

MAJALAH FILSAFAT

# DRIYARKARA

ISSN 0216-0243

TH. XXV no. 2

*Martin Heidegger (1889 - 1976)*



## Memahami Teks

•Diskursus Filosofis Modernitas  
Debat Jürgen Habermas  
dan Jacques Derrida  
*Abdul Hakim*

•Tangan sebagai Cermin Intelejensi  
*Louis Leahy*

•Fungsi Pengarang dalam Diskursus  
Dari Matinya Pengarang  
Menuju Sejarah Subyek  
*Sumanwan*

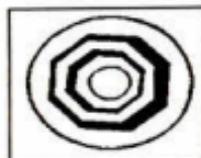
•Historisitas Pemahaman  
*Trisno A. Sutanto*

Care :  
The Ontological  
Foundation of Dasein

*Bambang Riyanto*

# DRIYARKARA

Majalah Filsafat Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara



**Penanggung Jawab :**

Pembantu Ketua III STF DRIYARKARA

**Penerbit :**

Seksi Publikasi Senat Mahasiswa  
Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta

**Pemimpin Redaksi :**

Dwi Kristanto

**Staf Redaksi :**

Rumanto, Heriyanto, Tangkas Sipayung,  
Haryanto Cahyadi., Aditya D., Budi Hartanto

**Keuangan :**

Herwanto

**Distribusi :**

Ario Sumbogo, Adeline M.T.

**Cover-illustrator :**

Danang Bramasti

**Alamat Redaksi :**

Majalah DRIYARKARA  
Jl. Percetakan Negara, Kotak Pos 1397, Jakarta-10013,  
Telp. (021) 4247129 - Fax. (021) 4224866  
Email : [driyarkara@hotmail.com](mailto:driyarkara@hotmail.com)

**Rekening Bank :**

J. Sudarminta/ Thomas S. Sarjumanarsa, Drs  
BCA KCP Rawamangun  
Rek. No. 094.0563836

---

STF Driyarkara berdiri 1 Februari 1969. Nama STF diambil dari nama Prof. Dr. Nicolaus Driyarkara. SJ seorang pakar filsafat Indonesia dan pelopor perkembangan filsafat di kalangan perguruan tinggi. Majalah filsafat ini diberi nama Driyarkara dengan maksud pertama-tama untuk mengenang, menghormati, meneladan, dan melanjutkan cita-cita beliau, yakni memperkenalkan dan sekaligus juga memasarkan filsafat pada negara ini yang banyak mengalami perubahan dan memerlukan sumbangan pemikiran filosofis. Majalah Driyarkara bertujuan memberikan kesempatan seluas-luasnya bagi mahasiswa untuk menginternalisasikan dan mengekspresikan minat membaca, menulis, dan refleksinya atas beberapa pemikiran tokoh, baik bersifat tematis maupun kontekstual dengan realitas sekitarnya hingga akhirnya mampu mengkomunikasikannya pada khalayak luas. Logo melambangkan bahwa filsafat menuntut baik sifat analitik yaitu sanggup mendalami unsur-unsur permasalahan manusia, maupun sifat sintetik yaitu melihat unsur-unsur itu dalam kesatuannya serta artinya bagi manusia. Mulai tanggal 1 Mei 1971 edisi 1 majalah filsafat Driyarkara terbit dan hingga kini telah memasuki edisi tahun XXV. Tersebar dan terbuka bagi seluruh kalangan di Indonesia dan di luar Indonesia yang berminat pada dan mencintai filsafat. Terbit empat kali per-tahun. Bagi mereka yang berminat atau ingin berlangganan dapat langsung menghubungi redaksi majalah filsafat Driyarkara dengan alamat seperti yang tertera di atas.

**ARTIKEL**

<i>....dari Redaksi</i> <b>MEMAHAMI TEKS</b>	3
<b>CARE: THE ONTOLOGICAL FOUNDATION OF DASEIN</b> <i>Bambang Riyanto</i>	5
<b>HISTORISITAS PEMAHAMAN</b> <i>Trisno A. Sutanto</i>	21
<b>FUNGSI PENGARANG DALAM DISKURSUS</b> Dari Matinya Pengarang Menuju Sejarah Subyek <i>Sumarwan</i>	39
<b>DISKURSUS FILOSOFIS MODERNITAS</b> Debat Jürgen Habermas dengan Jaques Derrida <i>Abdul Hakim</i>	54
<b>TANGAN SEBAGAI CERMIN INTELEGENSI</b> <i>Louis Leahy</i>	66

## PENGUMUMAN Perubahan Rekening Bank

Para Pelanggan yang budiman,

- Sehubungan dengan adanya pembenahan administrasi di STF Driyarkara, sekarang Majalah Driyarkara telah berganti nomor rekening bank. Nomor rekening yang baru adalah

**J. Sudarminta/Thomas S. Sarjumnarsa, Drs**  
**BCA KCP Rawamangun**  
**Rek. No. 094.0563836**

Dengan demikian nomor rekening yang lama (J. Sudarminta, BCA KCP Sentra Pemuda, Rek. No. 708.003.7770) tidak digunakan lagi. Semua pembayaran uang langganan mohon ditujukan ke nomor rekening baru di atas.

- Selain itu, kami mohon dengan sangat agar **bukti (slip) pembayaran dikirimkan** via fax atau surat pos ke Redaksi Majalah Driyarkara. Ini semua demi beresnya administrasi langganan. Nomor fax dan alamat surat Redaksi dapat dilihat pada sampul depan sebelah dalam.

Atas perhatian dan kerjasama Anda kami ucapkan banyak terima kasih.

*Redaksi*

.....dari Redaksi

## MEMAHAMI TEKS

Para Pembaca yang budiman,

PERNAHKAH Anda bertanya apakah *das Ding an sich* (*numena*) itu benar-benar ada? Benarkah benda pada dirinya sendiri (*the thing in itself*) itu tetap tinggal sebagai “x” yang tidak kita ketahui, lantas yang kita ketahui itu hanya *fenomena*-nya saja? Ataukah sebenarnya *das Ding an sich* itu tak ada sebab *being is being perceived* (George Berkeley), yang ada adalah ada sebagaimana ia terpersepsikan oleh kita sebagai subyek penahu? Dengan demikian tak ada dunia obyektif di luar kesadaran kita?

Begitu kita memasuki pertanyaan-pertanyaan di atas sebenarnya kita sedang berusaha memahami realitas dan begitu kita mencoba memahami realitas sebenarnya kita sedang menafsirkannya. Friedrich Nietzsche, misalnya saja, dengan tegas menolak keberadaan *das Ding an sich*. Bagi dia fakta pada dirinya sendiri tidak ada. Essensi juga tidak ada. Ada pada dirinya sendiri (*an sich*) tak ada, yang ada adalah ada bagi diriku (*für mich*). Oleh karena itu bagi Nietzsche proses pemahaman selalu berarti penafsiran—hal mana selalu berlangsung dalam perspektifku.

Proses penafsiran itu sendiri selalu berlangsung dalam medan bahasa. Realitas yang masuk dalam semesta pembicaraan insani selalu sudah berupa realitas yang terbahasakan, sebab manusia memahami dalam bahasa (Bdk. Heidegger: *Language is the house of Being*). Kata-kata, sebagai satuan unit bahasa terkecil yang memiliki makna, selalu merupakan penanda-penanda yang kita berikan pada realitas. Pemberian penanda (*cap*) itu sendiri sudah selalu berupa penafsiran. Oleh karena itulah persoalan filsafat di abad ke-20 ini selalu terkait dengan persoalan bahasa. Masalah pemahaman adalah masalah tekstual, artinya begitu orang mau memahami realitas ia sebenarnya sedang menafsirkan sebuah “teks”; “teks” itu sendiri seluas realitas. Bahkan, Derrida secara radikal mengatakan “*Everything is text and there is nothing beyond the text*”.

Majalah Driyarkara edisi ini kami suguhkan di hadapan Anda untuk menguak problem pemahaman teks. Berbagai pertanyaan muncul : bagaimanakah (dis-) posisi kita di hadapan teks? Dapatkah kita memperoleh pemahaman yang obyektif, bebas prasangka, dan bebas kepentingan terhadap sebuah teks? Bagaimana pula fungsi pengarang dalam sebuah teks? Perlukah pengarang dimatikan dalam proses penafsiran? Benarkah setiap penafsiran tak ayal lagi selalu berupa kekeliruan penafsiran? Persoalan-persoalan inilah yang akan Anda selami dalam artikel-artikel berikut ini.

Artikel Pertama “Care: The Ontological Foundation of Dasein” mau mengungkapkan pemikiran Heidegger bahwa manusia sebagai *Dasein* sudah selalu menemukan dirinya sebagai faktisitas, terlempar ke dalam dunia. Walaupun demikian *Dasein* memiliki dimensi transendensi karena dia tidak sekedar berada di tengah pengada-pangada yang lain, akan tetapi dia sebagai ada adalah ada yang menyadari Ada-nya. *Unlike the Being of things, Dasein's Being includes his awareness of his Being.* Sebagai Ada di antara pengada-pangada yang lain essensi *Dasein* adalah *taking care of*, sedangkan berada di tengah *Dasein* yang lain essensinya menjadi *concern*. Hal inilah yang hendak diperdalam oleh Bambang Riyanto dengan mendedah pemikiran Heidegger mengenai *Sorge (Care)*.

Artikel pertama tersebut diakhiri dengan sebuah refleksi pribadi penulis mengenai pengalaman dirinya sebagai ada yang terlempar ke dalam dunia. Refleksi ini memang bersifat personal—Anda yang tidak berminat bisa melewatinya—namun tetap kami tampilkan di sini karena kami ingin menggarisbawahi faktisitas manusia, hal mana mengimplikasikan temporalitas dari ada-nya. Seluruh proses pemahaman manusia selalu berada dalam konteks faktisitas dan temporalitas tersebut. Hal ini akan menjadi jelas dalam artikel kedua “Historisitas Pemahaman”. Dalam artikel ini Gadamer menunjukkan bahwa pemahaman—yaitu proses hermeneutika/penafsiran itu sendiri—yang “murni” atau “bebas prasangka” tidak mungkin. Setiap penafsiran selalu sudah mengandaikan “gerak pra-pemahaman yang bersifat antisipatoris (Heidegger: ‘proyeksi’ atau *Entwurf*).

Artikel ketiga menguraikan gagasan Foucault tentang fungsi pengarang dalam diskursus. Berbeda dengan semangat *Aufklärung* yang menekankan otonomi subyek, Foucault berpendapat bahwa pengarang hanyalah salah satu spesifikasi subyek dalam sebuah diskursus; bahkan, diskursuslah yang memproduksi subyek. Artikel ini disusul dengan artikel keempat yang menyetengahkan debat antara Habermas dengan Derrida. Penulis muda, Abdul “dubun” Hakim, dalam hal ini berada dalam posisi membela Derrida beserta konsep dekonstruksinya.

Akhirnya, majalah Driyarkara edisi kali kami tutup dengan “Tangan sebagai Cermin Intelegensi”. Artikel pungkasan yang berbeda fokus permasalahannya ini kami terbitkan secara khusus untuk menyambut kembalinya Prof. Dr. Louis Leahy ke tengah *civitas academica* STF Driyarkara setelah menjalani pengobatan di Kanada.

## CARE : THE ONTOLOGICAL FOUNDATION OF DASEIN<sup>1</sup>

Bambang Riyanto<sup>2</sup>

### Abstrak

Dengan menggunakan istilah *Dasein*, Heidegger hendak menekankan bahwa eksistensi manusia selalu bersifat historis dan temporal. Dua dari beberapa karakteristik *Dasein* dalam *Being and Time* adalah *Angst* dan *Care*. *Angst* sendiri selalu mengarah pada dua aspek, '*Angst about*' dan '*Angst for*'. Dua aspek ini berakar pada '*Being-in-the-world*'. *Care* memberi warna tersendiri bagi *Dasein*, karena kemudian *Dasein* menerima tiga karakteristik yang berbeda tetapi tak terpisahkan, yang selalu ada padanya: *existentiality (future)*, *facticity (past)*, dan *fallenness (making present)*. *Dasein* dalam eksistensinya selalu dihadapkan pada dua pilihan, hidup secara otentik atau tak otentik. Dengan perbedaan ontologisnya, Heidegger menekankan bahwa *Dasein* pada dasarnya adalah *truth*, karena merupakan tempat ketaktersembunyian *Ada*.

**Kata-kata kunci:** *Dasein*, *faktisitas*, *transendensi*, *Angst (kecemasan)*, *Ada dalam kemungkinan*, *Care*, *keterbukaan* *Dasein*, *aletheia*.

IN THIS paper I would like to delve into a particular theme in Heidegger's *Being and Time*,<sup>3</sup> namely *Care (Sorge)*. Heidegger discusses this theme in the last chapter of the first division. I would like to discuss first the nature of *Being and Time*, i.e., the purpose and the problem which Heidegger tries to solve. Then, I will discuss Heidegger's notion of care which brings me willy-nilly to also discuss his notion of *Angst* and truth since these themes are interwoven. Heidegger himself

<sup>1</sup> For John Mace, S.J. and Arrupe International Community, with gratitude.

<sup>2</sup> The writer is a student of Ateneo de Manila University, Philippines.

<sup>3</sup> The translation of *Being and Time* I use in this paper is by Joan Stambaugh (New York: Suny Press, 1996). In some parts, however, I use that by John Macquarrie (New York: Harper, 1962). Most secondary sources on Heidegger still use the older translation by John Macquarrie. The more recent translation is easier for me to be understood since it uses modern English terms. Yet, there is still some advantage to use the older translation. I use some terms from the older translation since they have been used in many secondary sources. For example, Macquarrie uses "falling" and Stambaugh uses "entanglement" to designate the same thing. Pagination cited in this paper refers to Heidegger's original German edition so as to be consistent regardless of which English translation is cited.

discusses these themes in one chapter, "Care as the Being of Dasein." As a conclusion, I would like to share some insights I gained from this study.

### ***Being and Time: Its Nature***

Dasein is an entity which does not just occur among other entities. Rather it is ontically distinguished by the fact that, in its very Being, that Being is an issue for it. But in that case, this is a constitutive state of Dasein's Being, and this implies that Dasein, in its Being, has a relationship towards that Being—a relationship which itself is one of Being. And this means further that there is some way in which Dasein understands itself in its Being, and that to some degree it does so explicitly. It is peculiar to this entity that with and through its Being, this Being is disclosed to it. *Understanding of Being is itself a definite characteristic of Dasein's Being.* Dasein is ontically distinctive in that it is ontological (Italic his).<sup>4</sup>

Heidegger says that every great thinker thinks only one single thought. He puts it beautifully in his *Poetry, Language and Thought*:

To think is to confine yourself to a single thought  
that one day stands still like a star in the world's sky.<sup>5</sup>

In his case, it is quite clear that Heidegger's whole life was dedicated to the attempt to reexamine the question of Being (*die Seinsfrage*). This question was an important theme in ancient Greek philosophy that has been neglected throughout the history of philosophy since. Heidegger arrives at this problem because he tries to decipher the experience of wonder.<sup>6</sup> Since Heidegger considers his time as a time of oblivion of Being, he proposes to approach this question precisely through the phenomenon of the oblivion of Being in contemporary thought. His effort to revive the significance of Being makes him one of the influential phenomenologists. The reason is that "the subject matter is pursued through the manner in which it appears (or is hidden) in contemporary experience."<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Heidegger, *Being and Time*, 12.

<sup>5</sup> As quoted by Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London and New York: Routledge, 2000), 195.

<sup>6</sup> "In this part we can see one of the differences between Heidegger and Husserl. For Husserl, the wonder of all wonders is the pure ego and the pure consciousness. While for Heidegger, the fundamental wonder is objective Being." Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement* (Netherlands: The Hague, 1965), 284.

<sup>7</sup> The concern of phenomenologist is to trace back to the original emergence of the insights which determine the course of subsequent cultural development. Moran, *Introduction to Phenomenology*, 196.

In reviving the significance of Being, Heidegger vehemently rejects the traditional approaches to the question of Being as having misunderstood the nature of beings. In the traditional approaches, beings are conceived as things, as what is simply there, as present at hand. In this assertion, they have assumed a certain attitude towards the world which is not fundamental. This assumed attitude belongs to human everydayness in their existence. These approaches, according to Heidegger, are especially being used in metaphysics. This situation leads Heidegger to a radical questioning of the traditional metaphysical definition of human being as rational animal. For him, human existence must be thought of radically on its own terms. For this reason, Heidegger coins the term "Dasein"<sup>8</sup> to designate his concept of human being rather than using the word "man." For him, the word "man" can be deceptive because in the history of philosophy definitions of man have tended to resemble the definitions of things.

In addition, by Dasein he also rejects Cartesian dualism. As mentioned in the excerpt above, Dasein is not the same as other entities for only Dasein can raise the question about man's being or about Being itself. It would be a great error simply to equate human existence with things. We can think about things by defining them, by listing their attributes. But Dasein cannot be accounted for by listing man's attributes. Unlike the Being of things, Dasein's Being includes his awareness of his Being.<sup>9</sup> Thus, in his approach Heidegger proposes so-called "phenomenological destruction." In *The Basic Problems of Phenomenology*, Heidegger explains this term as "a critical process in which the traditional concepts, which at first must necessarily be employed, are de-constructed down to the sources from which they were drawn. Only by means of this destruction can ontology fully assure itself in a phenomenological way of the genuine character of its concepts."<sup>10</sup> Destruction is defined as a loosening up of the screens for which tradition is responsible.<sup>11</sup> This approach is only one of the three basic components of phenomenological method mentioned in his book, *viz.*, reduction, construction and destruction, which will not be discussed here.

---

<sup>8</sup> Literally, Dasein means "there-being." Heidegger assigns special meaning in employing this term. By Dasein, he means "Being-in-the-world." I will use both, Dasein and Being-in-the-world interchangeably.

<sup>9</sup> "Dasein is aware of the fact that he faces the possibility of being or not being his own self. Whether one realizes or fails to realize this possibility of being one's unique self is a matter entirely of one's personal decision." Samuel Enoch Stumpf, *Socrates to Sartre, A History of Philosophy* (USA: McGraw-Hill, Inc., 1996), 504.

<sup>10</sup> Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*. (Taken from the internet: [http://pnarac.com/phil/main\\_phil/heid/heid\\_pheno.htm](http://pnarac.com/phil/main_phil/heid/heid_pheno.htm)).

<sup>11</sup> Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, 318.

In order to understand the significance of Heidegger's wonder, we have to grasp the fuller idea of his conception of the difference between Being and being. Heidegger explains that what he calls *ontological difference* is first and foremost constitutive for ontology.<sup>12</sup> Only by paying attention to this differentiation can we enter the field of philosophical research. By this, Heidegger avers, we can depart in principle from the domain of beings, transcend it. The neglect of this distinction is responsible for the increasing failure of western philosophy in his time.<sup>13</sup> The study of Being is possible only by analyzing a specific being, namely Dasein.

In *Being and Time*, Heidegger does not want merely to give an existential analysis of Dasein. He moves further to explain—and this is his ultimate aim—the meaning of Being and its relation to time. Traditional metaphysics has put a true Being as timeless, eternal, unchanging. It conceives Being as a kind of static occurrence. Heidegger, on the other hand, asserts that human existence essentially takes place in time, spread out between past and future. Human existence is also radically limited by death and so essentially incomplete. In this ontological analysis of Dasein, the original constitution of Dasein's Being is revealed to be temporality. By temporality, Heidegger affirms, we can grasp the understanding of being.<sup>14</sup> I will not, however, discuss Heidegger's notion of time.

### ***Angst* as a Fundamental State-of-Mind for Dasein's Disclosedness**

That *about which Angst* is anxious reveals itself as that *for which* it is anxious: being-in-the-world. The identity of that about which and that for which one has *Angst* extends even to anxiousness itself. For as attunement, anxiousness is a fundamental mode of being-in-the-world (*Italic his*).<sup>15</sup>

The problem Heidegger posits in chapter VI is the question of the primordial totality of the structural whole of Dasein. In the previous chapters, Heidegger has discussed this structure phenomenally as a whole. In this chapter, he endeavors to explain the ontological unity of the existentiality and facticity of

---

<sup>12</sup> Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*.

<sup>13</sup> "For they became more and more diverted from contemplation of Being to a study of, and formally to the technical use and subjugation of, the things-in-being. Thus, metaphysics, science, and technology increasingly take the place of what should properly be called ontology or the study of Being." Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, 286.

<sup>14</sup> "If temporality constitutes the meaning of the being of the human Dasein, and if understanding of being belongs to the constitution of the Dasein's being, then this understanding of being, too, must be possible only on the basis of temporality." Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*.

<sup>15</sup> Heidegger, *Being and Time*, 188.

Dasein which has been seen as a structural whole. Thus, the main question here is, "Can this structural whole, Dasein's everydayness, be grasped in its totality?"

To begin with, Heidegger asserts that an understanding of Being belongs to the ontological structure of Dasein. In its existence, Dasein discloses to itself in its Being. It is possible because Dasein possesses a threefold structure which makes the projection of the world possible, namely, attunement or state-of-mind, understanding, and discourse.<sup>16</sup> It will be clear as we move further into Heidegger's attempt to solve this problem.

As mentioned in the text cited above, *Angst*, as an attunement, serves as the fundamental mode of Being-in-the-world. Heidegger considers *Angst* as a distinctive attunement which can be a basis of Dasein's disclosedness. In explaining this idea, he begins by presenting the experience of falling or entanglement. This falling indicates the absorption of Dasein into the "they" and in the "world" taken care of. It is a kind of flight of Dasein from itself as an authentic potentiality for Being itself. Thus, this turning away leads away from Dasein, the flight from itself. Heidegger uses this phenomenon as a starting point since this turning away makes it possible to grasp existential-ontologically what the flight is from. For him, *Angst* is the most revealing of all the fundamental situations. To clarify this, we need to penetrate Heidegger's notion of *Angst* as distinct from fear.

Heidegger claims that "fear is always a detrimental inner worldly being, approaching nearby from a definite region, which may remain absent."<sup>17</sup> The characteristic of fear is that it always comes from something definite. He concludes that Dasein, as Being-in-the-world, is fearful. "This fearfulness, he avers, is not to be understood in an ontical sense as some factual individualized disposition, but as an existential possibility of the essential state-of-mind of Dasein in general."<sup>18</sup> Yet, in falling, i.e., Dasein turning away from itself, what it shrinks back from must have a threatening character. This being, however, has the same kind of Being as the one which shrinks back from it, which is Dasein itself. Thus, what it shrinks back from cannot be grasped as something fearsome. For "fearsome" always refers

---

<sup>16</sup> "Understanding is Dasein's projecting of the context of the purposes and their interrelationships within which any particular things derives its meaning. Attunement or mood has a bearing upon how we will encounter our environment; in a despairing or joyful mood our projects will open up as either despairing or joyful. Discourse means that only something can be formulated in speech can be understood and become subject to our moods." Stumpf, *Socrates to Sartre, A History of Philosophy*, 506.

<sup>17</sup> Heidegger, *Being and Time*, 185.

<sup>18</sup> For further discussion, see chapter V of *Being and Time*, 140-2, where Heidegger explores this theme in great depth.

to things encountered as inner worldly beings. It is in this sense Heidegger uses the term *Angst*.

What *Angst* is about is completely indefinite. *Angst* does not know what it is about which it is anxious. Therefore, Heidegger asserts, "what is threatening cannot approach from a definite direction within nearness, for it is already there, and yet nowhere. It is so near that it is oppressive and stifles one's breath—and yet it is nowhere."<sup>19</sup> It is a kind of paradox because it is nearest to Dasein yet at the same time farthest.<sup>20</sup> In this situation, inner worldly beings cannot essentially be relevant since the threat does not have the character of a definite detrimentality.

*Angst* has two aspects, namely, *Angst* about . . . . and *Angst* for . . . . Both refer to the same thing which is Being-in-the-world itself. In what *Angst* is about, the "nothing and nowhere" becomes manifest. It is about the world as such because the nothing of inner worldly beings is based on the primordial something, namely, the fact that it is in the world. Furthermore, the world ontologically belongs to the Being of Dasein as Being-in-the-world. Therefore, "that about which *Angst* is anxious is Being-in-the-world itself."<sup>21</sup> *Angst* confronts Dasein with the knowledge that it is thrown into the world which is always already delivered over to situations of choice. Dasein is always in facticity.

In the same manner, that for which *Angst* is anxious is not a definite kind of Being. On the contrary, the threat itself is indefinite, and thus cannot penetrate to factically concrete being. "What *Angst* is anxious for," Heidegger concludes, "is Being-in-the-world itself."<sup>22</sup> In *Angst* Dasein is anxious about the fact that its Being is Being-possible. Its existence necessarily involves projecting itself upon its possibilities.

From these two aspects of *Angst*, it is clear that *Angst*, on the one hand, takes away from Dasein the possibility of understanding itself. For in *Angst*, inner worldly beings and even other Dasein can offer nothing more. Everything sinks away. On the other hand, however, *Angst* individuates Dasein to its ownmost Being-in-the-world which has character in projecting itself essentially upon possibilities. Dasein becomes Being-possible. *Angst* reveals "Being toward" its ownmost potentiality of Dasein. It now has freedom to choose and to grasp itself. For Heidegger, each Dasein is essentially its possibility, and because of this "it

<sup>19</sup> Heidegger, *Being and Time*, 186.

<sup>20</sup> "Nearest to man because it makes him be what he is and enables him to enter into comportment with other beings. Farthest because it is not a being with which he can comport himself." Manuel B. Dy, *Martin Heidegger*, (Lecture on Phenomenology, Ateneo de Manila University May 3, 2001).

<sup>21</sup> Heidegger, *Being and Time*, 187.

<sup>22</sup> *Ibid*.

can, in its very being, choose itself and win itself; it can also lose itself."<sup>23</sup> Thus, it is the essence of Dasein "to understand his Being as the possibility that is singly and uniquely his own. This possibility cannot be disclosed by some man in general, but only by a single man."<sup>24</sup>

To a great extent, these two aspects of *Angst* leads us to also recognize the fact that "*Angst* also emphasizes that Dasein is always in the midst of the objects and events of daily life, but that typically it buries itself in them."<sup>25</sup> *Angst* lays bare the basis of Dasein's existence as a thrown projection fallen into the world.

State-of-mind, as mentioned above, reveals how Dasein *is* in encountering its environment. Heidegger names this as uncanny feeling which has to two meanings. On the one hand, it means the indefiniteness of the nothing and nowhere, as has been explained above. On the other hand, it also refers to not-being-at-home. *Angst* fetches Dasein back out of its absorption in the world. Everydayness collapses. Yet, by being individualized by *Angst*, Dasein becomes individualized as Being-in-the-world. Uncanniness threatens Dasein's lostness in the "they." For "entangled flight into being-at-home of publicness is flight *from* not-being-at-home."<sup>26</sup> The uncanniness, feeling not-being-at-home, is conceived existentially and ontologically as the more primordial phenomenon. This everydayness fleeing shows that *Angst* belongs to the essential constitution of Dasein. Since *Angst* serves as a fundamental kind of attunement, fundamental mode of Being-in-the-world, it opens up the possibilities of a distinctive disclosure. There are two possibilities for Dasein, namely, revealing as authentic Being or inauthentic Being.

So far the discussion about *Angst*. Our concern now is to see further how Heidegger uses this distinctive mood of Dasein in explaining the totality of the structural whole which will lead us to discuss his notion of care.

### Care as Formal Existential Totality of Dasein

AS ALREADY discussed above, *Angst* serves as the basis of Dasein's existence as a thrown projection fallen into the world. Heidegger enumerates this totality of Dasein's existence as follows:

As attunement, being anxious is a way of Being-in-the-world;  
that about which we have *Angst* is thrown Being-in-the-world;

<sup>23</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>24</sup> Magda King. *Heidegger's Philosophy* (USA: A Delta Book, 1964), 53.

<sup>25</sup> Stephen Mulhall. *Heidegger and Being and Time* (London and New York: Routledge, 1996), 110.

<sup>26</sup> Heidegger. *Being and Time*, 189.

that for which we have *Angst* is our potentiality-for-Being-in-the-world (Italic his).<sup>27</sup>

Thus, the characteristics of Dasein are, ontologically and fundamentally, existentiality, facticity and fallenness. These characteristics are distinct, yet inseparable. These are not pieces belonging to some composite, one of which might be missing. It is rather something interwoven which constitutes the totality of the structural whole. Now we have to discuss each of these characteristics.

As Being-possible, Dasein is a self-projective Being towards its ownmost potentiality-for-Being. This potentiality is that for the sake of which any Dasein *is* as it is. Dasein is constantly out beyond himself. He throws himself forward into what is not, disclosing it as possibility. It is possible because Dasein is its possibilities. Thus, Being free for its ownmost potentiality-for-Being becomes a primordial elemental concretion in *Angst*. This arises from one of the threefold structures of Dasein, namely understanding.<sup>28</sup>

Dasein has a choice to understand himself either in terms of Dasein's ownmost self, authentically, or in terms of the world and innerworldly beings, inauthentically.<sup>29</sup> Having this choice, he must be able to throw himself forward into the future. In short, "Dasein must be able to transcend, to go out beyond himself as he already is to the possibilities of his being."<sup>30</sup> In the temporal meaning, this forwardness is evidently called the future. By future Heidegger means ecstasis, or standing-out-of-itself, of time. As discussed above, Dasein essentially takes place in temporality. Its existence is limited within time. It is very obvious when we realize that every Dasein is going to die (*Sein zum Tode*). Existentiality as one of Dasein's characteristics, therefore, can be defined as *Being-ahead-of-itself*. For to be constantly ahead-of, in-advance-of, itself is the basic character of existence.

The structure of being-ahead-of-itself, however, in no way means an isolated tendency in a worldless subject. This structure characterizes *Being-in-the-world* which at the same time indicates that it is already thrown into a world. For to-be-ahead-of-itself is impossible unless he already *is*. Dasein's possibilities are always factual, always thrown possibilities. In other words, existing is always

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, 191.

<sup>28</sup> "This original disclosure is not a conscious discovery or a thinking out of what might come, but lies in the fore-throw structure of care, which Heidegger calls *understanding*." King, *Heidegger's Philosophy*, 50.

<sup>29</sup> It must be noted that by authentic and inauthentic Heidegger is not implying a value judgment but rather is describing the way in which Dasein takes up its own possibilities.

<sup>30</sup> King, *Heidegger's Philosophy*, 44.

factual, that existentiality is always determined by facticity.<sup>31</sup> It is the fact that Dasein is always already in a specific situation, being already here, that determines the possibilities available to it. It is in this sense that Heidegger uses the term facticity.

Facticity refers to that which is given and not chosen. Dasein is left to be as he can in the midst of beings. This fact has been touched in our discussion of *Angst* above where Dasein is anxious about and for his Being-in-the-world. He is anxious where to go and where he is from.<sup>32</sup> In attunement, another aspect of Dasein's threefold structure, Dasein is brought before its Being as "there" and discloses the burdensome character of Dasein in its Being of having that Being at issue. Therefore, the structure of Dasein becomes *Being-ahead-of-itself-in-already-Being-in-a-world*. This totality is anchored in a for-the-sake-of-which. For the totality is always related to that which Dasein is concerned about.

Furthermore, the factual existing of Dasein is not only a thrown potentiality-for-Being-in-the-world, but is also always already absorbed in the world taken care of. The state of being in which Dasein is absorbed and entangled in the everydayness is what Heidegger calls fallenness or falling prey. In everydayness Dasein understands himself and his possibilities of relatedness in terms of the world and not in terms of Dasein's ownmost possibilities. He falls to the inauthenticity of life, living in the "they." The "they" is not referring to any particular other, rather it is an anonymous collectivity for when we try to point to the "they" we point to everyone and no one. It is characterized as a distanciality and leveling down of the possibilities Dasein has.

Distanciality refers to the way we are trying to understand ourselves by reference to other Dasein. In leveling down, particular meanings are covered over and made general so that we understand a thing as everyone understands it. Everydayness can be enumerated as idle-talk, ambiguity, and curiosity.<sup>33</sup> Dasein is

<sup>31</sup> Heidegger, *Being and Time*, 192.

<sup>32</sup> "The whence and whither of his being are hidden, but the fact "that I am and have to be" stares him in the face in inexorable mysteriousness. The curious phenomenal character of the *I am* is that it can never be grasped except as *I already am*, i.e., *I am as having been*." King, *Heidegger's Philosophy*, 51.

<sup>33</sup> "The "they" is characterized by idle talk in which discourse, whose purpose is to uncover the inherent intelligibility, is covered over whereby disclosure is perverted into a closing off. Idle talk assures that all things and Dasein is understood by all and accessible to all in the same way. The "they" is also characterized by curiosity in which concern is led from one thing to the next, distracting Dasein and not allowing it to dwell and understand things in their suchness. Lastly, he "they" is characterized by ambiguity which is the semblance that everything has been understood." Jeffrey Compton, M.A., *On the Structure of Human Existence: A Brief Ontological Description of the Human Kind of Being from an Existential-Phenomenological Perspective*, taken from the internet: <http://home.earthlink.net/~rationalmystic/humanstr.htm>.

tempted away from understanding itself in terms of its ownmost self. In fallenness, Dasein becomes tranquilized as the burden of its Being as issue is forgotten and covered over. Thus, Dasein lives inauthentically. On the other hand, authenticity is an existential modification of inauthenticity. Consequently, it is a modification of publicness, of everydayness. To be authentic is to resist the perspective of the "they" which is the predominant mode of human being in its everydayness. Therefore, the structure of Dasein as *Being-ahead-of-itself-in-already-Being-in-a-world* essentially includes one's falling and one's *Being alongside* those innerworldly beings with which one concerns oneself.

The formal existential totality of Dasein's ontological structural whole could only be grasped in the structure: *Being-ahead-of-oneself-already-in-the-world-as-Being-together-with-innerworldly-beings-encountered*. This structure Heidegger calls *care* (*Sorge*) which must be used in a purely ontological and existential way. Since Dasein as Being-in-the-world is essentially care, Heidegger makes a distinction between Being-together-with-things from Being with the other Dasein. The former he calls *taking care of*, the later *concern*.<sup>34</sup>

Care serves as a primordial structural totality. It is always already in them as an existential *a priori*. The structure of Dasein's ontological structural whole cannot be split up into pieces. It must be understood as a unity, a structural whole. Thus, "when we say "Man exists," we are implying, though not explicitly, that he exists factually, in his facticity or thrownness, and that thus factually existing, he is already falling away from himself to the things he meets within his world."<sup>35</sup> Care encompasses the unity of the determination of Being.

From the structure described above, Dasein and Being always coexist, in the sense that the latter depends on the former for its revealing, and the former on the later for its meaning. Only through Dasein can Being come to presence because, as mentioned above, only Dasein can, in its Being, bring its Being as an issue for himself. On the other hand, without the opportunity to disclose Being, Dasein would cease to be what it most fundamentally is. "And the fundamental idea of my thinking," Heidegger summarizes, "is exactly that Being, relative to the manifestation of Being, needs man and, conversely, man is only man in so far as he stands within the manifestation of Being."<sup>36</sup> To say that Being needs human being

---

<sup>34</sup> Different words are used in the two translations. The terms used here are from the translation by Joan Stambaugh. The translation by John Macquarrie uses the term *concern* to refer to Being-alongside-things, while for Being with the Dasein-with of others he coins the word *solicitude*.

<sup>35</sup> King, *Heidegger's Philosophy*, 52.

<sup>36</sup> As quoted by Leslie Paul Thiele, *Timely Meditations. Martin Heidegger and Postmodern Politics* (New Jersey: Princetown University Press, 1995), 45.

Does not mean that human being is necessary, that human being always already was. Indeed, to be human means to live with the expectation of death. Dasein is not a substance, but a relation, a disclosive weddedness to the world. Hence, to be Dasein, to care, is to be concerned with the meaning of oneself in the world. To be for the sake of the self is to care about worldly existence as a whole. Here, we have only lightly touched the essential question of Heidegger in *Being and Time* where he is concerned more with the meaning of Being.

In explaining his notion of care, Heidegger posits the distinction between care from special acts or drives such as willing, wishing, urge and addiction. Since the phenomenon of care cannot be split up, any attempt to derive it from these acts will be unsuccessful. Willing and wishing are rooted ontologically in Dasein as care. It is also the same with urge and addiction. They, too, are based upon care. This does not exclude the fact that urge and addiction are ontologically constitutive even for beings which are merely alive. Thus, care is ontologically prior to the phenomena mentioned above.

Furthermore, Heidegger endeavors to present the confirmation of this interpretation of Dasein in terms of the pre-ontological self-interpretation of Dasein. In this effort, he presents a fable about the genesis of human being.<sup>37</sup> From this fable, Heidegger concludes that care is seen as that to which Dasein belongs "for its lifetime." This fable also shows, he adds, that this priority of care emerges in connection with the familiar interpretation of human being as a compound of body and spirit. Hence, the pre-ontological self-interpretation is in support of Heidegger's notion of care.

Heidegger avers that interpreting existentiality as care and distinguishing it from reality do not signal the end of the analysis of Dasein's Being. Indeed, he says, "Only if an understanding of Being *is*, are beings accessible as beings; only if beings of the kind of Being of Dasein *are*, is an understanding of Being possible as beings."<sup>38</sup> This leads us to further discussion on his notion of truth.

### Dasein as Truth

TO BEGIN with, Heidegger cites the notion of truth from the history of philosophy. Philosophy has associated truth with Being. If truth has a primordial connection with Being, the phenomenon of truth moves into the area of the problematic of fundamental ontology. The question he faces here is whether there is an ontic-ontological connection between truth and Dasein.

<sup>37</sup> For the complete story of this fable, see *Being and Time*, 197-8.

<sup>38</sup> Heidegger, *Being and Time*, 212.

Heidegger rejects the notion of truth as *adaequatio intellectus et rei*, namely, the sameness of what is in the mind and the being. It is a kind of agreement. Heidegger asserts that such meaning of truth is empty and general. For agreement has the relational character as merely "just-as." What Heidegger proposes to do is to make the relation of agreement become visible in the phenomenal connection of demonstration.

Heidegger gives a practical example in exploring this by the experience of making a statement. Making a statement is a being toward the existing thing itself. What is demonstrated here is the fact that it is this very Being that one has in mind in one's statement. "The being that one has in mind," Heidegger avers, "shows itself as it is in itself, that is, it shows that it is just as it is discovered or pointed out in the assertion."<sup>39</sup> Thus, what is to be demonstrated is not an agreement of knowing with its object, but rather the Being-discovered of the being itself. In confirmation, what is stated shows itself as the very same thing. Confirmation is accomplished on the basis of the being's showing itself. Therefore, saying that the statement is true means it discovers the beings in themselves. It lets beings be seen.

Furthermore, Heidegger adds, Being-true as discovering is in turn ontologically possible only on the basis of Being-in-the-world. Heidegger borrows a Greek term to delineate this notion of truth, namely, *aletheia*. By *aletheia* Heidegger means to let beings be seen in their unconcealment, taking them out of their concealment. This unconcealment belongs to *logos*, which will tell us how beings behave. Since Being-true as discovering is a manner of Being of Dasein, accordingly, Heidegger asserts, "the existential and ontological foundations of discovering itself first show the most primordial phenomenon of truth."<sup>40</sup>

Moreover, since the discoveredness of innerworldly beings is grounded in the disclosedness of the world, and since the disclosedness is the basic character of Dasein which is constituted by attunement, understanding and discourse, then only with the disclosedness of Dasein is the most primordial phenomenon of truth attained. Dasein is essentially its disclosedness. Yet, as disclosed, Dasein always discloses and discovers. Consistently, Heidegger says that Dasein is in the truth. This assertion must be understood ontologically, meaning that the disclosedness of its ownmost Being belongs to its existential constitution.

The fact that Dasein is characterized by fallenness, however, which is constituted by living in the "they", at the same time shows that Dasein is in untruth in accordance with its constitution of Being. Dasein in this sense is always already

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, 218.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 220.

both in the truth and the untruth. This situation, according to Heidegger, is the existential and ontological condition in the constitution of Dasein's Being.

So far, the existential and ontological interpretation of the phenomenon of truth has shown two things, i.e., truth in the most primordial sense is the disclosedness of Dasein to which belongs to the discoveredness of innerworldly beings; and that Dasein is equiprimordially in truth and untruth.

To demonstrate the relation of agreement, Heidegger posits the idea that discoveredness is always a discoveredness of something. This feature becomes "the objectively present conformity of something objectively present to something objectively present."<sup>41</sup> Hence, the discoveredness in its turn becomes an objectively present relation between objectively present things. Truth as disclosedness and as a Being toward discovered beings has become truth as the agreement between innerworldly things objectively present.

Since Dasein is essentially truth, and since disclosedness is an essential kind of Dasein's Being, then there is truth only insofar as Dasein *is* and as long as it is. Beings are discovered only when Dasein *is*, and as long as Dasein *is* are they disclosed. Hence, Dasein plays the central role here. Before there was any Dasein, there was no truth. Nor will there be any after Dasein is no more. For in such case, truth as discoveredness, discovering, and discoveredness cannot be. Thus, again, it confirms our previous discussion that Dasein is in truth.

### **Farewell Praise**

I WOULD like to share some insights I gained from writing this paper, especially in the basic constitution of care, *viz.*, existentiality, facticity and fallenness. Heidegger's notion of care consists in the basic characteristics of human being's life which consciously or not is always in us. Heidegger aptly points out these constitutive factors. His effort helps us to bring into our consciousness those things which are usually taken for granted. Each one of us has these constitutive factors singly and uniquely. We must take care and develop ours by ourselves.

By facticity, I am aware that I cannot but acknowledge the fact that I was born from my parents, that I live in such and such place, with these particular friends, and so forth. These facts are given. I do not choose for myself, and in no way I can alter them according to my own choice. It will be futile to try and there is no advantage in trying to discard these facts. My past is mine. It cannot be transferred to others, nor can it be modified so that my past could be better.

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, 224.

Realizing the past as mine will help me to accept my past as it is. Denying it will be the same as denying my own existence because I cannot be what I am now unless I have my past. This acceptance plays a great role in our life.

When I was doing the program of psycho-spiritual integration in the novitiate<sup>42</sup>, I had difficulty in the second stage, i.e., reviewing my past and analyzing the events which influenced me greatly. The root of my difficulty was in accepting some painful experiences in my past. There was some resistance to acknowledge that these are mine. Then I tried to modify them in such way that I could run away from these realities. This effort just made me feel awkward inside. This feeling arose from the fact that I could do nothing to repudiate my past. Once I was able to assimilate one of my wounding experiences, I was liberated from my clumsy feelings. Once I could accept that my past as mine, I was freed from this resistance. The fact that I exist now, I am as I am, is the fact that I exist factually.

Existing factually, however, does not mean that I am stuck to be only what I am now. The question arises after experiencing this acceptance, "What could/should I do, having my unalterable past?" As Heidegger has pointed out, each person is its possibilities which must be developed authentically. It is a privileged task for every person to undertake. Being created uniquely, with special talents, I cannot but work out my being authentically. There is a project God has for each of us to accomplish. Max Scheler has put it aptly when he discusses love. For him, to love God means to participate in His love for the world<sup>43</sup>. The plan God wants each of us to accomplish is our lives now, in the world. Since each of us is uniquely created, we have to find our ownmost potentiality or vocation instead of living in the everydayness of world. This is what Heidegger means when he talks about living authentically.

Living in the world today makes it difficult for us to find our authentic vocation. Our tendency is to live in the "they," to make our lives just the same as others. There is no effort to seek our personal vocation. The world offers so many attractive things. We will sink into it unless we be alert. Materialism, mammonism, and hedonism are our tempting reality. Once someone being attached to these phenomena, it will be difficult for him/her to elude from it. S/he will feel silly when tries to be deprived of this life style. This is what Heidegger calls as distanciality and leveling down our possibilities. People will mock him/her unless

---

<sup>42</sup> Novitiate is a place where young jesuits—members of the Society of Jesus, an order in the Catholic Church, founded by Saint Ignatius Loyola in 1540—undergo their two-year spiritual formation. In this phase of formation they try to cultivate themselves by internalizing Ignatian charisms with the help of a psycho-spiritual approach.

<sup>43</sup> Max Scheler, *The Nature of Sympathy* (Connecticut: Archon Books, 1970), 164.

s/he be like them. Feeling scared to be ridiculed, one will not pay attention to the personal plan God has put in one's life. Thus, living authentically, responding to God's personal grace, is our task.

Bringing about our task, however, does not mean being solipsist. It is a fact that our existence is in the world where we encounter other people. We cannot but have a relation with others. It is with them, and only with them, that we can complete our task. Hence, our existence is not only personal, but, more than that, social. Living authentically does not mean retreating from social life. What we withdraw from is not social life, but rather from living in the "they." When we endeavor to respond to our personal vocation, we do it in and with others. I think this was the reason why St. Ignatius of Loyola decided to establish an apostolic order rather than a contemplative one. He realized that his vocation was to serve God in and through people. Therefore, accomplishing our mission is possible if we do it with, and only with, others. It is only with togetherness that we can complete our personal and unique vocation.

Heidegger's idea and its implications of care are quite similarly expressed in spirituality as "*the paschal mystery*." Basically, the aim of *the paschal mystery* is to face our future with the grace we receive from our past, no matter how painful our past was. Some steps used in this process are quite similar with Heidegger's explanation of the characteristics of care. In *the paschal mystery* we have to realize our past as something unalterable fact, our facticity. We can grieve of what we have lost, then try to adjust to the new reality which is our present now. But we have to release ourselves from the old, let it ascend and get some grace from it. By accepting this fact and its grace, we can face our future with the new life and new spirit.<sup>44</sup>

Heidegger has elaborated the very fundamental aspects of life philosophically. He has discussed at length our ontological structure without which our lives are incomplete. Thus, again, our existence is always constituted by care, *Being-ahead-of-oneself-already-in-the-world-as-Being-together-with-innerworldly-beings-encountered*. In a nutshell, our lives are always already existence, facticity, and fallenness.

---

<sup>44</sup> For further discussion, see Ronald Rolheiser. *The Holy Longing. The Search for a Christian Spirituality* (New York: Doubleday, 1999). 141-66.

## Daftar Bacaan

- Campton, Herbert, *On the Structure of Human Existence: A Brief Ontological Description of the Human Kind of Being From an Existential-Phenomenological Perspective* (taken from the internet : <http://home.earthlink.net/~rationalmystic/humanstr.htm>).
- Dy, Manuel B, *Martin Heidegger* (Lecture on Phenomenology, Ateneo de Manila University, May 3, 2001).
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, transl. Joan Stambaugh, New York: Suny Press, 1996.
- , *Being and Time*, transl. John Macquarrie, New York: Harper, 1962.
- King, Magda, *Heidegger's Philosophy*, USA: A Delta Book, 1964.
- Moran, Dermot, *Introduction to Phenomenology*, London and New York: Routledge, 2000.
- Mulhall, Stephen, *Heidegger and Being and Time*, London and New York: Routledge, 1996.
- Rolheiser, Ronald, *The Holy Longing. The Search for Christian Spirituality*, New York: Doubleday, 1999.
- Stumpf, Samuel Enoch, *Socrates to Sartre, A History of Philosophy*, USA: McGraw-Hill, Inc., 1996.
- Spiegelberg, Herbert, *The Phenomenological Movement*, Netherlands: the Hague, 1965.
- Thiele, Leslie Paul, *Timely Meditations, Martin Heidegger and Postmodern Politics*, New Jersey: Princeton University Press, 1995.

## HISTORISITAS PEMAHAMAN

Trisno A. Sutanto<sup>1</sup>

### Abstract

How is human understanding possible? Can a person arrive at an objective understanding—without prejudices and interests—of a text? Basing himself on Heidegger's existential analysis, Gadamer tries to show how such understanding is not possible. As *Dasein*, one's existence is always already in its facticity—being-in-the-world—which implies its temporal feature. In this understanding, there is no empty temporal distance between a text and a reader, or an interpreter. For interpretation itself always includes pre-understanding, prejudice, and expectation of meaning from the interpreter. It is the reason why, for Gadamer, interpretation is always *Wirkungsgeschichtes Bewusstsein* (historically effected consciousness).

**Key words** : *Da-sein, facticity, hermeneutical phenomenology, historical consciousness, temporal distance, prejudice, Wirkungsgeschichte, horizon.*

PADA tahun 1960, di Jerman, terbitlah sebuah buku yang dengan segera disambut sebagai "satu dari dua atau tiga karya terpenting abad ini dalam filsafat humaniora": *Wahrheit und Method*, karya filsuf kelahiran Marburg, Hans-Georg Gadamer.<sup>2</sup> Dalam karya yang layak disebut sebagai *magnum opus*-nya itu, Gadamer seperti memberi "bentuk final" terhadap seluruh pergulatannya yang panjang selama ini (buku itu diterbitkan ketika Gadamer sudah mencapai usia 60 tahun!), sekaligus mengantar problematik "hermeneutika" ke dalam tataran baru—apa yang umumnya dikenal sebagai "hermeneutika filosofis", yang dimulai semenjak Heidegger.

Gadamer sendiri, dalam bukunya itu maupun dalam berbagai karangan pendek lainnya, mengaku berhutang budi pada perspektif yang dibuka oleh

---

<sup>1</sup> Penulis adalah mahasiswa STF Driyarkara.

<sup>2</sup> Terjemahan Inggris: Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (selanjutnya TM), revisi terjemahan oleh Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall, Crossroad: New York, 1990. Ini merupakan edisi kedua, dalam bahasa Inggris, yang didasarkan pada edisi kelima dalam bahasa Jerman. Penilaian atas TM di atas oleh penerjemah (TM, hlm. xi).

Heidegger, gurunya di Marburg. Boleh dibilang, sudut pandang dan kerangka dasar TM sangat diwarnai oleh proyek ontologi fundamental Heidegger dan tafsirannya yang radikal atas problematik hermeneutika. Tidak heran jika Palmer menyebut TM sebagai karya yang, “pada dasarnya, berperspektif Heideggerian”<sup>3</sup>. Sekalipun perlu ditambahkan, kaitan Gadamer dengan Heidegger tidaklah sesederhana seperti yang digambarkan di atas.

Bukan maksud esai ini untuk menelusuri hubungan keduanya secara lebih rinci. Itu di luar jangkauan esai kecil ini. Namun segera tampak jelas, untuk memahami proyek “hermeneutika filosofis” Gadamer, mau tak mau kita harus—betapapun singkatnya—memasuki pemikiran Heidegger yang membukakan perspektif baru dalam memandang problematik hermeneutika yang ada sebelumnya. Dalam kata-kata Gadamer sendiri, ketika membahas sumbangan fundamental Heidegger, “Berhadapan dengan latar belakang analisis eksistensial terhadap Da-sein ini (seperti yang dipraktikkan Heidegger –Trisno A. Sutanto/TS), dengan seluruh konsekuensi yang paling radikal bagi metafisika, problematik hermeneutika dari ilmu-ilmu humaniora tiba-tiba tampak sangat berbeda. Kajian ini (yakni TM -TS) ditujukan pada aspek yang baru dari problematik hermeneutika itu.”<sup>4</sup>

Ringkasnya, usaha Heidegger dalam membangun suatu “fenomenologi hermeneutis” (*hermeneutical phenomenology*) berdasarkan interpretasi atas “faktisitas” Da-sein, menjadi titik tolak Gadamer dalam usahanya merekonstruksikan problematik hermeneutika yang diwariskan Schleiermacher-Dilthey, dan sekaligus kritik tajam Gadamer pada motif dasar semangat modern yang berakar pada masa Pencerahan serta usaha-usaha pencarian “Kebenaran” melalui “Metode” ala Cartesian. Di sini pula terdapat titik temu antara proyek “hermeneutika filosofis” Gadamer dengan apa yang menjadi program Teori Kritis.

### **Titik Tolak : Proyek Fenomenologi Hermeneutis Heidegger**

DALAM kata pengantar yang ditulis untuk cetakan kedua bukunya, Gadamer menegaskan hutang budinya pada Heidegger. Bagi Gadamer, adalah usaha raksasa Heidegger, yang nampak dalam karya besarnya, *Being and Time* (terbit pertama kali tahun 1927), yang menunjukkan secara jelas bahwa “pemahaman” (*understanding*),—proses hermeneutis itu sendiri!,—bukanlah

<sup>3</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Northwestern University Press: Evanston, 1969. hlm. 162.

<sup>4</sup> TM, hlm. 259.

sekadar salah satu dari berbagai kemungkinan tindakan manusia, melainkan merupakan "cara berada (*mode of being*) Da-sein sendiri." Pemahaman hermeneutika seperti itulah, yakni sebagai "ada-dalam-gerak (*being-in-motion*) dari Da-sein, yang membentuk keterbatasan dan historisitasnya, dan karenanya mencakup seluruh pengalamannya atas dunia", yang mendasari proyek hermeneutika filosofis Gadamer.<sup>5</sup>

Memang benar, Heidegger "memakai" hermeneutika demi proyek filosofis yang lebih besar. Apa yang mau diusahakan Heidegger adalah menyusun suatu ontologi fundamental yang baru, mengajukan pertanyaan akan makna "ada" secara baru. Untuk itu, Heidegger memerlukan "metode" filosofis yang mampu menyingkapkan makna "ada" secara fundamental, yang mampu menerobos dan menerangi apa yang ada di balik fenomena "ada". Ia menemukannya dalam metode fenomenologis Husserl. "Dengan pertanyaan mengenai makna ada, kajian kita mencapai pertanyaan fundamental filsafat. Ini merupakan pertanyaan yang harus dikaji *secara fenomenologis*."<sup>6</sup> Dan "fenomenologi" di sini, bagi Heidegger, bukanlah dalam artian "ajaran", "doktrin", atau yang lainnya, melainkan "terutama sekali sebagai *konsepsi metodologis*. Ungkapan ini (yakni 'fenomenologi' -TS) tidak menyifatkan *apa* yang menjadi subyek kajian riset filosofis, melainkan lebih kepada *bagaimana* riset itu dijalankan."<sup>7</sup>

Tetapi hal itu janganlah diartikan seakan-akan Heidegger hanya sekedar mencomot metode fenomenologi Husserl, lalu memakainya demi proyek ontologi fundamentalnya. Sebab, ketika Heidegger mengambil alih metode fenomenologi itu, sesungguhnya dia telah memberinya makna yang sama sekali berbeda dengan apa yang dibayangkan dan diusahakan Husserl. Ini dilakukan Heidegger dengan caranya yang khas: memberi interpretasi baru terhadap etimologi kata "fenomenologi" itu dalam bagian ke-7 *Being and Time* yang mahsyur itu.<sup>8</sup> Menurut Heidegger, kata "fenomena" (Yunani: *phainomenon*) tidak sekedar berarti "gejala penampakan" seperti yang umumnya dimengerti; Heidegger menemukan makna orisinal dari kata Yunani ini sebagai "yang-menampakkan-diri-dalam-dirinya-sendiri (*the showing-itself-in-itself*), yang menandai cara tertentu sesuatu dihadapi." Sementara kata *logos*, menurut Heidegger sembari mengacu pada

<sup>5</sup> TM, hlm. xxx.

<sup>6</sup> Martin Heidegger, *Being and Time* (selanjutnya BT), terjemahan John Macquarrie & Edward Robinson, SCM Press, New York, 1962, hlm. 49-50.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, hlm. 49 dst.

*Metafisika* Aristoteles, sebagai “wacana”, memiliki makna sama dengan “*deloum*”, yakni “yang menampakkan apa yang ‘sedang dibicarakan’ dalam wacana seseorang.”

Dipahami demikian, maka fenomenologi di tangan Heidegger menjadi suatu “fenomenologi hermeneutis” (*hermeneutical phenomenology*). Maksudnya, pergulatan hermeneutika, yakni proses “memaknai”, menjadi bagian integral dan sekaligus fundamental dalam deskripsi fenomenologis. Malah Heidegger menegaskan bahwa metode deskripsi fenomenologis adalah proses “interpretasi” itu sendiri, yang membukakan kemungkinan bagi ada “menampakkan diri” dalam pemahaman *Da-sein*:

“Kajian kita sendiri (dalam *Being and Time* -TS) akan menunjukkan bahwa makna deskripsi fenomenologis sebagai metode adalah *interpretasi*. *Logos* dari fenomenologi *Da-sein* memiliki karakter sebagai *hermēneuein* (‘menafsirkan’, asal kata ‘hermeneutika’ -TS), yang melaluinya makna otentik ada, dan struktur-struktur dasar ada yang dimiliki *Da-sein* itu sendiri, *menyatakan diri* pada pemahaman *Da-sein* atas ada. Fenomenologi tentang *Da-sein* bersifat *hermeneutis* dalam arti sesungguhnya dari kata ini, yang mau menunjukkan kegiatan interpretasi itu.”<sup>9</sup>

Heidegger mengembalikan hermeneutika pada eksistensi manusia (*Da-sein*) yang selalu *sudah* “ada-di-sana” (*being-there*)<sup>10</sup>, yakni “ada-dalam-dunia” (*being-in-the-world*). Kata “dalam” di sini tidaklah sekadar bersifat spasial, yang menunjukkan posisi atau tempat dalam ruang tertentu, misalnya air yang ada di dalam gelas, melainkan bersifat ontologis: itulah cara berada yang khas manusia. Joel C. Weinsheimer, penerjemah TM, membandingkan “berada-dalam-dunia” dengan seseorang yang “sedang jatuh cinta” (*in love*; harafiah: “dalam-cinta”). Sama seperti cara berada seseorang yang sedang jatuh cinta ditentukan oleh cinta itu sendiri, demikian juga “berada-dalam-dunia” merupakan cara berada manusia yang unik, yang dalam terminologi Heidegger disebut *Da-sein*.<sup>11</sup>

Dan dunia (*Welt*), bagi Heidegger, bukanlah esensi, ide, atau *res extensa* dalam dualisme Cartesian, maupun obyek kesadaran dalam fenomenologi Husserl.

<sup>9</sup> *Ibid.*, hlm. 61-62.

<sup>10</sup> Itu sebabnya mengapa kata “*Dasein*” dalam tulisan ini selalu dituliskan sebagai “*Da-sein*”, yakni untuk menekankan makna yang mau diangkat Heidegger bahwa “ada” (*sein, being*) sebagai *Da-sein* selalu harus dimengerti sebagai “ada-di-sana” (*Da-sein, being-there*).

<sup>11</sup> Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*. Yale University Press: New Haven, 1985. hlm. 161.

Semua itu, menurut Heidegger, sudah mengandaikan dunia dan hanya dapat dimengerti dalam relasinya dengan dunia! Begitu juga dunia bukanlah totalitas entitas yang dijumpai Da-sein. Semua entitas yang dijumpai Da-sein selalu dijumpai *di dalam* dan *dalam kaitan* dengan dunia, yang menjadi semacam “konteks” yang melatarbelakangi setiap usaha pemahaman. Karena itu, dalam perspektif ontologi Heidegger, “dunia” dan “pemahaman” tidak dapat dipisahkan; keduanya merupakan unsur-unsur konstitutif Da-sein, menjadi “suasana” (*Umwelt*) di dalam mana Da-sein *meng-ada*.

Maka berada-dalam-dunia menjadi ciri khas keberadaan manusia yang tak mungkin diingkari. Di situ sekaligus digarisbawahi “faktisitas” dan “transendensi” eksistensi manusia. Maksudnya, kita *selalu sudah* berada di dalam dunia,—apa yang disebut Heidegger sebagai “keterlemparan Da-sein” (*Geworfenheit*),—dan *menemukan keberadaan* Da-sein dalam keterlemparan tersebut. Pada ketegangan antara faktisitas dan transendensi Da-sein itulah, Heidegger menemukan akar ontologis “proses pemahaman” (*understanding*) yang mencirikan “keterbukaan” Da-sein. Proses pemahaman karenanya bukanlah salah satu kemungkinan tindakan manusia, melainkan cara berada manusia itu sendiri.

Hal ini membawa konsekuensi yang sangat radikal bagi hermeneutika. Pertama, faktisitas Da-sein itu menunjukkan dengan jelas, bahwa setiap pemahaman selalu berada dalam situasi tertentu. Pemahaman yang “murni”, yang terlepas dari “berada-dalam-dunia” tidaklah mungkin; pemahaman selalu sudah mengandaikan dan melibatkan dunia yang melatarbelakangi setiap proses hermeneutis. Faktisitas Da-sein ini, “ketersituasian” (*situatedness*) pemahaman tadi, bukanlah batas subyektif pengetahuan yang harus diatasi dengan “menjadi lebih obyektif”, melainkan merupakan cara berada Da-sein sendiri. Dengan kata lain, ketersituasian itu bukanlah beban yang harus disingkirkan demi “obyektivitas” ilmiah, melainkan merupakan kondisi pengetahuan itu sendiri. Pengetahuan yang “murni”, rigorus, yang “bebas-prasangka”, seperti yang dicita-citakan metodologi sains dan menjadi semangat dasar Pencerahan, mustahil diperoleh.

Kedua, analisis terhadap “keterbukaan” Da-sein sekaligus menegaskan, bahwa pemahaman selalu mengandung aspek “proyektif”. Keterlemparan Da-sein, menurut Heidegger, berarti keterlemparan pada “ada” yang dinamainya “proyeksi” (*Entwurf*). Struktur temporalitas ini merupakan aspek konstitutif keberadaan Da-sein. Setiap Da-sein, tulis Heidegger, “sebagai Da-sein, selalu sudah memproyeksikan dirinya, dan senantiasa memproyeksikan diri. Da-sein selalu sudah memahami dirinya dan selalu akan memahami dirinya sebagai

kemungkinan.”<sup>12</sup> Pemahaman selalu bertolak dari pra-pemahaman (*fore-understanding*) yang bersifat antisipatoris, dan yang menjadi pra-struktur (*fore-structure*) Da-sein.

Dalam ungkapan Gadamer, Heidegger menyingkapkan “karakter proyektif dalam setiap pemahaman dan menggambarkan tindak pemahaman sebagai gerak transendensi, gerak yang melampaui apa yang ada.”<sup>13</sup> Sifat ini, menurut Gadamer, sudah termuat dalam makna kata “pemahaman” (*Verstehen; understanding*) itu sendiri, yang mengandung elemen “mengenali kembali” (*recognition*)—artinya, sudah ada pra-pengenalannya. Karenanya, kata Gadamer, “setiap pemahaman pada dasarnya merupakan pemahaman-diri”.<sup>14</sup> Historisitas Da-sein menjadi dasar ontologis bagi “lingkaran hermeneutis”, yang menjadi konsep kunci proyek hermeneutika filosofis Gadamer.

### **Problematik Hermeneutika Modern : Tantangan Kesadaran Historis**

GADAMER mengambil alih perspektif hermeneutika Heidegger di atas, dan menjadikannya sebagai titik tolak proyek hermeneutikanya sendiri. Gadamer percaya, bahwa perspektif Heidegger memberi sudut pandang yang baru, yang mampu melampaui *aporia* (kebuntuan) para pendahulunya. Untuk itu, dia bermaksud “merekonstruksi”<sup>15</sup> problematik hermeneutika modern, seperti yang berkembang pada abad ke-19.

Walau hermeneutika memiliki akar sejarah yang sangat panjang, dan telah dipraktikkan—paling tidak dalam kebudayaan “Barat”, betapapun relatifnya istilah ini sekarang—semenjak zaman Yunani kuno sebagai bagian dari sistem pendidikan waktu itu, yakni sebagai alat bantu untuk memahami teks-teks pujangga klasik, misalnya Homeros, namun dalam pengertiannya yang modern, hermeneutika bersama seluruh problematikanya merupakan produk abad ke-19. Pada abad itu, hermeneutika yang mula-mula sekadar “alat bantu”—sebagai seni

<sup>12</sup> *Being and Time*, hlm. 185.

<sup>13</sup> TM, hlm. 260.

<sup>14</sup> *Ibid.* Cetak miring sesuai aslinya.

<sup>15</sup> Dalam seluruh bukunya, usaha “rekonstruktif” jadi semacam metode penyampaian Gadamer. Hal ini sesuai dengan konsepsinya mengenai proses pemahaman, yang merupakan peleburan tradisi si penafsir, yakni Gadamer, dengan warisan tradisi sebelumnya. Sudah tentu, ini menambah kesulitan dalam memahami bukunya; batas antara apa yang dikemukakan para pendahulunya dengan apa yang direkonstruksi Gadamer menjadi sangat kabur. Seperti diungkapkan Weinsheimer, dalam merekonstruksikan sejarah hermeneutika, sesungguhnya “Gadamer sedang menulis sejarah, yakni sejarah menurut versinya sendiri.” (Weinsheimer, *op.cit.*, hlm. 134.)

dan “teknik” interpretasi—bagi teologi dan filologi, berkembang menjadi sebuah sistem pemikiran yang berdiri sendiri dan bahkan, seperti yang diusahakan Dilthey, menjadi dasar bagi ilmu-ilmu humaniora. Hermeneutika, sesungguhnya, telah melewati tujuan pragmatis awalnya, yakni untuk memudahkan pemahaman suatu teks maupun menggali “pesan-pesan” moral (dalam karya Yunani klasik) atau “firman Tuhan” (dalam eksegesis Kitab Suci).

Menurut Gadamer, transformasi peran hermeneutika itu terjadi sebagai reaksi atas bangkitnya “kesadaran historis” (*historical consciousness*), yang muncul dan makin menguat sejak awal abad ke-19. Bagi Gadamer, munculnya kesadaran historis itu menimbulkan “retakan yang radikal” dalam sejarah filsafat Barat: “Sejak itu (sejak bangkitnya kesadaran historis—TS), tradisi filosofis Barat sesungguhnya berlangsung secara fragmentaris. Kita telah kehilangan keluguan yang naif itu, di mana konsep-konsep tradisional dapat dipergunakan demi pengembangan pemikiran.”<sup>16</sup> Kesadaran historis itu “memaksa” setiap orang untuk mengkritisi warisan sejarah (tradisi), dan pada saat yang bersamaan merelativisasikan setiap cara pandang : Orang merasakan kehilangan pegangan, malah terasing, dari tradisi yang selama ini menopang kehidupannya, karena segala-galanya kini harus diletakkan dalam perspektif historis.

Di situ, menurut Gadamer, terdapat motif utama yang menyebabkan mengapa orang kemudian berpaling pada hermeneutika, pada proses interpretasi. Hermeneutika, yang pada mulanya berperan sebagai “alat bantu” untuk memahami suatu teks, kini dipercayai mampu menjadi “jembatan penghubung” yang melaluinya makna teks, atau apapun yang diwariskan oleh tradisi yang sudah “terasa asing” itu, dapat dipahami. Maka hermeneutika menempati posisi kunci, sebagai landasan bagi ilmu-ilmu humaniora. Namun, pada saat yang bersamaan, sesungguhnya apa yang dimaksud dengan “pemahaman” (*verstehen*) itu sendiri telah menjadi problematis.

Tesis utama Gadamer mau menunjukkan bahwa usaha Schleiermacher, yang berusaha memberi pendasaran filosofis bagi peran baru hermeneutika itu, juga apa yang dilakukan Dilthey, yang berusaha menempatkan *verstehen* sebagai landasan bagi *Geisteswissenschaften* dan mempertentangkannya dengan *erklären* dalam ilmu-ilmu alam, tidak mencapai sasaran karena justru tidak mengkritisi secara radikal apa yang dipahami dengan “pemahaman” itu sendiri. Itulah “kebuntuan” (*aporia*) yang harus dihadapi Schleiermacher-Dilthey, yang bagi

---

<sup>16</sup> TM, hlm. xxiv.

Gadamer baru dapat diterobos melalui analisis atas historisitas *Da-sein* dari Heidegger.

Hal ini jadi jelas dalam diskusi mengenai prinsip paling dasar dari hermeneutika : apa yang dikenal sebagai “lingkaran hermeneutika” (*hermeneutic circle*). Prinsip ini, yang menurut Gadamer berasal dari retorika kuno, mau menegaskan bahwa “kita harus memahami apa yang menyeluruh dari bagian-bagiannya dan memahami bagian-bagian itu dari yang menyeluruh.” Dan “keselarasan seluruh bagian dengan yang menyeluruh merupakan kriteria bagi pemahaman yang benar.”<sup>17</sup>

Schleiermacher mengelaborasi lingkaran hermeneutika ini ke dalam prinsip hermeneutikanya. Menurut Schleiermacher, sama seperti sebuah kata baru dapat dipahami dalam konteks kalimat, maka sebuah teks baru dapat dipahami jika diletakkan dalam konteks karya si pengarang secara keseluruhan, dan karya si pengarang itu dipahami dalam konteks *genre* atau kesusasteraan secara keseluruhan. Namun, bagi Schleiermacher, suatu karya “sebagai manifestasi momen kreatif” tetap merupakan milik “kehidupan batin sang pengarang”. Dan pemahaman yang benar, yang diimpikan oleh setiap penafsir, dapat terjadi hanya jika karya itu dipahami dari dua sudut tadi: dari sisi obyektif (karya itu sendiri dalam konteks yang lebih luas) dan dari sisi subyektif (sebagai manifestasi momen kreatif, yang merupakan kehidupan batin sang pengarang). Karena itu, dalam hermeneutikanya Schleiermacher mempergunakan sekaligus interpretasi *gramatis* dan *psikologis*,—aspek kedua ini yang menurut Gadamer merupakan sumbangan utama Schleiermacher.<sup>18</sup>

Sesungguhnya, usaha hermeneutika Schleiermacher itu, pada dasarnya, membawa perubahan yang fundamental. Apa yang mau dipahami kini bukan hanya kata-kata dan makna obyektifnya yang dituliskan seorang pengarang, tetapi juga individualitas si pengarang. Schleiermacher percaya bahwa seorang pengarang hanya dapat sungguh-sungguh dipahami jika si penafsir mampu memasuki asal muasal karya yang mau ditafsirkan, yakni “kehidupan batin” sang pengarang; dengan kata lain, suatu “penciptaan kembali momen kreatif” sang pengarang. Bahkan Schleiermacher menegaskan bahwa tujuan hermeneutika yang sesungguhnya adalah “*memahami seorang pengarang lebih baik ketimbang pemahaman diri pengarang itu sendiri*”,—sebuah cita-cita yang mendasari

---

<sup>17</sup> TM, hlm. 291.

<sup>18</sup> *Ibid.*, hlm. 186-87.

hermeneutika romantik.<sup>19</sup>

Bagi Gadamer, di balik model hermeneutika Schleiermacher yang sangat mempengaruhi perkembangan hermeneutika pada abad ke 19 tersebut, sesungguhnya terkandung “asumsi historisisme yang naif” (*the naive assumption of historicism*).<sup>20</sup> Ini adalah anggapan dasar, bahwa untuk memahami karya seorang pengarang secara benar kita seharusnya “menyeberangkan diri” dan masuk ke dalam semangat zaman pengarang itu, “berpikir dengan ide dan pikiran-pikirannya, dan bukannya dengan pikiran kita, hingga kita dapat mencapai obyektivitas historis” yang benar. Anggapan ini, boleh dibilang, merupakan “manifestasi” paling nyata dari kesadaran historis yang mendominasi pemikiran pada abad ke-19, yang mau menegaskan—*contra* Hegel—bahwa suatu peristiwa sejarah harus dipahami dalam dirinya sendiri, dan dalam konteks di mana peristiwa itu berlangsung.

Jelas terlihat bahwa “asumsi historisisme yang naif” itu sangat problematis dalam dirinya sendiri. Mengapa? Karena asumsi tersebut, mengandaikan seakan-akan “jarak temporal” (*temporal distance*) yang memisahkan si penafsir dengan karya yang mau ditafsirkan merupakan “ruang yang kosong”, tanpa isi apapun. Masing-masing, yakni baik si penafsir maupun karya yang ditafsirkan, berdiri sendiri-sendiri, terpisah oleh jurang maha luas. Di sini juga diasumsikan, bahwa seorang penafsir memang mampu “menyeberangkan diri” secara utuh melewati jarak temporal, dan memasuki dunia batin pengarang. Maka sesungguhnya, tulis Gadamer, metode historis mengandung pra-andaian implisit bahwa “makna permanen suatu hal hanya dapat dimengerti secara obyektif bila hal itu terdapat dalam konteks yang tertutup—dengan kata lain, jika hal itu sudah cukup lama mati sehingga hanya memiliki kepentingan historis. Hanya pada saat itulah seorang pengamat mampu menghilangkan keterlibatan subyektifnya.”<sup>21</sup>

Historisisme percaya, bahwa hanya pada saat itulah “obyektivitas” pengetahuan dicapai,—sebuah ideal yang ingin dicapai oleh setiap pengetahuan ilmiah yang mau “rigorus”, “bebas-nilai” maupun “bebas-kepentingan”. Karenanya, bagi Gadamer, suatu kritik atas hermeneutika historis harus mampu membongkar asumsi ini, sehingga memungkinkan suatu penafsiran kembali secara radikal atas ciri hakiki “mukjizat pemahaman” (*the miracle of understanding*) yang

<sup>19</sup> *Ibid.*, hlm. 192.

<sup>20</sup> *Ibid.*, hlm. 297.

<sup>21</sup> *Ibid.*, hlm. 298.

merupakan tugas hermeneutika.<sup>22</sup> Namun, itu berarti juga menggugat “proyek” Pencerahan itu sendiri!

Mengapa? Diskusi mengenai hal ini dapat mengantarkan kita ke dalam jantung cakrawala hermeneutika Gadamer.

### **Menggugat Proyek Pencerahan**

TELAAH Gadamer di atas telah menunjukkan, bahwa di balik model hermeneutika seperti yang dirumuskan pada abad ke-19 sesungguhnya terselip asumsi naif historisisme. Pranggapan ini bekerja baik pada usaha awal Schleiermacher merumuskan suatu “hermeneutika universal”, maupun pada Dilthey yang menyerukan “pembebasan hermeneutika dari batasan-batasan dogmatis dan menjadi mandiri, hingga mampu berperan sebagai *organon* historis yang universal”.<sup>23</sup> Di sini, Dilthey sesungguhnya memberi bentuk final pada cita-cita Schleiermacher: pembentukan hermeneutika sebagai *metode* penafsiran yang bebas-prasangka dan universal, hingga dapat menjadi dasar bagi *Geisteswissenschaften* yang dicita-citakan Dilthey.

Tetapi darimanakah motivasi dasar yang mendorong “pencarian metode” itu? Menurut Gadamer,—dan ini menjadi tesis sentral bukunya—pencarian itu merupakan respons terhadap bangkitnya kesadaran historis di awal abad ke-19, yakni sebagai usaha untuk mengatasi rasa “terasing” yang mendominasi “semangat zaman” (*zeitgeist*) umumnya pada abad itu. Bangkitnya kesadaran historis, seperti sudah dijelaskan di muka, telah menjadikan “karya-karya spiritual masa lampau, seni dan sejarah, tidak lagi secara langsung (*self-evident*) menjadi milik masa sekarang; kini karya-karya itu terlebih jadi obyek riset, sebagai data atau yang terberi (*Gegebenheiten*) yang darinya diharapkan masa lampau dapat bermakna bagi masa sekarang.”<sup>24</sup>

Dengan kata lain, seperti dijelaskan Weinsheimer, metode dan pergulatan epistemologi<sup>25</sup> umumnya, pada dasarnya merupakan respons atas *Fremdheit*, yakni kondisi “terasing”, “tak lagi berumah”, yang menguat pada abad ke-19. “Merasa berumah berarti merasa menjadi milik (*to belong*) sesuatu, hidup dalam lingkungan yang akrab, yang jelas dalam dirinya sendiri (*self-evident*), dan tak

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, hlm. 292.

<sup>23</sup> *Ibid.*, hlm. 176.

<sup>24</sup> *Ibid.*, hlm. 65.

<sup>25</sup> Richard Rorty sampai kesimpulan senada dalam telaahnya tentang pergulatan epistemologi. Lihat: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

mengganggu; sebaliknya, *Fremdheit* mengandung pemisahan masa lampau dengan masa sekarang, saya dengan orang lain, diri dan dunia. Metode mengandung perasaan ini, yakni hidup di antara obyek-obyek yang tak lagi dimiliki oleh siapapun.”<sup>26</sup>

Perasaan itu, dalam pergulatan hermeneutika, menemukan ekspresinya pada Schleiermacher. “Ide hermeneutika universal Schleiermacher,” kata Gadamer menegaskan, “berangkat dari pandangan ini: bahwa pengalaman keterasingan dan kemungkinan salah-paham merupakan pengalaman yang universal.”<sup>27</sup> Karena itulah, hermeneutika diartikan Schleiermacher sebagai “seni menghindari kesalah-pahaman”!<sup>28</sup>

Gadamer mencatat, sebuah teks yang dihadapi oleh seorang penafsir memang merupakan “benda asing”. Selalu ada perasaan keterasingan itu. Ada penjarakan (distansi). Tetapi pada pihak lain, rasa keterasingan itu tidak menyeluruh, sama sekali terlepas dari si penafsir, karena jika demikian “pemahaman” itu sendiri tidak dimungkinkan sama sekali. Seorang penafsir senantiasa menemukan dirinya berada “di tengah” (*in-between*) antara keduanya: *sekaligus* merasa “akrab”, “familier”, dan “asing” dengan obyek yang mau ditafsirkan. Ranah “di tengah” itulah, menurut Gadamer, yang menjadi *locus* hermeneutika yang sejati.

“Langkah penafsiran didasarkan pada polaritas perasaan familier dan keterasingan; namun polaritas ini janganlah dipandang secara psikologis, seperti yang dilakukan Schleiermacher, sebagai misteri individualitas sang pengarang, namun seharusnya secara hermeneutis dalam arti sesungguhnya, yakni dalam kaitan dengan apa yang dibicarakan: dalam *bahasa* yang dengannya suatu teks menyoal kita, narasi yang berkisah pada kita.”<sup>29</sup>

Schleiermacher menyadari prinsip hermeneutika itu. Suatu teks yang dihadapi penafsir memang bukanlah benda asing sama sekali. Namun dia bergerak dalam cakrawala kesadaran historis yang justru mencurigai “warisan” masa lampau sebagai “prasangka” (*prejudice*) yang harus disingkirkan dalam penelitian ilmiah. Prinsip historisisme, yang mau mengkaji sesuatu pada konteksnya *tanpa kaitan dengan masa sekarang*, menjadikan “jarak temporal” antara masa lampau dengan masa sekarang, seperti dijelaskan di atas, merupakan ruang yang kosong

<sup>26</sup> Weinsheimer. *Gadamer's Hermeneutics*, *op.cit.*, hlm. 4.

<sup>27</sup> *TM*, hlm. 179.

<sup>28</sup> *Ibid*, hlm. 185.

sama sekali. Karena itulah, Schleiermacher menguniversal-kan pengalaman keterasingan dan kemungkinan salah paham,<sup>30</sup> yang menurut Gadamer tidak lain dari “universalisasi kesadaran historis” itu sendiri. Dan itu dilakukan “dengan menolak bentuk ikatan tradisi darimana mereka (obyek yang ditafsirkan -TS) datang dan konteks yang mensituasikan mereka sebagai dasar yang kokoh bagi hermeneutika”.<sup>31</sup>

Telaah Gadamer menunjukkan, bahwa itu semua berpangkal pada “prasangka” yang berkembang sejak masa Pencerahan, yakni “prasangka yang menolak prasangka itu sendiri”, yang menentukan esensi Pencerahan. Historisisme berakar pada semangat “anti-prasangka”,—yang sesungguhnya merupakan “prasangka” tersendiri!—yang menguat sejak masa Pencerahan. Sejak masa itulah, istilah “prasangka” (*prejudice*) memiliki konotasi negatif seperti yang sekarang dipahami.<sup>32</sup> Maka suatu kritik terhadap hermeneutika historis, yang memungkinkan reinterpretasi radikal atas proses pemahaman, harus bertolak dari upaya “rehabilitasi prasangka dan otoritas”,—dua hal yang disingkirkan sama sekali oleh proyek Pencerahan yang mau mencapai pengetahuan yang “ilmiah”, “obyektif”, “tanpa-prasangka”. Dibaca demikian, proyek hermeneutika Gadamer merupakan gugatan atas proyek Pencerahan itu sendiri.

Persoalannya, darimanakah usaha “rehabilitasi” itu dimulai? Gadamer percaya, pergulatan hermeneutika di abad ke 19 mencapai jalan buntu (*aporia*) ketika berhadapan dengan tuntutan tersebut. Baru setelah terobosan besar yang dilakukan Heidegger, yang membukakan aspek eksistensial ontologis hermeneutika, gugatan dan rehabilitasi tersebut jadi mungkin. Karena, seperti sudah dijelaskan di atas, Heidegger berhasil memperlihatkan bahwa hermeneutika harus berpangkal pada “faktisitas” *Da-sein*. Suatu pemahaman yang “murni”, sama sekali “bebas-prasangka” yang dicita-citakan proyek Pencerahan, sama sekali mustahil. Setiap tindak penafsiran *selalu sudah* mengandaikan “gerak pra-pemahaman yang bersifat antisipatoris” (*anticipatory movement of fore-*

<sup>29</sup> *Ibid.*, hlm. 295. Cetakan miring oleh saya -TS.

<sup>30</sup> Weinsheimer, *op.cit.*, hlm.137 memberi catatan menarik. Universalisasi kemungkinan salah-paham ini tidak hanya menyangkut teks tertulis yang diwariskan masa lampau pada si penafsir, tetapi juga “*common sense* maupun *common belief*” pada masa kontemporer si penafsir. Karenanya, “alienasi jarak historis dalam pandangan Schleiermacher sesungguhnya merupakan sekedar manifestasi dari alienasi yang lebih umum, lebih universal, yakni alienasi antara saya dengan engkau (*I and Thou*).”

<sup>31</sup> TM, hlm. 292.

<sup>32</sup> *Ibid.*, hlm. 270 dst.

*understanding*) —apa yang disebut Heidegger sebagai “proyeksi” (*Entwurf*) *Da-sein* itu sendiri. Inilah prinsip “lingkaran hermeneutis” (*hermeneutical circle*) yang sesungguhnya: *setiap pemahaman pada dasarnya merupakan pemahaman-diri!*

Dibahasakan dengan cara lain: setiap penafsiran *selalu sudah* melibatkan “prasangka” si penafsir, yakni “kebersamaan yang mengikat kita pada tradisi”. Maka pemahaman bukanlah subyektif atau obyektif ala Schleiermacher, melainkan

“... saling pengaruh mempengaruhi (*interplay*) antara gerak tradisi dan gerak si penafsir. Antisipasi makna yang mempengaruhi pemahaman kita terhadap suatu teks bukanlah tindak subyektivitas kita, melainkan berasal dari kebersamaan yang mengikat kita pada tradisi. Namun kebersamaan ini senantiasa dibentuk secara baru oleh relasi kita dengan tradisi. Tradisi bukanlah sekadar pra-kondisi yang permanen; sebaliknya, kita membuat tradisi itu sendiri sejauh kita memahami, yakni berpartisipasi dalam evolusi tradisi itu, dan pada gilirannya menentukan kita kembali. Karena itu, lingkaran pemahaman bukanlah lingkaran ‘metodologis’, melainkan lingkaran yang merupakan salah satu elemen struktur ontologis dari pemahaman.”<sup>33</sup>

Itu sebabnya, menurut Gadamer, cita-cita masa Pencerahan untuk membebaskan diri dari “tradisi” dan menyingkirkan sama sekali “prasangka”, pada dasarnya, merupakan “prasangka” tersendiri. Dengan analisis yang sama, asumsi naif historisisme pun harus ditolak. Jarak temporal yang memisahkan si penafsir dengan karya yang mau ditafsirkan, bukanlah ruang serba kosong, melainkan dipenuhi oleh jalinan tradisi yang mengikat kita. “Kesadaran historis kita selalu dipenuhi oleh aneka ragam suara yang di dalamnya gema masa lalu dapat didengar,” kata Gadamer.<sup>34</sup>

Karenanya, persoalan “jarak temporal” perlu ditafsirkan ulang. Waktu yang memisahkan si penafsir dengan obyek tafsirannya bukanlah pertama-tama jurang yang harus diseberangi; waktu (*Zeit*), seperti ditunjukkan Heidegger, merupakan makna terakhir *Da-sein*. Suatu “landasan” di mana jalinan peristiwa berlangsung, dan di mana masa sekarang berakar. Maka dalam hermeneutika, tulis Gadamer, “yang terpenting justru menyadari jarak temporal sebagai kondisi positif dan produktif yang memungkinkan proses pemahaman. Jarak temporal bukanlah jurang tanpa dasar (*abyss*) yang kosong, melainkan dipenuhi oleh kontinuitas tata cara dan tradisi, yang melaluinya apa yang ada di masa lampau diwariskan pada

<sup>33</sup> *Ibid.* hlm. 293.

<sup>34</sup> *Ibid.* hlm. 284.

kita.”<sup>35</sup> Gadamer malah merumuskannya lebih tajam: “Hanya jarak temporal itulah yang memungkinkan pertanyaan kritis dalam hermeneutika, yakni bagaimana membedakan prasangka yang benar, yang melaluinya kita mampu *memahami*, dari prasangka yang *salah*, yang dengannya kita *salah-paham*.”<sup>36</sup>

Dalam proses hermeneutis, kedua prasangka itu saling berbaur dan tidak dapat dipisahkan oleh si penafsir sendiri, seperti yang dituntut metode ilmiah. Si penafsir, ketika berhadapan dengan teks yang mau ditafsirkannya, membawa *seluruh* prasangka dan ekspektasi makna yang “diprojektasikan” si penafsir pada teks yang dihadapi. Di situlah peran “jarak temporal” yang, dengan berlalunya waktu, semakin memperjelas prasangka-prasangka yang “turut bermain” dalam proses penafsiran seorang penafsir, hingga pada gilirannya dapat dipilah-pilah prasangka mana yang benar dari yang salah. Dalam artian inilah, tujuan hermeneutika Schleiermacher—bahwa si penafsir memahami “lebih baik” ketimbang pemahaman-diri sang pengarang—dapat dimengerti. Suatu penafsiran, ternyata, bukan sekadar reproduksi, tetapi juga produktif.

### **Historisitas Pemahaman**

SELURUH argumentasi Gadamer pada akhirnya bermuara dalam konsep yang diajukannya sebagai “jantung” cakrawala hermeneutikanya: prinsip “sejarah efek dan efek sejarah” dalam hermeneutika (*Wirkungsgeschichte*).<sup>37</sup> Proses pemahaman, bagi Gadamer, pada dasarnya merupakan “*peristiwa efek sejarah*”.

Untuk memahaminya, kita harus kembali pada kritik Gadamer pada asumsi historisisme di atas. Gadamer sudah menunjukkan kenaiifan asumsi tersebut. Suatu penafsiran senantiasa melibatkan pra-pemahaman, prasangka, maupun ekspektasi makna dari si penafsir; dan jarak temporal, atau “sejarah” itu

<sup>35</sup> *Ibid.* hlm. 297.

<sup>36</sup> *Ibid.* hlm. 298-99. Cetakan miring sesuai aslinya. Saya mengikuti terjemahan edisi pertama. Gadamer dalam catatan kakinya mengakui, pada edisi kedua TM ia memperlembut ungkapan ini. (Lihat catatan kaki 228.)

<sup>37</sup> Istilah *Wirkungsgeschichte* serta *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, yang memegang peranan penting dalam hermeneutika Gadamer, seperti diakui penerjemah Gadamer sendiri, sangat sulit diterjemahkan. Dalam terjemahan Inggris dipakai istilah “*historically effected consciousness*” untuk *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, walau dirasa ungkapan itu kurang mencerminkan aspek ganda yang ada dalam istilah Jerman: kesadaran sekaligus *affected* (terpengaruh) dan *effecting* (dicuatkan) oleh sejarah. Ricoeur menyebutnya sebagai “kesadaran yang terbuka pada efek sejarah”. (Lihat pengantar penerjemah, TM hlm. xv.) Di sini, saya mengikuti penjelasan penerjemah, dan menerjemahkan istilah itu secara ganda: “sejarah efek dan efek sejarah”, yang sayangnya tetap tidak dapat mencakup gerak dialektis keduanya.

sendiri, tidaklah “polos” seperti yang diasumsikan kalangan historisisme. Sejarah dipenuhi oleh suara-suara masa lampau yang mempengaruhi proses penafsiran. Namun pada saat yang bersamaan, obyek penafsiran pun bukanlah obyek yang “polos”.

Weinsheimer menjelaskannya begini: Seorang sejarawan bukanlah subyek-pada-dirinya-sendiri, bukan “kesadaran murni”, oleh karena dalam dirinya turut bermain prasangka-prasangka sejarah. Namun, tulisnya lebih lanjut, “obyek sejarah pun bukanlah obyek-pada-dirinya-sendiri karena obyek itu adalah obyek sebagaimana ditangkap oleh prasangka yang benar. Sejarah adalah kesatuan keduanya, karena sejarah berada dalam sejarahnya sendiri dan hanya ada dalam sejarah yang benar.”<sup>38</sup>

Pada titik inilah Gadamer memperkenalkan konsep *Wirkungsgeschichte*-nya yang termahsyur itu, yang menjadi semacam tuntutan hermeneutis.

“Kesadaran sejarah harus menyadari bahwa dalam kepolosan (*immediacy*) yang nampak di dalam usahanya mendekati suatu karya seni atau warisan tekstual, ada unsur kajian lain yang turut bermain, walau tanpa disadari dan tak teratur. Jika kita berusaha memahami suatu fenomena historis dari jarak historis yang mencirikan situasi hermeneutis kita, sesungguhnya kita selalu sudah dipengaruhi oleh sejarah itu sendiri. Pengaruh tersebut menentukan sekaligus apa yang kita anggap layak dikaji dan apa yang akan menjadi obyek kajian kita, dan kita melupakan sebagian dari apa yang sesungguhnya ada—malah, sesungguhnya, kita kehilangan seluruh kebenaran dari fenomena itu—saat kita menganggap penampakan langsung obyek itu sebagai kebenaran.”<sup>39</sup>

Weinsheimer memberi catatan khusus pada istilah ini. Kata *Wirkung* berkaitan dengan *wirken* (menenun), dengan *verwirklichen* (realisasi, menjadikannya riil), dan dengan *Wirklichkeit* (realitas, aktualitas). Karenanya, Weinsheimer menginterpretasikan *Wirkungsgeschichte* sebagai “realitas sejarah sejauh itu merupakan sejarah realisasinya.” *Die Wirklichkeit der Geschichte*, yakni “realitas sejarah”, merupakan “kesatuan antara sejarah dengan interpretasi terhadap sejarah”.<sup>40</sup>

Menurut Gadamer, “efek sejarah” ini senantiasa bekerja dalam setiap usaha pemahaman, entah kita menyadarinya atau tidak menyadarinya. Kesadaran kita sepenuhnya dipengaruhi oleh efek sejarah ini; kesadaran kita senantiasa

<sup>38</sup> Weinsheimer, *op.cit.*, hlm. 181.

<sup>39</sup> TM, hlm. 300.

<sup>40</sup> Weinsheimer, *op.cit.*

berupa “kesadaran yang dicuatkan oleh sejarah” (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), yang merupakan elemen dalam proses pemahaman. Dan “kesadaran yang dipengaruhi oleh sejarah” (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), pada dasarnya, merupakan kesadaran akan “situasi” yang menjadi “horison” pemahaman kita.<sup>41</sup>

Gadamer menggunakan dua istilah yang mirip itu untuk menggambarkan bagaimana kesadaran kita “ditenun” dan “dicuatkan” oleh sejarah. Seorang penafsir senantiasa menemukan dirinya dalam *situasi* tertentu; tak ada “tempat netral” di luar situasi yang memungkinkan seseorang mencapai pengetahuan yang obyektif. Dan seorang penafsir juga, walau mungkin tanpa disadarinya, memandang dari *horison* tertentu, dari jangkauan pandangan yang sekaligus menentukan dari sudut mana si penafsir itu memandang obyek yang mau ditafsirkannya.

Namun sama seperti cara Gadamer memperlakukan warisan “tradisi”, begitu juga kedua elemen kunci ini — “situasi” maupun “horison”—harus diperlakukan secara “dinamis”. Baik situasi maupun horison bukanlah sesuatu yang statis, melainkan terus menerus diperbaharui, diinterpretasikan-kembali sejalan dengan proses pemahaman itu sendiri. Seorang penafsir tidak hanya senantiasa menemukan dirinya *di dalam* situasi tertentu, tetapi melalui proses penafsirannya dia juga “menerangi” situasinya; begitu juga, horison seseorang janganlah diartikan bahwa orang itu terbatas oleh horisonnya—itu sudah jelas—tapi juga mau menegaskan bahwa orang itu justru mampu “melihat yang ada di seberang horison”. Adanya horison justru memungkinkan si penafsir untuk menempatkan “makna relatif” setiap hal dalam cakrawalanya.

Dengan kata lain, relativisasi sudut pandang, yang menjadi “momok” bagi para teoretisi hermeneutika abad ke-19, di tangan Gadamer menjadi sesuatu yang positif. Adanya berbagai sudut pandang, berbagai cakrawala dan situasi, menunjukkan bahwa proses penafsiran tidak pernah selesai. Usaha untuk memahami sesuatu, pada dasarnya, merupakan “dialog” yang berlangsung tanpa akhir.

“Sejarah kehidupan manusia terdiri dari fakta bahwa manusia tidak pernah terikat secara absolut pada salah satu situasi saja, dan karenanya tidaklah pernah memiliki horison yang tertutup. Horison merupakan cakrawala

---

<sup>41</sup> TM, hlm. 301-302. Gadamer memberi catatan, konsep “situasi” diilhami karya Karl Jaspers, sementara “horison”, sudah tentu, berangkat dari tesis mahasiswa dalam fenomenologi.

ke mana kita bergerak, dan yang turut bergerak bersama kita. [...] Horison yang melingkupi kita tidaklah digerakkan oleh kesadaran historis. Namun dalam kesadaran historis inilah gerak horison menjadi sadar atas dirinya. Pada saat kesadaran historis kita menceburkan diri ke dalam horison historis, ini bukan berarti menyeberang ke dunia asing yang tidak memiliki kaitan apa-apa dengan dunia kita; sebaliknya, keduanya membentuk horison yang besar yang bergerak dari dalam dan, di seberang batas-batas masa sekarang, menyatu dengan kedalaman historis kesadaran-diri kita."<sup>42</sup>

Persatuan itulah yang menjadi saripati "mukjizat pemahaman" yang dicita-citakan oleh setiap penafsir. Gadamer menyebutnya sebagai "peleburan horison-horison" (*the fusion of horizons*), yang menjadi idaman hermeneutika.

"Sesungguhnya, horison masa kini senantiasa berada dalam proses pembentukan karena kita senantiasa harus menguji setiap prasangka yang kita bawa. Bagian penting dalam pengujian ini berlangsung pada saat kita berdialog (*encountering*) dengan masa lampau dan dalam memahami tradisi darimana kita berasal. Karena itu horison masa kini tidak dapat dibentuk tanpa masa lampau. Tak ada horison masa kini yang terkungkung dalam dirinya sendiri; pun tidak ada horison historis yang harus diserap. *Pemahaman justru selalu merupakan peleburan horison-horison yang dianggap berdiri sendiri-sendiri itu.*"<sup>43</sup>

Kalimat terakhir, yang dicetak miring oleh Gadamer sendiri, boleh dibilang sebagai "jantung" cakrawala hermeneutikanya. Seluruh usaha rekonstruksi problematik hermeneutik yang dilakukan, pada akhirnya, merupakan usaha untuk menerangi kondisi-kondisi yang memungkinkan proses pemahaman, -yakni peleburan horison tadi,- dapat berlangsung. Ia sendiri mengaku, lewat bukunya ia hanya mau mengajukan pertanyaan yang bersifat *Kantian*: "bagaimana pemahaman itu mungkin berlangsung?"<sup>44</sup> Namun untuk menjawab pertanyaan yang sangat sederhana tadi dalam konteks "zaman sains" yang telah menyebabkan "klaim superioritas filsafat jadi impian tak riil",<sup>45</sup> mengharuskan Gadamer melakukan *detours* untuk membongkar semangat zaman ini, agar "kesadaran hermeneutis" yang memungkinkan jawaban atas pertanyaan tadi kembali bangkit.

Dan *detours* itu menunjukkan dengan jelas sifat historisitas pemahaman kita. Pada akhirnya, proses memahami itu merupakan proses dialog yang tak kunjung berhenti, karena memang tidak ada "Kebenaran" paling akhir. Yang ada

<sup>42</sup> *Ibid.*, hlm. 304.

<sup>43</sup> *Ibid.*, hlm. 306.

<sup>44</sup> Seperti dituliskan dalam kata pengantar Gadamer untuk edisi kedua. *ibid.*, hlm. xxx.

<sup>45</sup> *Ibid.*, hlm. xxxviii.

hanyalah tenunan kebenaran-kebenaran dalam proses historis yang harus kita jalani.

### Daftar Bacaan

- Gadamer, Hans-Geroge, *Truth and Method* (terjemahan ke dalam bahasa Inggris oleh Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall), New York: Crossroad, 1996.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, (terjemahan ke dalam bahasa Inggris oleh John Macquarrie dan Edward Robinson), New York: SCM Press, 1962.
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princenton: Princenton University Press, 1979.
- Weinsheimer, Joel C., *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, New Haven: Yale University Press, 1985.

## FUNGSI PENGARANG DALAM DISKURSUS

Dari Matinya Pengarang Menuju Sejarah Subyek

Sumarwan<sup>1</sup>

### Abstract

An author is a functional principle in our culture in which a reader limits, sorts out and chooses a meaning from a sign. The author serves to avoid *the free circulation, the free manipulation, the free composition, decomposition, and recomposition of fiction*. In this sense—for the sake of plurality—the author’s meaning should be abolished. It does not mean, however, that the author himself should be forgotten. Question concerning the functions of the author in a discourse plays a significant role in differentiating various kinds of discourses. It can also serve as one of the analytical models to see (comprehend/examine) how such discourse can shape and place the author as subject. Foucault endeavors to show that in each of discourses, such as literature, science, and humanities, the author is placed in the different function. In humanities, however, some authors have special status, namely, the initiator of discourse.

**Key words:** *the death of the author, proper name, author’s name, text, subject, author’s fuction, discourse, inisiator of discourse.*

ADALAH Roland Barthes yang mengumandangkan warta “kematian pengarang”.<sup>2</sup> Menurut Barthes, pengarang adalah tokoh modern yang dihasilkan oleh masyarakat Barat pada zaman Renaissance, dipengaruhi empirisme Inggris, rasionalisme Prancis, serta keyakinan Reformasi Protestan yang menekankan kebebasan individu. Posisi sentral pengarang ini kemudian dikukuhkan dengan munculnya kapitalisme. Akhirnya posisi sentral pengarang tersebut menimbulkan sebuah kecenderungan untuk menjelaskan teks dalam kaitannya dengan pengarang. Kecenderungan ini oleh Barthes disebut sebagai ‘tirani pengarang’.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Penulis adalah mahasiswa STF Driyarkara.

<sup>2</sup> Roland Barthes, “The Death of the Author” dalam *Image, Music, Text* (New York: Hill and Wang, 1977) hlm. 142-148. Telah tersedia terjemahan bahasa Indonesianya dalam Toety Heraty (ed.), “Kematian Sang Pengarang”, dalam *Hidup Matinya Sang Pengarang* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000) hlm. 197-205. Catatan pada tulisan ini mengacu ke buku terjemahan bahasa Inggris.

<sup>3</sup> *Ibid.*, hlm. 143.

Tirani pengarang ini dilawan oleh *new criticism*, formalisme dan strukturalisme dengan memisahkan pengarang dengan karyanya. Begitu selesai ditulis, sebuah teks seolah langsung terbang dan masuk dalam dunia teks. Saat itu pengarang sudah tidak punya hak lagi atas teks tersebut, termasuk makna yang dikandung oleh teks itu. Dalam dunia teks ini, makna tidak lagi ditentukan oleh pengarang tetapi oleh pembaca yang melihat makna itu dalam relasi antar teks. Menegaskan hal itu, Barthes mengatakan: "untuk mengembalikan posisi tulisan bagi masa depan, kita harus membalik mitos: kelahiran pembaca harus diimbangi oleh kematian sang pengarang."<sup>4</sup>

Michel Foucault, seorang yang dikenal sebagai tokoh poststrukturalis juga ikut mengiyakan warta kematian sang pengarang ini. Dalam esai berjudul "What is an Author" (1969),<sup>5</sup> ia berpendapat bahwa untuk zaman kita sekarang menulis bukanlah mengungkapkan perasaan lewat tulisan atau pun pemasukan subyek ke dalam bahasa. Sebaliknya, menulis merupakan penciptaan suatu wilayah tempat subyek yang menulis terus-menerus menghilang. Berbeda dengan cerita dari Arab, *Kisah Seribu Satu Malam*, di mana motivasi dan tujuan cerita adalah menghindarkan diri atau bahkan mengalahkan kematian, di zaman kita sekarang menulis terkait dengan pengorbanan yaitu pengorbanan hidup itu sendiri, kesediaan untuk mati; menulis adalah pilihan bebas untuk melenyapkan diri, diri yang tidak lagi memerlukan representasi dalam tulisan. Ketika sebuah karya mempunyai tugas untuk menciptakan keabadian, ia memperoleh hak untuk membunuh sang penulis. Menurut Foucault, hubungan antara menulis dan kematian terletak dalam lenyapnya sifat individual sang penulis<sup>6</sup>

Meski demikian, Foucault mempunyai sikap yang berbeda dari Barthes. Ia mengatakan "Meski sudah merupakan hal yang umum dalam filsafat, konsekuensi dari lenyap atau matinya sang pengarang belum digali dan pentingnya kejadian ini belum dihargai."<sup>7</sup> Sebaliknya usaha untuk mengakhiri posisi istimewa pengarang pada kenyataannya justru melanggengkan posisi istimewa tersebut dan menghalangi pemahaman baru yang muncul dari kematian pengarang ini.

<sup>4</sup> *Ibid.*, hlm. 148.

<sup>5</sup> Michel Foucault, "What Is an Author", dalam Chandra Mukerji dan Michael Schudson, *Rethinking Popular Culture* (Berkeley: University of California Press) hlm. 446-464. Artikel yang sama dapat pula ditemukan dalam Michel Foucault, *Language, Counter Memory, Practice*, Donald F. Bouchard (ed.) (Oxford: Basil Blackwell, 1977), hlm. 113-138. Untuk terjemahan bahasa Indonesia lihat Toety Heraty (ed.), "Siapa itu Sang Pengarang", dalam *Hidup Matinya Sang Pengarang* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000), hlm. 219-248. Catatan pada tulisan ini mengacu pada buku Mukerji.

<sup>6</sup> *Ibid.*, hlm. 467-468.

<sup>7</sup> *Ibid.*, hlm. 448-449.

“Tidaklah cukup mengulang slogan-slogan kosong; pengarang telah lenyap; Tuhan dan manusia mati dalam sebuah kematian yang sama. Sebaliknya, kita mesti memeriksa kembali wilayah kosong yang ada setelah kematian pengarang; kita mesti dengan penuh perhatian mengamati pembatasan baru yang ada dan menempatkan kembali kekosongan ini; kita mesti mengikuti pembagian lubang dan celah, dan menantikan pintu-pintu yang terkuak oleh kelenyapan ini.”<sup>8</sup>

### Nama Diri dan Nama Pengarang

UNTUK tujuan itu, Foucault mulai dengan membedakan nama diri dan nama pengarang. Kedua nama ini mempunyai kesamaan tetapi juga perbedaan. Nama diri dan nama pengarang berperan sebagai fungsi penunjuk atau penanda sekaligus sebagai deskripsi. Ketika kita berbicara tentang Aristoteles, kita menggunakan sebuah kata yang menunjuk pada seseorang dan sekaligus sebuah rangkaian dari sebuah deskripsi tertentu, misalnya: “pengarang *Analytics*” atau “pendiri ontologi”. Dengan kata lain, nama diri dan nama pengarang terletak di antara dua kutub penggambaran dan penunjukan/penandaan. Karena itu, mereka pasti terkait pada sesuatu yang mereka gambarkan dan mereka tunjuk tersebut. Meski demikian, nama diri dan nama pengarang itu tidak seluruhnya ditentukan melulu oleh baik fungsi penggambaran ataupun fungsi penandaan itu.<sup>9</sup>

Selanjutnya, Foucault menjelaskan perbedaan antara nama diri dan nama pengarang. Mengetahui bahwa Piere Dupont tidak bermata biru, tidak hidup di Paris, dan bukan seorang dokter tidaklah membatalkan kenyataan bahwa nama Piere Dupont tetap mengacu pada orang yang sama. Informasi-informasi baru itu tidak mengubah hubungan penunjukkan yang menghubungkan nama dengan orangnya. Tidaklah demikian halnya dengan nama pengarang. Permasalahan yang ada jauh lebih berbelit. Penemuan bahwa Shakespeare tidak lahir di tempat yang sekarang ini dikunjungi oleh para turis tidaklah merubah fungsi dari nama pengarang. Tetapi, jika terbukti bahwa dia tidak menulis soneta-soneta yang saat ini kita yakini sebagai karangannya, hal ini akan menimbulkan perubahan penting pada fungsi nama pengarang. Hal yang sama juga terjadi seandainya terbukti bahwa Shakespeare menulis *Orgamon*, yang saat ini kita yakini dikarang oleh Francis Bacon, dan bahwa pengarang yang sama menulis baik karya Shakespeare dan karya Bacon. Dengan demikian nama pengarang berbeda dari nama diri dan bukan sekedar nama diri.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> *Ibid.*, hlm. 450.

<sup>9</sup> *Ibid.*, hlm. 451.

<sup>10</sup> *Ibid.* Foucault menambahkan bukti lain yang menunjukkan paradoks dalam nama pengarang ini. Jika kita mengatakan bahwa Piere Dupont tidak pernah ada dan kemudian mengatakan Homerus dan Hermes Trismegistus tidak pernah ada, implikasi yang mengikuti masing-masing pernyataan itu amat

Perbedaan ini menunjukkan bahwa nama pengarang tidak hanya berfungsi sebagai elemen tutur belaka, sebagai sebuah subyek yang keberadaannya dapat diganti dengan kata ganti yang lain begitu saja. Nama pengarang berfungsi, *pertama*, sebagai alat klasifikasi. Dalam sebuah nama kita dapat mengumpulkan sekelompok teks, membatasinya, membedakan dan mengontraskannya dengan teks yang lain. *Kedua*, sebuah nama juga dapat membangun sebuah bentuk relasi antar teks-teks. Pengelompokan sebuah teks dalam sebuah nama menunjukkan bahwa antar teks itu telah terbangun hubungan homogenitas, kekerabatan, pengecekan otentisitas dengan menggunakan teks yang lain, penjelasan timbal balik, dan penggunaan yang sama.

Dari penjelasan di atas, Foucault menyimpulkan bahwa tidak seperti nama diri yang mengacu pada orang yang real, nama pengarang berada pada garis batas teks. Ia membedakan teks yang satu dengan teks yang lain, menentukan bentuknya dan ciri keberadaannya. Ia menunjuk pada keberadaan dari kelompok diskursus tertentu dan mengacu pada status diskursus tersebut dalam sebuah masyarakat dan kebudayaannya. Akhirnya nama pengarang berfungsi menandakan ciri keberadaan, sirkulasi, dan operasi dari sebuah diskursus tertentu dalam sebuah masyarakat!<sup>11</sup> Itulah tesis utama Foucault. Implikasinya peran pengarang yang berbeda menandakan adanya diskursus yang berbeda.

### **Fungsi-Pengarang dalam Diskursus**

SEBELUM kita membahas fungsi-pengarang dalam diskursus, terlebih dahulu akan diuraikan apa yang dimaksud Foucault dengan istilah dikursus.

Istilah diskursus mulai digunakan pada abad XVI. Pada awalnya istilah ini mengacu pada setiap pembicaraan apa saja baik yang formal maupun informal. Namun kemudian, ia mulai digunakan untuk menunjuk pada pembicaraan formal, penceritaan sebuah kisah, kotbah atau disertasi. Akhir-akhir ini, diskursus juga dipakai dalam ilmu bahasa sebagai istilah teknis untuk menunjuk sebuah unit pembicaraan yang terdiri dari beberapa kalimat.

Namun, Foucault mengartikan diskursus secara berbeda. Bagi Foucault, diskursus adalah sebuah wilayah pengetahuan yang tertutup, sebuah sistem pernyataan-pernyataan yang kita pakai untuk memahami dunia dan pengalaman

---

berbeda. Pernyataan pertama hanya mengimplikasikan bahwa tidak ada orang yang namanya Piere Dupont. Tetapi, pernyataan kedua dapat berarti bahwa ada beberapa orang yang menunjuk pada satu nama atau pengarang yang sesungguhnya tidaklah mempunyai ciri-ciri yang lazim dilekatkan pada Homerus atau Hermes. Pemasalahan serupa tampak pada pernyataan bahwa Victoria Eremita, Climacus, Anticlimacus, Frater Taciturnus, Constantinus, semuanya adalah Kierkegaard.

<sup>11</sup> Foucault, hlm. 451.

kita. Foucault menolak pernyataan bahwa sebelum diskursus kita sudah mempunyai pemahaman awal tentang dunia lalu kita memperbincangkan pemahaman itu. Sebaliknya, dunia menjadi/ada hanya melalui diskursus. Dalam diskursus itu pula, pembicara dan pendengar, penulis dan pembaca sampai pada pemahaman akan diri mereka sendiri, hubungan mereka satu sama lain, serta kedudukan mereka di dunia ini. Diskursus adalah "*Complex of signs and practices which organizes social existence and social reproduction.*"<sup>12</sup>

Dalam diskursus itu ada aturan-aturan tak tampak yang mengontrol pernyataan-pernyataan mana yang dapat dibuat dan pernyataan mana yang tidak dapat dibuat. Aturan inilah yang menentukan ciri sebuah diskursus. Aturan-aturan inilah yang menarik perhatian Foucault sehingga ia bertanya. *What are the rules that allow certain statement to be made and not others? Which rules order these statements? Which rules allow development of a classificatory system? Which rules allow us to identify certain individual as author?*<sup>13</sup> Aturan-aturan ini berkaitan dengan pengklasifikasian, pengaturan dan penyebaran pengetahuan yang dihasilkan oleh diskursus.

Mari kita ambil sebuah contoh diskursus: diskursus pengobatan.<sup>14</sup> Secara kasar, yang dimaksud dengan pengobatan adalah upaya penyembuhan orang yang sakit. Namun, pengobatan juga menampilkan sebuah sistem pernyataan tentang tubuh, penyakit, dan dunia. Aturan-aturan dalam sistem ini menentukan bagaimana kita melihat proses penyembuhan, ciri-ciri orang yang sakit, dan akhirnya juga mengatur bagaimana kita bergaul dengan dunia sekitar kita. Ada prinsip eksklusif maupun inklusi tertentu dalam sistem ini. Ada pernyataan yang dapat dikatakan dalam sistem ini tetapi ada pula pernyataan yang tidak dapat dinyatakan. Bahkan, kita tidak dapat berbicara tentang pengobatan tanpa membuat distingsi antara hal-hal yang berbeda.

Misalnya saja pengobatan "Barat" dan pengobatan "Cina". Dua macam pengobatan itu merupakan dua diskursus yang bukan hanya berbeda tetapi tak dibandingkan dan berlawanan (*incompatible*). Perbedaan dua diskursus ini memberi penjelasan mengapa ada penolakan kuat dari pengobatan "Barat" terhadap penyembuhan yang tidak mendasarkan diri pada pandangan positivistik tentang tubuh. Upaya pengobatan seperti akupunktur ataupun ramuan-ramuan tanaman akan tetap dianggap sebagai *ngawur* (*charlatanism*) dan *klenik*

<sup>12</sup> Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *Key Concepts in Post-Colonial Studies* (London: Routledge, 1998) hlm. 71

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.* hlm. 71-72.

(*superstition*) sampai mereka dapat digabungkan dalam kerangka positivistik pengobatan Barat. Aturan eksklusi ini dapat berubah tetapi hanya sedikit demi sedikit karena diskursus menjaga (supaya tetap tak berubah) bukan hanya sebuah pengetahuan tentang dunia tetapi kenyataan dunia itu sendiri.

Foucault amat menekankan pluralitas dan diskontinuitas diskursus. Dalam kaitannya dengan pengarang, ada diskursus tertentu yang amat menekankan peranan pengarang tetapi ada diskursus lain yang tidak begitu mempedulikan pengarang. Karena itu, untuk memahami 'pengarang' sebagai sebuah fungsi dalam sebuah diskursus, kita harus memperhatikan ciri khas sebuah diskursus yang mendukung fungsi ini dan menentukan perbedaannya dengan diskursus yang lain.

Foucault membatasi bahasanya pada pengarang buku dan teks saja. Setelah membandingkan beberapa diskursus dari berbagai zaman, Foucault mengemukakan empat pokok penting berkaitan dengan fungsi pengarang dalam diskursus.

*Pertama*- pengarang berfungsi sebagai objek yang diberi status tertentu.<sup>15</sup> Untuk zaman kita, pengarang diberi hak milik atas karyanya. Namun dalam sejarah, status kepemilikan lebih sekunder dari pada status hukum. Sebelum akhir abad XVIII, pidato-pidato dan buku-buku dikaitkan dengan pengarangnya hanya jika pengarang tersebut menjadi subyek terhukum yaitu saat diskursus (tulisan, pidato) yang ia buat dinilai membahayakan. Dengan demikian pada jaman itu, diskursus tidak pertama-tama dimengerti sebagai sebuah barang, produk, atau sesuatu yang dimiliki. Diskursus merupakan tindakan yang ditempatkan dalam wilayah dengan dua kutub: sakral dan profan, sesuai hukum dan melanggar hukum, ortodoks dan bidaah. Maka, dalam sejarah, tentang kepengarangan, perhatian diarahkan pertama-tama dari segi resiko tulisan tersebut. Munculnya inkuisisi dalam Gereja adalah contoh penempatan pengarang sebagai subyek terhukum ini. Dalam hal ini pengarang juga berperan sebagai tanda pembatas keberadaan sebuah diskursus. Begitu dikursus yang dibuat melewati batas tersebut, sang pengarang dihukum.

Saat sistem hak milik akan karya tulis mulai muncul (akhir abad XVIII dan awal abad XIX), terlahir pula aturan-aturan ketat mengenai: hak pengarang, hubungan antara pengarang dan penerbit, dan hak memperbanyak. Munculnya peraturan-peraturan ini membuat semakin besarnya kemungkinan pelanggaran hukum berkaitan dengan penulisan. Di sini tampak bahwa pengarang tetap

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, hlm. 453.

ditempatkan sebagai subyek hukum. Hanya saja kali ini sebagai subyek pemilik sebuah karya yang dilindungi oleh hukum, misalnya dilindungi dari pembajakan.

*Kedua*, fungsi-pengarang tidak universal dan tidak tak berubah dalam semua diskursus.<sup>16</sup> Pada zaman Abad Pertengahan menerima teks-teks sastra seperti cerita, dongeng, epos, atau tragedi tanpa muncul pertanyaan tentang identitas pengarangnya. Anonimitas tidak menjadi masalah karena keberadaan dan usia teks tersebut sudah cukup menjamin otentisitas teks itu. Namun, sebuah teks ilmiah (membahas kosmologi dan perbintangan, pengobatan atau penyakit, ilmu alam atau geografi) akan dipercaya mempunyai kebenaran hanya jika nama pengarang dicantumkan. Maka pernyataan bahwa "Hippokrates mengatakan bahwa...." atau "Aristoteles berpendapat...." bukan hanya formula sebuah argumen yang mendasarkan pada otoritas ahli tetapi pernyataan itu merupakan bukti bahwa diskursus tersebut pantas dipercaya.

Pada abad XVII dan XVIII, muncul sebuah konsep yang sama sekali baru. Teks ilmiah diterima sebagai dirinya sendiri dan ditempatkan dalam sistem konseptual yang anonim dan koheren. Sistem itu menyediakan tolok ukur kebenaran dan metode untuk melakukan verifikasi. Yang menjadi ukuran kebenaran bukan lagi siapa yang mengarang. Namun anehnya, pada zaman yang sama, diskursus sastra diterima hanya jika ia disertai nama pengarang. Setiap teks puisi atau fiksi harus disertai data pengarangnya, tanggal, tempat dan lingkungan penulisan. Makna dan nilai dari sebuah teks tergantung pada keterangan-keterangan tersebut. Setiap kali ada teks yang muncul secara anonim, entah itu karena kecelakaan atau memang sengaja dibuat demikian, maka selalu ada usaha untuk menemukan siapa pengarang sesungguhnya dari teks tersebut. Anonimitas karya merupakan teka-teki yang perlu dipecahkan. Ini menandakan bahwa pada zaman kita, karya sastra amat didominasi oleh kepemimpinan pengarang.

Fungsi nama pengarang dalam sastra amat berbeda fungsi pengarang matematika atau biologi dan pengobatan. Dalam matematika, pengarang hanya dipakai sebagai acuan dari teorema atau proposisi tertentu. Sementara, dalam biologi atau pengobatan, pengarang hanya sebagai sumber informasi dan bukti-bukti yang terpercaya. Karena itu, dari zaman satu ke zaman yang lain ada perubahan fungsi pengarang; dalam diskursus yang berbeda, meskipun satu zaman, fungsi-pengarang juga berbeda.

*Ketiga*, pengarang merupakan proyeksi dari cara kita mengelola teks: melakukan perbandingan-perbandingan berbagai teks, mencari keterkaitan satu

<sup>16</sup> *Ibid*

teks dengan teks yang lain, dan memisahkan satu kelompok teks dengan kelompok yang lain. Operasi tersebut bermacam-macam sesuai dengan periode dan bentuk dari diskursus yang kita teliti.

Foucault mengambil kritik sastra sebagai contoh<sup>17</sup>. Cara tradisional untuk menentukan pengarang diambil dari tradisi kristen. Tradisi ini banyak berurusan dengan penentuan keaslian sebuah teks. Dalam *De Viris Illustribus*, Hieronimus menyatakan bahwa kesamaan nama (*homonymy*) bukanlah bukti bahwa karya itu dikarang oleh pengarang yang sama. Alasannya, ada banyak orang mempunyai nama sama dan dapat pula seseorang sengaja memakai nama terkenal agar tulisannya diterima khalayak. Lalu bagaimana cara menentukan bahwa beberapa teks sungguh dikarang oleh pengarang tertentu dan bukan yang lain?

Santo Heronimus memberikan empat kriteria. Sebuah teks bukan menjadi bagian dari karya pengarang tertentu jika: 1) sebuah teks berkualitas lebih rendah dari karya yang lain (pengarang ditentukan sebagai standar kualitas karya); 2) gagasan teks tersebut bertentangan dengan gagasan dalam teks-teks yang lain (di sini pengarang dipahami sebagai wilayah yang mempunyai koherensi konseptual dan teoretis tertentu); 3) karya itu mempunyai gaya yang berbeda atau berisi kata-kata dan frase yang tidak biasa dibandingkan dengan karya yang lain (pengarang dipandang sebagai kesatuan gaya); 4) karya itu mengacu pada peristiwa dan tokoh-tokoh setelah kematian pengarang (pengarang dipahami sebagai figur historis dan di sekitar dialah rangkaian peristiwa terjadi).

Foucault mengakui bahwa kritik sastra modern memang tidak begitu menaruh perhatian pada pencarian teks asli seperti yang dilakukan kritisisme tradisional. Namun cara untuk menentukan 'kehadiran' pengarang mempunyai pola yang sama. Pengarang dipakai untuk menerangkan kehadiran peristiwa-peristiwa tertentu dalam teks seperti transformasi, distorsi, serta modifikasi. Hal ini dilakukan dengan melihat otobiografi yang dibuat pengarang, mengacu pada pandangan tertentu dari pengarang, analisis kecondongan sosial pengarang maupun posisinya sebagai anggota kelas tertentu.

Berikutnya, pengarang juga masih berperan sebagai prinsip pemersatu tulisan. Kontradiksi-kontradiksi dalam karya diberi penjelasan bahwa itu disebabkan oleh evolusi, pematangan, atau pengaruh lain yang dialami pengarang. Kemudian, pengarang berperan menetralkan kontradiksi-kontradiksi yang terdapat dalam rangkaian teks. Peran penetralisasi ini dipimpin oleh prinsip bahwa mesti ada sebuah titik di mana kontradiksi diselesaikan, di mana bagian-bagian yang

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, hlm. 455.

tidak cocok tetap mempunyai hubungan satu sama lain atau terhubung pada penyebab munculnya kontradiksi itu. Akhirnya, pengarang adalah sebuah sumber ekspresi tertentu yang mesti ditampilkan secara sama bagus dan sama meyakinkan oleh sebuah teks, surat, fragmen, draft serta jenis teks yang lain.

Meskipun demikian, salahlah memahami fungsi pengarang melulu sebagai rekonstruksi murni dari fakta teks sebagai materi pasif. Teks selalu membawa bermacam tanda yang mengacu pada pengarang seperti kata ganti orang, keterangan tempat dan waktu, maupun keterangan pelaku.<sup>18</sup> Yang penting diperhatikan adalah bahwa tanda-tanda tersebut mempunyai peran berbeda tergantung apakah sebuah teks mencantumkan pengarangnya atau tidak. Pada teks yang tidak diketahui pengarangnya, "kata ganti" (*shifter*) ini mengacu pada pengucap (pembaca) yang sesungguhnya dan pada situasi ruang dan waktu ia membaca tulisan tersebut. Sedang pada teks yang diketahui pengarangnya, peran "kata ganti" menjadi lebih kompleks dan bermacam-macam. Sebuah novel yang dikisahkan dengan memakai kata ganti orang pertama tidaklah mengacu secara langsung pada penulisnya, waktu ia menulis, ataupun tindakan menulis itu sendiri. Kata ganti orang pertama itu mengacu pada 'diri kedua' (*second self*) dari pengarang yang tidak pernah persis sama dengan pengarang. Apakah hal ini hanya terjadi pada novel atau puisi, sebagai 'diskursus semu'? Tidak. Menurut Foucault, semua diskursus yang *mendukung* fungsi-pengarang ini bercirikan pada pluralitas ego.

Pluralitas ego ini juga tampak dalam diskursus matematika. Dalam sebuah makalah matematika, dapat tampil tiga "ego" (saya) yang masing-masing mempunyai posisi dan peran berbeda. Saya yang pertama tampil dalam bagian pengantar. Saya ini menjelaskan latar belakang sebuah tulisan itu. Ego pada bagian pengantar ini merujuk pada individu unik yang berada pada waktu dan tempat tertentu, dan berhasil menyelesaikan sebuah proyek penelitian. Saya yang kedua tampil dalam kapasitas untuk mendemonstrasikan sesuatu. Ego kedua ini bermaksud memaparkan sebuah contoh yang disertai dengan aksoma, cara operasi, dan seperangkat simbol-simbol sehingga orang lain dapat mengulang operasi tersebut.

Kemudian, selain ego kedua mungkin juga menempatkan ego ketiga. Misalnya, ego ketiga ini menguraikan tujuan dari penelitian yang ia lakukan, kesulitan-kesulitan yang dihadapi, hasil dari penelitian itu serta permasalahan yang belum terpecahkan. "Saya" sebagai ego ketiga ini akan berperan dalam diskursus

<sup>18</sup> *Ibid.*, hlm. 456.

matematika selanjutnya khususnya jika ia nanti diacu atau dikutip oleh peserta diskursus yang lain. Bagi Foucault, yang perlu diperhatikan bukanlah sistem ketergantungan yang berisi “saya” yang tergandakan oleh dua ‘saya’ yang lain. Tetapi, fungsi-pengarang dalam diskursus tersebut yaitu *menyebabkan tersebarnya berbagai ego* itu secara terus menerus. Inilah ciri keempat fungsi pengarang.<sup>19</sup>

Dari uraian di atas, kita dapat meringkas kembali empat ciri yang terkait dengan fungsi pengarang yaitu *pertama*, fungsi pengarang terikat pada sistem legal dan institusional yang membatasi dan menampilkan wilayah diskursus; *kedua*, ia tidak beroperasi dalam cara yang sama pada semua diskursus, sepanjang waktu dan dalam semua budaya; *ketiga*, ia tidak ditentukan oleh pengkaitan spontan sebuah teks pada penciptanya, tetapi merupakan sebuah jalinan prosedur kompleks cara pengelolaan teks; *keempat*, ia tidak begitu saja mengacu pada individu aktual yang menulis teks karena dalam ia dapat memunculkan beberapa ego (diri) secara bersamaan dan juga memberikan beberapa posisi subyek (pelaku) kepada berbagai individu.

\*\*\*

### **Inisiator Diskursus**

DALAM diskursus, menurut Foucault, seseorang dapat menjadi pengarang lebih dari sekedar tulisan atau buku. Ia dapat menjadi ‘pengarang’ teori, tradisi, atau sebuah disiplin yang melahirkan buku-buku dan pengarang-pengarang baru. Pengarang yang demikian itu mempunyai posisi lintas-diskursif (*transdiscursive*). Homerus, Aristoteles, Bapa-bapa Gereja, matematikawan pertama, dan pendiri tradisi Hippokrates adalah contoh pengarang yang mempunyai posisi *transdiskursif* itu. Tipe pengarang macam ini sudah ada sejak lama. Usianya sama dengan usia peradaban kita.

Namun, abad XIX Eropa melahirkan sebuah tipe pengarang yang berbeda, yang tidak boleh dicampuradukkan dengan pengarang ‘besar’ dalam sastra, pengarang dari teks religius yang ortodoks ataupun pendiri kedokteran dan sains. Foucault menyebut mereka sebagai inisiator praksis diskursif (*inisiator of discursive practices*).<sup>20</sup> Tipe pengarang yang demikian ini terdapat diskursus ilmu kemanusiaan (*Human Sciences*).

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> “Praksis diskursif” saya pakai untuk menerjemahkan *discursive practice*. Bagi Foucault, *discursive practice* mengacu pada kumpulan aturan-aturan tertentu (dalam bidang sejarah, sosial, ekonomi, geografi dan bahasa) yang mengkondisikan munculnya pernyataan-pernyataan.

Menurut Foucault, kekhususan tipe fungsi pengarang yang ini adalah bahwa mereka bukan hanya menghasilkan tulisan atau teori tetapi mereka juga menyediakan kemungkinan dan aturan terbentuknya teks-teks yang lain.<sup>21</sup> Foucault menunjuk Sigmund Freud dan Karl Marx sebagai contoh. Dalam artian ini, peranan mereka amat berbeda dari pengarang novel. Pengarang novel pada dasarnya tidak lebih dari sekedar pengarang teks mereka sendiri. Tetapi, Freud bukan hanya pengarang *The Interpretation of Dreams* atau *Wit and Its Relation to the Unconscious*. Begitu juga Marx, ia bukan hanya pengarang *Communist Manifesto* atau *Das Capital*. Mereka berdua telah meletakkan dasar bagi diskursus yang tak terbatas.

Sebagai inisiator praktik diskursif, Marx dan Freud tidak hanya menyediakan kemungkinan beberapa analogi yang dapat dipakai oleh teks-teks berikutnya. Mereka memungkinkan adanya teks-teks lain, bahkan teks yang menyerang pendapat mereka, namun teks-teks itu tetap berada dalam wilayah diskursus yang mereka buka. Mereka seperti seorang petani yang membuka ladang baru sehingga memungkinkan adanya tanaman lain, tetapi tumbuh dalam wilayah yang mereka buka. Maka, kalau kita mengatakan Freud sebagai pendiri psikoanalisis, yang kita maksudkan bukan hanya bahwa konsep tentang libido atau teknik analisis mimpi, tetapi yang lebih penting adalah bahwa ia membuat mungkin adanya perbedaan-perbedaan tertentu dengan tetap menaruh hormat pada buku-buku, konsep-konsep, dan hipotesis-hipotesis yang ia buat dan kemudian melahirkan seluruh diskursus psikoanalisis. Begitu pulalah Marx dengan diskursus marxisme.

### **Perbedaan Inisiator Diskursus dengan Pendiri Sains**

PENDIRI sains biasanya juga memungkinkan terlahirnya teks-teks baru. Bahkan, mereka sering kali juga membuat perubahan besar terhadap diskursus sains. Apakah mereka ini juga berperan seperti inisiator diskursus? Foucault menjawab pertanyaan ini secara negatif. Galileo memang kemudian menyebabkan lahirnya teks-teks yang berupaya menerapkan hukum-hukum yang ia tetapkan. Galileo juga membuka jalan bagi pernyataan-pernyataan baru yang bertentangan dengan pernyataannya. Demikian juga Cuvier untuk bidang biologi dan Saussure untuk linguistik. Namun Cuvier dan Saussure pendiri bukan karena mereka diikuti atau bahwa mereka menghasilkan sebuah konsep atau teori yang dengan mudah dapat diterapkan pada teks yang baru. Mereka disebut pendiri lebih karena pada

<sup>21</sup> Foucault, hlm. 457.

Cuvier, ia memungkinkan lahirnya teori evolusi yang melawan sistem yang ia buat, sedang pada Saussure, ia memungkinkan munculnya sebuah *grammar* yang seluruhnya berbeda dari analisis struktural yang ia buat.

Munculnya sebuah praktek diskursif tampaknya memang mirip dengan peletakan dasar sebuah ilmu sains. Namun sebenarnya ada perbedaan yang amat mendasar.<sup>22</sup> Dalam disiplin sains, peran pendiri sama dan tidaklah lebih dari pada para pengikutnya. Dia hanya satu di antara banyak orang yang membicarakan topik sebuah yang sama. Dalam perkembangan sains, pendiri dilihat tidak lebih dari sekedar sebuah contoh dari fenomena umum yang jauh lebih kaya dan tak terbatas. Pernyataan atau teori yang dibuat oleh pendiri sains dapat dipertanyakan, dapat diperiksa kembali karena dinilai terlalu intuitif atau terlalu empiris. Pendiri dapat dinilai telah melakukan generalisasi kasar yang validitasnya terbatas. Akibatnya, teori dari pendiri dapat diganti dengan teori baru yang lebih *rigors*. Dengan kata lain, tindakan dan pendapat pendiri sebuah sains dapat selalu dikoreksi melalui alat transformasi yang telah dibangunnya.

Lain halnya dengan inisiator praktik diskursif. Inisiator praktik diskursif mempunyai relasi majemuk dan kompleks terhadap transformasi-transformasi berikutnya. Memperluas sebuah praksis diskursif, misalnya psikoanalisis yang didirikan oleh Freud, bukan berarti menyimpulkan generalisasi-generalisasi baru yang secara formal tidak dimungkinkan oleh teori yang awal, tetapi membuka kemungkinan penerapan-penerapan baru dari teori yang sudah ada. Sebaliknya, membatasi praksis diskursif psikoanalisis berarti menyendirikan beberapa proposisi atau pernyataan induk dari Freud, dan memisahkannya dari proposisi dan pernyataan yang diturunkan dari pernyataan induk tadi.

Kalau pernyataan pendiri sains bisa dikritik habis-habisan, tidak ada 'pernyataan salah' pada inisiator diskursus karena pernyataan-pernyataan yang tidak penting atau 'pra-historis' disisihkan dan diabaikan. Berbeda dengan pendiri sains, inisiator praktek diskursif tidak terlibat dalam perkembangan dan perubahan diskursus yang telah ia mulai. Akibatnya, kebenaran teoritis dari pernyataan selanjutnya diukur dengan memperhatikan pernyataan inisiator. Dengan kata lain, karya seorang inisiator dan ilmu/praksis diskursif yang telah mereka buka tidak berada pada ruang yang sama; sebaliknya, ilmu atau praksis diskursif itulah yang selalu mengacu kembali pada karya inisiator tersebut sebagai titik acuan yang utama.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, hlm. 460.

Dengan menyadari perbedaan tersebut, Foucault mencoba menjelaskan mengapa pada praksis sebuah diskursus *Human Science* seringkali ada usaha untuk 'kembali ke asal' (*return to origin*). Kata 'kembali ke' mengacu pada sebuah gerakan ke arah tertentu yaitu kepada inisiator praksis diskursif. Tindakan kembali ini didasarkan atas kesadaran bahwa telah dilakukan secara sengaja pengabaian konsep-konsep yang sebenarnya penting. Tindakan kembali ini merupakan mekanisme diskursif yang merupakan sarana efektif dan perlu bagi terjadinya transformasi praksis diskursif.<sup>23</sup> Sebuah studi mendalam terhadap karya-karya Galileo dapat menambah pengetahuan kita mengenai sejarah sains tetapi tidak punya banyak arti untuk pengetahuan tentang sains itu sendiri. Namun, penelitian ulang buku-buku karangan Freud atau Marx dapat mengubah pengertian kita tentang psikoanalisis atau marxisme.

Akhirnya, tindakan 'kembali' ini cenderung menguatkan hubungan misterius antara pengarang dan karyanya. Sebuah teks mempunyai nilai inaguratif, teks menjadi sumber munculnya makna-makna lain, hanya karena ia ditulis oleh pengarang tertentu, dan tindakan kembali ini dikondisikan oleh pengetahuan tersebut. Alih-alih pengarang lenyap, ia yang berperan sebagai inisiator diskursif justru menjadi kacamata penafsiran untuk realitas. Jika demikian apakah pengarang sungguh telah mati?

### **Pengarang sebagai Salah Satu Spesifikasi Subyek**

URAIAN Foucault yang berangkat dari kematian pengarang ternyata berakhir dengan penemuan adanya pengarang-pengarang tertentu, para insisiator diskursus, yang justru mempunyai posisi sentral dalam sebuah diskursus. Para inisiator ini menjadi pembatas penafsiran teks-teks yang dalam diskursus. Foucault sependapat dengan Barthes tentang adanya status "ideologis pengarang" yaitu bahwa pengarang berperan sebagai pembatas berlipat-gandanya makna dari sebuah tanda (*signification*). Dalam bahasa Derrida, pengarang berfungsi untuk membatasi permainan (*play*).

Pengarang adalah sebuah prinsip fungsional dalam kebudayaan kita, di mana seseorang membatasi, menyisihkan, dan memilih makna dari sebuah tanda. Dengan kata lain, pengarang berfungsi untuk menghalangi *the free circulation, the free manipulation, the free composition, decomposition, and recomposition of fiction*. Namun, berbeda dengan Barthes yang menyatakan perang terhadap pengarang, pengarang harus dibunuh, supaya pembaca bebas menafsirkan,

<sup>23</sup> *Ibid.*, hlm. 460.

Foucault berpendapat bahwa pembatasan berpikir dan berkhayal merupakan keniscayaan sebuah diskursus. Foucault sama sekali tidak bermaksud mengharapkan sebuah kebudayaan yang sama sekali bebas dari pembatasan berpikir maupun berkhayal. Harapan itu adalah romantisme belaka karena setiap diskursus selalu membatasi. Kalau pada abad XVIII pengarang berperan sebagai pembatas fiksi (*the regulator of fictive*), tidaklah harus berarti bahwa ia akan terus berperan seperti itu. Lalu Foucault menyatakan bahwa bersamaan dengan berubahnya masyarakat, fungsi pengarang akan berubah bahkan mungkin fungsi ini akan lenyap. Lalu, fiksi dan teks bermakna ganda (*polysemous text*) akan berfungsi dengan cara yang berbeda tetapi ia tetap dalam sebuah sistem yang membatasi (*system of constraint*). Tetapi pembatasnya bukan lagi pengarang.

Pada bagian terakhir, Foucault menegaskan bahwa pengarang—atau yang ia sebut sebagai fungsi-pengarang—hanya merupakan salah satu spesifikasi subyek dalam sebuah diskursus<sup>24</sup>. Karena itu, untuk saat ini penting juga meneliti kembali peranan subyek. Memang dalam sebuah usaha analisis internal dan arsitektonik terhadap sebuah karya (apakah itu teks sastra, sistem filsafat, ataupun karya ilmiah) dan dalam usaha membatasi pengaruh psikologis dan biografis pengarang, sifat absolut dan peran kreatif subyek perlu diperkecil. Namun, mestinya subyek tidak seluruhnya diabaikan begitu saja. Ia perlu kembali dilihat, bukan untuk menghidupkan kembali tema di seputar subyek itu sendiri atau menghidupkan tirani subyek, tetapi untuk memperlihatkan fungsinya dan intervensinya terhadap diskursus yang menempatkan dia sebagai subyek. Untuk tujuan itu, Foucault telah menganalisis peranan Marx dan Freud dalam diskursus Ilmu Kemanusiaan. Maka pertanyaan yang perlu diajukan: dalam kondisi apa dan melalui bentuk-bentuk apa subyek dapat muncul dalam diskursus, posisi apa yang ditempatinya; fungsi apa yang ditunjukkannya; aturan-aturan apa yang diikutinya dalam setiap tipe wacana?

Berangkat dari pertanyaan itu, kiranya kita dapat lebih mudah memahami sasaran uraian Foucault dalam *Discipline and Punish* (1975) dan *The History of Sexuality* (1976). Dalam *Discipline and Punish*, Foucault memperlihatkan bagaimana sistem penjara, lewat tindakan pengoreksian dan pendisiplinan, berusaha membentuk manusia menjadi subyek yang jinak dan produktif. Sementara itu *The History of Sexuality* memaparkan bagaimana lewat seksualitas yang diwacanakan manusia memahami dirinya dan berusaha membentuk dirinya

<sup>24</sup> Berlawanan dengan semangat Pencerahan yang menekankan otonomi subyek, Foucault berpendapat bahwa diskursuslah yang 'memproduksi' subyek. Dalam dan lewat diskursus individu memperoleh identitas dan memahami dirinya sebagai subyek yang otonom. Namun pemahaman akan subyektivitas ini tergantung pada aturan diskursus yang memproduksi dia.

sendiri secara aktif tetapi tetap lewat bantuan figur otoritatif di luar dirinya seperti bapa pengakuan dan psikiater. Akhirnya, pentingnya konsep subyek ini diakui Foucault sendiri: “tujuan karya-karya saya pada dua puluh tahun terakhir ini bukan untuk menganalisa fenomena kekuasaan atau pun menyediakan dasar analisis semacam itu. Sebaliknya, tujuan saya adalah menyusun sebuah sejarah tentang macam-macam cara bagaimana manusia dijadikan subyek.”<sup>25</sup>

### Daftar Bacaan

- Aschrof, Bill, Gareth Griffiths, dan Helen Tiffin, *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, London: Routledge, 1998.
- Barthes, Roland, “The Death of the Author,” dalam *Image, Music, Text* (New York: Hill and Wang, 1997), hlm. 148.
- Foucault, Michel, “What is an Author,” dalam Chandra Mukerji dan Schudson, *Rethinking Popular Culture* (Berkeley: University of California Press), hlm.446-464 dan dalam Donald F. Bouchard (ed), *Language, Counter Memory, Practice* (Oxford: Basil Blackwell, 1977), hlm. 113-138.
- Paul Rabinow (ed), *The Foucault Reader, An Introduction to Foucault Thought*, London: Penguin Books, 1986, hlm.7.
- Heraty, Toety (ed), *Hidup Matinya Sang Pengarang* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000), hlm. 219-248.

<sup>25</sup> Michel Foucault, “Subject and Power”, dikutip dari Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader, An Introduction to Foucault Thought* (London: Penguin Books, 1986) hlm. 7.

## DISKURSUS FILOSOFIS MODERNITAS

### Debat Jürgen Habermas dan Jacques Derrida

Abdul 'Dubbun' Hakim<sup>1</sup>

#### Abstract

Habermas claims that Derrida is a Sophist in our epoch. With his deconstruction, Derrida is suspected to have rejected rational argumentation and have subordinated logic over rhetoric. Derrida, in his response, claims himself as a thinker who loves argumentation. In his theory, Derrida actually wants to tear down the supremacy of philosophy in a public life. The problem of philosophy, according to him, is always textual. Philosophy, therefore, does not have any authority over the public life as what has been claimed in its agenda (the emancipation of the rational subject). In this context, logocentrism in the Western Philosophy is also put into question.

**Key Words:** *critical reason, performative contradiction, instrumental reason, communicative reason, rational argumentation, structure of rationality, deconstruction, discourse, writing.*

BUKU *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures* merupakan karya Habermas yang orisinal dan memperbincangkan banyak hal mengenai diskursus filsafat mutakhir, khususnya bab yang menyerang para filsuf postmodern. Karyanya ini merupakan suatu sintesis ambisius mengenai filsafat post-Hegelian, sebuah kritik-diri bagi tradisi Teori Kritis, penolakan terhadap filsafat yang berdiri atas pijakan rasio yang berpusat pada subjek, dan pembelaan yang menggebu-gebu terhadap gagasan *non-totalizing* dari proyek modernitas. Semua tema ini bermuara pada gagasan Habermas mengenai “kritik radikal atas rasio” yang terkait-erat dengan “kritik referensi-diri”.

Menurut Habermas, problem “kritik radikal atas rasio” telah merontokkan Teori Kritis Max Horkheimer dan Theodor Adorno dan krisis tersebut memuncak di dalam karya-karya kaum Poststrukturalis, seperti Foucault dan Jacques Derrida. Tulisan ini akan berusaha melukiskan secara singkat persoalan di sekitar Teori Kritis Horkheimer dan Adorno dan pokok-pokok argumen yang dikembangkan

---

<sup>1</sup> Penulis adalah mahasiswa STF Driyarkara, Imam Komunitas Gang Kubur (ISAC) Ciputat, Jakarta.

Habermas dalam rangka kritiknya terhadap Jacques Derrida, serta bagaimana persilangan antara teori tindakan komunikatif Habermas dan dekonstruksi Derrida. Dalam mendiskusikan Derrida dan dekonstruksi, tulisan ini tidak akan membahas titik-tengkar antara Habermas dan Derrida dengan mereduksinya hanya semata pada kekhasan pribadi filsafat keduanya, tetapi lebih jauh berusaha untuk mengidentifikasi klaim dasar teoritis dekonstruksi dalam pertentangannya dengan Habermas yang berada dalam tradisi argumentasi rasional.

### **Mengatasi Kebuntuan Teori Kritis**

HORKHEIMER dan Adorno berusaha menampik rasionalitas yang merupakan anak kandung Pencerahan. Upaya yang dilakukan Horkheimer dan Adorno itu, menurut Habermas, terjebak dalam kritik referensi-diri. Karena kedua pendahulunya berusaha mengungkapkan dialektika Pencerahan dengan tanpa merevitalisasi kapasitas rasio kritis. Bagi Adorno dan Horkheimer, kedigdayaan kapasitas rasio kritis tersebut telah ditelan oleh dominasi karena perluasan rasionalitas instrumental. Pertanyaan yang mengemuka kemudian adalah, jika kita semua telah kehilangan kapasitas rasio kritis lantas bagaimana kita dapat mengungkap masalah hilangnya kapasitas rasio kritis?

Teori Kritis Horkheimer dan Adorno, dalam pengertian performatif, melihat eksistensi rasio direduksikan semata hanya pada rasio instrumental atau hanya semata dimengerti dalam kerangka klaim-klaim kekuasaan. Seturut dengan pandangan ini, setiap usaha untuk melawan dominasi rasio instrumental niscaya akan terperangkap dalam kontradiksi. Dalam bahasa Habermas, kontradiksi ini disebut dengan kontradiksi performatif, suatu pernyataan yang membantah dirinya sendiri. Adorno, demikian Habermas, tidak hanya menyadari kontradiksi performatif tersebut, bahkan dengan inspirasi dari Nietzsche, Adorno secara lantang menyerah dan menemui jalan buntu. Sikap Adorno yang pasrah tersebut dianggap Habermas sebagai indikasi gagalnya Teori Kritis generasi pertama mengatasi jalan buntu berhadapan dengan dominasi rasio instrumental.

Berhadapan dengan pertanyaan mengapa Horkheimer dan Adorno menanggalkan teorinya pada posisi yang tanpa jalan keluar tersebut, Habermas mengemukakan keterbatasan konsep mereka mengenai rasio. Horkheimer dan Adorno hanya melihat hubungan subjek-objek dalam kerangka rasio instrumental. Berpangkal tolak dari kenyataan ini, Habermas menyatakan perlunya memperluas konsep mengenai rasio, yaitu rasio komunikatif yang memusatkan perhatiannya pada relasi intersubjektif (subjek-subjek) dalam tindakan rasio komunikatif. Habermas melihat Horkheimer dan Adorno tidak memiliki konsep rasio

komunikatif dan cenderung mereduksi relasi intersubjektif yang memuat komitmen praktis-etis ke dalam relasi subjek-objek yang termuat di dalamnya relasi instrumental; orientasi pada kekuasaan. Pemikiran Horkheimer dan Adorno tidak dapat diterapkan dalam rangka mendiagnosa masyarakat Barat modern, apabila secara berlebihan melihat masyarakat dari sudut rasionalitas instrumental. Jika kita menelusuri garis argumentasi ini, kita dapat menyatakan bahwa Horkheimer dan Adorno tidak memiliki perangkat konseptual untuk menghindari paradoks kritik referensi-diri yang menggiring keduanya dalam kontradiksi performatif.

Gagasan Habermas mengenai tindakan komunikatif mengandaikan kapabilitas perbincangan dan tindakan di dalam orbit argumentasi rasional. Pada titik inilah, sebenarnya Habermas akan menjumpai dilema baru, yaitu berhadapan dengan fakta bahwa argumentasi rasional hanya salah satu dari sekian ragam modus perbincangan. Bahasa puitik menjadi eksemplar dari bentuk komunikasi yang tak berpijak di atas aras argumentasi. Sebagaimana yang diungkapkan Habermas, argumentasi itu meliputi baik eksplisit maupun implisit pengakuan akan ruang validitas dan kekuatan argumen yang lebih baik sebagai hasil akhir dari situasi perbincangan bebas paksaan. Dan jika gagasan Habermas mengenai kontradiksi performatif ini integral dengan praktek argumentasi rasional berarti praktek ini hanya terbatas pada norma-norma praktek diskursif. Habermas akan menemui kesulitan terhadap mereka yang meninggalkan upaya perbincangan argumentatif.

Hal ini penting untuk dikemukakan terutama ketika kita berhadapan dengan fakta bahwa filsuf seperti Heidegger menanggalkan bahasa prosais yang argumentatif menuju bahasa puitik. Heidegger menyatakan kegelisahannya dengan filsafat yang selalu terjebak oleh pemikiran diskursif, ia hendak meloloskan diri dari kekuatan argumen dengan menempatkan eksistensi kompetensi kognitif di seberang "refleksi diri", di seberang pemikiran diskursif. Sebagaimana juga Nietzsche yang masih membayangkan sebuah upaya berfilsafat dengan model kesenian, bagi Heidegger "*there is a thinking more rigorous than the conceptual*"<sup>2</sup>

"Refleksi diri" perlu difahami dalam wawasan Idealisme Jerman. Refleksi diri mengacu pada Fichte, seorang filsuf Jerman yang sezaman dengan Hegel. Fichte menyatakan bahwa rasio mengandung dua segi, yaitu kehendak dan kesadaran. Gagasan ini lebih jelas dalam pandangan Hegel, bahwa rasio kita memiliki kesanggupan untuk mengatasi kendala-kendala yang merintangai kemampuan realisasi diri untuk mencapai otonomi dan tanggung jawab. Hegel memakai suatu

ilustrasi yang masyhur, yaitu dialektika tuan dan budak. Melalui kerja paksa, budak menjadi sadar diri akan posisinya di hadapan tuannya.

Refleksi diri merupakan kosakata yang setara dengan "kritik" atau apa yang di dalam tradisi sekolah Frankfurt disebut dengan "rasio kritis"<sup>2</sup> Teori tindakan komunikatif Habermas merupakan suatu upaya untuk menyelamatkan proyek modernitas melawan tantangan dari para Nietzschean dan Heideggerian. Dengan alasan itulah, munculnya kembali tema-tema Nietzschean dan Heideggerian dalam diskursus filsafat kontemporer Perancis menjadi medan bagi pengujian proyek filosofis yang dibangun Habermas, dan salah satunya perselisihannya dengan Jacques Derrida, seorang filsuf Yahudi Perancis kontemporer.

### Pengunduran Diri Filsafat

MARIE Fleming, salah seorang pengkritik Habermas, menyatakan bahwa Habermas menempatkan Foucault sebagai pengikut Nietzsche dan Derrida merupakan "penerus" Heidegger. Bagi Fleming, Habermas menganggap Derrida gagal untuk mencari jalan keluar dari filsafat yang berpusat pada subjek, karena Derrida mengganti subjektivitas transendental dengan *Urschrift* atau tulisan primordial (*Archewriting*).<sup>3</sup> *Archewriting*, suatu tulisan primordial yang menghasilkan struktur tanpa subjek. Derrida membayangkan adanya sistem penanda-penanda yang imaterial yang menjadi basis bahasa. Tulisan adalah sebetuk kenyataan yang dapat ditafsirkan sampai tak terhingga, lepas dari konteks kejadian, penulis dan pembacanya.

Gambaran Habermas mengenai proyek filsafat Derrida sesungguhnya masih dihantui oleh kecemasannya mengenai kritik radikal rasio dan secara tidak adil melihat bagaimana point-point penting yang dikemukakan Derrida ketika membaca fenomenologi Husserl, yaitu "keterbacaan" adalah pengandaian dari seluruh tindakan intensional. Derrida meradikalkan Husserl yang berusaha membela adanya kesadaran murni, ego transendental, dan menghindari kemungkinan intersubjektivitas.

Husserl membedakan tanda sebagai *sign* dan *signal*, yang pertama memiliki acuan pada objek, misalnya proposisi, sedangkan yang kedua tanda yang mengacu pada pengalaman tertentu, misalnya mimik muka. Husserl menganggap bahwa komunikasi merupakan pertautan antara *sign* dan *signal*. Identifikasi makna dalam

<sup>2</sup> Martin Heidegger, "Letter on Humanism" dalam *Basic Writing* (New York: Harper & Row, 1977), hlm. 225

<sup>3</sup> Lihat, F. Budi Hardiman, *Memuju Masyarakat Komunikatif*, Yogyakarta: Kanisius, 1993, hlm. 12.

<sup>4</sup> Lihat F. Budi Hardiman, *Memuju Masyarakat Komunikatif*, 1993, hlm. 210

percakapan dicapai lawan kepastian intuitif subjek transendental dan bukan melalui intersubjektivitas.<sup>5</sup> Bagaimanapun, demikian Fleming, klaim bahwa Derrida terjebak pada subjektivitas filsafat modern tak menjadikan posisi argumen Habermas lebih kuat berhadapan dengan proyek filsafat Derrida ketimbang apa yang ia lakukan terhadap Foucault, karena tidak sebagaimana Foucault, Derrida telah meninggalkan upaya filsafat untuk terus argumentatif dan rasional.<sup>6</sup>

Habermas lebih jauh menyatakan bahwa Derrida—tidak sebagaimana Heidegger—tidak memberi status khusus terhadap *Andenken*. Dan dalam essay kedua mengenai Derrida di *The Philosophical Discourse of Modernity*, Habermas berusaha mengungkap dasar penolakan Derrida terhadap norma-norma argumentasi. Sayangnya, demikian Fleming, inilah kekeliruan Habermas, yaitu melihat Derrida dari uraian-uraian para penulis yang mendukungnya dan rekonstruksinya terhadap argumen-argumen Derrida sangat dipengaruhi oleh teks-teks yang ditulis oleh orang lain. Habermas berusaha membela prosedur argumentatif rasional ini dengan menyatakan bahwa Derrida tidak termasuk dalam barisan para filsuf yang mencintai argumentasi dalam rangka proyek filsafatnya.<sup>7</sup>

Konklusi yang paling umum yang dapat ditarik Fleming mengenai penilaian Habermas terhadap Derrida adalah anggapan mengenai Derrida sebagai penerus Heidegger yang berimplikasi pada asumsi bahwa Derrida tak dapat disangkal menggunakan gaya yang tak lazim dalam berfilsafat, yaitu menghindari upaya argumentatif dalam membangun proyek filsafatnya. Dekonstruksi Derrida juga didasarkan akan pengandaian akan pembalikan primat logika terhadap retorika.

Pembalikan ini, demikian Habermas, adalah satu bentuk penolakan terhadap fungsi filsafat yang memiliki kapasitas sebagai pemecahan masalah yang diandaikan berlangsung melalui argumentasi rasional.<sup>8</sup> Bahkan lebih jauh, Derrida dengan sengaja mengawetkan statemen paradoks, yaitu setiap interpretasi tak dapat dihindari sebagai kekeliruan interpretasi, dan segala upaya memahami sebagai kesalahpahaman. Kenyataan ini juga yang memungkinkan Derrida menampik dakwaan kontradiksi performatif, karena sebagaimana diungkapkan di atas,

<sup>5</sup> Lihat buku *Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*: Preface by Newton Garver (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973). Juga lihat "Jacques Derrida's Husserl interpretation and commentary", dalam *Journal Philosophy Today*, 11, 2/4, 1967, hlm. 106-123. Lihat F. Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif*, 1993, hlm. 210

<sup>6</sup> Jurgen Habermas, "Excursus on Levelling the Genre Distinction Between Philosophy and Literature." Dalam *Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, diterj. Frederick Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1987), hlm. 185

<sup>7</sup> *Ibid.*, hlm. 193

<sup>8</sup> Lihat Derrida, *Limited Inc.* (Evanston: Northwestern University Press, 1988) hlm. 157

kontradiksi demikian menghajatkan derajat tertentu komitmen pada praktek-praktek argumentatif.

Perbincangan mengenai kontradiksi berlangsung apabila syarat-syarat konsistensi terpenuhi. Ikhtiar Derrida mengembalikan bahasa puitik ke dalam filsafat sesungguhnya mematahkan supremasi logika atas retorika, sehingga apa yang dikehendaki Habermas, yaitu konsistensi berdasarkan primat logika atas retorika kehilangan otoritasnya dalam menilai karya-karya yang ditulis Derrida. Strategi yang dijalankan Habermas dalam upayanya melawan kaum postmodernis adalah dengan mengidentifikasi pembalikan, tanpa sadar menyokong filsafat yang berpusat pada subjek, dan kemungkinan kontradiksi performatif.

Apakah Derrida meninggalkan argumentasi rasional dan ia melakukan itu berdasarkan primat retorika atas logika? Dekonstruksi sebenarnya —sebagaimana yang dipraktikkan oleh Derrida— adalah komitmen yang mengakui “*The ethics of discussion...the rules of academy, the university, and of publication*”.<sup>9</sup> Derrida menolak dengan tegas bahwa dekonstruksi disejajarkan dengan kritik gaya penulisan atau primat retorika atas logika, bahkan menolak pemikiran yang menyatakan bahwa setiap interpretasi adalah tak dapat dihindari sebagai kekeliruan interpretasi.....” dan Derrida menyatakan dirinya bagian dari barisan para filsuf yang mencintai argumentasi.<sup>10</sup>

Derrida juga menepis tuduhan bahwa ia bersimpati dan kritikus yang berusaha “meletakkan konsep sebagai kebenaran, referensi, dan stabilitas dari konteks radikal penafsiran ke dalam tanda tanya dan jika ia menempatkan itu semua secara radikal dalam tanda tanya, artinya justru menguji bahwa semua itu sebagai kebenaran, referensi, dan konteks yang stabil dari interpretasi.”<sup>11</sup> Tuduhan itu juga membuka peluang tanda tanya baru apakah memang Derrida terjebak dalam kontradiksi performatif bahkan pada saat Derrida mengajukan pertanyaan radikal mengenai kemungkinan kebenaran, nilai-nilai, norma-norma, serta stabilitas yang menyokongnya.

Pada bagian lain, Habermas mengakui pentingnya *concern* dekonstruksionis mengenai *difference*. Dengan *difference* hendaknya juga tidak dilihat sebagai jalan keluar dari filsafat yang berpusat pada subjek, tetapi melalui tulisan-tulisannya Derrida memfasilitasi sebuah proses dekonstruksi atau destabilisasi, yang masih terkait erat dengan argumentasi. Lalu pertanyaannya kemudian, mengapa Habermas memegang klaim tersebut dan apa impikasinya bagi teori tindakan

<sup>9</sup> Ibid., hlm.157

<sup>10</sup> Ibid., hlm.156-158

<sup>11</sup> Derrida, “Afterword: Toward an Ethic of Discussion”, dalam *Limited Inc.* hlm 150

komunikatif Habermas? Sepertinya Habermas khawatir terhadap non-identitas atau *difference* atau permainan yang tak dapat dielakkan akan merasuki norma-norma inteligibilitas atau struktur rasionalitas. Derrida bermaksud mendorong secara kuat pengunduran pemikiran filsafat:

*"What has always interested me the most. What has always seemed to me the most rigorous ...the strictest possible determination of the figures of play, of oscillation, of undecidability, which is to say, of the differencial conditions of determinable history, etc."*<sup>12</sup>

Dekonstruksi sebagaimana geneologi, akan menyeret kita pada persoalan bahwa problem "kehendak" selalu terungkap melalui diskursus, serta akan mempersoalkan gagasan Habermas mengenai "konsensus bebas paksaan", bahkan implikasinya adalah menempatkan gagasan Habermas mengenai paradigma komunikasi menjadi tanda tanya besar. Sekurang-kurangnya inilah titik perhatian Habermas; pandangan bahwa instabilitas inheren dalam struktur rasionalitas akan menjebaknya dalam suatu kesulitan yang tak mudah untuk diatasi. Dan jika masih ada ruang terbuka untuk Habermas, maka ruang terbuka itu adalah diskusi mengenai historisitas relasi kuasa yang turut menentukan praktek-praktek rasionalitas. Kita dapat menganalisisnya dari dua sudut yang berbeda.

*Pertama*, norma-norma inteligibilitas memang bersifat historis-kultural sebagai implikasinya adalah norma-norma tersebut instabil. Tetapi struktur rasionalitas tetap bersifat formal dan prosedural. Derrida memang hendak memperlihatkan instabilitas norma-norma inteligibilitas dalam arti bersifat historis-kultural dan Derrida tidak memusatkan perhatiannya terhadap aspek yang ingin diselamatkan Habermas, yaitu usaha untuk terus tanpa henti memeriksa struktur rasionalitas. Di sisi lain, dalam rangka dekonstruksi, Derrida telah menanggalkan distingsi dogmatis antara yang formal dan substantif.

*Kedua*, pun seandainya kita sepakat bahwa struktur rasionalitas tak dapat disejajarkan dengan norma-norma inteligibilitas yang bersifat historis-kultural, kita masih dapat menyatakan bahwa struktur rasionalitas bersifat stabil. Stabilitas itu tak dapat dijelaskan dari pandangan mengenai para peserta diskursus dalam modernitas; bahkan dari pandangan Habermas mengenai struktur rasionalitas yang stabil, baku, niscaya dan tak terelakkan.

Persoalan yang perlu dipertimbangkan lebih jauh, yaitu meskipun dekonstruksi tidak meninggalkan argumentasi rasional, Habermas masih memiliki peluang untuk mengungkapkan kontradiksi performatif, sebagai contoh,

---

<sup>12</sup> Ibid., hlm. 145

pernyataan Derrida bahwa dekonstruksi ditujukan pada konvensi mengenai teori, sains dan filsafat. Derrida sebenarnya ingin mengemukakan bahwa dekonstruksi adalah sejenis penolakan terhadap konvensi mengenai teori, sains dan filsafat, serta argumentasi rasional yang menyertainya, semacam upaya mempreteli aturan main yang mengikuti teori, sains dan filsafat untuk mendapatkan celah bagi usaha destabilisasi. Jika memang Derrida tidak sungguh-sungguh menolak praktik-praktik argumentatif, mungkin Derrida hanya hendak mendevaluasinya. Devaluasi ini tampak jelas atas nama rasio yang tak dapat direduksi semata-mata pada rasionalitas instrumental, yang bersifat afirmatif, tetapi pada wilayah-wilayah dekonstruksi: *Otherness*, keragaman dan perbedaan. Pertanyaan kemudian muncul, bukankah dekonstruksi mengulangi kegagalan Teori Kritik generasi pertama yang berusaha mengungkapkan cita-cita rasio?

Kritik Habermas terhadap Derrida menjadi problematik, yaitu menempatkan Derrida sebagai penerus Heidegger daripada Nietzsche. Derrida tak dapat dihubungkan dengan salah dari dua alternatif yang disodorkan oleh Habermas: konsep rasionalitas instrumental yang diterapkan pada relasi subjek-objek, atau memperluas konsep rasio yang membutuhkan teoritisasi struktur rasionalitas sebagai sesuatu yang stabil, niscaya, dan tak terhindarkan. Alternatif ini tidak adekuat, karena dekonstruksi tak memiliki klaim dasar teoritik. Adalah mungkin menguji stabilitas struktur rasionalitas di dalam dan melalui argumentasi rasional, kita memerlukan sebuah cara dalam mengembangkan gagasan mengenai rasio yang merefleksikan pengertian itu.

### **Melampaui Sastra dan Filsafat**

DARI arah yang lain, Richard Rorty menyoroti polemik Habermas dengan Heidegger pasca *Being and Time* dan Derrida memiliki motif yang sama dengan apa yang pernah dilakukan oleh Carnap terhadap Heidegger awal, sebagaimana Carnap, Habermas menghendaki bahwa filsafat haruslah argumentatif. Habermas melihat Heidegger dan Derrida layaknya para filsuf orakuler. Dalam pandangan Rorty, kita harus menghindari slogan bahwa filsafat harus argumentatif atau berbagai slogan yang melantunkan nada yang sama, bahwa filsafat harus begini dan begitu, dan mengakui bahwa semua penulis tersebut sebagai filsuf. Di satu sisi, para filsuf termasuk Aristoteles dan Russel menjadikan filsafat sebagai "pemecah masalah" dengan karakter filsafat argumentatif, rasional dan ketat. Di sisi lain

terdapat para filsuf yang menjadikan filsafat sebagai “penyingkap-dunia” dengan karakter filsafat yang orakuler, seperti Plato dan Hegel.<sup>13</sup>

Setelah kita menyaksikan suatu parade pembelaan atas filsafat Derrida, mulai dari Marie Fleming dan Richard Rorty, lalu bagaimana reaksi Derrida sendiri atas kritik Habermas tersebut? Dalam sebuah buku kumpulan wawancara dengan Derrida, *Point de suspension, Interviews, 1974-1994*. Sebuah wawancara di bulan November 1988, yang diberi tema, “*Is There a Philosophical Language?*”, Derrida berusaha mendedahkan posisi filsafatnya berhadapan dengan kritik Habermas terhadap proyek filsafat yang ia bangun sejak debutnya untuk pertama kali di publik Amerika, yaitu ceramahnya di Johns Hopkins University. Wawancara ini dibuka dengan pertanyaan: “*Is there a specifically philosophical writing? Does not the concern with literality distract us from the demonstrative function of philosophical discourse? Do we not risk in this effacing the specificity of the genres, and measuring all texts on the same scale?*”

Derrida mengemukakan bahwa semua teks adalah berbeda. Derrida menganggap adalah suatu kekeliruan apabila kita melihat semua teks dengan skala dan sorot mata yang sama, setiap teks menghajatkan sorot mata yang berbeda satu sama lain. Derrida dengan tegas menepis tuduhan bahwa ia pernah mencampuradukkan teks-teks yang dianggap filosofis dan teks-teks yang disebut literer, keduanya berbeda dan tak dapat direduksikan satu sama lain. Bahkan Derrida menampik adanya genre, khususnya batasan-batasan yang ditetapkan secara tidak alamiah dan ahistoris antara berbagai teks tersebut. Derrida menganggap bahwa kedua bentuk tulisan tersebut bisa saja saling terkait, berbaur dan menjadi satu karya. Semua bentuk eksklusi terhadap karya disebabkan adanya konvensi, institusi-institusi, dan tafsir yang memproduksi yang akhirnya mengawetkan pembatasan-pembatasan tersebut. Apa yang ditulis oleh Derrida, demikian ia tegaskan, melampaui pertanyaan, “apakah itu sastra.... dan apakah itu filsafat?” .

Klaim yang menyatakan bahwa filsafat harus berjalan di aras yang demonstratif, argumentatif, dan rasional tak akan langgeng, karena apa yang kita sebut sebagai rezim demonstrativitas adalah problematik, beragam dan terus bergerak. Apakah kita mengira bahwa aturan-aturan demonstratif dalam filsafat bagi Plato, Aristoteles, Descartes, Hegel, Marx, Nietzsche, Bergson, Heidegger atau Merleau-Ponty akan sama, berikut dengan bahasa, logika dan retorika. Sebaliknya bagi Derrida, bentuk demonstratif dan filsafat pada umumnya adalah

<sup>13</sup> Lihat Richard Rorty, “Is Derrida Transcendental Philosopher?”, dalam *Derrida: Critical Reader*.

sesuatu yang tidak asing bagi sastra. Di dalam diskursus filosofis terdapat dimensi-dimensi literer dan fiksional, bahkan dalam semua politik bahasa. Dengan gaya yang khasnya Derrida menyatakan bahwa karya-karyanya bukan sepenuhnya literer, tidak sepenuhnya filosofis, juga tidak berusaha untuk memberi perhatian pada gaya demonstratif, bukan juga fiksi, atau bahasa puitik. Menjawab pertanyaan terakhir mengenai bahasa filsafat, secara agak skeptis Derrida mengemukakan: "*I don't believe that there is a specifically philosophical writing, a sole philosophical writing those purity always the same and out of reach of all sort contamination*". Dan skeptisisme ini didukung oleh kenyataan bahwa filsafat yang diperbincangkan dan dituliskan tidak pernah secara mutlak dapat diformalkan dan dengan bahasa universal, modusnya beragam, konflikual, dan tak dapat dipisahkan dari muatan filosofisnya, serta tesis-tesis yang menyertainya.<sup>14</sup>

### **Menolak Representasi, Menolak Publik**

DERRIDA memang sering dicurigai sebagai filsuf yang tidak serius, menolak standar-standar tertinggi pertanggungjawaban filosofis, gaya yang bermain-main, alusif, literer, sering dibandingkan dengan usaha filosofis yang serius; sebuah pemikiran yang mencari kebenaran. Dekonstruksi Derrida merupakan upaya meruntuhkan ambisi supremasi filsafat atas kehidupan publik. Dengan demikian Filsafat tidak lagi tampil sebagai proyek emansipatoris yang mengarahkan dunia publik. Karena dengan dekonstruksi kebenaran filsafat tidak lagi merupakan representasi kebenaran dunia di luar sana. "*Everything is text and there is nothing beyond the text*", segala sesuatu adalah teks, kenyataan filsafat adalah kenyataan tekstual.

Dekonstruksi juga menunda bahasa dari intensinya untuk komunikatif, menunda fungsinya di dalam dunia publik.<sup>15</sup> Bagi Derrida filsafat tak lagi punya otoritas untuk mengatur dunia di luar sana, karena persoalan filsafat adalah persoalan tekstual. Anggapan Derrida ini berakar pada gagasannya mengenai bahasa dalam wacana filsafat. Derrida mereduksi bahasa sebagai "tulisan" yang tidak menentukan subjek. Tak ada institusi sosial bagi Derrida, yang ada hanya "tulisan" dan "tulisan" kehilangan supremasinya untuk mengarahkan publik. Dalam istilah kontemporer, Derrida mendekonstruksi bahasa dan institusi sosial; di

---

Editor David Wood. (Oxford UK & Cambridge US: Blackwell, 1992) hlm. 239

<sup>14</sup> Wawancara dengan Jacques Derrida dikumpulkan dalam satu buku yang diberi judul, *Point de suspension, interviews, 1974-1994*. Editor Elizabeth Weber, diterj. Peggy Kamuf & others (California: Stanford University Press, 1995) hlm. 216-220

<sup>15</sup> Sebagai perbandingan lihat, Ahmad Sahal, dalam, "*Tafsir Menuju Puisi?*" Kalam, 1997

seberang sana tak ada apa-apa lagi kecuali "tulisan", kenyataan teks. Derrida melampaui para filsuf strukturalis yang masih melihat stabilitas dalam sistem bahasa, sebaliknya Derrida memandang pada hakikatnya bahasa bersifat instabil. Konteks yang berbeda memungkinkan kata-kata melahirkan makna yang berbeda.

Skeptisisme Derrida terhadap bahasa ini searah dengan kritiknya terhadap pemikiran filsafat Barat yang ia sebut berpusat pada logos. Logosentrisme merupakan pencarian sistem pemikiran universal yang mengungkapkan apa yang benar, baik, indah dan seterusnya. Logosentrisme bahkan juga telah mendominasi pemikiran sosial di Barat. Eksemplar yang tepat mengenai pemikiran Derrida ini adalah apa yang dalam istilah Derrida sebagai "Theater of Cruelty". Derrida mengkritik konsep teater tradisional. Teater tradisional telah didominasi oleh logika representasi dan logika representasi bahkan juga mendominasi pemikiran sosial.

Logika representasi bekerja demikian; apa yang dipentaskan di atas panggung dipercayai sebagai representasi dari kehidupan nyata, sebagaimana yang diharapkan oleh penulis naskah, pengarah pentas, dan seterusnya. Representasionalisme inilah yang menjadi karakter teater tradisional. Kritik Derrida terhadap teater berimplikasi pada kritiknya terhadap masyarakat. Derrida berusaha membebaskan teater dari tirani penulis naskah, dan juga membebaskan masyarakat dari ideal-ideal otoritas intelektual yang menciptakan diskursus dominan. Teater yang dimaksud Derrida adalah teater yang membebaskan para aktor bermain tanpa beban naskah. Teater/masyarakat tanpa semangat permainan dan perbedaan merupakan teater/masyarakat yang telah menemui kematian sebelum ajal datang menjemputnya.

Melepaskan teater dari tirani naskah atau masyarakat dari otoritas intelektual berarti juga sebuah dunia tanpa pusat, sebuah dunia yang terbuka tanpa batas, terus menjadi dan mengalir. Kemudian, bagaimana dengan masa depan? Masa depan bukan untuk dinantikan atau dicari referensinya di masa lalu, demikian Derrida. Masa depan sedang dalam proses, sedang diciptakan, dan sedang ditulis oleh apa yang kita lakukan di hari ini; kini dan di sini, bukan di sana dan nanti. Setelah melakukan kritik terhadap logosentrisme Barat, Derrida membiarkan kita tanpa jawaban. Mungkin tak perlu jawaban. Mencari jawab adalah pencarian logos, yang destruktif dan memperbudak, yang tertinggal di hadapan kita adalah proses dari "tulisan" dan tindakan dengan semangat permainan dan perbedaan.

Ikhtiar Derrida adalah mengembalikan filsafat sebagai sejenis "tulisan" dengan semangat penuh permainan dan perbedaan. Berdasarkan kenyataan inilah karya Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, menunjuk Derrida sebagai Sofis dewasa ini. Tetapi kita perlu mengajukan pertimbangan lebih lanjut

pandangan Habermas bahwa teks-teks Derrida pada prinsipnya menempatkan retorika lebih utama daripada logika, sastra daripada filsafat, gaya bermain-main serta jauh dari kesibukan serius pemikiran konstruktif mengenai persoalan di sekitar wilayah epistemologi, etika, dan kritik sosial-politik.

Pandangan Habermas tersebut adalah satu kekeliruan. Christopher Norris menyatakan, kekeliruan itu disebabkan oleh kenyataan bahwa Habermas salah paham terhadap Derrida, sebagaimana Habermas membuat syarat-syarat bagi pemikiran tercerahi dan emansipatoris dengan memisahkan secara tegas bahasa puitik dari rezim diskursif dan tak membiarkan bahasa diskursif dengan karakternya yang prosais-argumentatif tercemari bahasa puitik yang disediakan metafor dengan wataknya yang ambigu dan maknanya meluas ke segala penjuru.<sup>10</sup>

#### Daftar Bacaan

- Budi Hardiman, F., *Menuju Masyarakat Komunikatif*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Derrida, Jaques, *Limited Inc.*, Evanston: Northwestern University Press, 1988.
- Habermas, Jürgen, *Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, terj. Frederick Lawrence, Cambridge: MIT Press, 1987.
- Heidegger, Martin, "Letter on Humanism," dalam *Basic Writings*, New York: Harper and Row, 1977.
- Norris, Christopher, *Deconstruction: Theory and Practice*, London and New York: Routledge, 1991.
- Sahal, Ahmad, "Tafsir Menuju Puisi?", Kalam, 1997.
- Weber, Elizabeth (ed), *Point de Suspension. Interviews, 1974-1994* (sebuah wawancara dengan Jaques Derrida), terj. Peggy Kamuf c.s, California: Stanford University Press, 1995.
- Wood, David (ed), *Derrida: Critical Reader*, Oxford UK and Cambridge US: Blackwell, 1992.

<sup>10</sup> Lihat Christopher Norris, *Deconstruction: Theory and Practice*, (London & New York: Routledge, 1991), hlm. 139-40

## TANGAN SEBAGAI CERMIN INTELEGENSI<sup>1</sup>

Louis Leahy<sup>2</sup>

### Abstract

The classical problem of the relation between the soul and the body is very often, nowadays, called the Mind-Body problem, and even more specifically: The Mind-Brain problem. In this context the human hand constitutes a tremendous exemplification of the substantial unity of human being, indissolubly matter and spirit. Between the Platonic "dualism" and the gross materialistic "monism", this "citoyen de deux mondes" (Prof. De Finance) appears in all his bidimensional and dynamic unity through human hand as far as it is viewed as the summit of the sense of touch as well as an infinite capability of creativity and "intelligent" signification.

**Key words:** *sensible knowledge, sense of touch, human vertical standing, specificity of human hand.*

SUKSES besar Gilbert Ryle di Oxford, sudah dikenal sewaktu dia mencela "the ghost in the machine" sebagai *official view* tentang jiwa dan badan, dalam bukunya *The Concept of Mind*. Tentu saja tak ada seorang filsuf pun, juga Descartes, yang pernah mempertahankan sebuah teori se-simplistik dan se-karikatural itu tentang relasi antara badan dan jiwa. Ryle mendapatkan banyak kritik tajam dalam pelbagai resensi tentang bukunya itu. Akan tetapi, lepas dari kenaihan Ryle itu, tinggallah pada kita sebuah pertanyaan : apakah persis signifikansi kata-kata "intern", "batin", mengenai jiwa atau roh (*mind*), kalau tema-tema seperti: hidup "intern", pengalaman "intern", "mempunyai sesuatu di dalam kepala", dan sebagainya dibicarakan?

Apakah jiwa berada *di dalam* badan? Atau mungkin sebaliknya? Tidak mungkin menjawab pertanyaan semacam itu tanpa sebelumnya menentukan arti kata-kata tersebut. Menurut kami tidak ada teks yang lebih terang daripada

---

<sup>1</sup> Artikel ini pernah dipresentasikan oleh penulis dalam sebuah seminar di Universitas Widya Mandala, Surabaya, pada tanggal 10 April 2000.

<sup>2</sup> Penulis adalah Guru Besar STF Driyarkara

Menurut Darwin dan Paleontologi kontemporer, vertikalisasi “binatang” manusiawi membebaskan tangan dan muka, dengan akibat bahwa otak dan kemampuan simbolisasi bisa meluas. Darwin mencatat juga bagaimana ibu-jari kaki para antropoda bisa berhadapan dengan jari-jari kaki yang lain; padahal ibu-jari kaki manusia tidak demikian, melainkan bersifat *plantigrad* dan merupakan “bagian terpenting dari kerangka” (Leroi-Gourhan, *ibid.*). Itulah yang sudah dicatat hampir secara kata demi kata oleh Gregorius dari Nysa. Jadi formasi kaki adalah kebalikan dari formasi tangan di mana oposibilitas ibu-jari dengan tanganlah yang menjelaskan superioritas mekanik dari tangan itu. Dalam kedua hal tersebut (kaki dan tangan) terletak detail terpenting yang menentukan superioritas “binatang” manusiawi. Semua bagian dari badan berkaitan erat satu sama lain; bukan dalam arti bahwa sebuah organ tertentu mengakibatkan formasi sebuah organ lain, tetapi dalam arti bahwa bentuk dan fungsi tiap bagian dari badan dikondisikan oleh seluruh badan.

Pendeknya, universalitas tanganlah yang memperlihatkan, pertama-tama, hubungannya dengan intelegensi: virtualitas-virtualitasnya yang tak terhitung menjadikannya “l’organe du possible” (organ kemungkinan/organ dari semua yang mungkin), seperti dikatakan oleh Paul Valéry. Tangan itu memantulkan ketidakterbatasan roh manusiawi, sebab karya-karyanya tidak terbatas dari segi keanekaragaman, inventivitas, dan ekspresivitas. “Bagaimana bisa ditemukan suatu rumusan (formulasi) yang adekuat tentang alat itu yang, berturut-turut, memukul dan memberkati, menerima dan memberi, meyuapi, bersumpah, memukul irama, membaca (bagi si buta berkat huruf-huruf Braille), berbicara (bagi si tuli lewat tanda-tanda tangan), meyerahkan diri kepada sahabat, mengancam musuh, menjadikan diri palu, sepi (penyepit), dan alfabet.”<sup>6</sup>

### **Tangan dan Pikiran**

BANYAK artis berbicara tentang suatu otonomi tertentu dari tangan mereka, dalam seni ukir atau seni lukis misalnya; seakan-akan karya mereka

---

haut, du côté où eut lieu la naissance primitive de l’âme, que le Dieu suspendu notre tête, qui est comme notre racine et, de la sorte, il a donné au corps tout entier la station droite” (trad. Rivaud). Aristoteles, dalam *De Partibus Animalium*, IV, 10, 686a25 dll. : “L’homme au lieu des pattes et des pieds de devant, possède des bras et ce qu’on appelle les mains. Car il est le seul des animaux à ses tenir droit, parce que sa nature et son essence sont divines. Or la fonction de l’être divin par excellence c’est la pensée et la sagesse. Mais cette fonction n’aurait pas été facile à remplir si la partie supérieure du corps avait pesé lourdement” (trad. P. Louis). Kant dan Herder juga pantas disinyalir tentang tema itu.

<sup>6</sup> Paul Valéry, *Discours aux chirurgiens* dalam *Oeuvres*, I (Paris: Gallimard, coll. “La Pléiade”, 1957) p.918.

Aristoteles dalam *Fisika* IV,3,210 ss, di mana dia membedakan delapan arti bagaimana sesuatu bisa *berada di dalam* sesuatu yang lain. Kami akan menyampaikan arti pertama, kedua, dan kedelapan saja. “Cara pertama adalah bagaimana jari dikatakan berada di dalam tangan dan pada umumnya bagian dalam keseluruhan; cara kedua, bagaimana keseluruhan berada di dalam bagian-bagian karena tidak ada keseluruhan di luar bagian-bagiannya.” Cara kedelapan merupakan “cara yang paling khas, kalau dikatakan (sesuatu berada) di dalam sebuah jambangan, dan pada umumnya di dalam suatu tempat”. Tetapi itu hanya rumusan masalah: “Sulit untuk mengetahui apakah suatu benda bisa juga berada di dalam dirinya sendiri, ataukah tak mungkin karena semua hanya bisa berada, atau tanpa (menduduki) tempat, atau di dalam sesuatu yang lain.”

### Tangan, Sentuhan dan Vertikalitas

KAMI akan membatasi tema ini pada analisa tentang badan organik saja, untuk melihat secara konkrit bagaimana jiwa, bahkan intelegensi manusiawi, menampakkan diri di dalamnya. Kita tidak mempunyai hubungan yang disadari secara eksistensial (langsung) dengan otak kita, seperti yang dikatakan oleh Paul Ricoeur. *Tetapi kita mempunyai suatu hubungan konkrit dan sadar dengan tangan kita.*

Suatu cara yang sangat orisinal untuk mendeskripsikan kegunaan tangan bisa diambil dari Gregorius dari Nysa, dan yang dipakai kembali dewasa ini oleh Paleontologi manusia : tangan membebaskan mulut supaya manusia dapat berbicara.<sup>3</sup> Pendapat itu—bahwa evolusi membebaskan tangan—sangat dihargai oleh Darwin dan para penganut evolusi. Pertama, dicatat posisi tegak lurus manusia (vertikalitas) yang begitu penting dan signifikan. Hal itu sudah disadari betul oleh para filsuf Yunani, terutama Plato dan Aristoteles, dan juga oleh kebijaksanaan Cina Kuno. Akhirnya semua pemikir menghubungkan posisi tegak tersebut dengan kodrat intelektual kita.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> *Traité de la création de l'homme*, bab VIII dan X: "...Ainsi c'est grâce à cette organisation que l'esprit, comme un musicien, produit en nous le langage et que nous devenons capables de parler. Ce privilège, jamais sans doute nous ne l'aurions, si nos lèvres devaient assurer, pour le besoins du corps, la charge pesante et pénible de la nourriture. Mais les mains ont pris sur elles cette charge et ont libéré la bouche pour le service de la parole." Grégoire insiste que ces intruments adroits, les mains, qui suffisent à tout, c'est en premier lieu pour la parole que la nature les ajouté au corps. Voir aussi A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, t.I (Paris: Albin Michel, 1964) ch.2; aussi, *Les racines du monde* (Paris: Le livre de Poche, 1991): "Ce que dit Grégoire de Nysse est très proche de ce que j'ai essayé de dire moi-même, mais à près de deux mille ans de distance, et dans un ambiance métaphysique toute différente." p.175.

<sup>4</sup> Lih. Plato, *Timée*, 90 a-b: "(...) Cette âme nous élève au-dessus de la terre, en raison de son affinité avec le ciel, car nous sommes une plante non pas terrestre mais céleste. En effect c'est du côté du

muncul lebih karena tangan mereka daripada karena roh sadar si pencipta, atau seakan-akan tangan itulah yang menginspirasi si artis dengan meraba-raba, membentuk, mengukir, menimbang, atau menghimpit. Heidegger menulis : “Berpikir mungkin masuk ke dalam satu orde sama dengan mengerjakan sebuah peti. Bagaimanapun juga, berpikir adalah suatu pekerjaan dari tangan.”<sup>6</sup> Komentarnya: “Tangan perlu dipikirkan, tetapi tidak boleh dipikirkan seperti suatu benda, suatu “seiende”, apalagi seperti sebuah obyek. Tangan berpikir sebelum dia dipikirkan, dia adalah pikiran, suatu pikiran, pikirannya.”<sup>7</sup>

Dekatnya tangan dengan bahasa, dan dalam arti itu dekatnya dengan *logos* manusiawi, adalah sedemikian erat sehingga ditemukan di dalamnya, di tingkat ekspresi (ucapan), suatu ketidakterbatasan sama seperti bahasa (meskipun bahasa nampak terikat secara lebih erat dengan intellegensi dan lebih universal). Seperti dikatakan oleh Heidegger, “*les gestes de la main transparaisent partout dans le langage, et cela avec la plus grande pureté lorsque l’homme parle en se taisant*”.<sup>8</sup> Dan Henri Facillon bertanya: “*Pourquoi l’organe muet et aveugle nous parle-t-il avec tant de force persuasive?*”<sup>9</sup>

Tangan itu memang luar biasa, dari segi ketegasan dan keterampilannya untuk mengambil dan memegang, yang dimungkinkan terutama karena oposibilitas ibu-jarinya dengan jari-jarinya yang lain, seperti sudah dicatat oleh Aristoteles. Tangan juga menakjubkan sekali karena keanekaragamannya dalam memanipulasi yang diadakannya tiap hari dalam aktivitasnya yang paling biasa, dan yang mengimplikasikan suatu koordinasi antara begitu banyak otot. Bayangkan saja apa yang dituntut untuk memasang benang: suatu keseimbangan yang peka sekali antara otot-otot ekstensor dan otot-otot yang tegang dari tangan, lengan, bahu,

<sup>6</sup> Martin Heidegger, *Qu’appelle-t-on penser*, terjemahan Perancis (Paris: PUF, coll. “Epiméthée”, 1959) p.89. Ditambahkan: “La main est une chose à part (...). La main est séparée de tous les organes de préhension-les pattes, les ongles et les griffes-infiniment, c’est-à-dire par l’abîme de son être. Seul un être qui parle, c’est-à-dire pense, peut avoir une main et accomplir dans un manieement le travail de la main (...). Chaque mouvement de la main dans chacune de ses oeuvres est porté par l’élément de la pensée. C’est pourquoi la pensée elle-même est pour l’homme le plus simple, et partant le plus difficile travail de la main, lorsque vient l’heure où il doit être expressément accompli.” (ibid., p.90).

<sup>7</sup> Jacques Derrida, *Heidegger et la question. De l’esprit et autres essais* (Paris: Editions Galilée, coll. “Champs”, 1990).

<sup>8</sup> Qu’appelle-t-on penser? (traduction française) (Paris: PUF, coll. “Epiméthée”, 1959) p.89-90. Dia menambahkan: “La main est une chose à part (...). La main est séparée de tous les organes de préhension-les pattes, les ongles et les griffes-infiniment, c’est-à-dire par l’abîme de son être. Seul un être qui parle, c’est-à-dire pense, peut avoir une main et accomplir dans un manieement le travail de la main (...). Chaque mouvement de la main dans chacune de ses oeuvres est porté par l’élément de la pensée. C’est pourquoi la pensée elle-même est pour l’homme le plus simple, et partant le plus difficile travail de la main, lorsque vient l’heure où il doit être expressément accompli.” (p.90).

<sup>9</sup> “Eloge de la main”, dalam majalah *Quadrages*, 1981, hlm. 104.

bahkan dari seluruh badan. Keberagaman artikulasi-artikulasi tangan, kegemulaian serta kemampuannya untuk melekatkan dirinya terhadap obyek-obyek—pendeknya fleksibilitasnya yang luar biasa—memperbolehkannya untuk membuat jutaan kegiatan dan untuk memperluas ekspresivitasnya. Ilmu-ilmu neurologis mulai menyingkapkan adanya organisasi kortikal raksasa yang dituntut agar prestasi-prestasi sejenis itu dapat diwujudkan.<sup>10</sup> Pendeknya tak ada sesuatu yang lebih “corporal”, “organik”, daripada tangan, tetapi sekaligus mempunyai suatu kapasitas yang tak terbatas dalam kreativitas dan signifikansi “intelligen”; tangan itu diperlukan oleh intelegensi, sama seperti suara diperlukan oleh bahasa atau instrumen diperlukan oleh seorang pemusik.

Seperti sudah dicatat di depan, Darwin melihat bahwa pemakaian yang begitu peka dan fleksibel dari tangan sama sekali terikat pada kepekaan indera sentuhan; vertikalitas badan memungkinkan indera itu menjadi jauh lebih peka. Indera sentuhan tidak mempunyai organ yang khas baginya, tetapi meliputi seluruh badan; juga dia adalah indera yang paling kurang spesialisasi, karena menyangkut suatu jaringan yang fungsinyan kompleks sekali, sehingga analisisnya sangat sulit. Namun jelas bahwa tanganlah yang merupakan bagian badan di mana indera sentuhan bersifat paling peka, lebih daripada bibir. Dari situlah tempat tangan dan bibir dalam korteks (kulit otak) panca indera besar sekali.

Beberapa tahun yang lalu telah diterbitkan hasil penelitian yang dilakukan oleh Jean-Louis Chrétien tentang badan dan sentuhan. Mutu bukunya tinggi sekali sehingga pantas direkomendasikan bagi mereka yang ingin memperdalam tema fundamental tersebut.<sup>11</sup> Berikut ini kami sajikan beberapa pokok esensial.

Asosiasi antara sentuhan dan badan bukan merupakan sesuatu yang baru. Seperti halnya dalam banyak tema lain, perintisnya adalah Aristoteles, seperti nampak dalam pelbagai teksnya yang termasyhur: “Indera selera kita tajam karena dia adalah sejenis kesentuhan, dan karena kesentuhan itu mencapai, pada manusia, suatu derajat ketajaman yang tinggi sekali. Adapun mengenai indera-indera yang lain pada manusia memang lebih rendah dibandingkan dengan banyak spesies binatang, tetapi dari segi ketajaman, kesentuhan manusia melampaui mereka

<sup>10</sup> Tentang tangan sebagai organ penggerak dan ikatan-ikatannya dengan otak, lihatlah ringkasan dari G.M. Shepherd, *Neurobiology* (Oxford: Oxford University Press, 1988) pp.456-467; tentang peranan inderawinya (terutama tentang konsep *active touch*), lih. seluruh bab 12: “The Somatic Senses”, hlm.247-269, dan bab 22, hlm.464 ss. Antara lain: “The fingers have a high density of sensory receptors. This is correlated with their large cortical representation (...)” – “Sensory receptors provide exquisitely refined information about the frictional condition of the gripped surface. This comes not from a single type of receptor, but from the entire ensemble of receptors in the skin and connective tissue of the finger tips.” (465).

<sup>11</sup> *L'appel et la réponse* (Paris: Ed. de Minuit, 1992).

semua. Oleh sebab itu dia adalah yang paling intelegen dari semua binatang. Buktinya adalah bahwa, dalam spesies manusiawi, organ sentuhanlah yang menggolongkan individu-individu antara mereka yang berbakat dengan yang tidak: mereka yang mempunyai daging yang keras tidak berbakat secara intelektual, tetapi mereka mereka yang dagingnya lunak memang berbakat." Di mana ada pekaan sentuhan, tulis Aristoteles, di situ juga "ada kepekaan perhatian yang lebih intensif". Pun pula jika binatang bangun dan bergerak, dia seakan-akan "sedang tidur—bila dibandingkan dengan manusia" (Brague). Jelas bahwa indera sentuhan merupakan indera yang paling fundamental pada manusia, karena meliputi seluruh badan, sampai pada organ-organ sendiri dari indera-indera lain; sesuatu yang menonjol juga dalam ketelanjangan yang khas bagi manusia. Sentuhan setali tiga uang dengan sensibilitas sendiri; sehingga makin peka sensibilitas itu, makin membuat peka intelegensi.<sup>12</sup>

#### **Tangan: Faktor Kepastian dan Kebenaran (Heidegger dan Wittgenstein)**

LEBIH jauh lagi, indera sentuhan adalah indera 'par excellence' dari yang konkrit dan dari kepastian. Pantas dicatat dari segi ini bahwa kedua pemikir yang paling terkemuka abad XX, Heidegger dan Wittgenstein, membicarakan tema itu secara orisinal. Dalam *Sein und Zeit*, tempat istimewa yang diberikan oleh Heidegger dengan istilah *Zuhandenheit* (situasi dari sesuatu yang bisa dicapai oleh tangan, seperti halnya dengan alat-alat) dan *Forhandenheit* (berada di depan tangan) dalam analisa dari *Dasein*, menggarisbawahi peranan tangan dalam situasi kita sebagai makhluk yang berada di dalam dunia, karena kedua istilah tersebut menyebut *Hand* ('tangan'). Hal itu mengisyaratkan bahwa pertemuan kita yang pertama dengan dunia, seperti juga dengan diri kita sendiri dibuat lewat sentuhan, sebelum misalnya lewat penglihatan, seperti akan kita lihat lagi nanti.<sup>13</sup>

Menurut Wittgenstein pada akhir hidupnya, metode analisa filosofis sejak Descartes "bersifat salah karena metode itu bertitik tolak dari pengandaian-pengandaian yang salah".<sup>14</sup> Tidak benar bahwa badan hanya hal yang "dikonsepsikan" saja; tidak mungkin berbuat seakan-akan badan tidak ada, apalagi tidak mungkin menyangkal badan yang khas bagi kita masing-masing.

<sup>12</sup> Lihatlah *De Anima*, II, 9, 421, a 18-26 oleh Aristoteles, terjemahan latin dari E. Barbotin (Paris: Les Belles Lettres, 1966); juga Rémi Brague, *Aristote et la question du monde* (Paris: PUF, 1988), hlm. 256-261; tentang tangan, hlm. 118 dll.

<sup>13</sup> Lihatlah Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace* (Paris: Editions de Minuit, 1986, *passim*.)

<sup>14</sup> *De la certitude*, terjemahan dari J. Fauve (Paris: Gallimard, 1979).

Suatu fakta yang pasti sejak awal adalah, misalnya, bahwa saya mempunyai dua tangan, bahwa bagian itu adalah kaki saya. Kepastian tentang otentisitas badan pribadi yang tampak pada saya dalam bentuk materialitasnya merupakan suatu kepastian yang mendahului kepastian-kepastian lain. Kepastian-kepastian dasariah pikiran pun perlu berakar pada kepastian-kepastian badan; atau setidaknya yang terakhir ini diandaikan: "Mengapa saya begitu yakin akan bahwa 'itu' adalah tangan saya? Bukankah seluruh bahasa berdasarkan jenis kepastian itu?". Itulah suatu kepastian yang memang mendahului semua kepastian yang lain, termasuk penglihatan: "Bahwa saya mempunyai dua tangan adalah, dalam situasi normal, sepasti dengan apa pun yang saya bisa membawa sebagai kesaksian."<sup>15</sup>

Di sini Wittgenstein mau menyadarkan kita tentang kepastian primordial indera sentuhan, lewat mana saya dapat merasakan diriku sendiri, bisa dikatakan, dari dalam sebelum semua bentuk lain kesadaran tentang diriku. Saya mempunyai keyakinan dan kepastian bahwa tangan ini adalah bagian dari saya bukan karena saya melihat mereka sebagai bagian dari saya, melainkan karena saya merasakan mereka, atau karena mereka, tangan ini, merasakan dirinya sendiri lewat kontak mereka dengan komputer atau pena saya, atau hanya dengan menyentuh bagian lain dari badan saya, bahkan lewat menutupi dirinya.<sup>16</sup> Mengherankan sekali! Kepastian yang tak bisa diragukan ini yang dikejar oleh intelegensi kita ternyata diperolehnya lewat indera sentuhan!<sup>17</sup>

Jadi tangan dan akal budi kedua-duanya mencari kepastian dan verifikasi. Tangan sayalah yang, pertama-tama, meyakinkan saya bahwa batang yang saya lihat dalam air memang bersifat lurus, walaupun apa yang dilihat oleh mata saya adalah kebalikan dari sifat lurus. Atau bisa diambil contoh lain, yang ditarik dari pengalaman kebijaksanaan: "Biasanya orang-orang menilai (sesuatu atau seseorang) dengan mempercayai mata daripada tangan, karena "melihat" mudah

<sup>15</sup> Lihatlah Gunter Gebauer, *Hand und Gewissheit* dalam *Das Schwinden der Sinne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984) hlm. 234-260.

<sup>16</sup> "(...) If there is a sense by which we feel ourselves within ourselves and distinct from other things about us, surely it is the sense of touch. I begin down there and end up there. It is by virtue of touch that I feel my hands belong to me. Of the parts of myself that I could merely see cannot 'feel' with equal certitude that they belong to me, though I am confident they are quite essential" (C. de Konink, *The Tyranny of Sight, in Report of Annual Meeting and Proceedings of the Royal College of Physicians and Surgeons of Canada*, September 1951, p.3).

<sup>17</sup> "Wittgenstein behauptet mit dieser Überlegung, dass fundamentale Gewissheiten des Denkens in der materiellen Struktur des Körpers verankert sind. Die mit Hilfe des Körpers erzeugten Gewissheiten liegen tiefer als andere Gewissheiten unseres Wlbildes" (*loc. cit.*, hlm.41). Dalam bahasa Perancis, istilah "Ceci est 'manifeste'" berarti: "Itu adalah eviden." Dan kata 'manifeste' datang dari 'manifestus' (bahasa Latin), yang secara harafiah berarti "sesuatu yang 'dianggap oleh tangan'".

sekali, tapi tak demikian halnya dengan meraba atau menyentuh. Semua orang bisa melihat bagaimana engkau nampak, tetapi kecil sekali jumlah orang yang memang merasa (dengan sejati) siapakah engkau” (Niccolo Machiavelli).<sup>18</sup>

Suatu ciri lain yang khas bagi sentuhan dan yang terikat erat dengan apa yang baru dikatakan tentang tangan di depan, adalah bahwa: “indera sentuhan itu disebut indera *‘par excellence’* sehubungan dengan obyek-obyek yang real”. Untuk pikiran sehat (*common sense*), sesuatu disebut ‘real’ sejauh memberi perlawanan, atau bersifat ‘substansial’ berlawanan dengan apa yang kurang tetap, *“melted into air, into thin air”* (Shakespeare).<sup>19</sup> Tetapi, dari manakah asosiasi itu yang begitu umum antara indera sentuhan dan *Wirklichkeitsgewicht*, “bobot realitas” yang juga muncul lagi dalam kegiatan “menghimpit”, untuk menilai? Dalam bahasa Latin, kata kerja itu disebut *“pensare”*, dari mana berasal-usul kata kerja *“penser”* (Perancis: berpikir).

Indera sentuhan mencapai realitas secara lebih dalam, bisa dikatakan sampai ke dalam interioritas benda-benda, daripada indera-indera lain; misalnya bentuk kunci ini, yang dibungkus dalam kain wol, dan yang saya kenal tanpa melihatnya, seakan-akan wol itu bersifat transparan, lewat indera sentuhan. Tambahan lagi: polaritas (muatan kutub). Dengan meletakkan tangan saya di atas meja, saya merasa diriku juga terletak di tempat itu, di titik kontak dengannya. Lebih lagi, waktu saya menulis dengan pena, saya merasa tekanan di ujung pena di titik kontak pena itu dengan meja, dan bukan di dalam tangan sendiri; dengan ujung pena saya, saya mengenal kualitas kertas yang saya pakai. Kekasaran atau sebaliknya kelunakan suatu permukaan dikenal melalui ujungnya dengan suatu tongkat yang melewatinya, daripada dengan kulit tangan yang memegang tongkat itu. Kita merasakan permukaan jalan persis di tempat di mana ban mobil menyentuh jalan. Namun demikian, kita sekaligus sadar tentang diri kita sendiri dan tentang realitas (jalan) yang disentuh. Seperti dikatakan oleh Buytendijk, *“touching is existing in one’s own boundaries”*<sup>20</sup>.

Lewat sentuhan, saya tidak bisa menyadari ‘orang lain’ tanpa menyadari diriku sendiri. Itulah suatu jaminan “kebenaran”. Menyadari kontak dengan sesuatu memuat kesadaran tentang distingsi antara benda-benda dan saya sendiri; ‘alteritas’ (apa yang lain) dan saya, kesatuan serta separasi antara ‘alteritas’ itu dan

<sup>18</sup> *Le Prince*, dalam *Oeuvres complètes* (Paris: Gallimard. “La Pléiade”. 1952), hlm. 343.

<sup>19</sup> *The Tempest*, III. IV. 150; juga: “We are such stuff as dreams are made on” - “The baseless fabric of vision...”

<sup>20</sup> F.J.J. Buytendijk. “some Aspects of Touch”, dalam *Journal of Phenomenological Psychology*, I. 1970, hlm. 101.

saya, kedua-duanya disadari bersama-sama. Pancuran (*shower*) dingin yang membangunkan saya membuat saya hadir pada diriku dan pada 'yang lain' (air). Di sini nampak untuk pertama kali apa artinya 'intensionalitas' yang khas bagi pengetahuan: "Air dingin sekali!". Sebaliknya, jika sentuhan lenyap, waktu saya tidur atau dalam keadaan koma, karena saya tidak mengenal lagi 'alteritas', maka saya juga tidak menyadari diriku sendiri.

Sekali lagi, di sini, analogi dengan intelegensi jelas sekali. Bahkan, menurut Aristoteles, indera sentuhan merupakan suatu analog spesial dengan intelegensi.<sup>21</sup> Perantaraan cahaya yang diperlukan supaya penglihatan bisa terjadi, tidak dilihat sendiri. Padahal, menyadari sesuatu lewat indera sentuhan memuat juga persepsi perantaraannya. Memang dalam sentuhan, perantaraan sendiri disentuh. Menyentuh adalah bukan hanya mengenal obyek tetapi juga mengenal 'apa' yang memperbolehkan adanya persepsi, karena perantaraan itu sendiri bersifat *sensible*; dia terletak di dalam kita. Dalam sentuhan, menyadari suatu obyek dan menyadari dirinya sendiri tidak bisa dipisahkan; bahkan mereka saling mensyaratkan satu sama lain. Dengan demikian sentuhan mempertanggungjawabkan secara lebih eksak daripada penglihatan kesadaran tentang diri kita sendiri, yang mengkarakterisasikan persepsi dan pikiran.

Jadi indera sentuhan itu lebih mirip dengan akal budi daripada indera indera penglihatan, karena akal budi dalam pengetahuannya tentang sesuatu sekaligus menghadirkan dirinya sendiri, seperti tampak dalam fakta bahwa organ sentuhan sendiri bisa menjadi obyek dari suatu perasaan sejenisnya. Itulah sesuatu yang khas bag sentuhan, karena tanpa cermin, kita tidak bisa melihat mata kita, seperti juga telinga tidak mendengar telinga, dan sama halnya dengan organ indera pencium yang tidak dicium, dsb."<sup>22</sup> Pendeknya, "self-consciousness" mulai dengan indera sentuhan.

### **Indera Sentuhan: Organ Resiprositas dan Rasa Kausalitas**

SENTUHAN selalu memuat resiprositas. Semua yang menyentuh juga disentuh, atau setidaknya tidaknya bisa disentuh. Itulah yang kita maksud dengan 'kontak'.

Hans Jonas pernah menjelaskan secara mendalam bagaimana kausalitas tidak bisa ditangkap oleh penglihatan, (walaupun dia menjamin, sebagai kompensasi, adanya obyektivitas, karena ketidakterikatannya dengan obyek-

<sup>21</sup> Lihatlah G. Romeyer-Dherbey, "Voir et toucher. Le problème de la prééminence d'un sens chez Aristote". dalam *Revue de métaphysique et de morale*, 1991, n.4, hlm.437 dll.

<sup>22</sup> Jean Nogué. *Esquisse d'un système des qualités sensibles* (Paris: PUF, 1943). hlm. 77.

obyek). Pengalaman tentang kekuatan, dampak, resistensi, pasivitas dalam arti yang sempit, terikat pada indera sentuhan saja di antara indera-indera. (Dari segi ini, mesin sibernietik kurang sekali: "*The cybernetical machine is the mimicry of the living organism. It perhaps be able to imitate the groping, feeling motion, but that which is lacking is the 'pathic', which is at the same time perceiving and active.*")<sup>23</sup> Kritik yang dibuat oleh Hume, kontra 'kausalitas', bisa nampak lebih relevan hanya dalam sebuah dunia yang dianggap lewat model representasi visual saja. Padahal kausalitas, seperti setiap relasi sebagai relasi, hanya bisa dimengerti oleh akal budi saja; tidak ada suatu indera pun yang bisa menangkapnya, itu jelas; tetapi kausalitas toh bisa dirasakan; dan sekali lagi kita dibawa kembali pada sentuhan.

Vokabuler tentang relasi-relasi manusiawi (hubungan-hubungan inter-subjektif) dan tentang dunia afektif dikuasai oleh sentuhan dan kualitas-kualitas 'taktil' (yang bisa disentuh): misalnya, dikatakan tentang seorang yang peka, bahwa "*il a du tact*", tentang seorang yang terbuka terhadap sesama (dan tidak bersifat egosentris), dikatakan bahwa dia mampu untuk "*se mettre dans la peau d'autrui*"; tentang seorang yang tidak begitu simpatik, dikatakan bahwa dia "*possède une personnalité froide*" (suatu kepribadian yang dingin). Ada banyak istilah lain yang mengisyaratkan sifat-sifat manusiawi dengan kata-kata yang diambil dari sentuhan: "hatinya hangat", "orang itu memang keras", sedangkan "temannya sungguh halus". "Saya tersentuh oleh kemurahan hati Pak Asrul." Bukankah juga "*to shake hand*" penuh dengan signifikansi manusiawi? Bahkan, peranan sentuhan dalam perkembangan anak-anak yang prematur, misalnya lewat pijat, sudah dikenal dan dipakai dengan hasil yang positif sekali? Sehingga tangan bisa disebut 'seismograf dari reaksi-reaksi afektif'<sup>24</sup>.

Akan tetapi, Aristoteleslah yang paling memuji 'tangan' dengan menulis bahwa jiwa manusia sendiri ibarat tangan (*Peri Psukè*, Tentang Jiwa, III, 8, 423a1). Kami di sini tidak ingin menjelaskan semua signifikansi penting yang dimuat oleh istilah tersebut, tetapi kami hanya ingin memperlihatkan bagaimana dimensi-dimensi yang paling tinggi dan paling mendalam dari 'ada' kita dan dari 'humanitas'-nya sendiri tanpak dengan jelas dalam badan kita, sehingga tidak terpisah (tidak bisa dipisahkan) darinya.

<sup>23</sup> F. J.J. Buytendijk, "Some Aspects of Touch" dalam majalah *Journal of Phenomenological Psychology*, I (1970) hlm. 104.

<sup>24</sup> *La main est le simographe des réactions affectives*". Lih. Diane Ackermann, *Le livre des sens*, terjemahan dari bahasa Jerman oleh A. Kalda (Paris: Grasset, 1990).

Bisa disimpulkan bahwa badan manusiawi mengambil bagian secara esensial dalam martabat yang khas bagi semua orang. Meskipun martabat itu, pertama-tama, berakar pada sesuatu yang lain daripada badan sendiri—yaitu roh yang mewujudkan diri dalam intelegensi, kebebasan, persahabatan dalam arti sejati—namun semua kegiatan tersebut tak pernah akan terjadi tanpa badan itu.

### **Daftar Bacaan**

Aristoteles, *Peri Psike* (Tentang Jiwa)

Chrétien, J.L., *L'appel et la réponse*, Paris: "Minuit", 1992, hlm. 101-154.

Derrida, J., *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*; La main de Heidegger, Paris: Coll. "Champs", 1990.

Focillon, H., "Eloge de la main," dalam *Vie des formes*, Paris: "Quadrige", 1981.

Heidegger, M., *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris: PUF, 1959.

Leahy, L., *Siapakah Manusia? Sintesis Filosofis tentang Manusia*, Yogyakarta: Kanisius, 2000.

Leroi-Gourhan, A., *Le racines du monde*, Paris: Livre de Poche, 1991.

-----, *Le geste et la parole*, Paris: Albin Michel, 1964.

Missa, J.N., *L'esprit-cerveau. La philosophie de l'esprit à la lumière de neurosciences*, Paris: Vrin, 1993.

Shepherd, G.M., *Neurobiology*, Oxford: 1988, hlm. 456-467.