret di dalam dunia-hidup (*Lebenswelt*) melalui kesadaran bertubuh.

Pada akhirnya, metode a-propriasi menolak absolutisme bahasa dengan menegaskan bahwa bahasa hanyalah agensi teknis, bukan subjek transendental. Melalui pendekatan ini, kedaulatan kognitif manusia berhasil dipulihkan sebagai agen bertubuh dan subjek moral (*personae*) yang memegang kendali penuh atas pemaknaannya. Kapasitas aktif manusia untuk merebut, merekayasa, dan mentransformasikan bahasa inilah yang memungkinkan runtuhnya hegemoni budaya tunggal, sekaligus membuka ruang emansipatoris bagi lahirnya kebenaran-kebenaran alternatif (*the-other-truth*).

Daftar Pustaka

- de Saussure, Ferdinand. 1959. *Course in General Linguistics*. New York: Philosophical Library.
- Derrida, Jacques. 2001. *Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences* dalam *Writing and Difference*. London: Routledge.
- Jameson, Fredric. 1988. *Cognitive Mapping* dalam *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan Education.
- _____, Fredric. 1991. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.
- _____, Fredric. 1983. *The Political Unconscious: Narrative as a socially symbolic act*. London: Routledge.
- _____, Fredric. 1974. *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1963. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books, Inc.
- _____, Claude. 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- _____, Claude. 1969. *The Raw and the Cooked*. New York: Harper & Row.
- _____, Claude. 1961. *Tristes Tropiques*. New York: Criterion Books.
- Ricoeur, Paul. 1972. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- _____, Paul. 2016. *What is a text? Explanation and understanding* dalam *Hermeneutics & the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruhupatty, Christian. 2026. *The Theory of Appropriation: Beyond Representation in Human and Artificial Intelligence*. Chisinau: Eliva Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. *Can the Subaltern Speak?* dalam *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan Education.
- _____, Gayatri Chakravorty. 1987. *In Other Worlds: Essay in Cultural Politics*. New York: Routledge.



Kreativitas di Bawah Bayang-bayang Komodifikasi: M Bloc Space dan Paradoks Ruang Ekonomi Kreatif Indonesia

Anna Sungkar

ISI Surakarta

anna_sungkar@yahoo.co.id

Abstrak

Pertumbuhan ekonomi di Indonesia telah mendorong munculnya berbagai ruang kreatif yang diklaim sebagai infrastruktur baru bagi kolaborasi, inovasi, dan produksi budaya. M Bloc Space di Jakarta merupakan salah satu contoh paling menonjol dari kecenderungan tersebut. Berangkat dari revitalisasi aset milik Peruri yang terbengkalai, M Bloc berhasil mengubah kawasan yang sebelumnya tidak produktif menjadi destinasi urban yang menggabungkan musik, kuliner, fesyen, seni, dan berbagai aktivitas komunitas. Namun, keberhasilan tersebut menyimpan persoalan yang lebih mendasar. Apakah ruang kreatif yang semakin bergantung pada konsumsi, popularitas media sosial, dan nilai komersial properti masih dapat disebut sebagai ruang produksi kreatif? Paper ini berargumen bahwa M Bloc memperlihatkan sebuah paradoks struktural dalam pengembangan ekonomi kreatif Indonesia: semakin kreativitas berhasil dikomodifikasi sebagai pengalaman konsumsi, semakin besar pula risiko ruang kreatif kehilangan fungsi dasarnya sebagai ruang produksi, eksperimen, dan pembentukan komunitas. Dengan menggunakan perspektif ekonomi kreatif, teori ruang kota, creative class, creative placemaking, dan kritik terhadap komodifikasi ruang, paper ini membaca M Bloc bukan sebagai model keberhasilan yang final, melainkan sebagai arena negosiasi antara kepentingan komunitas, konsumsi urban, dan akumulasi nilai properti. Fenomena ruang kosong, eksodus tenant, ketimpangan keramaian, dan tekanan harga sewa dibaca sebagai gejala struktural dari model ruang kreatif yang berorientasi pasar. Paper ini mengusulkan perlunya pergeseran paradigma dari creative space sebagai ruang konsumsi menuju creative infrastructure ruang produksi budaya yang berkelanjutan.

Kata kunci: M Bloc Space; ekonomi kreatif; ruang kreatif; komodifikasi ruang; creative placemaking; gentrifikasi; produksi budaya.

Pendahuluan

Dalam dua dekade terakhir, kreativitas semakin ditempatkan sebagai sumber daya strategis dalam pembangunan kota. Pergeseran ekonomi dari manufaktur menuju ekonomi berbasis pengetahuan, informasi, budaya, dan inovasi

telah menghasilkan gagasan bahwa kota yang berhasil bukan hanya kota yang mampu menyediakan infrastruktur fisik, tetapi juga kota yang mampu menarik, mempertahankan, dan mengembangkan kelompok kreatif. Dalam

kerangka tersebut, ruang kreatif muncul sebagai infrastruktur sosial sekaligus ekonomi yang mempertemukan seniman, desainer, musisi, pengusaha, komunitas, dan publik dalam suatu lingkungan yang memungkinkan pertukaran gagasan. Namun, sejak awal terdapat persoalan konseptual yang penting: ketika kreativitas dijadikan instrumen pembangunan ekonomi, apakah ruang yang dibangun atas nama kreativitas benar-benar dirancang untuk produksi budaya, atau justru untuk mengonsumsi citra kreativitas itu sendiri?

Pertanyaan tersebut menjadi semakin relevan dalam konteks Indonesia. Pemerintah dan sektor swasta secara aktif mendorong pembangunan creative hub sebagai bagian dari strategi pengembangan ekonomi kreatif. Ruang kreatif hadir dalam berbagai bentuk, mulai dari pusat seni, coworking space, makerspace, ruang komunitas, hingga kawasan komersial yang menggabungkan kafe, toko, musik, dan gaya hidup. M Bloc Space di Jakarta menempati posisi penting dalam perkembangan ini karena berhasil menggabungkan revitalisasi aset lama, industri kreatif, jenama lokal, komunitas, dan konsumsi urban ke dalam satu kawasan. Sejak berdiri pada 2019, M Bloc telah menjadi salah satu ikon baru kehidupan urban Jakarta dan sekaligus menjadi contoh bagaimana aset negara yang terbengkalai dapat dikonversi

menjadi ruang ekonomi dan budaya yang produktif.¹

Namun, keberhasilan M Bloc justru perlu dibaca secara kritis. Narasi keberhasilan yang didasarkan pada jumlah pengunjung, omzet, popularitas media sosial, atau banyaknya tenant belum tentu identik dengan keberhasilan sebagai ruang kreatif. Sebuah ruang dapat sangat berhasil sebagai destinasi konsumsi tetapi gagal sebagai ruang produksi budaya. Ia dapat ramai oleh pengunjung, tetapi miskin proses kreatif. Ia dapat dipenuhi produk kreatif, tetapi tidak menyediakan kondisi yang memungkinkan produk tersebut diciptakan. Di sinilah letak problem utama paper ini: apakah M Bloc merupakan creative space dalam pengertian substantif, ataukah ia telah bergeser menjadi ruang konsumsi yang menjual pengalaman kreatif sebagai komoditas?

Paper ini berargumen bahwa M Bloc memperlihatkan paradoks tersebut secara sangat jelas. Di satu sisi, ia merupakan keberhasilan revitalisasi dan mampu menciptakan ekosistem ekonomi baru. Di sisi lain, orientasi komersial yang menopang keberlangsungannya menciptakan tekanan yang dapat mengancam keberagaman komunitas dan keberlanjutan tenant kecil. Fenomena ruang yang kosong atau “gelap”, ketimpangan arus pengunjung, ketergantungan pada popularitas media sosial,

¹ Tashandra, Nabilla (26 September 2019). *M Bloc Space, Tempat Nongkrong Baru di Jakarta yang Berawal dari Lahan Terbengkalai*. Kompas.com.

dan persoalan harga sewa menunjukkan bahwa keberhasilan ruang kreatif tidak hanya ditentukan oleh kualitas desain atau kurasi, tetapi juga oleh struktur ekonomi ruang yang menopangnya. Dengan demikian, persoalan M Bloc bukan sekadar bagaimana membuat ruang kreatif menjadi ramai, melainkan bagaimana menjaga agar ruang tersebut tetap menjadi ruang kreatif ketika ia telah menjadi objek konsumsi dan investasi.

Dari Revitalisasi ke Komodifikasi: Problem Ruang Kreatif

M Bloc Space lahir dari proses revitalisasi kawasan milik Peruri yang sebelumnya digunakan sebagai kompleks perumahan karyawan dan gudang produksi. Setelah aktivitas produksi dipindahkan, kawasan tersebut mengalami masa terbengkalai yang panjang sebelum kemudian dialihfungsikan menjadi ruang publik dan komersial. Strategi mempertahankan bangunan lama dan memberikan fungsi baru merupakan bentuk adaptive reuse yang secara arsitektural memiliki nilai penting. Revitalisasi semacam ini tidak hanya menyelamatkan bangunan dari kehancuran, tetapi juga menciptakan narasi sejarah yang dapat menjadi modal simbolik bagi ruang baru. Masa lalu industrial kawasan tersebut kemudian diubah menjadi bagian dari identitas kontemporer yang dijual kepada publik.²

Akan tetapi, revitalisasi tidak pernah bersifat netral. Ketika bangunan lama dihidupkan kembali melalui investasi baru, terjadi pula transformasi nilai ruang. Ruang yang sebelumnya tidak memiliki nilai komersial tinggi dapat memperoleh nilai baru setelah diberi citra, desain, dan fungsi yang sesuai dengan selera kelas menengah urban. Dalam konteks inilah revitalisasi dapat beririsan dengan proses komodifikasi ruang. Bangunan lama bukan hanya dipelihara, tetapi juga dikemas menjadi pengalaman yang dapat dikonsumsi. Sejarah, estetika industrial, musik, kuliner, dan produk lokal kemudian menjadi bagian dari ekonomi pengalaman. M Bloc dengan demikian tidak hanya menjual barang dan jasa, tetapi juga menjual suasana, identitas, dan pengalaman berada di dalam ruang yang dianggap kreatif.³

Paradoks muncul ketika nilai simbolik ruang semakin meningkat tetapi kapasitas komunitas untuk mengakses ruang tersebut justru semakin terbatas. Jane Jacobs menekankan pentingnya keberadaan bangunan tua dengan biaya sewa yang relatif murah bagi tumbuhnya aktivitas ekonomi dan budaya yang eksperimental. Bangunan tua menyediakan ruang bagi aktor baru yang belum memiliki modal besar untuk mencoba sesuatu yang belum mapan. Namun, ketika ruang yang telah direvitalisasi menjadi populer, nilai ekonominya meningkat dan biaya akses terhadap ruang tersebut ikut naik. Dengan

² Tashandra, 2019

³ Zukin, Sharon (1995). *The Cultures of Cities*. Cambridge: Blackwell.

kata lain, keberhasilan ruang kreatif dapat menghasilkan kondisi yang pada akhirnya mengancam prasyarat sosial yang sebelumnya memungkinkan kreativitas tumbuh.⁴

Dari perspektif ini, M Bloc dapat dibaca sebagai sebuah ruang yang berada dalam ketegangan antara dua logika. Logika pertama adalah logika kreativitas yang membutuhkan keterbukaan, eksperimen, keberagaman, dan ruang untuk kegagalan. Logika kedua adalah logika properti yang membutuhkan okupansi, pendapatan, stabilitas, dan pengembalian investasi. Kedua logika tersebut tidak selalu kompatibel. Kreativitas membutuhkan ruang untuk mencoba sesuatu yang belum tentu laku, sementara properti membutuhkan aktivitas yang menghasilkan pendapatan. Ketegangan inilah yang membuat keberlanjutan ruang kreatif menjadi persoalan politik ekonomi, bukan semata persoalan desain atau manajemen.⁵

M Bloc dan Pergeseran dari Produksi ke Konsumsi

Dalam teori ekonomi kreatif, kreativitas pada dasarnya merujuk pada proses produksi nilai melalui ide, pengetahuan, keterampilan, dan ekspresi budaya. Ruang kreatif idealnya menyediakan kondisi yang memungkinkan proses tersebut berlangsung. Ia bukan sekadar tempat

untuk memamerkan hasil kreativitas, tetapi juga tempat di mana kreativitas diproduksi. Karena itu, studio, workshop, laboratorium, ruang eksperimen, dan fasilitas produksi memiliki kedudukan penting dalam ekosistem kreatif. Ketika sebuah ruang hanya menyediakan toko, restoran, kafe, dan panggung pertunjukan, maka ruang tersebut memang berhubungan dengan industri kreatif, tetapi belum tentu merupakan infrastruktur produksi kreatif dalam arti yang lebih mendalam.⁶

M Bloc memperlihatkan kecenderungan yang berbeda. Aktivitas yang paling terlihat dan mudah diakses publik adalah konsumsi: makan, minum, berbelanja, menonton pertunjukan, membeli produk lokal, dan berinteraksi dalam suasana urban yang estetik. Aktivitas produksi tetap ada melalui musik, desain, komunitas, dan berbagai program kreatif, tetapi secara spasial dan ekonomi tidak selalu menjadi fungsi dominan. Hal ini menunjukkan adanya pergeseran dari **space of production** menuju **space of consumption**. Kreativitas hadir terutama dalam bentuk produk akhir dan pengalaman yang dikonsumsi publik, bukan sebagai proses produksi yang berlangsung secara terus-menerus di dalam ruang tersebut.⁷

⁴ Jacobs, Jane (1961). *The Death and Life of Great American Cities*. New York: Random House, h. 188–199.

⁵ Zukin, Sharon (1982). *Loft Living: Culture and Capital in Urban Change*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. h. 2–5.

⁶ Howkins, John (2001). *The Creative Economy: How People Make Money from Ideas*. London: Penguin. h. 1–15.

⁷ O'Connor, Justin (200). "The Definition of the 'Cultural Industries,'" *The European Journal of Arts Education* 2, no. 3: 19–32.

Pergeseran tersebut penting karena menentukan bagaimana keberhasilan sebuah ruang kreatif diukur. Jika ukuran keberhasilan adalah jumlah pengunjung dan omzet, maka ruang konsumsi akan selalu tampak lebih sukses dibandingkan ruang produksi yang bekerja secara perlahan dan tidak selalu menghasilkan keramaian. Studio seniman, ruang riset, bengkel desain, atau laboratorium musik mungkin tidak menghasilkan ribuan pengunjung setiap hari, tetapi dapat menghasilkan inovasi budaya yang jauh lebih signifikan. Sebaliknya, ruang yang sangat ramai dapat menghasilkan nilai ekonomi besar tanpa menghasilkan ekosistem produksi kreatif yang berkelanjutan. Dengan demikian, ukuran kuantitatif seperti traffic dan omzet perlu dikritisi karena dapat menyamarkan pertanyaan yang lebih mendasar mengenai apa yang sebenarnya diproduksi oleh sebuah creative hub.⁸

Richard Florida melalui konsep creative class menempatkan kelompok kreatif sebagai penggerak penting pertumbuhan ekonomi kota. Namun, pendekatan tersebut juga mendapat kritik karena kecenderungannya menganggap kreativitas sebagai sumber daya yang dapat ditarik oleh kota untuk meningkatkan daya saing ekonomi. Dalam konteks M Bloc, pertanyaan

kritisnya adalah apakah kota menyediakan ruang bagi komunitas kreatif untuk berkembang, atau justru menggunakan komunitas kreatif sebagai instrumen untuk meningkatkan daya tarik komersial kawasan. Jika yang terjadi adalah yang kedua, maka kreativitas tidak lagi menjadi tujuan pembangunan ruang, melainkan menjadi alat pemasaran ruang.⁹

“Ruang Gelap” dan Krisis Ekosistem Kreatif

Fenomena “ruang gelap” di M Bloc menjadi penting justru karena ia memperlihatkan sisi yang tidak terlihat dari keberhasilan ruang kreatif. Di satu sisi terdapat area yang sangat ramai, populer, dan aktif; di sisi lain terdapat ruang yang kosong, tenant yang meninggalkan tempat, serta area yang tidak mampu menghasilkan arus pengunjung yang sama. Ketimpangan tersebut menunjukkan bahwa ruang kreatif tidak pernah bekerja secara homogen. Popularitas sebuah ruang dapat terkonsentrasi pada titik tertentu, sementara ruang lain mengalami marginalisasi. Fenomena ini memperlihatkan bahwa keberhasilan sebuah kawasan tidak otomatis berarti keberhasilan seluruh ekosistem yang berada di dalamnya.¹⁰

Ruang gelap dapat dibaca sebagai metafora yang lebih luas tentang kegagalan logika

⁸ Pratt, Andy C. (2008). “Creative Cities: The Cultural Industries and the Creative Class,” *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography* 90, no. 2: 107–117.

⁹ Florida, Richard (2002). *The Rise of the Creative Class*. New York: Basic Books. h. 68–75.

¹⁰ Panjaitan, Tigor Wilfritz Soaduon (2021). *Public space privatisation: The experience of Indonesian cities*. PhD Thesis, School of Earth and Environmental Sciences, The University of Queensland. UQ eSpace.

komersial dalam mempertahankan keberagaman kreatif. Ketika keberadaan tenant ditentukan terutama oleh kemampuan membayar sewa dan menghasilkan traffic, maka tenant yang memiliki modal kecil dan belum memiliki basis konsumen kuat akan semakin rentan. Pada titik tertentu, ruang kreatif hanya akan mempertahankan aktivitas yang telah terbukti secara komersial. Akibatnya, fungsi eksperimental yang seharusnya menjadi karakter utama creative space dapat menghilang. Ruang menjadi aman secara bisnis, tetapi miskin secara kreatif.¹¹

Masalah tersebut menjadi semakin kompleks ketika popularitas ruang bergantung pada media sosial. Dalam ekonomi perhatian, ruang yang paling fotogenik, mudah dibagikan, dan memiliki daya tarik visual cenderung mendapatkan arus pengunjung lebih besar. Akibatnya, estetika ruang menjadi bagian dari mekanisme distribusi ekonomi. Area yang “Instagrammable” memperoleh keuntungan lebih besar dibandingkan area yang mungkin memiliki produk atau aktivitas kreatif yang lebih substantif tetapi kurang menarik secara visual. Kreativitas kemudian berisiko direduksi menjadi estetika permukaan yang dirancang untuk menghasilkan sirkulasi digital dan konsumsi cepat.¹²

Di sini, “ruang gelap” tidak semata-mata berarti ruang yang kurang pencahayaan atau tidak terisi tenant. Ia dapat dipahami sebagai ruang yang gagal masuk ke dalam ekonomi perhatian. Ruang tersebut tidak terlihat dalam imajinasi publik, tidak mendapatkan distribusi pengunjung, dan tidak memiliki daya tarik yang cukup untuk bertahan dalam kompetisi komersial. Dengan demikian, persoalan ruang gelap bukan hanya masalah manajemen, melainkan masalah distribusi visibilitas. Dalam ruang kreatif yang semakin bergantung pada media sosial, apa yang terlihat akan semakin ramai, sementara apa yang tidak terlihat akan semakin terpinggirkan.¹³

Antara Creative Placemaking dan Gentrifikasi

Creative placemaking sering dipandang sebagai strategi positif untuk menghidupkan kawasan yang mengalami kemunduran. Seni, budaya, dan kreativitas digunakan untuk menciptakan identitas baru dan menarik aktivitas ekonomi. Namun, strategi tersebut memiliki paradoks. Ketika sebuah kawasan berhasil menjadi menarik karena aktivitas kreatif, nilai tanah dan properti di sekitarnya dapat meningkat. Kenaikan nilai tersebut kemudian dapat mendorong kenaikan harga sewa dan mengubah komposisi sosial kawasan. Dalam situasi

¹¹ Jacobs, *The Death*, 187–199

¹² Barns, Sarah (2020). *Platform Urbanism: Negotiating Platform Ecosystems in Connected Cities*. Singapore: Palgrave Macmillan. h. 1–15.

¹³ Lefebvre, Henri (1991). *The Production of Space*, trans. Donald Nicholson-Smith (Oxford: Blackwell. h. 33–46.

demikian, kreativitas menjadi pemicu perubahan yang pada akhirnya dapat mengusir aktor kreatif yang sebelumnya menjadi sumber daya utama kawasan.¹⁴

Fenomena ini dapat digunakan untuk membaca dinamika kawasan Blok M secara lebih luas. Ketika suatu kawasan kembali populer, ruang yang sebelumnya relatif murah menjadi semakin bernilai. Pedagang kecil dan pelaku UMKM yang menjadi bagian dari identitas kawasan dapat menghadapi tekanan ekonomi yang tidak mereka ciptakan sendiri. Mereka ikut membangun daya tarik kawasan, tetapi ketika kawasan tersebut berhasil, mereka justru dapat kehilangan kemampuan untuk bertahan di dalamnya. Inilah salah satu paradoks utama pembangunan berbasis kreativitas: mereka yang menciptakan nilai budaya belum tentu menjadi pihak yang menikmati nilai ekonomi yang dihasilkan oleh budaya tersebut.¹⁵

M Bloc sendiri berada dalam posisi yang lebih kompleks karena sejak awal dibangun melalui kolaborasi antara pemilik aset negara dan pengelola swasta. Model tersebut memungkinkan revitalisasi dilakukan secara cepat dan profesional, tetapi sekaligus menempatkan ruang kreatif dalam struktur ekonomi yang membutuhkan keberlanjutan finansial. Pengelola tidak dapat sepenuhnya mengabaikan logika

pasar karena terdapat biaya pengelolaan dan kewajiban ekonomi terhadap pemilik aset. Oleh sebab itu, konflik antara misi komunitas dan kepentingan komersial bukanlah kesalahan manajemen semata, melainkan konsekuensi struktural dari model pembiayaan ruang kreatif tersebut.¹⁶

Dengan demikian, persoalan utama M Bloc bukan apakah ruang tersebut komersial atau tidak. Sebuah creative space tentu membutuhkan sumber pendapatan. Persoalannya adalah **bagaimana hubungan antara pendapatan dan misi kreatif dirancang**. Model yang sepenuhnya bergantung pada sewa komersial akan cenderung memilih tenant yang paling mampu membayar. Model yang sepenuhnya bergantung pada subsidi publik mungkin menghadapi masalah keberlanjutan finansial. Tantangannya adalah menemukan model hibrida yang memungkinkan aktivitas komersial membiayai aktivitas eksperimental tanpa menjadikan aktivitas eksperimental tunduk sepenuhnya pada logika komersial.¹⁷

M Bloc dan 798 Art District: Dua Model Revitalisasi

Perbandingan dengan 798 Art District di Beijing memperlihatkan perbedaan penting

¹⁴ Peck, Jamie (2005). "Struggling with the Creative Class," *International Journal of Urban and Regional Research* 29, no. 4: 740–770.

¹⁵ Zukin, Sharon (2010). *Naked City: The Death and Life of Authentic Urban Places*. New York: Oxford University Press. h. 1–15.

¹⁶ Panjaitan

¹⁷ Pratt, 107–117

mengenai bagaimana ruang kreatif berkembang. Keduanya sama-sama menggunakan aset industrial lama sebagai basis revitalisasi, tetapi perkembangan keduanya menunjukkan orientasi yang berbeda. 798 berkembang dari aktivitas seniman dan komunitas kreatif yang kemudian memperoleh pengakuan dan berkembang menjadi distrik seni. M Bloc sejak awal lebih terstruktur melalui kolaborasi antara pemilik aset dan pengelola kreatif, dengan model tenant yang menggabungkan retail, kuliner, musik, dan gaya hidup. Perbedaan ini menunjukkan bahwa asal-usul sebuah ruang sangat menentukan karakter ekosistem yang berkembang di dalamnya.¹⁸

798 juga menunjukkan paradoks yang sama dalam skala yang lebih besar. Ketika distrik seni memperoleh popularitas, harga properti dan biaya operasional meningkat, sehingga ruang eksperimental yang sebelumnya menjadi fondasi kawasan mulai terdesak oleh aktivitas komersial. Artinya, bahkan model yang berawal dari gerakan kreatif akar rumput pun tidak kebal terhadap komersialisasi. Hal ini memperkuat argumen bahwa masalah utama creative space bukan sekadar bagaimana memulai sebuah ruang kreatif, melainkan bagaimana mempertahankan kondisi sosial dan

ekonomi yang memungkinkan kreativitas tetap hidup setelah ruang tersebut menjadi sukses.¹⁹

Dari perbandingan tersebut, M Bloc dapat dipahami sebagai model yang lebih dekat dengan **creative consumption district** daripada **creative production district**. Ia sangat berhasil dalam menghubungkan kreativitas dengan pasar, tetapi belum sepenuhnya menunjukkan bagaimana ruang dapat menjadi infrastruktur produksi budaya jangka panjang. Jika M Bloc ingin menjadi model nasional, maka pertanyaan yang harus dijawab bukan lagi berapa banyak pengunjung yang datang atau berapa banyak tenant yang dapat ditampung, melainkan berapa banyak karya, gagasan, komunitas, dan inovasi yang lahir dari ruang tersebut.²⁰

Menuju Creative Infrastructure: Mengubah Paradigma

Jika creative hub hendak menjadi infrastruktur budaya, maka keberhasilannya tidak dapat hanya diukur berdasarkan indikator ekonomi. Ukuran seperti omzet, okupansi, dan jumlah pengunjung memang penting, tetapi harus dilengkapi dengan indikator produksi budaya: jumlah karya yang dihasilkan, komunitas yang tumbuh, kolaborasi lintas disiplin yang terjadi, seniman baru yang berkembang, serta kemampuan ruang dalam menyediakan akses bagi ke-

¹⁸ Wei, Hongye (23 Oktober 2025). *Creative Clusters and Urban Innovation: A Case Study of the 798 Art District in Beijing*. Communications in Humanities Research. Qilu University of Technology. Research Gate

¹⁹ Wei, 2025

²⁰ Pratt, 107–117

lompok kreatif yang belum memiliki modal besar. Dengan demikian, keberhasilan creative space harus dipahami sebagai keberhasilan ekosistem, bukan sekadar keberhasilan properti.²¹

Dalam konteks M Bloc, salah satu kemungkinan adalah mengembangkan model **cross-subsidy**. Tenant komersial yang memiliki daya tarik tinggi dapat menjadi sumber pendanaan bagi ruang produksi yang secara langsung tidak menghasilkan pendapatan besar. Sebagian ruang dapat dialokasikan untuk studio, workshop, residensi seniman, laboratorium musik, ruang diskusi, dan fasilitas produksi. Dengan cara ini, konsumsi tidak dihapuskan, tetapi difungsikan untuk mendukung produksi. Model tersebut memungkinkan ruang kreatif mempertahankan fungsi ekonominya sekaligus menjalankan fungsi kebudayaannya.

Model lain yang dapat dikembangkan adalah **rent graduation**, yaitu skema sewa bertahap yang memungkinkan tenant baru memasuki ruang dengan biaya rendah sebelum meningkat secara gradual sesuai pertumbuhan usaha. Skema ini penting karena pelaku kreatif seringkali membutuhkan waktu untuk membangun pasar. Jika sejak awal mereka dibebani biaya sewa yang tinggi, maka hanya usaha yang telah mapan yang dapat bertahan. Akibatnya, ruang kreatif kehilangan fungsi inkubasinya. Creative

space seharusnya bukan hanya tempat bagi mereka yang sudah berhasil, tetapi juga tempat bagi mereka yang sedang menuju keberhasilan.²²

Demikian pula, ruang kosong tidak selalu harus diperlakukan sebagai kegagalan. Dalam paradigma creative infrastructure, ruang kosong dapat menjadi ruang potensial untuk eksperimen. Kios yang belum memiliki tenant permanen dapat digunakan sebagai ruang residensi, studio sementara, pop-up exhibition, workshop, atau laboratorium komunitas. Dengan demikian, kekosongan tidak harus selalu ditutup dengan aktivitas komersial baru. Ia dapat menjadi bagian dari siklus produksi kreatif. Yang penting bukan sekadar memastikan semua ruang menghasilkan uang, tetapi memastikan bahwa semua ruang memiliki kehidupan sosial dan budaya.²³

Kesimpulan

M Bloc Space memperlihatkan bahwa revitalisasi aset lama dapat menghasilkan transformasi sosial, budaya, dan ekonomi yang signifikan. Keberhasilannya menunjukkan bahwa ruang yang sebelumnya terbengkalai dapat dihidupkan kembali melalui kolaborasi antara pemilik aset, pelaku kreatif, komunitas, dan sektor swasta. Namun, keberhasilan tersebut tidak boleh diterima sebagai narasi final. Justru karena M Bloc berhasil, ia perlu dibaca secara

²¹ Landry, Charles (2000). *The Creative City: A Toolkit for Urban Innovators*. London: Earthscan. h. 7–15.

²² Jacobs, *The Death*, 187–199

²³ Landry, 105–115

kritis untuk melihat kontradiksi yang muncul ketika ruang kreatif memasuki logika pasar.

Argumen utama paper ini adalah bahwa keberhasilan sebuah ruang kreatif dapat sekaligus menjadi sumber krisis bagi dirinya sendiri. Popularitas meningkatkan nilai ruang; meningkatnya nilai ruang meningkatkan tekanan komersial; tekanan komersial mendorong seleksi tenant; seleksi tenant mengurangi keberagaman dan eksperimen; berkurangnya eksperimen kemudian melemahkan fungsi kreatif ruang. Siklus tersebut memperlihatkan bahwa creative space tidak dapat bertahan hanya dengan mengandalkan popularitas. Ia membutuhkan desain kelembagaan yang mampu melindungi fungsi produksi budaya dari tekanan komersialisasi.

Karena itu, masa depan ruang kreatif di Indonesia perlu bergerak dari paradigma **creative space** menuju paradigma **creative infrastructure**. Creative space cenderung menunjuk pada tempat; creative infrastructure menunjuk pada sistem. Sistem tersebut mencakup ruang produksi, komunitas, pendanaan, pendidikan, akses, jejaring, dan kebijakan yang memungkinkan kreativitas tumbuh secara berkelanjutan. Dalam paradigma ini, M Bloc tidak perlu meninggalkan fungsi komersialnya, tetapi harus menempatkan fungsi komersial sebagai salah satu unsur ekosistem, bukan sebagai tujuan akhir.²⁴

Pada akhirnya, persoalan M Bloc bukan apakah ia berhasil atau gagal. Pertanyaan yang lebih penting adalah **berhasil untuk siapa, berhasil dalam hal apa, dan dengan konsekuensi apa**. Jika keberhasilan hanya diukur melalui keramaian dan konsumsi, maka M Bloc memang merupakan kisah sukses. Namun, jika keberhasilan diukur melalui kemampuannya mempertahankan produksi budaya, menyediakan ruang eksperimental, melahirkan komunitas baru, dan menjaga akses bagi pelaku kreatif yang belum mapan, maka ukurannya menjadi jauh lebih kompleks. Di sinilah letak tantangan sebenarnya bagi ekonomi kreatif Indonesia: bukan sekadar membangun lebih banyak ruang kreatif, tetapi menciptakan kondisi agar ruang-ruang tersebut tidak berubah menjadi sekadar **etalase kreativitas yang kehilangan kemampuan untuk memproduksi kreativitas itu sendiri**.

Daftar Pustaka

- Barns, Sarah (2020). *Platform Urbanism: Negotiating Platform Ecosystems in Connected Cities*. Singapore: Palgrave Macmillan.
- Florida, Richard (2002). *The Rise of the Creative Class*. New York: Basic Books.
- Howkins, John (2001). *The Creative Economy: How People Make Money from Ideas*. London: Penguin.

²⁴ Landry, 7–15

- Jacobs, Jane (1961). *The Death and Life of Great American Cities*. New York: Random House.
- Landry, Charles (2000). *The Creative City: A Toolkit for Urban Innovators*. London: Earthscan.
- Lefebvre, Henri (1991). *The Production of Space*, trans. Donald Nicholson-Smith (Oxford: Blackwell.
- O'Connor, Justin (200). "The Definition of the 'Cultural Industries'," *The European Journal of Arts Education* 2, no. 3.
- Panjaitan, Tigor Wilfritz Soaduon (2021). *Public space privatisation: The experience of Indonesian cities*. PhD Thesis, School of Earth and Environmental Sciences, The University of Queensland. UQ eSpace.
- Peck, Jamie (2005). "Struggling with the Creative Class," *International Journal of Urban and Regional Research* 29, no. 4.
- Pratt, Andy C. (2008). "Creative Cities: The Cultural Industries and the Creative Class," *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography* 90, no. 2.
- Tashandra, Nabilla (26 September 2019). *M Bloc Space, Tempat Nongkrong Baru di Jakarta yang Berawal dari Lahan Terbengkalai*. Kompas.com.
- Wei, Hongye (23 Oktober 2025). *Creative Clusters and Urban Innovation: A Case Study of the 798 Art District in Beijing*. Communications in Humanities Research. Qilu University of Technology. Research Gate
- Zukin, Sharon (1982). *Loft Living: Culture and Capital in Urban Change*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Zukin, Sharon (1995). *The Cultures of Cities*. Cambridge: Blackwell.
- Zukin, Sharon (2010). *Naked City: The Death and Life of Authentic Urban Places*. New York: Oxford University Press.



Suhato Salaputa Negeri Hatu Sebagai Arsitektur Etika Lingkungan Berbasis Relasionalitas

Devins Yonci Walalayo

Magister Filsafat, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta

walalayodevins16@gmail.com

Abstract

Penelitian ini mengkaji *Suhato Salaputa* — Baileo Negeri Hatu sebagai representasi etika lingkungan berbasis kearifan lokal Maluku di tengah ancaman krisis ekologis dan degradasi tanah adat. Tujuan penelitian adalah mengidentifikasi nilai-nilai ekologis dalam arsitektur, simbolisme, dan praktik sosial Baileo, serta merumuskan relevansinya bagi tantangan kontemporer. Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif dengan data dari observasi lapangan, wawancara mendalam dengan tokoh adat, dan studi pustaka. Analisis dilakukan menggunakan perspektif produksi ruang Henri Lefebvre, tofophilia Yi-Fu Tuan, dan harmoni relasional Gottfried Wilhelm Leibniz. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Baileo merupakan ruang relasional yang menghubungkan manusia, komunitas, leluhur, dan alam dalam satu kesatuan kosmologis. Nilai-nilai gotong royong, resiprositas, penghormatan terhadap alam, dan tanggung jawab kolektif membentuk model etika lingkungan yang melampaui antroposentrisme. Penambahan tiang Telulutih dan praktik pertukangan tradisional menunjukkan Baileo sebagai ruang terbuka terhadap perubahan tanpa kehilangan prinsip relasionalitasnya. Di tengah ancaman alih fungsi tanah adat, praktik *bore*, dan krisis kesakralan ruang di Maluku Tengah, khususnya Negeri Hatu, temuan ini menawarkan kontribusi bagi etika lingkungan kontemporer berbasis kearifan lokal. Baileo adalah kaka dan ari-ari yang tidak bisa ditinggalkan — menjaganya berarti menjaga identitas dan relasi dengan alam.

Kata kunci: *Suhato Salaputa*; Baileo; etika lingkungan; relasionalitas; kearifan lokal; masyarakat adat.

Pendahuluan

Krisis lingkungan hidup merupakan salah satu tantangan paling serius yang dihadapi umat manusia pada abad ke-21. Berbagai laporan internasional menunjukkan bahwa dunia sedang mengalami krisis ekologis yang saling berkaitan, mulai dari perubahan iklim, hilangnya keanekaragaman hayati, degradasi

ekosistem, hingga pencemaran lingkungan yang semakin masif. Laporan *United Nations Environment Programme* (UNEP) per 2025 menegaskan bahwa dunia kini menghadapi krisis lingkungan besar yang saling berkaitan dan semakin parah. Pemanasan global dipastikan mencapai 2,3–2,5 °C pada akhir abad ini. Target aman 1,5°C terancam

terlampau dalam 10 tahun ke depan, disertai cuaca ekstrem, kekeringan, dan banjir yang semakin sering terjadi¹. Krisis tersebut tidak hanya mengancam keberlangsungan spesies lain, tetapi juga mengganggu stabilitas sosial, ekonomi, dan budaya manusia. Berbagai upaya teknologis dan kebijakan lingkungan telah dilakukan untuk mengurangi laju kerusakan tersebut, namun hasilnya masih belum memadai. Kondisi ini menunjukkan bahwa persoalan lingkungan tidak semata-mata bersifat teknis, melainkan juga berkaitan dengan cara manusia memahami dan memosisikan dirinya dalam relasi dengan alam. Oleh karena itu, upaya mengatasi krisis ekologis membutuhkan perubahan yang lebih mendasar pada tingkat nilai, etika, dan pandangan hidup manusia terhadap lingkungan.

Dalam konteks Indonesia, persoalan ekologis menunjukkan gejala yang tidak kalah mengkhawatirkan. Laporan Tinjauan Lingkungan Hidup Indonesia tahun 2025 mencatat meningkatnya laju deforestasi, ekspansi pertambangan, alih fungsi lahan, pencemaran wilayah pesisir, serta meningkatnya frekuensi bencana ekologis seperti banjir dan tanah longsor.² Kerusakan

lingkungan tersebut tidak hanya berdampak pada menurunnya kualitas ekosistem, tetapi juga mengancam keberlanjutan kehidupan masyarakat yang bergantung langsung pada sumber daya alam. Berbagai kebijakan pembangunan yang berorientasi pada pertumbuhan ekonomi sering kali menempatkan alam sebagai objek eksploitasi yang dapat dimanfaatkan tanpa batas. Akibatnya, hubungan antara manusia dan lingkungan semakin didominasi oleh logika pemanfaatan dan penguasaan. Fenomena ini memperlihatkan bahwa akar persoalan lingkungan tidak dapat dilepaskan dari paradigma yang menempatkan manusia sebagai pusat dan ukuran utama bagi seluruh nilai kehidupan.³

Dalam kajian etika lingkungan, paradigma tersebut dikenal sebagai antroposentrisme. Pandangan ini menempatkan manusia sebagai entitas yang memiliki kedudukan istimewa dibandingkan unsur-unsur alam lainnya, sehingga nilai alam sering kali ditentukan berdasarkan manfaatnya bagi kepentingan manusia.⁴ Berbagai pemikir etika lingkungan kontemporer mengkritik paradigma tersebut karena dianggap sebagai salah satu penyebab utama krisis ekologis global. Sebaliknya,

¹ United Nations Environment Programme, *Our Planet. Our Purpose: UNEP Annual Report 2025* (2026), 10–11, <https://doi.org/10.59117/20.500.11822/49244>.

² Adam Kurniawan et al., *Melanjutkan Tersesat, Atau Kembali Ke Jalan Yang Benar Untuk Kedaulatan Bangsa Dan Lingkungan Hidup Yang Lebih Baik*, ed. Mukri Friatna, *Environmental Outlook 2025* (Jakarta Selatan: Eksekutif Nasional WALHI, 2025), 28–33.

³ Nigel Thrift and Shaun French, “The Automatic Production of Space,” *Ransactions of the Institute of British Geographers* 27, no. 3 (2002): 310, <https://www.jstor.org/stable/3804486>.

⁴ Val Plumwood, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, *Environmental Philosophies Series* (London ; New York: Routledge, 2002), 17–18.

berkembang berbagai pendekatan yang menekankan keterhubungan, tanggung jawab, dan relasi timbal balik antara manusia dan alam.⁵ Dalam diskursus masyarakat adat kontemporer, hubungan manusia dengan alam tidak dipahami sebagai relasi antara subjek dan objek, melainkan sebagai hubungan kekerabatan dan saling ketergantungan. Perspektif ini tampak dalam berbagai kajian tentang etika lingkungan masyarakat adat yang menekankan prinsip perawatan (*caretaking*), tanggung jawab antargenerasi, serta penghormatan terhadap nilai intrinsik alam. Pemikiran semacam ini semakin mendapat perhatian karena dinilai menawarkan alternatif etis terhadap paradigma pembangunan yang eksploitatif.

Salah satu sumber penting bagi pengembangan etika lingkungan adalah kearifan lokal yang hidup dalam masyarakat adat. Berbagai penelitian menunjukkan bahwa masyarakat adat memiliki sistem pengetahuan ekologis yang dibangun melalui pengalaman panjang dalam berinteraksi dengan lingkungan sekitarnya.⁶ Pengetahuan tersebut tidak hanya diwujudkan dalam aturan adat, tetapi juga

termanifestasi dalam ritual, tata ruang, arsitektur, serta praktik pengelolaan sumber daya alam yang diwariskan secara turun-temurun.⁷ Di Maluku, salah satu bentuk kearifan lokal yang paling dikenal dalam pengelolaan sumber daya alam adalah *sasi*. *Sasi* merupakan sistem pengelolaan sumber daya alam berbasis adat yang melarang pemanfaatan hasil alam tertentu dalam kurun waktu tertentu — baik di laut, sungai, maupun hutan.⁸ Praktik ini mengatur waktu panen, melindungi area tangkapan ikan, dan secara kolektif menjaga keseimbangan ekosistem. *Sasi* bukan sekadar aturan teknis; ia adalah ekspresi kesadaran bahwa alam memiliki kemampuan pulih yang harus dihormati dan bahwa manusia bukanlah pemilik tunggal atas sumber daya yang ada. Dalam konteks Negeri Hatu, aturan serupa dikenal dengan nama *Tanah Heu* — seperangkat aturan adat yang mengatur hubungan masyarakat dengan hutan, laut, dan seluruh elemen alam di sekitarnya.

Ancaman terhadap *Tanah Heu* — aturan adat masyarakat Hatu dalam menjaga alam — juga semakin kompleks. Praktik penggunaan *bore* (sebutan lokal untuk racun) untuk menangkap

⁵ Robin Wall Kimmerer, “The Covenant of Reciprocity,” in *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*, 1st ed., ed. John Hart (Wiley, 2017), 370–72, <https://doi.org/10.1002/9781118465523.ch26>.

⁶ Harisan Boni Firmendo, “Kearifan Lokal Sistem Kekekabatan Dalihan Na Tolu Dalam Merajut Harmoni Sosial Di Kawasan Danau Toba,” *Aceh Anthropological Journal* 5, no. 1 (April 2021): 16, <https://doi.org/10.29103/aaj.v5i1.4613>; Anita Khumairoh et al., “Etika Lingkungan Dan Kearifan Lokal:

Menjaga Harmoni Alam Di Setu Babakan,” *Venus: Jurnal Publikasi Rumpun Ilmu Teknik* 3, no. 3 (June 2025): 204–14, <https://doi.org/10.61132/venus.v3i3.958>.

⁷ Ashadi, *Kearifan Lokal Dalam Arsitektur* (Jakarta: UMJ Press, 2018), 9–11.

⁸ Dieter Bartels, *DI Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah Jilid I: Kebudayaan*, trans. Frans Rijoly (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), 2017), 215.

ikan di sungai dan laut mengancam kelestarian ekosistem perairan yang selama ini dijaga melalui mekanisme sasi. Generasi muda yang semakin jarang menggunakan bahasa daerah dalam percakapan sehari-hari menunjukkan gejala memudarnya pengetahuan dan keterlibatan dalam praktik adat. Fenomena ini bukan sekadar persoalan pelestarian bahasa atau budaya, melainkan krisis eksistensial yang mengancam keberlanjutan sistem pengetahuan ekologis yang diwariskan secara turun-temurun.

Dalam perspektif ini, budaya dan lingkungan tidak dipahami sebagai dua entitas yang terpisah, melainkan sebagai satu kesatuan relasional yang saling membentuk. Hubungan timbal balik antara manusia dan alam bahkan sering dipahami sebagai hubungan moral yang didasarkan pada rasa syukur, tanggung jawab, dan saling ketergantungan. Karena itu, kearifan lokal tidak hanya penting sebagai warisan budaya, tetapi juga sebagai sumber refleksi etis yang relevan untuk menjawab tantangan ekologis masa kini. Gagasan mengenai resiprositas dan relasionalitas ekologis ini banyak dibahas dalam kajian-kajian mutakhir tentang etika lingkungan dalam masyarakat adat.

Dalam konteks Maluku, salah satu aksentuasi budaya yang menyimpan kekayaan nilai

ekologis tersebut adalah Baileo. Secara umum, Baileo dikenal sebagai rumah adat atau balai pertemuan masyarakat yang berfungsi sebagai pusat musyawarah, ritual, pengambilan keputusan adat, serta pemeliharaan identitas kolektif.⁹ Namun, Baileo tidak hanya memiliki fungsi sosial dan budaya. Struktur arsitektur, pemilihan material bangunan, tata ruang, simbolisme tiang, hingga praktik-praktik adat yang berlangsung di dalamnya memperlihatkan pandangan hidup tertentu tentang hubungan manusia dengan alam. Di Negeri Hatu, Kecamatan Tehoru, Kabupaten Maluku Tengah, Baileo masih dipertahankan dalam bentuk aslinya. Seluruh komponen bangunan memanfaatkan material alami yang berasal dari lingkungan sekitar, sementara proses pembangunan dan pemeliharaannya tetap mengikuti aturan adat yang diwariskan oleh leluhur. Kondisi ini menjadikan Baileo Negeri Hatu sebagai ruang penting untuk membaca bagaimana nilai-nilai ekologis diproduksi, dipelihara, dan diwariskan dalam kehidupan masyarakat adat.

Kajian mengenai Baileo sebenarnya telah dilakukan oleh sejumlah peneliti. Siwalette, Pelupessy, dan Malawat menempatkan Baileo sebagai ruang sosial bagi masyarakat adat.¹⁰ Salhuteru menyoroti aspek arsitektural Baileo

⁹ Frank L. Cooley, *Ambonese Adat: A General Description*, Cultural Report Series 10 (Yale University South-east Asia Studies New Haven, Conn., 1962), 71.

¹⁰ Richard K. Siwalette, Pieter J. Pelupessy, and Abdul R. Malawat, "Ruang Sosial Pada Baileo Adat Di Negeri Allang," *Komunitas: Jurnal Ilmu Sosiologi* 3, no. 1 (2020): 1–13.

sebagai warisan budaya Maluku.¹¹ Dandirwalu dan Qodim mengkaji peran Baileo sebagai model perdamaian antara komunitas Muslim dan Kristen di Maluku.¹² Sementara itu, Ayhuan, Souisa, dan Hukubun melihat relasi antara alam dan Baileo dari perspektif teologi.¹³ Meskipun memberikan kontribusi penting, penelitian-penelitian tersebut umumnya masih berfokus pada dimensi sosial, budaya, arsitektural, dan religius – lebih dalam bentuk deskriptif. Dimensi ekologis Baileo sebagai sistem etika yang mengatur hubungan manusia dengan alam belum banyak dibahas secara mendalam. Dengan demikian, masih terdapat ruang kajian untuk memahami bagaimana struktur ruang, simbolisme arsitektur, dan praktik sosial yang berlangsung di Baileo merepresentasikan pandangan etis tentang lingkungan hidup.

Urgensi pembacaan ekologis terhadap Baileo tidak hanya bersifat akademis, melainkan juga merespons krisis nyata yang dihadapi masyarakat adat Maluku Tengah saat ini. Sejak tahun 2023 hingga awal tahun 2025,

masyarakat Seram Bagian Selatan¹⁴ dan Seram Bagian Utara¹⁵ menghadapi ancaman serius terhadap tanah ulayat mereka melalui aktivitas pemasangan pal batas oleh Badan Pengelolaan Kawasan Hutan (BPKH) yang berlangsung tanpa transparansi dan tanpa dialog yang memadai dengan masyarakat adat. Pal batas tersebut masuk ke dalam kawasan hutan produksi yang selama ini dikelola secara turun-temurun oleh masyarakat adat, sehingga berpotensi menyabotase hak-hak tradisional mereka atas tanah dan sumber daya alam. Di Kecamatan Tehoru dan Telutih, desa-desa adat menyuarkan protes melalui serangkaian aksi adat. Negeri Hatu menjadi bagian dari gerakan penolakan ini, memperlihatkan bahwa masyarakat adat tidak tinggal diam dalam menghadapi ancaman terhadap tanah leluhur mereka.

Baileo Suhato Salaputa sendiri, pada saat penelitian ini dilakukan, masih dalam tahap persiapan pembangunan kembali. Namun, survei lapangan menunjukkan bahwa lokasi yang saat ini ditempati sudah tidak lagi

¹¹ Marlyn Salhuteru, “Rumah Adat Baileo Di Kecamatan Saparua Kabupaten Maluku Tengah,” *Kapata Arkeologi: Jurnal Of Archeology and Culture* 11, no. 1 (2015): 11–20, <https://doi.org/10.24832/kapata.v1i1.278>.

¹² Resa Dandirwalu and Husnul Qodim, “Baileo as a Peace Model for Christian and Muslim Communities in Maluku,” *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 77, no. 3 (June 2021), <https://doi.org/10.4102/hts.v77i3.6529>.

¹³ Vilma Vielda Ayhuan, Nancy Novitra Souisa, and Monike Hukubun, “Alam Sebagai Baileo Kehidupan: Suatu Kajian Teologi,” *Arumbae: Jurnal Ilmiah Teologi Dan Studi Agama* (Ambon, Maluku) 3, no. 2 (2021):

123–39, <https://doi.org/DOI:%20https://doi.org/10.37429/arumbae.%20v3i2.702>.

¹⁴ Redaksi, “Tancap Pal Batas Penataan Kawasan Hutan Tanpa Izin, Masyarakat Adat di Kecamatan Tehoru ‘Kecam’ Tindakan BPKH,” *TitaStory*, March 7, 2023, <https://titastory.id/tancap-pal-penataan-kawasan-hutan-tanpa-izin-masyarakat-adat-di-kecamatan-tehoru-kecam-tindakan-bpkh/.re>

¹⁵ AMAN, “Masyarakat Adat Manusela-Maraina Tolak Penetapan Batas Taman Nasional Di Kawasan Wilayah Adat,” accessed July 7, 2026, <https://aman.or.id/news/read/2389>.

memadai. Pembangunan rumah-rumah di sekitar Baileo, termasuk sebuah kios yang membangun fasilitas MCK di dekat wilayah Baileo, diakui oleh para tetua adat sebagai pelanggaran terhadap kesakralan ruang adat. Ketua adat dari Mata Rumah Timanoyo, AT, menyatakan bahwa kondisi ini sangat tabu dan melanggar aturan adat yang telah dijaga selama bergenerasi. Tantangan terbesar yang dihadapi masyarakat saat ini adalah wacana pemindahan Baileo ke lokasi lain — sebuah pilihan yang memicu pertanyaan mendasar: apakah pemindahan fisik justru akan menurunkan marwah dan makna sakral Baileo itu sendiri?

Dengan demikian, penelitian ini tidak sekadar membaca Baileo sebagai artefak masa lalu atau bangunan adat yang layak dilestarikan. Penelitian ini merupakan upaya untuk memahami Baileo sebagai respons kritis terhadap krisis ekologis dan sosial yang dihadapi Maluku kontemporer, serta sebagai model hidup yang menawarkan jalan keluar dari kebuntuan paradigma antroposentris yang eksploitatif. Melalui pembacaan terhadap arsitektur, simbolisme, dan praktik sosial yang berlangsung di dalamnya, penelitian ini berargumentasi bahwa Baileo menyimpan seperangkat nilai etis yang relevan tidak hanya bagi masyarakat Negeri Hatu, tetapi juga bagi upaya membangun hubungan yang lebih berkelanjutan antara manusia dan alam di tengah krisis Antroposen.

Berangkat dari kekosongan tersebut, tulisan ini bertujuan untuk mengkaji Baileo Negeri Hatu sebagai representasi etika lingkungan berbasis kearifan lokal. Untuk mengungkap dimensi etis ekologis tersebut, penelitian ini menggunakan perspektif produksi ruang Henri Lefebvre, konsep topofilia dan place-making Yi-Fu Tuan, serta gagasan harmoni relasional Gottfried Wilhelm Leibniz (2014) sebagai perangkat analisis. Melalui pendekatan tersebut, artikel ini menunjukkan bahwa Baileo menghadirkan kosmologi relasional yang melampaui cara pandang antroposentris dan menawarkan kontribusi penting bagi pengembangan etika lingkungan kontemporer.

Metode Penelitian

Penelitian ini menerapkan pendekatan kualitatif dengan rancangan deskriptif-interpretatif untuk menggali nilai-nilai etika lingkungan yang terintegrasi dalam Baileo Negeri Hatu, Kecamatan Tehoru, Kabupaten Maluku Tengah. Pemilihan pendekatan kualitatif didasarkan pada kebutuhan untuk menafsirkan makna-makna yang hidup di balik elemen arsitektur, simbolisme, ritus adat, dan relasi masyarakat dengan alam—aspek-aspek yang tidak dapat direduksi menjadi data kuantitatif. Pengumpulan data dilakukan melalui observasi langsung terhadap struktur dan komponen Baileo, serta penelusuran pustaka tentang Baileo, kearifan lokal Maluku, dan etika lingkungan. Observasi lapangan berlangsung dari Desember 2025 hingga awal Januari 2026 di Negeri

Hatu, dengan keterlibatan partisipatif peneliti dalam kegiatan adat serta dialog dengan tokoh-tokoh adat seperti Kapitan dan tetua dari Mata Rumah (Walalayo, Timanoyo, Tehuayo, Lilihata, dan Waerata). Wawancara mendalam digunakan untuk mengeksplorasi proses pembangunan Baileo, makna simbolis tiang dan tata ruang, perubahan praktik adat, serta tantangan kontemporer dalam mempertahankan Tanah Heu dan eksistensi Baileo. Analisis data melalui reduksi, kategorisasi, dan interpretasi makna dilakukan dengan menyortir data berdasarkan relevansi, mengelompokkannya ke dalam tema-tema seperti arsitektur Baileo, kosmologi lokal, relasi manusia-alam, dan praktik pengelolaan lingkungan, kemudian ditafsirkan secara interpretatif untuk mengidentifikasi nilai-nilai etika lingkungan. Kerangka teoretis penelitian ini mengintegrasikan tiga pendekatan: produksi ruang Lefebvre (1991) yang memandang ruang sebagai hasil produksi sosial yang sarat relasi kuasa dan praktik keseharian, topofilia Yi-Fu Tuan (1977) yang menekankan ikatan emosional manusia dengan tempat, serta harmoni relasional Leibniz untuk menjelaskan keterhubungan antar-entitas dalam kosmologi lokal.

Hasil dan Pembahasan

Baileo Negeri Hatu: Arsitektur, Sejarah, dan Kosmologi Lokal

Baileo dikenal luas sebagai balai adat atau rumah adat masyarakat Maluku yang berfungsi sebagai pusat kehidupan sosial, budaya, agama, dan pemerintahan adat. Baileo tidak memiliki bentuk tunggal yang seragam di seluruh wilayah Maluku; keragaman bentuk ini justru menjadi kekhasan budaya setempat. Ada Baileo yang berbentuk bangunan panggung tertutup dan terbuka, ada yang sejajar dengan tanah, hingga ada pula yang berupa susunan batu dengan ruang terbuka.¹⁶

Keragaman ini menunjukkan bahwa konsep Baileo bersifat adaptif, menyesuaikan diri dengan kondisi alam dan kebutuhan budaya masing-masing negeri atau kampung. Sejak masa pemerintahan Belanda, Baileo menjadi bentuk resistensi masyarakat adat. Sebagai balai pertemuan, segala urusan strategi peperangan melawan kolonial dilakukan di dalam baileo.¹⁷ Dalam perkembangannya kemudian, Baileo menjadi artefak kebudayaan di Maluku yang tetap eksis di tengah megahnya bangunan arsitektur bertingkat. Dengan banyaknya dan beragamnya Baileo di Maluku, kajian ini berfokus pada Baileo di Negeri Hatu, Kecamatan Tehoru. Secara visual, desain

¹⁶ Martha Maspaitlla and Jessy Juniuh Hahury, "Peles-tarian Tradisi Lisan Negeri Rutong Pada Era Digital," in *Suara Leluhur Dari Pulau-Pulau* (Yogyakarta: Bening Pustaka, 2025), 23–25.

¹⁷ G. De Vries, "Bij De Berg-Alfoeren Op West-Seran," Book, Amsterdam: Institut Culturele Antropologie, 1927, 777.

Baileo negeri Hatu dapat dilihat pada gambar berikut:

Gambar 1:
Sketsa Baileo Suhato Salaputa, Negeri Hatu



Sumber: Dokumen pribadi Max Walalayo

Tabel 1:
Struktur Tiang Baileo Suhato dan Simbolismenya

No	Tiang	Jenis Kayu	Panjang	Keterangan
1	Tiang Laya'o/ Walalayo (<i>Yolehini Sarataa Pusunia</i>)	Aulayapalo (Langsat Hutan)	5m	Tiang Induk/Tiang Hindu (Tiang Alif), berbentuk Jantung Manusia
2	Tiang Lisa'o/ Timanoyo (<i>Runi Yole Pika Sina</i>)	Asahata/Nisa	9m	Tiang Utama bagian dalam milik Mata rumah Timanoyo, berkedudukan di sebelah Timur sejajar tiang Induk
3	Tiang Hayoto (<i>Nini Yole Tupa</i>)	Asahata	9m	Tiang Utama bagian dalam milik Mata rumah Hayoto, berkedudukan di sebelah Barat sejajar tiang Induk
4	Tiang Tehuayo (<i>Hatu Yutaka</i>)	Nisa	5m	Tiang Utama bagian dalam milik Mata rumah Tehuayo, berkedudukan di sebelah Utara sejajar tiang Induk
5	Tiang Lilihata (<i>Koi Yoma Nisa Hili</i>)	Asahata	5m	Tiang Utama bagian dalam milik Mata rumah Lilihata, berkedudukan di sebelah Timur-Kiri sejajar tiang Timanoyo – sejajar tiang Tehuayo
6	Tiang Waerata	Asahata	5m	Tiang Utama bagian dalam milik Mata rumah Waerata, berkedudukan di sebelah Timur-Kanan sejajar tiang Timanoyo – sejajar tiang Mahu
7	Tiang Mahu (<i>Hulawa</i>)	Asahata	5m	Tiang Utama bagian dalam milik Mata rumah Mahu, berkedudukan di sebelah Selatan sejajar tiang Induk
8	Tiang Wakano	Asahata	5m	Tiang Utama bagian dalam milik Mata rumah Wakano, berkedudukan di sebelah barat-Kiri sejajar tiang Hayoto - sejajar tiang Mahu
9	Tiang Loupika	Asahata	5m	Tiang Utama bagian dalam, simbol Loupika (benteng/pusar pertahanan Negeri Hatu), berkedudukan di sebelah Barat-Kanan sejajar tiang Hayoto – sejajar Tehuayo
10	Tiang Telulutih	<i>Disesuiakan</i>	5m	Tiang Utama bagian dalam, simbol wilayah Telutih, berkedudukan di sebelah tiang induk (ini merupakan tiang tambahan)
11				Lantai/ Poris tempat musyawarah (<i>Silalou</i>)
12				Panggung
13				Loteng Besar (menyimpan salawaku mata rumah)
14				Saiyale (Loteng dibawah loteng)-menyimpan benda-benda atau barang pusaka negeri
15				Kamar Pinamou/Kamar Gadis

Baileo Negeri Hatu yang dikenal dengan nama *Suhato Salaputa* merupakan pusat kehidupan adat masyarakat Negeri Hatu, Kecamatan Tehoru, Kabupaten Maluku Tengah. Dalam kehidupan masyarakat setempat, Baileo tidak dipahami sekadar sebagai bangunan fisik atau balai pertemuan adat, melainkan sebagai representasi identitas kolektif, memori sejarah, dan pandangan hidup yang diwariskan secara turun-temurun.¹⁸ Keberadaannya menempati posisi sentral dalam struktur sosial masyarakat karena hampir seluruh aktivitas adat dilaksanakan di dalam ruang Baileo, mulai dari musyawarah negeri, penetapan sasi, penyelesaian konflik, pelantikan raja, hingga pelaksanaan berbagai ritual adat lainnya. Dalam perjalanan sejarahnya, Baileo *Suhato Salaputa* telah mengalami sembilan kali renovasi.

Sembilan renovasi ini bukan sekadar catatan sejarah, tetapi juga mengungkap ketegangan antara tradisi dan modernitas yang terus berlangsung. Setiap renovasi menjadi momen di mana masyarakat Negeri Hatu harus memutuskan: apakah tetap menggunakan material alami dan metode tradisional, atau mulai mengadopsi material modern seperti paku besi, semen, dan cat? Hingga kini, keputusan konsisten diambil untuk mempertahankan metode tradisional — sebuah

pilihan yang bukan tanpa biaya. Penggunaan kayu *asahata* dan *aulayapalo* semakin sulit karena berkurangnya hutan adat, sementara tenaga kerja sukarela menghadapi tantangan dari generasi muda yang sibuk dengan ekonomi di luar negeri. Namun, justru dalam kesulitan inilah etika lingkungan lokal diuji: apakah masyarakat bersedia membayar harga lebih tinggi — dalam hal tenaga, waktu, dan sumber daya — demi menjaga relasi harmonis dengan alam? Fakta bahwa renovasi ke-9 tetap mempertahankan metode tradisional menunjukkan bahwa nilai-nilai relasionalitas masih cukup kuat untuk melawan arus modernisasi yang pragmatis.

Menariknya, seluruh proses pembangunan dan renovasi tersebut tidak pernah bertumpu pada sistem kontraktor, panitia pembangunan, maupun mekanisme kerja berbasis upah. Masyarakat Negeri Hatu membangun Baileo melalui prinsip gotong royong dan sukarela, di mana seluruh warga mengambil bagian sesuai kemampuan dan tanggung jawab adat masing-masing. Biaya yang dikeluarkan umumnya hanya diperuntukkan bagi kebutuhan konsumsi para pekerja, sementara seluruh bahan bangunan diperoleh langsung dari alam melalui kerja kolektif masyarakat.

Proses pembangunan Baileo diawali dengan pemilihan pohon-pohon yang akan digunakan

¹⁸ Pemerintah Negeri Hatu, “Selayang Pandang Negeri Hatu Kecamatan Tehoru,” Dokumen, preprint, Hatu, 2021, 3–5.

sebagai komponen utama bangunan. Tahapan ini melibatkan tokoh-tokoh adat dari berbagai mata rumah besar seperti Walalayo, Timanoyo, Lilihata, Tehuayo, Mahu, Waerata, Hayoto, dan mata rumah lainnya yang memiliki kedudukan penting dalam struktur adat Negeri Hatu. Sebelum pohon ditebang, terlebih dahulu dilaksanakan ritual adat sebagai bentuk permohonan izin kepada hutan, pohon, dan alam yang menjadi sumber kehidupan masyarakat. Ritual ini bukan semata-mata seremonial belaka. Turner melihat ini sebagai bentuk ikatan solidaritas yang melampaui struktur sosial.¹⁹ Ritual tersebut mencerminkan keyakinan bahwa alam bukan sekadar objek yang dapat dieksploitasi sesuka hati, melainkan mitra kehidupan yang harus dihormati. Penebangan kayu utama dilakukan oleh Kapitan, yakni pemimpin adat yang secara tradisional bertanggung jawab menjaga keamanan dan pertahanan negeri. Dalam konteks pembangunan Baileo, Kapitan memegang peranan simbolik sebagai pelaksana pertama yang membuka proses pembangunan.

Pohon yang akan dijadikan tiang utama memiliki kedudukan istimewa karena melambangkan jantung kehidupan masyarakat. Oleh sebab itu, terdapat pantangan yang harus dipatuhi, yaitu batang kayu tersebut tidak boleh menyentuh tanah setelah ditebang. Seluruh masyarakat secara bersama-sama menjaga dan

mengendalikan arah rebah pohon menggunakan tali sehingga jatuh tepat pada lokasi yang telah disediakan tanpa menyentuh tanah secara langsung. Larangan batang kayu utama menyentuh tanah setelah ditebang bukanlah sekadar pantangan tanpa makna; ia merupakan pengakuan bahwa material alam memiliki martabat yang tidak boleh direndahkan dengan membiarkannya jatuh ke tanah secara kasar. Seluruh proses ini membentuk apa yang dapat disebut sebagai etika kerajinan (*craft ethics*) — sebuah kesadaran bahwa setiap tindakan teknis selalu mengandung dimensi moral dan bahwa tangan manusia yang mengolah kayu pada dasarnya sedang berdialog dengan kehidupan yang lebih besar dari dirinya.

Setelah tiang utama ditebang, proses dilanjutkan dengan pengambilan berbagai komponen bangunan lainnya, termasuk sembilan tiang utama yang melambangkan mata rumah besar di Negeri Hatu. Seluruh material tersebut diangkut menuju negeri melalui mekanisme kerja kolektif yang juga disertai ritual adat. Tidak terdapat tenaga kerja khusus maupun tukang profesional yang ditunjuk secara resmi untuk mengerjakan komponen bangunan. Pengukiran tiang dan pengerjaan ornamen dilakukan oleh anak negeri yang secara sukarela menawarkan tenaga dan keahliannya. Ketika seluruh

¹⁹ Victor Witter Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Symbol, Myth and Ritual Series

(Ithaca (N.Y.): Cornell University Press Cornell Paperbacks, 1991), 123.

komponen telah tersedia, masyarakat kemudian berkumpul untuk melaksanakan prosesi pembangunan. Tahapan ini diawali dengan doa adat yang menandai dimulainya pekerjaan bersama. Setelah doa selesai, seluruh mata rumah menanam tiang masing-masing secara serentak mengikuti satu komando yang diiringi bunyi tifa Cakalele sebagai penanda semangat persatuan dan kebersamaan. Tradisi ini memperlihatkan bahwa Baileo dibangun bukan hanya melalui kerja fisik, tetapi juga melalui kerja sosial yang mengikat seluruh unsur masyarakat dalam satu kesatuan. Lebih dari itu, Tomasello melihat bahwa model seperti ini merupakan reproduksi budaya asli yang merujuk pada *human cognition*.²⁰

Secara arsitektural, Baileo *Suhato Salaputa* memiliki bentuk bujur sangkar dengan ukuran 9×9×9 meter. Angka sembilan memiliki makna simbolik yang penting karena berkaitan dengan identitas Negeri Hatu sebagai bagian dari kelompok Patasiwa dalam pembagian tradisional masyarakat Maluku. Namun, makna angka sembilan tidak berhenti pada simbolisme. Ukuran bujur sangkar 9×9×9 meter secara aplikatif membentuk perilaku sosial yang secara halus meminimalkan hierarki dan dominasi. Denah bujur sangkar dengan sembilan tiang yang saling sejajar meniadakan titik pusat yang dominan; tidak ada

tiang yang lebih menonjol daripada yang lain, sebagaimana tidak ada mata rumah yang lebih tinggi kedudukannya secara spasial. Penempatan tiang Timanoyo di timur dan Hayoto di barat yang sejajar, misalnya, tidak menciptakan dikotomi timur-barat yang hierarkis. Ruang Silalou di tengah menjadi ruang pertemuan yang egaliter, tempat setiap anggota komunitas duduk melingkar tanpa pembedaan status. Dalam praktik musyawarah, keputusan tidak lahir dari otoritas tunggal tetapi dari konsensus kolektif — sebuah proses yang secara fisik difasilitasi oleh tata ruang yang tidak memberikan keistimewaan posisi pada satu pihak. Arsitektur dengan demikian menjadi pengajar bisu yang melatih tubuh dan perilaku masyarakat untuk menghormati kesetaraan — tidak hanya dalam relasi antarmanusia, tetapi juga dalam relasi dengan alam—karena tidak ada satu unsur pun — baik manusia, tiang, maupun elemen alam — yang mendominasi yang lain. Baileo juga memiliki tiga pintu utama yang menghadap ke arah timur, barat, dan utara. Pintu utara memiliki makna khusus karena menghadap ke wilayah negeri lama Hu'u Yamano serta Gunung Hoale yang dianggap sebagai kawasan keramat dalam memori kolektif masyarakat Hatu.

Karakteristik arsitektur Baileo menunjukkan keterhubungan yang kuat dengan lingkungan

²⁰ Michael Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, 4. print (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2003), 205–7.

alam sekitarnya. Seluruh komponen bangunan menggunakan material lokal seperti kayu hutan, bambu, pelepah sagu kering, daun Sagu, dan serat gamutu yang dianyam menjadi tali pengikat. Tidak ditemukan penggunaan paku besi, semen, maupun beton dalam konstruksi tradisionalnya. Sistem ikatan menggunakan serat gamutu membuat struktur bangunan lebih lentur dan mampu beradaptasi terhadap perubahan cuaca serta tekanan angin laut. Watimena melihat ini sebagai sistem ikat tali poro babi atau kus-kus – sama dengan Baileo di Negeri Yalahatan.²¹ Penggunaan serat gamutu sebagai pengikat bukan sekadar pilihan teknis, melainkan cerminan dari prinsip kelenturan dalam hubungan manusia-alam. Berbeda dengan paku besi yang bersifat kaku dan perlahan merusak serat kayu, ikatan gamutu justru memungkinkan bangunan menyesuaikan diri dengan perubahan suhu dan kelembapan. Dalam metafora yang lebih dalam, ini mengajarkan bahwa manusia tidak boleh memaksakan kehendaknya secara kaku terhadap alam, melainkan harus belajar menyesuaikan diri dengan ritme dan gerak alam itu sendiri.

Dinding yang terbuat dari pelepah sagu kering dan lantai bambu yang dibelah memungkinkan sirkulasi udara berlangsung secara alami. Demikian pula, bentuk panggung yang

digunakan tidak hanya berfungsi sebagai teknik konstruksi, tetapi juga sebagai bentuk adaptasi terhadap kondisi lingkungan pesisir.²² Bahkan dalam proses pemasangan atap, terdapat ritual khusus yang dilakukan oleh Kapitan dan para Malesi (kapitan dari masing-masing mata rumah). Daun Sagu pertama harus dipotong sebelum fajar menyingsing, kemudian dianyam dan dipasang pada sisi timur bangunan bersama satu gram emas yang diletakkan pada bagian atap pertama. Prosesi ini terkait dengan Tiang Timanoyo yang melambangkan cahaya fajar dan terbitnya matahari, sebagai simbol kehidupan, harapan, dan keberlanjutan negeri.

Sebagai pusat kehidupan adat, Baileo juga merepresentasikan prinsip kebersamaan yang hidup dalam semboyan Negeri Hatu, yaitu “*Lali supu lali, hutua supu hutua*” yang berarti susah maupun senang dirasakan bersama-sama. Prinsip tersebut diwujudkan secara konkret melalui keberadaan ruang utama yang disebut Silalou, yakni poris atau ruang luas di bagian tengah Baileo yang digunakan sebagai tempat musyawarah dan berbagai aktivitas adat. Di ruang inilah keputusan-keputusan penting mengenai kehidupan bersama dirumuskan, termasuk penetapan sasi, penyelesaian sengketa, dan pelantikan raja. Semangat kebersamaan juga tampak dalam perkembangan struktur Baileo yang semakin

²¹ L. Wattimena, “Rumah Adat Di Pesisir Selatan Pulau Seram, Maluku Tinjauan Awal Etnoarkeologi,” *Hu-maniora* 26, no. 3 (2014): 270.

²² Ashadi, *Kearifan Lokal Dalam Arsitektur* (Jakarta: UMJ Press, 2018), 32.

inklusif. Ketika jumlah mata rumah yang mendiami Negeri Hatu bertambah, para tokoh adat berinisiatif untuk menyematkan identitas mereka pada arsitektur Baileo. Tiang-tiang bagian luar Baileo yang sebelumnya memiliki nama, dapat diidentifikasi dengan marga-marga yang sebelumnya belum memiliki representasi dalam struktur Baileo. Langkah ini menunjukkan bahwa Baileo tidak hanya berfungsi sebagai simbol tradisi, tetapi juga sebagai ruang yang terus menyesuaikan diri dengan perkembangan komunitas tanpa kehilangan prinsip kesetaraan dan persaudaraan yang menjadi fondasi kehidupan masyarakat Negeri Hatu.

Salah satu bukti paling nyata dari keterbukaan ini adalah penambahan tiang Telulutih. Dalam struktur awal Baileo, tiang ini tidak ada. Ia baru ditambahkan kemudian sebagai pengakuan bahwa Negeri Hatu secara historis berada dalam wilayah adat Telutih dan memiliki tanggung jawab moral untuk merepresentasikan keterhubungan tersebut. Dalam wawancara dengan ATT, seorang kepala adat dari Mata Rumah Tehuayo menjelaskan: "*Tiang itu katong tambah, karena Hatu itu negeri tua di Telutih*" (Tiang itu kami tambah, karena Negeri Hatu adalah negeri tertua di daerah Telutih). Pernyataan ini membuka pemahaman bahwa penambahan tiang bukan sekadar perluasan fisik bangunan, melainkan pengakuan terhadap sejarah, identitas, dan posisi Negeri Hatu di antara komunitas adat

lainnya. Tiang Telulutih menjadi penanda bahwa Baileo tidak berdiri sendiri; ia terhubung dengan wilayah yang lebih luas dan mengakui keberadaan desa-desa adat lain di sekitarnya.

Lebih dari itu, ATT juga menegaskan bahwa hingga saat ini, di antara desa-desa adat di wilayah Telutih, hanya Negeri Hatu yang memiliki Baileo. "*katong sendiri yang punya Baileo di pesisir Telutih ni*" (Hatu adalah satu-satunya negeri yang sejak dahulu memiliki Baileo di pesisir Telutih). Fakta ini menunjukkan bahwa Baileo bukan hanya menjadi pusat kehidupan adat bagi masyarakat Hatu, tetapi juga berfungsi sebagai ruang representasi bagi wilayah adat yang lebih luas. Keberadaan Baileo di Negeri Hatu menempatkan negeri ini dalam posisi sentral secara kultural — sebagai penjaga tradisi, pewaris pengetahuan adat, dan pemelihara relasi dengan komunitas-komunitas di sekitarnya. Tiang Telulutih yang ditambahkan kemudian bukanlah sekadar tambahan struktural, melainkan pengakuan simbolis bahwa Negeri Hatu adalah bagian dari jaringan adat yang lebih besar dan bahwa Baileo terbuka untuk menjadi ruang bersama bagi seluruh komunitas di wilayah Telutih.

Keterbukaan yang terwujud dalam penambahan tiang ini memperlihatkan bahwa Baileo bukanlah bangunan yang tertutup dan eksklusif. Sebaliknya, ia adalah ruang yang terus bergerak, menyesuaikan diri dengan perkembangan komunitas, dan mengakui

keberadaan pihak-pihak lain tanpa kehilangan identitasnya sendiri. Dalam kosmologi lokal, setiap tiang yang ditancapkan ke tanah bukan hanya menopang atap, tetapi juga menancapkan pengakuan bahwa negeri ini adalah bagian dari kesatuan yang lebih besar. Tiang Telulutih, dengan segala makna historis dan simbolisnya, menjadi pengingat bahwa identitas Negeri Hatu tidak pernah statis; ia terus dibentuk dan diperkaya melalui relasi dengan orang lain, dengan wilayah lain, dan dengan sejarah yang selalu hadir dalam setiap keputusan adat. Dalam kerangka Lefebvre, penambahan tiang Telulutih dapat dibaca sebagai momen di mana ruang Baileo diproduksi ulang (*reproduced*) oleh masyarakat untuk merespons perubahan sosial. Ruang tidak lagi semata-mata hasil dari masa lalu, tetapi terus-menerus diciptakan kembali melalui negosiasi antara tradisi dan kebutuhan kontemporer. Tiang Telulutih adalah bukti bahwa Baileo adalah ruang yang hidup, bukan monumen yang beku.

Dari uraian tersebut terlihat bahwa Baileo *Suhato Salaputa* bukan sekadar bangunan adat, melainkan perwujudan konkret dari sejarah, kosmologi, dan sistem sosial masyarakat Negeri Hatu. Seluruh proses pembangunan, bentuk arsitektur, penggunaan material, hingga tata ruang yang menyusunnya memperlihatkan keterhubungan yang erat antara manusia, komunitas, dan alam. Baileo menjadi ruang tempat nilai-nilai tersebut diwujudkan,

dipelihara, dan diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya, sehingga menjadikannya salah satu ekspresi paling utuh dari kehidupan adat masyarakat Hatu.

Baileo sebagai Ruang Relasional dan Produksi Makna etis Ekologis

Krisis lingkungan yang dihadapi dunia saat ini pada dasarnya bukan hanya persoalan kerusakan fisik alam, tetapi juga krisis cara pandang manusia terhadap lingkungan hidup. Berbagai bentuk eksploitasi sumber daya alam yang berlangsung secara masif memperlihatkan bagaimana alam sering ditempatkan sebagai objek yang keberadaannya semata-mata ditentukan oleh manfaatnya bagi manusia. Dalam kerangka demikian, nilai alam menjadi bersifat instrumental, yakni bernilai sejauh mampu mendukung kepentingan ekonomi, politik, dan pembangunan manusia. Berbeda dengan paradigma tersebut, Baileo *Suhato Salaputa* memperlihatkan suatu cara pandang yang menempatkan manusia, alam, dan komunitas dalam hubungan yang saling terikat. Nilai ekologis dalam Baileo tidak hadir sebagai konsep teoritis yang dirumuskan secara abstrak, melainkan hidup dalam praktik sosial, arsitektur, ritual, dan tata kelola kehidupan masyarakat. Karena itu, Baileo dapat dibaca sebagai suatu model etika lingkungan yang lahir dari pengalaman historis masyarakat adat dalam membangun hubungan yang berkelanjutan dengan alam.

Di balik bentuk arsitekturnya yang sederhana, Baileo menyimpan seperangkat nilai yang membentuk cara masyarakat memahami dirinya, sesama anggota komunitas, dan lingkungan tempat mereka hidup. Seluruh proses pembangunan Baileo, mulai dari pemilihan kayu di hutan, ritual permohonan izin kepada alam, kerja gotong royong antar-mata rumah, hingga penggunaan material alami dalam konstruksinya, menunjukkan bahwa ruang tersebut lahir dari relasi yang kompleks antara manusia dan lingkungan. Dengan demikian, Baileo bukan sekadar ruang yang ditempati manusia, melainkan ruang yang diproduksi dan diberi makna secara terus-menerus melalui praktik sosial, pengalaman kolektif, dan nilai-nilai budaya yang hidup dalam masyarakat Negeri Hatu.

Pemahaman tersebut memiliki kedekatan dengan gagasan Henri Lefebvre yang melihat ruang sebagai hasil produksi sosial. Menurut Lefebvre, ruang tidak pernah bersifat netral atau sekadar wadah bagi aktivitas manusia, tetapi dibentuk melalui relasi sosial, praktik kehidupan sehari-hari, dan sistem makna yang berkembang dalam suatu komunitas.²³ Dalam konteks Negeri Hatu, Baileo lahir bukan dari rancangan seorang arsitek atau keputusan lembaga formal, melainkan dari keterlibatan seluruh masyarakat adat. Tidak adanya sistem

kontraktor, panitia pembangunan, maupun pembagian kerja yang berbasis upah menunjukkan bahwa keberadaan Baileo merupakan hasil produksi sosial yang berakar pada solidaritas komunitas. Setiap mata rumah berpartisipasi dalam proses pembangunan, setiap individu mengambil bagian sesuai kemampuan yang dimiliki, dan seluruh pekerjaan dilaksanakan dalam semangat kebersamaan. Dengan demikian, Baileo menjadi ruang yang tidak hanya dibangun oleh masyarakat, tetapi juga membangun masyarakat itu sendiri melalui pengalaman kolektif yang terus diulang dari generasi ke generasi.

Karakter relasional Baileo tampak secara jelas dalam struktur sembilan tiang utama yang mewakili mata rumah besar di Negeri Hatu. Masing-masing tiang memiliki identitas, fungsi, dan sejarahnya sendiri, tetapi seluruhnya berdiri menopang satu bangunan yang sama. Lefebvre menyebutnya sebagai *representational spaces*. Ini merupakan dimensi paling dalam dan paling subversive. Ruang yang ditulis oleh penghuni melalui ingatan, mimpi, simbol, dan ritual. Di Baileo *Suhato Salaputa*, ruang representasional hidup dalam setiap goresan ukiran yang bukan sekadar dekoratif, melainkan cerita leluhur dan alam hidup dalam nama-nama tiang. Tiang

²³ Henri Lefebvre, *The Production of Space* (Oxford, UK; Cambridge, Mass., USA: Blackwell, 1991), 68.

Timanoyo melambangkan matahari terbit, tiang utama melambangkan jantung manusia, tiang Tehuayo menunjukkan identitas sebagai batu yang kuat, tiang Loupika melambangkan benteng pertahanan. Ketika tetua adat dan semua masyarakat berkumpul dan menjalankan ritual adat, mereka tidak sedang melakukan ritual kosong. Mereka berdialog dengan alam semesta yang hadir secara konkret di ruang itu. Ruang representasional membuat Baileo menjadi *tempat* di mana langit dan bumi bertemu. Eliade melihat praktik lokal yang diproduksi dalam Baileo merupakan *axis mundi* (pusat dunia) yang menghubungkan langit, bumi dan leluhur. Dalam ruang baileo terlihat juga ruang profan melalui hierofani – manifestasi yang sakral.²⁴ Lebih lanjut, Lefebvre menyebut ruang seperti ini sebagai ruang *diferensial* – ruang yang menolak logika homogenisasi kapitalisme dan negara. Baileo adalah diferensial karena ia tidak bisa digantikan oleh balai pertemuan modern mana pun.

Karakteristik relasionalitas lain juga tampak dalam cara manusia Hatu merajut kehidupannya dengan alam. Dalam seluruh pengambilan bahan bangunan, hakikat realisional itu terlihat jelas. Praktik tersebut menunjukkan bahwa alam tidak dipandang sebagai sumber daya yang dapat diambil secara

bebas tanpa pertimbangan moral. Sebaliknya, alam diperlakukan sebagai bagian dari kehidupan bersama yang memiliki kedudukan penting dalam keberlangsungan komunitas.²⁵ Penggunaan kayu, bambu, daun sagu, pelepah sagu, dan serat *gamutu* (serat hitam pada daun pohon aren) bukan sekadar pilihan teknis, melainkan refleksi kesadaran bahwa bangunan harus tetap berada dalam hubungan yang harmonis dengan lingkungan tempat ia berdiri. Karena seluruh material berasal dari alam dan dapat kembali menyatu dengan alam, Baileo menampilkan bentuk arsitektur yang berupaya menghindari pemisahan antara manusia dan lingkungan.

Dimensi relasional yang paling kuat tampak pada keberadaan ruang Silalou sebagai pusat kehidupan bersama. Silalou tidak hanya berfungsi sebagai ruang musyawarah, tetapi juga sebagai tempat identitas kolektif masyarakat terus diproduksi dan dipelihara. Di ruang inilah berbagai keputusan mengenai kehidupan negeri dirumuskan, termasuk pengaturan pemanfaatan sumber daya alam melalui mekanisme sasi, penyelesaian konflik, serta berbagai ritual adat lainnya. Dengan kata lain, Silalou menjadi ruang tempat nilai-nilai ekologis, sosial, dan moral dipertemukan dalam praktik kehidupan sehari-hari. Di ruang inilah praktik spasial tampak dalam kegiatan teratur:

²⁴ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* ; [the Groundbreaking Work by One of the Greatest Authorities on Myth, Symbol, and Ritual],

trans. Willard R. Trask, A Harvest Book (San Diego: Harcourt, Brace, 1987), 77–80.

²⁵ A. Sonny Keraf, *Filsafat Lingkungan Hidup*, Filsafat Atma Jaya (Yogyakarta: Kanisius, 2014), 70–72.

rapat adat, musyawarah penentuan waktu *Sasi* laut dan *Sasi* hutan, serta upacara panen, pelantikan Raja. Posisi duduk para kepala keluarga, raja, dan tetua mencerminkan hierarki sosial sekaligus keterbukaan. Lantai panggung yang ditinggikan dan atap daun sagu menciptakan sirkulasi udara alami—sebuah praktik spasial yang tanpa disadari menerapkan arsitektur bioklimatik. Tubuh masyarakat Negeri Hatu telah dilatih oleh ruang Baileo untuk merasakan kesejukan tanpa listrik, duduk bersila dalam durasi panjang, dan mendengar suara alam bersama suara keputusan adat.

Karakteristik relasional dalam Baileo secara sadar melahirkan fondasionalitas etika pada lingkungan secara bersamaan. Disebut fondasional etis karena perilaku manusia dalam membangun dan merawat Baileo mengesampingkan eksploitasi serta sikap semena-mena terhadap alam. Praktik tersebut menunjukkan bahwa pemanfaatan alam selalu ditempatkan dalam kerangka tanggung jawab moral. Alam tidak diperlakukan sebagai benda mati yang dapat dieksploitasi sesuka hati, melainkan sebagai bagian dari kehidupan yang harus dihormati.²⁶ Kesadaran ini juga terlihat dalam aturan adat yang mengatur pemanfaatan sumber daya alam melalui mekanisme sasi dan sejenisnya. Atau dalam aturan adat masyarakat Hatu, disebut *Tanah Heu* (aturan adat untuk

menjaga alam). Pembatasan waktu pengambilan hasil laut dan pelarangan menggunakan bahan adiktif untuk menangkap ikan menunjukkan adanya kemampuan kolektif untuk menahan diri demi menjaga keberlangsungan ekosistem. Dalam perspektif etika deontologis, tindakan tersebut tidak didasarkan pada keuntungan sesaat, melainkan pada kesadaran akan apa yang dianggap benar dan wajib dilakukan demi menjaga keseimbangan kehidupan bersama.

Yu-Fu Tuan memberikan dua prinsip utama untuk memahami ruang. *Space* dan *Place*. *space* merujuk pada ruang abstrak, terbuka, belum bermakna dan *place* merujuk pada tempat yang telah diisi pengalaman, sejarah, dan ikatan batin.²⁷ Baileo Negeri Hatu dalam paradigma etika lingkungan jelas bukan sekadar ruang. Ia adalah *place* par excellence. Proses *place-making* di Baileo berlangsung selama berabad-abad melalui akumulasi pengalaman kolektif. Setiap kelahiran, pernikahan, kematian, keputusan perang atau damai, musim panen dan paceklik, semuanya dicatat pada dinding dan tiang Baileo dalam ingatan tubuh dan ingatan komunitas. Ketika warga memasuki Baileo, ia tidak hanya masuk ke bangunan; ia juga masuk ke lapisan-lapisan waktu yang dihuni oleh leluhurnya. Inilah mengapa aturan menjaga alam di *Tanah Heu*

²⁶ Karlie Alinta Noon, "Indigenous Knowledge Systems and Traditional Practices," *Centre for International Governance Innovation*, Indigenous Cosmic Caretaking and the Future of Space Exploration, 2024, 50.

²⁷ Yi-Fu Tuan, *Space and Place the Perspective of Experience* (London: University of Minnesota Press, 2001), 105–10.

dipatuhi tanpa petugas polisi: merusak alam, tanah, air dan tumbuhan berarti melukai tempat itu sendiri. Jika hendak melebar sedikit ke filsafat Leibniz, kita hendak menyebut Baileo sebagai monad raksasa yang merefleksikan seluruh ekosistem Maluku.²⁸ Menjaga Baileo berarti menjaga alam semesta; merusak Baileo berarti merusak cermin yang memantulkan keteraturan kosmis. Etika lingkungan yang ditawarkan Baileo bukan etika kuantitatif (untung-rugi) dan bukan etika imperatif yang abstrak (kamu wajib). Ia adalah etika ontologis: tindakan menjaga alam muncul secara spontan karena manusia, alam, dan bangunan bersama-sama membentuk satu harmoni monadologis yang tak terpisahkan.

Dalam perspektif ini, Baileo sejatinya merupakan arsitektur tubuh dan perilaku manusia di Negeri Hatu. Dalam arsitekturnya, terkandung undangan resmi dan legal secara adat tentang apa yang oleh Tuan disebut *topofilia* (cinta terhadap tempat).²⁹ Bagi masyarakat Negeri Hatu, *topofilia* terhadap Baileo diwujudkan dalam tindakan konkret: mereka sukarela memperbaiki atap Baileo yang bocor, melarang penggunaan paku besi dalam renovasi, menolak membeli setiap bahan bangunan. *Topofilia* menciptakan kewajiban moral yang tidak perlu dirumuskan dalam pasal-pasal; ia sudah meresap dalam daging

dan darah. Inilah kekuatan etika lingkungan berbasis tempat. Lebih jauh, *topofilia* di Baileo memperluas lingkaran kepedulian hingga melampaui manusia. Warga Hatu mencintai Baileo bukan hanya karena di situlah mereka bermusyawarah, tetapi juga karena tiang-tiangnya terbuat dari kayu yang tumbuh di hutan adat—hutan yang juga mereka cintai. Cinta terhadap Baileo tak terpisahkan dari cinta terhadap hutan, mata air, dan laut. Etika lingkungan yang kokoh, demikian Tuan mengisyaratkan, harus dimulai dari pembentukan *topofilia*, bukan dari ancaman denda. Baileo adalah sekolah *topofilia* yang telah beroperasi selama ratusan tahun.

Kesaksian para tetua adat memperkuat hal ini. Ketika penulis bertanya kepada AT, seorang kepala adat dari Mata Rumah Timanoyo, mengenai apa yang ingin disampaikan Baileo kepada generasi muda jika ia dapat berbicara, beliau menjawab: "*Lihat beta, jang kas tinggal beta*" (Lihat saya, jangan tinggalkan saya). Jawaban yang sama juga diungkapkan oleh MW, seorang pemuka adat Negeri Hatu, yang mengatakan bahwa Baileo seperti kakak atau plasenta yang lahir bersama manusia sejak lahir. "*Baileo itu kaka, ari-ari (plasenta) katong yang keluar sama-sama saat lahir,*" ucap MW.

Pernyataan ini menunjukkan bahwa relasi masyarakat Hatu dengan Baileo bersifat

²⁸ Lloyd Strickland, ed., *Leibniz's Monadology: A New Translation and Guide* (Edinburgh: Edinburgh university press, 2014), 50.

²⁹ Tuan, *Space and Place the Perspective of Experience*, 120.

genealogis dan emosional — Baileo tidak sekadar dipahami sebagai bangunan yang 'digunakan' untuk keperluan adat, tetapi sebagai entitas hidup yang memiliki kedudukan setara dengan anggota komunitas. Dalam kosmologi lokal, Baileo adalah bagian dari keluarga besar (mata rumah) yang harus dihormati, dirawat, dan tidak boleh ditinggalkan. Ungkapan "*lihat beta, jang kas tinggal beta*" — yang diucapkan AT seolah-olah Baileo sendiri yang berbicara — menunjukkan bahwa meninggalkan Baileo (baik secara fisik maupun makna) bukan sekadar kehilangan bangunan, melainkan pengkhianatan terhadap ikatan primordial yang telah terbangun sejak lahir. MW menegaskan hal ini dengan mengatakan bahwa Baileo adalah "ari-ari/plasenta katong yang keluar sama-sama saat lahir" — sebuah pernyataan yang memosisikan Baileo sebagai saudara kandung yang menyertai setiap individu sejak awal kehidupannya.

Relasi ini jauh melampaui konsep 'pelestarian budaya' yang sering direduksi menjadi upaya konservasi fisik. Ia adalah relasi kasih, tanggung jawab moral, dan pengakuan atas keterikatan eksistensial yang tidak dapat diputus tanpa kehilangan identitas diri. Dalam kerangka ini, ancaman pemindahan Baileo ke lokasi lain menjadi persoalan yang sangat serius: apakah memindahkan Baileo berarti memindahkan 'saudara' dari rumahnya? Dan apakah identitas masyarakat Hatu masih utuh jika Baileo tidak lagi berada di tempat yang

telah disakralkan sejak zaman leluhur? *Topofilia* dalam pengertian Tuan tidak hanya tentang cinta terhadap tempat, tetapi juga tentang bagaimana tempat itu sendiri — dalam hal ini Baileo — telah menjadi bagian dari daging dan darah, sehingga memisahkannya sama dengan memisahkan diri dari akar eksistensi.

Melampaui Antroposentrisme: Kontribusi Baileo bagi Etika Lingkungan Kontemporer

Dari seluruh rancang bangun membaca Baileo sebagai etika lingkungan, pembacaan tersebut juga menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupan manusia dewasa ini. Baileo Negeri Hatu menawarkan contoh konkret tentang bagaimana relasi tersebut dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat adat jauh sebelum konsep-konsep etika lingkungan modern berkembang dalam diskursus akademik. Baileo, dengan demikian, memberikan rekomendasi etis tentang cara pandang manusia terhadap lingkungan.

Pertama, Baileo mengajarkan pandangan nonhierarkis tentang relasi manusia-alam. Dalam kosmologi yang terwujud dalam struktur tiang dan tata ruang Baileo, tidak ada satu pun entitas—matahari, angin, air, tanah, maupun manusia—yang mendominasi secara mutlak. Manusia adalah salah satu monad di antara monad-monad lainnya. Raja dan tetua adat duduk dalam lingkaran yang setara dengan tiang-tiang utama. Ini berbeda dengan etika lingkungan Barat yang masih sering

mempertahankan posisi istimewa manusia (misalnya dalam *stewardship* atau *land ethic* ala Leopold yang tetap menjadikan manusia sebagai “anggota komunitas tanah” yang paling rasional).³⁰ Dalam kebijakan kontemporer, pandangan ini dapat diterjemahkan melalui pengakuan hak ulayat masyarakat adat atas hutan dan laut, serta pelibatan tokoh adat dalam perumusan kebijakan tata ruang – bukan sebagai pelengkap seremonial, melainkan sebagai pemilik pengetahuan ekologis yang setara. Di Baileo, manusia tidak lebih istimewa daripada pohon langsung atau mata air; ia hanya memiliki tanggung jawab yang berbeda, yaitu menjaga harmoni karena memiliki kesadaran reflektif.

Kedua, Baileo memperkenalkan etika intrinsik berbasis keberadaan, bukan berbasis pada kegunaan. Dalam monadologi Leibniz yang hidup dalam praktik Baileo, setiap tiang, setiap angin, setiap nama memiliki persepsi dan apetisi – ia adalah pusat nilai pada dirinya sendiri. Alam tidak dilindungi karena berguna bagi manusia (jasa ekosistem, pariwisata, atau warisan budaya), melainkan karena ia *ada* dan *hadir* dalam jaring kehidupan yang sama.³¹ Ritual meminta izin sebelum menebang kayu bukanlah formalitas; itu adalah pengakuan ontologis bahwa pohon memiliki eksistensi yang layak dihormati. Cara pandang ini melampaui etika lingkungan berbasis *utilitas*

(manfaat maksimal) maupun *hak* (yang sering kali masih bersifat legal-formal). Ia adalah etika *relasional*: sesuatu dilindungi karena ia berelasi dengan kita dalam satu tatanan kosmis. Secara praktis, ini berarti kebijakan perlindungan lingkungan tidak cukup hanya berdasarkan nilai ekonomi atau jasa ekosistem, tetapi harus dimulai dari pengakuan bahwa setiap unsur alam memiliki nilai pada dirinya sendiri — sebuah prinsip yang dapat diwujudkan dalam regulasi yang melindungi hutan adat bukan karena manfaatnya bagi manusia, tetapi karena ia adalah bagian dari tatanan kosmis yang harus dihormati

Ketiga, Baileo menggeser fokus dari konservasi sebagai intervensi teknis ke perawatan sebagai praktik hidup. Dalam wacana lingkungan arus utama, pelestarian alam sering direduksi menjadi proyek teknis: penghijauan, daur ulang, energi terbarukan, atau kompensasi karbon. Baileo menunjukkan bahwa menjaga lingkungan bukanlah proyek tambahan, melainkan bagian tak terpisahkan dari kehidupan sehari-hari yang dijalani secara kolektif. Tidak ada kata “konservasi” dalam kosakata lokal, tetapi praktik Sasi/*Tanah Heu*, pembangunan tanpa paku besi, pemilihan kayu berdasarkan musim, serta ritual tahunan merupakan bentuk konservasi yang masih hidup. Cara pandang ini menolak pemisahan antara budaya dan alam, antara ritual dan

³⁰ Aldo Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There* (New York usw: OUP, 1972), 224–25.

³¹ Daniel Garber, *Leibniz: Body, Substance, Monad* (Oxford: Oxford University press, 2009), 15–20.

ekologi, serta antara ekonomi dan moral. Model ini menawarkan kritik terhadap kebijakan lingkungan yang bersifat teknokratis. Daripada mengandalkan proyek konservasi *top-down*, kebijakan perlu membangun *topofilia* melalui pelibatan kolektif dalam perawatan ruang publik — sebagaimana masyarakat Hatu merawat Baileo bukan karena aturan, tetapi karena cinta. Praktik sasi, kerja bakti, dan ritual adat adalah contoh bahwa konservasi dapat berjalan tanpa birokrasi yang berbelit jika dilandasi ikatan emosional dan tanggung jawab moral terhadap tempat.

Keempat, Baileo memberikan alternatif atas dikotomi subjek-objek dalam filsafat lingkungan modern. Sejak Descartes, alam dianggap sebagai *res extensa* (materi yang meluas, tak berjiwa) yang dapat diukur, dihitung, dan dikuasai.³² Dikotomi Cartesian ini telah meletakkan dasar bagi pandangan mekanistik tentang alam, di mana dunia dipahami semata-mata sebagai mekanisme material yang beroperasi tanpa tujuan atau jiwa bawaan—sebuah proses *disenchantment* (pemutusan pesona) yang menghilangkan kualitas magis dan spiritual dari alam, menjadikannya objek netral dan pasif yang tunduk pada hukum-hukum fisika.³³ Dalam kerangka ini, manusia

sebagai subjek berpikir (*res cogitans*) diposisikan untuk mengontrol dan mendominasi alam yang dianggap sebagai objek. Baileo, dengan memberi nama pada tiang-tiang dan memperlakukan angin, matahari, dan air sebagai subjek dialog (dalam doa dan mantra), menghidupkan kembali pemahaman pra-modern tentang alam sebagai subjek yang berbicara, merespons, dan menuntut tanggung jawab. Inilah yang disebut para pemikir ekofenomenologi sebagai "tubuh alam yang hidup" (*lived body of nature*). Ekofenomenologi sendiri berusaha melengkapi argumen ontologis yang jarang diperbincangkan serta memberikan landasan filosofis untuk merekonstruksi relasi manusia dengan alam menuju keseimbangan.³⁴ Baileo telah mempraktikkannya jauh sebelum para akademisi Barat merumuskannya. Dalam kebijakan lingkungan, ini berarti mengakui bahwa alam bukan objek pasif yang bisa diukur dan dikelola semata, melainkan subjek yang berbicara melalui gejala-gejala ekologis. Pendekatan ini menuntut adanya mekanisme dialog antara pengetahuan ilmiah dan pengetahuan lokal dalam perumusan kebijakan—bukan sebagai pelengkap, melainkan sebagai mitra setara.

Kelima, cara pandang Baileo menolak dualisme ruang: publik vs privat, alami vs buatan. Baileo adalah ruang publik sekaligus

³² René Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, ed. Andrew Bailey, trans. Ian Johnston (Peterborough, Ontario: Broadview Press, 2020), 73.

³³ Gilbert G. Germain, *A Discourse on Disenchantment: Reflections on Politics and Technology*, Suny Series in

Political Theory Contemporary Issues (Albany: State University of New York Press, 1993), 9–16.

³⁴ A. Sonny Keraf, *Filsafat Lingkungan Hidup*, Filsafat Atma Jaya (Yogyakarta: Kanisius, 2014), 34.

sakral, alami sekaligus budaya. Atap Baileo yang bocor diperbaiki secara sukarela – itu adalah tindakan ekonomi, sosial, dan ritual sekaligus. Laut dan hutan tempat Sasi/*Tanah Heu* berlangsung bukanlah lingkungan yang terpisah dari masyarakat; ia merupakan perpanjangan dari Baileo itu sendiri. Dengan kata lain, Baileo mengajarkan bahwa lingkungan tidak berada di luar sana, melainkan hadir di tengah-tengah kehidupan sebagai saudara, tempat, dan cermin. Ini merupakan contoh nyata dari apa yang disebut Vellinga sebagai *inventiveness of tradition* – tradisi yang terus-menerus beradaptasi tanpa kehilangan akarnya. Hal ini menunjukkan bahwa arsitektur vernakular tidak beku atau sekadar objek pelestarian, melainkan sistem hidup yang mampu merespons perubahan zaman sambil tetap mempertahankan nilai-nilai ekologisnya.³⁵ Prinsip ini dapat diadopsi dalam kebijakan tata ruang yang tidak memisahkan kawasan konservasi dari kawasan budidaya secara dikotomis, tetapi mengakui bahwa ruang adat adalah ruang yang multifungsi — sakral sekaligus publik, alami sekaligus budaya. Kebijakan yang mengabaikan hal ini akan selalu berbenturan dengan realitas sosial masyarakat adat.

Dengan kelima sumbangsih pergeseran paradigma ini, Baileo tidak sekadar melengkapi

etika lingkungan global, tetapi juga menawarkan paradigma baru: kosmologi relasional yang berbasis pada pengakuan nilai intrinsik, perawatan sebagai praksis, dan penolakan terhadap dominasi hierarkis. Paradigma ini sangat relevan untuk menjawab krisis Antroposen, karena ia tidak hanya mengubah *apa* yang kita lakukan terhadap alam, tetapi lebih fundamental, mengubah *siapa* kita di hadapan alam. Baileo mengundang kita untuk berhenti menjadi penguasa dan mulai menjadi penghuni yang merawat. Kimmerer menyebut tindakan ini sebagai *resiprositas* suatu tanggung jawab dalam menopang alam dengan cara memulai menghargainya.³⁶ Itulah sumbangsih paling radikal dari *Suhato Salaputa*, rumah adat di Negeri Hatu yang kecil itu, bagi peradaban dunia yang sedang tersesat.

Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa Baileo Negeri Hatu bukan sekadar bangunan adat yang berfungsi sebagai pusat kegiatan sosial dan budaya masyarakat, melainkan representasi kosmologi lokal yang menghubungkan manusia, komunitas, leluhur, dan alam dalam satu kesatuan relasional. Seluruh proses pembangunan Baileo, mulai dari pengambilan material di hutan, ritual adat sebelum penebangan pohon, kerja gotong royong

³⁵ Marcel Vellinga, "The Inventiveness of Tradition: Vernacular Architecture and the Future," *Perspectives in*

Vernacular Architecture 13, no. 2 (2006): 117, <https://www.jstor.org/stable/20355388>.

³⁶ Kimmerer, "The Covenant of Reciprocity," 72.

antarmata rumah, hingga penggunaan material alami dalam konstruksi bangunan, memperlihatkan kesadaran kolektif akan pentingnya menjaga hubungan yang harmonis dengan lingkungan. Kesadaran tersebut diwujudkan dalam bentuk praktik sosial yang diwariskan secara turun-temurun dan menjadi bagian dari identitas masyarakat Negeri Hatu.

Melalui perspektif produksi ruang, Baileo dapat dipahami sebagai ruang sosial yang terus diproduksi melalui interaksi masyarakat dan praktik adat yang berlangsung di dalamnya. Sementara itu, keterikatan emosional masyarakat terhadap Baileo menunjukkan adanya tofophilia yang melahirkan tanggung jawab moral untuk merawat ruang hidup dan lingkungan sekitarnya. Simbolisme arsitektur, penggunaan unsur-unsur alam dalam struktur bangunan, serta penghormatan terhadap sumber daya alam menunjukkan bahwa masyarakat Hatu tidak memandang alam sebagai objek eksploitasi, melainkan sebagai bagian integral dari kehidupan bersama yang memiliki nilai intrinsik. Dengan demikian, nilai-nilai yang hidup dalam Baileo menunjukkan suatu bentuk etika lingkungan yang berakar pada relasi, tanggung jawab, dan penghormatan terhadap kehidupan.

Temuan penelitian ini menunjukkan bahwa Baileo menawarkan model etika lingkungan yang relevan dengan diskursus ekologis kontemporer. Di tengah dominasi paradigma antroposentris yang cenderung memisahkan

manusia dari alam, Baileo menghadirkan pandangan alternatif yang menempatkan manusia sebagai bagian dari jaringan kehidupan yang saling bergantung. Nilai-nilai relasional, gotong royong, resiprositas, dan penghormatan terhadap alam yang terkandung dalam tradisi Baileo menunjukkan bahwa keberlanjutan lingkungan tidak hanya bergantung pada kebijakan dan teknologi, tetapi juga pada cara manusia membangun hubungan etis dengan lingkungan hidupnya. Oleh karena itu, Baileo Negeri Hatu dapat dipahami tidak hanya sebagai warisan budaya masyarakat Maluku, tetapi juga sebagai sumber inspirasi bagi pengembangan etika lingkungan yang lebih adil, berkelanjutan, dan berakar pada kearifan lokal.

Daftar Pustaka

- Anita Khumairoh, Artiwi Budiarti, Diva Putri Vania, Handini Widya Mulya Astiti, Rizaldi Khairun Nuzul, and Faridah Hamidah Iswahyudi. "Etika Lingkungan Dan Kearifan Lokal: Menjaga Harmoni Alam Di Setu Babakan." *Venus: Jurnal Publikasi Rumpun Ilmu Teknik* 3, no. 3 (June 2025): 204–14. <https://doi.org/10.61132/venus.v3i3.958>.
- AMAN. "Masyarakat Adat Manusela-Maraina Tolak Penetapan Batas Taman Nasional Di Kawasan Wilayah Adat." Accessed July 7, 2026. <https://aman.or.id/news/read/2389>.
- Ashadi. *Kearifan Lokal Dalam Arsitektur*. Jakarta: UMJ Press, 2018.

Ayhuan, Vilma Vielda, Nancy Novitra Souisa, and Monike Hukubun. "Alam Sebagai Baileo Kehidupan: Suatu Kajian Teologi." *Arumbae: Jurnal Ilmiah Teologi Dan Studi Agama* (Ambon, Maluku) 3, no. 2 (2021): 123–39. <https://doi.org/DOI:%20https://doi.org/10.37429/arumbae.%20v3i2.702>.

Bartels, Dieter. *DI Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdamp-ingan Di Maluku Tengah Jilid I: Kebudayaan*. Translated by Frans Rijoly. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), 2017.

Cooley, Frank L. *Ambonese Adat: A General Description*. Cultural Report Series 10. Yale University Southeast Asia Studies New Haven, Conn., 1962.

Dandirwalu, Resa, and Husnul Qodim. "Baileo as a Peace Model for Christian and Muslim Communities in Maluku." *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 77, no. 3 (June 2021). <https://doi.org/10.4102/hts.v77i3.6529>.

Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion ; [the Groundbreaking Work by One of the Greatest Authorities on Myth, Symbol, and Ritual]*. Translated by Willard R. Trask. A Harvest Book. San Diego: Harcourt, Brace, 1987.

Firmando, Harisan Boni. "Kearifan Lokal Sistem Kekerabatan Dalihan Na Tolu Dalam Merajut Harmoni Sosial Di Kawasan Danau Toba." *Aceh Anthropological Journal* 5, no. 1

(April 2021): 16.

<https://doi.org/10.29103/aaj.v5i1.4613>.

Karlie Alinta Noon. "Indigenous Knowledge Systems and Traditional Practices." *Centre for International Governance Innovation*, Indigenous Cosmic Caretaking and the Future of Space Exploration, 2024.

Keraf, A. Sonny. *Filsafat Lingkungan Hidup*. Filsafat Atma Jaya. Yogyakarta: Kanisius, 2014.

———. "Fritjof Capra Tentang Melek Ekologi Menuju Masyarakat Berkelanjutan." *Diskursus: Jurnal Filsafat Dan Teologi Driyarkara* 12, no. 1 (April 2013): 54–81. <https://doi.org/10.36383/diskursus.v12i1.118>.

Kimmerer, Robin Wall. "The Covenant of Reciprocity." In *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*, 1st ed., edited by John Hart, 368–81. Wiley, 2017. <https://doi.org/10.1002/9781118465523.ch26>.

Kurniawan, Adam, Fanny Tri Jambore Christanto, Ferry Widodo, Mukri Friatna, Melva Harahap, Satrio Manggala, Tubagus Soleh Ahmadi, and Uli Arta Siagian. *Melanjutkan Tersesat, Atau Kembali Ke Jalan Yang Benar Untuk Kedaulatan Bangsa Dan Lingkungan Hidup Yang Lebih Baik*. Edited by Mukri Friatna. Environmental Outlook 2025. Jakarta Selatan: Eksekutif Nasional WALHI, 2025.

- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Oxford, OX, UK ; Cambridge, Mass., USA: Blackwell, 1991.
- Maspaitlla, Martha, and Jessy Juniu Hahury. “Pelestarian Tradisi Lisan Negeri Rutong Pada Era Digital.” In *Suara Leluhur Dari Pulau-Pulau*. Yogyakarta: Bening Pustaka, 2025.
- Pemerintah Negeri Hatu. “Selayang Pandang Negeri Hatu Kecamatan Tehoru.” Dokumen. Preprint, Hatu, 2021.
- Plumwood, Val. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. Environmental Philosophies Series. London ; New York: Routledge, 2002.
- Programme, United Nations Environment. *Our Planet. Our Purpose: UNEP Annual Report 2025*. 2026. <https://doi.org/10.59117/20.500.11822/49244>.
- AMAN. “Masyarakat Adat Manusela-Maraina Tolak Penetapan Batas Taman Nasional Di Kawasan Wilayah Adat.” Accessed July 7, 2026. <https://aman.or.id/news/read/2389>.
- Ashadi. *Kearifan Lokal Dalam Arsitektur*. Jakarta: UMJ Press, 2018.
- Bartels, Dieter. *DI Bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah Jilid I: Kebudayaan*. Translated by Frans Rijoly. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), 2017.
- Cooley, Frank L. *Ambonese Adat: A General Description*. Cultural Report Series 10. Yale University Southeast Asia Studies New Haven, Conn., 1962.
- Descartes, René. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. Edited by Andrew Bailey. Translated by Ian Johnston. Peterborough, Ontario: Broadview Press, 2020.
- Garber, Daniel. *Leibniz: Body, Substance, Monad*. Oxford: Oxford university press, 2009.
- Germain, Gilbert G. *A Discourse on Disenchantment: Reflections on Politics and Technology*. Suny Series in Political Theory Contemporary Issues. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Keraf, A. Sonny. *Filsafat Lingkungan Hidup. Filsafat Atma Jaya*. Yogyakarta: Kanisius, 2014.
- Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. New York usw: OUP, 1972.
- Redaksi. “Tancap Pal Batas Penataan Kawasan Hutan Tanpa Izin, Masyarakat Adat di Kecamatan Tehoru ‘Kecam’ Tindakan BPKH.” *TitaStory*, March 7, 2023. <https://titaStory.id/tancap-pal-penataan-kawasan-hutan-tanpa-izin-masyarakat-adat-di-kecamatan-tehoru-kecaman-tindakan-bpkh/>.
- Tuan, Yi-Fu. *Space and Place The Perspective of Experience*. London: University of Minnesota Press, 2001.

Salhuteru, Marlyn. "Rumah Adat Baileo Di Kecamatan Saporua Kabupaten Maluku Tengah." *Kapata Arkeologi: Jurnal Of Archeology and Culture* 11, no. 1 (2015): 11–20. <https://doi.org/10.24832/kapata.v11i1.278>.

Siwalete, Richard K., Pieter J. Pelupessy, and Abdul R. Malawat. "Ruang Sosial Pada Baileo Adat Di Negeri Allang." *Komunitas: Jurnal Ilmu Sosiologi* 3, no. 1 (2020): 1–13.

Strickland, Lloyd, ed. *Leibniz's Monadology: A New Translation and Guide*. Edinburgh: Edinburgh university press, 2014.

Thrift, Nigel, and Shaun French. "The Automatic Production of Space." *Transactions of the Institute of British Geographers* 27, no. 3 (2002): 309–35. <https://www.jstor.org/stable/3804486>.

Tomasello, Michael. *The Cultural Origins of Human Cognition*. 4. print. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2003.

Turner, Victor Witter. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Symbol, Myth and Ritual Series. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press Cornell Paperbacks, 1991.

Vellinga, Marcel. "The Inventiveness of Tradition: Vernacular Architecture and the Future." *Perspectives in Vernacular Architecture* 13, no. 2 (2006): 115–28. <https://www.jstor.org/stable/20355388>.

Vries, G. De. "Bij De Berg-Alfoeren Op West-Seran." Book. Amsterdam: Institut Culturele Antropologie, 1927.

Wattimena, L. "Rumah Adat Di Pesisir Selatan Pulau Seram, Maluku Tinjauan Awal Etnoarkeologi." *Humaniora* 26, no. 3 (2014): 266–75.



***Self-Overcoming* Sebagai Agon: Membaca Ulang “Menjadi Diri Sendiri” dalam Pemikiran Friedrich Nietzsche**

Frichlee Pondanugerahang

Program Studi Magister Ilmu Filsafat, STF Driyarkara

Frichlee2108@gmail.com

Abstrak

Kebuntuan makna yang dihadapi manusia modern pasca-runtuhnya fondasi-fondasi absolut sering direspons dengan kembali pada gagasan “menjadi diri sendiri” sebagai pencapaian identitas yang utuh dan berdaulat. Artikel ini mempersoalkan asumsi tersebut dengan membaca ulang konsep *self-overcoming* dalam pemikiran Friedrich Nietzsche. Dengan menggunakan metode studi pustaka dan pendekatan hermeneutis-filosofis atas teks-teks primer Nietzsche serta literatur sekunder, artikel ini menelusuri bagaimana *self-overcoming* semestinya dipahami bukan sebagai penaklukan diri secara moral, melainkan sebagai praktik agonistik sebagai pergulatan dorongan-dorongan yang tidak pernah menghasilkan pusat diri yang final dan seni sebagai cara untuk menanggung agonistik. Argumen utama dibangun terutama dari pembacaan Christa Davis Acampora tentang *self-preservation* dan *becoming necessary*, yang kemudian ditempatkan dalam dialog dengan Ted Sadler tentang solitude eksistensial, serta koreksi kritis Robert Pippin terhadap bahaya nostalgia subjek berdaulat. Hasil kajian menunjukkan bahwa “menjadi diri sendiri” bagi Nietzsche bukan pencapaian identitas yang stabil, melainkan keterlibatan tanpa jaminan dalam proses kemenjadian yang afirmatif terhadap kehidupan. Artikel ini berkesimpulan bahwa *self-overcoming* menawarkan model subjektivitas yang terbuka dan eksperimental, yang menolak nostalgia modern akan keutuhan diri tanpa jatuh ke dalam nihilisme maupun relativisme.

Kata kunci: Nietzsche; *self-overcoming*; *agon*; menjadi diri sendiri; subjektivitas.

Pendahuluan

Ungkapan “Tuhan sudah mati” dari Friedrich Nietzsche kerap dipahami secara dangkal sebagai pernyataan ateistik semata. Padahal, pernyataan ini adalah diagnosis atas keruntuhan *idée fixe*, yaitu segala bentuk pegangan absolut

yang selama ini menjadi dasar manusia memahami dirinya.¹ Ketika pegangan itu runtuh, manusia modern dihadapkan pada persoalan yang tidak sederhana: bagaimana menjadi diri sendiri ketika tidak ada lagi fondasi yang bisa

¹ A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche* (Yogyakarta: Kanisius, 2017), 331.

dijadikan sandaran? Persoalan ini bukan sekadar spekulasi filosofis yang jauh dari kehidupan sehari-hari. Hal ini mencuat misalnya dalam kebingungan identitas generasi muda yang menciptakan akun media sosial *second account* untuk memisahkan citra yang berbeda. Akun utama lebih menunjukkan citra diri yang baik sedangkan pada akun kedua dipakai untuk menunjukkan hal-hal yang tidak berani untuk dipublikasikan di akun pertama; misalnya kemarahan, meluapkan emosi dan tempat untuk berani apa adanya tanpa takut dihakimi.² Tidak hanya itu fenomena FOMO yang menandakan harga diri yang bergantung pada penilaian orang lain.³

Kebanyakan wacana populer tentang “menjadi diri sendiri” masih terjebak dalam kerangka subjek modern yaitu sebagai proyek pencapaian identitas, penguasaan diri, atau realisasi inti personal yang dianggap autentik. Artikel ini berargumen bahwa kerangka tersebut justru menjadi sasaran kritik radikal Nietzsche. Bertolak dari kritik itu, artikel ini memfokuskan pembahasan pada satu konsep kunci dalam pemikiran Nietzsche, yakni *self-overcoming* dan menunjukkan bahwa konsep ini hanya dapat dipahami secara memadai apabila dibaca sebagai praktik *agon* (perjuangan atau

pertarungan) yang tidak pernah menghasilkan pusat diri yang final.

Diri sebagai Medan Dorongan yang Saling Bersaing

Sebelum sampai pada *self-overcoming* perlu ditegaskan lebih dahulu bagaimana Nietzsche memahami diri itu sendiri. Berbeda dari tradisi klasik yang memandang diri sebagai kesatuan yang harus diselaraskan sebagaimana pada Platon, yang menempatkan rasio (*logistikon*) sebagai pengatur atas hasrat (*epithumia*) dan keberanian (*thumos*).⁴ Nietzsche memahami diri sebagai kumpulan dorongan dan impuls yang saling bersaing, di mana dorongan yang paling kuat akan menentukan tindakan manusia.⁵ Nietzsche melakukan pembalikan radikal, diri bukan lagi harmoni yang harus dicapai, melainkan ketegangan yang harus diolah.

Pembalikan ini juga tampak dalam kritik Nietzsche terhadap oposisi moral tuan dan moral budak. Moral tuan lahir dari afirmasi diri kelas bangsawan, di mana penilaian “baik” bersumber bukan dari kekayaan melainkan dari karakter bangsawan itu sendiri,⁶ sedangkan moral budak lahir dari *ressentiment*—keben-

² Fathia Ariana Salima, “Cara Membuat Second Account Instagram Dan Alasan Gen-Z Punya Akun Lain,” Detikinet, 8 April 2024. (Diakses 18 Oktober 2024)

³ Sekar Langit Nariswari, “Tanda-tanda FOMO Dalam Diri Kita Dan Faktor Penyebabnya,” KOMPAS.Com, 14 Maret 2023. (Diakses 18 Oktober 2024)

⁴ Charles Taylor, *Sources of Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 115.

⁵ Robert Miner, “Nietzsche's Fourfold Conception of the Self,” *Inquiry* 54, no. 4 (2011): 355.

⁶ David B. Allison, *Reading the New Nietzsche* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2000), 202.

cian yang membalikkan nilai baik-buruk menjadi baik-jahat.⁷ Dalam kerangka inilah muncul figur *Übermensch* (manusia melampaui) sebagai model manusia yang berhasil mengafirmasi kehidupan karena memiliki daya untuk menyambut apapun yang datang namun memiliki kekuatan untuk lolos dari *idée fixe*,⁸ dan *sovereign individual* (individu berdaulat) sebagai figur transisi yang telah membebaskan diri dari moralitas kawanannya namun tetap terikat pada jejak masa lalu yang membentuknya.⁹

***Self-Overcoming* sebagai Praktik Agonistik**

Self-overcoming sering diterjemahkan secara keliru sebagai “mengatasi diri sendiri” dalam pengertian moral, seolah-olah ada satu bentuk diri yang lebih rendah yang harus ditaklukkan oleh diri yang lebih tinggi. Pembacaan semacam ini justru mengandaikan kembali subjek yang berdaulat dan berpusat, sesuatu yang justru hendak dibongkar oleh Nietzsche. Nietzsche membedakan antara konsep *overcoming* dan *self-overcoming*. Nietzsche menunjukkan bahwa *overcoming* lebih menunjukkan bagaimana kita seharusnya mengatasi moralitas lama, budaya yang ada, yang membelenggu (nilai eksternal) sedangkan *self-overcoming*

lebih menunjukkan pelampauan diri manusia dalam diri manusia (nilai internal) yang proaktif dan sebagai individu yang bebas, yang diproyeksikan dalam diri *manusia melampaui*. Oleh karena itu, David B. Allison melihat bahwa Nietzsche tidak menawarkan sistem etika baru, sebagaimana para pendahulunya yang berkuat merumuskan perintah-perintah universal. Ia tidak bermaksud mengganti hukum lama dengan hukum baru. Justru yang ingin ia hancurkan adalah kecenderungan manusia untuk berpegang pada “*thou shalt*” (kamu harus) atau perintah, doktrin, yang mengatur dari luar.

Nietzsche melihat adanya risiko bahwa ajaran *self-overcoming* itu sendiri akan dipahami seperti dogma baru yaitu sebuah kumpulan aturan universal yang harus diikuti semua orang. Namun di lain pihak jika hal ini terlalu longgar yaitu ‘ikuti jalanmu sendiri’ maka bisa jadi orang merasa tidak ada panduan yang jelas sama sekali tentang bagaimana menjadi diri sendiri. Karena masing-masing orang unik, maka ajaran itu bisa terasa terlalu abstrak dan tidak relevan bagi keunikan bagi tiap orang.¹⁰

⁷ Mark Anderson, *Plato and Nietzsche : Their Philosophical Art*. (New York: Blomsbury Academic, 2014), 145.

⁸ Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, 400.

⁹ Paul S. Loeb, “Finding the *Übermensch* in Nietzsche's *Genealogy of Morality*,” dalam Nietzsche's *On the Genealogy of Morals: Critical Essays*, ed. Christa Davis Acampora (Lanham: Rowman & Littlefield, 2006), 165–66.

¹⁰ David B. Allison, ed., *Reading the New Nietzsche: The Birth of Tragedy, The Gay Science, Thus Spoke Zarathustra, and On the Genealogy of Morals* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2001), 174. His pronouncements themselves appear to be statutory rules, lawlike injunctions; in short, “tablets” of constraint upon a diverse audience, each statute or tablet seemingly imperative and univocal this despite his repeated assertions to “Go your own ways,” that “there are many ways of over-

Jalan keluar dari problem ini adalah membaca *self-overcoming* bukan sebagai perintah moral, melainkan sebagai dinamika *agon* yaitu sebuah medan pertarungan yang tidak dimaksudkan untuk mengalahkan atau melenyapkan lawan. Seorang petinju tidak pernah tahu seberapa keras pukulannya tanpa lawan; demikian pula manusia tidak akan pernah mengukur dirinya tanpa perlawanan yang benar-benar mengguncang fondasi dirinya. Tanpa musuh, kita hidup dalam ilusi kekuatan. Dengan musuh, kita dipaksa bertanya: siapa aku dalam benturan? Dalam pandangan Nietzsche, pertarungan bukan soal menang atau kalah, melainkan soal menemukan bentuk tertinggi dari diri dalam ketegangan dengan yang lain. Dalam konflik, lawan memaksa kita melampaui bentuk kita yang lama. Oleh karena itu, *self-overcoming* bukanlah pelarian dari konflik, melainkan keberanian untuk menanggungnya sampai ke ujung, karena hanya dengan konflik maka kita akan dimungkinkan untuk melampaui diri kita. Nietzsche tidak hanya mengajak kita, menjadikan orang lain sebagai lawan melainkan diri kita menjadi lawan bagi orang lain.¹¹

coming," that you must "overcome yourself." The problem, then, is that Zarathustra's teaching of self-overcoming either appears as yet another set of formal maxims and rules, and thus remains bound to the traditional morality of the "thou shalt," or it seems to be hollow, without content for the particular individual, with his or her remarkably complex individuality of character and sensibility.

¹¹ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, EH: Why I Am So Wise §7 trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, ed. Walter Kaufmann (New

Karena itu, *self-overcoming* perlu dipahami sebagai proses yang tidak dimiliki oleh satu subjek yang mengendalikannya dari luar. Diri yang "mengatasi" dan diri yang "diatasi" bukan dua entitas terpisah, melainkan dua momen dalam satu medan dorongan yang sama. Bagi Acampora, menjadi diri sendiri bukanlah sebuah bentuk stabil melainkan proses menyusun kembali kekuatan-kekuatan yang saling bertenangan dalam diri dengan berhadapan dengan dunia luar sebagai musuh yang pantas.¹²

Seni sebagai Medium Afirmasi dalam *Agon*

Pembahasan tentang seni pada bagian ini bukan tema baru yang lepas dari *agon*, melainkan kelanjutan langsung dari *agon* itu sendiri. Bagi Nietzsche, kontes agonistik yang paling purba dan paling menentukan bukanlah pertarungan antar-dorongan psikologis semata, melainkan pertarungan antara dua kekuatan kosmis yang ia temukan dalam tragedi Yunani Apollo, dewa yang memberi batas, bentuk, dan keteraturan citra, dan Dionysus, dewa yang meruntuhkan batas itu lewat mabuk, ekstase, dan peleburan diri.¹³ Tragedi Yunani, bagi Nietzsche, bukan

York: Vintage Books, 1989). "Being able to be an enemy, being an enemy—perhaps that presupposes a strong nature; in any case, it belongs to every strong nature."

¹² Christa Davis Acampora, "Nietzsche as Fighter: Kriegs-Praxis," dalam *The Oxford Handbook of Nietzsche*, ed. Ken Gemes dan John Richardson (Oxford: Oxford University Press, 2013), 325.

¹³ Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, 200.

sekadar genre pertunjukan, melainkan peristiwa ontologis: panggung tempat kedua kekuatan yang saling berlawanan itu bertarung dan, dari pertarungan itu, melahirkan bentuk. Tidak dapat dipungkiri bahwa Nietzsche sangat terpengaruh oleh dewa Yunani yaitu Dionysus. Mengapa demikian? Nietzsche melihat bahwa Dionysus merupakan figur bisa mengatakan ‘iya’ pada penderitaan, pada kehancuran (*The Birth of Tragedy* § 3).¹⁴ Nietzsche tidak menatap seni tragedi Yunani sebagai bentuk pertunjukan semata, melainkan sebagai peristiwa ontologis yaitu kekuatan Apollo dan Dionysus yang saling menegangkan satu sama lain dalam satu panggung yang tidak terelakkan. Dalam tragedi, manusia tidak menyangkal hidup; ia menatapnya dan berkata: “ya, aku memilih ini lagi.”. Hal ini persis seperti yang dikatakan oleh *Zarathustra* bahwa ia bersedia untuk menjalaninya lagi.¹⁵

Dengan demikian, seni bukanlah pelarian dari *agon*, melainkan perpanjangannya; seni adalah cara untuk menerima kenyataan kehidupan yang pahit ataupun menyedihkan dan siap untuk mengulangnya lagi. Hidup selalu penuh dengan ketidakpastian seperti kematian, penyakit, kehilangan dan kegagalan semuanya menjadi hal yang menyakitkan dan mungkin sulit untuk dipahami. Kebenaran yang dilihat secara nyata menyadarkan bahwa dunia ini kejam dan

tidak masuk akal. Namun, jika kita hanya mau menganalisis kehidupan ini maka kita akan jatuh pada kesimpulan “hidup tidak adil, hidup ini tanpa makna, hidup begitu kejam” dan hal ini membuat kita akan jatuh pada nihilisme pasif yaitu keputusasaan. Nietzsche tidak menyangkal bahwa dunia ini penuh penderitaan namun melalui seni, penderitaan diubah menjadi sesuatu yang bermakna, indah dan layak untuk dijalani. Misalnya, ketika seseorang sakit hati karena kehilangan ibu yang dicintai, rasa sakit itu bukan diabaikan namun disalurkan menjadi sebuah lagu yang bisa dibagikan, dinikmati dan dimaknai. Penderitaan tetap ada, tapi bentuk estetisnya membuat kita mampu menanggungnya, bahkan mengafirmasinya. Bagi Nietzsche, seni membantu kita berkata “ya” terhadap keseluruhan itu, bukan dengan melarikan diri, tapi dengan membentuknya.

Self-Preservation dan Becoming Necessary: Tafsiran Acampora

Pembacaan Acampora memberikan sumbangan penting untuk memahami *self-overcoming* secara lebih konkret, yakni melalui konsep *self-preservation* (pelestarian diri). Berbeda dari kesan bahwa Nietzsche semata-mata merayakan penciptaan diri yang murni dan spontan, Acampora menunjukkan bahwa Nietzsche justru lebih sering menjelaskan perkembangan dirinya sendiri dalam istilah pelestarian

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, §5 ed. and trans. Douglas Smith (Oxford: Oxford University Press, 2008).

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Book 4 §1. “Was that— life?” I will say to death. “Very well! One more time!”

diri ketimbang penciptaan diri murni, sebagai cara menghimpun energi agar dapat digunakan untuk tugas-tugas besar. Pelestarian diri di sini bersifat aktif, bukan pasif: ia melibatkan *care* (perawatan) untuk membatasi diri dari kondisi yang melemahkan, *sheltering* (perlindungan) untuk menjaga jarak dari gangguan yang merusak tatanan kekuatan, dan *waiting* (penantian) untuk menunda ledakan energi agar dapat diarahkan secara produktif.¹⁶

Dari sinilah muncul gagasan Acampora yang paling radikal: *becoming necessary* (menjadi keniscayaan) sebagai bentuk kebebasan tertinggi yang bisa dicapai manusia, karena di dalamnya seseorang menjadi mampu, teraktivasi, dan terhidupkan sepenuhnya.¹⁷ Kebebasan di sini bukan soal memilih secara bebas apa pun yang diinginkan—ini merupakan pemahaman yang dangkal bagi Nietzsche—melainkan menjadi bentuk kehidupan yang tidak tergantikan, sebagaimana matahari tidak memilih untuk bersinar, ia bersinar karena ia adalah matahari. Seseorang harus mengenali dorongan-dorongan dalam dirinya (yang tidak bisa ia pilih) lalu menyusun dorongan itu menjadi suatu pola kehidupan yang intens, ekspresif, dan penuh daya bentuk.¹⁸

Solitude: Tafsiran Ted Sadler

Tafsiran Acampora tentang agon dan pelestarian diri diperkuat oleh dua pembacaan lain yang menekankan dimensi eksistensial dan epistemologis dari self-overcoming. Ted Sadler menunjukkan bahwa menjadi diri sendiri bagi Nietzsche pertama-tama bukan soal mencapai ideal moral, melainkan soal *solitude* (kesunyian)—bukan penarikan diri dari masyarakat, melainkan pemisahan dari logika “kawanan” (*herd*). Hidup soliter bukan berarti tertutup dari dunia luar melainkan hidup yang penuh dengan refleksi. Menurut Sadler, ketika seseorang berada dalam kesunyian justru di situlah dia berjumpa dengan siapa dirinya, tanpa topeng dan tanpa kepura-puraan.¹⁹ Namun, justru para ‘kawanan’ melihat bahwa hal tersebut menunjukkan kehilangan akan diri. Hal tersebut disanggah Nietzsche, dalam *Zarathustra* yang melihat bahwa dalam kesunyian kita tidak bertanya apa penilaian orang lain bagi kita, apakah pandangan orang lain itu baik atau buruk melainkan kehidupan yang mengafirmasi kehidupan. Menerima bukan ‘ya pasif’ namun dia *amor fati* (cinta pada kehidupan).

¹⁶ Acampora, *Contesting Nietzsche*, 192.

¹⁷ Acampora, *Contesting Nietzsche*, 192.

¹⁸ Acampora, *Contesting Nietzsche*, 192.

¹⁹ Ted Sadler, *Nietzsche: Truth and Redemption : Critique of the Postmodernist Nietzsche*, (London: The Atllone

Press, 1995), 168. Instead of inwardness, Nietzsche speaks of 'solitude': a condition pertaining to the whole existing self and not just to the abstracted 'conscious' self. The Nietzschean self has that reflexive character which Heidegger calls 'mineness' (*Jemeinigkeit*),

Koreksi Pippin: Menjaga *Self-Overcoming* dari Nostalgia Subjek

Betapapun produktifnya pembacaan agonistik di atas, ia perlu diuji oleh kritik yang diajukan Robert B. Pippin, yang mencurigai bahasa *self-overcoming* itu sendiri. Menurut Pippin, konsep menciptakan diri sebagai pengarang atas hidupnya sendiri secara inheren tidak stabil, bahkan berpotensi tidak koheren.²⁰ Bahasa “mengatasi diri”, bagi Pippin, terlalu rapi sehingga menyiratkan kembali adanya keutuhan, kendali, dan agen yang berdaulat—justru hal-hal yang hendak dibongkar oleh proyek Nietzsche sendiri.²¹ Kehendak untuk berkuasa, dalam pembacaan Pippin, bukan ekspresi kehendak subjek, melainkan dinamika impersonal, medan kekuatan tanpa pusat; “kita” lahir dari jejaring kehendak-kehendak itu sendiri, bukan sebaliknya.²²

Diri adalah efek, bukan sebab. Pippin mencurigai hasrat untuk memulihkan diri yang kreatif dan eksistensial Nietzsche sebagai hasrat laten untuk menyelamatkan “diri” sebuah nostalgia modern terhadap keutuhan personal. Narasi *self-overcoming* sebagai proyek menjadi diri yang terbuka dan tidak berkesudahan perlu dicurigai. Alih-alih melihat Nietzsche sebagai penunjuk jalan dalam pencarian identitas diri,

Pippin mengajak kita untuk melihat bahwa Nietzsche justru adalah penyebar kabar buruk bahwa tidak ada “diri” yang bisa menjadi. Kemengjadian bukanlah milik siapapun, karena kita bukanlah subjek dari sejarah kita sendiri, melainkan hasil dari benturan kekuatan, trauma yang mengendap (psikologis), sejarah dan dorongan yang menolak diam.

Kesimpulan

Membaca *self-overcoming* sebagai *agon* memungkinkan kita memahami “menjadi diri sendiri” dalam Nietzsche tanpa jatuh ke dalam dua godaan yang berlawanan: di satu sisi, godaan untuk mengembalikan *self-overcoming* ke dalam proyek pencapaian identitas modern yang utuh dan berdaulat; di sisi lain, godaan untuk membacanya sebagai sekadar kehampaan nihilistik tanpa arah. Melalui pembacaan Acampora tentang *self-preservation* dan *becoming necessary*, Sadler tentang *solitude* eksistensial, *self-overcoming* tampil sebagai praktik agonistik yang terus bergerak yaitu sebuah disiplin menata dorongan menjadi gaya hidup yang niscaya, tanpa pernah mencapai penyelesaian akhir. Koreksi Pippin memastikan bahwa pembacaan ini tidak diam-diam menyelundupkan kembali subjek yang berdaulat.

Dengan demikian, “menjadi diri sendiri” bagi Nietzsche bukanlah jawaban atas krisis makna

²⁰ Robert B. Pippin, *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 145.

²¹ Pippin, *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, 113–114.

²² Pippin, *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, 117–118.

modern, melainkan cara menanggung krisis itu sendiri yaitu sebuah keterlibatan tanpa jaminan dalam proses kemenjadian yang afirmatif terhadap kehidupan, di tengah dorongan untuk mencipta dan kesadaran bahwa tidak pernah ada pusat diri yang benar-benar utuh.

Daftar Pustaka

Acampora, Christa Davis. *Contesting Nietzsche*. Chicago: The University of Chicago, 2013.

Allison, David B. *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, 1977.

Anderson, Mark. *Plato and Nietzsche: Their Philosophical Art*. New York: Bloomsbury Academic, 2014.

Gemes, Ken, and John Richardson. *The Oxford Handbook of Nietzsche*. OUP Oxford, 2013.

Loeb, Paul S. *Finding the Übermensch in Nietzsche's Genealogy of Morality*. In *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*, edited by Christa Davis Acampora, 163–186. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2006.

Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1967.

———. *Reading the New Nietzsche: The Birth of Tragedy, the Gay Science, Thus Spoke Zarathustra, and on the Genealogy of Morals*. Rowman & Littlefield Publishers: Lanham, 2000.

Sadler, Ted. *Nietzsche: Truth and Redemption: Critique of the Postmodernist Nietzsche*, 1995.

Taylor, Charles. *Sources of Self*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Wibowo, A. Setyo. *Gaya filsafat Nietzsche*. Yogyakarta: Kanisius. 2017

Website

Nariswari, Sekar Langit. “Tanda-tanda FOMO Dalam Diri Kita Dan Faktor Penyebabnya.” *KOMPAS.Com*, March 14, 2023. <https://lifestyle.kompas.com/read/2023/03/14/155745220/tanda-tanda-fomo-dalam-diri-kita-dan-faktor-penyebabnya?page=all>

Salima, Fathia Ariana. “Cara Membuat Second Account Instagram Dan Alasan Gen-Z Punya Akun Lain.” *Detikinet*, April 8, 2024. <https://inet.detik.com/tips-dan-trik/d-7284224/cara-membuat-second-account-instagram-dan-alasan-gen-z-punya-akun-lain>



Berteologi terhadap Permainan: Sketsa Sepuluh Pedoman Refleksi Teologis

¹Paulus Eko Kristianto

²Udin Firman Hidayat

¹Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta

²Sekolah Tinggi Teologi Diakonos

¹paulusekokristianto@gmail.com

²firmanhidayat65@gmail.com

Abstrak

Dunia permainan telah menjadi fenomena di tengah masyarakat Indonesia. Ada berbagai cara untuk menelaah fenomena permainan. Artikel ini menawarkan pendekatan yang berlandaskan pada refleksi teologis. Secara khusus, kami mengacu pada sepuluh pedoman refleksi teologis yang digagas oleh Kevin J. Vanhoozer, Charles A. Anderson, dan Michael J. Sleasman. Meskipun mereka tidak membahas permainan secara eksplisit, kami menggunakan metode penelitian berbasis studi pustaka untuk mengadaptasi kerangka pemikiran mereka menjadi sebuah refleksi teologis mengenai topik tersebut. Diharapkan refleksi ini dapat memampukan kita semua untuk memandang dunia gim melalui perspektif teologis.

Kata-kata kunci: permainan; panduan; teologi; refleksi teologis.

Pendahuluan

Permainan (*game*) sudah ada sejak sebelum era digital. Era digital membuat permainan menjadi lebih menarik dikarenakan adanya beragam fitur yang menarik dan modifikasinya, di antaranya *Mobile Legend (ML)*, *Arena of Valor (AoV)*, *Clash of Clans (CoC)*, *Fortnite*, *Dota 2*, dan *Player Unknown's Battle Ground (PUBG)*. Mengapa demikian? Permainan dibangun

dengan algoritma teknologi yang kompleks. Evolusi permainan sendiri dapat dikatakan membuat para pakar berbagai bidang ilmu tertarik untuk menelitinya di antaranya ekonom,

sosiolog, antropolog, dan filsuf.¹ J. McKenzie Alexander menunjukkan ketertarikan para ilmuwan sosial terhadap evolusi permainan berasal dari tiga fakta. Pertama, evolusi permainan tidak membutuhkan evolusi biologis. Evolusi di sini sering dipahami sebagai evolusi budaya di mana menunjuk pada perubahan kepercayaan dan norma. Kedua, rasionalitas permainan menempatkan evolusi permainan pada pemodelan sistem sosial ketimbang asumsi yang mendasari teori permainan tradisional. Ketiga, evolusi permainan menyediakan elemen penting yang hilang dari permainan tradisional.²

Evolusi permainan membuat pengguna menjadi senang bermain. Hal ini dikarenakan mereka merasa terpuaskan dan tertarik memainkan fitur dengan algoritmanya dalam permainan. Kesenangan ini turut menampilkan dampak positif dan negatif. Dari sisi positif, kreativitas pengguna menjadi meningkat. Mereka terlatih mengembangkan dan menaklukkan fitur yang terdapat di dalam permainan. Dari sisi negatif, kecanduan pengguna menjadi mungkin. Hal ini dikarenakan pengguna yang sudah tertarik dengan fitur dan merasa senang menjadi enggan melakukan aktivitas lain yang membuatnya jenuh, contohnya

belajar. Kondisi ini terlihat dari menurunnya konsentrasi belajar pada peserta didik.

Berpijak pada dua kondisi di atas (evolusi permainan dan dampaknya), bagaimana sumbangsih teologi terhadapnya? Guna menjawab pertanyaan ini, kami merefleksikannya melalui gagasan dan skema berteologi terhadap budaya menurut Kevin J. Vanhoozer, Charles A. Anderson, dan Michael J. Sleasman. Kevin J. Vanhoozer, Charles A. Anderson, dan Michael J. Sleasman dalam bukunya *Everyday Theology: How to Read Cultural Texts and Interpret Trends* menunjukkan teologi merupakan iman yang mencari pemahaman melalui mengidentifikasi Allah melalui tindakan dan sabda-Nya yang terekam di teks Alkitab dan mendalaminya dalam hubungan dengan segala sesuatu di mana Allah teridentifikasi.³

Berpijak dari definisi teologi tersebut, Kevin J. Vanhoozer, Charles A. Anderson, dan Michael J. Sleasman menyatakan sepuluh pedoman berteologi terhadap budaya yaitu: Pertama, cobalah untuk memahami teks budaya dengan istilahnya sendiri (pahami maksud komunikatif) sebelum Anda “menafsirkannya” (gali lebih luas signifikansi sosial, politik, seksual, atau agama). Kedua, perhatikan apa yang dilakukan dan dikatakan oleh teks budaya dengan mengklarifikasi tindakan ilokusi (misalnya,

¹ J. McKenzie Alexander, “Evolutionary Game Theory,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), 2023, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/game-evolutionary/>.

² Alexander.

³ Kevin J. Vanhoozer, Charles A. Anderson, and Michael J. Sleasman, *Everyday Theology: How to Read Cultural Texts and Interpret Trends* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 266.

menyatakan keyakinan, menampilkan dunia). Ketiga, Pertimbangkan dunia di belakang (misalnya, abad pertengahan, modern), dari (dunia yang ditampilkan oleh teks budaya), dan di depan (proposasi untuk dunia Anda) teks budaya. Keempat, tentukan "kekuatan" apa yang disajikan oleh teks budaya tertentu atau tren dengan menemukan minat material siapa yang dilayani (misalnya, ikuti uangnya!). Kelima, carilah "hipotesis dunia" dan / atau "metafora dasar" yang tersirat oleh sebuah teks budaya. Keenam, bersikaplah komprehensif dalam interpretasi Anda terhadap teks budaya. Temukan bukti yang menguatkan yang membuat pengertian terbaik dari keseluruhan sebagai serta bagian-bagiannya. Ketujuh, berikan deskripsi yang "tebal" dari teks budaya yang tidak mereduksi dan peka terhadap berbagai tingkat tindakan komunikatif. Kedelapan, mengartikulasikan cara menjadi manusia yang menjadi teks budaya secara langsung atau secara tidak langsung memberikan kesaksian dan pujian. Kesembilan, pahami iman apa yang secara langsung atau tidak langsung diungkapkan oleh teks budaya. Untuk keyakinan apa tentang Tuhan, dunia, dan diri kita sendiri yang menjadi budaya teks dan/atau tren yang memungkinkan mengikat kita? Kesepuluh, tempatkan teks budaya dalam skema Alkitabiah tentang penciptaan – kejatuhan – penebusan dan periksalah bahwa teks Alkitab lebih tinggi ketimbang teks budaya yang menggerakkan

bentukan imajinasi dan bingkai interpretasi bagi pengalaman Anda.⁴ Kesepuluh pedoman tersebut hendak kami gunakan dalam rangka berteologi terhadap permainan. Hal ini dilakukan karena permainan menjadi bagian dari budaya dan sangat mungkin menjadi pijakan refleksi teologis.

Pedoman Pertama: Cobalah untuk Memahami Teks Budaya dengan Istilahnya Sendiri Sebelum Anda “Menafsirkannya”

Pedoman pertama mengingatkan kami untuk menggali beberapa pokok kunci dalam permainan. Pokok kunci ini memang diuraikan dengan menggunakan istilahnya yang khas. Pada hakikatnya, permainan mengacu pada situasi interaktif apa pun yang melibatkan sekelompok agen atau pemain yang mementingkan diri sendiri. Fitur yang menentukan dari sebuah permainan adalah para pemain terlibat dalam "masalah keputusan yang saling bergantung". Permainan terdiri atas tiga komponen. Pertama, pemain (*the player*) atau pengguna ialah siapa pun yang sedang mengoperasikan permainan dengan kuota terbatas sebagaimana diatur dalam permainan. Kedua, opsi yang memungkinkan (biasanya disebut aksi atau strategi) untuk setiap pemain. Ketiga, preferensi para pemain atas kemungkinan hasil.

Permainan mengasumsikan pemain memiliki seperangkat kapasitas yang biasanya dirujuk dalam literatur ekonomi sebagai 'rasionalitas'.

⁴ Vanhoozer, Anderson, and Sleasman, 267–68.

'Rasionalitas ekonomi' akan digunakan dalam pengertian teknis yang dibagi dalam teori permainan, ekonomi mikro dan teori keputusan formal. Seorang pemain yang rasional secara ekonomi adalah orang yang bisa menilai hasil, dalam arti menyusun peringkat mereka sehubungan dengan kontribusi mereka untuk kesejahteraan; menghitung jalur menuju hasil, dalam arti mengenali urutan tindakan mana yang secara probabilistik terkait dengan hasil yang mana; memilih tindakan dari sekumpulan alternatif (yang akan pemain gambarkan sebagai tindakan 'memilih') yang memberikan hasil yang paling disukai, berdasarkan tindakan dari pemain lain.⁵

Setiap pemain dalam permainan menghadapi pilihan di antara dua atau lebih strategi yang mungkin. Strategi adalah 'program permainan' yang ditentukan sebelumnya yang memberi tahu dia tindakan apa yang harus diambil sebagai tanggapan terhadap setiap kemungkinan strategi yang mungkin digunakan pemain lain. Aspek penting dari spesifikasi permainan melibatkan informasi yang dimiliki pemain ketika mereka memilih strategi. Permainan yang paling sederhana (dari perspektif struktur logis) adalah permainan di mana agen memiliki informasi yang sempurna, yang berarti bahwa di setiap titik di mana setiap strategi fitur permainan menyuruhnya untuk mengambil tindakan,

pemain tahu semua yang telah terjadi dalam permainan hingga saat itu. Karena permainan merupakan tentang tindakan yang rasional secara ekonomi mengingat tindakan signifikan secara strategis dari orang lain, maka tidak heran pemain diberi tahu bahwa apa yang dipercayai, atau gagal dipercaya oleh fitur dalam permainan.⁶

Pedoman Kedua: Perhatikan Apa yang Dilakukan dan Dikatakan oleh Teks Budaya dengan Mengklarifikasi Tindakan Ilokusi

Ilokusi (*illocution*) dapat diartikan sebagai tindakan melakukan sesuatu dengan mengatakan sesuatu.⁷ Pedoman kedua mengingatkan pemain bahwa hasil utama dari pendekatan evolusioner permainan sejauh ini adalah “pemulihan” dari banyak intuisi dan norma moral yang ada. Dengan demikian, ahli teori permainan evolusioner yang menulis tentang etika (serta filsuf moral yang menggunakan teori permainan evolusioner) telah menunjukkan bahwa di antara pemain yang tidak sepenuhnya rasional, banyak norma koordinasi dan bekerjasama. Pokok ini yang menjadi akar terjadinya pemain kecanduan atau terlalu terobsesi dengan permainan dikarenakan macetnya etika.

Hardiyansyah Masya dan Dian Adi Candra menunjukkan faktor internal dan eksternal yang

⁵ Don Ross, “Game Theory,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/game-theory/>.

⁶ Ross.

⁷ Vanhoozer, Anderson, and Sleasman, *Everyday Theology: How to Read Cultural Texts and Interpret Trends*, 46.

membuat pemain kecanduan permainan.⁸ Faktor-faktor internal yang dapat menyebabkan kecanduan terhadap permainan di antaranya: Pertama, keinginan yang kuat dari diri pemain untuk memperoleh nilai yang tinggi dalam permainan, karena permainan dirancang sedemikian rupa agar pemain semakin penasaran dan semakin ingin memperoleh nilai yang lebih tinggi. Kedua, rasa bosan yang dirasakan pemain ketika berada di rumah atau di sekolah. Ketiga, ketidakmampuan mengatur prioritas untuk mengerjakan aktivitas penting lainnya. Keempat, kurangnya pengontrol diri dalam diri pemain sehingga pemain kurang mengantisipasi dampak negatif yang timbul dari permainan secara berlebihan. Faktor-faktor eksternal yang menyebabkan kecanduan terhadap permainan di antaranya: Pertama, lingkungan yang kurang terkontrol karena melihat teman-temannya banyak yang bermain. Kedua, kurang memiliki hubungan sosial yang baik sehingga pemain memilih alternatif bermain. Ketiga, permainan sebagai aktivitas yang menyenangkan. Keempat, harapan orang tua yang melabung terhadap anaknya untuk mengikuti berbagai kegiatan seperti kursus sehingga kebutuhan primer anak (seperti kebersamaan dan bermain dengan keluarga) menjadi terlupakan.

⁸ Hardiyansyah Masya and Dian Adi Candra, "Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Perilaku Gangguan Kecanduan Game Online Pada Peserta Didik Kelas X Di Madrasah Aliyah Al Furqon Prabumulih Tahun Pelajaran 2015/2016," *Konseli: Jurnal Bimbingan Dan Konseling* 3, no. 2 (2016): 106.

Pedoman Ketiga: Pertimbangkan Dunia di Belakang dari Teks Budaya

Pedoman ini mengingatkan kami untuk meneliti apa yang ada di belakang permainan. Salah satu pokok masalah di balik permainan yaitu kapitalisme. Kapitalisme modern ini juga mampu menciptakan "kebutuhan palsu" dan melakukan penindasan secara individual maupun sosial.⁹ Apa yang disebut sebagai "kebutuhan palsu" ini ternyata menjadi suatu hal yang tidak asing didengar. Salah satunya yaitu kebutuhan untuk bermain. "Kebutuhan palsu" menjalar ke seluruh kehidupan "modern" sekarang yaitu kebutuhan untuk memiliki komputer atau ponsel tertentu guna mendukung gaya hidup. Akibat dari "kebutuhan palsu" pada bermain ini beragam tentunya, tetapi beberapa yang paling fatal turut terjadi di antaranya *withdrawal syndrome*, kematian (bagi para pecandu permainan), dan bahkan pembunuhan (seorang ibu terlalu fokus pada "kebutuhannya" untuk bermain sampai membuat bayinya mati kelaparan).¹⁰ Hal yang penting adalah industri budaya ini akan menjamin pengembangan dan pemenuhan "kebutuhan-kebutuhan palsu", dan menindas kebutuhan-kebutuhan "sejati".

⁹ Dominic Strinati, *Popular Culture: Pengantar Menuju Teori Budaya Populer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2009), 104.

¹⁰ Carolyn Sun, "Online Craving," 2023, <http://www.thedailybeast.com/newsweek/2011/10/16/south-korea-s-video-game-addiction.html>.

Pedoman Keempat: Tentukan "Kekuatan" Apa yang Disajikan oleh Teks Budaya Tertentu atau Tren dengan Menemukan Minat Material Siapa yang Dilayani

Dalam industri permainan, pemain dapat dikatakan berperan bagi kelangsungan industri tersebut. Semakin banyak pemain memainkannya, maka semakin besar *rating* yang diperoleh sehingga semakin besar pula keuntungan produsen permainan yang diperoleh. Selain dengan cara itu, produsen permainan juga dimungkinkan menciptakan cinderamata. Hal ini turut mendongkrak keuntungan produsen. Selain cinderamata, produsen juga bisa saja membuat fitur berbayar dalam permainan yang menarik minat pemain untuk memainkan lebih jauh.

Pedoman Kelima: Carilah "Hipotesis Dunia" dan / atau "Metafora Dasar" yang Tersirat oleh Sebuah Teks Budaya

Kecanduan permainan turut memperkuat nilai konsumtif pada diri pemain. Perilaku konsumtif adalah perilaku membeli yang tidak lagi berdasarkan pada pertimbangan yang rasional. Perilaku ini turut dimaknai sebagai membeli sesuatu tanpa adanya pertimbangan pemenuhan kebutuhan pokok. Perilaku konsumtif dalam permainan turut dimungkinkan hadir karena berbagai dorongan yang muncul di antaranya: Pertama, membeli produk karena mengejar hadiah. Pembelian barang tidak lagi melihat manfaat, tetapi sekedar bertujuan memperoleh hadiah yang ditawarkan. Kedua, membeli

produk karena kemasannya yang menarik. Ketiga, membeli produk dikarenakan gengsi yang ada pada diri pemain. Keempat, membeli produk berdasarkan pertimbangan harga. Pemain bisa terjebak pada situasi ini dikarenakan bila ia telah bermain permainan yang terbilang mahal akan mendongkrak harga dirinya di lingkungan pertemanannya. Kelima, memakai produk karena unsur konformitas terhadap model yang mengiklankan produk. Keenam, keinginan mencoba lebih dari dua produk permainan walau hanya sekedar alasan membandingkan semata.

Pedoman Keenam: Bersikaplah Komprehensif dalam Interpretasi Anda terhadap Teks Budaya

Evolusi permainan merupakan wujud nyata dari kemajuan teknologi. Permainan perlu dilihat secara komprehensif. Sekurangnya, kita dapat menemukan bahwa permainan membawa dampak positif dan negatif. Dampak positif dari permainan di antaranya pergaulan pemain akan lebih mudah diawasi oleh orang tua, otak pemain akan lebih aktif dalam berpikir, pemain akan lebih cepat merespon, emosi pemain dapat diluapkan dengan bermain, pemain lebih berpikir kreatif. Dampak negatif dari permainan di antaranya pemain malas belajar dan sering menggunakan waktu luang mereka untuk bermain, pemain akan mencuri-curi waktu dari jadwal belajar mereka untuk bermain, waktu untuk belajar dan membantu orang tua sehabis jam sekolah akan hilang karena terus bermain,

uang jajan atau uang bayar sekolah akan diselewengkan untuk bermain, lupa waktu, pola makan akan terganggu, emosi pemain akan terganggu karena efek ini, jadwal beribadah pun kadang akan dilalaikan oleh pemain, dan pemain cenderung akan membolos sekolah demi permainan kesayangan mereka.

Pedoman Ketujuh: Berikan Deskripsi yang “Tebal” dari Teks Budaya yang Tidak Mereduksi dan Peka terhadap Berbagai Tingkat Tindakan Komunikatif

Permainan perlu ditanggapi dengan baik agar tidak menimbulkan dan memperparah dampak negatif (contohnya kecanduan). Beberapa langkah yang dapat dilakukan di antaranya ¹¹: Pertama, bersungguh-sungguh. Langkah ini berbicara tentang niat dalam diri sendiri, khususnya harus bersungguh-sungguh atau berjanji dengan diri sendiri tidak akan bermain lagi. Awalnya, hal ini pasti dirasa begitu sulit untuk melakukannya, tetapi lambat laun pasti akan bisa. Kedua, mempunyai pikiran hemat. Dengan menghitung banyaknya uang yang dikeluarkan untuk permainan, pemain menjadi lebih berpikir untuk tidak menghabiskan uangnya. Ketiga, mencari aktivitas lainnya. Pemain dianjurkan mencari aktivitas lain yang positif, lebih bermanfaat, dan kebiasaan yang disukai, seperti berolahraga, membaca buku atau berekreasi sehingga tidak ada waktu kosong untuk bermain. Keempat, membatasi

atau mengurangi waktu bermain. Langkah ini dilakukan dengan mulai menentukan jam bermain dan diusahakan mematuhi jadwal tersebut. Kelima, jangan bergaul dengan sesama pemain. Hal ini bukan tidak boleh berteman dengan sesama pemain, melainkan jangan terlalu akrab karena ajakan dan pengaruh teman akan mudah mempengaruhi untuk bermain lagi.

Pedoman Kedelapan: Mengartikulasikan Cara menjadi Manusia yang menjadi Teks Budaya secara Langsung atau secara Tidak Langsung Memberikan Kesaksian dan Pujian

Satu hal penting dari permainan yaitu ada bahasa algoritma yang membangunnya. Algoritma ini tentu tidak mudah karena dibutuhkan kecerdasan yang tinggi dalam membangunnya sehingga pemain dengan beragam latar belakang, termasuk disabilitas, dapat menggunakan permainan dengan baik. Kecerdasan perancang permainan ini merupakan wujud bagaimana manusia menggunakan anugerah akal budi yang Tuhan berikan. Oleh karenanya, sudah selayaknya perancang tidak memanfaatkan pengembangan permainan untuk kebutuhan kapitalisme dan keberhasilan diri sendiri, melainkan sungguh bermanfaat positif

¹¹ Masya and Candra, “Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Perilaku Gangguan Kecanduan Game

Online Pada Peserta Didik Kelas X Di Madrasah Aliyah Al Furqon Prabumulih Tahun Pelajaran 2015/2016.”

bagi pengguna. Tentu, nilai ini tidak mudah diaplikasikan mengingat manusia telah jatuh dalam dosa dan kehilangan kemuliaan.

Pedoman Kesembilan: Pahami Iman Apa yang secara Langsung atau Tidak Langsung Diungkapkan oleh Teks Budaya

Dalam buku *Gaming and The Divine: A New Systematic Theology of Video Games*, Frank G. Bosman (peneliti senior di Tilburg Cobbenha-gen Center, Tilburg University, Belanda) menguraikan bahwa permainan merupakan lokus berteologi. Apa maksudnya? Pemain diajak bertindak dengan misi mencipta permainan seperti Tuhan pencipta pemain.¹² Dengan kata lain, permainan yang diciptakan bukan dimaksudkan merusak pemain, melainkan mem-berdayakan potensi. Selain permainan sebagai lokus berteologi, Bosman juga menguraikan pernyataan menarik bahwa permainan sebagai tindakan religius. Gagasan ini diuraikan dalam tiga hal.¹³ Pertama, Bosman memandang per-mainan sebagai tindakan religius berarti bertin-dak secara religius (*in the sense of acting reli-giously*) dalam permainan. Kedua, Bosman melihat bermain sebagai tindakan religius dapat berarti bermain merupakan tindakan ritual religius itu sendiri. Mengapa demikian? Hal ini terjadi demikian ketika pemain menjiwai per-mainan ini layaknya karakteristik ritual yakni pemain memisahkan waktu tertentu dari semua

aktivitas lainnya, pemain memandang per-mainan sebagai sesuatu yang menyenangkan dan memuaskan, pemain membutuhkan waktu dan alat khusus. Ketiga, Bosman memandang permainan sebagai tindakan religius itu sendiri.

Pedoman Kesepuluh: Tempatkan Teks Bu- daya dalam Skema Alkitabiah tentang Pen- ciptaan – Kejatuhan – Penebusan

Agar pengembang dan pemain permainan dapat menggunakan permainan dengan baik maka mereka harus bersama-sama menghayati bahwa manusia sebagai gambar dan rupa Allah (*imago Dei*) yang didasarkan pada Kejadian 1:26. Kejadian 1: 26 tertulis, “Baiklah kita menjadikan manusia menurut gambar dan rupa Kita, supaya mereka berkuasa atas ikan-ikan di laut dan burung-burung di udara dan atas ternak dan atas seluruh bumi dan atas segala binatang melata yang merayap di bumi.” Ayat tersebut menunjukkan bahwa manusia diciptakan menurut gambar (*tselem*) dan rupa (*demuth*) Al-lah.¹⁴ Bila ditelaah, kedua kata ini bersifat si-nonim. Kata “tselem” dapat dimaknai seperti patung atau citra dari tokoh tertentu yang me-wakili dia di suatu tempat, contohnya Firaun Mesir mempunyai banyak patung dia di seluruh wilayah kekuasaan Mesir, sedangkan kata “de-muth” lebih bersifat umum di mana sesuatu yang menunjukkan keserupaan.¹⁵

¹² Frank G. Bosman, *Gaming and The Divine: A New Systematic Theology of Video Games* (London and New York: Routledge, 2019), 250.

¹³ Bosman, 251.

¹⁴ Emanuel Gerrit Singgih, *Dari Eden Ke Babel: Sebuah Tafsir Kejadian 1-11* (Yogyakarta: Kanisius, 2011), 66.

¹⁵ Singgih, 66.

Lalu, bagaimana kaitannya dengan manusia diciptakan menurut gambar dan rupa Allah (*Imago Dei*)? Mengikuti Robert Davidson, E. Gerrit Singgih membahasakannya dalam tiga hal yaitu¹⁶: (1) Perbedaan manusia dari binatang dalam hal rasio dan spiritualitas; (2) Kekuasaan manusia atas alam semesta. Pemahaman ini berkenaan dengan konteks ayat 26-28 yang berisi amanat Allah kepada manusia untuk berkuasa atas dunia ini; (3) Dalam hal ini, kekuasaan berkenaan tanggung jawab. Oleh karenanya, Davidson turut menekankan segi tanggung jawab manusia atasnya. Dengan kata lain, pemahaman gambar dan rupa Allah banyak bersentuhan dengan tanggung jawab daripada kekuasaan sehingga tercapai keseimbangan.¹⁷

Gambar Allah tidak bermakna abstrak, tetapi konkrit yaitu manusia. Manusia terdiri atas laki-laki dan perempuan. Dalam hal ini, manusia bukan dipahami terdiri dari separuhnya laki-laki dan perempuan, melainkan kita harus memahami laki-laki sebagai keseluruhan manusia dan perempuan juga sebagai keseluruhan manusia.¹⁸ Pemahaman ini tentu berimplikasi dengan gagasan laki-laki dan perempuan bersifat setara karena mereka sama-sama gambar Allah yang diciptakan bersama dan pada waktu yang sama.¹⁹

Pada ayat 26 dan 27, kita menemukan ungkapan “ha’adam” yang tidak berarti nama Adam sebagai pribadi, tetapi menunjuk pada manusia. Dalam hal ini, kata sandang “ha” di depan nama Adam menjadi petunjuk. Gerrit Singgih memetakan Alkitab Terjemahan Baru (TB-LAI) dinilai konsisten menerjemahkannya sebagai manusia, barulah Kejadian 4:25 kita dapat menemukan ungkapan Adam sebagai nama.²⁰ Hal ini dikarenakan di Kejadian 4:25 sudah tidak terdapat kata sandang “ha”.

Pada narasi berikutnya (Kejadian 2:6-7), manusia dibentuk dari debu tanah. Hal ini selaras dengan Kejadian 3:19 yang dikemukakan bahwa manusia diambil dari tanah dan akan kembali ke tanah. Pemahaman mengenai manusia yang adalah tanah menunjang pandangan religius mengenai manusia sebagai makhluk fana.²¹ Unsur lain yang menjadi bagian manusia yaitu nafas hidup (dalam bahasa Ibrani: *nisymat khayyim*). *Nisymat* dari kata *nesyamah*. Karena ada nafas hidup, manusia menjadi makhluk hidup (*nefesh hayyah*). Di balik unsur-unsur tersebut, kita perlu memahami bahwa penciptaan manusia menggunakan metafora pembentukan periuk atau patung dari tanah liat.²² Allah digambarkan sebagai seniman yang menghembuskan nafas hidup.

Bila manusia sudah diciptakan begitu baik, mengapa pemain dapat kecanduan permainan

¹⁶ Singgih, 66.

¹⁷ Singgih, 67.

¹⁸ Singgih, 69.

¹⁹ Singgih, 69.

²⁰ Singgih, 69.

²¹ Singgih, 80.

²² Singgih, 81.

sehingga merusak dirinya? Jawabannya yaitu efek dosa. Dosa telah membuat manusia kehilangan arah dan orientasinya pada Tuhan. Apa yang seharusnya berpusat dan terarah pada Tuhan menjadi melenceng ke permainan. Pengembang menjadi terjebak pada lingkaran menciptakan permainan yang menguntungkan pengembang dengan nada kapitalisme. Pemain terjebak pada rasa candu untuk terus bermain yang menyelimuti dirinya sehingga lalai atas berbagai tanggung jawab yang dimilikinya, termasuk semangatnya untuk belajar, bekerja, dan beribadah pada Tuhan. Dari sini, kita menyadari bahwa dosa turut membuat manusia jauh dari Tuhan. Oleh karenanya, Yesus Kristus hadir melalui pengorbanan-Nya di kayu salib. Penebusan ini membuat manusia kembali dimampukan membangun hubungan dengan Tuhan yang putus. Manusia bisa berjumpa dengan Tuhan dan mengerjakan pekerjaan dan tanggung jawabnya. Dengan kata lain, keterarahan pada Kristus membuat pengembang tidak melulu berpikir keuntungan kapital yang diraup dari permainan yang ciptakannya dan pemain tidak melulu mengejar apa yang membuat dia nyaman dengan berbagai fitur yang ditawarkan permainan. Terobosan menggunakan permainan dengan bijak merupakan hal penting yang perlu diperhatikan pengembang dan pemainnya.

Penutup

Kesepuluh pedoman yang ditawarkan Kevin J. Vanhoozer, Charles A. Anderson, dan Michael

J. Sleasman menolong kita melihat budaya secara komprehensif dari sudut pandang teologi Kristiani. Proses ini mendorong kita senantiasa bersikap kritis terhadap berbagai perkembangan budaya yang ada dan menimbanginya dari teologi Kristiani. Hal ini juga berlaku bila diterapkan dalam permainan. Permainan didekati dengan melihat sisi positif dan negatif yang ada di dalamnya. Sisi positif permainan perlu dikembangkan lebih lanjut, dan sebaliknya sisi negatif perlu dihilangkan. Dalam prosesnya, teolog perlu menyadari adanya efek dosa. Hal ini terletak pada suburnya kapitalisme di balik pengembangan permainan dan kecanduan yang dialami pemain. Kiranya analisa ini dapat menolong pengembang dan pemain memandang permainan secara jernih dalam kacamata teologi Kristiani.

Daftar Pustaka

- Alexander, J. McKenzie. "Evolutionary Game Theory." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/game-evolutionary/>.
- Bosman, Frank G. *Gaming and The Divine: A New Systematic Theology of Video Games*. London and New York: Routledge, 2019.
- Masya, Hardiyansyah, and Dian Adi Candra. "Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Perilaku Gangguan Kecanduan Game Online Pada Peserta Didik Kelas X Di Madrasah Aliyah Al Furqon Prabumulih Tahun Pelajaran

2015/2016.” *Konseli: Jurnal Bimbingan Dan Konseling* 3, no. 2 (2016).

Ross, Don. “Game Theory.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/game-theory/>.

Singgih, Emanuel Gerrit. *Dari Eden Ke Babel: Sebuah Tafsir Kejadian 1-11*. Yogyakarta: Kanisius, 2011.

Strinati, Dominic. *Popular Culture: Pengantar Menuju Teori Budaya Populer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2009.

Sun, Carolyn. “Online Craving,” 2023. <http://www.thedailybeast.com/newsweek/2011/10/16/south-korea-s-video-game-addiction.html>.

Vanhoozer, Kevin J., Charles A. Anderson, and Michael J. Sleasman. *Everyday Theology: How to Read Cultural Texts and Interpret Trends*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.



Cantik dan Ganteng sebagai Kapitalisme Visual: Dekonstruksi Bias Penampilan di Ruang Publik

Rico Somala

Universitas Paramadina

rico.somala@students.paramadina.ac.id

Abstrak

Konsep “cantik” dan “ganteng” dalam masyarakat kontemporer tidak lagi sekadar kategori estetis individual, melainkan telah bertransformasi menjadi instrumen kapitalisme visual yang bekerja melalui representasi media, industri kreatif, dan ruang publik. Artikel ini bertujuan untuk menganalisis bagaimana standar penampilan fisik diproduksi, direproduksi, dan dilegitimasi sebagai bentuk kapital simbolik yang mempengaruhi relasi sosial, peluang ekonomi, serta konstruksi identitas. Dengan pendekatan kualitatif-kritis dan kerangka teori budaya visual, penelitian ini mendekonstruksi bias penampilan (*appearance* bias) yang beroperasi secara laten melalui iklan, media sosial, industri hiburan, dan praktik desain komunikasi visual. Hasil kajian menunjukkan bahwa kategori “cantik” dan “ganteng” tidak bersifat alamiah, melainkan dibentuk oleh mekanisme visual yang menstandarkan tubuh, wajah, warna kulit, dan ekspresi tertentu sebagai norma dominan. Standar tersebut kemudian berfungsi sebagai modal yang dapat dikonversi menjadi keuntungan sosial dan ekonomi, sekaligus menciptakan eksklusi (pengucilan) terhadap tubuh dan penampilan yang berada di luar norma visual arus utama. Artikel ini berargumen bahwa bias penampilan merupakan bentuk kekuasaan visual yang perlu dikritisi secara epistemologis dan etis, terutama dalam konteks produksi visual di ruang publik. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat berkontribusi pada pengembangan wacana kritis mengenai keadilan visual, etika representasi, dan peran desainer dalam merespons hegemoni kapitalisme visual.

Kata Kunci: kapitalisme visual; bias penampilan; representasi tubuh; ruang publik; kekuasaan simbolik.

Pendahuluan

Dalam kehidupan publik masa kini, penampilan fisik semakin menempati posisi sentral dan mengalami pergeseran fungsi menjadi sumber nilai sosial yang dapat dipertukarkan. Wajah dan tubuh tidak lagi sekadar aspek biologis, melainkan diperlakukan sebagai aset simbolik

yang memengaruhi cara seseorang diterima dan diperlakukan. Di berbagai arena sosial mulai dari dunia kerja, institusi pendidikan, ruang pelayanan publik, hingga platform digital individu dengan penampilan yang dianggap menarik cenderung memperoleh keuntungan berupa perlakuan yang lebih ramah, proses yang lebih cepat, serta penilaian sosial yang

lebih positif. Fenomena ini mencerminkan menguatnya praktik *lookism*, yakni kecenderungan menilai kualitas personal berdasarkan aspek visual. Dalam praktiknya, *lookism* berfungsi sebagai mekanisme stratifikasi sosial yang turut menentukan distribusi kesempatan dan *privilege* dalam masyarakat.

Dalam lanskap budaya visual kontemporer, konsep kecantikan dan ketampanan tidak lagi bersumber dari selera individual, melainkan dibentuk melalui proses sosial yang melibatkan media, industri kecantikan, serta logika ekonomi kapitalistik. Tubuh diposisikan sebagai objek investasi yang dapat meningkatkan nilai sosial seseorang. Iklan, konten media sosial yang dikurasi algoritma, serta figur publik berperan besar dalam mereproduksi gambaran tubuh ideal yang dipresentasikan sebagai standar umum. Proses ini secara tidak langsung menciptakan klasifikasi visual yang membedakan antara tubuh yang layak diekspos dan tubuh yang dianggap kurang pantas ditampilkan, sehingga keberadaan fisik dalam ruang publik menjadi sarat makna dan tidak lagi netral. Dalam perspektif Pierre Bourdieu, penampilan fisik dapat dipahami sebagai bentuk modal simbolik yang berkontribusi pada legitimasi dan posisi sosial individu.

Sejumlah penelitian sebelumnya telah membahas dampak standar kecantikan terhadap kesehatan mental, pembentukan citra diri, serta praktik objektifikasi tubuh. Namun, kajian

yang menempatkan penampilan sebagai instrumen kapitalisme visual dalam ruang publik Indonesia masih relatif terbatas. Analisis mengenai bias berbasis penampilan di sektor ketenagakerjaan, pendidikan, dan pelayanan publik belum sepenuhnya mengungkap bagaimana ideologi visual bekerja secara struktural dalam mengatur pola penilaian, distribusi perhatian, dan pembentukan hierarki sosial. Ruang kosong inilah yang perlu dieksplorasi lebih lanjut, terutama dalam konteks Indonesia yang memiliki nilai budaya kuat terkait tubuh, etika sosial, dan citra diri di ruang publik.

Artikel ini bertujuan untuk membongkar bias penampilan melalui kerangka kapitalisme visual dengan menelaah bagaimana kecantikan dan ketampanan bertransformasi dari karakteristik personal menjadi komoditas sosial yang diproduksi, disirkulasikan, dan dimanfaatkan sebagai sumber daya simbolik. Dengan menggunakan pendekatan analisis wacana kritis dan kajian budaya, penelitian ini berupaya mengungkap struktur ideologis yang mendorong masyarakat menempatkan individu dengan penampilan menarik pada posisi yang lebih diunggulkan. Analisis ini sekaligus menunjukkan bahwa dominasi penampilan dalam ruang publik bukanlah sesuatu yang alamiah, melainkan hasil konstruksi sosial-ekonomi yang beroperasi melalui sistem representasi, persepsi kolektif, dan praktik sosial yang telah terlembagakan.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan paradigma kritis untuk mengungkap konstruksi sosial mengenai standar kecantikan dan ketampanan dalam budaya kapitalisme visual. Metode yang digunakan adalah analisis wacana kritis dan semiotika media untuk membaca bagaimana tubuh, wajah, dan penampilan direpresentasikan di ruang publik digital maupun media massa.

Objek penelitian mencakup iklan kecantikan, media sosial, budaya *influencer*, dan representasi visual pada platform digital seperti Instagram dan TikTok. Teknik analisis dilakukan dengan mengidentifikasi simbol, narasi, serta relasi kuasa yang membentuk standar “cantik” dan “ganteng” dalam masyarakat kontemporer. Objek formal dilihat dari makna ideologis, relasi kuasa, serta proses komodifikasi tubuh yang tersembunyi di balik representasi tersebut. Data dikumpulkan melalui observasi kritis, dan studi literatur, lalu dianalisis dengan cara membongkar oposisi biner (cantik atau tidak cantik, ganteng atau tidak menarik) ala Derrida, menelusuri mekanisme kuasa dalam produksi standar tubuh menurut Foucault, serta mengkaji bagaimana penampilan berfungsi sebagai kapital simbolik dalam kerangka Bourdieu. Melalui sintesis ketiga pendekatan tersebut, penelitian ini menempatkan visual sebagai teks ideologis dan tubuh sebagai komoditas dalam sistem kapitalisme visual, sehingga

mampu menunjukkan bahwa standar kecantikan dan ketampanan bukanlah kategori estetika yang netral, melainkan konstruksi sosial yang historis, politis, dan sarat kepentingan kuasa.

Pada penelitian menggunakan rujukan eksplisit terhadap sejumlah eksponen pemikiran yang banyak membahas dekonstruksi dan kritik budaya dalam lingkungan akademik Indonesia, khususnya yang relevan dengan tradisi kajian filsafat dan budaya visual. Pemikiran F. Budi Hardiman dimanfaatkan untuk memperkuat pemahaman mengenai dekonstruksi sebagai strategi pembacaan kritis terhadap struktur makna yang tampak stabil, padahal sesungguhnya mengandung kontradiksi internal. Selain itu, pemikiran Yasraf Amir Piliang digunakan untuk mengontekstualisasikan dekonstruksi dalam lanskap budaya visual kontemporer, terutama dalam kaitannya dengan hiperrealitas, simulasi, dan kapitalisme tanda.

Konsep dekonstruksi dalam penelitian ini merujuk pada pembacaan Derrida sebagaimana dijelaskan oleh F. Budi Hardiman (2015), bahwa makna tidak pernah hadir secara final, melainkan senantiasa tertunda dalam relasi antartanda. Dengan demikian, kategori “cantik” dan “ganteng” tidak dapat dipahami sebagai esensi yang tetap, melainkan sebagai konstruksi diskursif yang dibentuk melalui relasi kuasa dan budaya visual. Sementara itu, Yasraf Amir Piliang (2003; 2004) menjelaskan bahwa dalam masyarakat hipersemiotik, citra

telah melampaui realitas bahkan menggantikannya. Dalam kapitalisme visual, tubuh tidak lagi sekadar dipahami sebagai entitas biologis, tetapi telah menjadi komoditas tanda yang diproduksi, dipertukarkan, dan dikonsumsi dalam ruang publik digital.

Pembahasan

Penelitian ini diperkuat dengan beberapa landasan teoritik utama. Konsep relasi tubuh dan kuasa menggunakan pemikiran Michel Foucault yang menjelaskan bahwa tubuh dikontrol melalui mekanisme disiplin sosial dan standar normatif. Selanjutnya teori simulasi dari Jean Baudrillard digunakan untuk menjelaskan bagaimana citra kecantikan di media telah menjadi hiperrealitas yang lebih dominan daripada realitas tubuh manusia itu sendiri. Penelitian ini juga menggunakan konsep modal simbolik dari Pierre Bourdieu untuk menjelaskan bahwa penampilan fisik telah berubah menjadi kapital sosial dan ekonomi. Selain itu, teori *male gaze* dari Laura Mulvey dipakai untuk menganalisis bagaimana tubuh diposisikan sebagai objek visual dalam budaya populer dan industri media.

Penampilan sebagai Konstruksi Sosial yang Dinaturalisasi

Dalam praktik sosial sehari-hari, istilah “cantik” dan “ganteng” kerap diperlakukan seolah-olah merupakan atribut bawaan yang secara alami dimiliki oleh individu tertentu. Cara pandang ini menyiratkan bahwa ketertarikan fisik

bersifat netral, seragam, dan dapat dikenali secara spontan tanpa dipengaruhi oleh lingkungan sosial. Pandangan demikian menjadi problematik ketika dianalisis melalui kacamata teori sosial dan budaya, karena penilaian terhadap penampilan sejatinya tidak pernah bebas nilai. Persepsi atas tubuh selalu diproduksi dalam konteks norma sosial, pengalaman historis, serta relasi kekuasaan yang membentuk cara masyarakat memandang dan menilai individu.

Tubuh manusia tidak hanya hadir sebagai entitas biologis, melainkan sebagai ruang simbolik yang terus-menerus diberi makna. Unsur-unsur seperti raut wajah, warna kulit, postur tubuh, dan ekspresi menjadi tanda-tanda yang dibaca dan diberi nilai secara sosial. Kategori cantik dan ganteng beroperasi sebagai mekanisme klasifikasi simbolik yang menempatkan tubuh dalam tingkatan tertentu. Klasifikasi ini seringkali disamarkan sebagai “selera bersama”, padahal pada hakikatnya merupakan hasil dominasi selera kelompok sosial tertentu yang berhasil dilembagakan sebagai standar umum (Bourdieu, 1984). Oleh karena itu, daya tarik fisik tidak dapat dipahami sebagai kebenaran biologis, melainkan sebagai konstruksi sosial yang diproduksi dan direproduksi secara terus-menerus. Proses naturalisasi terhadap standar penampilan inilah yang membuat bias berbasis visual sulit dikenali sebagai masalah struktural. Ketika kategori tersebut dianggap kodrati, ketimpangan sosial yang lahir darinya pun

cenderung diterima sebagai sesuatu yang lumrah dan tidak dipersoalkan.

Kapitalisme Visual dan Komodifikasi Tubuh

Jean Baudrillard (1994) menjelaskan bahwa masyarakat kontemporer hidup dalam kondisi hiperrealitas, yaitu situasi ketika simulasi dan representasi visual menjadi lebih dominan daripada realitas yang direpresentasikannya. Dalam hiperrealitas, masyarakat tidak lagi berhadapan dengan kenyataan, tetapi dengan citra yang telah dimanipulasi dan direproduksi secara terus-menerus hingga dianggap lebih nyata daripada realitas itu sendiri.

Secara data empiris dapat dilihat pada iklan skincare dan kosmetik digital saat ini banyak menggunakan teknik retouching, filter kecantikan, AI *enhancement*, dan manipulasi visual lainnya. Wajah model dalam iklan sering ditampilkan tanpa pori-pori, tanpa kerutan, tanpa noda kulit, serta memiliki proporsi wajah yang sangat simetris. Padahal kondisi tersebut hampir tidak ditemukan pada wajah manusia dalam kehidupan nyata.

Dalam perspektif Baudrillard (1994), citra kecantikan dalam iklan kosmetik merupakan bentuk simulasi yang tidak lagi merepresentasikan realitas tubuh manusia. Citra tersebut justru menciptakan standar baru yang dianggap lebih nyata daripada tubuh manusia sesungguhnya. Akibatnya, masyarakat membandingkan dirinya dengan simulasi visual

yang sebenarnya tidak pernah ada dalam realitas. Kondisi ini menghasilkan hiperrealitas kecantikan, yaitu ketika wajah hasil manipulasi digital menjadi tolok ukur kecantikan yang lebih dipercaya daripada tubuh manusia yang nyata.

Dalam konteks kapitalisme lanjut, visualitas memainkan peran sentral dalam produksi nilai. Citra tidak hanya merepresentasikan realitas, tetapi menjadi sarana utama pertukaran simbolik dan ekonomi. Tubuh manusia, dalam kerangka ini, mengalami proses komodifikasi, di mana penampilan fisik diperlakukan sebagai aset yang dapat ditingkatkan, diinvestasikan, dan dipertukarkan.

Kapitalisme visual bekerja dengan cara mengubah kualitas penampilan menjadi modal simbolik. Individu yang memenuhi standar dominan memperoleh keuntungan berupa penerimaan sosial, peluang ekonomi, dan legitimasi kultural. Modal simbolik ini kemudian dapat dikonversi menjadi modal sosial maupun modal ekonomi (Bourdieu, 1986). Sebaliknya, individu yang berada di luar standar mengalami devaluasi simbolik, meskipun sering kali tanpa mekanisme diskriminasi formal.

Fenomena *lookism* atau diskriminasi berdasarkan penampilan menunjukkan bahwa individu yang dianggap menarik secara fisik sering memperoleh keuntungan sosial tertentu. Dalam dunia kerja, sektor pelayanan, pemasaran, hiburan, dan media sering kali lebih memilih individu yang sesuai dengan standar kecantikan

dominan. *Influencer* yang dianggap menarik juga cenderung memperoleh lebih banyak pengikut, kerja sama komersial, dan peluang ekonomi dibandingkan individu dengan kemampuan yang sama tetapi tidak memenuhi standar visual yang berlaku.

Individu yang memenuhi standar kecantikan dominan memperoleh pengakuan sosial yang lebih besar dan memiliki peluang yang lebih luas dalam berbagai bidang kehidupan. Sebaliknya, individu yang berada di luar standar tersebut sering mengalami devaluasi simbolik. Dengan demikian, kecantikan bukan sekadar persoalan estetika, melainkan juga berkaitan dengan distribusi *privilege* dan ketimpangan sosial dalam masyarakat.

Bias Penampilan sebagai Mekanisme Kekuasaan Laten

Apa itu wajah? Sebagai sesuatu yang unik, fisik, lunak, dan publik, wajah merupakan simbol utama diri. Ia unik, karena tidak ada dua wajah yang identik, dan lewat wajahlah kita saling mengenali diri masing-masing, serta mengidentifikasi diri kita sendiri. Wajah kita tergambar di dalam pasport dan kartu-kartu identitas. Wajah bersifat fisik dan dengan demikian personal, meski ia "dirias", "dihias", dan dipengaruhi tren. Wajah bersifat publik, namun juga sangat privat dan intim. Dan ia bersifat lunak karena dengan 80 otot mimik wajah mampu membuat lebih dari 7.000 ekspresi (Synnott, A. 1993).

Bias penampilan merupakan bentuk ketimpangan sosial yang bekerja secara halus dan sering kali tidak disadari. Berbeda dengan diskriminasi berbasis kategori identitas yang telah banyak diakui secara normatif, bias penampilan kerap disamarkan sebagai preferensi individual. Padahal, preferensi tersebut dibentuk oleh struktur budaya yang sama-sama hegemonik. Penelitian psikologi sosial menunjukkan bahwa individu yang dianggap menarik secara fisik cenderung diasosiasikan dengan atribut positif lainnya, seperti kecerdasan, kejujuran, dan kompetensi. Fenomena ini dikenal sebagai *halo effect* (Dion, Berscheid, & Walster, 1972). Efek ini tidak hanya memengaruhi penilaian interpersonal, tetapi juga berdampak pada distribusi kesempatan di ruang publik.

Bias penampilan bekerja sebagai mekanisme kekuasaan laten karena tidak memerlukan aturan eksplisit. Ia beroperasi melalui intuisi, kebiasaan, dan penilaian spontan. Justru karena tidak disadari sebagai bentuk kekuasaan, bias ini menjadi lebih efektif dan sulit dilawan. Ketika penampilan dijadikan dasar penilaian sosial, maka ketimpangan yang muncul tampak sebagai hasil "alami" dari perbedaan individu, bukan sebagai produk struktur sosial.

Ruang Publik dan Rezim Normalisasi Visual

Ruang publik merupakan arena utama tempat standar penampilan diproduksi dan direproduksi. Dalam ruang ini, individu berada dalam kondisi visibilitas yang terus menerus. Tubuh

tidak hanya hadir sebagai subjek, tetapi juga sebagai objek pengamatan. Setiap kehadiran di ruang publik membawa konsekuensi untuk dinilai secara visual.

Foucault (1977) menjelaskan bahwa kekuasaan modern bekerja melalui mekanisme disipliner yang mendorong individu untuk menginternalisasi norma. Dalam konteks penampilan, norma visual tidak dipaksakan secara langsung, melainkan ditanamkan melalui repetisi dan legitimasi sosial. Individu kemudian mengawasi dirinya sendiri agar sesuai dengan standar yang berlaku. Ia juga mengatakan bahwa kekuasaan bekerja dengan membentuk norma mengenai apa yang dianggap benar, normal, ideal, dan dapat diterima dalam masyarakat. Individu kemudian menyesuaikan perilaku serta tubuhnya agar selaras dengan norma tersebut. Dalam konteks tubuh, proses ini menghasilkan apa yang disebut Foucault sebagai *disciplinary body*, yaitu tubuh yang senantiasa dikontrol, diawasi, dan dibentuk agar sesuai dengan standar sosial.

Proses ini menciptakan apa yang dapat disebut sebagai rezim penglihatan, yaitu sistem nilai yang menentukan tubuh mana yang dianggap layak tampil di ruang publik. Tubuh yang tidak sesuai standar sering kali mengalami marginalisasi simbolik, baik melalui tatapan, komentar, maupun pengabaian. Dengan demikian, ruang publik menjadi medan kuasa visual yang mengatur siapa yang dianggap “pantas” untuk dilihat dan diakui.

Pada data empiris, dapat dilihat pada fenomena penggunaan filter wajah digital di Instagram, TikTok, dan berbagai aplikasi kecantikan menunjukkan bagaimana standar visual direproduksi dalam kehidupan sehari-hari. Sebagian besar filter populer menawarkan efek kulit lebih putih, wajah lebih tirus, mata lebih besar, hidung lebih mancung, serta tekstur kulit yang lebih halus. Banyak pengguna merasa kurang percaya diri mengunggah foto tanpa filter karena wajah asli dianggap kurang sesuai dengan standar visual yang dominan. Fenomena iklan *skincare* dan *fashion* yang cenderung menampilkan tubuh ideal tertentu sebagai simbol kesuksesan sosial serta fenomena budaya *influencer* di media sosial menjadi studi kasus penting karena menunjukkan bagaimana penampilan fisik dikapitalisasi menjadi popularitas, *endorsement*, dan nilai ekonomi. Praktik diskriminasi penampilan (*lookism*) di ruang kerja, dunia hiburan, dan ruang publik digital yang memperlihatkan bahwa standar visual tertentu memengaruhi penerimaan sosial seseorang. Tubuh ideal yang diproduksi filter menjadi norma visual yang terus direproduksi dan diterima sebagai ukuran kecantikan yang wajar.

Fenomena tersebut menunjukkan bagaimana mekanisme normalisasi bekerja dalam ruang digital. Pengguna tidak dipaksa oleh institusi tertentu untuk menggunakan filter, tetapi secara sukarela melakukannya karena telah menginternalisasi standar kecantikan yang beredar di media sosial.

Internalitas dan Dampak Psikososial

Dampak kapitalisme visual tidak berhenti pada relasi sosial eksternal, tetapi juga merembes ke dalam pengalaman subjektif individu. Ketika nilai sosial dikaitkan secara kuat dengan penampilan fisik, individu cenderung menginternalisasi standar eksternal tersebut sebagai ukuran harga diri. Tubuh kemudian dipersepsikan bukan sebagai bagian integral dari diri, melainkan sebagai proyek yang harus terus diperbaiki.

Internalisasi ini dapat memunculkan relasi yang problematis antara individu dan tubuhnya sendiri, termasuk rasa tidak cukup, kecemasan sosial, dan objektifikasi diri. Tubuh yang menyimpang dari norma dominan sering dipersepsikan sebagai kegagalan personal, bukan sebagai hasil dari struktur sosial yang timpang. Dalam jangka panjang, kondisi ini memperkuat reproduksi ketimpangan simbolik.

Dekonstruksi sebagai Strategi Kritis

Dekonstruksi terhadap konsep cantik dan ganteng menjadi langkah penting untuk membongkar asumsi yang selama ini diterima sebagai kebenaran alamiah. Mengacu pada Derrida (1978), dekonstruksi tidak bertujuan menggantikan satu standar dengan standar lain, melainkan membongkar oposisi biner yang menopang hierarki nilai.

Dalam konteks penampilan, oposisi menarik atau tidak menarik berfungsi sebagai dasar pembentukan hierarki sosial. Dekonstruksi

mengungkap bahwa oposisi tersebut tidak bersifat netral, melainkan sarat kepentingan historis dan ekonomi. Dengan membongkar dasar epistemologisnya, dapat dibuka ruang bagi pemaknaan tubuh yang lebih plural dan inklusif.

Dekonstruksi juga berfungsi sebagai kritik terhadap kapitalisme visual yang mereduksi nilai manusia pada tampilan fisik. Dengan menolak naturalisasi standar penampilan, dekonstruksi mengembalikan tubuh sebagai entitas sosial yang kompleks, bukan sekadar objek visual.

Dalam kerangka pemikiran Jacques Derrida, dekonstruksi tidak bertujuan semata-mata menggantikan satu pusat makna dengan pusat makna lainnya, misalnya dari standar kecantikan yang tunggal menuju pluralisme estetika. Dekonstruksi justru beroperasi dengan memperlihatkan bahwa sistem pemaknaan mengenai “cantik” dan “ganteng” sejak awal tidak pernah bersifat stabil, melainkan selalu ditopang oleh oposisi biner seperti ideal/tidak ideal, menarik/tidak menarik, normal/abnormal, yang di dalamnya mengandung kontradiksi internal.

Melalui konsep *différance*, makna mengenai tubuh ideal tidak pernah hadir secara utuh ataupun final, melainkan senantiasa tertunda (*deferred*) dan bergeser melalui hubungan dengan tanda-tanda lain dalam budaya visual. Oleh karena itu, kapitalisme visual tidak hanya memasarkan citra tubuh ideal, tetapi juga terus-

menerus menghasilkan ketidakpuasan agar individu selalu mengejar standar yang tidak pernah benar-benar tercapai.

Dari perspektif tersebut, tujuan dekonstruksi bukan sekadar menciptakan ruang bagi representasi tubuh yang lebih beragam, tetapi juga mengungkap bahwa kategori “cantik” dan “ganteng” pada dasarnya merupakan konstruksi yang rapuh dan tidak memiliki landasan esensial. Standar tersebut tampak dominan karena terus direproduksi oleh media, industri kecantikan, periklanan, serta budaya digital. Di samping itu, gerakan resistensi seperti *body positivity* tidak sepenuhnya berada di luar logika kapitalisme.

Kapitalisme memiliki kemampuan adaptif untuk menyerap kritik dan mentransformasikannya menjadi komoditas baru. Narasi penerimaan tubuh yang pada awalnya bersifat emansipatoris dapat direduksi menjadi strategi pemasaran baru, di mana keberagaman tubuh justru dijadikan segmen pasar bagi industri fesyen, kosmetik, dan *wellness*. Dalam konteks ini, resistensi tidak serta-merta membebaskan diri dari kapitalisme karena bentuk perlawanan pun dapat dikomodifikasi.

Dekonstruksi digunakan untuk membaca bagaimana makna penampilan di ruang publik senantiasa berada dalam ketegangan antara dominasi, resistensi, dan reproduksi kapitalistik yang berlangsung secara berkelanjutan.

Implikasi Teoretis dan Sosial

Kajian ini menunjukkan bahwa bias penampilan bukan sekadar persoalan selera individual, melainkan persoalan struktural yang berkaitan dengan produksi nilai dalam masyarakat kapitalis. Penampilan fisik berfungsi sebagai modal simbolik yang mendistribusikan *privilege* secara tidak merata di ruang publik.

Implikasi teoretis dari kajian ini terletak pada perluasan pemahaman tentang kekuasaan visual sebagai bagian dari studi ketimpangan sosial. Penampilan perlu dipahami sebagai kategori analitis yang setara pentingnya dengan kelas, gender, dan ras dalam menganalisis relasi kuasa kontemporer. Secara sosial, kajian ini menegaskan pentingnya kesadaran kritis terhadap mekanisme visual yang selama ini diterima tanpa pertanyaan. Secara keseluruhan, cantik dan ganteng dalam masyarakat kontemporer berfungsi sebagai instrumen kapitalisme visual yang mengatur distribusi nilai, pengakuan, dan peluang. Bias penampilan bekerja melalui mekanisme simbolik yang halus namun efektif, menjadikannya sulit dikenali sebagai bentuk ketidakadilan. Melalui pendekatan dekonstruktif, kajian ini berupaya membongkar naturalisasi standar penampilan dan membuka kemungkinan bagi relasi sosial yang lebih adil dan reflektif di ruang publik.

Standar Penampilan dan Politik Normalisasi Tubuh

Kriteria kecantikan dan ketampanan tidak berhenti pada ranah penilaian personal, melainkan berfungsi sebagai mekanisme kekuasaan yang

mengatur proses normalisasi tubuh dalam kehidupan sosial. Melalui mekanisme ini, masyarakat secara implisit menentukan tubuh mana yang dianggap pantas untuk hadir, diterima, dan memperoleh legitimasi di ruang publik. Butler (1990) menekankan bahwa tubuh senantiasa berada dalam kerangka norma yang membatasi cara ia boleh ditampilkan dan ditafsirkan. Oleh karena itu, aspek visual tubuh tidak pernah berdiri secara netral, melainkan selalu terikat pada aturan normatif yang diproduksi, direproduksi, dan dipertahankan secara sosial.

Proses normalisasi tersebut berlangsung melalui repetisi representasi visual yang terus-menerus menampilkan bentuk tubuh tertentu sebagai standar kewajaran dan idealitas, sementara bentuk tubuh lainnya dikonstruksikan sebagai penyimpangan. Dinamika ini menghasilkan apa yang Bordo (2003) sebut sebagai praktik pendisiplinan tubuh, yakni serangkaian mekanisme sosial yang mendorong individu untuk mengawasi, mengontrol, dan menyesuaikan tubuhnya agar selaras dengan norma dominan. Dalam konteks ini, standar cantik dan ganteng berperan sebagai instrumen regulasi sosial yang mengarahkan perilaku tubuh secara halus, tanpa perlu intervensi koersif secara langsung.

Kapitalisme Afektif dan Eksploitasi Daya Tarik

Selain bekerja pada level simbolik, kapitalisme visual juga beroperasi secara afektif. Penampilan fisik tidak hanya menghasilkan nilai ekonomi, tetapi juga memproduksi emosi seperti ketertarikan, kekaguman, dan keinginan. Ahmed (2004) menjelaskan bahwa emosi tidak bersifat personal semata, melainkan beredar secara sosial dan terikat pada objek tertentu. Dalam konteks ini, tubuh yang dianggap cantik atau ganteng menjadi objek afeksi kolektif yang terus direproduksi. Kapitalisme afektif memanfaatkan daya tarik visual untuk menciptakan keterikatan emosional, yang pada gilirannya memperkuat nilai simbolik penampilan. Individu yang memiliki daya tarik visual tinggi sering kali memperoleh keuntungan bukan hanya karena tampilan fisiknya, tetapi karena emosi positif yang dilekatkan padanya. Mekanisme ini memperdalam ketimpangan, karena nilai individu semakin ditentukan oleh respons emosional kolektif terhadap tubuhnya, bukan oleh kapasitas atau kontribusi sosialnya.

Objektifikasi dan Reduksi Subjektivitas

Laura Mulvey (1975) melalui konsep *male gaze* menjelaskan bahwa budaya visual modern sering menempatkan perempuan sebagai objek pandangan. Dalam sistem representasi ini, tubuh perempuan ditampilkan untuk dilihat, dinikmati, dan dinilai berdasarkan standar yang dibangun oleh perspektif maskulin dominan. Akibatnya, perempuan lebih sering direduksi

menjadi objek visual daripada dipahami sebagai subjek yang memiliki pengalaman dan identitas yang kompleks.

Pada data empiris sebagian besar iklan kosmetik menampilkan perempuan muda dengan wajah menarik, tubuh proporsional, kulit cerah, dan ekspresi yang dirancang untuk menarik perhatian visual audiens. Fokus visual sering ditempatkan pada bagian tubuh tertentu seperti wajah, bibir, mata, atau kulit. Produk kosmetik kemudian diposisikan sebagai sarana untuk mencapai penampilan ideal tersebut.

Dalam perspektif Mulvey (1975), representasi perempuan dalam iklan kosmetik menunjukkan bagaimana tubuh perempuan dikonstruksi sebagai objek visual yang harus memenuhi standar estetika tertentu. Nilai perempuan sering kali dihubungkan dengan penampilannya, sementara aspek lain seperti kemampuan, pengalaman, dan identitas sosial menjadi kurang mendapat perhatian. Fotografi promosi kosmetik tidak hanya memasarkan produk, tetapi juga mereproduksi cara pandang yang menempatkan tubuh perempuan sebagai objek konsumsi visual. Dengan demikian, *male gaze* berperan sebagai mekanisme ideologis yang memperkuat standar kecantikan dominan dalam budaya visual kontemporer.

Dalam formulasi klasiknya, *male gaze* menjelaskan suatu struktur visual ketika laki-laki menempati posisi sebagai subjek penatap yang aktif, sedangkan perempuan ditempatkan sebagai objek pasif dari tatapan visual tersebut.

Akan tetapi, dalam ekosistem digital kontemporer, mekanisme tatapan mengalami transformasi yang signifikan. Tatapan tidak lagi semata-mata bersifat maskulin, melainkan telah bergeser menjadi *algorithmic gaze*, yaitu bentuk tatapan yang dimediasi oleh sistem algoritma platform digital. Algoritma berperan dalam menentukan tubuh, wajah, dan citra visual mana yang memperoleh tingkat visibilitas lebih tinggi berdasarkan metrik keterlibatan (*engagement*) seperti *likes*, *shares*, *watch time*, dan komentar. Dengan demikian, standar kecantikan dan ketampanan tidak hanya dibentuk oleh preferensi gender tertentu, tetapi juga oleh logika kapitalistik yang melekat pada platform digital.

Selain itu, terdapat perspektif *digital panopticon gaze* yang merujuk pada pengawasan visual yang berlangsung secara terus-menerus di ruang digital. Dalam situasi ini, seluruh subjek, baik laki-laki maupun perempuan, tidak hanya saling memandang, tetapi juga mengawasi serta mendisiplinkan diri sendiri agar sesuai dengan standar visual yang dianggap bernilai secara sosial maupun algoritmik.

Salah satu dampak paling problematis dari bias penampilan adalah objektifikasi tubuh. Objektifikasi terjadi ketika tubuh diperlakukan terutama sebagai objek visual, terlepas dari pengalaman subjektif pemiliknya. Fredrickson dan Roberts (1997) menjelaskan bahwa objektifikasi tubuh menyebabkan individu terutama mereka yang berada di bawah tekanan standar

penampilan mengalami pemisahan antara tubuh dan subjektivitasnya. Dalam konteks kapitalisme visual, tubuh yang cantik atau ganteng cenderung direduksi menjadi citra, sementara kompleksitas identitas sosial dan pengalaman hidup individu diabaikan. Reduksi ini memperkuat logika instrumental, di mana tubuh dinilai berdasarkan kegunaannya dalam menghasilkan respons visual tertentu. Akibatnya, relasi sosial menjadi dangkal dan berbasis tampilan, bukan pada relasi etis antar-subjek.

Perluasan teoretis menunjukkan bahwa objektifikasi tubuh dalam kapitalisme visual kontemporer tidak lagi berlangsung secara unidireksional dari laki-laki terhadap perempuan, melainkan telah berkembang menjadi sistem visual yang multidireksional, di mana seluruh gender berpotensi menjadi subjek sekaligus objek tatapan. Oleh karena itu, konsep *male gaze* dalam artikel ini diposisikan kembali sebagai landasan teoretis awal yang kemudian diperluas menuju analisis mengenai *algorithmic gaze* dan digital *panopticism* guna meningkatkan relevansi serta kebaruan (*novelty*) penelitian.

Bias Penampilan dan Ketimpangan Sosial Terselubung

Bias terhadap penampilan berperan dalam melanggar bentuk ketidakadilan sosial yang tidak selalu tampak di permukaan. Feagin dan Bennefield (2014) menunjukkan bahwa pola ketimpangan pada masyarakat kontemporer kerap bekerja melalui simbol, representasi, dan

praktik kultural yang tidak tercantum dalam aturan resmi, sehingga sulit dikenali sebagai bentuk diskriminasi. Dalam kerangka ini, bias penampilan termasuk dalam mekanisme tersebut karena jarang diposisikan sebagai dasar perlakuan tidak setara, meskipun konsekuensinya nyata dalam kehidupan sosial.

Ketimpangan yang bersumber dari penilaian fisik sering kali saling bertaut dengan dimensi lain seperti posisi kelas, ras, dan gender. Kriteria kecantikan dan ketampanan yang berlaku umumnya merepresentasikan karakteristik tubuh kelompok sosial yang dominan, sehingga secara tidak langsung mereproduksi dan memperkuat hirarki struktural yang telah mengakar. Oleh sebab itu, bias penampilan tidak dapat dipahami sebagai persoalan yang berdiri sendiri, melainkan sebagai bagian dari konfigurasi ketimpangan sosial yang saling terkait dan saling memperkuat.

Resistensi Simbolik dan Kemungkinan Pembacaan Alternatif

Meskipun kapitalisme visual memiliki kekuatan hegemonik, ia tidak bersifat total. Selalu terdapat ruang resistensi simbolik terhadap standar penampilan dominan. Hall (1997) menegaskan bahwa makna tidak pernah sepenuhnya dikontrol oleh produsen norma, ia selalu terbuka terhadap negosiasi dan pembacaan alternatif. Resistensi dapat muncul melalui penolakan terhadap standar tunggal kecantikan dan kegantengan, serta pengakuan

terhadap pluralitas tubuh dan penampilan. Resistensi ini tidak selalu bersifat frontal, tetapi dapat hadir dalam bentuk praktik sehari-hari yang menantang normalisasi visual. Dengan demikian, dekonstruksi bias penampilan bukan hanya proyek teoretis, tetapi juga praksis sosial yang berkelanjutan. Contohnya pada Gerakan *Body Positivity di Indonesia* dan *Self Love Indonesia* yang mengkampanyekan tentang penerimaan tubuh di media sosial merupakan bentuk perlawanan terhadap standar kecantikan dominan yang mengidealkan tubuh langsing, kulit putih, dan wajah simetris. Melalui unggahan foto tanpa manipulasi, para peserta berusaha menunjukkan bahwa tubuh gemuk, tubuh dengan *stretch marks*, kulit gelap, maupun kondisi fisik non-ideal tetap memiliki nilai dan martabat yang setara. Gerakan ini mendekonstruksi asumsi bahwa hanya tubuh tertentu yang layak memperoleh pengakuan sosial.

Contoh lain penggunaan model disabilitas dalam kampanye komersial pada beberapa merek fesyen dan kosmetik yang menampilkan model penyandang disabilitas dalam materi promosi mereka. Kehadiran model pengguna kursi roda, model tunarungu, atau individu dengan kondisi tubuh yang berbeda merupakan bentuk resistensi terhadap representasi visual yang selama ini sangat homogen. Praktik ini menantang logika kapitalisme visual yang cenderung mengasosiasikan nilai manusia dengan kesem-

purnaan fisik. Kehadiran tubuh disabilitas dalam ruang promosi memperluas definisi tentang siapa yang dianggap layak tampil dan dilihat.

Penguatan Argumen Teoretis

Struktur argumentasi artikel disusun kembali dengan pola yang lebih sistematis dan analitis. Penelitian dimulai dengan identifikasi permasalahan mengenai dominasi standar visual dalam masyarakat digital. Selanjutnya, artikel menjelaskan kerangka teori untuk membaca relasi antara tubuh, media, dan kapitalisme visual.

Tahap berikutnya memuat analisis kritis terhadap data empiris berupa iklan, media sosial, dan budaya populer. Dari analisis tersebut ditemukan bahwa standar “cantik” dan “ganteng” berfungsi sebagai instrumen simbolik yang menghasilkan eksklusi sosial, tekanan psikologis, dan komodifikasi tubuh manusia. Artikel kemudian diakhiri dengan kesimpulan bahwa kapitalisme visual tidak hanya membentuk selera estetika, tetapi juga membentuk cara masyarakat menilai identitas, nilai diri, dan status sosial seseorang. Kebaruan penelitian ini terletak pada upaya mengaitkan konsep kapitalisme visual dengan dekonstruksi bias penampilan dalam konteks budaya digital Indonesia. Penelitian sebelumnya pada umumnya hanya membahas standar kecantikan atau budaya media secara terpisah, se-

dangkan penelitian ini melihat bagaimana sistem kapitalisme membentuk tubuh manusia sebagai komoditas visual.

Kontribusi utama artikel ini adalah menawarkan pembacaan kritis bahwa konsep “cantik” dan “ganteng” bukan hanya persoalan estetika, melainkan bagian dari konstruksi ideologis, ekonomi, dan relasi kuasa dalam masyarakat modern. Penelitian ini juga memberikan perspektif baru mengenai dampak psikologis dan sosial dari normalisasi standar visual di ruang publik digital.

Kesimpulan

Temuan penelitian ini menunjukkan bahwa bias terhadap penampilan tidak dapat dipahami sebagai preferensi personal semata, melainkan sebagai bagian dari mekanisme sosial yang bekerja secara konsisten dan berulang dalam ruang publik. Ketika kategori “cantik” dan “ganteng” terus diproduksi sebagai sesuatu yang dianggap normal, objektif, dan bersifat individual, sesungguhnya yang sedang terjadi adalah pengabsahan ketimpangan berbasis tubuh. Tubuh-tubuh tertentu memperoleh pengakuan dan keuntungan simbolik, sementara tubuh lainnya mengalami penurunan nilai sosial bukan karena kemampuan atau kontribusinya, melainkan karena tidak sesuai dengan standar visual yang dominan.

Oleh karena itu, diskursus mengenai penampilan fisik tidak bisa dilepaskan dari relasi kekuasaan, mekanisme distribusi pengakuan,

serta isu keadilan sosial. Ruang publik baik di lingkungan pendidikan, dunia kerja, media, maupun interaksi keseharian perlu dipahami sebagai arena politik visual yang sarat kepentingan dan menuntut pembacaan kritis. Penelitian ini tidak bertujuan meniadakan pengalaman estetis yang bersifat personal, melainkan mendorong refleksi mengenai bagaimana pengalaman tersebut dibentuk, diarahkan, dan dilegitimasi oleh konfigurasi ekonomi dan budaya tertentu.

Kesadaran akan sifat konstruktif dari penilaian penampilan menjadi titik awal penting dalam membangun relasi sosial yang lebih setara, di mana tubuh tidak semata diperlakukan sebagai objek visual yang dapat dinilai dan dipertukarkan, tetapi diakui sebagai subjek yang bermartabat, beragam, dan setara dalam ruang sosial bersama. Di satu sisi, masyarakat sering mengafirmasi nilai keberagaman, namun di sisi lain tetap menjalankan praktik seleksi visual yang sangat sempit. Tubuh dirayakan sebagai simbol ekspresi diri, tetapi hanya selama ia sesuai dengan selera dan katalog kapitalisme visual. Apa yang kerap disebut sebagai “alami” justru sering merupakan hasil konstruksi dan kurasi yang paling artifisial.

Daftar Pustaka

- Ahmed, S. (2004). *The cultural politics of emotion*. Edinburgh University Press.
- Berger, J. (1972). *Ways of seeing*. Penguin Books.

- Bordo, S. (2003). *Unbearable weight: Feminism, Western culture, and the body* (10th anniversary ed.). University of California Press.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. G. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. 241–258). Greenwood Press.
- Debord, G. (1994). *The society of the spectacle*. Zone Books.
- Derrida, J. (1978). *Writing and difference*. University of Chicago Press.
- Dion, K., Berscheid, E., & Walster, E. (1972). What is beautiful is good. *Journal of Personality and Social Psychology*, 24(3), 285–290. <https://doi.org/10.1037/h0033731>
- Feagin, J. R., & Bennefield, Z. (2014). Systemic racism and U.S. health care. *Social Science & Medicine*, 103, 7–14. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2013.09.006>
- Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison*. Pantheon Books.
- Fredrickson, B. L., & Roberts, T.-A. (1997). Objectification theory: Toward understanding women's lived experiences and mental health risks. *Psychology of Women Quarterly*, 21(2), 173–206. <https://doi.org/10.1111/j.1471-6402.1997.tb00108.x>
- Hall, S. (Ed.). (1997). *Representation: Cultural representations and signifying practices*. Sage Publications.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge.
- Langlois, J. H., Kalakanis, L., Rubenstein, A. J., Larson, A., Hallam, M., & Smoot, M. (2000). Maxims or myths of beauty? A meta-analytic and theoretical review. *Psychological Bulletin*, 126(3), 390–423. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.126.3.390>
- Synnott, A. (2003). *Tubuh sosial: Simbolisme, diri, dan masyarakat*. Jalasutra
- Hardiman, F. B. (2015). *Seni memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius.
- Piliang, Y. A. (2003). *Hipersemiotika: Tafsir cultural studies atas matinya makna*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Piliang, Y. A. (2004). *Dunia yang dilipat: Tamasya melampaui batas-batas kebudayaan*. Yogyakarta: Jalasutra.



The Empty Cart: A Heideggerian Diagnosis of Digital Nihilism

Rifqi Khairul Anam

Institut Ahmad Dahlan Probolinggo, Probolinggo

rifqistaimpro@iad-probolinggo.ac.id

Abstract

This article challenges the prevailing sociological and psychological analyses of online shopping in Indonesia, arguing they overlook its ontological root: a "forgetting of Being" (*Seinsvergessenheit*) actively produced by the technological interface itself. Using Martin Heidegger's later philosophy and the "Empty Cart" as a heuristic device, this analysis demonstrates how technology's essence—*Gestell* (Enframing)—reduces the world to disposable standing-reserve (*Bestand*), fostering a nihilistic crisis of meaning. Tracing this condition's metaphysical genealogy from Plato to Nietzsche, the article culminates by exploring art, understood as *poiesis* and *Ereignis*, as a potential "saving power" that offers a radical response to the digital nihilism embodied by the Empty Cart.

Keywords: Heidegger; Digital Nihilism; Online Shopping; *Gestell*; *Seinsvergessenheit*; Art.

INTRODUCTION

The act of online shopping in Indonesia, often celebrated as a triumph of convenience and choice, presents us with a profound contradiction. Beneath its glittering surface lies a deep crisis of meaning that typical sociological or psychological analyses fail to address. They mistake the symptoms—compulsive buying and fleeting satisfaction—

for the disease itself. This article challenges this superficial understanding. We argue that the root of this crisis is not psychological, but ontological: a condition Martin Heidegger termed *Seinsvergessenheit*, a fundamental "forgetting of Being" that is actively produced

and accelerated by the very architecture of digital technology.¹

Nowhere is this diagnosis more evident than in the central symbol of this digital age: the "Empty Cart". This concept should not be taken literally. Rather, the "Empty Cart" is a potent metaphor for the spiritual and existential void that defines contemporary life, a void amplified by a consumer culture of limitless possibilities.² Even when overflowing with items, the cart remains perpetually "empty" in a more crucial sense. Why? Because this relentless pursuit of acquisition is a compulsive attempt to fill a lack of meaning that no amount of objects—understood merely as quantifiable things or *Vorhandenheit* (presence-at-hand)—can ever hope to satisfy.³ This emptiness, we contend, is a direct consequence of modern technology's essence, which Heidegger reveals as *Gestell* (Enframing): a way of ordering the world that reduces all things to mere disposable resources.⁴

To be sure, other critical thinkers have diagnosed this "emptiness." George Ritzer, for

instance, identifies it as a feature of modern, unsatisfying consumer experiences within the "iron cage" of technological rationality.⁵ Likewise, Jean Baudrillard keenly observes how desire is manipulated by hyperreal simulations, where we purchase signs detached from reality.⁶ However, Heidegger invites us to dig deeper. The problem is not merely *what* we consume, but *how* reality itself is presented to us in the first place. The essence of technology, which he calls *Gestell* (Enframing), actively distances us from Being by reducing everything to a ready and available *Bestand* (standing-reserve).⁷ It is within this framework that the cart will always remain "empty," because algorithmic mediation fundamentally prevents an authentic encounter with Being as unconcealment (*aletheia*).⁸

The addictive nature of the "Empty Cart," then, is rooted in its function as an existential distraction. The act of filling it—a perpetual motion between the potential of 'full' and 'empty'—becomes an end in itself. It is a mechanism to flee from the sense of

¹ Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward S. Robinson (New York: HarperPerennial/Modern Thought, 2008), 21–24.

² Vili Lehdonvirta, *Digital Virtual Consumption*, ed. Janice Denegri-Knott and Mike Molesworth, Routledge Studies in Innovation, Organization and Technology 23 (New York: Routledge, 2012), 25.

³ Heidegger, *Being and Time*, 95–107.

⁴ Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt, Works (New York, NY: Harper and Row, 1996), 21.

⁵ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* ([United States]: Merchant Books, 2013),

123; George Ritzer, *The Globalization of Nothing* (Thousand Oaks: Pine Forge Press [u.a.], 2004), 182.

⁶ Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, The Body, in *Theory* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994), 12–13.

⁷ Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 14–17.

⁸ Martin Heidegger, *Pathmarks*, trans. William McNeill (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998), 122–30; Heidegger, *Being and Time*, 219–24.

Unheimlichkeit (uncanniness), a fundamental anxiety arising from our condition of being "thrown" (*Geworfenheit*) into the world without our consent.⁹ This is the engine of what we call "metaphysical desire": a drive born from, and simultaneously deepening, the forgetting of Being. In online shopping, this desire finds its perfect outlet. Ultimately, the emptiness in the shopping cart is merely a reflection of the fundamental lack at the heart of human existence (*Dasein*), one which can never be overcome by any amount of accumulation.

To ground this ontological diagnosis in the concrete digital ecosystem, it is crucial to recognize that the "Empty Cart" is not merely a poetic metaphor, but a highly engineered behavioral outcome of contemporary UI/UX design. Cart abandonment is actively triggered by interface mechanics that manipulate cognitive load and exploit user hesitation. The deployment of infinite-scroll architectures, information-heavy product pages, and complex checkout funnels rapidly induces profound decision fatigue, overwhelming the user's cognitive capacity to finalize a transaction.¹⁰

Instead of facilitating a purchase, these interfaces trap the user in a cycle of dopamine mining and emotional ambivalence.¹¹ Empirical studies consistently confirm that information overload, poor mobile usability, and checkout friction are the primary technical determinants of this abandonment.¹² Within this algorithmic architecture, leaving the cart empty functions as a psychological condition—a temporary cognitive release from the manufactured desire orchestrated by the platform. However, these observable technical and psychological symptoms are ultimately anchored in a much deeper ontological condition.

These two mechanisms—dopamine mining and decision fatigue—warrant explicit clarification, as they form the psychological engine of the "Empty Cart." Digital platforms sustain engagement through dopamine mining: an interface architecture that combines variable reward reinforcement (such as infinite scrolling and personalized algorithmic recommendations) with constant retail stimuli to sensitize the brain's reward system, establishing compulsive and habit-forming browsing.¹³ As users are

⁹ Heidegger, *Being and Time*, 188–91.

¹⁰ M. Kukar-Kinney et al., "A model of online shopping cart abandonment: evidence from e-tail clickstream data," *Journal of the Academy of Marketing Science* 50 (2022): 961–980, <https://doi.org/10.1007/s11747-022-00857-8>.

¹¹ A. K. Ong et al., "Utilizing SEM-RFC to predict factors affecting online shopping cart abandonment during the COVID-19 pandemic," *Heliyon* 8 (2022), <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2022.e11293>.

¹² A. Sundjaja et al., "The Determinant Factors of Shopping Cart Abandonment Among E-commerce Customers in Indonesia," *CommIT (Communication and Information Technology) Journal* (2024), <https://doi.org/10.21512/commit.v18i1.9308>

¹³ Sharpe, B and Spooner, R, "Dopamine-scrolling: a modern public health challenge requiring urgent attention," *Perspectives in Public Health* 145 (2025): 190–191.

trapped in this dopaminergic loop, the sheer volume of information and endless choice exposure rapidly induce decision fatigue. This is a state of profound cognitive overload that depletes self-control resources and overwhelms the user's capacity to make advantageous choices or finalize a transaction.¹⁴ The act of abandoning the cart, therefore, is a predictable psychological byproduct of an interface that amplifies craving and cue-reactivity over actual utility.¹⁵

The rapid expansion of Indonesia's e-commerce market—projected to reach \$95 billion by 2025 and contributing to ~75% of the

nation's digital economy,¹⁶ with an annual growth of 17-20%¹⁷—underscores the urgency of understanding its deeper implications. Yet, scholarly analysis of this digital revolution remains curiously superficial. Existing research is often confined to psychological or sociological frameworks, diagnosing symptoms like consumer addiction while neglecting the fundamental ontological disease.¹⁸ Even scholarship that touches upon existential themes stops short of engaging the radical depth of Heidegger's critique within the specific Indonesian context.¹⁹ Furthermore, while Heidegger's philosophies of technology,²⁰ and digital media are well-

¹⁴ Salathiyani, M., & Prathipa, S. M. "Decision Fatigue in Infinite-Scroll Shopping: Evidence from Meta's Report of 42% Abandonment Rates," *International Journal of Scientific Research in Engineering and Management* (2025), <https://doi.org/10.55041/ijsem52748>

¹⁵ Müller, A & Joshi, M, "Excessive shopping on the internet: recent trends in compulsive buying-shopping disorder," *Current Opinion in Behavioral Sciences* (2022), <https://doi.org/10.1016/j.cobeha.2022.101116>

¹⁶ Google, Temasek, and Bain, *e-Conomy SEA 2023, Report Insights* (Google, Temasek, Bain, 2023), 124, <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://www.temasek.com.sg/content/dam/temasek-corporate/news-and-views/resources/reports/google-temasek-bain-e-conomy-sea-2023-report.pdf&ved=2ahUKEwiize-JwaCMAxXjxzgGHQQUK2MQFnoE-CAIQAQ&usg=AOv-Vaw07JvvgpuUW7cl4c6vuSxst>.

¹⁷ "Indonesia: E-Commerce Growth Rate 2016-2024," Statista, accessed March 23, 2025, <https://www.statista.com/statistics/1235476/indonesia-e-commerce-growth-rate/>.

¹⁸ Li Jia, "Existentialism Conceptual Framework of Consumer Behavior in Music Product: Why Consumers Buy?," *Journal of Contemporary Issues and Thought* 11 (July 2021): 141-59, <https://doi.org/10.37134/jcit.vol11.12.2021>; S. Ket-

tleborough, "A Grounded Theory Study of Existential Psychotherapists' Experiences of Working with Clients with Shopping Addiction" (Thesis, Middlesex University, 2022), <https://repository.mdx.ac.uk/item/8q387>.

¹⁹ Billie Angus, "Existentialism, Authenticity, and Social Media" (Thesis, Victoria University of Wellington, 2024), /articles/thesis/Existentialism_Authenticity_and_Social_Media/26815459/1; Thomas Boysen Anker, "Meaningful Choice: Existential Consumer Theory," *Marketing Theory* 24, no. 4 (December 2024): 591-609, <https://doi.org/10.1177/14705931231207317>;

Noah Collins, *Online Ontology: A Phenomenology of Being Online* (2024), <https://hdl.handle.net/20.500.12588/6562>.

²⁰ Barbara Bolt, "Heidegger Reframed," *Heidegger Reframed: Interpreting Key Thinkers for the Arts*, I.B. Tauris, January 2010, 1-208; Iain Donald Thomson, *Heidegger, Art, and Postmodernity* (Cambridge: Cambridge university press, 2011); Aaron James Wendland, Christopher Merwin, and Christos Hadjioannou, *Heidegger on Technology*, Routledge Studies in Twentieth-Century Philosophy (New York: Routledge, 2019); John Wyatt, "Technology: The Mastery of Human and Non-Human Nature," in *The Scripture and Hermeneutics Seminar: Retrospect and Prospect*, ed. Craig G. Bartholomew et al., The Scripture Collective Series (Grand Rapids: Zondervan, 2022), 141-56; Michael Zimmerman,

trodden,²¹ their application to the concrete phenomenon of online shopping—especially his crucial later concepts of *Gestell* and *Seinsvergessenheit*—remains conspicuously underdeveloped.

This article confronts this multilayered gap by proposing a more fundamental diagnosis: the crisis of meaning in Indonesian online shopping, epitomized by the "Empty Cart," is not mere consumer dissatisfaction but a symptom of *Seinsvergessenheit* (the forgetting of Being). Our thesis is that this condition is actively produced by the technological enframing of reality, a connection this article reveals by integrating Ritzer's "emptiness" within a Heideggerian framework. This analysis makes several novel contributions: it details Heidegger's later philosophy in the concrete context of online shopping, argues that art (*poiesis*, *Ereignis*) offers a radical response to "metaphysical desire," and presents an original interpretation of Heidegger's thought.

Based on this foundation, this article seeks to answer the following research question: How does Indonesian online shopping illuminate Heidegger's critique of technology,

metaphysics, and the forgetting of Being, and what pathways, particularly through art's transformative potential, might offer a response?

To answer this question, this article employs a Heideggerian hermeneutic method. It begins not with empirical data, but with the lived experience of Indonesian online shopping, treating it as a "hermeneutic situation" from which deeper structures can be accessed. The aim is to disclose how online shopping, as a manifestation of *Gestell*, shapes our very understanding of Being and contributes to *Seinsvergessenheit*. This approach is guided by the principle of "formal indication" (*formale Anzeige*), which functions as a "signpost" pointing towards underlying ontological structures without reifying them.²² The analysis thus proceeds from our pre-reflective engagement with the phenomenon (*Vorhabe*) towards its ultimate ontological meaning and transformative potential (*Vorgriff*).²³

Methodologically, this study operationalizes Heidegger's philosophy not merely as a theoretical lens, but as a rigorous analytical instrument to dissect the architecture of digital

"Beyond 'Humanism': Heidegger's Understanding of Technology," in *Heidegger: The Man and the Thinker*, ed. Thomas Sheehan (London: Routledge, 2017).

²¹ Patrick Walters and Rita Kop, "Heidegger, Digital Technology, and Postmodern Education," *Bulletin of Science, Technology & Society* 29, no. 4 (August 2009): 278–86, <https://doi.org/10.1177/0270467609336305>.

²² Martin Heidegger, ed., *The Phenomenology of Religious Life*, Studies in Continental Thought (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2010), 12.

²³ Rifqi Khairul Anam, "HERMENEUTICS SITUATION AS THE PHILOSOPHIZING METHOD OF MARTIN HEIDEGGER AND ITS RELEVANCE TO SOCIAL RESEARCH," *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 10, no. 2 (December 2024): 169–70, <https://doi.org/10.20871/kpjipm.v10i2.343>.

technology. The research adopts Heidegger's "hermeneutics situation," which explicitly rejects the traditional subject-object division and value-free principles of scientism, positioning the researcher not as a detached observer but as an entity already engaged in the everyday context of the digital world. Within this framework, encounters with the digital interface are not mere observations of isolated social facts, but engagements with appropriate events (*Ereignis*) that are interpreted through the researcher's factual pre-understanding. To systematically dissect the "Empty Cart," this study employs a strict, three-tiered methodological mapping. First, it conducts a phenomenological analysis of the UI/UX architecture, utilizing the researcher's daily involvement with e-commerce as the foundational "being-in-the-world" to grasp the phenomena directly. Second, it tests the ontological status of the objects on the screen, analyzing whether interface elements like the cart and checkout funnel function seamlessly as "ready-to-hand" (*Zuhanden*) tools integrated into human practice, or whether the manipulative algorithmic friction of the design forces them to break down and appear as calculative, "present-at-hand" (*Vorhanden*) objects. This shift serves as a "formal indication," highlighting the determining

character of the technology without reducing it to a fixed empirical scheme. Third, the methodology deconstructs how these specific screen-level disruptions, and the resulting user cognitive overload, are systematically organized under the umbrella of Gestell (*enframing*). Through this structured sequence, Heidegger's ontology is deployed as a diagnostic scalpel, moving from the concrete technical anomalies of the digital cart to the fundamental metaphysical machinery that reduces the user to standing-reserve.²⁴

This method is fundamentally phenomenological; it seeks to articulate what is present in experience, bringing the question of Being into language.²⁵ Crucially, we maintain the "ontological difference": the distinction between *ontic* facts (e.g., the number of items sold) and the *ontological* understanding of how Being is revealed through these facts. For Heidegger, meaning (*Sinn*) is not an objective property but is derived from a pre-understanding that first allows facts to be interpreted at all.²⁶ It is *Seinsvergessenheit*, the forgetting of this deeper ontological dimension, that serves as the key to unlocking the true meaning of the "Empty Cart."

Therefore, the subsequent sections will unfold this critique. We will first trace the

²⁴ R. K. Anam, "Hermeneutics Situation as the Philosophizing Method of Martin Heidegger and Its Relevance to Social Research," *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 10, no. 2 (2024): 161-182, <https://doi.org/10.20871/kpjipm.v10i2.343>.

²⁵ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 2. ed, trans. Gregory Fried and Richard F. H. Polt (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2014), 43.

²⁶ Heidegger, 13-14.

metaphysical roots of the "Empty Cart," then dissect how concepts such as *Gestell* and *aletheia* are concretely manifested in the online shopping experience, before finally considering art (*poiesis*, *Ereignis*) as a counter-movement to technological enframing. This is not a condemnation of technology, but an attempt to understand its powerful allure. Ultimately, the aim is to illuminate the philosophical implications of this everyday act, revealing it as a microcosm of the modern crisis of meaning and, perhaps, as a site for rediscovering Being.

THE METAPHYSICAL ROOTS OF THE EMPTY CART

How did a seemingly banal feature of online commerce, the "Empty Cart," become a manifestation of a profound metaphysical crisis? To answer this, we must conduct a forensic investigation into the history of Western metaphysics, from its inception with Plato to its culmination in Nietzsche. The driving force behind this long trajectory, as Heidegger's critique spanning his entire corpus reveals,²⁷ is a specific way of thinking: *Vorstellen*, or representation. This is not merely a way of describing the world; it is a way of

constituting it, a world-formation.²⁸ *Vorstellen* means "to set before oneself," an aggressive act that establishes a fundamental split between an observing subject and a world of objects. This posture contrasts sharply with the earlier Greek experience of *Vernehmen* (apprehending), a more receptive letting-be that allowed things to show themselves prior to any categorization.²⁹ *Vorstellen*, however, is an "objectifying that goes forward and masters,"³⁰ transforming the rich world of beings into a collection of inert, present-at-hand (*Vorhanden*) entities, available for calculation, manipulation, and control.³¹

This shift towards representational thinking finds its decisive, irreversible expression in René Descartes' *ego cogito*.³² With Descartes, the thinking subject—the "I"—becomes the sole foundation of certainty, demoting all other beings to mere objects whose truth is determined by their clarity of representation. As Heidegger explains, to represent (*vorstellen*) is to "force [the world] back into this relationship to oneself as the normative realm."³³ This Cartesian framework, which positions the online shopper as a sovereign subject confronting a world of commodities, directly engenders what we term "metaphysical

²⁷ Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 26.

²⁸ Martin Heidegger, *Off the Beaten Track*, 1. publ, trans. Julian Young and Kenneth Haynes (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 57–60.

²⁹ Heidegger, *Being and Time*, 199–200.

³⁰ Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 20–21.

³¹ Heidegger, *Being and Time*, 95–107.

³² René Descartes, *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies; a Latin-English Edition*, trans. John Cottingham (Cambridge, England: Cambridge University Pr, 2013), 17.

³³ Heidegger, *Off the Beaten Track*, 58.

desire": a desperate yearning for a secure ground (*fundamentum absolutum*) born from the loss of experiencing truth as an unfolding event (*aletheia*). This desire, in turn, inevitably fuels a new obsession: *Rechnen*, or calculation.³⁴ Once beings become objects, they become quantifiable and manipulable. This calculative thinking is the very essence of modern science,³⁵ but it quickly escapes the laboratory, permeating all aspects of modern life. It is a process that reduces the world to a collection of controllable properties, a process that reaches its apotheosis in the digital realm of the "Empty Cart."

This metaphysical trajectory unfolds with the force of an inescapable logic. The project is initiated by Plato, who defines Being as the unchanging *idea* (*eidos*).³⁶ His Allegory of the Cave devalues the sensible world in favor of perfectly representable Forms,³⁷ introducing a valuative dimension into metaphysics with "the Good" (*agathon*) as the ultimate source of reality.³⁸ His student, Aristotle, though more

grounded in the sensible world, reinforces this framework by seeking to capture Being within a conceptual net of substance (*ousia*) and categories.³⁹ The decisive turn, however, comes with Descartes, who radicalizes the subject-object split.⁴⁰ By establishing the *cogito* as the unshakeable foundation of certainty,⁴¹ the world is reduced to mere *res extensa*—a quantifiable resource ripe for the mathematization of nature.⁴² This logic is further internalized by Kant, who grounds knowledge in the *a priori* structures of the transcendental subject,⁴³ and is arguably consummated by Hegel, whose dialectic still aims for a complete and exhaustive representation of Being in the Absolute Idea.⁴⁴

This entire metaphysical trajectory reaches its dramatic climax in Friedrich Nietzsche. His famous proclamation of the "death of God"⁴⁵ is not, as Heidegger shows, a statement of personal atheism but a profound metaphysical diagnosis of Western civilization's condition.⁴⁶ "God," in this context, was merely the placeholder for the entire "suprasensory

³⁴ Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 115–18.

³⁵ Heidegger, 134–35.

³⁶ Plato, *The Republic*, Second edition., ed. M S. Lane, trans. H D P. Lee and Rachana Kamtekar, Penguin Classics (London, England: Penguin Books, 2007), 507a–21.

³⁷ Plato, 514a–21.

³⁸ Plato, 508e–9.

³⁹ Aristoteles, *The Categories*, trans. EM Edghill (Charleston, SC: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014), 2a11–4b19.

⁴⁰ Descartes, *Meditations on First Philosophy*, 12–13.

⁴¹ Descartes, 17.

⁴² Descartes, 52–55.

⁴³ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. Marcus Weigelt, trans. Friedrich Max Müller, Penguin Classics (London: Penguin Books, 2007), A50/B74–A130/B169.

⁴⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Reprint., trans. A. V. Miller and John N. Findlay, Oxford Paperbacks (Oxford: Oxford Univ. Press, 2013), 802–8.

⁴⁵ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, 1st ed., trans. Walter Arnold Kaufmann (New York: Vintage Books, 1974), 181–82.

⁴⁶ Martin Heidegger, *Nietzsche, Volume IV: Nihilism*, 1st ed., trans. David Farrell Krell, Nietzsche (San Francisco: Harper & Row, 1979), 4–9.

world"—the realm of Ideas and transcendent truths that had provided meaning since Plato.⁴⁷ Its collapse, therefore, signifies the loss of any ultimate ground for truth and value. The inevitable result is nihilism, a condition Heidegger identifies not as a philosophical choice, but as the logical and inescapable destiny of Western history itself.⁴⁸

Yet, Nietzsche's proposed cure—a "revaluation of all values" centered on the "will to power" (*Wille zur Macht*)⁴⁹—is paradoxically the disease in its final form. By failing to question value-thinking itself, he only consummates the metaphysical tradition. As Heidegger emphasizes, "The will to power is the basic trait of the Being of beings insofar as Being has become... the objectification of representing on the part of the subject."⁵⁰ In this, Nietzsche becomes metaphysics' "last metaphysician," trapping existence in a framework of human valuation. The implications are crucial: the "Empty Cart" is revealed as a prime arena for this will to power to play out. It becomes the perfect vessel for "metaphysical desire"—the relentless pursuit of control in a groundless world, offering a false promise of fulfillment through the endless valuation and acquisition of things.

⁴⁷ Heidegger, 202–7.

⁴⁸ Heidegger, 27.

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, Vintage Books ed, trans. Walter Arnold Kaufmann and Reginald John Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968), 180.

TECHNOLOGICAL REVEALING: *GESTELL*

The metaphysical trajectory we have traced does not remain an abstract historical idea; it culminates and finds its concrete, worldwide expression in modern technology. To grasp the ontological significance of the "Empty Cart," we must therefore move beyond the common, superficial understanding of technology as a mere neutral tool. In his decisive essay, "The Question Concerning Technology," Heidegger unmasks this view, arguing that the essence of technology is not technological at all.⁵¹ It is, rather, a historically specific way of revealing Being (*Entbergen*), a mode of truth that radically transforms our relationship to the world. Heidegger names this modern mode of revealing *Gestell*, or Enframing.

But what, precisely, is *Gestell*? It is not a physical object, nor is it a simple human activity. It is the relentless way in which everything in our age is revealed. It is an aggressive "challenging-forth" (*Herausfordern*) that "sets upon" all beings, demanding that they present themselves as nothing more than *Bestand*, or standing-reserve—resources to be ordered, stored, and consumed on demand.⁵² This logic is total. A

⁵⁰ Heidegger, *Nietzsche*, Volume IV, 85.

⁵¹ Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 3–5.

⁵² Heidegger, 14.

hydroelectric dam, Heidegger famously illustrates, does not merely use the Rhine river; it transforms the river's very being into a component of an energy grid. A forester is no longer a caretaker of the woods but an administrator of timber resources for industrial production.⁵³ (GA 7, pp. 16–17; trans. p. 18). Ultimately, human beings themselves are not exempt; they too are challenged-forth, reduced to "human resources" within a vast system of calculation and control.⁵⁴

The most devastating consequence of *Gestell* is the destruction of "world." For Heidegger, "world" is not the sum of all objects but the rich horizon of meaning within which things can appear as meaningful.⁵⁵ A craftsman's hammer, for instance, is not merely an inert object (*Vorhandenheit*) but is "ready-to-hand" (*Zuhandenheit*), seamlessly integrated into a world of work and purpose.⁵⁶ *Gestell*, however, systematically dismantles this "worldhood."⁵⁷ It challenges everything to present itself not as

part of a world, but as interchangeable and disposable *Bestand* (standing-reserve).⁵⁸ The inevitable result is what Heidegger himself foreshadowed as a "worldless" mode of existence.⁵⁹

The evidence for this reduction to *Bestand* is overwhelming and readily apparent in the data. The top-selling products in Indonesian e-commerce are dominated by categories defined by disposability: Fashion & Beauty (32%) and Electronics & Gadgets (23%).⁶⁰ These are not goods meant to endure; they are hallmarks of a system that prioritizes rapid obsolescence and novelty. This system, however, does not run on its own. It is executed by an underlying logic Heidegger calls *Machenschaft* (machination): a relentless drive to plot, make, and order everything for maximum efficiency, a pursuit of "what can be made" (*das Machbare*) that overrides all other considerations.⁶¹ This is not an abstract force; it is the concrete logic of the algorithms that track our behavior and the "personalization" that is, in fact, a narrowing of our possibilities.

⁵³ Heidegger, 18.

⁵⁴ Rifqi Khairul Anam, *Filsafat Teknologi Martin Heidegger Membongkar Gestell, Menemukan Ereignis* (Bengkulu: EL-MARKAZI, 2025), 158–60, <https://elmarkazistore.com/filsafat-teknologi-martin-heidegger-membongkar-gestell-menemukan-ereignis/>.

⁵⁵ Martin Heidegger, *History of the Concept of Time: Prolegomena*, Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (Bloomington (Ind.): Indiana university press, 1992), 166–67.

⁵⁶ Heidegger, *Being and Time*, 98.

⁵⁷ Heidegger, 169.

⁵⁸ Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 14–19.

⁵⁹ Heidegger, *Being and Time*, 210–11.

⁶⁰ *Digital Indonesia 2023, Analysis* (Indonesia: We Are Social, n.d.), 87, <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://wearesocial.com/wp-content/uploads/2023/03/Digital-2023-Indonesia.pdf&ved=2ahUKEwirqd6Ot6WMAx-UcTWwGHYHPLnsQFnoECBkQAQ&usg=AOvVaw35a38ulbfriya28bAjFNv->.

⁶¹ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (of the Event)*, trans. Richard Rojcewicz and Daniela Vallega-Neu, Studies in Continental Thought (Bloomington: Indiana University Press, 2012), 101–5.

The *modus operandi* of this *Machenschaft* is most clearly visible in the "flash sale" phenomenon. Here, artificial urgency and scarcity are manufactured to manipulate desire and drive impulse purchases. The proof of its effectiveness is undeniable: during major sales events like "Harbolnas," the number of items added to carts can nearly double.⁶² This is not a response to genuine need. As one Indonesian shopper confessed, they were often "impacted by the discounts offered by the online shop," leading to the compulsive purchase of unneeded items.⁶³ This is the ultimate triumph of *Machenschaft*: human desire itself is captured and transformed into an efficient force for the relentless acquisition of more *Bestand*.

The very architecture of the online shopping interface is designed to reinforce this enframing. Every element—from prices and delivery times to product descriptions and customer reviews—is presented as quantifiable data, engineered to manipulate perception and encourage a calculative (*Rechnen*) mindset.⁶⁴ This constant bombardment of information

distracts from the "thingly" character of the goods, cementing their status as disposable *Bestand*.⁶⁵ and trapping the user in a state of superficial, everyday "falling" (*Verfallen*).⁶⁶

It is here, within this weaponized architecture, that the "Empty Cart" reveals its insidious power—not as a mere feature, but as a crucial instrument of *Gestell*. It operates through a profound deception: it presents a perverse form of *Zuhandenheit*, or readiness-to-hand. Unlike the craftsman's hammer, which is embedded in a world of genuine need, the 'Empty Cart's' 'readiness' is a fiction. Its true purpose is not to serve the user, but to stimulate consumption, to transform the user into a 'human resource' within the system. Its very emptiness is not a passive state, but an active command that compels an action—an action channeled along pre-defined pathways of acquisition.

The "Empty Cart" operates through a profound deception: it presents a perverse form of *Zuhandenheit* (readiness-to-hand).⁶⁷ Unlike the craftsman's hammer, which is embedded in a world of genuine need,⁶⁸ the 'Empty Cart's'

⁶² Cucu Dina Mustika Ratu and M Oktaviannur, *The Effect of Free Shipping Promotion Strategy (Ongkir), Cash on Delivery (COD) Payment Method, and Flash Sale on Purchasing Decisions for Shopee Users in Bandar Lampung City*, 03, no. 02 (2024): 858–60.

⁶³ K. Rifqi Anam, "Makna Perilaku Belanja Daring Dalam Perspektif Filsafat Teknologi Martin Heidegger (Studi Kasus Di Kota Surabaya)" (Dissertation, Universitas Gadjah Mada, 2021), 148, Perpustakaan Universitas Gadjah Mada, <http://etd.repository.ugm.ac.id/>.

⁶⁴ Heidegger, *Off the Beaten Track*, 75–78; Mark S. Nadel, *The Consumer Product Selection Process in an Internet Age: Obstacles to Maximum Effectiveness*

& Policy Options, 2001, 192, <https://doi.org/10.48550/ARXIV.CS/0109114>;

Nirmalya Bandyopadhyay et al., "Immediate or Delayed! Whether Various Types of Consumer Sales Promotions Drive Impulse Buying?: An Empirical Investigation," *Journal of Retailing and Consumer Services* 61 (July 2021): 102532, <https://doi.org/10.1016/j.jretconser.2021.102532>.

⁶⁵ Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 14–19.

⁶⁶ Heidegger, *Being and Time*, 167–68.

⁶⁷ Heidegger, 97–102.

⁶⁸ Heidegger, 98.

'readiness' is a fiction, predetermined by the logic of *Gestell*.⁶⁹ Its true purpose is not to serve the user, but to stimulate consumption and transform them into a 'human resource.'⁷⁰ This is executed through its very design, a direct manifestation of *Machenschaft* in action. The "gamified" interface—with its icons and numerical indicators—creates a psychological pressure to 'fill' the score, turning shopping into a quantified activity. Even the seemingly neutral language of "Add to Cart" or "Your Cart is Empty" functions not as a suggestion, but as an imperative within *Gestell*. Its emptiness is thus not a passive state, but an active command that compels a single, pre-defined action: acquisition.

This constant pressure to acquire is amplified by the platform's entire algorithmic apparatus. "Recommendation engines" do not merely suggest; they steer choices, fueled by vast amounts of user data. This so-called "personalization" is another manifestation of *Gestell*, narrowing the field of possibilities and reinforcing consumption patterns. This steering is then executed through a 'frictionless' interface of one-click purchasing and streamlined checkouts, a design that makes the acquisition of more *Bestand* almost effortless while obscuring the real-world network of

labor and resources behind each purchase. The "Empty Cart," therefore, is revealed not as a passive recipient of these choices, but as an active participant in their shaping. Its very presence and emptiness exert a powerful influence, making it a concrete embodiment of *Gestell* and a key instrument in the forgetting of Being (*Seinsvergessenheit*), a diagnosis we will now explore.

SEINSVERGESSENHEIT AND THE NIHILISTIC IMPLICATIONS OF THE EMPTY CART

The relentless pursuit of *Bestand*, driven by the technological apparatus of online shopping, leads to its inevitable and most devastating consequence: *Seinsvergessenheit*, the forgetting of Being. This is not merely an intellectual lapse; it is a fundamental disorientation, a lived condition of "homelessness" in the world.⁷¹ For Heidegger, this is not a personal failing but our historical destiny, the final outcome of the metaphysical trajectory we have traced.⁷² The mechanism of this forgetting is the very dominance of representational thinking (*Vorstellen*) we have analyzed.⁷³ When beings are reduced to calculable objects for a subject,⁷⁴ their inherent

⁶⁹ Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 20–25.

⁷⁰ Martin Heidegger, *Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, Rev. and exp. ed., repr. ed. David Farrell Krell (London: Routledge, 2007), 52.

⁷¹ Heidegger, *Pathmarks*, 258.

⁷² Heidegger, 266–67.

⁷³ Heidegger, *Off the Beaten Track*, 127–34.

⁷⁴ Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 14–19.

presencing (*Anwesenheit*) is obscured.⁷⁵ We become fixated on the *what* of things—their properties, their utility, their price—and grow blind to the astonishing mystery *that* they are.⁷⁶ This is no abstract problem; it is a crisis with profound, practical implications, shaping our very sense of self.⁷⁷

The "Empty Cart" exemplifies this forgetting (*Seinsvergessenheit*) in a particularly vivid way. The endless stream of products, presented as mere images and data, compels a superficial, transactional engagement. We scroll and click, concerned only with utility and price, but we rarely *dwell* with the beings themselves—their origins, the labor of their creation, their place in the world. This superficiality actively reinforces their reduction to *Bestand*,⁷⁸ distancing us from their inherent presencing (*Anwesenheit*).⁷⁹ This entire process is amplified by the "digital veil" of mediated representations, which strengthens the grip of representational thinking (*Vorstellen*)⁸⁰ and makes it ever easier to forget the very being of the things we acquire.

The direct consequence of this *Seinsvergessenheit* is nihilism—not as a

philosophical doctrine, but as the lived experience of meaninglessness and groundlessness.⁸¹ When Being is forgotten and all things are reduced to mere resources,⁸² value itself becomes subjective and arbitrary.⁸³ We are left adrift in a world of constant stimulation and fleeting gratification, lacking any sense of enduring purpose.⁸⁴ The "Empty Cart," in this context, becomes the perfect metaphor for this existential void. The temporary pleasure of filling it, of receiving a package, quickly fades, leaving us once again to face the emptiness that no amount of acquisition can ever truly remedy.

The online shopping experience actively engineers this nihilism through a constant bombardment of promotions. This relentless pursuit of "the best price"—a perpetual striving fueled by the logic of *Machenschaft*⁸⁵—enforces a state of dissatisfaction that makes it impossible to ever truly dwell (*Wohnen*) in the present.⁸⁶ This is achieved through a multi-pronged ontological assault: the sheer volume of information overwhelms meaningful engagement, reducing us to a state of restless "curiosity" (*Neugier*) that hinders meditative thinking⁸⁷; the ephemeral nature of the content

⁷⁵ Martin Heidegger, *On Time and Being*, trans. Joan Stambaugh (Chicago: The University of Chicago, 2002), 1–10.

⁷⁶ Heidegger, *Being and Time*, 95–107.

⁷⁷ Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 27–35.

⁷⁸ Heidegger, 14–19.

⁷⁹ Heidegger, *On Time and Being*, 1–10.

⁸⁰ Heidegger, *Off the Beaten Track*, 127–34.

⁸¹ Heidegger, *Nietzsche, Volume IV*, 3–5.

⁸² Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 14–19.

⁸³ Heidegger, *Nietzsche, Volume IV*, 48–50.

⁸⁴ Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 27–30.

⁸⁵ Heidegger, *Contributions to Philosophy (of the Event)*, 100.

⁸⁶ Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 151–54.

⁸⁷ Heidegger, *Being and Time*, 214.

reinforces the reduction of all things to disposable *Bestand*⁸⁸; and the lack of genuine human connection fosters alienation, trapping us in the anonymous "they-self" (*das Man*) rather than authentic "Being-with" (*Mitsein*).⁸⁹ The final, inevitable result is a profound sense of being adrift in a "worldless world."⁹⁰

This diagnosis of nihilism is not abstract; it is confirmed in the lived experience of Indonesian online shoppers. Testimonies reveal a recurring pattern: feelings of being "empty" and "dissatisfied" despite frequent purchases.⁹¹ Shopping becomes a temporary "escape from boredom" that paradoxically leads to a deeper emptiness, or an "addictive high" that quickly fades, leaving only a craving for more.⁹² These are not mere psychological quirks; they are concrete manifestations of *Seinsvergessenheit*, confessions from within an enframed world that has lost its sense of existential ground.⁹³ The allure of the cart is not for the goods themselves, but for the futile attempt to fill an ontological void with ontic objects.

This experience is part of a broader technological malaise. Psychological studies correlating heavy social media use with depression and anxiety,⁹⁴ for instance, can be read through a Heideggerian lens as a consequence of *Gestell*'s logic, which reduces individuals to quantifiable metrics of success and popularity.⁹⁵ The "Empty Cart," therefore, must be seen for what it is: a symptom of this deeper disease, a concrete manifestation of *Seinsvergessenheit* in the modern age, a condition exacerbated in the Indonesian context where consumer behavior is often entangled with values of pride.⁹⁶ The question, then, becomes inescapable: Is there any way to overcome this condition? It is here, at the height of this danger, that Heidegger points towards a potential "saving power" (*die rettende Macht*): the realm of art.⁹⁷

This technological commodification of the user is not a passive process; it is aggressively orchestrated through specific algorithmic architectures and "dark patterns" designed to manipulate consumer uncertainty. E-commerce

⁸⁸ Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 14–19.

⁸⁹ Heidegger, *Being and Time*, 167–68.

⁹⁰ Heidegger, *On Time and Being*, 164–69; Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 30–35.

⁹¹ Anam, "Makna Perilaku Belanja Daring Dalam Perspektif Filsafat Teknologi Martin Heidegger (Studi Kasus Di Kota Surabaya)," 146–47.

⁹² Anam, 158–59.

⁹³ Heidegger, *Pathmarks*, 258.

⁹⁴ Jean M. Twenge, "More Time on Technology, Less Happiness? Associations Between Digital-Media Use and Psychological Well-Being," *Current Directions in Psychological Science* 28, no. 4 (August 2019): 377, <https://doi.org/10.1177/0963721419838244>.

⁹⁵ Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 17–18.

⁹⁶ Anam, "Makna Perilaku Belanja Daring Dalam Perspektif Filsafat Teknologi Martin Heidegger (Studi Kasus Di Kota Surabaya)," 148.

⁹⁷ Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 34–35.

platforms actively weaponize cognitive vulnerabilities through features like "dynamic scarcity timers" (such as countdowns during flash sales), which consistently increase impulsive buying by creating artificial time pressure and a fear of missing out (FOMO).⁹⁸ Rather than offering genuine value, these cues induce a state of urgency and emotional arousal, pushing the user toward faster, less rational decisions.⁹⁹ Furthermore, the deployment of push notifications and targeted AI recommendations acts as a constant trigger for impulse-oriented behavior, effectively transforming the user's psychological state into a manipulatable resource.¹⁰⁰ Studies reveal that these scarcity cues and algorithmic pressures not only increase impulse tendencies but also worsen the shopping experience by generating frustration-related negative emotions, ultimately exposing the user to post-purchase regret once the orchestrated urgency fades.¹⁰¹

The phenomenon of the "Empty Cart" should not be viewed solely as a symptom of existential emptiness, but also as an unconscious form of user resistance and a cognitive coping mechanism against these coercive algorithmic architectures. When subjected to severe choice overload and information saturation, users experience profound decision fatigue, consumer confusion, and emotional ambivalence.¹⁰² In this highly pressurized environment, cart abandonment emerges as a technical anomaly where the system's drive for total commodification overloads the subject. Empirical evidence suggests this abandonment functions as a self-protective withdrawal—a subconscious method for users to reclaim agency, retain control over commitment, and disengage from the overwhelming cognitive friction and manipulative tracking embedded in the platform's design.¹⁰³

ART AS A SAVING POWER IN THE AGE OF THE EMPTY CART

⁹⁸ Cengiz, H & Senel, H, "The effect of perceived scarcity on impulse-buying tendencies in a fast fashion context: A mediating and multigroup analysis," *Journal of Fashion Marketing and Management: An International Journal* (2023), <https://doi.org/10.1108/jfmm-03-2023-0082>;

⁹⁹ Hao, H & Huang, L, "The persuasive effects of scarcity messages on impulsive buying in live-streaming e-commerce: the moderating role of time scarcity," *Asia Pacific Journal of Marketing and Logistics* (2024), <https://doi.org/10.1108/apjml-03-2024-0269>.

¹⁰⁰ Bhardwaj, S & Chopra, R, "From whims to wallets: navigating the maze of how technology impacts impulsive buying behavior—a systematic literature review," *Internet Research* (2026), <https://doi.org/10.1108/intr-09-2024-1430>.

¹⁰¹ Fernandes, R. S. "A Study on the Effects of Scarcity Marketing Tactics on Shoppers' Buying Behaviors in the Online Fashion Industry," *International Journal of Advanced Research in Science, Communication and Technology* (2025), <https://doi.org/10.48175/ijarsct-23374>.

¹⁰² S. Changani, S. Sahu, and R. Kumar, "Examining online shopping cart abandonment through the lens of consumer confusion," *Journal of Consumer Marketing* (2026), <https://doi.org/10.1108/jcm-11-2024-7352>.

¹⁰³ D. Jiang, G. Zhang, and L. Wang, "Empty the Shopping Cart? The Effect of Shopping Cart Item Sorting on Online Shopping Cart Abandonment Behavior," *J. Theor. Appl. Electron. Commer. Res.* 16 (2021): 1973-1996, <https://doi.org/10.3390/jtaer16060111>.

The relentless enframing of *Gestell* has brought us to a crisis point, with the "Empty Cart" standing as a stark symbol of *Seinsvergessenheit*. Yet, as Heidegger discerns, it is precisely at the height of this danger that a "saving power" (*die rettende Macht*) can emerge.¹⁰⁴ This is not a technological fix, but a fundamental "turning" (*Kehre*) in our way of being.¹⁰⁵ Such a turn requires a posture of *Gelassenheit* (releasement)—an active receptivity to Being that is the very antithesis of the restless, calculative mindset embodied by the "Empty Cart."¹⁰⁶ Paradoxically, the nagging dissatisfaction of the cart's perpetual emptiness might be the very catalyst that awakens us to our condition, to the *Not der Notlosigkeit* (the plight of the lack of a sense of plight).¹⁰⁷

Heidegger locates the privileged site for this "saving power" in the realm of art—not as mere decoration, but in its most originary sense as *poiesis*, a bringing-forth of truth. In "The Origin of the Work of Art," he argues that the artwork is not a representation of reality; it is a "setting-into-work of truth" (*aletheia*). It achieves this by staging a *Streit* (strife) between "world" (the open realm of meaning) and

"earth" (the self-concealing, material ground from which the world emerges). This dynamic tension between revealing and concealing is the artwork's eventful truth, an event (*Ereignis*) where Being itself can unconceal itself, offering a mode of revealing that directly counters the totalizing logic of *Gestell*.¹⁰⁸

Heidegger locates this "saving power" in the realm of art—understood not as mere decoration, a notion that itself falls prey to *Gestell*'s enframing,¹⁰⁹ but in its originary sense as *poiesis*, a bringing-forth of truth.¹¹⁰ Art, in this view, is an *Ereignis*, an event where Being itself can unconceal itself.¹¹¹ It achieves this not by representing reality, but by "setting-into-work of truth" (*aletheia*)¹¹² and opening up a world.¹¹³ Its core mechanism is a *Streit*, a strife or conflict, between "world" (the open horizon of meaning) and "earth" (the self-concealing material ground that resists total revelation).¹¹⁴ This dynamic tension between revealing and concealing is the artwork's eventful truth.¹¹⁵

This artistic "bringing-forth," *Hervorbringen*, stands in stark opposition to *Herstellen*—the mere production that characterizes the

¹⁰⁴ Heidegger, 34–35.

¹⁰⁵ Heidegger, 35.

¹⁰⁶ Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, Harper Torchbooks (New York, NY: Harper & Row, 1969), 54–56.

¹⁰⁷ Heidegger, *Contributions to Philosophy (of the Event)*, 89–90.

¹⁰⁸ Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, 26. [ed.], ed. Albert Hofstadter, *Works / Martin Heidegger*. Gen. Ed. J. Glenn Gray (New York, NY: Harper & Row, 1994), 53.

¹⁰⁹ Heidegger, *Off the Beaten Track*, 79–81.

¹¹⁰ Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 12–13.

¹¹¹ Heidegger, *Contributions to Philosophy (of the Event)*, 398.

¹¹² Heidegger, *Off the Beaten Track*, 50–55.

¹¹³ Heidegger, 41–45.

¹¹⁴ Heidegger, 20–25.

¹¹⁵ Heidegger, 45–49.

technological realm and supplies the endless stream of commodities for the "Empty Cart."¹¹⁶ Because of this, the artwork possesses a "thingly" character, grounded in the "earth," which actively resists reduction to *Bestand*.¹¹⁷ It is not simply *there* for use; it *stands forth* demanding our attention.¹¹⁸ This is achieved through its *Riss* (rift-design)—not a flaw, but the very structure of its power, a dynamic interplay that gathers (*Logos*) and shapes the world it discloses.¹¹⁹

To witness art's saving power, consider Van Gogh's *Starry Night*. This is not a mere depiction; it is a revelation of a world.¹²⁰ The swirling brushstrokes and vibrant colors are not stylistic choices; they are the very elements of the *Streit* (strife) between the revealing power of "world" and the concealing power of "earth."¹²¹ The painting is a dynamic, unsettling event that does not offer information *about* the world but *opens up* a world for us.¹²² forcing us to confront fundamental questions. Its "language"—the thick impasto, the vividness of the color—is not a representation of reality; it *is* the work's reality, the site where truth is revealed.¹²³

This experience stands in stark opposition to the act of "browsing" an online store. The artwork demands active engagement and thoughtful contemplation, a posture of *Gelassenheit* (releasement) where we open ourselves to the mystery of Being.¹²⁴ The "Empty Cart," by contrast, actively fosters a passive, distracted engagement, a relentless pursuit of *Bestand*.¹²⁵ that makes thoughtful dwelling (*Wohnen*) impossible.¹²⁶ and blocks any genuine encounter with truth.¹²⁷ Its language—"Add to Cart," "Buy Now"—is purely instrumental. It does not reveal; it conceals. It is a language of manipulation designed to reinforce the logic of *Gestell*.¹²⁸

Artworks like those of Van Gogh or the unsettling poetry of Sylvia Plath stand in stark opposition to the "Empty Cart." They challenge, provoke, and force thinking. By confronting us with human finitude,¹²⁹ and the "abyss" (*Abgrund*) underlying our being,¹³⁰ they reveal a truth obscured by technological enframing. The online experience, by contrast, actively discourages thinking. Its entire apparatus—the constant stimuli, the gamified interface—is designed to bypass critical

¹¹⁶ Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 12–13.

¹¹⁷ Heidegger, 14–19.

¹¹⁸ Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, 63–65.

¹¹⁹ Heidegger, 38–40.

¹²⁰ Heidegger, 41–44.

¹²¹ Heidegger, *Off the Beaten Track*, 47–49.

¹²² Heidegger, 41–45.

¹²³ Heidegger, 45–49.

¹²⁴ Heidegger, *Discourse on Thinking*, 58–62.

¹²⁵ Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 14–19.

¹²⁶ Heidegger, 145–54.

¹²⁷ Heidegger, *Off the Beaten Track*, 50–55.

¹²⁸ Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 30–35.

¹²⁹ Heidegger, *Being and Time*, 235.

¹³⁰ Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, 1st ed (New York: Harper & Row, 1975), 105.

reflection and keep us trapped in a cycle of consumption. The "Empty Cart" thus becomes a symbol of the fundamental lack that the endless accumulation of *Bestand* can never satisfy.¹³¹

However, and this is where Heidegger's notion of the "saving power" becomes crucial, this power is not external to technology; it lies within the very danger of *Gestell*.¹³² Paradoxically, the very failure of the "Empty Cart" to provide satisfaction can become the starting point for a *Kehre*, a turning.¹³³ The nagging dissatisfaction it produces may awaken us to the "plight of the lack of a sense of plight" (*Not der Notlosigkeit*)—the inability to even recognize the *Seinsvergessenheit* that pervades our lives.¹³⁴ This awakening, however, is not guaranteed. It requires a conscious refusal of *Gestell*'s logic through the cultivation of *Gelassenheit* (releasement): not a passive resignation, but an active letting-be,¹³⁵ a relinquishing of control that opens us to the mystery of Being.¹³⁶ This can begin with seemingly simple acts: pausing before clicking "Add to Cart," questioning the source of a desire, maintaining a space for thinking. A step, however small, is a form of resistance that reclaims humanity

from technological enframing, allowing us to hear Being's "call"¹³⁷ and experience *Ereignis*.¹³⁸

CONCLUSION

This philosophical investigation culminates in a fundamental diagnosis: the crisis of meaning surrounding the "Empty Cart" is a direct consequence of *Gestell*, which produces *Seinsvergessenheit* by reducing users to disposable standing-reserve (*Bestand*). The algorithmic architecture of e-commerce is not a neutral tool, but an insidious instrument that enforces a calculative, impulse-driven mindset. Yet, within this danger lies a "saving power" (*die rettende Macht*). To prevent this solution from remaining abstract, the concept of art—understood as *poiesis* and *Ereignis*—must be operationalized directly into software design. In the digital ecosystem, authentic care (*Sorge*) requires a paradigm shift toward Value Sensitive Design: dismantling "dark patterns" and replacing dopamine mining with "positive friction." Instead of weaponizing uncertainty through scarcity timers, an ethical UI/UX architecture must intentionally design spaces for pause, hesitation, and reflection. By transforming interface design from a mechanism of *Gestell* into

¹³¹ Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 14–19.

¹³² Heidegger, 34–35.

¹³³ Heidegger, 30–35.

¹³⁴ Heidegger, *Contributions to Philosophy (of the Event)*, 89–90.

¹³⁵ Martin Heidegger, "The Age of the World Picture," in *Science and the Quest for Reality*, ed. Alfred

I. Tauber (London: Palgrave Macmillan UK, 1977), 54–56, https://doi.org/10.1007/978-1-349-25249-7_3.

¹³⁶ Heidegger, 58–62.

¹³⁷ Heidegger, *Being and Time*, 312.

¹³⁸ Heidegger, *Contributions to Philosophy (of the Event)*, 372.

an act of *poiesis*, we fundamentally redesign the digital spaces that produce this emptiness. Only through this ethical reorientation can we recognize that the empty cart is not a void of metaphysical desire, but the very opening where authentic thinking—and authentic technological creation—can begin.

REFERENCES

- Anam, K. Rifqi. “Makna Perilaku Belanja Dalam Perspektif Filsafat Teknologi Martin Heidegger (Studi Kasus Di Kota Surabaya).” Dissertation, Universitas Gadjah Mada, 2021. Perpustakaan Universitas Gadjah Mada. <http://etd.repository.ugm.ac.id/>.
- Anam, Rifqi Khairul. *Filsafat Teknologi Martin Heidegger Membongkar Gestell, Menemukan Ereignis*. Bengkulu: EL-MARKAZI, 2025. <https://elmarkazistore.com/filsafat-teknologi-martin-heidegger-membongkar-gestell-menemukan-ereignis/>.
- . “HERMENEUTICS SITUATION AS THE PHILOSOPHIZING METHOD OF MARTIN HEIDEGGER AND ITS RELEVANCE TO SOCIAL RESEARCH.” *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 10, no. 2 (December 2024): 161–82. <https://doi.org/10.20871/kpjipm.v10i2.343>.
- Angus, Billie. “Existentialism, Authenticity, and Social Media.” Thesis, Victoria University of Wellington, 2024. /articles/thesis/Existentialism_Authenticity_and_Social_Media/26815459/1.
- Anker, Thomas Boysen. “Meaningful Choice: Existential Consumer Theory.” *Marketing Theory* 24, no. 4 (December 2024): 591–609. <https://doi.org/10.1177/14705931231207317>.
- Aristoteles. *The Categories*. Translated by EM Edghill. Charleston, SC: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014.
- Bandyopadhyay, Nirmalya, Bharadhwaj Sivakumaran, Sanjay Patro, and Ravi Shekhar Kumar. “Immediate or Delayed! Whether Various Types of Consumer Sales Promotions Drive Impulse Buying?: An Empirical Investigation.” *Journal of Retailing and Consumer Services* 61 (July 2021): 102532. <https://doi.org/10.1016/j.jretconser.2021.102532>.
- Bhardwaj, S & Chopra, R, "From whims to wallets: navigating the maze of how technology impacts impulsive buying behavior—a systematic literature review," *Internet Research* (2026), <https://doi.org/10.1108/intr-09-2024-1430>.
- Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulation*. The Body, in Theory. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.

Bolt, Barbara. "Heidegger Reframed." *Heidegger Reframed: Interpreting Key Thinkers for the Arts*, I.B. Tauris, January 2010, 1–208.

Cengiz, H & Senel, H. "The effect of perceived scarcity on impulse-buying tendencies in a fast fashion context: A mediating and multigroup analysis," *Journal of Fashion Marketing and Management: An International Journal* (2023), <https://doi.org/10.1108/jfmm-03-2023-0082>

Changani, S., Sahu, S., & Kumar, R. (2026). Examining online shopping cart abandonment through the lens of consumer confusion. *Journal of Consumer Marketing*. <https://doi.org/10.1108/jcm-11-2024-7352>

Collins, Noah. *Online Ontology: A Phenomenology of Being Online*. 2024. <https://hdl.handle.net/20.500.12588/6562>.

Descartes, René. *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies ; a Latin-English Edition*. Translated by John Cottingham. Cambridge, England: Cambridge University Pr, 2013.

Digital Indonesia 2023. Analysis. Indonesia: We Are Social, n.d. <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://wearesocial.com/wp-content/uploads/2023/03/Digital-2023-Indonesia.pdf&ved=2ahUKEwirqd6Ot6WMAx-UcTWwGHYHPLnsQFnoECBkQAQ&usg=AOvVaw35a38uIbfriya28bAjFNv->

Fernandes, R. S. "A Study on the Effects of Scarcity Marketing Tactics on Shoppers' Buying Behaviors in the Online Fashion Industry," *International Journal of Advanced Research in Science, Communication and Technology* (2025), <https://doi.org/10.48175/ijarsct-23374>.

Google, Temasek, and Bain, e-Conomy SEA 2023. Report Insights. Google, Temasek, Bain, 2023.

<https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://www.temasek.com.sg/content/dam/temasek-corporate/news-and-views/resources/reports/google-temasek-bain-e-conomy-sea-2023-report.pdf&ved=2ahUKEwiize-JwaCMAxXjxzgGHQQUK2MQFnoE-CAIQAQ&usg=AOvVaw07JvvgpuUW7cl4c6vuSxst>.

Hao, H & Huang, L, "The persuasive effects of scarcity messages on impulsive buying in live-streaming e-commerce: the moderating role of time scarcity," *Asia Pacific Journal of Marketing and Logistics* (2024), <https://doi.org/10.1108/apjml-03-2024-0269>.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*. Reprint. Translated by A. V. Miller and John N. Findlay. Oxford Paperbacks. Oxford: Oxford Univ. Press, 2013.

Heidegger, Martin. *Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*. Rev. and exp. Ed., Repr. Edited by David Farrell Krell. London: Routledge, 2007.

———. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward S. Robinson. New York: HarperPerennial/Modern Thought, 2008.

———. *Contributions to Philosophy (of the Event)*. Translated by Richard Rojcewicz and Daniela Vallega-Neu. Studies in Continental Thought. Bloomington: Indiana University Press, 2012.

———. *Discourse on Thinking*. Harper Torchbooks. New York, NY: Harper & Row, 1969.

———. *Early Greek Thinking*. 1st ed. New York: Harper & Row, 1975.

———. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Bloomington (Ind.): Indiana university press, 1992.

———. *Introduction to Metaphysics*. 2. ed. Translated by Gregory Fried and Richard F. H. Polt. New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2014.

———. *Nietzsche, Volume IV: Nihilism*. 1st ed. Translated by David Farrell Krell. Nietzsche. San Francisco: Harper & Row, 1979.

———. *Off the Beaten Track*. 1. publ. Translated by Julian Young and Kenneth Haynes. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

———. *On Time and Being*. Translated by Joan Stambaugh. Chicago: The University of Chicago, 2002.

———. *Pathmarks*. Translated by William McNeill. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1998.

———. *Poetry, Language, Thought*. 26. [ed.]. Edited by Albert Hofstadter. Works / Martin Heidegger. Gen. Ed. J. Glenn Gray. New York, NY: Harper & Row, 1994.

———. “The Age of the World Picture.” In *Science and the Quest for Reality*, edited by Alfred I. Tauber, 70–88. London: Palgrave Macmillan UK, 1977. https://doi.org/10.1007/978-1-349-25249-7_3.

———, ed. *The Phenomenology of Religious Life*. Studies in Continental Thought. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2010.

———. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Translated by William Lovitt. Works. New York, NY: Harper and Row, 1996.

Jia, Li. “Existentialism Conceptual Framework of Consumer Behavior in Music Product: Why Consumers Buy?” *Journal of Contemporary Issues and Thought* 11 (July 2021): 141–59. <https://doi.org/10.37134/jcit.vol11.12.2021>.

Jiang, D., Zhang, G., & Wang, L. (2021). Empty the Shopping Cart? The Effect of Shopping Cart Item Sorting on Online Shopping Cart Abandonment Behavior. *J. Theor. Appl. Electron. Commer. Res.*, 16, 1973-1996. <https://doi.org/10.3390/jtaer16060111>.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Edited by Marcus Weigelt. Translated by Friedrich Max Müller. Penguin Classics. London: Penguin Books, 2007.

Kettleborough, S. "A Grounded Theory Study of Existential Psychotherapists' Experiences of Working with Clients with Shopping Addiction." Thesis, Middlesex University, 2022. <https://repository.mdx.ac.uk/item/8q387>.

Kukar-Kinney, M., Scheinbaum, A., Orimoloye, L. O., Carlson, J., & He, H. "A model of online shopping cart abandonment: evidence from e-tail clickstream data." *Journal of the Academy of Marketing Science* 50 (2022): 961-980. <https://doi.org/10.1007/s11747-022-00857-8>.

Lehdonvirta, Vili. *Digital Virtual Consumption*. Edited by Janice Denegri-Knott and Mike Molesworth. Routledge Studies in Innovation, Organization and Technology 23. New York: Routledge, 2012.

Müller, A & Joshi, M, "Excessive shopping on the internet: recent trends in compulsive buying-shopping disorder," *Current Opinion in Behavioral Sciences* (2022), <https://doi.org/10.1016/j.cobeha.2022.101116>

Nadel, Mark S. *The Consumer Product Selection Process in an Internet Age: Obstacles to Maximum Effectiveness & Policy Options*. 2001. <https://doi.org/10.48550/ARXIV.CS/0109114>.

Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. Vintage Books ed. Translated by Walter Arnold Kaufmann and Reginald John Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*. 1st ed. Translated by Walter Arnold Kaufmann. New York: Vintage Books, 1974.

Ong, A. K., Dejucos, M. J. R., Rivera, M., Muñoz, J. V. D. J., Obed, M., & Robas, K. P. E. "Utilizing SEM-RFC to predict factors affecting online shopping cart abandonment during the COVID-19 pandemic." *Heliyon* 8 (2022). <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2022.e11293>.

Plato. *The Republic*. Second edition. Edited by M S. Lane. Translated by H D P. Lee and Rachana Kamtekar. Penguin Classics. London, England: Penguin Books, 2007.

Ratu, Cucu Dina Mustika, and M Oktaviannur. *The Effect of Free Shipping Promotion Strategy (Ongkir), Cash on Delivery (COD) Payment Method, and Flash Sale on Purchasing Decisions for Shopee Users in Bandar Lampung City*. 03, no. 02 (2024).

Ritzer, George. *The Globalization of Nothing*. Thousand Oaks: Pine Forge Press [u.a.], 2004.

Salathiyan, M, & Prathipa, S. M. "Decision Fatigue in Infinite-Scroll Shopping: Evidence from Meta's Report of 42% Abandonment

Rates," *International Journal of Scientific Research in Engineering and Management* (2025), <https://doi.org/10.55041/ijjsrem52748>

Sharpe, B & Spooner, R. "Dopamine-scrolling: a modern public health challenge requiring urgent attention," *Perspectives in Public Health* 145 (2025): 190–191.

Statista. "Indonesia: E-Commerce Growth Rate 2016-2024." Accessed March 23, 2025. <https://www.statista.com/statistics/1235476/indonesia-e-commerce-growth-rate/>.

Sundjaja, A., Tatuil, A. V., Scholus, D. V., & Restiani, Y. D. "The Determinant Factors of Shopping Cart Abandonment Among E-commerce Customers in Indonesia." *CommIT (Communication and Information Technology) Journal* (2024). <https://doi.org/10.21512/commit.v18i1.9308>.

Thomson, Iain Donald. *Heidegger, Art, and Postmodernity*. Cambridge: Cambridge university press, 2011.

Twenge, Jean M. "More Time on Technology, Less Happiness? Associations Between Digital-Media Use and Psychological Well-Being." *Current Directions in Psychological Science* 28, no. 4 (August 2019): 372–79. <https://doi.org/10.1177/0963721419838244>.

Walters, Patrick, and Rita Kop. "Heidegger, Digital Technology, and Postmodern Educa-

tion." *Bulletin of Science, Technology & Society* 29, no. 4 (August 2009): 278–86. <https://doi.org/10.1177/0270467609336305>.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. [United States]: Merchant Books, 2013.

Wendland, Aaron James, Christopher Merwin, and Christos Hadjioannou. *Heidegger on Technology*. Routledge Studies in Twentieth-Century Philosophy. New York: Routledge, 2019.

Wyatt, John. "Technology: The Mastery of Human and Non-Human Nature." In *The Scripture and Hermeneutics Seminar: Retrospect and Prospect*, edited by Craig G. Bartholomew, David J. H. Beldman, Amber Bowen, and William Olhausen, 141–56. The Scripture Collective Series. Grand Rapids: Zondervan, 2022.

Zimmerman, Michael. "Beyond 'Humanism': Heidegger's Understanding of Technology." In *Heidegger: The Man and the Thinker*, edited by Thomas Sheehan. London: Routledge, 2017.



Positivisme Hukum, Pembuktian Kekerasan Seksual, dan Kebutuhan Penegakan Hukum yang Empatik

Thiea Arantxa

STF Driyarkara

thiea.arantxa@driyarkara.ac.id

Abstrak

Tulisan ini menyoroti keterbatasan positivisme hukum dalam penanganan tindak pidana kekerasan seksual di Indonesia, khususnya ketika kepastian hukum formal berhadapan dengan pengalaman dan kebutuhan korban. Pembahasan dilakukan melalui penelaahan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual, praktik pembuktian dalam proses hukum, serta pemikiran positivisme hukum, teori hukum kodrat Thomas Aquinas, teori hukum feminis, dan hukum progresif. Penekanan yang berlebihan pada bukti formal dan fisik dapat menyulitkan korban dalam membuktikan kekerasan yang dialaminya, terutama apabila kekerasan terjadi di ruang privat atau tidak meninggalkan bekas fisik. Kondisi ini berisiko membebankan tanggung jawab pembuktian kepada korban dan menimbulkan reviktimisasi, terutama terhadap perempuan, anak, penyandang disabilitas, dan kelompok rentan lainnya. Kepastian hukum tetap diperlukan untuk mencegah penyalahgunaan kekuasaan dan menjamin pertanggungjawaban pelaku. Namun, penegakan UU TPKS juga perlu mengakui trauma, relasi kuasa, kesaksian korban, serta beragam bentuk alat bukti. Karena itu, kepastian hukum perlu dijalankan bersama keadilan substantif, perspektif gender, perlindungan korban, dan jaminan pemulihan.

Kata Kunci: filsafat hukum; positivisme hukum; kekerasan seksual; UU TPKS; keadilan substantif; perspektif korban; hukum kodrat; teori hukum feminis.

Pendahuluan

Undang-Undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual (UU No. 12 tahun 2022 atau yang dikenal dengan singkatan UU TPKS) yang disahkan pada tahun 2022¹ jelas merupakan

suatu angin segar bagi para pejuang keadilan bagi korban kekerasan seksual. Akan tetapi, data menunjukkan bahwa kasus kekerasan seksual dari tahun ke tahunnya terus meningkat. CATAHU Komnas Perempuan menunjukkan bahwa ada kenaikan sekitar 9.77% kasus

¹ Republik Indonesia, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual, Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2022 Nomor 120 (2022).

kekerasan terhadap perempuan dari tahun 2023 ke 2024.²

Dewasa ini, kita mendengar begitu banyak berita tentang kasus kekerasan seksual, mulai dari di tempat umum, rumah sakit, lembaga pendidikan, institusi pemerintahan, hingga di ruang-ruang privat. Menurut Komnas Perempuan, beberapa kelompok rentan yang juga sering menjadi korban kekerasan seksual antara lain Perempuan Pembela HAM (PPHAM), perempuan disabilitas, perempuan dengan HIV/AIDS, dan perempuan adat, serta kelompok minoritas seksual. Selain itu, yang juga termasuk kelompok rentan ialah pekerja perempuan di sektor informal seperti pekerja rumah tangga.³ Sekian tahun setelah UU TPKS disahkan, korban-korban kekerasan seksual tetap tidak mendapatkan keadilan. Malah, timbul konflik-konflik baru ketika para korban merasa dirugikan oleh positivisme hukum dari konsekuensi undang-undang yang terlalu kaku.

Positivisme hukum merupakan pandangan bahwa keberadaan dan isi hukum ditentukan oleh fakta-fakta sosial yang menjadi sumber hukum (bukan pada nilai intrinsiknya).⁴ Dengan demikian, keberlakuan hukum terletak pada sumber, prosedur, dan otoritas yang menetapkan, bukan pada penilaian

mengenai baik atau buruknya hukum tersebut secara moral. Pemisahan antara validitas hukum dan pertimbangan moral ini memberikan kepastian mengenai hukum yang berlaku, tetapi penerapannya yang terlalu formalistik berisiko membuat pengalaman konkret dan kebutuhan korban kurang memperoleh perhatian.

Dalam kasus kekerasan seksual, persoalan ini amatlah penting karena korban sering kali berada dalam posisi rentan, dan penegakan hukum yang secara formal dan tekstual dengan kaku belum tentu bisa menghasilkan keadilan substantif bagi korban. Karena itu, tulisan ini mempertanyakan sejauh mana pendekatan positivistik dalam penerapan UU TPKS dapat memenuhi keadilan bagi korban kekerasan seksual. Persoalan tersebut ditelaah melalui positivisme hukum, teori hukum kodrat, teori hukum feminis, dan pendekatan hukum progresif. Pembahasan ini penting untuk melihat kemungkinan untuk mempertemukan kepastian hukum dengan keadilan substantif dan keberpihakan kepada korban.

Metode Penelitian

Tulisan ini menggunakan metode kajian pustaka dengan pendekatan analisis filosofis terhadap peraturan perundang-undangan,

² Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan, *Ringkasan Eksekutif "Menata Data, Menajamkan Arah": Refleksi Pendokumentasian dan Tren Kasus Kekerasan terhadap Perempuan 2024* (Jakarta: Komnas Perempuan, 2025), 1.

³ Ibid., 1.

⁴ Leslie Green and Thomas Adams, "Legal Positivism," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2025 ed., ed. Edward N. Zalta and Uri Nodelman (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2025).

laporan lembaga, dan literatur mengenai positivisme hukum, hukum kodrat, teori hukum feminis, serta hukum progresif dalam konteks penanganan kekerasan seksual di Indonesia.

Pembahasan

Pendekatan Positivistik Kaku dan Beban Pembuktian Kekerasan Seksual

Pandangan positivisme hukum cukup banyak disukai karena sifatnya yang jelas dan pasti, sehingga dapat menjamin kepastian hukum selama dijalankan sesuai perundang-undangan yang berlaku. Akan tetapi, meskipun positivisme hukum tidak menutup diri atas kritik dan perubahan (selama dilakukan juga dalam bingkai undang-undang yang berlaku), ia dapat menjadi berbahaya dalam implikasinya dalam kasus-kasus yang kompleks seperti kekerasan seksual, karena sifatnya yang cukup kaku dan mengabaikan dasar-dasar moral lain.

Sistem hukum Indonesia dalam penanganan kasus kekerasan seksual masih sangat positivistik, di mana aparat penegak hukum biasanya hanya mau mengakui bukti formal seperti *visum et repertum* fisik. Sementara itu, UU TPKS sudah mengakui alat bukti lain seperti surat keterangan psikologis (yang menunjukkan kondisi trauma dan dampak emosional korban), termasuk kesaksian korban; akan tetapi pada praktiknya, bukti-bukti semacam ini dianggap

‘tidak kuat’.⁵ Padahal, kekerasan seksual tidak selalu menyisakan bukti konkret dan lebih sering terjadi di ruang privat sehingga tidak dapat ditemukan saksi.

Sementara itu, keharusan menyediakan bukti konkret bisa dibilang sangat menyulitkan korban kasus kekerasan seksual non-fisik. Dalam kasus non-fisik seperti pelecehan verbal, kemungkinan besar bukti fisik tidak tersedia, sehingga pendekatan positivistik yang kaku menyulitkan korban untuk mendapatkan keadilan.⁶ Kesulitan-kesulitan seperti ini menyebabkan beban pembuktian kasus menjadi lebih berat di pihak korban, karena korban dituntut membuktikan bahwa kekerasan itu benar terjadi.

Proses hukum yang sulit ini berisiko menimbulkan reviktimisasi atau perlukaan emosional berulang yang dialami korban selama menempuh proses hukum. Stigma sosial juga memperburuk situasi yang dialami korban, di mana korban sering dipersalahkan sehingga memperbesar trauma yang dialami. Tak jarang korban diberikan pertanyaan-pertanyaan yang menyakitkan seperti, “*Mengapa tidak segera melapor? Mengapa mengenakan pakaian minim? Mengapa pulang malam?*” dan se-

⁵ BBC News Indonesia, “Mengapa Kasus Dugaan Kekerasan Seksual Sulit Diproses Hukum dan Berujung pada Penghakiman di Media Sosial?,” 2024.

⁶ Fatimatuz Zahra, “UU TPKS Berlaku, Mengapa Korban Kekerasan Seksual Belum Juga Aman?,” Yayasan Kesehatan Perempuan, 22 April 2022.

bagainya. Sebagai akibatnya, korban akan terhambat dalam mengakses pemulihan, perlindungan, hingga keadilan.

Dampaknya pada kelompok rentan pun berlipat ganda. Berdasarkan pengalaman, kekerasan seksual pada disabilitas pada dasarnya sangat sulit dibuktikan. Individu dengan disabilitas mobilisasi memiliki hambatan dalam perlindungan diri yang menyebabkannya lebih rentan kekerasan.⁷ Pada beberapa kasus, terutama yang melibatkan individu disabilitas intelektual (hambatan kecerdasan), konsep *consent* atau persetujuan sebelum terjadinya aktivitas seksual masih sulit dipahami. Individu dengan disabilitas sering tidak mengerti bahwa yang ia alami adalah suatu bentuk kekerasan. Selain itu, mereka sering mengalami ‘paksaan tidak langsung’ dari pelaku yang biasanya adalah keluarga atau *caregiver* mereka sendiri. Apalagi, kekerasan seksual tidak selalu menyisakan bukti yang dapat didokumentasikan dengan jelas, pun jika korban mengerti untuk segera menyimpan bukti tersebut.⁸

Semua kesulitan ini membuat banyak korban akhirnya mengadu ke media sosial dan pelaku pun mendapatkan sanksi sosial, tanpa mendapatkan sanksi hukum yang seharusnya ia

dapatkan. Padahal, pengaduan ke media sosial ini juga memiliki risiko-risikonya sendiri yang harus ditanggung oleh korban. Ini membuat seolah-olah positivisme hukum malah melindungi pelaku dari hukuman karena proses pembuktian yang begitu sulit dan tidak ada dukungan untuk korban.

Tentang Teori Hukum Kodrat dan ‘Kodrat’ Perempuan dari Banyak Perspektif

Meninjau positivisme hukum tentunya belum lengkap jika kita tidak mengambil perspektif yang berlawanan darinya, yaitu Teori Hukum Kodrat dari Thomas Aquinas. Berdasarkan asas *lex iniusta non est lex*, bagi penulis, hukum haruslah tidak semata-mata berupa peraturan resmi belaka tetapi harus memiliki dasar moral, bersifat adil, dan melindungi semua rakyat. *Teori Hukum Kodrat menuntut agar hukum yang dipasang oleh manusia, selalu dipertanggungjawabkan pada kodrat manusia.*⁹ Ini mengimplikasikan bahwa segenap hukum dan peraturan harus dipertanggungjawabkan secara etis.

Teori Hukum Kodrat juga memungkinkan adanya ruang untuk selalu mengkritisi penguasa. Kita selalu harus memeriksa ulang

⁷ Jihan Kamilla Azhar, Eva Nuriyah Hidayat, dan Santoso Tri Raharjo, “Kekerasan Seksual: Perempuan Disabilitas Rentan Menjadi Korban,” *Share: Social Work Journal* 13, no. 1 (2023): 87.

⁸ Wawancara penulis dengan tenaga medis yang berpengalaman mendampingi pasien penyandang disabilitas, 2024–2025.

⁹ Franz Magnis-Suseno, *Etika Politik: Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: Gramedia, 1987), 119.

apakah suatu undang-undang memiliki kesesuaian dengan kriteria hukum kodrat, agar kita bisa menindaklanjuti apabila suatu undang-undang tidak menghormati martabat manusia dan melanggar hak asasi. Dalam hal ini, hukum haruslah berpihak pada korban, terutama korban dari kelompok rentan yang sering suaranya terbungkam, seperti perempuan, kelompok disabilitas, dan kelompok minoritas gender lainnya.

Memang, Teori Hukum Kodrat sendiri memiliki beberapa kekurangannya sendiri, seperti definisi ‘kodrat’ yang terlalu kaku dan sulit untuk ditafsirkan begitu saja dalam konteks negara modern, hingga risiko ketidakadilan yang *juga dapat timbul* akibat mengikuti definisi kaku akan ‘kodrat’ tersebut. Meskipun hukum kodrat ala Abad Pertengahan ini mengedepankan nilai-nilai moral yang setara, bukan tidak mungkin hukum kodrat malah digunakan untuk justifikasi hukum yang bias gender atau tidak berpihak kepada perempuan, hanya karena perempuan dianggap warga-negara kelas dua.

Salah satu penyebab langgengnya diskriminasi terhadap perempuan ialah budaya patriarki yang masih terus melekat pada nilai-nilai masyarakat, termasuk dalam sistem hukum. Budaya inilah yang juga menyebabkan banyak

aparatus penegak hukum cenderung tidak memercayai korban perempuan, sehingga perkembangan penyidikan terhambat. Proses hukum juga jarang menyertakan perspektif gender.¹⁰

Teori hukum feminis juga memiliki pandangan bahwa hukum yang saat ini berlaku di Indonesia masih sangat dipengaruhi pandangan patriarkis yang bias gender. Jadi, UU TPKS yang sudah berlaku pun belum tentu memberikan perlindungan hukum penuh terhadap korban. Sebelum UU TPKS disahkan, pidana kekerasan seksual di KUHP hanya termasuk ‘kejahatan terhadap kesusilaan’ dan bukannya kejahatan terhadap kehormatan serta hak asasi manusia. Proses pembuktian yang lagi-lagi hanya berfokus pada bukti formal seperti visum luka fisik sama sekali tidak memberi ruang bagi korban, terutama perempuan, untuk memaparkan perspektifnya.¹¹

Dengan demikian, menurut penulis, hukum tidak akan dapat benar-benar setara tanpa memasukkan perspektif kesetaraan dan keberpihakan terhadap perempuan sebagai pihak yang dirugikan akibat dinamika relasi kuasa yang ditanamkan di tengah-tengah masyarakat. Harus ada jalan tengah yang menjembatani kedua pemikiran tentang hukum, yang sudah terbebas dari bias-bias tersebut.

¹⁰ Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, “Patriarki dan Stigma: Tantangan dalam Penerapan UU TPKS,” 31 Juli 2024.

¹¹ Fenita Dhea Ningrumsari, Nur Azisa, dan Wiwie Heryani, “Paradigma Teori Hukum Feminis terhadap Peraturan Perlindungan Hukum bagi Perempuan Korban Kekerasan Seksual di Indonesia,” *Jurnal Ilmiah Living Law* 14, no. 2 (2022): 105, 110–13.

Bisakah Hukum Menjadi Adil dan Berempati dengan Korban?

Setelah menilik kedua kubu di atas (positivisme hukum dan Teori Hukum Kodrat) yang masing-masingnya memiliki kelebihan dan kekurangannya sendiri, penulis berpendapat bahwa dalam konteks Indonesia, undang-undang harus selalu dirancang untuk menegakkan hukum yang kuat sekaligus agar memiliki dasar moral serta keadilan yang kokoh. Agar dalam prosesnya hukum tidak merugikan rakyat, proses demokratis untuk mengkritisi tiap undang-undang harus dijalankan dengan serius, dan amanat rakyat untuk memperbaiki undang-undang yang dianggap tidak adil harus dipenuhi.

Dalam konteks penegakan UU TPKS di Indonesia, positivisme hukum tentu diperlukan (dan penting sampai batas tertentu). Akan tetapi, hukum juga harus mengakui pengalaman korban dan memberi ruang aman bagi para korban, termasuk perempuan, anak-anak, dan individu kelompok rentan. Sistem hukum bisa menjadi bias terhadap kelompok-kelompok ini. Tanpa kepastian hukum yang jelas, negara berada dalam bahaya karena ada risiko terjadinya penyalahgunaan kekuasaan dan maraknya kriminalitas. Akan tetapi, hukum yang terlalu keras dan kaku juga berisiko kehilangan unsur keadilan dan inklusivitas, sehingga malah akan menjadi suatu alat represi bagi rakyat.

Kita tetap membutuhkan kepastian hukum agar pelaku kejahatan menerima sanksi yang setimpal, tetapi perlu ada reformasi hukum yang lebih memiliki perspektif korban, serta peraturan tambahan dalam UU TPKS yang berbasis keadilan sosial. Selain itu, peraturan tambahan haruslah mempertimbangkan semua aspek kompleks kasus-kasus kekerasan seksual, termasuk perlindungan terhadap korban dan penjaminan proses pemulihannya, selain memastikan agar semua alat bukti diterima dalam proses hukum, bukan hanya bukti-bukti ‘keras’.

Solusi ini sebetulnya telah beberapa di antaranya direalisasikan sebagai peraturan pelaksana UU TPKS, dalam rangka mendorong kondisi yang lebih kondusif bagi penghapusan kekerasan terhadap perempuan.¹² Contohnya ialah Peraturan Presiden (Perpres) Nomor 98 Tahun 2024 tentang Penyelenggaraan Pelayanan Terpadu dalam Penanganan, Pelindungan, dan Pemulihan Tindak Pidana Kekerasan Seksual. Namun, masih ada juga beberapa peraturan yang belum disahkan, seperti RanPP tentang Pencegahan, Penanganan, Pelindungan, dan Pemulihan Korban Tindak Pidana Kekerasan Seksual. Diharapkan, dengan terbitnya PP lainnya yang lebih berpihak kepada korban, dilema-dilema yang sudah penulis bahas akan semakin berkurang seiring waktu.

¹² Komnas Perempuan, *Ringkasan Eksekutif “Menata Data, Menajamkan Arah,”* 6.

Positivisme hukum yang tidak menghormati HAM dapat juga dihadapi dengan pendekatan hukum progresif. Menurut makalah karya Asnawi yang mengkritik positivisme hukum dari sudut pandang hukum Islam, hukum haruslah berpihak kepada keadilan substantif dan tidak semata-mata kepastian hukum formal. Ia menyatakan, *“Bagi lembaga pengadilan, moralitas hakim mutlak diperlukan untuk menjaga putusan benar-benar menjadi alat untuk mencapai keadilan. Atas dasar itu pula, bagi hakim, proses penegakan hukum tidak patut direduksi hanya sekadar supremasi hukum tertulis, terlebih lagi hanya supremasi kalimat dalam undang-undang, melainkan supremasi keadilan.”* Jadi, dalam hal ini, hakim harus mengutamakan penegakan hukum berdasarkan moral dan tidak hanya pelaksanaan legalistik belaka.¹³

Kesimpulan

Sebagai kesimpulan, penulis ingin menegaskan kembali bahwa hukum yang tidak adil, terutama dalam konteks kasus kekerasan seksual, sama saja dengan menorehkan luka kembali kepada korban. Kepastian hukum tentunya penting ditegakkan, akan tetapi hukum yang tidak memiliki empati dan perspektif kelompok rentan sehingga mengabaikan keadilan harus kita kritisi dan harus direformasi. Seharusnya,

sudah menjadi tugas sebuah negara untuk melindungi eksistensi seluruh rakyatnya, termasuk di dalamnya kelompok yang tertindas dan korban kekerasan. Pembahasan ini menunjukkan bahwa penerapan positivisme hukum yang terlalu kaku dapat mengabaikan pengalaman korban, memperberat beban pembuktian, dan memicu reviktimisasi dalam proses hukum. Oleh karena itu, penegakan UU TPKS perlu mengintegrasikan kepastian hukum dengan keadilan substantif, perspektif korban, serta perlindungan bagi kelompok rentan.

Sebagaimana yang terpapar dalam buku *Etika Politik* oleh Franz Magnis-Suseno, *“Kiranya harus diakui bahwa dilema ini tidak akan dapat dipecahkan seratus persen. Akan tetapi, meskipun ketegangan antara kepastian hukum dan keadilan tidak seluruhnya dapat dielakkan, dua-duanya dapat tetap diusahakan bersama dalam tingkat yang cukup tinggi.”*¹⁴ Di sinilah letaknya tugas kita, untuk sekuat-kuatnya mengusahakan pertemuan antara kepastian hukum dan keadilan itu, dengan sebaik-baiknya usaha kita, untuk mengutamakan nilai-nilai yang kita yakini dalam hati nurani kita. Dengan demikian, hukum tidak cukup hanya sah secara formal, tetapi juga harus mampu mewujudkan keadilan, melindungi martabat manusia, dan berpihak kepada korban kekerasan.

¹³ Habib Shulton Asnawi, “Membongkar Positivisme Hukum dalam KUHP Perspektif Hukum Islam: Upaya Menegakkan Keadilan HAM Kaum Perempuan di Indonesia,” *Nizham* 2, no. 1 (2013): 6.

¹⁴ Magnis-Suseno, *Etika Politik*, 133.

Daftar Pustaka

Asnawi, Habib Shulton. “Membongkar Positivisme Hukum dalam KUHP Perspektif Hukum Islam: Upaya Menegakkan Keadilan HAM Kaum Perempuan di Indonesia.” *Nizham* 2, no. 1 (2013): 1–17. <https://e-journal.metrouniv.ac.id/nizham/article/view/839>.

Azhar, Jihan Kamilla, Eva Nuriyah Hidayat, dan Santoso Tri Raharjo. “Kekerasan Seksual: Perempuan Disabilitas Rentan Menjadi Korban.” *Share: Social Work Journal* 13, no. 1 (2023): 82–91. <https://doi.org/10.24198/share.v13i1.46543>.

BBC News Indonesia. “Mengapa Kasus Dugaan Kekerasan Seksual Sulit Diproses Hukum dan Berujung pada Penghakiman di Media Sosial?” 2024. <https://www.bbc.com/indonesia/articles/cql3235gplro>.

Green, Leslie, and Thomas Adams. “Legal Positivism.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2025 ed. Edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/win2025/entries/legal-positivism/>.

Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan. *Ringkasan Eksekutif “Menata Data, Menajamkan Arah”: Refleksi Pendokumentasian dan Tren Kasus Kekerasan terhadap Perempuan 2024*. Jakarta: Komnas Perempuan, 2025. [https://komnasperempuan.go.id/catatan-tahunan-detail/catahu-2024-menata-data-](https://komnasperempuan.go.id/catatan-tahunan-detail/catahu-2024-menata-data-menajamkan-arah-refleksi-pendokumentasian-dan-tren-kasus-kekerasan-terhadap-perempuan)

[menajamkan-arah-refleksi-pendokumentasian-dan-tren-kasus-kekerasan-terhadap-perempuan](https://komnasperempuan.go.id/catatan-tahunan-detail/catahu-2024-menata-data-menajamkan-arah-refleksi-pendokumentasian-dan-tren-kasus-kekerasan-terhadap-perempuan).

Komisi Nasional Hak Asasi Manusia. “Patriarki dan Stigma: Tantangan dalam Penerapan UU TPKS.” 31 Juli 2024. <https://www.komnasham.go.id/patriarki-dan-stigma-tantangan-dalam-penerapan-uu-tpks>.

Magnis-Suseno, Franz. *Etika Politik: Prinsip Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*. Jakarta: Gramedia, 1987.

Ningrumsari, Fenita Dhea, Nur Azisa, dan Wiwie Heryani. “Paradigma Teori Hukum Feminis terhadap Peraturan Perlindungan Hukum bagi Perempuan Korban Kekerasan Seksual di Indonesia.” *Jurnal Ilmiah Living Law* 14, no. 2 (2022): 103–116. <https://doi.org/10.30997/jill.v14i2.4704>.

Republik Indonesia. Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2022 Nomor 120. 2022. <https://peraturan.bpk.go.id/Details/207944/uu-no-12-tahun-2022>.

Zahra, Fatimatuz. “UU TPKS Berlaku, Mengapa Korban Kekerasan Seksual Belum Juga Aman?” Yayasan Kesehatan Perempuan, 22 April 2022. <https://ykp.or.id/uu-tpks-berlaku-mengapa-korban-kekerasan-seksual-belum-juga-aman/>.

Biodata Penulis

1. **Syakieb Sungkar** adalah seniman dan penulis yang menekuni seni rupa, filsafat, serta kajian kebudayaan. Ia meraih gelar Sarjana Telekomunikasi dari ITB (1986) dan Master of Philosophy dari Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara (2020). Mengawali kiprahnya sebagai pecinta dan kolektor seni sejak 1995, ia kemudian aktif menciptakan karya lukis dan instalasi dengan pendekatan realisme dan surealisme pop. Karyanya merekam sekaligus memberikan komentar sosial dan psikologis terhadap berbagai peristiwa yang ia lihat, baca, dan alami. Syakieb telah menggelar tiga pameran tunggal dan berpartisipasi dalam berbagai pameran seni nasional maupun internasional. Ia juga aktif menulis buku, artikel, dan jurnal filsafat serta menjabat Pemimpin Redaksi Jurnal Filsafat Dekonstruksi.
2. **Christian D. Ruhupatty** adalah penulis buku *The Theory of A-ppropriation: Beyond Representation in Human and Artificial Intelligence* (2026). Ia telah menyelesaikan studi doktoral di Program Studi Filsafat, Universitas Indonesia, dan kini aktif sebagai pengajar Pendidikan Agama Kristen dan *Theory of Knowledge* (TOK) di Bogor.
3. **Anna Sungkar** adalah dosen, kurator, dan pengamat seni, telah menamatkan program S3 di ISI Surakarta.
4. **Devins Yonci Walalayo**, lahir di Hatu pada tanggal 16 Agustus 1996. Menyelesaikan pendidikan Strata Satu tahun 2020 di Universitas Kristen Indonesia Maluku, Fakultas Teologi. Sekarang sementara menempuh Pendidikan magister di Fakultas Filsafat, Universitas Gadjah Mada.
5. **Frichlee Pondanugerahang**, lahir di Ujung Pandang, meraih gelar S1 di Sekolah Tinggi Teologi Reformed Indonesia pada tahun 2020, kemudian menyelesaikan studi Filsafat S2 di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara pada tahun 2026.
6. **Paulus Eko Kristianto** adalah mahasiswa program doktor teologi di fakultas teologi, Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta. Ia menekuni bidang filsafat agama, pendidikan kristiani, spiritualitas, teologi feminis, dan teologi pastoral. **Udin Firman Hidayat, S.Si.Teol., M.Pd.**, melayani sebagai pendeta di GKJ Jeruklegi Margi Rahayu dan dosen di STT Diakonos Banyumas. Minat akademiknya berfokus pada Pendidikan Kristiani Anak, teologi anak, serta teologi feminis, khususnya dalam melihat anak sebagai subjek yang memiliki suara dan agensi dalam kehidupan gereja. Ia aktif dalam penelitian dan pengembangan pendidikan serta pelayanan gerejawi yang kontekstual, partisipatif, dan transformatif.

7. **Rico Somala** merupakan lulusan Magister Filsafat Agama (PGSI) Universitas Paramadina. Sebelumnya, ia menempuh pendidikan di Fakultas Seni Pertunjukan, Institut Seni Indonesia Yogyakarta, dengan mayor Gitar Klasik dan minat utama sebagai penyaji musik. Saat ini, ia mengajar sebagai guru kontrak di salah satu sekolah swasta di Jakarta Timur. Selain aktif dalam bidang pendidikan dan seni, Rico memiliki minat pada kajian filsafat dan seni. Beberapa tulisanya telah dipublikasikan dalam jurnal terakreditasi.
8. **Rifqi Khairul Anam** is a Heideggerian thinker. He analyzes contemporary cultural problems and the digital age using the theoretical framework of Heideggerian philosophy. Maintaining strong existential inwardness and intellectual independence, he is the author of several conceptual books, including *Filsafat Teknologi Martin Heidegger: Membongkar Gestell, Menemukan Ereignis* (2025) and *The Abyss And The Ascent: Nihilism And The Quest For Meaning In Nietzsche And Heidegger* (2025).
9. **Thiea Arantxa** adalah dokter umum, penulis buku dengan nama pena Miranda Malonka, dan edukator kesehatan yang berfokus pada kesehatan mental serta isu perempuan. Lulus keprofesian dokter dari Universitas Trisakti dan sedang menempuh pendidikan pascasarjana filsafat di STF Driyarkara, ia juga aktif sebagai pengurus

di gerakan sosial kesehatan, Komunitas Dokter Tanpa Stigma.

JURNAL FILSAFAT DEKONSTRUKSI (2026)
WWW.JURNALDEKONSTRUKSI.ID