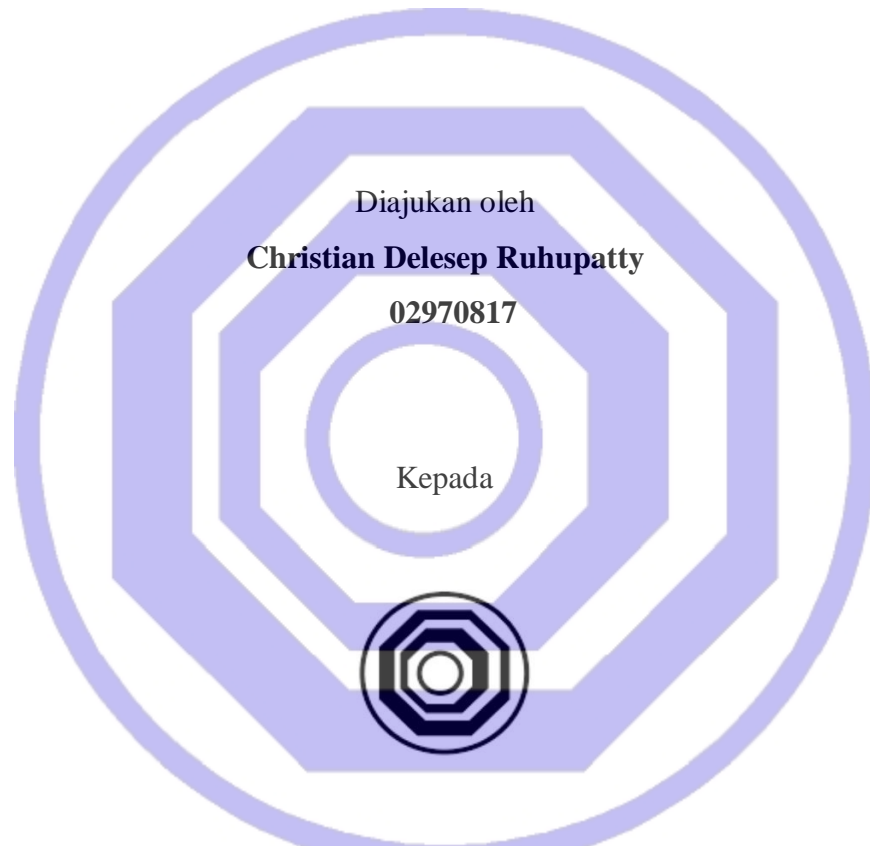


# **HUMANISME BARAT DALAM TINJAUAN FILOSOFIS JACQUES DERRIDA**

Tesis untuk memenuhi sebagian persyaratan  
mencapai derajat Magister  
Program Studi Magister Ilmu Filsafat



**PROGRAM PASCA SARJANA  
SEKOLAH TINGGI FILSAFAT DRIYARKARA**

Jakarta, 21 Juni 2021

**TESIS**  
**HUMANISME BARAT DALAM TINJAUAN FILOSOFIS JACQUES DERRIDA**

yang dipersiapkan dan disusun oleh

**Christian Delesep Ruhupatty**

NIM: 02970817

telah dipertahankan di depan Panitia Penguji pada tanggal  
27 April 2021 dan dinyatakan telah lulus memenuhi syarat

<b>PEMBIMBING</b>	
Pembimbing Utama (I)	Pembimbing II
<b>DR. Augustinus Setyo Wibowo</b>	<b>Prof. DR. Michael Sastrapratedja</b>

<b>Disahkan pada tanggal</b>	
Ketua Program Studi Magister Filsafat	Ketua Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara
<b>Prof. DR. Justin Sudarminta</b>	<b>Thomas Hidya Tjaya, Ph.D.</b>

# PERNYATAAN

Dengan ini saya menyatakan bahwa **dalam tesis ini tidak terdapat teks**

1. Yang pernah diajukan sebagai karya tertulis, atau sebagai bagian karya tulis, di salah satu Perguruan Tinggi untuk memperoleh gelar kesarjanaan, atau
2. Yang sudah pernah dipublikasikan, atau
3. Yang terdapat dalam tulisan orang lain, kecuali hal itu diberitahukan dalam catatan tertulis terhadap teks itu dan tulisan itu, apabila sudah dipublikasikan, disebutkan dalam daftar pustaka.

Jakarta, 21 Juni 2021

**Christian Delesep Ruhupatty**

## PRAKATA

Puji syukur kehadiran Tuhan Yesus Kristus, yang senantiasa memberikan kesehatan dan semangat sehingga saya dapat menyelesaikan tesis ini. Atas bantuan dan dukungan semua pihak yang sudah banyak berperan, membimbing dari proses awal hingga akhir tesis ini disusun, saya ucapkan terima kasih yang tak terhingga dan penghargaan setinggi-tingginya kepada:

- Almarhumah istri saya tercinta: Suzana Hanna Latumahina yang telah memberikan dukungan dan kasih sayangnya.
- Yang terkasih Bapak Dosen dan Romo yang sudah banyak membimbing selama ini: DR. A. Setyo Wibowo, selaku Pembimbing Utama (I), Prof. DR. M. Sastrapratedja, selaku Pembimbing II, Prof. DR. A. Sudiarja, selaku Penguji, dan Prof. DR. J. Sudarminta, selaku Ketua Program Studi Magister Filsafat STF Driyarkara.
- Terima kasih yang tidak terhingga saya ucapkan kepada semua pihak yang sudah banyak membantu selama proses tes ini. Semoga segala kebaikan dan bantuan yang diberikan kepada saya mendapat berkah, rahmat dan kebaikan yang berlimpah dari Tuhan Yang Maha Esa.

Jakarta, 21 Juni 2021

## Daftar Isi

Bab I: PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Pokok Bahasan	5
C. Metode Penulisan	5
D. Daftar Pustaka	6
E. Sistematika Penulisan	7
F. Judul Tesis	8
G. Relevansi Tesis dengan Kondisi Zaman	8
Bab II: DEKONSTRUKSI	10
A. Pendahuluan	10
B. <i>Différance</i>	10
C. Dekonstruksi	16
D. Kesimpulan	19
E. Membenci Borjuasi Sedari Muda	14
Bab III: HUMANISME BARAT	21
A. Pendahuluan	21
B. Humanisme Barat	22
C. Kritik terhadap Humanisme Barat	30
D. Kesimpulan	32
Bab IV: BATAS AKHIR ATAU TUJUAN AKHIR DARI PEMIKIRAN TENTANG MANUSIA	33
A. Judul	33
B. Pengantar	34
C. Humanisme atau Metafisika	36
D. Apa Yang Bisa Dikatakan sebagai Manusia	47
E. Mendekatnya Akhir Tujuan Manusia	50

F. Membaca Kita	59
G. Kesimpulan Tesis	74

**Bab V: KRITIK TERHADAP WACANA DERRIDA TENTANG**

**“SIAPAKAH MANUSIA?”** 77

A. Pengantar	77
B. Dekonstruksi terhadap Humanisme Barat	79
C. Kesimpulan	81

**Bab VI: PENUTUP** 82

A. Kesimpulan	82
B. Saran	83

**DAFTAR PUSTAKA** 84

A. Sumber Primer	84
B. Sumber Sekunder	84
C. Biografi Jacques Derrida	88

## ABSTRAK

- [A] **Nama:** Christian Delesep Ruhupatty (02970817)
- [B] **Judul Tesis:** Humanisme Barat dalam Tinjauan Filosofis Jacques Derrida
- [C] vii + 87 halaman; 2021
- [D] **Kata-kata kunci:** Dekonstruksi, *Différance*, *Relève*, *Being*, Metafisika, Onto-Teologi, Humanisme Barat, Teosentris, Antroposentris, Jejak, Teks, Suplemen, Fenomenologi, Eksistensialisme, *Dasein*.
- [E] **Isi Abstrak:** Tujuan penulisan tesis ini adalah ingin menyajikan tinjauan kritis Jacques Derrida terhadap humanisme Barat. Pada prinsipnya, di mata Derrida humanisme Barat bersifat metafisika dengan ciri menyatakan *Being* (hakikat manusia) sebagai kehadiran dan menjadikannya sebagai tujuan akhir dari seluruh keberadaan manusia. Dengan begitu, justru humanisme Barat telah menjadikan keberadaan hakikat manusia tampak lebih nyata dibandingkan dengan batas akhir dari seluruh keberadaan manusia, yaitu: kematian. Dengan begitu manusia telah dialihkan fokusnya dari menghadapi sesuatu yang lebih nyata dalam hidupnya, kepada sesuatu yang kebenarannya masih harus dipertanyakan lagi, yaitu: hakikat manusia. Tanggapan Derrida tersebut disusun melalui analisis kritisnya terhadap pemikiran: Hegel, Husserl, Heidegger, dan Sartre. Masing-masing filsuf memberikan tanggapan kritisnya terhadap humanisme Barat. Ada yang menghancurkan pemikiran tentang manusia dan hakikatnya menurut humanisme Barat untuk mengangkatnya dalam sebuah perspektif yang lebih baru (*relève*), tapi ada pula yang telah menghancurkannya sama sekali dan membangun pemikiran baru tentang manusia dan hakikatnya.
- [F] **Daftar Pustaka:** 51 (1909-2019)
- [G] **Dosen Pembimbing:** DR. A. Setyo Wibowo (Pembimbing I) dan Prof. DR. M. Sastrapratedja (Pembimbing II)

## BAB I

### PENDAHULUAN

#### A. Latar Belakang

Tesis ini ditulis sebagai upaya untuk terlibat dalam diskursus untuk menjawab pertanyaan tentang “siapakah manusia?”. Sejarah pemikiran filsafat Barat sejak periode Klasik (selanjutnya disebut “*epoch*”) telah berusaha untuk menjawab pertanyaan tersebut di bawah wacana<sup>1</sup> “humanisme Barat.” Namun tesis ini hendak menyuguhkan sebuah peninjauan kembali terhadap wacana humanisme Barat yang dilakukan oleh seorang filsuf asal Prancis bernama Jacques Derrida (1930-2004). Hasil tinjauan Derrida terhadap humanisme Barat dapat ditemukan pada artikel atau makalah berjudul: *Les Fins de L’homme* yang ia sampaikan pada sebuah kolokium di kota New York (Oktober 1968). Makalah tersebut bersama dengan artikel-artikel Derrida yang lainnya kemudian diterbitkan di Paris pada tahun 1972 dengan judul *Marges de la Philosophie*. Sepuluh tahun kemudian, tepatnya pada tahun 1982, *Marges de la Philosophie* diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Alan Bass menjadi: *Margins of Philosophy*, dan *Les Fins de L’homme* diterjemahkan menjadi: *The Ends of Man* yang menjadi sumber utama dari seluruh uraian tesis ini.

Diskursus untuk menjawab pertanyaan tentang “siapakah manusia?” senantiasa menemani seluruh peradaban manusia itu sendiri atau setidaknya jejaknya dapat ditemukan sejak *epoch* seperti telah disebutkan di atas. Pertanyaan tersebut sekilas tampak sederhana, tapi sesungguhnya memiliki kerumitan yang justru memungkinkan untuk tidak dapat ditemukan jawabannya. Menjadi sederhana apabila jawabannya cukup dengan menyebutkan bahwa manusia adalah entitas-organik—dengan ciri khas: berkaki dua dan tidak berbulu—yang sanggup untuk menunjukkan jati dirinya (aku) untuk membedakannya dengan entitas lainnya. Namun ternyata manusia pada dirinya sendiri tidak dapat dipisahkan begitu saja dari “dunia” di mana ia berada (*being-in-the-world*). Salah satu contoh dari “dunia” yang dimaksud adalah: budaya. Meskipun budaya dapat disebut sebagai produk buatan manusia, tapi secara bersamaan budaya juga merupakan sebuah sistem di luar manusia yang berperan dalam membentuk kebiasaan (*habit*) dan membentuk seluruh

---

<sup>1</sup> Pada uraian selanjutnya “wacana” akan disebutkan sebagai “pemikiran” atau “teks” atau “literatur” secara bergantian.



kehidupan manusia itu sendiri.<sup>2</sup> Kenyataan bahwa manusia pada dirinya sendiri tidak dapat dipisahkan dari dunia-di-mana-ia-berada telah menjadikan pencarian tentang “siapakah manusia?” memiliki kerumitan tersendiri. Karena upaya untuk menemukan “siapakah manusia?” tidak akan pernah cukup jika hanya menjadikan manusia pada dirinya sendiri sebagai objek kajiannya, tapi juga harus melibatkan dunia-di-mana manusia berada.

Tesis ini akan menuliskan “manusia pada dirinya sendiri” (manusia *qua* manusia) sebagai: “interioritas,” yang merujuk kepada manusia sebagai entitas-organik. Sedangkan “dunia-di-luar manusia” dituliskan sebagai: “eksterioritas,” yang berarti segala sesuatu di luar manusia atau yang-lain (*the other*).

Kenyataan bahwa pencarian “siapakah manusia?” melibatkan interioritas dan eksterioritas manusia setidaknya memiliki dua konsekuensi logis, antara lain: (1) Pencarian tentang “siapakah manusia?” telah menuntun pada penemuan dunia-di-mana manusia berada.<sup>3</sup> Konsekuensi yang harus ditempuh pada bagian ini tentu saja adalah kerumitan dalam hal membedakan secara jernih antara manusia *qua* manusia dan manusia dalam relasinya dengan dunia-di-mana ia berada.

Konsekuensi logis selanjutnya ialah: (2) Pencarian tentang “siapakah manusia?” yang melibatkan eksterioritas manusia tentu saja telah melampaui interioritas manusia itu sendiri, sehingga metode yang digunakan niscaya bercirikan metafisika.<sup>4</sup> Ciri metafisika yang melekat pada humanisme Barat telah memberikan motivasi bagi tesis ini untuk menemukan ciri-ciri metafisika dalam pemikiran tentang “siapakah manusia?”, dan karya Derrida (*The Ends of Man*) dinilai sebagai sumber rujukan yang tepat untuk menemukan

---

<sup>2</sup> Bandingkan dengan Philip Smith dan Alexander Riley, *Cultural Theory: an Introduction* (Oxford: Blackwell Publishing, 2009), hal. 3. “Broadly speaking, the theories of culture dealt with in this book can be fit into one of two categories: (1) those that see culture as something produced by society in various ways, and (2) those that see culture as an autonomous force steering society. The trend in cultural theory seems to point in the direction of the second of these options, but debates between the two perspectives remain vivid and important and we do our best to attend to that fact throughout the chapters that follow.”

<sup>3</sup> Bandingkan dengan Tony Davies, *Humanism* (London dan New York: Routledge, 1997), hal. 15. “Jacob Burckhardt ... defined humanism as ‘the discovery of the world and of man’.”

<sup>4</sup> **Metaphysics.** (2004). *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Editor Nicholas Bunnin dan Jiyuan Yu (Malden: Blackwell Publishing), hal. 429. “... Metaphysics now generally refers to the study of the most basic items or features of reality (**ontology**) or to the study of the most basic **concepts** used in an account of reality. On some account, metaphysics deals primarily with non-sensible entities or with things outside the scope of **scientific method**, but other metaphysical views reject these claims. Aristotle himself referred to this kind of investigation as **first philosophy** or **sophia** (wisdom), that is, the science of ultimate **causes** and **principles**. He sometimes said that it is the science of **being qua being**, or what it is simply to be. Sometimes, he identified it with **theology** because it is concerned with a special kind of being, namely God, which is beyond the sensible **substances**.”

ciri-ciri tersebut. Tesis ini juga memiliki alasan subjektif dan alasan objektif dalam memilih tema dari penelitiannya. Berikut kedua jenis alasan itu:

### **Alasan subjektif dalam pemilihan tema**

Dimulai dari keterpesonaan terhadap pemikiran Derrida yang dikenal sebagai dekonstruksi, dan rasa ingin tahu bagaimana Derrida menerapkan dekonstruksi dalam pemikiran tentang “siapakah manusia?”, maka penulis memutuskan untuk mendalami pemikiran Derrida—yang dimulai dari dekonstruksi sampai kepada yang lebih spesifik, yaitu: *The Ends of Man*—dengan bimbingan DR. A. Setyo Wibowo seorang ahli filsafat Klasik yang juga akrab dengan pemikiran filsafat Prancis

### **Alasan objektif dalam pemilihan tema**

Dekonstruksi dengan ciri khas melakukan penyingkapan terhadap selubung metafisika yang ada pada sebuah pemikiran untuk melunakkan kekerasan (*rigorous*) dari sebuah pemikiran dinilai sangat relevan untuk digunakan sebagai referensi dalam menata kehidupan bersama di tengah dunia yang semakin majemuk seperti sekarang ini. Secara khusus dalam diskursus tentang pencarian “siapakah manusia?”, dekonstruksi sangat tepat bila dijadikan alternatif untuk keluar dari kekerasan (*rigorous*) teks metafisika tentang manusia dan hakikatnya di bawah wacana humanisme Barat yang memiliki kecenderungan bersifat etnosentris dan selalu memandang manusia sebagai satu kesatuan utuh dengan ciri khas yang sama (universal).

“Metafisika” di mata Derrida didasari oleh sebuah prinsip kehadiran dalam oposisi biner antara hadir dan alpa (selanjutnya dituliskan sebagai “hadir/alpa”). *Epoch*, lanjut Derrida, telah menyatakan kehadiran dalam dua bentuk sebagai berikut: (1) kehadiran diri atau subjek yang menyadari kehadirannya dalam ruang dan waktu, (2) kehadiran entitas di luar ruang dan waktu sebagai *origin* dari kehadiran entitas dalam ruang dan waktu. Entitas terakhir biasa dituliskan sebagai: “*Being*” (dengan huruf kapital) yang disebut juga dalam tradisi Yunani sebagai: *Logos*. Berdasarkan kedua bentuk kehadiran inilah Derrida menyebut metafisika sebagai “metafisika kehadiran” dengan ciri umum: menyatakan *Being* (dengan huruf kapital) sebagai sebuah kehadiran dan menjadikannya sebagai *origin* atau pusat dari seluruh kehadiran.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> **Metaphysics of presence** (2010). *The Derrida Dictionary*. Editor Simon Morgan Wortham (London: Continuum International Publishing Group), hal. 103. “*For Derrida, the Western tradition in its philosophical*

Derrida pada seluruh karyanya bertujuan untuk menyingkapkan selubung metafisika kehadiran dalam wacana filosofis *epoch*. Namun pada karyanya yang berjudul *The Ends of Man* secara khusus ia telah menyingkapkan selubung metafisika kehadiran dalam pemikiran tentang “siapakah manusia?” menurut humanisme Barat. Secara sekilas kita dapat melihat bahwa jerat metafisika pada humanisme Barat terdapat pada pencarian hakikat manusia yang melibatkan interioritas manusia dan eksterioritas manusia (*Being*) yang dinyatakan sebagai sebuah kehadiran, bahkan eksterioritas tersebut dijadikan sebagai *origin* dari seluruh keberadaan interioritas manusia.

Derrida juga menggunakan istilah lain untuk menggambarkan jerat dari metafisika kehadiran ini sebagai: “logosentrisme,” yang berarti menempatkan kehadiran *Logos* atau *Being* sebagai *origin*, sebagai tujuan akhir (*telos*), dan sebagai dasar dari seluruh kebenaran tentang kehadiran entitas dalam ruang dan waktu.<sup>6</sup> Maka sekilas kita dapat melihat jerat metafisika pada humanisme Barat yang telah menjadikan *Being* sebagai *origin*, *telos*, dan dasar dari seluruh kebenaran tentang manusia. Namun analisis yang “sekilas” ini tidak cukup untuk menunjukkan bahwa humanisme Barat bersifat metafisika. Untuk itulah kita perlu melakukan analisis secara lebih mendalam untuk dapat mendukung dugaan tersebut.

Dengan demikian tesis ini menggunakan dekonstruksi sebagai “kacamata” untuk melihat, memahami, dan memberikan tanggapannya terhadap wacana humanisme Barat dalam pencariannya tentang “siapakah manusia?”. Tesis ini menyajikan gambaran tentang bagaimana Derrida menyingkapkan selubung metafisika kehadiran yang melekat pada humanisme Barat. Sebenarnya selubung metafisika itu sudah mulai disingkapkan oleh Friedrich Hegel (1770-1831), Edmund Husserl (1859-1938), dan Martin Heidegger (1889-1976) dalam kritik-kritik mereka terhadap humanisme Barat. Namun yang menarik di sini ialah bahwa di dalam pandangan Derrida ketiga filsuf Jerman tersebut ternyata masih tetap berada pada cakrawala metafisika kehadiran atau logosentrisme yang sama dengan

---

*and historical form assigns principal value to **presence**, and indeed determines **being** in precisely these terms. The metaphysics of presence thus describes the conceptual (but also practical) conditions of possibility within which the thought, text and histories of this tradition emerge. For such a metaphysical tradition, presence express itself in a number of ways: the presence of the subject to itself in thought or speech (but also through its vision or sense of touch); the determination of a being or entity in terms of its presence in time and space; the notion of the original presence of a transcendental signified or ultimate source of meaning such as God.”*

<sup>6</sup> **Logocentrism** (2010). *The Derrida Dictionary*. Editor Simon Morgan Wortham (London: Continuum International Publishing Group), hal. 89. “Taken from the **Greek**, *logos* translates literally as ‘word’ but includes the broader sense of ‘reason’ or ‘logic’. The *logos* expresses the desire for an ultimate origin, *telos*, centre of principle of truth which grounds meaning. This desire founds the **metaphysical** tradition, in particular its determination of being in terms of original **presence**.”

humanisme Barat. Sebagai hasilnya kita akan menemukan batasan tegas atau benang merah dari pemikiran tentang “siapakah manusia?” dalam jerat metafisika dan pemikiran tentang “siapakah manusia?” di luar cakrawala metafisika kehadiran. Dan semua kajian dari tesis ini berdasarkan uraian Derrida pada *The Ends of Man*.

## **B. Pokok Bahasan**

Pokok bahasan tesis ini terdiri dari tiga bagian, yaitu: (1) dekonstruksi, (2) humanisme Barat, dan (3) tanggapan Derrida terhadap humanisme Barat. Pada pokok bahasan pertama (dekonstruksi) akan diuraikan pokok pikiran Derrida tentang dekonstruksi yang bersumber dari karya-karyanya di tahun 1967. Pokok bahasan kedua (humanisme Barat) berisi uraian tentang “siapa manusia?” menurut *epoch* yang di mulai dari era renaissance dan perkembangannya kemudian. Sedangkan pokok bahasan terakhir merupakan analisis tesis ini terhadap *The Ends of Man*.

## **C. Metode Penulisan**

Tesis ini ditulis dengan menggunakan metode penelitian pustaka yang terdiri dari tiga topik penelitian dengan sumber-sumber utamanya masing-masing, antara lain:

### **1. Dekonstruksi**

Dekonstruksi yang dimaksud oleh tesis ini tentu saja adalah dekonstruksi menurut pemikiran sang pencetusnya, yaitu: Jacques Derrida. Derrida memperkenalkan dekonstruksi sebagai sebuah pemikiran filosofis kepada publik terhitung sejak tahun 1967 melalui terbitnya tiga buku berjudul: (1) *Speech and Phenomena* (diterjemahkan oleh David B. Allison, Northwestern University Press, 1973), (2) *Writing and Difference* (diterjemahkan oleh Alan Bass, Routledge Classics, 2001), dan (3) *Of Grammatology* (diterjemahkan oleh Gayatri Spivak, The John Hopkins University Press, 1997). Dengan demikian tesis ini menjadikan karya-karya Derrida tersebut sebagai sumber utama dari penelitian tentang dekonstruksi yang akan diuraikan pada Bab II berjudul “Dekonstruksi.”

### **2. Humanisme Barat**

Humanisme Barat atau pemikiran tentang manusia dan hakikatnya menurut filsafat Barat telah secara resmi menjadi sebuah bidang studi sejak era renaissance (kira-kira abad 14 masehi). Kemudian mengalami puncaknya di era pencerahan budi (abad 16) dan mengalami kritik yang cukup serius di penghujung era modern (abad 20). Tesis ini akan

menyajikan sketsa dari perkembangan humanisme Barat—yang akan disajikan pada Bab III berjudul “Humanisme Barat”—sebagai pengantar untuk memasuki alam pikiran Derrida agar kita dapat memahami tanggapan Derrida dan posisi argumentasinya yang khas terhadap humanisme Barat. Dengan demikian tesis ini menjadikan (1) pemikiran Lorenzo Valla (1407-1457) dan Giovanni Pico Dela Mirandola (1463-1494) sebagai sumber kajian untuk topik humanisme Barat era renaissance; (2) pemikiran René Descartes (1596-1650) dan Immanuel Kant (1724-1804) sebagai sumber kajian untuk topik humanisme Barat era pencerahan budi dan era modern; serta menjadikan (3) pemikiran Martin Heidegger (1889-1976) dan Michel Foucault (1926-1984) sebagai sumber kajian untuk mendalami kritik terhadap humanisme Barat.

### 3. Tanggapan Derrida terhadap humanisme Barat

Derrida telah melakukan penelitian secara mendalam terhadap humanisme Barat di dalam karyanya berjudul *The Ends of Man* di mana ia telah menyingkapkan selubung metafisika kehadiran yang melekat pada humanisme Barat dan mencoba untuk memberikan pandangannya sendiri—khas dekonstruksi—terhadap segala bentuk pembicaraan tentang manusia dan hakikatnya. Berangkat dari kerangka dekonstruksi dan hasil kajian Derrida terhadap humanisme Barat, maka penulis mencoba untuk menyusun tesis di bawah judul “Humanisme Barat dalam Tinjauan Filosofis Jacques Derrida”. Dengan demikian tesis ini menggunakan karya Derrida berjudul *The Ends of Man* dan karya-karyanya yang lain sebagai sumber kajian dalam memahami wacana Derrida tentang manusia dan kemanusiaannya.

Demikianlah metode dan sumber pustaka yang digunakan untuk mendukung penelitian dari tesis ini.

#### **D. Pustaka Utama**

Tesis ini menjadikan karya Derrida berjudul *The Ends of Man* yang diterbitkan sebagai bagian (bab) dari buku berjudul *Margins of Philosophy* sebagai pustaka utama dalam membangun tesis berjudul: Humanisme Barat dalam Tinjauan Filosofis Jacques Derrida. Selain itu, tesis ini menjadikan karya-karya Derrida yang terbit pada tahun 1967 sebagai pustaka utama untuk menjelaskan tentang kerangka dekonstruksi. Karya-karya Derrida yang digunakan untuk menjelaskan dekonstruksi ialah: *Speech and Phenomena* (diterjemahkan oleh David B. Allison dan Newton Garver), *Of Grammatology*



(diterjemahkan oleh Gayatri Chakravorty Spivak), dan *Writing and Difference* (diterjemahkan oleh Alan Bass). Pustaka pendukung lainnya yang digunakan oleh tesis ini sebagian besar mengikuti uraian yang dilakukan Derrida dengan tujuan untuk memberikan kejelasan dari apa yang telah disampaikan oleh Derrida. Sebagai contoh karya-karya dari: Hegel, Husserl, Heidegger, Sartre dan Saussure.

## **E. Sistematika Penulisan**

Tesis ini terdiri dari enam Bab yang ditulis dalam sistematika sebagai berikut:

### 1. Bab I: Pendahuluan

Uraian Bab I “Pendahuluan” terdiri atas: (1) Latar Belakang, (2) Pokok Bahasan dan Relevansi, (3) Metode Penulisan, dan (4) Sistematika Penulisan. Bab ini memberikan *topografi* dari seluruh isi tesis ini untuk memahami pokok pikiran penulisan tesis ini.

### 2. Bab II: Dekonstruksi

Bab II berjudul “Dekonstruksi” terdiri atas dua sub-pembahasan, yaitu: *différance* dan dekonstruksi. Bab ini sengaja menyajikan hasil penelitiannya terhadap *différance* mendahului uraian tentang dekonstruksi dengan alasan bahwa: ketika kita memahami *différance* maka pemahaman itu akan membantu kita untuk memahami dekonstruksi dengan lebih mudah. Dengan demikian *différance* akan menjadi pengantar untuk memahami dekonstruksi menurut pemikiran Derrida.

### 3. Bab III: Humanisme Barat

Sketsa tentang perkembangan humanisme Barat yang disajikan di dalam Bab ini adalah pengantar sebelum mendalami tinjauan Derrida terhadap humanisme Barat di dalam *The Ends of Man*. Dengan begitu uraian humanisme Barat yang menjadi topik penelitian pada Bab ini berperan sebagai *pengantar* sebelum mendalami *The Ends of Man* yang akan disajikan pada Bab selanjutnya.

### 4. Bab IV: Batas Akhir atau Tujuan Akhir dari Pemikiran tentang Manusia

Bab berjudul “Batas Akhir atau Tujuan Akhir dari Pemikiran tentang Manusia” berisikan analisis tesis ini terhadap *The Ends of Man* dan akan ditutup oleh tesis dari penelitian ini tentang “siapakah manusia?”. Pada bab ini kita juga akan menemukan benang merah dari pemikiran tentang “siapakah manusia?” sebagai panduan untuk

membicarakan manusia dan hakikatnya diluar cakrawala metafisika. Bab ini adalah puncak dari seluruh rangkaian penelitian tesis ini, karena berisi hasil dari penelitian atau tesis.

## 5. Bab V: Kritik

Pada Bab ini diuraikan kelebihan dan kekurangan dari tesis ini. Uraian pada Bab ini tidak kalah pentingnya dibandingkan Bab lainnya, karena melalui uraian ini pembaca bisa melihat wacana Derrida dan tesis ini secara berimbang.

## 6. Bab VI: Penutup

Seluruh rangkaian penelitian ini akan di tutup dengan kesimpulan tesis ini dan juga saran bagi mereka yang hendak melakukan penelitian lanjutan dengan topik yang sama. Untuk itu secara khusus pada bagian “saran” akan ditunjukkan keterbatasan tesis ini sekaligus potensinya untuk dikembangkan agar menghasilkan literatur yang lebih baik.

Demikianlah sistematika penulisan dari seluruh rangkaian tesis ini. Semoga tesis ini dapat menjadi salah satu literatur yang turut memperkaya khazanah pembicaraan tentang “siapakah manusia?”.

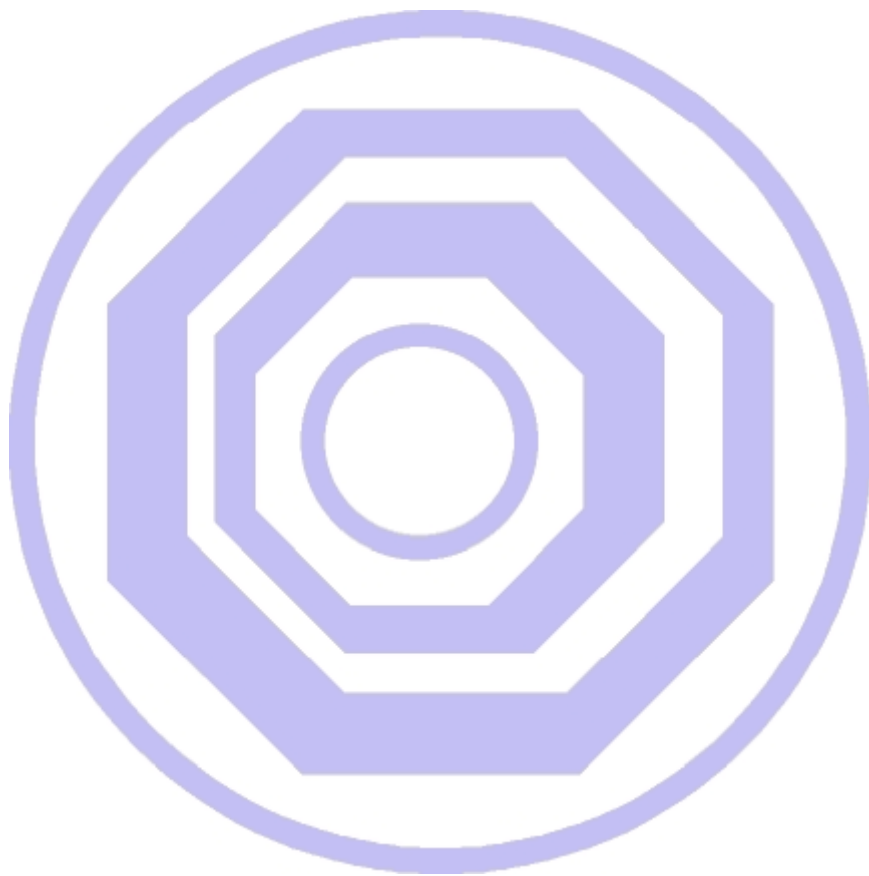
### **F. Judul Tesis**

Judul tesis “Humanisme Barat dalam Tinjauan Filosofis Jacques Derrida” dipilih sebagai upaya untuk menjawab pertanyaan tentang “siapakah manusia?”. Tesis ini dibangun berdasarkan hipotesis bahwa pemikiran tentang manusia dan hakikatnya menurut humanisme Barat bersifat metafisika, dan kerangka dekonstruksi digunakan oleh tesis ini untuk mendukung hipotesis tersebut. Dengan demikian, judul: “Humanisme Barat dalam Tinjauan Filosofis Jacques Derrida” telah mewakili seluruh peneliian dari tesis ini.

### **G. Relevansi Tesis dengan Kondisi Zaman**

Tesis ini hendak menunjukkan bahwa pemikiran tentang manusia dan hakikatnya menurut humanisme Barat—yang telah digunakan sebagai dasar dari pembangunan atau pengembangan diri manusia melalui pendidikan dan kebudayaan—seharusnya terbuka atau tidak keras (*rigorous*) terhadap realitas manusia dengan ciri-ciri di luar definisi hakikat manusia menurut humanisme Barat. Keterbukaan tersebut dapat menumbuhkan toleransi dan menghindarkan peradaban dari segala bentuk diskriminasi terhadap liyan atau bahkan turut serta dalam kampanye anti kekerasan terhadap sesama manusia atas nama kemanusiaan itu sendiri. Oleh karena itu tesis ini hendak mengingatkan kepada kita semua

bahwa hakikat manusia yang dibicarakan oleh humanisme Barat tidak lebih dari sekadar teks atau literatur tentang manusia yang berarti terdapat jarak antara manusia sebagai teks dan manusia pada dirinya sendiri sebagai entitas.





## BAB II

### DEKONSTRUKSI

#### A. Pendahuluan

Pembahasan pada Bab II tesis ini terdiri atas dua sub-bahasan yang masing-masing akan memberikan uraian tentang wacana filsafat yang sangat khas pada pemikiran Derrida, yaitu: (1) *Différance* dan (2) Dekonstruksi. Uraian pada Bab II tesis ini merupakan fondasi dari seluruh bangunan tesis “Humanisme Barat dalam tinjauan filosofis Jacques Derrida.” Karena kita tidak mungkin membicarakan tentang tanggapan Derrida terhadap humanisme Barat tanpa menghubungkannya dengan pemikirannya tentang: *différance* dan dekonstruksi. Justru *différance* dan dekonstruksi bisa dikatakan merupakan fundamen dari seluruh bangunan filsafat Derrida untuk menyingkapkan selubung metafisika kehadiran yang melekat pada pemikiran *epoch* secara umum dan pada pemikiran tentang “siapakah manusia?” menurut humanisme Barat secara khusus. Itulah yang menjadi alasan mengapa tesis ini menjadikan uraian tentang *différance* dan dekonstruksi mendahului tinjauan kritis Derrida terhadap humanisme Barat (*The Ends of Man*). Dengan demikian uraian tentang *Différance* dan Dekonstruksi pada Bab II tesis ini merupakan fundamen dari seluruh tesis.

#### B. *Différance*

Derrida pertama kali memperkenalkan *différance* pada sebuah kuliah yang dibawakannya di Collège Philosophique, Paris, 4 Maret 1963. Makalah pada kuliah tersebut berjudul *Cogito et histoire de la folie* (Inggris: *Cogito and the History of Madness*) yang kemudian diterbitkan menjadi salah satu bab di buku *L'écriture et la différence*<sup>7</sup> (Éditions du Seuil, 1967). Sedangkan artikel Derrida yang secara khusus menguraikan *différance* pertama kali terbit sebagai salah satu bab di buku *La Voix et le Phénomène*<sup>8</sup> (Presses Universitaires de France, 1967) dan diterbitkan kembali di buku *Marges de la Philosophie*<sup>9</sup> (Les Editions de Minuit, 1972). Pada prinsipnya, *différance* diperkenalkan oleh Derrida bukan sebagai konsep atau kata, melainkan sebagai sebuah permainan dari

---

<sup>7</sup> Diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul “Writing and Difference” (The University of Chicago, 1978).

<sup>8</sup> Diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul “Speech and Phenomena” (Northwestern University Press, 1973).

<sup>9</sup> Diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul “Margins of Philosophy” (The Harvester Press Limited, 1982).

perbedaan dan penundaan makna. Meskipun secara resmi Derrida yang pertama kali memperkenalkan *différance*, tapi ia sendiri mengakui bahwa sesungguhnya pembicaraan tentang permainan dari perbedaan telah muncul jauh sebelum ia memperkenalkannya. Setidaknya ia menunjukkan fakta tersebut melalui pemikiran dari keenam filosof berikut ini: (1) Friedrich Nietzsche (1844-1900) dalam wacana tentang “perbedaan kuasa,” (2) Ferdinand de Saussure (1857-1913) dalam wacana tentang “prinsip perbedaan semiologis,” (3) Sigmund Freud (1856-1939) dalam wacana tentang “perbedaan sebagai kemungkinan fasilitasi pada saraf, impresi, dan efek penundaan,” (4) Martin Heidegger (1889-1976) dalam wacana tentang “perbedaan ontis-ontologis dari *beings* dan *Being*,<sup>10</sup> (5) Alexander Koyré (1892-1964) dalam wacana tentang “perbedaan dalam hubungannya dengan kehadiran,”<sup>11</sup> sehingga manusia dan interioritasnya atau “aku” yang hadir di dalam ruang dan waktu merupakan hasil dari perbedaan antara “aku” dan eksterioritasnya atau entitas lain yang berada di sekeliling “aku,” terakhir (6) Emmanuel Levinas (1906-1995) dalam wacana tentang “perbedaan sebagai jejak yang-lain yang tidak dapat direduksi.” Uraian tentang perbedaan pada wacana dari keenam filosof tersebut telah menghantarkan Derrida untuk memperkenalkan *différance* sebagai penyingkapan selubung metafisika kehadiran dengan menunjukkan: a) kehadiran dan konsep yang mengaturnya, dan b) penyingkapan dari fungsi jejak.<sup>12</sup> Dengan perkataan lain *différance* adalah sebuah penyingkapan metafisika kehadiran dalam wacana *epoch* dengan ciri-ciri umum menyatakan *Being* sebagai sebuah kehadiran yang menjadi dasar dan tujuan akhir dari seluruh kehadiran.

Patut menjadi perhatian bahwa meskipun *différance* adalah sebuah penyingkapan kehadiran, tapi bagi Derrida *différance* pada dirinya sendiri tidak dapat dipahami sebagai kehadiran atau kealpaan. Keunikan *différance* tersebut dinyatakan oleh Derrida melalui

---

<sup>10</sup> Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, Penerj. David B. Allison dan Newton Garver (Evanstone: Northwestern University Press, 1973), hal. 130. “Diff[é]rance is neither a word nor a concept. In it, however, we shall see the juncture – rather than the summation – of what has been most decisively inscribed in the thought of what is conveniently called our ‘epoch’: the different of forces in Nietzsche, Saussure’s principle of semiological difference, differing as the possibility of [Penerjemah: (neurone)] facilitation, impression and delayed effect in Freud, difference as the irreducibility of the trace of the other in Levinas, and the ontic-ontological difference in Heidegger.”

<sup>11</sup> Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, hal. 143-144. “In that text [Hegel at Jena], Koyré cites long passages from the Jena Logic in German and gives his own translation. On two occasions in Hegel’s text he encounters the expression ‘differente Beziehung.’ This word (different), whose root is Latin, is extremely rare in German and also, I believe, in Hegel, who instead uses *verschieden* or *ungleich*, calling difference *Unterschied* and qualitative variety *Verschiedenheit*. In the Jena Logic, he uses the word *different* precisely at the point where he deals with the time and the present.”

<sup>12</sup> Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, hal. 130-131. “Reflection on this last determination of difference will lead us to consider diff[é]rance as the strategic note or connection – relatively or provisionally privileged – which indicates the closure of presence, together with the closure of the conceptual order and denomination, a closure that is effected in the functioning of traces.”

huruf “a” pada *différance* yang alpa atau sunyi ketika diucapkan, tapi hadir ketika dituliskan. Melalui simbol huruf “a” itu Derrida hendak menyatakan *différance* sebagai sebuah kehadiran yang sunyi.<sup>13</sup> *Différance* hadir secara sunyi seperti huruf kapital pada tulisan atau diumpamakan juga seperti kuburan Firaun di piramida Mesir.<sup>14</sup> Artinya *différance* tidak dapat hadir atau terlihat dengan jelas (terekspose). Karena kita hanya dapat mengekspos sesuatu yang hadir atau sesuatu yang telah memunculkan dirinya, sedangkan *différance*—yang menyingkapkan kehadiran ini—memang tidak pernah memunculkan dirinya. Bahkan kita tidak dapat memunculkan kehadirannya sebagai sebuah substansi melalui metode teologi-negatif.<sup>15</sup> Maka jelas dengan sendirinya bahwa *différance* menandai kehadiran yang dinilai oleh Derrida menjadi landasan dalam wacana filosofis *epoch* yang selalu membicarakan *Being* sebagai pusat dari seluruh kehadiran melalui berbagai metode, dan salah satu dari metodenya ialah: teologia negatif. Sedangkan Derrida membicarakan *différance* dengan sama sekali baru bilang dibandingkan dengan prinsip kehadiran dalam wacana filosofis *epoch*. *Différance* dibicarakan sebagai kehadiran yang sunyi atau kehadiran di luar oposisi biner hadir/alpa atau aktif/pasif. Sehingga *différance* tidak dapat disamakan dengan *Being* pada wacana filosofis *epoch*.

*Différance* (dengan “a”) berbeda dengan kata dalam bahasa Prancis: *différence* (dengan “e”), mengingat pada *différence* (dengan “e”) hanya terkandung makna “perbedaan” saja. Sedangkan *différance* (dengan “a”) yang berarti permainan dari perbedaan dan penundaan lebih mendekati kata dalam bahasa Prancis: *différer* (Latin: *differre*) yang dapat berarti “perbedaan” sekaligus juga dapat berarti “penundaan.” Namun Derrida lebih memilih untuk menciptakan sebuah kata baru (*différance*) daripada

---

<sup>13</sup> Pengucapan *différance* (dengan a) sama dengan pengucapan *différence* (dengan e) yang adalah kata dalam bahasa Prancis untuk “difference.” Perbedaan dari keduanya akan tampak dalam penulisan.

<sup>14</sup> Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, hal. 132. “It is put forward by a silent mark, by a tacit monument, or, one might even say, by a pyramid – keeping in mind not only the capital form of the printed letter but also that passage from Hegel’s *Encyclopaedia* where he compares the body of the sign to an Egyptian pyramid. The a of diff[é]rance, therefore, is not heard’ it remains silent, secret, and discreet, like tomb.”

<sup>15</sup> Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, hal. 134. “It is clear that it cannot be exposed. We can expose only what, at a certain moment, can become present, manifest; what can be shown, presented as a present, a being-present in its truth, the truth of a present or the presence of a present .... Thus, the detours, phrases and syntax that I shall often have to resort to will resemble – will sometimes be practically indiscernible from – those of negative theology. Already we had to note that difference [SIC] is not, does not exist, and is not any sort of being-present (on). And we will have to point out everything that it is not, and consequently, that it has neither existence nor essence. It belongs to no category of being, present or absent.”

menggunakan kata *différer*. Alasannya ialah untuk menunjukkan “permainan” dari perbedaan dan penundaan itu sendiri.<sup>16</sup>

“Perbedaan” yang dimaksud adalah perbedaan sebagai dasar dari semiologi secara umum sebagaimana yang diungkapkan oleh Saussure bahwa teks hadir secara sembarang (*arbitrary*) dalam prinsip perbedaan.<sup>17</sup> Prinsip perbedaan semiologi ini dinyatakan oleh Saussure sebagai perbedaan tanpa istilah-positif.<sup>18</sup> “Perbedaan tanpa istilah-positif” menjelaskan bahwa perbedaan pada teks berbeda dengan perbedaan pada umumnya yang memiliki istilah-positif. Contoh “perbedaan dengan istilah-positif” adalah: perbedaan antara luas lapangan sepakbola dan lapangan basket. Sedangkan pada teks yang ada hanya “perbedaan” itu sendiri atau dengan lain perkataan perbedaan tanpa perbandingan kualitas dan kuantitas, yang ada hanya perbedaan saja. Sedangkan “penundaan” yang dimaksud oleh Derrida adalah penundaan makna yang dapat ditemui ketika kita menggunakan teks sebagai tanda (*sign*) untuk menunjukkan kehadiran halnya atau penanda (*signifier*), meski kita tidak memahami halnya. Namun teks telah membantu kita untuk “menunjuk” halnya dalam penundaan makna. Sehingga teks pada dirinya sendiri telah menunjukkan prinsip “penundaan”.<sup>19</sup> Dengan demikian *différance* menjelaskan prinsip “perbedaan” dan “penundaan” yang melekat pada teks. Teks sebagai tanda (*sign*) merujuk pada halnya atau penanda dalam prinsip perbedaan dengan teks lainnya secara sembarang, dan menunjukkan hanya dalam prinsip penundaan makna.

*Différance* bagi Derrida tidak lain adalah sebuah penyingkapan terhadap jerat metafisika kehadiran atau logosentrisme pada wacana filosofis *epoch* yang selalu mencari makna atau esensi terdasar dari segala sesuatu yang kemudian dihadirkan melalui teks agar

---

<sup>16</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, Penerj. Alan Bass (Brighton: The Harvester Press Limited, 1981), hal. 8. “Now the word *différence* (with an e) can never refer either to *différer* as temporization or to *différends* as polemos. Thus the word *différance* (with an a) is to compensate—economically—this loss of meaning, for *différance* can refer simultaneously to the entire configuration of its meaning.” Bandingkan dengan Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, hal. 136-137.

<sup>17</sup> Jaques Derrida, *Margins of Philosophy*, hal. 10. “Now Saussure first of all is the thinker who put the arbitrary character of the sign and the differential character of the sign at the very foundation of general semiology, particularly linguistics. And as we know, these two motifs—arbitrary and differential—are inseparable in his view.”

<sup>18</sup> Jaques Derrida, *Margins of Philosophy*, hal. 10-11. “Everything that has been said up to this point boils down to this: in language there are only differences. Even more important: a difference generally implies positive terms between which the difference is set up; but in language there are only differences without positive terms.”

<sup>19</sup> Jaques Derrida, *Margins of Philosophy*, hal. 9. “When we cannot grasp or show the thing, state the present, the being-present, when the present cannot be presented, we signify, we go through the detour of the sign. We take or give signs. We signal. The sign, in this sense, is deferred presence.”



dapat diucapkan atau dituliskan.<sup>20</sup> Oleh sebab itu teks dalam cakrawala *epoch* dinyatakan sebagai representasi dari kehadiran esensi terdasar dari segala sesuatu (yang disebut sebagai *Being* dengan huruf kapital). Sedangkan bagi Derrida teks tidak ada hubungannya dengan *Being*. Teks hanya berhubungan dengan permainan dari perbedaan dan penundaan, karena teks pada dirinya sendiri menunjukkan adanya perbedaan dan penundaan makna *Being*, sehingga teks tidak dapat dijadikan sebagai representasi utuh dari kehadiran *Being*. Maka jelas dengan sendirinya bahwa bagi Derrida, *epoch* telah keliru dalam hal menggunakan teks sebagai representasi utuh dari kehadiran *Being*. Padahal melalui teks justru kehadiran *Being* masih dipertanyakan secara terus-menerus. Untuk itu kita tidak dapat menjadikan *Being* sebagai pusat dari seluruh kehadiran, karena *Being* hanya dapat ditemukan pada teks dalam permainan perbedaan dan penundaan.

Untuk menjelaskan kehadiran *Being* pada teks, Derrida menggunakan istilah “jejak” yang menandakan bahwa *Being* sebagai teks hadir tanpa hubungan dengan apapun di luar teks yang biasa disebut sebagai *origin*.<sup>21</sup> “Jebak” itu sendiri bukanlah sebuah kehadiran melainkan *simulacrum* dari kehadiran yang hadir bukan untuk mengisi kealpaan di luar dirinya, tapi justru untuk mengisi kealpaan dari dirinya sendiri. Digambarkan sebagai sebuah kehadiran yang mengalami dislokasi atau diumpamakan sebagai sebuah bangunan (properti) yang hadir tanpa memiliki lahan, tapi bangunan tersebut telah menjadikan dirinya sendiri sebagai lahan bagi berdirinya sebuah struktur bangunan. “Jebak” menandakan kehadiran yang hadir tanpa rujukan apapun atau bantuan dari kehadiran yang-lain di luar dirinya, tapi hadir dengan merujuk pada dirinya sendiri atau hadir untuk mengisi kealpaan pada dirinya sendiri.<sup>22</sup> Istilah lain yang digunakan oleh Derrida untuk menjelaskan “jejak” atau kehadiran tanpa *origin*, antara lain: “suplemen,” “*pharmakon*,” “*chora*,” dan “*hymen*”. Namun tesis ini tidak akan menguraikan semuanya, hanya memilih untuk menguraikan satu di antaranya, yaitu: suplemen.

### Suplemen

Suplemen digunakan oleh Derrida dalam inspirasi dari Jean Jacques Rousseau (1712-1778) yang juga menggunakan istilah yang sama. Suplemen yang dalam bahasa

---

<sup>20</sup> Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Penerj. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997), hal. 12. “Logocentrism would thus support the determination of the being of the entity as presence.”

<sup>21</sup> Jaques Derrida, *Margins of Philosophy*, hal. 12. “I have attempted to indicate a way out of the closure of this framework via the ‘trace,’ which is no more an effect than it has a cause, but which in and of itself, outside its text, is not sufficient to operate the necessary transgression.”

<sup>22</sup> Jaques Derrida, *Margins of Philosophy*, hal. 24. “Since the trace is not a presence but the simulacrum of a presence that dislocates itself, displaces itself, refers itself, it properly has no site – erasure belongs to its structure.”

Inggris (*supplement*) berarti “tambahan dari luar atau ekstra,” dan dalam bahasa Prancis (*suppléance*) berarti “sebuah sistem substitusi,” diartikan oleh Derrida sebagai sebuah substitusi yang melakukan penggantian atau perwakilan terhadap dirinya sendiri. Suplemen menyingkapkan kehadiran bukan sebagai tambahan untuk mengisi kealpaan dirinya yang berasal dari luar atau yang disebut sebagai: *origin*. Justru suplemen yang dimaksudkan di sini berarti tambahan yang menambahkan atau mengisi kekosongan dirinya sendiri atau juga bisa disebut sebagai: suplemen dari suplemen. Dengan begitu di dalam kehadiran kita tidak akan menemukan *origin*, tapi kita hanya akan menemukan suplemen dari suplemen.<sup>23</sup> Suplemen dapat diumpamakan seperti “jejak” yang menghapus jejaknya sendiri, sehingga kita tidak akan menemukan hal lain selain “jejak” itu sendiri. Melalui “jejak,” “suplemen,” dan *différance* Derrida sedang menyingkapkan kehadiran teks tanpa hubungannya dengan kehadiran yang-lain di luar teks (*Being*) yang disebut sebagai *origin*.

Namun patut untuk diperhatikan bahwa *différance* adalah penyingkapan kehadiran, bukan esensi dari kehadiran seperti *Being* pada *epoch*. Bahkan “*différance*” itu sendiri bukanlah sebuah nama bagi penyingkapan itu sendiri, karena nama hanya dapat diberikan kepada sesuatu (*being* atau *thing*) yang hadir dalam oposisi biner hadir/alpa. Sedangkan *différance* tidak hadir dalam oposisi biner hadir/alpa, oleh sebab itu *différance* tidak dapat disebutkan sebagai *being* atau *thing*, dan tidak ada nama yang dapat diberikan kepadanya.<sup>24</sup> Derrida juga menambahkan bahwa penyingkapan kehadiran ini tidak dapat di“tunjuk” oleh teks atau tanda (*sign*) apapun, termasuk juga tidak ada “sebutan-unik” yang dapat diberikan kepada penyingkapan ini.<sup>25</sup> Dengan demikian *différance* adalah sebuah penyingkapan kehadiran tanpa hubungannya dengan *Being* sebagai *origin*, dan secara bersamaan *différance* merupakan penyingkapan terhadap jerat metafisika kehadiran dalam wacana *epoch* yang selalu menyatakan kehadiran dalam hubungannya dengan *Being*

---

<sup>23</sup> Jacques Derrida, *Of Grammatology*, hal. 154. “The supplement comes in the place of a lapse, a nonsignified or a nonrepresented, a nonpresence. There is no present before it, it is not preceding by anything but itself, that is to say by another supplement. The supplement is always the supplement of a supplement. One wishes to go back from the supplement to the source: one must recognize that there is a supplement at the source.”

<sup>24</sup> Jaques Derrida, *Margins of Philosophy*, hal. 26. “‘Older’ than *Being* itself, such *différance* has no name in our language. but we ‘already know’ that if it is unnameable, it is not provisionally so, not because our language has not yet found or received this name, or because we would have to seek it in another language, outside the finite system of our own. It is rather because there is no name for it at all, not even the name of essence or of *Being*, not even that of ‘*différance*,’ which is not a name, which is not a pure nominal unity, and unceasingly dislocates itself in a chain of differing and deferring substitutions.”

<sup>25</sup> Jaques Derrida, *Margins of Philosophy*, hal. 27. “Such is the question: the alliance of speech and *Being* in the unique word. In the finally proper name. And such is the question inscribed in the simulated affirmation of *différance*. It bears (on) each member of this sentence: ‘*Being* / speaks / always and everywhere / throughout / language.’”

sebagai *origin*. Maka jelas dengan sendirinya bahwa di mata Derrida kehadiran tidak lain adalah sebuah permainan dari perbedaan dan penundaan makna. Sebab kita hanya dapat menunjuk halnya (*being* atau *thing*) melalui teks dalam perbedaan dengan teks lainnya dan secara bersamaan kita dapat menunjuk halnya melalui teks dalam penundaan makna. Hal ini menjelaskan bahwa tidak ada kehadiran lain di luar teks (*il n'y a pas de hors-texte*), sehingga yang kita temukan pada teks adalah teks itu sendiri.<sup>26</sup> Dengan perkataan lain, teks hadir tanpa *origin* di luar dirinya, tapi hadir dengan merujuk pada dirinya sendiri dalam jalinan rantai-perbedaan dengan teks lainnya.<sup>27</sup> Sebagai contoh teks “manusia” sebagai tanda (*sign*) hadir tanpa hubungan dengan realitas “manusia” sebagai entitas atau penanda (*signifier*), bahkan tidak memiliki hubungan dengan *idea-idea* kemanusiaan sebagai petanda (*signified*), tapi teks “manusia” hadir dalam hubungannya dengan permainan dari perbedaan teks dalam jalinan rantai-perbedaan—perbedaan teks “manusia” dan teks “hewan,” “pohon,” “batu,” “matahari,” “bulan,” “langit,” dan teks lainnya—, dan teks “manusia” hadir dalam permainan dari penundaan secara terus-menerus terhadap esensi “manusia” itu sendiri.

Jadi, *différance* merupakan penyingkapan terhadap jerat metafisika kehadiran atau logosentrisme yang menyatakan *Being* sebagai *origin* yang hadir di luar teks. Karena *différance* hanya sebuah penyingkapan yang tidak hadir dalam bentuk apapun, maka *différance* tidak dapat disebut sebagai *Being*. *Différance* adalah penyingkapan kehadiran dalam permainan perbedaan dan penundaan.

### C. Dekonstruksi

Pada sub-bahasan sebelumnya telah dikatakan bahwa: teks hadir tanpa hubungannya dengan *origin* di luar teks, melainkan dalam permainan perbedaan teks dalam jalinan rantai-perbedaan dan penundaan makna secara terus menerus. Jalinan rantai-perbedaan menjelaskan bagaimana teks hadir di dalam perbedaan dengan teks lainnya, dan secara bersamaan kerangka jalinan rantai-perbedaan ini membentuk jalinan rantai-persamaan di antara teks yang berbeda itu, atau dengan istilah lain membentuk

---

<sup>26</sup> Jacques Derrida, *Of Grammatology*, hal. 158. “*There is nothing outside of the text* (Penerjemah: *there is no outside-text; il n'y a pas de hors-texte*).”

<sup>27</sup> Jacques Derrida, *Positions*, Penerj. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), hal. 26. “*The play of differences supposes, in effect, syntheses and referrals which forbid at any moment, or in any sense, that simple element be present in and of itself, referring only to itself. Whether in the order of spoken or written discourse, no element can function as a sign without referring to another element which itself is not simply present. This interweaving results in each ‘element’ – phoneme or grapheme – being constituted on the basis of the trace within it of the other elements of the chain or system. This interweaving, this textile, is the text produced only in the transformation of another text. Nothing, neither among the elements not within the system, is anywhere ever simply present or absent.*”

intertekstualitas di antara teks. Di sini dijelaskan bahwa teks pada dirinya sendiri memiliki potensi untuk menghancurkan dirinya sendiri demi membentuk teks yang-lain. Maka jelas dengan sendirinya bahwa di dalam teks tidak hanya terdapat perbedaan, tapi juga persamaan dengan teks yang-lain. Jika jalinan rantai-perbedaan merupakan penyingkapan yang disebut oleh Derrida sebagai: *différance*, maka jalinan rantai-persamaan adalah penyingkapan yang disebutnya sebagai: dekonstruksi.<sup>28</sup> Untuk itu sub-bahasan ini akan diuraikan konsekuensi logis *différance*, yaitu: dekonstruksi.

Derrida mengaggas dekonstruksi dalam inspirasi Heidegger (*Being and Time*, 1927) yang berupaya untuk melakukan penghancuran atau perusakan secara positif terhadap tradisi ontologi filsafat Barat.<sup>29</sup> Jika Heidegger menggunakan istilah “perusakan secara positif” (*destruktion* atau *abbau*), maka Derrida menggunakan kata yang sepadan dalam bahasa Prancis, yaitu: *déconstruction* yang diberi arti oleh Derrida sebagai: menyusun ulang bangunan kata di dalam sebuah kalimat.<sup>30</sup> Namun patut juga untuk diketahui bahwa arti yang diberikan oleh Derrida terhadap *déconstruction* adalah sebuah arti baru yang berbeda dengan arti yang dapat ditemukan pada kamus (*Littré*).<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Bandingkan dengan Barry Stocker, *Derrida on Deconstruction* (London: Routledge, 2006), hal. 178. “*Deconstruction here comes at the same thing named by ‘différance, but from a different direction. ‘Différance’ refers to the difference that the same contains; Deconstruction refers to the same that contains difference.*”

<sup>29</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*, Penerj. Joan Stambaugh (Albany: State University of New York Press, 1996), hal. 20. “*This demonstration of the provenance of the fundamental ontological concepts, as the investigation which displays their ‘birth certificate,’ has nothing to do with a pernicious relativizing of ontological standpoints. The destructuring has just as little the negative sense of disburdening ourselves of the ontological tradition. On the contrary, it should stake out the positive possibilities of the tradition, and that always means to fix its boundaries. These are factually given with the specific formulation of the question and the prescribed demarcation of the possible field of investigation. Negatively, the destructuring is not even related to the past: its criticism concerns ‘today’ and the dominant way we treat the history of ontology, whether it be conceived as the history of opinions, ideas, or problems. However, the destructuring does not wish to bury the past in nullity; it has a positive intent. Its negative function remains tacit and indirect.*”

<sup>30</sup> Jacques Derrida, *Letter to a Japanese Friend*, Penerj. David Wood dan Andrew Benjamin, dalam *Derrida and Différance*, Editor David Wood dan Robert Bernasconi (Evanston: Northwestern University Press, 1988), hal. 1-2. “*Among other things I wished to translate and adapt to my own ends the Heideggerian word Destructio or Abbau. Each signified in this context an operation bearing on the structure or tradition architecture of the fundamental concepts of ontology or of Western metaphysics. But in French ‘destruction’ too obviously implied an annihilation or a negative reduction much closer perhaps to Nietzschean ‘demolition’ than to the Heideggerian interpretation or to the type of reading that I proposed. So I ruled that out. I remember having looked to see if the word ‘deconstruction’ (which came to me it seemed quite spontaneously) was good French. I found it in the Littré. The grammatical, linguistic, or rhetorical sense ([penerjemah:] portées) were found bound up with a ‘mechanical’ sense ([penerjemah:] portée ‘machinique’). This association appeared very fortunate, and fortunately adapted to what I wanted at least to suggest. Perhaps I could cite some of the entries from the Littré ‘Déconstruction: action of deconstructing. Grammatical term. Disarranging the construction of words in a sentence.’*”

<sup>31</sup> Jacques Derrida, *Letter to a Japanese Friend*, hal. 2. “*It goes without saying that if all the significations enumerated by the Littré interested me because of their affinity with what I ‘meant’ ([penerjemah:] ‘voulais-*



Dekonstruksi awalnya dikaitkan dengan strukturalisme karena menyinggung penghancuran sebuah struktur, meski dekonstruksi sendiri bukanlah sebuah strukturalisme, itulah mengapa secara khusus di Amerika pemikiran Derrida disebut sebagai sebuah aliran baru bernama: post-strukturalisme. Bahkan ada juga yang mengaitkannya dengan teologia-negatif, dan jelas bahwa mengaitkan dekonstruksi dengan teologia-negatif adalah sebuah kekeliruan. Pada prinsipnya dekonstruksi tidak dapat direduksi dengan menilainya sebagai sebuah analisis, kritik, atau metode. Karena jelas dengan sendirinya bahwa dekonstruksi tidak lain adalah sebuah penyingkapan terhadap jalinan rantai-persamaan pada teks. Dekonstruksi menyingkapkan bahwa teks memiliki potensi untuk menghancurkan dirinya demi membangun teks yang-lain (oto-dekonstruksi). Proses dekonstruksi tersebut terjadi secara alamiah, tanpa bantuan apapun di luar teks, entah itu yang disebut sebagai sebuah kesadaran, entah itu subjek atau organisasi, bahkan historisitas atau peradaban seperti modernitas.<sup>32</sup> Derrida sendiri mendefinisikan dekonstruksi sebagai sebuah pembatasan terhadap ontologi, yang dengan istilah lain berarti: pembatasan terhadap definisi akhir yang dicari-cari oleh para filosof sejak *epoch*. Namun kenyataannya teks pada dirinya sendiri tidak memiliki ruang bagi definisi-akhir, mengingat teks pada dirinya sendiri memiliki potensi untuk menghancurkan dirinya demi membangun teks yang-lain. Sebab itu dekonstruksi menandakan sebuah pembatasan terhadap definisi akhir, yang disebutkan oleh Derrida sebagai: pembatasan terhadap ontologi bahwa S adalah P.<sup>33</sup>

Dekonstruksi juga dapat disebut sebagai sebuah penyingkapan terhadap penggantian teks dengan teks lainnya di dalam sebuah rantai-penggantian yang bisa berasal dari bahasa yang sama atau dengan bahasa yang berbeda.<sup>34</sup>

---

*dire'), they concerned, metaphorically, so to say, only models or regions of meaning and not the totality of what deconstruction aspires to at its most ambitious."*

<sup>32</sup> Jacques Derrida, *Letter to a Japanese Friend*, hal. 4. "Deconstruction takes place, it is an event that does not await the deliberation, consciousness, or organization of a subject, or even of modernity. It deconstructs it-self. It can be deconstructed. ([penerjemah:] Ça se déconstruit.) The 'it' ([penerjemah:] ça) is not here an impersonal thing that is opposed to some egological subjectivity. It is in deconstruction (the Littré says, 'to deconstruct it-self ([penerjemah:] se déconstruire) ... to lose its construction') .... If deconstruction takes place everywhere it ([penerjemah:] ça) takes place, where there is something (and is not therefore limited to meaning or to the text in the current and bookish sense of the word), we still have to think through what is happening in our world, in modernity, at the time when deconstruction is becoming a motif, with its word, its privileged themes, its mobile strategy, etc."

<sup>33</sup> Bandingkan dengan Jacques Derrida, *Letter to a Japanese Friend*, hal. 4. "All sentences of the type 'deconstruction is X' or 'deconstruction is no X' a priori miss the point, which is to say that they are at least false. As you know, one of the principal things at stakes in what is called in my texts 'deconstruction' is precisely the delimiting of ontology and above all of the third person present indicative: S is P."

<sup>34</sup> Jacques Derrida, *Letter to a Japanese Friend*, hal. 6. "And as 'deconstruction' is a word, as I have just said, that is essentially replaceable in a chain of substitution, then that can also be done from one language to another..."

Dengan demikian dekonstruksi adalah penolakan terhadap definisi akhir terhadap realitas yang diungkapkan melalui teks seperti yang ditemui pada wacana filosofis *epoch*, karena teks pada dirinya sendiri tidak dapat merepresentasikan realitas secara penuh. Dalam hal ini dekonstruksi menyingkapkan bahwa teks tidak memiliki jalinan rantai-persamaan dengan realitas, melainkan berada pada jalinan rantai-persamaan dengan teks lainnya (intertekstualitas). Dekonstruksi juga menyingkapkan bahwa yang ada pada teks adalah perubahan atau penghancuran di mana teks memiliki potensi menghancurkan dirinya sendiri untuk membangun teks yang-lain. Maka jelas dengan sendirinya bahwa tidak mungkin terdapat definisi akhir atau esensi realitas secara penuh yang dapat diucapkan atau dituliskan melalui teks.

#### **D. Kesimpulan**

Pokok bahasan pada Bab II “Dekonstruksi” ini dapat disimpulkan dengan sebuah pernyataan sebagai berikut: “Derrida telah menyingkapkan bahwa wacana filosofis tidak dapat mencapai definisi akhir realitas, karena teks yang digunakan untuk menunjuk kepada realitas tidak dapat merepresentasikannya secara penuh.” Alhasil, melalui *différance* dan dekonstruksi, Derrida telah melunakkan kerasnya (*rigorous*) wacana filosofis *epoch* untuk kembali dipertanyakan kebenarannya. Kekerasan wacana filosofis dipicu oleh klaimnya terhadap kehadiran definisi akhir (*Being*) dari realitas yang dinyatakan sebagai pusat dari segala sesuatu (*origin*). Namun di mata Derrida, klaim tersebut sangat lemah dan bersifat metafisika, karena *Being* hanya dapat diucapkan dan dituliskan sebagai teks, tidak lebih dari itu. Sedangkan teks pada dirinya sendiri tidak mampu untuk merepresentasikan realitas secara penuh. Dengan perkataan lain, niscaya terdapat jarak antara teks dan realitas yang dituju. Jarak inilah yang menjadi perhatian khusus dan terus dirawat oleh Derrida melalui seluruh karya-karyanya.

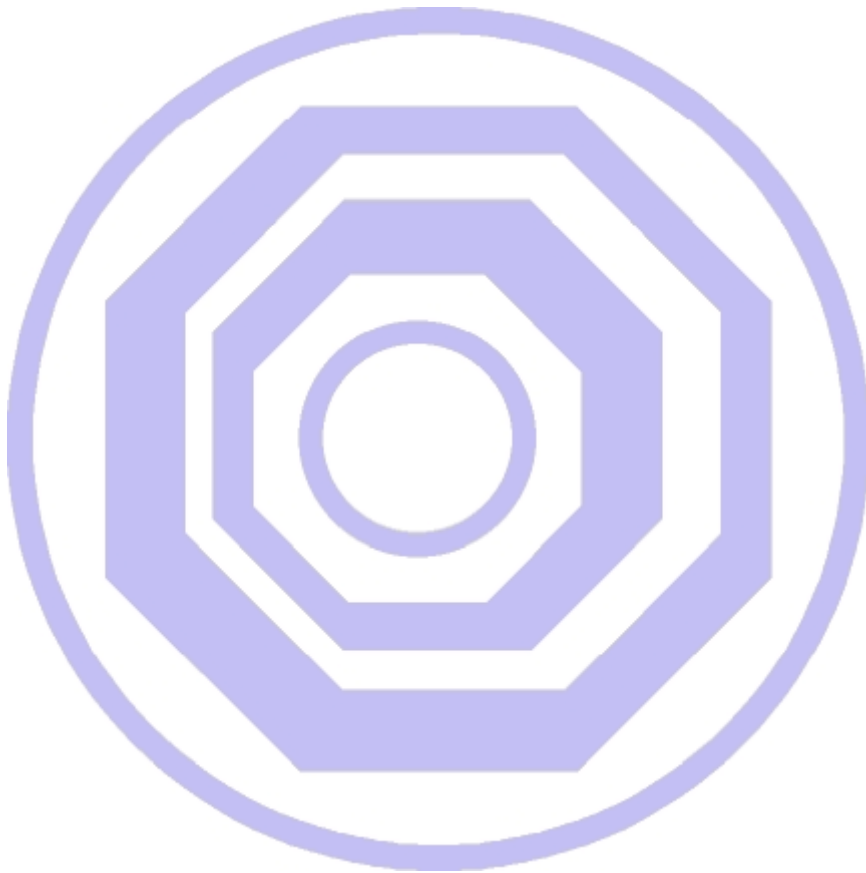
Dalam pandangan Derrida, realitas telah memberikan dirinya tanpa teks atau tanda, tapi manusia memahami realitas melalui teks atau tanda. Itulah mengapa Derrida membagi teks (tanda) ke dalam dua jenis, yaitu: indikasi dan ekspresi. Teks atau tanda sebagai indikasi merupakan teks yang hanya dapat dicerap oleh indra tanpa dipahami oleh rasio, sehingga tidak dapat diucapkan dan dituliskan, sedangkan teks atau tanda sebagai ekspresi adalah teks yang dapat dipahami oleh rasio, sehingga dapat diucapkan dan dituliskan.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, hal. 17. “The word ‘sign’ (*Zeichen*) covers, always in ordinary language and occasionally in philosophical language, two heterogeneous concepts: that of expression (*Ausdruck*), which is often wrongly taken as a synonym for sign in general, and that of indication (*Anzeichen*). But, according to Husserl, there are sign that express nothing because they convey nothing one could call (we still have to put it in German) *Bedeutung* or *Sinn*. Such is the indicative sign [penerjemah:

Maka jelas dengan sendirinya bahwa Derrida telah memberikan penekanan terhadap jarak antara teks dan realitas yang tidak mungkin untuk dilampaui oleh teks apapun. Teks di sini tidak merepresentasikan realitas, tapi merepresentasikan dirinya sendiri dalam permainan perbedaan dan penundaan. Secara lugas dikatakan bahwa: tidak ada sesuatu apapun di luar teks (*il n'y a pas de hors-texte*).

Kerangka pemikiran filosofis Derrida digunakan oleh tesis ini untuk menatap, memahami dan memberikan tanggapan terhadap teks tentang “siapakah manusia?” menurut humanisme Barat. Tesis ini akan menyajikan penyingkapan terhadap selubung metafisika kehadiran yang menggoncangkan setiap definisi akhir tentang manusia dan hakikatnya menurut humanisme Barat.



---

*(indice)]. Certainly an indicative sign is a sign, as is an expression. But, unlike an expression, an indicative sign is deprived of Bedetung or Sinn; it is bedeutungslos, sinnlos. But, nonetheless, it is not without signification. By definition there can be no sign without signification, no signifying without the signified."*

## BAB III

### HUMANISME BARAT

#### A. Pendahuluan

Bab III tesis berjudul “Humanisme Barat” berisi uraian studi tentang manusia dan hakikatnya sebagai manusia (*Being*) sebagaimana ditemukan pada humanisme Barat. Pada dasarnya, humanisme Barat adalah sebuah studi untuk menemukan hakikat atau esensi manusia untuk menemukan perbedaan antara manusia dan entitas lainnya. Studi untuk menemukan hakikat manusia ini didorong oleh kemampuan manusia itu sendiri untuk mengajukan pertanyaan tentang hakikat dari segala sesuatu, termasuk mengajukan pertanyaan tentang hakikat dirinya sendiri (siapakah manusia?). Namun yang menjadi keunikan dari studi tentang manusia ini adalah keberadaan manusia yang tidak dapat dipisahkan dari dunianya (*being-in-the-world*). Kenyataan tersebut telah mendorong studi tentang manusia ini untuk juga melibatkan dunia di luar manusia (eksterioritas) dalam kajiannya, selain melibatkan interioritas manusia itu sendiri.

Contoh “dunia” yang tidak dapat dipisahkan dari keberadaan manusia adalah agama. Hal tersebut tercermin dari bagaimana humanisme Barat—pada awalnya di era renaissance—menjadikan doktrin agama sebagai sumber rujukan utama dalam membicarakan manusia dan hakikatnya. Begitu pula dengan pengembangannya dikemudian hari, humanisme Barat, tetap membicarakan manusia dan hakikatnya dengan berangkat dari doktrin agama—baik yang tetap menjadikannya sebagai sumber utama maupun yang melakukan kritik terhadap doktrin agama—. Tesis ini menyebutkan humanisme Barat yang tetap menjadikan doktrin agama sebagai sumber utama dengan sebutan: humanisme-teosentris. Sedangkan humanisme Barat yang melakukan kritik terhadap doktrin agama disebut sebagai: humanisme-antroposentris.

Oleh karena itu, pokok bahasan tentang “humanisme Barat” pada Bab ini akan disajikan dalam tiga sub-bahasan berdasarkan pembagian yang telah disebutkan di atas, yaitu: (1) Humanisme Barat. Sub-bahasan ini berisikan uraian tentang humanisme-teosentris dan humanisme-antroposentris. (2) Kritik terhadap Humanisme Barat. Kritik yang disajikan pada sub-bahasan ini berasal dari Martin Heidegger dan Michel Foucault (1927-1984). Kedua filsuf tersebut sama-sama menyoroti metode yang digunakan humanisme Barat dalam kajiannya untuk menemukan hakikat manusia. Bagi keduanya

metode yang digunakan oleh humanisme Barat terkondisikan bersifat metafisika karena telah menempatkan *Being* (hakikat manusia) sebagai tujuan akhir dari seluruh keberadaan manusia, sehingga telah melupakan realitas manusia itu sendiri. (3) Kesimpulan. Sub-bahasan ini berisikan kesimpulan yang menjadi penutup dari seluruh pembahasan dari Bab III “Humanisme Barat,” dan sekaligus menjadi pengantar untuk masuk pada uraian tentang bagaimana Derrida melakukan peninjauan kembali terhadap humanisme Barat (Bab IV).

## **B. Humanisme Barat**

Humanisme Barat yang dikenal juga dengan sebutan *studia humanitatis* (studi tentang manusia) awalnya merupakan sebuah kurikulum yang diajarkan oleh *umanista* (humanis) pada permulaan era renaissance (abad ke-15) di Italia. *Umanista* atau humanis saat itu merupakan sebutan yang merujuk pada siswa yang menempuh studi di bidang sastra Yunani dan Romawi (budaya pra-Kristen), atau studi pada fakultas non-teologia. Untuk itu tidak mengherankan jika pada perkembangannya kemudian, terutama dimulai sejak abad ke-19, istilah “humanisme” dan “humanis” dikaitkan pada sebuah studi tentang manusia yang terpisah sama sekali dengan studi tentang Tuhan dalam dogma agama (teologia). Namun jika kita hendak melihat awal mula kelahirannya di era renaissance, maka kita akan menemukan pengaruh doktrin agama Kristen yang sangat kuat sekali. Hal tersebut dapat ditemukan melalui uraian para humanis di era renaissance yang memadukan karya sastra yang berasal dari era pra-Kristen dan doktrin Kristen demi menemukan hakikat manusia. Tesis ini menyebut uraian para humanis era renaissance itu sebagai: “humanisme-teosentris”. Humanisme-teosentris menghadapi kritik serius dari aliran humanisme Barat sekular yang mencoba untuk menggeser posisi doktrin agama sebagai sumber utama dengan menjadikan manusia itu sendiri sebagai sumber utama dalam studi untuk menjawab pertanyaan: “siapakah manusia?”. Humanisme Barat yang menjadikan manusia sebagai sumber utama dalam kajiannya untuk menemukan hakikat manusia disebut dalam tesis ini sebagai: “humanisme-antroposentris”. Berikut uraian dari kedua aliran utama humanisme Barat tersebut:

### *1. Humanisme-teosentris.*

Humanisme-teosentris pada uraian ini menghadirkan sketsa pemikiran dari dua tokoh renaissance, yaitu: Lorenzo Valla (1407-1457) dan Giovanni Pico Della Mirandola (1463-1494). Valla dalam uraiannya tentang manusia menghubungkan keberadaan manusia dengan keberadaan Tuhan secara total di mana Tuhan dinyatakan sebagai Pengatur-Tunggal atas seluruh kehidupan manusia. Mulai dari pengaturan waktu (masa



lalu, saat ini, masa depan) sampai pada hal-hal lain yang berhubungan dengan seluruh kehidupan manusia seperti bentuk dan warna.<sup>36</sup> Dengan begitu Valla telah menempatkan manusia di bawah kendali Kebaikan dan Kebijakan Tuhan secara total, sehingga sebagai konsekuensinya Valla telah meniadakan konsep kehendak bebas. Secara bersamaan Valla juga menyatakan Tuhan sebagai *De vero bono* (Kebaikan sejati) yang menjadi kausalitas sekaligus tujuan utama dari seluruh keberadaan manusia.<sup>37</sup> Maka jelas dengan sendirinya bahwa hakikat manusia dalam uraian Valla ditentukan dalam hubungan manusia sebagai ciptaan dan Tuhan sebagai Pencipta sekaligus Kebaikan Sejati. Secara konkret keberadaan manusia telah ditentukan di dalam Kebaikan dan Kebijakan Tuhan, yaitu: untuk mencintai Kebaikan, untuk bertindak atas nama Kebaikan, untuk menikmati Kebaikan, dan akan berakhir bersama dengan Sang Kebaikan di dalam surga. Jika pada kenyataannya bahwa terdapat manusia yang tidak melakukan kebaikan—tapi justru melakukan kejahatan—maka Valla sendiri tidak dapat menjelaskannya secara pasti selain menyerahkan semua itu di bawah kendali Tuhan.

Tesis ini menilai bahwa uraian Valla tentang hakikat manusia berada pada cakrawala teosentrisme karena sekurang-kurangnya dua alasan berikut ini: (1) Tuhan adalah pusat dari seluruh keberadaan manusia, sehingga keberadaan manusia adalah hanya untuk Tuhan semata, dan (2) seluruh keberadaan manusia berada di bawah kendali Kebaikan dan Kebijakan Tuhan secara total, sehingga kebebasan manusia ditiadakan sama sekali. Itulah dasar yang membuat tesis ini memasukkan uraian Valla dalam kelompok humanisme-teosentris.

Sedangkan Pico melalui karyanya yang terbit secara anumerta (*Oration on the Dignity of Man*, 1496) merumuskan sebuah kajian tentang hakikat manusia yang berakar pada dogma agama Kristen yang berbicara tentang kisah penciptaan dan kejatuhan manusia ke dalam dosa. Bagi Pico hakikat manusia yang ia sebut sebagai “martabat” (*dignity of man*) tidak lain merupakan citra atau gambar dari Sang Pencipta yang ada di dalam diri manusia sebelum kejatuhan manusia ke dalam dosa akibat melanggar perintah

---

<sup>36</sup> John Monsafani, *The theology of Lorenzo Valla* dalam *Humanism and Early Modern Philosophy*, editor Jill Kraye dan M.W.F. Stone (London dan New York: Routledge, 2000), hal. 2. “*This alone Aristotle denies that God can do: that what has been done may be what not been done, as if He can <not> cause what must be done to have been done or to be done, and cannot cause the future to be past or the present, and the present to be the past or what is yet to be – as if there were not even other things besides time and other things which are easier to do than these...*”

<sup>37</sup> John Monsafani, *The theology of Lorenzo Valla* dalam *Humanism and Early Modern Philosophy*, hal. 7. “*One contention concerning God that Valla defended vigorously was his assertion in the De vero bono and in the De dialectica that we love God not for his own sake not propter se, but rather as an efficient cause, i.e. as the cause of the pleasure we experience in heaven.*”

Tuhan.<sup>38</sup> Dari konteks doktrin penciptaan dan kejatuhan manusia ke dalam dosa itulah Pico menghubungkan pengembangan hakikat manusia dengan upaya untuk menunjukkan martabatnya sebagai citra Allah atau anak Allah yang lebih tinggi kedudukannya dibanding dengan ciptaan lainnya—bahkan kedudukan manusia hanya sedikit lebih rendah dari malaikat<sup>39</sup>—dan secara bersamaan ia juga menyatakan bahwa penurunan kualitas martabat manusia merupakan dampak nyata dari keberdosaannya.<sup>40</sup> Dengan begitu Pico membicarakan manusia dan hakikatnya di dalam kerangka ajaran Yudeo-Kristen di mana manusia dinyatakan sebagai entitas yang diciptakan segambar dengan Sang Pencipta, tapi telah jatuh ke dalam dosa.

Uraian Pico tentang hakikat manusia setidaknya menjelaskan kepada kita mengenai aspek kejahatan manusia yang masih belum dapat dijelaskan secara logis oleh Valla. Jelas bagi Pico bahwa kejahatan manusia berasal dari: keberdosaannya. Oleh sebab itu hakikat manusia dalam uraian Pico dapat dikatakan sebagai sebuah pengembangan diri atau upaya manusia meninggalkan keberdosaannya untuk merengkuh kembali martabatnya sebagai citra Allah. Maka jelas dengan sendirinya bahwa bagi Pico manusia berada pada tarikan antara dosa di satu sisi dan martabatnya sebagai citra Allah di sisi lainnya. Dalam situasi tersebut Tuhan telah memberikan kebebasan kepada manusia untuk menentukan sendiri pilihannya, untuk tetap dalam keberdosaannya atau merengkuh kembali martabatnya sebagai citra Allah. Sehingga Pico telah meletakkan takdir manusia kepada tanggung jawab manusia itu sendiri.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> Bandingkan dengan Russell Kirk, *Introduction*, dalam *Oration on the Dignity of Man*, Penerj. A. Robert Caponigri (Chicago: Henry Regnery Company, 1956), hal. xiii-xiv. "Now this eccentric genius' 'Dignity of Man' is the manifesto of humanism. Man regenerate – 'this, visibly,' Egon Freidell says, 'is the primary meaning of the Renaissance: the rebirth of man in the likeness of God.' The man of the Middle Ages was humble, conscious almost always of his fallen and sinful nature, feeling himself a miserable foul creature watched by an angry God. Through Pride fell the angels. But Pico and his brother-humanists declared that man was only a little lower than angels, a being capable of descending to unclean depths, indeed, but also having it within his power to become godlike. How marvellous and splendid a creature is man! this is the theme of Pico's oration, elaborated with all the pomp and confidence that characterized the rising Humanist teacher."

<sup>39</sup> Giovanni Pico Della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man*, Penerj. A. Robert Caponigri (Chicago: Henry Regnery Company, 1956), hal. 4. "... [A]nd, by David's testimony but little lower than the angels."

<sup>40</sup> Giovanni Pico Della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man*, hal. 8-9. "But upon man, at the moment of his creation, God bestowed seeds pregnant with all possibilities, the germs of every form of life. Whichever of these a man shall cultivate, the same will mature and bear fruit in him. If vegetative, he will become a plant; if sensual, he will become brutish; if rational, he will reveal himself a heavenly being; if intellectual, he will be an angel and the son of God. And if, dissatisfied with the lot of all creatures, he should recollect himself into the center of his own unity, he will there, become one spirit with God, in the solitary darkness of the Father, Who is set above all things, himself transcend all creatures."

<sup>41</sup> Giovanni Pico Della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man*, hal. 7. "We have given you, Oh Adam, no visage proper to yourself, nor any endowment properly your own, in order that whatever place, whatever form, whatever gifts you may, with premeditation, select, these same you may have and possess through your own judgment and decision."

Hakikat atau martabat manusia dalam uraian Pico sangat jelas mengandung unsur teosentrisme. Manusia dinyatakan sebagai ciptaan yang memiliki citra atau kualitas dari Sang Pencipta. Karena kejatuhan manusia ke dalam dosa, maka manusia harus kehilangan kualitas tersebut, sehingga ia harus mengembangkan kembali citra Sang Pencipta yang ada di dalam dirinya. Namun karena manusia diciptakan dengan memiliki kehendak bebas, maka dengan kebebasannya itu manusia diperhadapkan pada pilihan untuk mengembangkan citra Sang Pencipta di dalam dirinya atau hidup dengan kualitas yang kurang dari itu.

Dengan demikian humanisme-teosentris menyatakan manusia sebagai ciptaan Tuhan dan seluruh keberadaan manusia ditentukan melalui hubungan manusia dan Tuhan. Tuhan adalah kausalitas utama dalam hidup manusia dan juga tujuan akhir dari seluruh keberadaan manusia. Pendek kata manusia dan hakikatnya ditemukan di dalam Tuhan yang adalah pusat dari seluruh keberadaan manusia.

## 2. *Humanisme-antroposentris*

Penemuan hakikat manusia di era renaissance, seperti diuraikan pada sub-bahasan sebelumnya, merupakan sebuah perpaduan antara teks Kitab Suci dan teks kuno (pra-Kristen) yang dapat juga disebutkan sebagai perpaduan antara dunia modern dan dunia kuno. Perpaduan tersebut telah memengaruhi perkembangan wacana filosofis—yang saat itu didominasi oleh doktrin Kristen—tentang manusia dan hakikatnya sebagai manusia. Setidaknya perpaduan tersebut, pertama-tama, menandai terbukanya ruang bagi sastra non-Kristen untuk dijadikan sumber utama bersamaan dengan teks Kitab Suci dalam hal membicarakan topik tentang “siapakah manusia?”. Namun pada perkembangannya kemudian lambat laun penggunaan teks-teks sekular telah dijadikan sebagai sumber utama menggeser posisi Kitab Suci. Karenanya pencarian tentang “siapakah manusia?” ditempuh melalui kajian terhadap dua jenis teks yang dijadikan sebagai rujukan utama, yaitu: (1) Kitab Suci yang menghasilkan humanisme-teosentris, dan (2) teks sekular yang menghasilkan humanisme-antroposentris.

Jika ditinjau secara mendalam, maka akan tampak bagi kita bahwa penggunaan teks sekular tidak lain merupakan langkah kritik terhadap dominasi doktrin dan institusi agama Kristen yang sangat kuat di Eropa selama periode abad Pertengahan. Dengan perkataan lain, humanisme-antroposentris menggeser Tuhan sebagai sentral dan menggantikannya dengan manusia (*antropos*) adalah sebuah kritik terhadap humanisme-teosentris.

Alasan lain dari tindakan humanisme-antroposentris menggeser Tuhan dari pembicaraan tentang manusia dan hakikatnya ialah karena dinilai bahwa menempatkan



Tuhan sebagai sentral dari pencarian “siapakah manusia?” sudah tidak relevan lagi. Sehingga hakikat manusia tidak lagi dibicarakan dalam hubungannya dengan Tuhan, melainkan dalam hubungannya dengan keberadaan manusia itu sendiri. Secara konkret dapat dikatakan bahwa kebaikan dan kejahatan yang dilakukan oleh manusia sebenarnya dimotivasi oleh manusia itu sendiri.

Pergeseran Tuhan dalam pembicaraan tentang manusia dan hakikatnya tidak terlepas dari pengaruh pemikiran Xenophanes (kira-kira di abad ke-5 SM) yang menyatakan bahwa keberadaan Tuhan adalah hasil rekaan manusia belaka, atau secara lugas dapat dikatakan bahwa Tuhan tidak lebih dari sekadar “citra-manusia”.<sup>42</sup> Wacana filosofis Xenophanes tentang Tuhan seolah-olah memberikan landasan bagi humanisme-antroposentris untuk menurunkan Tuhan dari “takhta”Nya dan menggantikan “takhta” yang telah kosong itu dengan manusia (antroposentrisme). Ciri-ciri dari humanisme-antroposentris dapat ditemukan pada uraian Immanuel Kant (1724-1804) dan Ludwig Feuerbach (1804-1872).

Kant dalam uraiannya tentang manusia telah membicarakan Tuhan dalam wacana yang sama sekali baru dibandingkan dengan wacana humanisme-teosentris. Tuhan bagi Kant adalah sebuah *idea-regulative* (diterjemahkan sebagai: ide-regulatif) yang memungkinkan manusia dalam segala keberadaannya memiliki kesadaran terhadap realitas. Dengan lain perkataan, Kant menyatakan bahwa kesadaran manusia tidak mungkin memberikan sebuah validitas yang objektif apabila tidak memiliki ide-regulatif yang menata dan menjalin seluruh realitas empiris menjadi sebuah kesatuan. Ide-regulatif yang dimaksud oleh Kant adalah: Tuhan, Jiwa, dan Dunia. Secara konkret *idea* tentang Tuhan, Jiwa, dan Dunia yang menata dan menjalin kesadaran manusia, sehingga memungkinkan manusia dalam segala keberadaannya memiliki objektivitas dalam memandang realitas. Secara khusus mengenai *idea* tentang Tuhan, Kant memperkenalkan istilah *Deistic*<sup>43</sup> yang berarti “Tuhan yang pasif” atau Tuhan yang tidak berpartisipasi secara langsung dalam seluruh kehidupan manusia yang berada di dalam ruang dan waktu. Ilustrasi yang digunakan untuk menjelaskan wacana *Deistic* adalah ilustrasi tentang “tukang arloji.” Tuhan digambarkan seperti tukang pembuat arloji yang membuat sebuah

---

<sup>42</sup> Bandingkan dengan Andrew Copson, *What is Humanism* dalam *The Willey Blackwell Handbook of Humanism*, editor Andrew Copson dan A.C. Grayling (Chichester: John Willey & Sons, 2015), hal. 25. “Humanist would wholly endorse that famous sentiment of Xenophanes: ‘If cattle and horses and lions had hands and could paint and make works of art with their hands just as people can, horses would depict the gods as horses and cattle as cattle.’ Gods and religions are human inventions.”

<sup>43</sup> *Deistic* berasal dari kata dalam bahasa Latin “*Deus*” yang berarti “Tuhan”.

arloji dan kemudian membiarkan arloji tersebut bergerak sesuai dengan mekanismenya tanpa campur tangan sang tukang.<sup>44</sup> Maka jelas dengan sendirinya bahwa meskipun Kant masih membicarakan tentang Tuhan, tapi ia tidak lagi menjadikan Tuhan sebagai Pribadi yang berperan langsung dalam kehidupan manusia.

Wacana Kant tentang Tuhan sebagai ide-regulatif hampir mirip dengan wacana René Descartes (1596-1650) tentang Tuhan. Bagi Descartes, Tuhan memiliki peran penting dalam hal memberikan kemungkinan bagi manusia untuk memahami realitas secara objektif. Tuhan mengendalikan pikiran manusia, sehingga manusia dapat memiliki kebenaran yang objektif.<sup>45</sup> Secara lugas dapat dikatakan bahwa “aku yang berpikir”<sup>46</sup> dalam wacana Descartes bertumpu dalam hubungan antara manusia dan Tuhan. Namun perbedaan di antara keduanya ialah: kalau dalam wacana Kant Tuhan tidak lagi dinyatakan sebagai Pribadi, melainkan sebagai sebuah ide-regulatif, sedangkan dalam wacana Descartes Tuhan masih dinyatakan sebagai Pribadi yang aktif berpartisipasi dalam kehidupan manusia.

Kant telah membawa pembicaraan tentang manusia dan hakikatnya kembali pada era Klasik (pra-Kristen) di mana manusia dibicarakan tanpa hubungannya dengan Tuhan. Hal tersebut ditegaskan kembali oleh Kant dengan menjadikan manusia sebagai tujuan

---

<sup>44</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Penerj. Paul Guyer dan Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), hal. 608. “A675/B703 *Thus the transcendental and single determinate concept of God that merely speculative reason gives us is in the most precise sense **deistic**, i.e., reason does not furnish us with the objective validity of such a concept, but only with the idea of something on which all empirical reality grounds its highest and necessary unity, and which we cannot think except in accordance with the analogy of an actual substance that is the cause of all things according to laws of reason; of course this is insofar as we undertake to think it as a particular object at all, and do not, content with the mere idea of the regulative principle of reason, rather prefer to set aside the completion of all conditions of thought as too extravagant for human understanding; but that is not consistent with the aim of a perfect systematic unity in our cognition, to which reason at least sets no limits.*”

<sup>45</sup> **God.** (2015). *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*. Editor Roger Ariew, Dennis Des Chene, Douglas M. Jesseph, Tad M. Schmaltz, dan Theo Verbeek (Lanham: Rowman & Littlefield), hal. 162-163. “*Cartesian epistemology is impossible without a God, since ‘truth rule’ that **clear and distinct** perceptions must be true is guaranteed only by the existence of a benevolent, nondeceiving God. If God were to permit us to be mistaken even about those things we seem to grasp most clearly, then there would be no sure way for us to make a **judgment** and avoid **error**. But such deceit is inconsistent with the perfection of God. This lead to the conclusion that God’s nondeceiving **nature** guarantees that those things I clearly and distinctly conceive must be true. As a consequence, I know with certainty that I will not fall into error, provided that I confine my judgments to those things clearly and distinctly perceived.*”

<sup>46</sup> René Descartes, *Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason*, Penerj. Elizabeth S. Haldane dan G.R.T. Ross dalam *Dover Philosophical Classics* (New York: Dover Publications, Inc., 2003), hal. 23. “*But immediately afterwards I noticed that whilst I thus wished to think all things false, it was absolutely essential that the ‘I’ who thought this should be somewhat, and remarking that this truth ‘I think, therefore I am’ was so certain and so assured that all the most extravagant suppositions brought forward by the sceptics were incapable of shaking it, I came to the conclusion that I could receive it without scruple as the first principle of the Philosophy for which I was seeking.*”

akhir dari seluruh keberadaannya.<sup>47</sup> Oleh sebab itu Kant telah menggeser Tuhan sebagai alasan dan tujuan akhir dari setiap kebaikan yang dilakukan oleh manusia, dan menggantinya dengan manusia itu sendiri (antroposentrisme). Maka jelas dengan sendirinya bahwa uraian Kant tentang manusia berada dalam “barisan” humanisme-antroposentris karena tidak lagi menjadikan Tuhan sebagai tujuan utama dari seluruh keberadaan manusia, tapi menggantikannya dengan manusia itu sendiri.

Humanisme-antroposentris menjadi semakin matang di tangan Feuerbach dengan benar-benar mencoret Tuhan dalam pembicaraan tentang manusia. Dibandingkan dengan Kant yang masih membicarakan tentang Tuhan, maka wacana Feuerbach, yang telah mencoret Tuhan dalam pemikirannya tentang manusia dan hakikatnya, lebih mirip dengan wacana Xenophanes yang telah disebutkan sebelumnya. Uraian humanisme-antroposentris Feuerbach dapat ditemukan pada karyanya yang berjudul *Das Wesen des Christentums* (Inggris: *The Essence of Christianity*) yang terbit pada tahun 1841. Bagi Feuerbach, humanisme-teosentris, yang menjadikan Tuhan sebagai sentral dari seluruh keberadaan manusia, sesungguhnya telah merampas autentisitas dari sifat dan kualitas manusia itu sendiri. Itulah alasan yang mendorong Feuerbach untuk mengembangkan sebuah humanisme-antroposentris yang bertumpu pada sifat dan kualitas manusia tanpa hubungannya dengan Tuhan.<sup>48</sup> Untuk mencapai tujuannya itu, ia membicarakan Tuhan dengan cara yang hampir mirip dengan Xenophone. Tuhan di mata Feuerbach adalah hasil proyeksi dari seluruh sifat, kualitas, dan keinginan manusia yang belum tercapai. Sebagai contoh, lanjut Feuerbach, sifat dan kualitas Tuhan pada dasarnya merupakan antitesis dari sifat dan kualitas manusia, di antaranya: Tuhan tidak-terbatas adalah antitesis dari manusia yang terbatas; Tuhan yang sempurna adalah antitesis dari manusia yang tidak sempurna; Tuhan yang abadi adalah antitesis dari kefanaan manusia; Tuhan yang maha kuasa adalah antitesis dari manusia yang lemah; Tuhan yang kudus adalah antitesis dari keberdosaan manusia. Intinya, Tuhan adalah sisi positif dari seluruh sifat dan kualitas manusia, sedangkan manusia dengan segala keberadaannya diposisikan sebagai sisi negatif dari

---

<sup>47</sup> Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, Penerj. Thomas Kingsmill Abbott (London, New York, dan Bombay: Longmans, Green, and Co., 1909), hal. 306. “*The supreme principle of Ethics (the doctrine of virtue) is: ‘Act on a maxim, the ends of which are such as it might be a universal law for everyone to have.’ On this principle a man is an end to himself as well as others, and it is not enough that he is not permitted to use either himself or others merely as means (which would imply that he might be indifferent to them), but it is in itself a duty of every man to make mankind in general his end*”

<sup>48</sup> Bandingkan dengan Rachel V Kohout Lawrence, *Foreword* dalam *The Essence of Christianity* (Walnut: MSAC Philosophy Group, 2008), tanpa halaman. “... *‘Theology, I can bring myself to study no more. I long to take nature to my heart, that nature before whose depth the faint-hearted theologian shrinks back; and with nature man, man in his netire quality.’*”

Tuhan.<sup>49</sup> Maka jelas dengan sendirinya bahwa di mata Feuerbach, Tuhan adalah ciptaan atau hasil rekaan rasio manusia belaka, sehingga Tuhan tidak mungkin dibicarakan tanpa keberadaan manusia. Prinsip ini adalah kebalikan dari humanisme-teosentris yang menyatakan bahwa pembicaraan tentang manusia dan hakikatnya tidak mungkin dibicarakan tanpa keberadaan Tuhan. Di mata Feuerbach, hanya manusia yang mampu membicarakan atau mewujudkan keberadaan Tuhan. Secara lugas Feuerbach mengatakan bahwa: “manusia adalah Tuhan itu sendiri.”<sup>50</sup> Di sini kita melihat dengan jelas bagaimana Feuerbach menggugurkan wacana humanisme-teosentris dengan membuka selubung antroposentrisme yang membentuknya.

Dengan demikian humanisme-antroposentris telah mencoret Tuhan dalam pencarian “siapakah manusia?” dengan menjadikan manusia sebagai sentral dan tujuan akhir dari seluruh keberadaannya. Sehingga manusia dalam seluruh pengembangan kemanusiaannya tidak lagi dihubungkan dengan Tuhan sebagai Sang Pencipta, tapi dengan diri manusia itu sendiri.

Berdasarkan uraian tentang humanisme Barat yang bercirikan teosentris dan antroposentris di atas dapat disimpulkan bahwa pencarian tentang “siapakah manusia?” menurut *epoch* berada pada tarikan antara: (1) menjadikan Tuhan sebagai sentral atau tujuan akhir dari seluruh keberadaan manusia, dan (2) menjadikan manusia pada dirinya sendiri sebagai sentral atau tujuan akhir bagi keberadaan dan pengembangan dirinya. Dengan istilah lain: pencarian tentang “siapakah manusia?” ditemukan di dalam Tuhan atau di luar Tuhan.

Dari dua jenis atau dua aliran humanisme Barat yang diuraikan sebelumnya, kita mendapatkan aliran ketiga yang merupakan penggabungan antara humanisme-teosentris dan humanisme-antroposentris. Wacana tentang penggabungan ini dapat kita temukan pada karya Karl Popper (1902-1994) yang berjudul *The Open Society and Its Enemies* (1945). Popper menggunakan istilah “humanitarianisme” untuk menjelaskan bahwa jalinan antara humanisme-agama (teosentris) dan humanisme-sekular (antroposentris) tidak dapat

---

<sup>49</sup> Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, Penerj. Rachel V Kohout Lawrence (Walnut: MSAC Philosophy Group, 2008), hal 1. “RELIGION is the disuniting of man from himself; he sets God before him as the antithesis of himself God is not what man is – man is not what God is. God is the infinite, man the finite being; God is perfect, man imperfect; God eternal, man temporal; God almighty, man weak; God holy, man sinful. God and man are extremes: God is the absolutely positive, the sum of all realities; man the absolutely negative, comprehending all negations.”

<sup>50</sup> Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, hal 1. “Man is nothing without God; but also, God is nothing without man ... for only in man is God an object as God; only in man is he God.”



dipisahkan satu dan lainnya.<sup>51</sup> Sampai di sini kita dapat menyimpulkan bahwa humanitarianisme dalam pemikiran Popper sebagai bentuk humanisme Barat yang universal atau dapat diterima oleh kubu religius maupun kubu sekular.

Demikianlah topografi dari humanisme Barat dalam usahanya untuk menemukan “siapakah manusia?”. Uraian tentang humanisme Barat tersebut dapat diringkas dengan mengatakan bahwa semua jenis atau semua aliran humanisme Barat ternyata sama-sama menyatakan bahwa hakikat manusia (*Being*) sebagai sebuah kehadiran di luar teks. Sebut saja humanisme-teosentris yang membicarakan manusia dan hakikatnya dalam hubungannya dengan Tuhan, atau humanisme-teosentris yang membicarakan manusia dan hakikatnya dalam hubungannya dengan manusia itu sendiri. Dengan demikian, semua jenis humanisme Barat terkondisikan bersifat metafisika kehadiran.

Ciri metafisika dari humanisme Barat inilah yang menjadi sorotan dalam kritik yang disampaikan oleh Heidegger dan Foucault seperti yang akan diuraikan pada sub-bahasan selanjutnya.

### **C. Kritik terhadap Humanisme Barat**

Kritik pertama terhadap humanisme Barat yang diuraikan pada sub-bahasan ini datang dari Heidegger. Di mata Heidegger humanisme Barat terkondisikan bersifat metafisika karena telah menyatakan hakikat manusia (*Being*) dan menjadikannya sebagai pusat dari seluruh keberadaan manusia dengan tanpa mempertanyakan kebenarannya terlebih dahulu.<sup>52</sup> Sehingga humanisme telah mendorong realitas manusia untuk menyatu dengan hakikatnya, yang disebut sebagai kemanusiaan, tanpa memberikan sebuah analisis kritis tentang kebenaran dari kemanusiaan itu sendiri.

---

<sup>51</sup> Bandingkan dengan Andrew Copson, *What is Humanism*, hal. 3. “*This vagaries of human behaviour and self-description are a poor reason for dismembering such a useful single conceptual category as ‘humanism’ is in practice, especially when there are words more suitable to combine with the religious qualifiers that would lead to no such verbal confusion. In The Open Society and Its Enemies, Karl Popper used ‘humanitarianism’ for this purpose, urging co-operation between ‘humanists’ and religious ‘humanitarians.’*”

<sup>52</sup> Martin Heidegger, *Letter on Humanism* Penerj. Frank A. Capuzzi dalam *Pathmark*, Editor William McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), hal. 245. “*Every humanism either grounded in a metaphysics or is itself made to be ground of one. Every determination of the essence of the human being that already presupposes an interpretation of beings without asking about the truth of being, whether knowingly or not, is metaphysical. The result is that is peculiar to all metaphysics, specifically with respect to the way the essence of the human being is determined, is that it is ‘humanistic.’ Accordingly, every humanism remains metaphysical. In defining the humanity of the human being, humanism not only does not ask about the relation of being to the essence of the human being; because of its metaphysical origin humanism even impedes the question by neither recognizing nor understanding it. On the contrary, the necessity and proper form of the question concerning the truth of being, forgotten in and through metaphysics, can come to light only if the question ‘What is metaphysics?’ is posed in the midst of metaphysics’ domination. Indeed, every inquiry into ‘being,’ even the one into the truth of being, must at first introduce its inquiry as a ‘metaphysical’ one.*”

Melalui Heidegger kita bisa menemukan jerat metafisika pada humanisme Barat dengan ciri melupakan kebenaran *Being*. Namun demikian Heidegger juga sangat menyadari bahwa mustahil untuk membicarakan manusia sebagai entitas tanpa membicarakan hakikatnya (*Being*). Oleh karena itu Heidegger menyatakan bahwa manusia atau *Dasein* memiliki ciri khas berupa: keterbukaan terhadap *Being* atau *ek-sistence*.<sup>53</sup> Dengan memiliki keterbukaan terhadap hakikatnya, maka *Dasein* tidak dideterminasikan oleh hakikatnya dan tetap memiliki jarak terhadapnya. Berbeda dengan yang kita temukan pada humanisme Barat yang telah menjadikan hakikat manusia sebagai tujuan akhir dari keberadaan manusia, sehingga penyatuan antara manusia dan hakikatnya (*Being*) merupakan akhir dari seluruh keberadaan manusia. Maka jelas dengan sendirinya bahwa *Dasein* menurut Heidegger tidak ditentukan oleh hakikatnya (*Being*) secara metafisis, tapi memiliki keterbukaan atau jarak dengan *Being* (*ek-sistence*).

Kritik *kedua* yang tidak jauh berbeda dari sebelumnya datang dari Foucault yang memberikan tanggapannya terhadap pemikiran tentang manusia dan hakikatnya menurut humanisme Barat. Secara spesifik ia menyebutkan bahwa pencarian tentang “siapakah manusia?” melibatkan unsur-unsur yang berada di luar manusia itu sendiri, di antaranya: kerja, hidup, dan bahasa.<sup>54</sup> Foucault menambahkan bahwa meskipun ketiganya berada di luar atau di sekitar manusia, tapi melalui ketiganya kita mendapatkan dasar-dasar pengetahuan untuk menemukan hakikat manusia dan juga dasar-dasar pengetahuan tentang makhluk hidup, hukum produksi, dan bentuk-bentuk bahasa. Pendek kata, humanisme Barat bukan saja berhasil menemukan hakikat manusia, tapi juga menemukan hakikat dari ilmu pengetahuan.<sup>55</sup> Alhasil, konfigurasi tersebut telah menimbulkan keresahan bagi

---

<sup>53</sup> Martin Heidegger, *Letter on Humanism*, 247. “*Metaphysics closes itself to the simple essential fact that the human being essentially occurs in his essence only where he is claimed by being ... Ek-sistence so understood is not only the ground of the possibility of reason, ratio, but is also that in which the essence of the human being preserves the source that determines him.*

*Ek-sistence can be said only of the essence of the human being, that is, only of the way ‘to be.’ For as far as our experience shows, only the human being is admitted to the destiny of ek-sistence.”*

<sup>54</sup> Michel Foucault, *The Order of Things: An archaeology of the human sciences* (London dan New York: Routledge, 1989), hal. 265. “*Labour, life, and language appear as so many ‘transcendentals’ which make possible the objective knowledge of living beings, of the laws of production, and of the forms of language. In their being, they are outside knowledge, but by that very fact they are conditions of knowledge; they correspond to Kant’s discovery of a transcendental field and yet they differ from it in two essential points; they are situated with the object, and, in a way, beyond it; like the Idea in the transcendental Dialectic, they totalize phenomena and express the a priori coherence of empirical multiplicities; but they provide them with a foundation in the form of a being whose enigmatic reality constitutes, prior to all knowledge, the order and the nonconnection of what it has to know...*”

<sup>55</sup> Bandingkan dengan Michel Foucault, *The Order of Things: An archaeology of the human sciences*, hal. 379-380. “*‘Anthropologization’ is the great internal threat to knowledge in our day ... it is not the metaphysical status or the ineradicable transcendence of this man they speak of, but rather the complexity*

Foucault karena di satu sisi konfigurasi tersebut telah dianggap sebagai cara untuk menemukan hakikat manusia, tapi di sisi lainnya, konfigurasi tersebut dapat berdampak terhadap “penghapusan” jenis manusia tertentu yang tidak sanggup mengikuti laju dari perkembangan pengetahuan.<sup>56</sup> Dengan demikian, perhatian Foucault terhadap humanisme Barat bukan hanya pada metodenya yang melampaui interioritas manusia, dengan melibatkan eksterioritasnya, tapi juga terhadap konsekuensi yang timbul dari hasil pemikiran tentang manusia dan hakikatnya, yaitu: penghapusan manusia jenis tertentu yang tidak dapat beradaptasi dengan perkembangan pengetahuan yang terjadi di sekitarnya.

Jadi, kritik mendasar terhadap humanisme Barat ialah pada determinasi hakikat manusia (*Being*) terhadap realitas manusia. Bagi Heidegger, kenyataan tersebut terkondisikan bersifat metafisika karena telah melupakan kebenaran dari *Being*. Sedangkan bagi Foucault, kenyataan tersebut dapat menghapuskan jenis manusia tertentu. Dengan perkataan lain, humanisme Barat tidak hanya bersifat metafisika, tapi juga berbahaya bagi manusia itu sendiri.

#### **D. Kesimpulan**

Humanisme Barat dalam segala upayanya untuk menemukan hakikat manusia sedikit banyak telah memengaruhi arah dari perkembangan ilmu pengetahuan. Kita sudah melihat bagaimana humanisme Barat telah memengaruhi wacana teologia untuk tidak melulu membicarakan Tuhan, tapi juga membicarakan manusia dan hakikatnya dalam hubungan dengan Tuhan. Dari membicarakan manusia dalam hubungannya dengan Tuhan (humanisme-teosentris) berkembang menjadi sebuah humanisme-tanpa-Tuhan yang menjadikan manusia sebagai sentral dan tujuan akhir dari seluruh keberadaannya. Namun demikian humanisme Barat terkondisikan bersifat metafisika karena telah menjadikan hakikat manusia (*Being*) sebagai dasar dari seluruh keberadaan manusia, tanpa memberikan jarak bagi realitas manusia untuk menentukan sendiri hakikatnya. Dan lagi, hakikat manusia yang didapatkan melalui konfigurasi antara interioritas dan eksterioritas manusia, tidak hanya mendeterminasikan realitas manusia, tapi juga dapat menghapuskan

---

*of the epistemological configuration in which they find themselves placed, their constant relation to the three dimensions [labour, life, and language] that give their space.”*

<sup>56</sup> Michel Foucault, *The Order of Things: An archaeology of the human sciences*, hal. 422. “As the archeology of our thought easily shows, man is an invention of recent date. And one perhaps nearing its end .... as the ground of Classical thought did, at the end of the eighteenth century, then one can certainly wager that man would be erased, like a face drawn in sand at the edge of the sea.”

jenis manusia tertentu yang tidak dapat beradaptasi dengan perkembangan pengetahuan yang terjadi seiring dengan ditemukannya hakikat manusia.

## BAB IV

### BATAS AKHIR ATAU TUJUAN AKHIR DARI PEMIKIRAN TENTANG MANUSIA<sup>57</sup>

#### A. Judul

Judul Bab ini: “Batas Akhir atau Tujuan Akhir dari Pemikiran tentang Manusia” merupakan terjemahan dari judul asli makalah Derrida berjudul: *The Ends of Man*. Judul ini dipilih sebagai terjemahan *The Ends of Man* berdasarkan dua hal yang ditemukan pada seluruh uraian dari makalah Derrida tersebut, yaitu: (1) makalah ini berisi kajian Derrida terhadap pemikiran tentang manusia yang dibangun atas dasar wacana tentang “tujuan akhir” atau “*telos*” manusia dari para filsuf seperti Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938), Martin Heidegger (1889-1976), dan Jean-Paul Charles Aymard Sartre (1905-1980). (2) Derrida menutup seluruh uraiannya dengan sebuah kesimpulan yang menandai “batas akhir” dari pemikiran tentang manusia menurut humanisme Barat.

Derrida membuka uraiannya dengan menuliskan kutipan dari tiga filosof yang membicarakan tentang “tujuan akhir” atau *telos* dalam kaitannya dengan keberadaan manusia. Berikut ketiga kutipan tersebut: (1) Kant yang menyatakan bahwa manusia menjadikan dirinya sendiri sebagai tujuan akhir dari seluruh tindakannya.<sup>58</sup> (2) Sartre menyatakan bahwa ontologi atau penyelidikan tentang esensi dari segala sesuatu merupakan tujuan akhir (*ultimate ends*) dari seluruh keberadaan manusia itu sendiri.<sup>59</sup> (3) Foucault yang menyatakan bahwa bersamaan dengan penemuan hakikat manusia yang paling mutakhir sesungguhnya terdapat jenis manusia yang mengalami kepunahan.<sup>60</sup> Ketiga kutipan tersebut setidaknya telah memberikan sketsa dari seluruh gambaran utuh

---

<sup>57</sup> Judul ini diterjemahkan dari judul bahasa Inggris: *The Ends of Man*.

<sup>58</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, Penerj. Alan Bass (Brighton: The Harvester Press Limited, 1982), hal. 111. “‘Now, I say, man and, in general, every rational being exists as an end in himself and not merely as a means to be arbitrarily used by this or that will. In all his actions, whether they are directed to himself or to other rational beings, he must always be regarded at the same time as an end ...’ Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*.”

<sup>59</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, hal. 111. “‘Ontology ... has merely enabled us to determine the ultimate ends of human reality, its fundamental possibilities, and the value which haunts it.’ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*.”

<sup>60</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, hal. 111. “‘As the archeology of our thought easily shows, man is an invention of recent date. And one perhaps nearing its end.’ Micehel Foucault, *The order of Things*.”



yang hendak disampaikan Derrida mengenai istilah “tujuan akhir” atau “*telos*” dalam kaitannya dengan pemikiran tentang manusia.

Makalah *The Ends of Man* sendiri terdiri dari lima sub-bahasan, antara lain: (1) pembukaan yang tidak diberikan sub-judul oleh Derrida, tapi oleh tesis ini diberikan sub-judul: “Pengantar” (halaman 111-114). Pada bagian ini Derrida memberikan latar belakang dan latar depan dari seluruh uraiannya yang bertolak dari uraian para filosof asal Prancis tentang manusia. (2) Humanisme atau Metafisika (114-117). Bagian ini berisi penjelasan tentang “cara berpikir Prancis” tentang manusia. (3) Apa Yang Bisa Dikatakan Sebagai “Manusia” (117-119). Setelah menguraikan dasar-dasar “cara berpikir Prancis” tentang manusia pada bagian sebelumnya, maka pada bagian ini Derrida menguraikan tentang kesalahan cara berpikir Prancis apabila dibandingkan dengan dasar-dasar pemikiran yang membentuknya, yakni: pemikiran dari Hegel, Husserl, dan Heidegger. (4) Mendekatnya Akhir Tujuan Manusia (119-123). Pada bagian ini Derrida menjelaskan teori fenomenologi menurut pemikiran Hegel dan Husserl demi mengurai “benang-kusut” dari “cara berpikir Prancis” tentang manusia. (5) Membaca Kita (123-136). Bagian ini merupakan akhir dari makalah di mana pada Derrida menjelaskan pemikiran Heidegger dengan tujuan untuk meluruskan “cara berpikir Prancis” dan sekaligus memberikan posisi argumentasinya secara pribadi tentang “siapakah manusia?” yang membedakan pemikirannya dengan pemikiran Heidegger.

Seluruh rangkaian dari makalah *The Ends of Man* ada tesis ini akan ditutup oleh Kesimpulan yang merupakan tesis yang ditawarkan oleh penulis dengan mengikuti kerangka dekonstruksi Derrida tentang “siapakah manusia?”.

## **B. Pengantar**

Derrida menyampaikan makalah ini (*The Ends of Man*) pada sebuah kolokium bertajuk *Philosophy and Anthropology* yang berlangsung di New York, Oktober 1968.<sup>61</sup> Sebuah kolokium yang disebut Derrida merupakan wadah untuk menyatakan sikap politik terhadap kemanusiaan dengan dua alasan sebagai berikut: 1) Derrida menilai bahwa kolokium internasional tersebut berfungsi sebagai wadah di mana semua orang yang hadir—baik pembicara maupun peserta—yang berasal dari latar belakang budaya dan bangsa yang berbeda, duduk bersama dengan secara bebas memberikan pandangan masing-masing terkait topik yang sama demi mendapatkan sebuah pandangan yang

---

<sup>61</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, hal. 109. “First published in French in *Marges de la philosophie* (1972), this lecture was given in New York in October 1968 at an international colloquium. The theme proposed was ‘Philosophy and Anthropology.’”

universal tentang “manusia.” Dalam hal ini Derrida menemukan kesamaan prinsip, atau setidaknya kesamaan dalam bentuk (*form*), antara kolokium yang sedang berlangsung dengan sistem politik demokrasi di mana semua orang secara bebas mengemukakan pandangannya terhadap sebuah topik guna menemukan sebuah pandangan yang dapat disepakati secara bersama-sama.<sup>62</sup> Dengan begitu di mata Derrida kolokium ini tidak lain adalah sebuah forum demokrasi bagi para akademisi untuk menyatakan sikap politik mereka terhadap kemanusiaan.

2) Peristiwa politik yang terjadi selama tahun 1968 yang turut mewarnai jalannya seminar. Peristiwa-peristiwa tersebut antara lain: (a) demo menolak perang Vietnam yang terjadi di Amerika Serikat, (b) pembunuhan aktivis hak asasi manusia Marthin Luther King, Jr. (1929-1968), dan (c) demonstrasi mahasiswa di Paris, Prancis.<sup>63</sup> Peristiwa-peristiwa politik tersebut tidak dapat dipungkiri turut memengaruhi jalannya kolokium. Derrida sendiri bersedia hadir sebagai salah satu narasumber setelah mendapatkan kepastian bahwa panitia penyelenggara memiliki sikap tegas dalam hal menolak kebijakan pemerintah Amerika Serikat terkait perang Vietnam (lihat catatan kaki no. 65 pada uraian ini). Kolokium internasional bertajuk “manusia” ini adalah sebuah sikap politik terhadap kemanusiaan dari seluruh akademisi yang hadir, baik sebagai narasumber maupun sebagai peserta, untuk memberikan sebuah pandangan politis mereka tentang manusia sebagai

---

<sup>62</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, hal. 111-113. “Every philosophical colloquium necessarily has a political significance .... If I permit myself to recall this obvious fact, it is because a colloquium which has chosen *anthropos*, the discourse on *anthropos*, philosophical anthropology, as its theme, must feel bearing down on its borders the insistent weight of this difference, which is of an entirely other order than that of the internal or intra-philosophical differences of opinion which could be freely exchanged here... The latter doubtless [the anxious and busy multiplication of colloquia in the West] makes an effort to interiorize this difference, to master it, if we may put it thus, by affecting itself with it. The interest in the universality of the *anthropos* is doubtless a sign of this effort.

Now I would like to specify, still as a preamble, but in another direction, what appears to be one of the general political implication of our colloquium. While refraining from any precipitous appreciation of this fact, simply rendering it for all to reflect upon, I will indicate here what links the possibility of an international philosophical colloquium with the form of democracy. I am indeed saying with the form, and with the form of democracy.”

<sup>63</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, hal 113-114. “... the philosophers present here do not assume the official policies of their countries. Let me be permitted to speak in my own here... When I was invited to this meeting, my hesitation could end only when I was assured that I could bear witness here, now, to my agreement, and to a certain point my solidarity with those, in this country, who were fighting against what was then their country’s official policy in certain parts of the world, notably in Vietnam.... and then to the writing of this text, which I date quite precisely from the month of April 1968: it will be recalled that these were three weeks of the opening of the Vietnam peace talks and of the assassination of Martin Luther King, Jr. A bit later, when I was typing this text, the universities of Paris were invaded by the forces order – and for the first time at the demand of a rector – and then reoccupied by the students in the upheaval you are familiar with.”

solusi bagi permasalahan sosial dan politik yang sedang berlangsung di berbagai belahan dunia saat itu.

Pada bagian Pengantar ini Derrida memberikan sebuah gambaran tentang keterkaitan antara pandangan atau pemikiran tentang “siapakah manusia?” dan peristiwa sosio-politik yang terjadi pada waktu itu. Namun pada bagian uraian selanjutnya, Derrida tidak sekalipun menyebutkan salah satu dari ketiga peristiwa politik yang ia sebutkan pada bagian Pengantar ini. Kenyataan tersebut memberikan penegasan bahwa Derrida tidak mendasari dekonstruksinya terhadap humanisme Barat berdasarkan realitas-empiris di sekitar manusia, melainkan berdasarkan cara berpikir tentang manusia (tataran teoritis), tepatnya berdasarkan “cara berpikir Prancis” tentang “siapakah manusia?”.<sup>64</sup>

### C. Humanisme atau Metafisika<sup>65</sup>

Pada uraian ini kita akan menemukan penjelasan Derrida tentang “cara berpikir Prancis” (selanjutnya disebut: Prancis) tentang manusia yang secara spesifik bisa disebutkan sebagai humanisme-Barat menurut pemikiran Prancis pada periode pasca Perang Dunia II (disingkat humanisme-Prancis).

Derrida memulai uraiannya tentang Prancis melalui sebuah pertanyaan: “Di mana [posisi argumentasi] Prancis tentang manusia?”<sup>66</sup> Kemudian ia menjelaskan bahwa sejak berakhirnya Perang Dunia II di bawah dominasi pemikiran eksistensialisme-Kristen dan eksistensialisme-ateis dalam singgungannya dengan personalisme yang sangat Kristiani, pemikiran Prancis telah menjelma sebagai sebuah humanisme baru.<sup>67</sup> Namun Derrida menemukan fakta bahwa humanisme-Prancis tersebut tidak dibangun di atas landasan teori yang tepat. Contoh yang diberikan oleh Derrida adalah humanisme-Prancis menurut eksistensialisme-ateis menurut pemikiran Sartre yang mengusung eksistensialisme sebagai

---

<sup>64</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, hal. 114. “The question ‘of man’ is being asked in very current fashion in France, along highly significant lines, and in an original historic-philosophical structure. What I will call ‘France,’ then, on the basis of several indices and for the time of this exposition, will be the nonempirical site of a movement, a structure and an articulation of the question ‘of man.’ following this is would be possible, and doubtless necessary – but then only – rigorously to relate this site with every other instance defining something like ‘France.’”

<sup>65</sup> Diterjemahkan dari: *Humanism or Metaphysics*, hal. 114-117.

<sup>66</sup> Jacques Derrida, *The Ends of Man*, hal. 114. “Where is France, as concerns man?”

<sup>67</sup> Jacques Derrida, *The Ends of Man*, hal. 115. “After the war, under the name of Christian or atheist existentialism, and in conjunction with a fundamentally Christian personalism, the thought that dominated France presented itself essentially as humanist.”

sebuah humanisme.<sup>68</sup> Sartre dan eksistensialisme-nya berusaha keluar dari cakrawala metafisika kehadiran *epoch* dengan menjadikan eksistensi sebagai hakikat manusia. Namun di mata Derrida sebenarnya Sartre masih berada pada cakrawala metafisika kehadiran yang sama dengan *epoch*. Untuk itulah pada bagian ini Derrida memberikan alasan mengapa ia sangat yakin bahwa eksistensialisme sebagai hakikat manusia tetap terkondisikan bersifat metafisika .

Sebelum kita lebih jauh mengulas uraian Derrida tentang pemikiran Sartre, ada baiknya jika kita terlebih dahulu memahami pemikiran Sartre yang sengaja disajikan oleh tesis ini sebagai tambahan untuk memahami uraian Derrida.

### *Eksistensialisme adalah humanisme*

Istilah “realitas-manusia” yang digunakan oleh Sartre merupakan terjemahan dari *Dasein* dalam pemikiran Heidegger.<sup>69</sup> Sartre menggunakan istilah “realitas-manusia” untuk memberikan makna baru bagi pemikiran tentang manusia yang berbeda dengan humanisme Barat. Makna baru tersebut tampak dari prinsip-prinsip dasar yang di usung oleh Sartre. Jika pada humanisme Barat “subjek” atau “kesadaran” ditemukan ketika manusia menyadari dirinya sendiri, maka “realitas-manusia” dalam pemikiran Sartre justru menyatakan hal sebaliknya. Bagi Sartre subjek ditemukan justru ketika manusia keluar atau menegasi dirinya sendiri.

Kesadaran pada dirinya sendiri dalam pemikiran Sartre adalah kesadaran yang pasif dan netral.<sup>70</sup> Sartre menyebut kesadaran yang pasif dan netral tersebut sebagai *being-in-itself* atau *being* sebagaimana adanya. Sedangkan kesadaran yang aktif adalah kesadaran yang keluar atau menegasi dirinya yang pasif, dan Sartre menyebutnya dengan *being-for-itself*.<sup>71</sup> Oleh karena itu dalam pemikiran Sartre “subjek” ditemukan bukan dengan cara

---

<sup>68</sup> Jacques Derrida, *The Ends of Man*, hal. 115. “Even if one does not wish to summarize Sartre’s thought under the slogan ‘existentialism is a humanism,’ it must be recognized that in *Being and Nothingness*, *The Sketch of a Theory of the Emotions*, etc., the major concept, the theme of the last analysis, the irreducible horizon and origin is what was then called ‘human-reality.’”

<sup>69</sup> Jacques Derrida, *The Ends of Man*, hal. 115. “As well known, this is [human-reality] is a translation of Heideggerian *Dasein*.”

<sup>70</sup> Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness an Essay on Phenomenological Ontology*, Penerj. Hazel Barnes (New York: Philosophical Library, 1956), hal. li. “All consciousness, as Husserl has shown, is consciousness of something. This means that there is no consciousness which is not a positing of a transcendent object, or if you prefer, that consciousness has no ‘content.’ We must renounce those neutral ‘givens’...”

<sup>71</sup> Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness an Essay on Phenomenological Ontology*, hal. lxxv. “But if being is in itself, this means that it does not refer to itself as self consciousness does. It is this self... We shall see that being of for-itself is defined, on the contrary, as being what it is not and not being what it is. The question

menyadari dirinya sendiri atau menjadikan dirinya sendiri sebagai tujuan-akhir (*being-in-itself*), tapi justru ketika ia keluar atau menegasi dirinya sendiri. Manusia menemukan dirinya ketika ia aktif menegasi dirinya sendiri dan menggenggam tujuan-tujuan transenden—transendensi bukan dalam arti vertikal tapi horizontal—di luar dirinya. Seluruh proses pembentukan subjektivitas manusia disebut oleh Sartre sebagai eksistensialisme.<sup>72</sup> Itulah mengapa Sartre menegaskan bahwa eksistensi manusia mendahului esensinya yang berarti manusia memiliki kebebasan absolut untuk menentukan dirinya sendiri.<sup>73</sup> Itulah sekilas penjelasan tentang “eksistensialisme adalah humanisme.”

Namun demikian di mata Derrida, Sartre telah melakukan kekeliruan ketika menambahkan “subjektivitas” pada *Dasein*, sehingga menjadikannya sebagai sebuah humanisme. Kekeliruan inilah yang hendak dijelaskan oleh Derrida dalam “Humanisme atau Metafisika”. Sebagai gambaran awal untuk menjadi pengantar sebelum kita kembali pada uraian Derrida, kita bisa melihat terjemahan langsung dari *Dasein* yang berarti: “berdiri di hadapan *Being (ek-sistence)*.”<sup>74</sup> Di sini dengan jelas kita dapat melihat bahwa Heidegger tidak pernah menjelaskan *Dasein* sebagai subjek atau sebuah humanisme.

### **Tanggapan Derrida terhadap “Eksistensialisme adalah Humanisme”**

Kembali pada uraian Derrida dalam “Humanisme atau Metafisika”. Bagi Derrida “realitas-manusia” menerjemahkan sebuah proyek yang memikirkan makna dari manusia dan memikirkan kemanusiaan manusia dengan dasar yang baru. Secara bersamaan merupakan proyek untuk menggantikan humanisme Barat dengan warisan metafisikanya dan dorongan untuk mencari substansi (esensi atau kodrat) manusia di dalam hubungannya dengan *Being*. Dengan begitu “realitas-manusia” tidak lain adalah sebuah usaha untuk

---

*here then is of a regional principle and is as such synthetical. Furthermore it is necessary to oppose this formula—being in-itself is what it is—to that which designates the being of consciousness. The latter in fact, as we shall see, has to be what it is.”*

<sup>72</sup> Jean-Paul Sartre, *Existentialism Is a Humanism*, Penerj. Carol Macomber (New Haven: Yale University, 2007), hal. 52-53. “But there is another meaning to the word ‘humanism.’ It is basically this: man is always outside of himself, and it is in projecting and losing himself beyond himself that man is realized; and, on the other hand, it is in pursuing transcendent goals that he is able to exist. Since man is this transcendence, and grasps objects only in relation to such transcendence, he is himself the core and focus of this transcendence. The only universe that exists is the human one – the universe of human subjectivity. This link between transcendence as constitutive of man (not in the sense that God is transcendent, but in the sense that man passes beyond himself) and subjectivity (in the sense that man is not an island unto himself but always present in a human universe) is what we call ‘existentialist humanism.’”

<sup>73</sup> Jean-Paul Sartre, *Existentialism Is a Humanism*, hal. 22. “We mean that man first exist: he materializes in the world, encounters himself, and only afterward defines himself.”

<sup>74</sup> Martin Heidegger, *Letter on Humanism* dalam *Pathmarks*, Penerj. Franks A. Capuzzi (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), hal. 247. “Such standing in the clearing of being I call the *ek-sistence* of human beings.”



melakukan penundaan terhadap pernyataan humanisme Barat yang membangun konsep manusia sebagai yang-utuh (*final*), sehingga tidak perlu dipertanyakan lagi. Oleh karenanya bagi Derrida proyek “realitas-manusia” berada pada tradisi pemikiran yang melakukan kritik terhadap humanisme Barat sebagaimana ditemukan pada pemikiran-pemikiran yang turut membidani kelahiran dari realitas-manusia itu sendiri, di antaranya: pemikiran Husserl dan Heidegger.<sup>75</sup>

Berangkat dari fakta yang telah disebutkan di atas, maka Derrida mencoba untuk memahami “realitas-manusia”—sekaligus menemukan kelemahannya—melalui pemikiran Husserl tentang “fenomenologi-transendental” dan pemikiran Heidegger tentang “ontologi-fundamental” yang turut berperan besar dalam pembentukan “realitas-manusia” pada pemikiran Sartre. Tesis ini memberikan sedikit uraian mengenai “fenomenologi-transendental,” “ontologi-fundamental,” dan “realitas-manusia” sebagai pengantar untuk lebih memahami pemikiran Sartre sekaligus memahami kritik Derrida terhadapnya.

#### *Fenomenologi-transendental*

Istilah “fenomena” dalam wacana Husserl jelas berbeda dengan “fenomena” yang dibicarakan dalam wacana Kant. Perbedaan tersebut ditandai oleh kenyataan bahwa “fenomenologi” dalam wacana Husserl dicirikan secara khusus sebagai upaya untuk melakukan deskripsi atas fenomena. Fenomenologi melakukan deskripsi tersebut melalui penundaan (*epoché*) atas segala metodologi yang biasa dipakai secara begitu saja untuk menafsirkan fenomena. “Metodologi” yang dimaksudkan di sini adalah segala sesuatu yang digunakan dalam melakukan elaborasi terhadap apriori-apriori untuk memberikan nama atau memahami setiap pengalaman subjek dengan fenomena. Untuk itu fenomenologi terpusat pada deskripsi fenomena yang memberikan dirinya secara utuh kepada subjek, sementara subjek melakukan penundaan (*epoché*) terhadap seluruh abstraksi apriorinya terhadap fenomena. Relasi antara subjek dan fenomena yang demikian disebut oleh Husserl sebagai “fenomenologi-transendental.” Sebab bagi Husserl dunia tidak hanya sekadar ada begitu saja, tapi lebih tepatnya dunia adalah sebuah fenomena

---

<sup>75</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, hal. 115. “Certainly the notion of ‘human-reality’ translated the project of thinking the meaning of man, the humanity of man, on a new basis, if you will. If the neutral and undetermined notion of ‘human-reality’ was substituted for the notion of man, with all its metaphysical heritage and the substantialist motif or temptation inscribed in it, it was also in order to suspend all the presuppositions which had always constituted the concept of the unity of man ... And this neutralization of every metaphysical or speculative thesis as concerns the unity of the anthropos could be considered in some respects as the faithful inheritance of Husserl’s transcendental phenomenology and of the fundamental ontology in *Sein und Zeit*...”

keberadaan yang memberikan dirinya kepada subjek, dan di saat bersamaan dunia bagi subjek adalah sebuah kesadaran atau tepatnya sebuah “kesadaran-dalam-dunia.”<sup>76</sup>

Fenomenologi-transendental dalam pemikiran Husserl merupakan kritik atau setidaknya sebuah pengembangan dari pemikiran Kant tentang fenomen dan transendensi.<sup>77</sup> Berikut perbedaan pandangan antara Kant dan Husserl tentang transendensi: jikalau transendensi dalam pemikiran Kant berarti: syarat-syarat kemungkinan untuk memahami objek atau dunia secara apriori,<sup>78</sup> maka transendensi pada pemikiran Husserl berarti: sebuah modalitas atau cara manusia memahami dunia melalui hubungan (relasi intensional). Dari sini kita dapat memahami mengapa Husserl menyebut kesadaran manusia sebagai sebuah intensionalitas atau kesadaran berada di dalam dunia, karena jelas dengan sendirinya bahwa bagi Husserl manusia memahami dunia menurut relasi intensional,<sup>79</sup> bukan secara apriori seperti pada pemikiran Kant.

Dengan demikian fenomenologi-transendental dalam pemikiran Husserl menjelaskan bahwa kesadaran manusia muncul dalam relasinya dengan fenomen yang memberikan dirinya kepada manusia (relasi intensionalitas), sehingga kesadaran pada pemikiran Husserl disebut sebagai intensionalitas atau kesadaran dalam dunia (lihat gambar 1 di halaman selanjutnya).

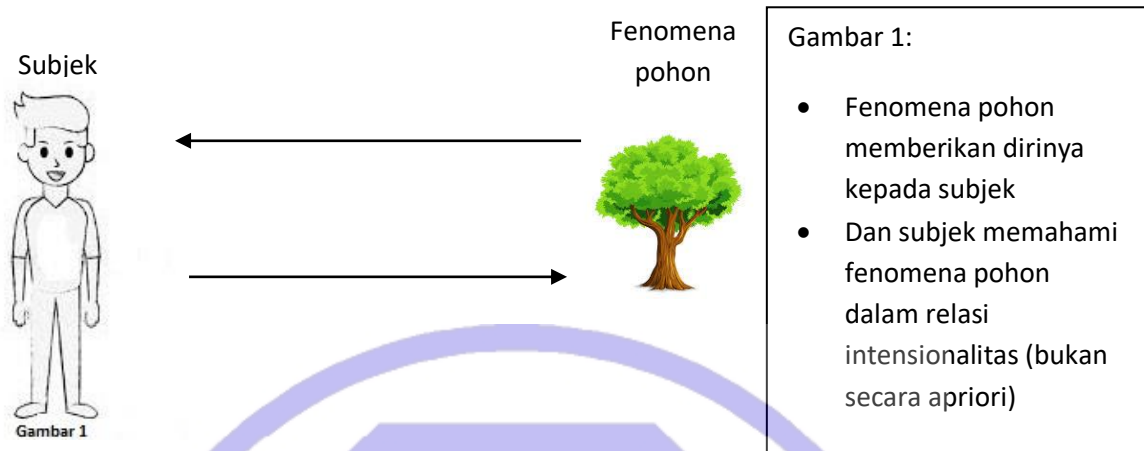
---

<sup>76</sup> Transcendental (transzendental). (2012). *The Husserl Dictionary*. Editor Dermot Moran dan Joseph Cohen, (London: Continuum International Publishing Group, 2012), hal. 327-328. “... *The Husserlian difference with Kantianism, however, is marked by the fact that phenomenology begins and is solely marked by its recourse to phenomenal description and consequently by the effective bracketing or suspension of all methodology that would consist in elaborating a priori what is possibly experienced for a categorizing subject. The phenomenological investigation will thus be, first, centered on the phenomenal description of the given that, by means of the bracketing of all a priori abstraction, in turn will be uniquely concerned with the modality by which the subject’s relation to the given is explicated. With this turn, phenomenology will be labeled by Husserl as ‘transcendental’. The world is thus for Husserl not simply existent, but more precisely a phenomenon of existence, that is an intentional given. It is existent only in that its being is that of an intentionality for a ‘consciousness-in-the-world.’*”

<sup>77</sup> Mengenai perbedaan dari padangan keduanya tentang “fenomen” telah disinggung pada uraian sebelumnya.

<sup>78</sup> Transcendental. (2009). *A Kant Dictionary* edisi ke-16. Editor Howard Caygill, (Oxford: Blackwell Publishing, 2009), hal. 399. “... *For Kant, a trace of this usage survives in his use of transcendental as a form of knowledge, not of objects themselves but of the ways in which we are able to know them, namely the conditions of possible experience. Thus he ‘entitle (s) transcendental all knowledge which is occupied not so much with objects as with the mode of our knowledge of objects in so far as this mode of knowledge is to be possible a priori’ (CPR A 12).*”

<sup>79</sup> Topik tentang “intensionalitas” telah diuraikan pada catatan kaki nomor 69 di halaman 35 tesis ini.



### *Ontologi-fundamental*

Patut diketahui bahwa bagi Heidegger filsafat adalah sebuah fenomenologi yang berarti sebuah sains asali, pra-teoritis, dan kajiannya adalah fakta-fakta yang terdapat dalam kehidupan. Fakta-fakta dalam kehidupan tersebut telah membuka jalan bagi subjek untuk mengembangkan hubungan konkret—antara subjek dan fakta-fakta kehidupan—melalui “pertanyaan dari semua pertanyaan,” yaitu: pertanyaan tentang makna (*Being*) untuk menuju kepada ontologi-fundamental yang dari mana seluruh bagian-bagian ontologi dari fakta-fakta hidup mendapatkan dasar dan makna. Karenanya Heidegger juga menyatakan bahwa fenomenologi merupakan “pengantar” pada ontologi-fundamental atau penyelidikan tentang makna (*Being*). Penjelasan ini dapat kita temukan juga di dalam *Being and Time* (1927) di mana Heidegger menghubungkan ontologi-fundamental kepada sebuah analisa eksistensial dari *Dasein* (*being-there*) sebagai pengantar atau persiapan untuk melakukan penyelidikan atau memberikan pertanyaan (interogasi) untuk menemukan makna (*Being*). Tujuannya adalah untuk membuat penyelidikan menjadi semakin jelas dalam menguak perbedaan antara: (1) *Being* dan (2) *beings* yang temporal atau *beings* yang tampil pada ruang dan waktu (disebut juga sebagai: *being-there* atau *Dasein*). Sehingga di dalam kerangka penyelidikan eksistensial ini kita menemukan bahwa Heidegger hendak menunjukkan: (1) perbedaan antara *Being* dan *beings* sebagaimana

diperlihatkan melalui *Dasein* yang disebut juga sebagai *Being*-yang-mewaktu, dan (2) kita hanya dapat memahami *Being* dari sisi kemewaktuannya (temporal).<sup>80</sup>

Ontologi-fundamental adalah penyelidikan tentang *Being* yang secara sama sekali baru dibandingkan dengan penyelidikan *Being* dalam tradisi filsafat Barat. Di dalam tradisi filsafat Barat hal-hal yang berkaitan dengan *Being*, dalam beberapa hal, diandaikan berasal dari tatanan yang lebih tinggi (transenden) seperti: Tuhan yang bisa disebut sebagai yang-transenden dalam arti tidak hanya superior tapi juga tidak dapat dibandingkan dengan entitas lain (*beings*) di dalam kesempurnaannya.<sup>81</sup> Sejarah perkembangan filsafat Barat telah mencatat usaha para filosof untuk menemukan *Being* yang superior terhadap segala sesuatu (*beings*). Sebagai contoh: *Physis* atau alam dinyatakan sebagai *Being* dalam pemikiran Pra-sokratik, *Idea* dalam pemikiran Platon, maupun *Motor-Immobil* dalam pemikiran Aristoteles. Bagi Heidegger *Being* yang diandaikan oleh para filosof tadi tidak lain hanyalah *Being*-yang-mewaktu atau sisi *Being* yang dapat dipahami oleh manusia.<sup>82</sup> *Being*-yang-mewaktu ini disebut juga oleh Heidegger sebagai “*tekne*”—yang berarti: segala sesuatu yang alami—dan juga disebut sebagai “*nomos*”—yang berarti hukum dan aturan atau segala sesuatu yang sifatnya konvensional buatan masyarakat—.<sup>83</sup>

Namun melalui ontologi-fundamental sesungguhnya Heidegger juga hendak mengungkapkan bahwa terdapat bagian atau sisi *Being* yang tidak dapat dipahami oleh

---

<sup>80</sup> Fundamental Ontology. (2010). *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy* dalam *Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements, No. 101*. Editor Frank Schalow dan Alfred Denker (Lanham: The Scarecrow Press, Inc., 2010), hal. 120. “For Heidegger initially, **philosophy is phenomenology as the pre-theoretical original science of factic life experience. Facticity opens the way for the inquirer to develop its concrete relation to the ‘question of all questions,’ the question of the meaning of being, the prelude to fundamental ontology from which regional ontologies receive their ground and meaning.**

*In Being and Time, Heidegger related fundamental ontology to an existential analysis of being-there as preparatory to re-asking the question of being. Its aim is to elaborate this question from the understanding of being that being-there itself displays. In this existential analysis, Heidegger shows that the being of being-there is temporality and that its understanding of being is made possible by the temporality of being itself.”*

<sup>81</sup> Transcendence. (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy Second Edition*. Editor Robert Audi (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), hal. 925. “... [I]n philosophy, the property of being, in some way, of a higher order. A being, such as God, may be said to be transcendent in the sense of being not merely superior, but incomparably superior, to other things, in any sort of perfection.”

<sup>82</sup> Lihat pada catatan kaki nomor 73 di halaman 36 tesis ini.

<sup>83</sup> Bandingkan dengan A. Setyo Wibowo, “Covid-19: Meditasi Heideggerian” Basis nomor 05-06, tahun ke-69, 2020, hal. 21. “Dalam analisis Heidegger, awalnya manusia berelasi dengan *physis* (alam) secara terbuka. Di satu sisi, ada bagian *physis* yang bisa dipahami dan dikatakan berkat pemikiran manusia (*dialogos*-kan). Namun, di sisi lain, seperti kata Herakleitos, ‘*physis* selalu suka menyembunyikan dirinya’. Bagi para filsuf awal, alam dianggap sebagai sesuatu yang misterius, yang dalam seluruh ketersingkapannya tetap penuh rahasia dan tersembunyi. Dalam perkembangannya, *physis* (nature dalam arti alam maupun kodrat) memang pelan-pelan mulai dikonstraskan dengan *tekne* (apa-apa yang tidak alami) dan dengan *nomos* (hukum dan aturan, hal-hal yang sifatnya konvensional buatan masyarakat).”



manusia. Di sini ontologi-fundamental memiliki peran untuk membawa kita melakukan penyelidikan terhadap *Being* yang tidak dapat dipahami oleh manusia ini, dan *Being* yang tidak dapat dipahami ini dinyatakan oleh Heidegger sebagai: bukan-*Being* atau metontologi yang berarti bukan-*Being*.<sup>84</sup> Dengan demikian ontologi-fundamental dalam pemikiran Heidegger adalah penyelidikan atau pertanyaan tentang *Being* yang tidak dapat dipahami oleh manusia, dan *Being* yang tidak dapat dipahami oleh manusia adalah bukan-*Being*.

### *Realitas-manusia*

Seperti sudah disebutkan sebelumnya pada uraian “Eksistensialisme adalah Humanisme” bahwa “realitas-manusia” merupakan terjemahan dari *Dasein* dalam pemikiran Heidegger, maka pada uraian ini akan lebih jauh menjelaskan apa itu “realitas-manusia”. Realitas-manusia dalam pemikiran Sartre menjelaskan tentang bagaimana manusia menemukan subjektivitasnya dan secara bersamaan manusia juga menemukan dunia di luar dirinya.<sup>85</sup> Sartre juga meyakini bahwa *Being* merupakan syarat mutlak bagi penemuan diri (*self*), penemuan dunia, dan penemuan *Being* itu sendiri oleh manusia.<sup>86</sup> Dalam hal ini Sartre merumuskan bahwa kesadaran akan diri (*self*) berpartisipasi (istilah Bertens: membonceng) pada kesadaran akan dunia (*being-in-the-world*).<sup>87</sup> Namun perlu diketahui bahwa *Being* yang dimaksudkan oleh Sartre dalam uraiannya adalah sebuah ketiadaan (*nothingness*).<sup>88</sup> Dengan begitu Sartre menjelaskan bahwa kesadaran pada

---

<sup>84</sup> Metontology. (2010). Frank Schalow dan Alfred Denker, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy* dalam *Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements*, No. 101 (Lanham: Scarecrow Press, Inc., 2010), hal. 207. “... *Fundamental ontology is the whole of founding and developing ontology. This founding is made possible by the existential analysis of being-there and the analysis of the temporality of being. The temporal analysis of being reverts at the same time into metontology. In their unity, fundamental ontology and metontology constitute the transcendental-horizontal perspective for re-asking the question of being.*”

<sup>85</sup> Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness an Essay on Phenomenological Ontology*, hal. 17. “*We know that for Heidegger the being of human reality is defined as ‘being-in-the-world.’ The world is a synthetic complex of instrumental realities inasmuch as they point one to another in ever widening circles, and inasmuch as man makes himself known in terms of this complex which he is. This means both that ‘human reality’ springs forth invested with being and ‘find itself’ (sich befinden) in being – and also that human reality causes being, which surrounds it, to be disposed around human reality in the form of the world.*”

<sup>86</sup> Bandingkan dengan K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Jilid II Prancis* (Jakarta: PT. Gramedia, 1985), hal. 315. “*Sartre berkeyakinan bahwa Ada merupakan syarat bagi tampaknya sesuatu.*”

<sup>87</sup> K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Jilid II Prancis*, hal. 315. “*Kesadaran (akan) dirinya ‘membonceng’ pada kesadaran akan dunia.*”

<sup>88</sup> Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness an Essay on Phenomenological Ontology*, hal. 16. “*This means that being is prior to nothingness and establishes the ground for it. By this we must understand not only that being has a logical precedence over nothingness but also that it is from being that nothingness derives concretely its efficacy. This is what we mean when we say that nothingness haunts being. That means that being has no need of nothingness in order to be conceived and that we can examine the idea of it exhaustively without finding there the least trace of nothingness.*”



dirinya sendiri memiliki dua jenis kesadaran, yaitu: 1) kesadaran-akan-*Being*, dan 2) kesadaran-akan-diri.

Kesadaran-akan-*Being* disebut Sartre sebagai *être-en-soi* (*Being-in-itself*) yang kontingen dalam arti ada begitu saja tanpa alasan dan tanpa fundamen, tidak ada yang menciptakan, dan tidak dapat diturunkan dari sesuatu yang lain.<sup>89</sup> Kesadaran-akan-diri yang disebut Sartre sebagai *être-pour-soi* (*Being-for-itself*) merupakan negasi terhadap *Being-pada-dirinya* (*it is not what it is*). Dalam hal ini Sartre menyatakan bahwa terdapat jarak antara kesadaran-akan-diri (*être-pour-soi*) dan kesadaran-akan-*Being* (*être-en-soi*), sehingga kesadaran-akan-diri memiliki ciri khas yang mutlak, yaitu: kebebasan absolut dalam menentukan dirinya. Digambarkan seperti ini: diri manusia (kesadaran) muncul ketika manusia melakukan negasi terhadap *Being-pada-dirinya* dan melompat untuk memasuki ketiadaan (*nothingness*). Ketiadaan itu sendiri merupakan konsekuensi dari tindakan “negasi” terhadap *Being*. Oleh sebab itu ketiadaan (*nothingness*) tidak dapat dipisahkan dari keberadaan *Being*.<sup>90</sup>

Dengan demikian realitas-manusia dalam pemikiran Sartre menjelaskan bahwa manusia selalu menegasi (menidak) terhadap *Being-pada-dirinya* untuk menemukan dirinya di dalam sebuah ketiadaan. Sehingga manusia dalam pemikiran Sartre memiliki kebebasan absolut untuk menentukan dirinya dalam ketiadaan.<sup>91</sup>

Setelah kita memahami apa itu “realitas-manusia” melalui dasar-dasar pemikiran yang membentuknya—yaitu: pemikiran Husserl dan Heidegger—mari kita kembali pada “Humanisme atau Metafisika” untuk melihat tanggapan Derrida terhadap “eksistensialisme adalah sebuah humanisme”.

<sup>89</sup> K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Jilid II Prancis*, hal. 315-316. “Seperti kita lihat, kesadaran adalah kesadaran akan sesuatu yang lain. Sartre menyimpulkan: terdapat Ada yang transenden (dalam arti: tidak bisa disamakan dengan kesadaran). Di satu pihak terdapat kesadaran, di lain pihak terdapat Ada-nya fenomen-fenomen atau Ada begitu saja [*être-en-soi*] ... *Etre-en-soi* itu sama sekali kontingen. Artinya: ada begitu saja, tanpa fondamen, tanpa diciptakan, tanpa dapat diturunkan dari sesuatu yang lain.”

<sup>90</sup> K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Jilid II Prancis*, hal. 317-318. “Jadi terdapat dua cara berada, dua modes of being yang sama sekali berbeda: *être-en-soi* dan *être-pour-soi*. Yang satu tidak dapat diasalkan kepada yang lain.... Dari semuanya ini harus disimpulkan bahwa negativitas merupakan ciri khas *être-pour-soi*. Manusia sanggup untuk mengadakan relasi dengan yang tidak ada. Tentang *être-pour-soi* harus dikatakan: ‘*it is not what it is.*’ Kesadaran berarti distansi, jarak, non-identitas. Bagi Sartre itu berarti lagi, kesadaran sama dengan kebebasan.

... Sartre simpulkan: ketiadaan muncul dengan ‘menidak’ dunia. Ketiadaan tidak terdapat di luar Ada. Ketiadaan terus-menerus ‘menghantui’ Ada, tidak dapat dilepaskan daripadanya. Dan Ada-nya *être-pour-soi* ialah ‘menidak’, menampilkan ketiadaan itu.”

<sup>91</sup> Bandingkan dengan Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness an Essay on Phenomenological Ontology*, hal. 17-18. “But this appearance of the self beyond the world – that is, beyond the totality of the real – is an emergence of ‘human reality’ in nothingness. It is in nothingness alone that being can be surpassed.”

Derrida menyebut pemikiran Sartre tentang “siapakah manusia?” sebagai ontologi-fenomenologis yang merupakan gabungan dari fenomenologi-transendental dan ontologi-fundamental. Derrida juga mengatakan bahwa sesungguhnya Sartre—dengan seluruh pemikirannya tentang “siapakah manusia?”—tidak pernah benar-benar memahami konsep manusia secara mendalam. Baik konsep tentang “siapakah manusia?” menurut pemikiran humanisme Barat maupun dalam pemikiran Husserl-Heidegger. Seolah-olah bagi Sartre, lanjut Derrida, sejauh pemikiran Husserl dan Heidegger menjelaskan tentang realitas-manusia, maka pemikiran keduanya adalah sebuah humanisme dalam arti yang sama dengan humanisme menurut filsafat Barat.<sup>92</sup> Padahal Husserl dan Heidegger, jelas Derrida, tidak pernah menjadikan pemikiran masing-masing—fenomenologi-transendental dan ontologi-fundamental—sebagai sebuah humanisme (penjelasan lebih lanjut pada sub bahasan selanjutnya: “Apa Yang Bisa Dikatakan Sebagai ‘Manusia’”). Bagi Derrida “siapakah manusia?” menurut pemikiran Sartre tidak berbeda dengan pemikiran filsafat Barat atau Kekristenan, karena baik Sartre, filsafat Barat, dan Kekristenan sama-sama mengusung penyatuan antara manusia dan *Being*. Meskipun *Being* pada pemikiran Sartre adalah sebuah Ketiadaan, tapi pada dasarnya dibangun pada prinsip yang sama, yaitu: penyatuan manusia dan *Being*.<sup>93</sup> Secara konkret Sartre mengatakan bahwa: kesadaran akan diri (*être-pour-soi*) di dorong oleh hasrat untuk menyatu dengan kesadaran akan *Being* (*être-en-soi*).<sup>94</sup> Maka jelas dengan sendirinya bahwa di mana Derrida, Sartre telah keliru dalam memahami pemikiran Husserl-Heidegger dan juga gagal dalam memahami humanisme Barat. Alasannya adalah dengan menjadikan pemikiran Husserl-Heidegger sebagai sebuah humanisme dengan ciri yang sama dengan humanisme Barat, yaitu: penyatuan antara manusia dan *Being*.

---

<sup>92</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 115-116. “And yet, despite this alleged neutralization of metaphysical presuppositions, it must be recognized that the unity of man is never examined in and of itself. Not only is existentialism a humanism, but the ground and horizon of what Sartre then called his ‘phenomenological ontology’ (the subtitle of *Being and Nothingness*) remains the unity of human-reality. To the extent it describes the structures of human-reality, phenomenological ontology is a philosophical anthropology. Whatever the breaks marked by this Hegelian-Husserlian-Heideggerian anthropology as concerns the classical anthropologies, there is an uninterrupted metaphysical familiarity with that which, so naturally, links the we of the philosopher to ‘we men,’ to the we in the horizon of humanity.”

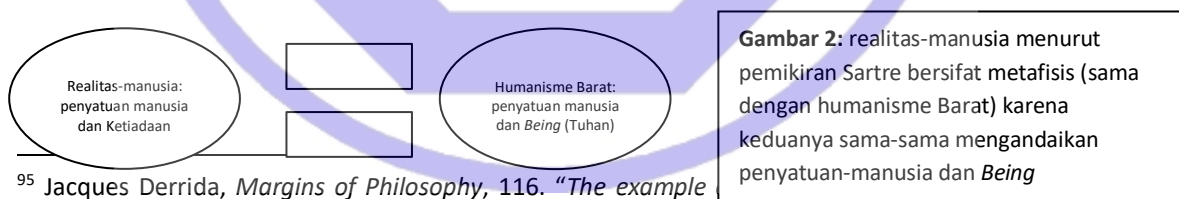
<sup>93</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 116. “*Being in-itself and Being for-itself were of Being; and this totality of beings, in which they were effected, itself was linked up to itself, relating and appearing to itself, by means of the essential project of human-reality. what was named in this way, in an allegedly neutral and undetermined way, was nothing other than the metaphysical unity of man and God, the relation of man to God, the project of becoming God as the project constituting human-reality.*”

<sup>94</sup> Bandingkan dengan K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Jilid II Prancis*, hal. 319. “Salah satu keinginan *être-pour-soi* adalah berada sebagai *être-en-soi*: mempunyai identitas dan kepenuhan Ada (seperti *être-en-soi*) dan toh mempertahankan sifatnya sebagai *être-pour-soi*.”

Atas dasar itulah Derrida menyatakan bahwa Sartre telah masuk pada jerat metafisika kehadiran yang sama dengan humanisme Barat. Tuduhan Derrida terhadap Sartre tersebut didukung juga oleh pertanyaan Heidegger di dalam *Letter on Humanism* yang mengatakan: “setiap humanisme bersifat metafisika atau onto-teologi”<sup>95</sup>

Derrida juga menambahkan bahwa jerat metafisika kehadiran juga telah mendominasi seluruh pemikiran Prancis pasca PD II dalam bentuk pemikiran-pemikiran seperti: eksistensialisme-Kristen maupun eksistensialisme-ateis, filsafat Nilai-Nilai (baik yang spiritual atau tidak), filsafat Personalisme Kanan atau Kiri, Marxisme klasik, dan bahkan bisa ditengarai berada di balik ideologi-ideologi politis Prancis kala itu.<sup>96</sup>

Dengan demikian setiap humanisme identik dengan metafisika yang ditandai dengan penyatuan antara manusia pada dirinya sendiri (interioritas) dan *Being* yang berada di luar manusia (eksterioritas). Mereka yang melakukan kritik terhadap humanisme Barat dan pada akhirnya menawarkan humanisme dalam bentuk yang baru—seperti pada Sartre—telah masuk pada jerat metafisika kehadiran. Karena telah menyatakan bahwa manusia dan *Being* sama-sama hadir dalam oposisi biner hadir/alpa. Metafisika kehadiran juga disebut sebagai onto-teologi karena telah menyatakan keberadaan *Being* terdasar, yang menyatukan semua entitas, di mana dasar tersebut dianggap memiliki kategori paling tinggi (mulia), dan dapat dijelaskan dalam wacana yang logis.<sup>97</sup> Humanisme dalam bentuk apapun adalah metafika atau onto-teologi karena dibangun di atas dasar hubungan antara manusia dan *Being*. Contohnya dapat kita temukan pada pemikiran Sartre yang mengusung eksistensialisme sebagai sebuah humanisme (Gamar 2).



**Gambar 2:** realitas-manusia menurut pemikiran Sartre bersifat metafisis (sama dengan humanisme Barat) karena keduanya sama-sama mengandaikan penyatuan-manusia dan *Being*

<sup>95</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 116. “The example Heidegger’s proposition according to which ‘every humanism remains metaphysical,’ metaphysics the other name of ontotheology.”

<sup>96</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 116-117. “Thus defined, humanism or anthropologism, during this period, was the common ground of Christian or atheist existentialisms, of the philosophy of values (spiritualist or not), of personalisms of the right or the left, of Marxism in the classical style. And if one takes one’s bearings from the terrain of political ideologies, anthropologism was the unperceived and uncontested common ground of Marxism and of Social-Democratic or Christian-Democratic discourse.”

<sup>97</sup> **ONTO-THEO-LOGY (Onto-theo-logie)**. (2010). Frank Schalow and Alfred Denker, *Historical Dictionary of Heidegger’s Philosophy* (Lanhan: The scarecrow Press, Inc., 2010), hal. 209. “Since **metaphysics** represent **entities** as entities, it is itself the **truth** of entities in their universality and in the highest entity. It is **ontology**, the inquiry into **being of entities** in general, and **theology**, the **science** of the highest entity in which the **being** of all other entities as grounded. This onto-theo-logical **structure** of metaphysics is the historical root of **philosophy**. Philosophy is onto-theo-logy, and thus the reason why being, as such, remained forgotten in the history of metaphysics.”

#### D. Apa Yang Bisa Dikatakan Sebagai “Manusia”<sup>98</sup>

Pada bagian ini Derrida hendak menjelaskan bahwa pemikiran Hegel, Husserl, dan Heidegger bukanlah sebuah pemikiran tentang manusia atau sebuah antropologisme layaknya humanisme Barat. Oleh karena itu, bagi Derrida, membaca pemikiran ketiga filosof tersebut secara antropologis—sebagaimana dilakukan oleh pemikir-pemikir Prancis pasca PD II—merupakan sebuah salah tafsir yang serius.<sup>99</sup> Hal tersebut dijelaskan oleh Derrida melalui tiga uraian berikut: (1) Fenomenologi Roh dalam pandangan Hegel bukanlah sebuah antropologisme, karena fenomenologi adalah sebuah ilmu tentang pengalaman dari kesadaran manusia atau ilmu tentang struktur-struktur dari fenomena roh itu sendiri yang sama sekali berbeda dengan antropologisme.<sup>100</sup> Justru Fenomenologi Roh menurut pemikiran Hegel merupakan kritik terhadap antropologi menurut humanisme Barat. (2) Sama halnya dengan Hegel, di sini Husserl dengan fenomenologi-transendentalnya melancarkan kritik terhadap antropologisme, baik dalam bentuk antropologisme-empiris maupun antropologisme-transendental. Oleh sebab itu struktur transendental dalam pemikiran Husserl tidak lagi menyinggung tentang manusia sebagai subjek (ego-transendental) dalam hubungannya dengan masyarakat, dan juga tidak menyinggung tentang jiwa manusia, bahkan Husserl membayangkan sebuah kesadaran tanpa jiwa atau kesadaran tanpa manusia (Jerman: *seelenlos*).<sup>101</sup> Tentu saja apa yang

---

<sup>98</sup> Diterjemahkan dari: *The Relève of Humanism*.

<sup>99</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 117. “The anthropologic reading of Hegel, Husserl, and Heidegger was a mistake in one entire respect, perhaps the most serious mistake. And it is this reading which furnished the best conceptual resources to postwar French thought.”

<sup>100</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 117. “First of all, the *Phenomenology of Spirit*, which had only been read for a short time in France, does not have to do with something one might simply call man. As the science of the experience of consciousness, the science of the structures of the phenomenality of the spirit itself relating to itself, it is rigorously distinguished from anthropology.” Bandingkan dengan judul asli buku *The Phenomenology of Spirit*, yakni: *System of Science: First Part, the Phenomenology of Spirit* yang dalam bahasa Jerman: *System der Wissenschaft: Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes*.

<sup>101</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 117-118. “Similarly, in the second place, the critique of anthropologism was one of the inaugural motifs of Husserl’s transcendental phenomenology. This is an explicit critique, and it calls anthropologism by its name from the *Prolegomena to Pure Logic* on [SIC]. Later this critique will have as its target not only empirical anthropologism, but also transcendental



dinyatakan oleh Husserl tentang “kesadaran tanpa manusia” bertolakbelakang dengan pemikiran humanisme Barat yang menyatakan subjek sebagai sebuah kesadaran, sehingga manusia tidak dapat dipisahkan dari kesadaran. (3) Posisi argumentasi Heidegger terhadap antropologisme telah ia jelaskan melalui *Letter on Humanism* (1946). Melalui karya tersebut Heidegger hendak melakukan klarifikasi bahwa antropologisme atau “siapakah manusia?” bukanlah tujuan dari pertanyaan-pertanyaan tentang *Being* pada karyanya yang berjudul *Being and Time*. Justru melalui *Being and Time* ia sedang melakukan “penghancuran secara positif” (Heidegger menggunakan kata: *destruktion*) terhadap metafisika atau onto-teologi yang melekat pada humanisme Barat.<sup>102</sup>

Maka jelas dengan sendirinya bahwa di mana Derrida para pemikir Prancis pasca PD II telah melakukan kekeliruan dengan memahami karya-karya ketiga filosof tersebut secara antropologis. Apalagi para pemikir Prancis itu telah dengan membangun sebuah humanisme baru yang bertolak dari pemikiran Hegel-Husserl-Heidegger. Padahal ketiga filosof tersebut hanya melakukan kritik terhadap humanisme Barat tanpa mengusung sebuah pemikiran baru tentang manusia untuk menggantikan humanisme Barat.

Apa yang dilakukan oleh para pemikir Prancis disebut oleh Derrida sebagai tindakan “mencampur-adukan” pemikiran Hegel-Husserl-Heidegger dengan pemikiran metafisika humanisme Barat.<sup>103</sup> Pencampur-adukan ini telah menghasilkan sebuah humanisme baru yang ditawarkan oleh Prancis sebagai pengganti humanisme Barat. Contohnya seperti yang telah dilakukan oleh Sartre dengan mengusung eksistensialisme sebagai sebuah humanisme menggantikan humanisme Barat. Padahal ketika Sartre mencampur-adukan pemikiran Hegel-Husserl-Heidegger dengan humanisme Barat dan sebagai hasilnya mengusung sebuah humanisme baru, ia telah jatuh ke dalam jerat

---

*anthropologism. The transcendental structures described after the phenomenological reduction are not those of the intrawordly being called ‘man.’ Nor are they essentially linked to man’s society, culture, language or even to his ‘soul’ or ‘psyche.’ Just as, according to Husserl, one may imagine a consciousness without soul (seelenlos), similarly – and a fortiori – one may imagine a consciousness without man.”*

<sup>102</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 118. “In the third place, immediate following the war and after the appearance of *Being and Nothingness*, Heidegger, in his *Letter on Humanism*, recalled – for all those who did not yet know, and who had not even taken into account the very first sections of *Sein und Zeit* – that anthropology and humanism were not the milieu of his thought and the horizon of his questions. The ‘destruction’ of metaphysics or of classical ontology was even directed against humanism.”

<sup>103</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 118-119. “Nothing of the sort has happened, and it is the significance of such a phenomenon that I now wish to examine. The critique of humanism and anthropologism, which is one of the dominant and guiding motifs of current French thought, far from seeking its sources or warranties in the Hegelian, Husserlian, or Heideggerian critiques of the same humanism or the same anthropologism, on the contrary seem, by means of a gesture sometimes more implicit than systematically articulated, to amalgamate Hegel, Husserl, and – in more diffuse and ambiguous fashion – Heidegger with the old metaphysical humanism.”



metafisika kehadiran sama halnya dengan yang terjadi pada humanisme Barat. Jerat metafisika kehadiran ini disadari betul oleh Hegel-Husserl-Heidegger, sehingga tidak satupun di antara mereka yang menjadikan pemikirannya sebagai sebuah humanisme baru. Apa yang dilakukan oleh Sartre secara khusus dan para pemikir Prancis pasca PD II dijelaskan melalui gambar berikut ini: (Gambar 3)



Gambar 3: kritik terhadap humanisme dijadikan sebagai sebuah humanisme baru (eksistensialis adalah sebuah humanisme)

Derrida menutup uraiannya pada bagian ini (Apa Yang Bisa Dikatakan Sebagai “Manusia”) dengan mengajak kita untuk mengesampingkan pemikiran tentang “siapakah manusia?” menurut pemikir Prancis dan fokus terhadap pemikiran Hegel-Husserl-Heidegger untuk menemukan maksud tersembunyi atau maksud yang tidak tertulis secara eksplisit oleh ketiganya saat melancarkan kritik terhadap humanisme Barat. Berikut kutipan lengkapnya:

“Namun, sehubungan dengan pertanyaan yang ingin saya tanyakan, tidak penting bahwa penulis [Prancis] ini dan itu telah membaca teks-teks [Hegel-Husserl-Heidegger] secara minim, atau sama sekali tidak membacanya, atau bahwa mereka [dengan klaimnya], berkaitan dengan sistem pemikiran [Hegel-Husserl-Heidegger] yang diyakininya telah berhasil dilampaui atau telah dijungkirbalikan, dengan kecerdasan [para penulis Prancis] yang luar biasa. Itulah alasannya mengapa kita tidak perlu terlalu memperhatikan nama besar atau gelar dari penulis [Prancis] dan karya-karyanya. Apa yang [seharusnya] menjadi perhatian kita, melampaui klaim [dari para penulis Prancis] di mana faktanya [bahwa klaim-klaim] itupun kadang belum mencukupi, [mari kita tinggalkan klaim itu dan mencari] semacam alasan-alasan mendalam yang niscaya bersifat bawah-tanah yang turut membentuk pemikiran Hegel, Husserl, dan Heidegger sebagai kritik atau pembatasan terhadap metafisika humanisme [dan] ternyata, tampaknya, [Hegel-Husserl, dan Heidegger] masih berada pada cakrawala metafisika yang sama dengan apa yang mereka kritik atau batasi itu... [Lalu] apakah yang bisa dikatakan sebagai “manusia” dalam pemikiran Hegel-Husserl, dan Heidegger?”<sup>104</sup>

<sup>104</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 119. “But no matter, as concerns the question I would like to ask, that such and such an author has read such and such a text poorly, or simply not at all, or that he remains, as concerns systems of thought he believes he has surpassed or overturned, in a state of great ingenuousness. This is why we shall not concern ourselves here with any given author’s name or with the title of any given work. What must hold our interest, beyond the justifications which, as a matter of fact, are most often insufficient, is the kind of profound justification, whose necessity is subterranean, which makes

Dalam penutupnya Derrida membawa kita untuk mengesampingkan pemikiran tentang “siapakah manusia?” menurut pemikiran Prancis—yang telah jelas-jelas memiliki pola yang sama dengan humanisme Barat, yaitu: penyatuan manusia dan *Being*—untuk melakukan analisis secara mendalam terhadap pemikiran Hegel, Husserl, dan Heidegger. Karena di mata Derrida ketiganya tidak sepenuhnya benar-benar berhasil meloloskan diri dari jerat metafisika kehadiran. Oleh karenanya, dua sub-bahasan selanjutnya berisikan penyingkapan jerat metafisika kehadiran pada pemikiran Hegel-Husserl-Heidegger.

#### E. Mendekatnya Akhir Tujuan Manusia<sup>105</sup>

Pada sub pembahasan ini Derrida mengajak kita untuk memahami teori fenomenologi menurut pemikiran Hegel dan Husserl. Pertama-tama tentang Hegel, ia menjelaskan bahwa meskipun fenomenologi menurut pemikiran Hegel bukanlah sebuah antropologisme, tapi kita tidak bisa membuat kesimpulan bahwa fenomenologi dan antropologi tidak memiliki hubungan sama sekali.<sup>106</sup> Contoh nyata dari hubungan antara fenomenologi dan antropologi dalam pemikiran Hegel dapat ditemukan dengan jelas melalui apa yang disebut oleh Hegel sebagai negativitas atau *aufhebung*. *Aufhebung* sendiri berarti sebuah “penyangkalan”, “penyimpanan” dan “pengangkatan” secara bersamaan. Ketiganya secara bersamaan menggambarkan gerak dari dialektika. Untuk itu dalam dialektika sesuatu tidak hanya sekadar disangkal, tapi juga dipertahankan atau disimpan untuk diangkat ke tingkat kebenaran yang lebih tinggi (sintesis).<sup>107</sup> Sebagai tambahan, Derrida juga mengungkapkan bahwa hubungan antara fenomenologi dan

---

*the Hegelian, Husserlian, and Heideggerian critiques or de-limitations of metaphysical humanism appear to belong to the very sphere of that which they criticize or de-limit... What is the relève of man in the thought of Hegel, Husserl, and Heidegger.”*

<sup>105</sup> Diterjemahkan dari: *The Near End of Man*

<sup>106</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 119-120. “Let us reconsider, first of all, within the order of Hegelian discourse, which still holds together the language of our era by so many threads, the relations between anthropology on the one hand and phenomenology and logic on the other. Once the confusion of a purely anthropological reading of the *Phenomenology of Spirit* has been rigorously avoided, it must be recognized that according to Hegel the relations between anthropology and phenomenology are not simply external ones. The Hegelian concepts of truth, negativity, and *Aufhebung*, with all their results, prevent this from being so.”

<sup>107</sup> Berikut uraian Frans Magnis-Suseno tentang *Aufhebung* atau *Aufheben*: “Untuk mengungkapkan cirri khas penyangkalan dialektis itu, Hegel memakai kata Jerman *aufheben*. Kata ini mempunyai tiga arti: ‘menyangkal/membatalkan’, ‘menyimpan’ dan ‘mengangkat’. Dalam gerak negasi dialektis tiga-tiganya selalu hadir. Dalam contoh tadi disangkal bahwa pulau itu adalah tanah dan air, tetapi tetap disimpan (karena pulau memang tanah dan tak ada pulau tanpa air), dan dengan demikian diangkat ke tingkat kebenaran lebih tinggi (sintesis). Jadi negasi atau penyangkalan dialektis tidak sekadar meniadakan, melainkan kebenaran yang disangkal itu tetap dipertahankan.” Dikutip dari Frans Magnis-Suseno, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2019), hal. 61-62.

antropologi dalam pemikiran Hegel tampak dari bagaimana Hegel—pada bagian ketiga dari *Encyclopedia*—menuliskan topik “Fenomenologi Roh” di antara topik “Antropologi” dan topik “Psikologi.”<sup>108</sup> Derrida menyebutkan langkah tersebut sebagai sebuah dialektika di mana Antropologi menemukan sintesisnya—digantikan, disimpan, diangkat—dalam Fenomenologi Roh, demikian juga Fenomenologi Roh menemukan sintesisnya di dalam Psikologi.<sup>109</sup> Terlebih lagi ketiganya (Antropologi, Fenomenologi Roh, dan Psikologi) dalam pemikiran Hegel disebut sebagai “Roh Subjektif” yang menandakan bahwa topik tentang “subjek” masih menjadi pokok pembahasan pada ketiganya.<sup>110</sup>

Maka jelas dengan sendirinya bahwa di mata Derrida, Fenomenologi Roh tidak dapat dipisahkan begitu saja dengan Antropologi. Justru Fenomenologi Roh adalah sintesis dari Antropologi. Itulah mengapa Derrida menyebutkannya dengan menggunakan kata dalam bahasa Prancis “*relève*” yang berarti “tidak hanya sekadar menggantikan, tapi juga untuk menaikkan” saat mengatakan bahwa: “kesadaran adalah *Aufhebung* dari jiwa atau manusia, fenomenologi adalah *relève* dari antropologi.”<sup>111</sup> Hegel, lanjut Derrida, sama sekali tidak menggantikan dalam arti membatalkan antropologi begitu saja, melainkan menaikannya (*relève*) dalam arti memberikan ke-baru-an bagi antropologi, sehingga Fenomenologi Roh dalam pemikiran Hegel dapat dikatakan sebagai teks baru dari sains tentang manusia.<sup>112</sup>

Sebelum kita melanjutkan uraian Derrida tentang fenomenologi menurut pemikiran Hegel ada baiknya jika kita melihat sekilas apa itu fenomenologi dan irisannya dengan antropologi di dalam pemikiran Hegel yang disajikan oleh tesis ini.

### *Fenomenologi dalam pemikiran Hegel*

<sup>108</sup> Lihat *Philosophy of Mind: Part Three of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences*. William Wallace dalam terjemahannya (Blackmask Online, 2001) menterjemahkan bagian pertama sebagai *Mind Subjective* yang terdiri atas tiga sub-bagian: *Sub-Section A. Anthropology, the Soul, Sub-Section B. Phenomenology of Mind, Consciousness, Sub-Section C. Psychology, Mind*.

<sup>109</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 120. “The Hegelian concepts of truth, negativity, and *Aufhebung*, with all their results, prevent this from being so. In the third part of the *Encyclopedia* which treats the ‘*Philosophy of Spirit*,’ the first section (‘*Philosophy of Spirit*’) inscribes the *Phenomenology of Spirit* between the ‘*Anthropology*’ and the ‘*Psychology*.’ The *Phenomenology of Spirit* succeeds the *Anthropology* and precedes the *Psychology*.”

<sup>110</sup> **Subjective Spirit (*des subjective Geist*)** (2010). *The Hegel Dictionary*, Editor Glenn Alexander Magee (New York: Continuum International Publishing Group, 2010), hal. 234-235. “*Subjective Spirit* is the first division of Hegel’s *Philosophy of Spirit*.... He divides *Subjective Spirit* into ‘*Anthropology*,’ ‘*Phenomenology*’ and ‘*Psychology*’.”

<sup>111</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 121. “*Consciousness* is the *Aufhebung* of the soul or of man, *phenomenology* is the *relève* of anthropology.”

<sup>112</sup> Bandingkan dengan Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 121. “It is no longer [anthropology], but it is still a science of man.”

Hegel menyebut fenomenologi sebagai “penampakan” (*Erscheinung*) ketimbang menyebutnya sebagai “ilusi” (*Schein*); dan ia pun menyebutnya sebagai “roh” sehingga dikenal sebagai: “fenomenologi roh.” Oleh karenanya, “fenomenologi roh” merupakan sebuah “ajaran tentang kemunculan roh” dalam arti mengenali atau menyadari “Roh yang muncul pada sebuah objek/fenomen atau peristiwa di sekitar manusia.” Fokus penelitian fenomenologi bukanlah “manusia” melainkan objektivasi “Roh” pada objek/fenomen atau peristiwa di sekitar manusia. Di sisi lain “Antropologi” dalam pemikiran Hegel adalah sebuah studi tentang jiwa pada dirinya sendiri. Jiwa yang masing tertutup di dalam dirinya dan masih belum memiliki kesadaran terhadap objek/fenomen atau peristiwa di luar dirinya. Dengan perkataan lain, objek kajian “Fenomenologi Roh” adalah objek/fenomen di dalam jiwa atau kesadaran, sedangkan objek kajian “Antropologi” adalah jiwa pada dirinya sendiri tanpa hubungannya dengan objek/fenomen.<sup>113</sup>

Maka jelas dengan sendirinya bahwa bagi Hegel “Fenomenologi Roh” dan “Antropologi” dibedakan berdasarkan objek kajiannya. Namun dalam hal ini patut untuk diingat bahwa keduanya tidak dapat dipisahkan begitu saja, melainkan saling beririsan satu dan yang lainnya. Fokus kajian Antropologi adalah jiwa manusia di dalam dirinya sendiri yang disebut oleh Hegel sebagai “Roh yang tertidur” yang merupakan bahan mentah dalam pembentukan karakter atau subjek.<sup>114</sup> Sedangkan fokus kajian Fenomenologi Roh adalah objektivasi “Roh” pada objek/fenomen yang dapat memunculkan atau membangunkan kesadaran pada jiwa manusia. Dengan perkataan lain, objektivasi “Roh” membangunkan kesadaran atau subjek yang tertidur pada jiwa manusia.<sup>115</sup> Dengan begitu dapat disimpulkan bahwa “Fenomenologi Roh” dan “Antropologi” saling beririsan satu dan

---

<sup>113</sup> Michael Inwood, *The Blackwell Philosopher Dictionaries: A Hegel Dictionary* (Oxford: Blackwell Publisher Ltd., 1992), hal. 215. “He [Hegel] associates *Phänomenologie* with ‘appearance’ (*Erscheinung*), rather than with ‘illusion’ (*Schein*), and with ‘SPIRIT’. The “phenomenology of spirit” is equivalent to the ‘doctrine of the appearances of spirit’. But the expression has more than one meaning:

1. Spirit appears (or ‘goes forth’) in so far as it is consciousness of an OBJECT other than itself. *Phänomenologie* in this sense contrasts with *Anthropologie*, the study of the SOUL that is enclosed within itself and not yet conscious of external objects, and with *Psychologie*, the study of spirit as it is intrinsically or IN AND FOR ITSELF, regardless of its relations to objects.”

<sup>114</sup> [A]nthropology (*die Anthropologie*) (2010). *The Hegel Dictionary*, Editor Glenn Alexander Magee (New York: Continuum International Publishing Group, 2010), hal. 37. “... Anthropology, in other words, deals with that aspect of us that is still mired in nature and is not a function of the conscious mind. It is, as it were, the ‘natural self’, and Hegel calls it ‘the soul’. Hegel refers to soul as the ‘sleep of Spirit’; the raw material out of which character is formed.”

<sup>115</sup> Bandingkan dengan Glenn Alexander Magee dalam bahasanya tentang “phenomenology.” [P]henomenology (*die Phänomenologie*) (2010). *The Hegel Dictionary*, Editor Glenn Alexander Magee (New York: Continuum International Publishing Group, 2010), hal. 167-168. “... Phenomenology, on the other hand, deals with ‘consciousness’. In consciousness, ego or selfhood appears, whereas in the soul it is absent...”



lainnya. Antropologi di satu sisi adalah ilmu tentang “jiwa” tanpa subjek, sedangkan Fenomenologi Roh adalah ilmu subjek yang muncul pada jiwa dengan tanda ketika jiwa menyadari objektivasi Roh pada objek/fenomen atau peristiwa di sekitarnya. Demikianlah uraian singkat tesis ini mengenai Fenomenologi Roh dalam irisannya dengan Antropologi.

Maka jelas bagi Derrida bahwa dalam pemikiran Hegel, Fenomenologi dan Antropologi memiliki saling keterkaitan satu dan lainnya dalam hubungan yang tidak terlalu kentara atau samar di mana Fenomenologi adalah sintesis dari Antropologi. Melalui hubungan yang samar inilah Hegel hendak menyatakan bahwa subjektivitas tidak ditemukan pada Antropologi, melainkan pada Fenomenologi. Hubungan yang samar ini menandakan akhir dari manusia (antropologi) sekaligus menandakan pencapaian tertinggi manusia di mana jiwa menemukan hakikatnya sebagai subjek (manusia). Akhir dari keterbatasan jiwa manusia (Antropologi) untuk menyatu dengan ke-tidak-terbatasan (Fenomenologi Roh) di mana objek/fenomen muncul pada kesadaran yang disebut oleh Derrida sebagai: “hubungan tidak-terbatas dengan diri sendiri.”<sup>116</sup> Derrida juga menyebut Fenomenologi Roh sebagai bersatunya jiwa manusia dengan tujuan-akhirnya sebagaimana dalam tradisi Yunani disebut sebagai *telos* (tujuan) yang selalu dibahas bersamaan dengan wacana lainnya, seperti: *eidōs* (esensi), *ousia* (*Being*), dan *alētheia* (kebenaran).<sup>117</sup>

Berdasarkan kajian tersebut, Derrida menyatakan bahwa Fenomenologi Roh masih berada pada cakrawala metafisika. Karena di dalam pemikiran tentang tujuan-akhir (*telos*) manusia juga terdapat pemikiran tentang hakikat manusia (*eidōs*, *ousia*, *alētheia*). Selain itu ada hal yang luput dari kerangka Fenomenologi Roh di mana tidak terpikirkan bahwa pada kenyataannya tujuan-akhir (*telos*) manusia itu ada begitu saja tanpa tidak diatur oleh dialektika antara kebenaran dan negativitas, dan juga tujuan-akhir (*telos*) manusia yang sebenarnya tidak akan menjadi sebuah teleologi bersama-manusia (kami) selain hanya

---

<sup>116</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 121. “It is [Anthropology] no longer, but it is still a science of man. In this sense, all the structure described by the phenomenology of spirit—like everything which articulates them with the Logic—are the structures of that which has relevé man. In them, man remains in relief. His essence rests in Phenomenology. This equivocal relationship of relief doubtless marks the end of man, man past, but by the same token it also marks the achievement of man, the appropriation of his essence. It is the end of finite man (penerjemah: *C’est la fin de l’homme fini*). The end of the finitude of man, the unity of the finite and the infinite, the finite as the surpassing of the self – these essential themes of Hegel’s are to be recognized at the end of the Anthropology when consciousness is finally designated as the ‘infinite relationship to self.’”

<sup>117</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 121. “The relève or relevance of man is his *telos* or *eskhaton*. The unity of these two ends of man, the unity of his death, his completion, his accomplishment, is enveloped in the Greek thinking of *telos*, in the discourse on *telos*, which is also as discourse on *eidōs*, on *ousia*, and on *alētheia*.”



berupa sebuah tujuan-akhir dari individu-manusia belaka. Untuk itu istilah “kami” atau “sang-kami” dalam Fenomenologi Roh di mata Derrida bersifat metafisika karena pada kenyataannya merupakan sebuah penyatuan antara pengetahuan absolut dan manusia, penyatuan antara Tuhan dan manusia, penyatuan antara onto-teologi dan manusia, penyatuan antara *Being* dan bahasa.<sup>118</sup> Dengan begitu jelas bahwa Derrida, Fenomenologi Roh tetap berada pada cakrawala metafisika kehadiran karena masih membicarakan penyatuan antara manusia dan *Being* yang disebut sebagai “sang-kami.” “Sang-kami” di sini tidak lain adalah perwujudan (*objectification*) dari *telos* atau Roh dari Fenomenologi itu sendiri.

Jadi, Fenomenologi dalam pemikiran Hegel bukan Antropologi, tapi merupakan sintesis dari Antropologi, sehingga Fenomenologi menandakan tujuan-akhir sekaligus pencapaian tertinggi dari pemikiran tentang manusia (antropologi). Namun Fenomenologi tetap berada pada jerat metafisika kehadiran yang sama dengan Antropologisme (humanisme Barat), karena masih menyatakan adanya penyatuan antara manusia dan *Being* di dalam sang-kami.

Sedangkan Fenomenologi dalam pemikiran Husserl di mata Derrida tidak lain adalah sebuah pemikiran yang menghubungkan antara fenomena (*phainomenon*) dan tujuan-akhir (*telos*). Untuk itu, meskipun Fenomenologi dalam pemikiran Husserl adalah sebuah kritik terhadap humanisme Barat, tapi bagi Derrida kemanusiaan yang dibahas oleh merupakan hasil dari transendensi tujuan-akhir manusia yang memiliki kesamaan dengan kemanusiaan yang dibahas oleh Hegel, Kant dan Descartes. Apabila dalam pemikiran Husserl transendensi tujuan-akhir ini disebut sebagai “rasio-teleologis,” maka pada Hegel transendensi tujuan-akhir manusia disebut sebagai “sang-kami,” pada Kant disebut sebagai “*Idea* regulatif,” dan pada Descartes disebut sebagai “Rasio.” Dengan begitu, “manusia” dalam Fenomenologi Husserl adalah manusia dengan ciri metafisika yang sama dengan humanisme Barat, yaitu manusia yang dinyatakan sebagai “hewan-rasional” dengan kemampuan untuk menyingkapkan “Rasio” dalam sejarah (*teleological reason's*).

---

<sup>118</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 121. “The thinking of the end of man, therefore, is always already prescribed in metaphysics, in the thinking of the truth of man. What is difficult to think today is an end of man which would not be organized by a dialectics of truth and negativity, an end of man which would not be a teleology in the first person plural. The we, which articulates natural and philosophical consciousness with each other in the *Phenomenology of Spirit*, assures the proximity to itself of the fixed and central being for which this circular reappropriation is produced. The we is the unity of absolute knowledge and anthropology, of God and man, of onto-theo-teleology and humanism. ‘Being’ and language – the group of languages – that the we governs or opens: such is the name of that which assures the transition between metaphysics and humanism via the we.”

Kesamaan ini menjadi semakin jelas ketika Husserl—dan juga Hegel—menyebut “rasio” sebagai “sejarah” yang berarti “tidak ada sejarah selain rasio itu sendiri.” Manusia dalam pemikiran Husserl, terang Derrida, memiliki akarnya sebagai “manusia” melalui penyingkapan Rasio di dalam sejarah manusia. Semua yang dikatakan oleh Derrida ini menjadi jelas ketika Husserl, juga Hegel, menyebut rasio sebagai sejarah yang berarti tidak ada sejarah selain rasio. Bagi Husserl, terang Derrida, semua manusia memiliki akarnya di dalam sebuah struktur yang disebut sebagai manusia-secara-umum melalui rasio-teleologis atau penyatuan antara totalitas sejarah dan keseluruhan makna sejarah. Maka jelas dengan sendirinya bahwa dalam pemikiran Husserl konsep tentang tujuan-akhir (*telos*) memainkan peran yang sangat penting. Fenomenologi dengan segala kemampuannya mencocokkan ketidak-terbatasan tujuan-akhir manusia (*telos*). Tepatnya akhir-manusia sebagai batas faktual antropologi dinyatakan untuk dijelaskan melalui sudut pandang tujuan-akhir manusia sebagai awal ke arah ketidak-terbatasan sebuah *telos*. Sehingga hakikat manusia dinyatakan dalam hubungannya dengan tujuan-akhirnya dalam arti kata yang sama-samar secara fundamental. Telah sejak semula transendensi tujuan-akhir manusia dapat muncul dengan sendirinya dan hanya tersingkap pada kondisi kefanaan dalam kaitannya dengan keterbatasan-jiwa manusia sebagai asal mula idealitas. Dengan demikian pemikiran tentang manusia selalu dibicarakan dalam cakrawala kedua “akhir” ini, yaitu: akhir dari keterbatasan jiwa manusia dan ketidak-terbatasan tujuan-akhir manusia, dan Derrida menyebut kedua akhir ini sebagai eskato-teleologis.<sup>119</sup>

---

<sup>119</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 122-123. “We have perceived the necessity which links the thinking of the phainesthai to the thinking of the telos. The teleology which governs Husserl’s transcendental phenomenology can be read in the same opening. Despite the critique of anthropologism, ‘humanity,’ here, is still the name of the being to which the transcendental telos – determined as [Regulative] Idea (in the Kantian sense) or even as Reason [in Descartes sense] – is announced. It is man as animal rationale who, in his most classical metaphysical determination, designates the site of teleological reason’s unfolding, that is, history. For Husserl as for Hegel, reason is history, and there is no history but of reason. The latter ‘function in every man, the animal rationale, no matter how primitive he is ...’ Every kind of humanity and human sociality has ‘a root in the essential structure of what is generally human, through which a teleological reason running throughout all historicity announces itself. With this is revealed a set of problems in its own right related to the totality of history and to the full meaning which ultimately gives it its unity.’ Transcendental phenomenology is in this sense the ultimate achievement of the teleology of reason that traverses humanity ... And, among these metaphysical concepts which form the essential recourse of Husserl’s discourse, the concept of end or of telos plays a decisive role. It could be shown that at each stage of phenomenology, and notably each time that a recourse to the ‘Idea in the Kantian sense’ is necessary, the infinity of the telos, the infinity of the end regulates phenomenology’s capabilities. The end of man (as a factual anthropological limit) is announced to thought from the vantage of the end of man (as a determined opening or the infinity of a telos). Man is that which is in relation to his end, in the fundamentally equivocal sense of the word. Since always. The transcendental end can appear to itself and be unfolded only on the condition of mortality, of a relation to finitude as the origin of ideality. The name of man has always been inscribed in metaphysics between these two ends. It has meaning only in this eschato-teleological situation.”

Fenomenologi menurut pemikiran Husserl di mata Derrida tetap berada pada jerat metafisika kehadiran karena manusia dan hakikatnya dibicarakan dalam hubungannya dengan Rasio atau *telos* yang hadir dalam sejarah. Maka jelas dengan sendirinya bahwa manusia yang dibicarakan oleh Husserl adalah manusia yang sama sebagaimana dibicarakan oleh filsafat Barat, yaitu: hewan-rasional. Meskipun Husserl memosisikan Rasio di luar subjek, yaitu pada sejarah, tapi pada prinsipnya merupakan Rasio yang sama pada humanisme Barat. Setidaknya merupakan rasio yang sama seperti pada pemikiran Kant (*Idea* regulatif) sebagaimana diungkapkan oleh Max Scheler (1874-1928).<sup>120</sup> Atas dasar itulah tesis ini mencoba untuk memberikan ulasan mengenai “perbedaan” dan “persamaan” antara wacana Kant dan Husserl.

Perbedaan mendasar di antara keduanya terletak pada cara memahami “fenomen.” Dalam pandangan Kant, yang masih dipengaruhi oleh wacana Descartes tentang rasio, fenomen menunjuk pada realitas yang tidak dikenali pada dirinya sendiri yang disebutnya sebagai *noumenon*. Hal ini dapat dipahami, karena bagi Kant dan juga Descartes, rasio bersifat tertutup terhadap realitas. Rasio mengenali dirinya sendiri dan dengan cara demikian realitas dapat dikenali oleh manusia. Di saat yang bersamaan, realitas yang dikenali oleh rasio tersebut menyelubungi dirinya, sehingga masih terdapat sisi atau bagian dari realitas yang tidak dapat dikenali oleh rasio. Sedangkan bagi Husserl “fenomen” berarti sebuah penampakan berdasarkan terjemahan dari kata Yunani “*phainomenon*.” Fenomenologi bagi Husserl menjelaskan bahwa segala sesuatu tampak atau terberi sebagai sebuah penampakan (fenomen). Tentunya fenomenologi tidak mencari “benda-pada-dirinya-sendiri” atau *noumenon* di balik fenomenon, melainkan menjelaskan bahwa makna dari benda atau halnya ada pada fenomenon itu sendiri sebagai pemberian. Dengan demikian “fenomen” dalam wacana Husserl tidak dapat dipisahkan dari *fenomenologi-transendental* yang tidak lain adalah sebuah wujud intensionalitas di mana halnya memberikan dirinya kepada kesadaran dalam sebuah relasi. Jargon Husserl yang berbunyi: “*zu den Sachen selbst*” (kembalilah kepada halnya) harus dimaknai bahwa halnya itu adalah fenomen atau sebuah penampakan.<sup>121</sup> Maka jelas dengan sendirinya bahwa perbedaan mendasar dari keduanya adalah pada wacana mengenai “fenomen.”

---

<sup>120</sup> Lihat K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman* (Jakarta: PT. Gramedia, 1983), hal. 109. “Dan Scheler menilai perkembangan pemikiran Husserl semakin mendekati filsafat transendental Kant, sedangkan ia sendiri menemukan fenomenologi sebagai peluang yang baik untuk melepaskan diri dari suasana neokantian di Jena.”

<sup>121</sup> **Phenomenon (Phänomenon, phainomenon, φαῖνόμενον)**. See also **appearance, givenness, phenomenology** (2012). *The Husserl Dictionary*. Editor Dermot Moran dan Joseph Cohen, (London:

Persamaan di antara Kant dan Husserl terletak pada penggunaan istilah “transendensi” guna menjelaskan cara manusia memahami realitas. Transendensi pada wacana Kant dijelaskan sebagai ide-transendental atau *Idea* regulatif. Namun perlu diperhatikan bahwa Kant telah membatasi penggunaan istilah *Idea* hanya pada tataran rasio. Karena bagi Kant *Idea* tidak berfungsi untuk menentukan objek, tapi sebaliknya, *Idea* hanya bisa mewakili objek secara tidak langsung, tepatnya hanya berupa konsep penyelidikan yang tidak mencolok atau bersifat demonstratif. Dengan kata lain, bila digunakan dengan benar, yaitu, atas dasar kritik terhadap kemampuan kognitif manusia, maka wacana *Idea* digunakan hanya secara regulatif dan bukan secara konstitutif; begitulah cara Kant untuk secara teknis membedakan *Idea* dari konsep-konsep pemahaman lainnya. Hal tersebut tampak melalui tiga ide-transendental (*Idea* regulatif), yaitu: psikologis (jiwa), kosmologis (dunia), dan teologis (Tuhan). Pendek kata, Kant menyatakan bahwa hanya terdapat tiga wacana rasio yang ditandai oleh tiga jenis relasi yang dinamainya sebagai sintesis kategoris sebagai berikut: (1) sintesis pada subjek yang menata *Idea* tentang “jiwa,” (2) sintesis yang menyatukan (hipotesis) di antara subjek dalam sebuah rangkaian yang menata *Idea* tentang “dunia,” dan (3) sintesis yang memisahkan atau menunjukkan kontras sekaligus menunjukkan hubungan (disjungsi) yang menata *Idea* tentang Tuhan.<sup>122</sup>

---

Continuum International Publishing Group, 2012), hal. 251-254. “Husserl takes over the term ‘phenomenon’ from Kant. It is a transliteration of the Greek word *phainomenon* (φαίνόμενον), which means ‘appearance’. According to Husserl, phenomenology treats everything that is given or appears as a phenomenon. Phenomenology does not seek for a ‘thing-in-itself’ or ‘noumenon’ behind the phenomenon but attends to the phenomenon itself in its manner of **givenness**. The concept of phenomenon includes the idea of something that manifest itself and also experiencing of that manifestation... What Husserl revealed in the term ‘phenomenon’—opening thus the very field of **transcendental phenomenology**—is nothing less than an intentional configuration in which the ‘things themselves’ manifest themselves to us in relation to the very manner in which we are present to them. It is in this sense that the famous call of transcendental phenomenology—the ‘return to the things themselves’ (*zu den Sachen selbst*)—must be understood...”

<sup>122</sup> Bandingkan dengan uraian Helmut Holzhey tentang *Idea* dalam wacana Kant. IDEA (2005). *Historical Dictionary of Kant and Kantianism dalam Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements*, No. 60, Editor Helmut Holzhey dan Vilem Mudroch (Lanham: The Scarecrow Press, Inc., 2005), hal. 144-145. “Kant restricted the term ‘idea’ essentially to the realm of **reason**... [For Kant] Ideas do not serve to determine an **object**; rather, they can represent objects only indirectly; they are only heuristic and not ostensive concepts (A 670-70/B 698-99). In other words, when used correctly, that is, on the basis of a critique of the human cognitive faculties, ideas are employed only in a regulative and not in a **constitutive** manner; this is Kant’s technical way of setting them apart from the concepts of the understanding... Kant discusses the generation of three specific **transcendental ideas**, namely, the psychological, the cosmological, and the theological, that is, soul, world and God... He claims that there are precisely three ideas of reason, because there are only three species of relation, namely, the categorical synthesis in a **subject** (yielding the soul), the **hypothetical** synthesis of the members of a series (yielding the world), and the **disjunctive** synthesis of the parts in a system (yielding God) (A 323/B 379).”



“Transendensi” dalam wacana Husserl, yang ia sebut sebagai Fenomenologi-transendental, tidak berbeda dengan yang digunakan dalam wacana Kant. Transendensi bagi Husserl adalah cara manusia memahami dunia dalam relasi intensionalitas.<sup>123</sup> Dari sini kita dapat melihat kesamaan di antara keduanya ketika menunjukkan keterbatasan rasio dalam memahami dunia. Husserl menjelaskan bahwa rasio manusia dapat memahami dunia karena semata-mata dunia telah memberikan dirinya atau mengkonstitusi makna di dalam kesadaran.<sup>124</sup> Selain itu Husserl memperluas cakupan rasio dalam tiga tingkatan, antara lain: tataran teoritis, tataran praktis, dan tataran aksiologis. Melalui ketiga tingkatan tersebut Husserl telah memperluas cara pandang kita terhadap rasio, sehingga rasio tidak lagi bersifat prosedural atau teoritis belaka, melainkan dapat dibuktikan pada tataran praktis dan bersifat dinamis karena melalui tahapan evaluasi (aksiologis). Oleh sebab itu, bagi Husserl, rasio pada prinsipnya adalah teleologis yang dimotivasi oleh tujuan dan nilai-nilai.<sup>125</sup> Demikianlah persamaan di antara Kant dan Husserl dalam hal penggunaan istilah “transendensi” untuk menjelaskan bagaimana manusia memahami realitas.

Fenomenologi di mata Derrida—baik dalam pemikiran Hegel maupun Husserl—meskipun di satu sisi adalah sebuah kritik terhadap humanisme Barat, tapi di sisi lainnya masih berada pada jerat metafisika kehadiran yang sama. Ciri-ciri metafisika kehadiran yang diungkapkan oleh Derrida ialah: menyatakan *Being* sebagai kehadiran yang menjadi dasar dari realitas yang disebut dengan nama “*telos*” atau “tujuan-akhir.”<sup>126</sup> *Telos* (tujuan-akhir) dalam Fenomenologi telah dinyatakan sebagai kehadiran dalam oposisi biner hadir/alpa agar dapat dibicarakan dalam wacana yang logis, tapi *telos* yang sama inipun ternyata masih tetap samar bagi sehingga dapat dibicarakan dalam wacana apapun. Itu semua dimungkinkan karena *telos* ada begitu saja tanpa makna di hadapan manusia dan

---

<sup>123</sup> Lihat sub-bahasan “Fenomenologi-Transendental” di halaman 34-36 tesis ini.

<sup>124</sup> K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman*, hal. 101. “Dengan konstitusi [makna] dimaksudkan proses tampaknya fenomen-fenomen kepada kesadaran. Fenomen-fenomen mengkonstitusi diri dalam kesadaran, kata Husserl. Dan karena adanya korelasi antara kesadaran dan realitas yang disebut tadi, maka dapat dikatakan juga bahwa konstitusi adalah aktivitas kesadaran yang memungkinkan tampaknya realitas.”

<sup>125</sup> Reason (*Vernunft, ratio*). (2012). *The Husserl Dictionary*, hal. 272-273. “Reason (*Vernunft*) – sometimes the Latin ratio – for Husserl is divided into three different species: theoretical, practical, and axiological or evaluating (*wertende*)... Reason is never just procedural, logical calculation but has an evaluative and critical dimension. Reason is essentially teleological, that is, it is motivated by goals and values.”

<sup>126</sup> Lihat Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Penerj. Alan Bass (London dan New York: Routledge Classics, 2001), 353. “The history of metaphysics, like the history of the West, is the history of these metaphors and metonymies. Its matrix – if you will pardon me for demonstrating so little and for being so elliptical in order to come more quickly to my principal theme – is the determination of Being as presence in all senses of this word. It could be shown that all the names related to fundamentals, to principles, or to the center have always designated an invariable presence – *eidōs, archē, telos, energia, ousia* (essence, existence, substance, subject) *alētheia, transcendentality, consciousness, God, man, and so forth.*”



rasionya. Kemudian manusia mengambilnya, mengubahnya menjadi sebuah wacana yang logis, dan menghubungkannya dengan keberadaan manusia. Derrida menjelaskannya dengan menggunakan istilah yang dipinjam dari Claude Lévi Strauss (1908-2009), yaitu: “*bricolage*”<sup>127</sup> yang berarti “melakukan sesuatu dengan kreatif” (English: *do-it-yourself*). yang berarti “melakukan sesuatu dengan kreatif” (English: *do-it-yourself*). Maka jelas dengan sendirinya bahwa bagi Derrida, Hegel dan Husserl adalah seorang *bricoleur* atau “tukang bongkar/pasang” yang menggunakan *telos*—yang ada begitu saja tanpa makna—sebagai instrumen untuk menemukan “siapakah manusia?”, sama halnya dengan humanisme Barat yang menggunakan “rasio”—yang ada begitu saja tanpa makna—sebagai instrumen untuk menemukan hakikat dari seluruh keberadaan manusia.

## F. Membaca Kita

“Membaca kita” diterjemahkan dari judul asli dalam bahasa Inggris: *Reading Us*. Tesis ini sengaja menerjemahkan “*us*” sebagai “kita” untuk memunculkan perbedaan yang hendak diungkapkan oleh Derrida antara penggunaan “*we*” (yang diterjemahkan sebagai “kami”) pada pemikiran Hegel dan penggunaan “*us*” pada pemikiran Heidegger. Jika “kami” pada Hegel masih menunjukkan adanya subjektivitas, maka “kita” pada Heidegger menunjukkan ketiadaan subjek. Untuk itu penggunaan “kita” yang bermakna *datif* lebih tepat dibanding “kami” untuk menunjukkan *Dasein* yang bersifat pasif-meditatif pada pemikiran Heidegger.<sup>128</sup> Maka jelas dengan sendirinya bahwa “kami” pada Hegel menandakan penyatuan antara manusia dan *Being*, sedangkan “kita” pada Heidegger menandakan adanya jarak antara manusia yang berdiri dihadapan *Being* (*Dasein*). Oleh karena itu penggunaan “kita” dan “kami” disepanjang uraian ini akan diikuti oleh

---

<sup>127</sup> Bandingkan dengan Jacques Derrida, *Writing and Difference*, 360. “On the other hand, still in *The Savage Mind*, he [Lévi-Strauss] presents as what he calls *bricolage* what might be called the discourse of this method. The *bricoleur* says Lévi-Strauss, is someone who uses ‘the means at hand,’ that is, the instruments he finds at his disposition around him, those which are already there, which had not been especially conceived with an eye to the operation for which they are to be used and to which one tries by trial and error to adapt them, not hesitating to change them whenever it appears necessary, or to try several of them at once, even if their form and their origin are heterogeneous – and so forth.”

<sup>128</sup> Bandingkan dengan Daniel O. Dahlstrom *The Heidegger Dictionary* dalam *Bloomsbury Philosophy Dictionaries* (London dan New York: Bloomsbury Publishing, Plc., 2013), hal. 121. “In contrast to the unlikely prospects of simply abandoning or fully embracing technology, Heidegger proposes a stance of simultaneously saying yes and no to technological objects. Adopting an old word from Meister Eckhart, he calls this stance ‘equanimity towards things’ (*Gelassenheit zu den Dingen*), i.e. letting them be. Genuine equanimity means that we have been released from our designs on things; here the translation ‘releasement’ has the advantage of warding off the sense that letting be or not is something in our control, as though it were an exercise of our subjective will.”

terjemahan bahasa Inggrisnya—dalam tanda kurung—guna memberikan keterangan pada maksud yang hendak disampaikan.

Derrida membuka uraiannya dengan menjelaskan bahwa pemikiran tentang “kami” (*we*), dalam satu atau berbagai cara, ternyata selalu merujuk pada diri sendiri (individu) dalam bahasa metafisis dan dalam wacana filosofis. Untuk menyimpulkan, bagaimana dengan “kami” (*we*) dalam teks Fenomenologi dan teks Heidegger secara khusus?<sup>129</sup>

Derrida menyadari bahwa pertanyaan di atas tidak mudah untuk dijawab, dan setidaknya kita sudah mulai menyadarinya sekarang ini. Perlu diketahui sebelumnya bahwa Derrida tidak berniat untuk memenjarakan teks-teks Heidegger ke dalam sebuah kesimpulan yang menyatakan bahwa “teks-teks Heidegger telah membatasi dirinya dengan lebih baik ketika membicarakan tentang metafisika kehadiran dan mengenai pencarian “siapakah manusia?” jika dibandingkan dengan teks-teks serupa lainnya. Berdasarkan kemahiran yang dimiliki oleh Heidegger tersebut, Derrida hendak memulai untuk membuat sebuah sketsa yang memperlihatkan bentuk-bentuk dasar “kemanusiaan” dari manusia dan pemikiran tentang *Being* dalam humanisme Barat. Tentu saja yang dilakukan oleh Derrida bukanlah sebuah bentuk pertanyaan yang merupakan falsifikasi terhadap dasar-dasar “kemanusiaan” tersebut yang pada akhirnya menjadi sesuatu yang akan dikuasai atau bahkan menjadikannya sebagai hubungan yang bersifat ontik. Lebih tepatnya apa yang akan dilakukan oleh Derrida merupakan sebuah penyingkapan terhadap hal-hal yang secara halus tidak disadari, tersembunyi, tapi sulit untuk diubah sebagaimana ditemukan pada pemikiran Hegel dan Husserl yang akhirnya membawa kita untuk kembali dalam pembicaraan tentang “kami” (penyatuan dengan *Being*). Karena begitu kita menempatkan “kami” dalam penentuan metafisika dari hakikat manusia (contoh: *zōon logon ekhon*, dan lain-lain), maka “kami” atau “hakikat manusia” itu tidak pernah terlepas dari pertanyaan atau kebenaran *Being*. Bukankah kenyataan ini yang dapat kita temukan pada seluruh teks-teks Heidegger? Untuk itu Derrida menyebut hubungan antara pemikiran tentang “siapakah manusia? atau “hakikat manusia” di satu sisi dan kebenaran

---

<sup>129</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 123. “The ‘we,’ which in one way or another always has had to refer to itself in the language of metaphysics and in philosophical discourse, arises out of this situation. To conclude, what about this we in the text which better than any other has given us to read the essential, historical complicity of metaphysics and humanism in all their forms? What about this we, then, in Heidegger’s text?”

*Being* di sisi lainnya dalam pemikiran Heidegger sebagai: “tarikan magnetis” yang menggambarkan bahwa keduanya tidak dapat terpisahkan satu dengan lainnya.<sup>130</sup>

Sebelum memberikan penjelasan lebih jauh mengenai “tarikan-magnetis” yang ia maksudkan, Derrida terlebih dahulu hendak menunjukkan kerangka umum dan dampaknya pada teks-teks Heidegger. Prinsipnya, bagi Derrida, pemisahan teks-teks Heidegger berdasarkan periode sebelum dan sesudah “*Kehre*” sudah tidak relevan lagi. Alasannya ialah: meskipun di satu sisi pemikiran eksistensial Heidegger telah lolos dari jerat metafisika kehadiran dengan pernyataannya bahwa: *Dasein* tidak sama dengan manusia pada humanisme Barat, tapi di sisi lain apa yang kita temukan pada teks *Letter on Humanism* dan seterusnya telah menunjukkan bahwa topik mengenai “apa yang khas bagi manusia” (*proper of man*) seakan-akan merupakan topik pembahasan yang menonjol pada seluruh pemikiran Heidegger. Setidaknya itulah yang ditemukan oleh Derrida sehingga ia menyusun kerangka umum dan dampak “tarikan-magnetis” pada teks-teks Heidegger di bawa topik “kedekatan” (*proximity*). Jadi, “kedekatan” digunakan oleh Derrida untuk menjelaskan kerangka umum dan dampak dari “tarikan-magnetis” antara pemikiran tentang “siapakah manusia?” dan pemikiran tentang *Being* pada teks-teks Heidegger.<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 123-124. “This is the most difficult question, and we will only begin to consider it. We are not going to imprison [SIC] all of Heidegger’s text in a closure that this text has delimited better than any other. That which links humanism and metaphysics as ontotheology became legible as such in *Sein und Zeit*, the *Letter on Humanism*, and the later texts. Referring to this acquisition, attempting to take it into account, I would like to begin to sketch out the forms of the hold which the ‘humanity’ of man and the thinking of *Being*, a certain humanism and the truth of *Being*, maintain on one another. Naturally, it will not be a question of the falsification which, in opposition to Heidegger’s most explicit warnings, consists in making this hold into a mastery or an ontic relationship in general. What will preoccupy us here will concern, rather, a more subtle, hidden, stubborn privilege, which, as in the case of Hegel or Husserl, leads us back to the position of the we in discourse. Once one has given up positing the we men with the metaphysical determinations of the proper of man (*zōon logon ekhon*, etc.), it remains that man—and I would even say, in a sense that will become clear in a moment, the proper of man—the thinking of the proper of man is inseparable from the question or the truth of *Being*. This occurs along the Heideggerian pathways by means of what we may call a kind of magnetic attraction.”

<sup>131</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 124. “Here, I can only indicate the general rubric and several effects of this magnetization. In the effort to disclose it at the continuous depth at which it operates, the distinction between given periods of Heidegger’s thought, between the texts before and after the so-called *Kehre*, has less pertinence than ever. For, on the one hand, the existential analytic had already overflowed the horizon of a philosophical anthropology: *Dasein* is not simply the man of metaphysics. On the other hand, conversely, in the *Letter on Humanism* and beyond, the attraction of the ‘proper of man’ will not cease to direct all the itineraries of thought. At least this is what I would like to suggest, and I will regroup the effects or indices of this magnetic attraction beneath the general concept of proximity. It is in the play of a certain proximity, proximity to oneself and proximity to *Being*, that we will see constituted, against metaphysical humanism and anthropologism, another insistence of man, one which relays, relieves, supplements that which it destroys, along pathways on which we are, from which we have hardly emerged—perhaps—and which remain to be examined.”

Apa yang dimaksud oleh Derrida tentang “kedekatan” dapat ditemukan pada bagian kedua dari teks *Being and Time* di mana pertanyaan tentang *Being* telah ditanyakan dalam sebuah “struktur formal.” Heidegger meyakini bahwa selama ini kita telah memiliki pemahaman yang samar-samar tentang kata “*Being*” dan kata “adalah” (*is*). Meskipun kita bertanya “apa itu ‘*Being*’?”, tetap saja kita berada pada pemahaman tentang “adalah” (*is*) yang mengindikasikan bahwa *Being* merupakan sesuatu yang hadir dalam ruang dan waktu (disebut juga sebagai “*Being* yang temporal”, lihat pada uraian “Ontologi-fundamental” di Bab ini). Sehingga pemahaman kita yang samar-samar tentang “*Being*” yang berarti “kemenjadian” atau “keterbukaan” (*to be*) dan “adalah” (*is*) yang mengindikasikan kehadiran merupakan sebuah fakta yang hendak dinyatakan oleh Heidegger (*Being and Time*). Fakta itulah yang hendak dijelaskan oleh Derrida sebagai keterbatasan kita dalam memahami *Being* melalui bahasa yang membuat kita seolah-olah memahaminya begitu saja tanpa berusaha untuk mengajukan pertanyaan atau penyelidikan lebih jauh.<sup>132</sup>

Derrida memandang “struktur formal dari pertanyaan tentang *Being*” dalam pemikiran Heidegger bertujuan untuk menemukan contoh *being* (*exemplarische Seiende*) yang akan menjadi teks istimewa untuk membaca makna *Being*.<sup>133</sup> Kemudian Derrida juga menemukan bahwa pertanyaan dan penentuan contoh *Being* pada pemikiran Heidegger disampaikan dalam prinsip fenomenologi,<sup>134</sup> tepatnya dalam prinsip kehadiran, yaitu: prinsip kehadiran-dalam-kehadiran-diri sebagaimana itu dimanifestasikan kepada manusia. Di dalam prinsip kehadiran-diri ini—sebuah kedekatan absolut untuk mempertanyakan *Being* kepada diri sendiri—pemahaman tentang *Being* dipersiapkan yang

---

<sup>132</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 124-125. “What about this proximity? First, let us open *Sein und Zeit* at the point at which the question of *Being* is asked in its ‘formal structure’ (sec. 2). Our ‘vague average’ understanding of the words ‘*Being*’ or ‘*is*’ finds itself acknowledged as a Fact (*Faktum*): ... I have italicized the *we* (*us*) and the *always already*. They are determined, then, in correspondence with this understanding of ‘*Being*’ or of the ‘*is*.’ In the absence of every other determination or presupposition, the ‘*we*’ at least is what is open to such an understanding, what is always already accessible to it, and the means by which such a *factum* can be recognized as such. It automatically follows, then, that this *we* – however simple, discreet, and erased it might be – inscribes the so-called formal structure of the question of *Being* within the horizon of metaphysics, and more widely within the Indo-European linguistic milieu, to the possibility of which the origin of metaphysics is essentially linked. It is within these limits that the *factum* can be understood and accredited; and it is within these determined, and therefore material, limits that the *factum* can uphold the so-called formality of the question. It remains that the meaning of these ‘limits’ is given to us only on the basis of the question of the meaning of *Being*. Let us not pretend, for example, to know what ‘Indo-European linguistic milieu’ means.”

<sup>133</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 125. “This ‘formal structure of the question of *Being*’ having been asked by Heidegger, the issue then, as is well known, is to acknowledge the exemplary *being* (*exemplarische Seiende*) which will constitute the privileged text for a reading of the meaning of *Being*.”

<sup>134</sup> Lihat sub-bahasan tentang “Fenomenologi dalam pemikiran Hegel” di halaman 50-51 di tesis ini.



mengintervensi di dalam penentuan fakta bahwa pemahaman kita tentang *Being* adalah pemahaman yang samar-samar dan yang memotivasi pilihan contoh *Being* untuk menjadi teks yang baik dalam menafsirkan makna *Being*.<sup>135</sup> Maka jelas dengan sendirinya bahwa kedekatan pada diri (kehadiran-diri) yang membawanya untuk mempertanyakan tentang *Being* dan mendapatkan sebuah privilese untuk mengiterogasi *Being*.

Namun, lanjut Derrida, kedekatan pada diri yang dibangun berdasarkan prinsip Fenomenologi ini tidak memiliki bentuk kesadaran-subjek. Inilah yang membedakannya dengan Fenomenologi-transendental. Tidak diragukan juga bahwa kedekatan pada diri ini masih mendahului apa yang mungkin dinamai predikat metafisika dari “manusia” menurut humanisme Barat. Karena “*Da*” (Inggris: “*is*” atau “*there*”) dari “*Dasein*” dapat ditentukan sebagai sebuah kehadiran yang datang (di sana) hanya pada dasar sebuah pembacaan kembali pertanyaan tentang *Being* yang memanggilnya (di sana). Meskipun demikian, proses melepaskan atau menguraikan pertanyaan tentang *Being* sebagai sebuah pertanyaan tentang makna *Being* didefinisikan sebagai membuat eksplisit atau sebagai sebuah penafsiran yang membuat eksplisit. Sehingga pembacaan teks *Dasein* adalah sebuah hermeneutika tentang penyingkapan atau tentang pengembangan. Jika kita melihatnya secara seksama, maka akan menemukan bahwa oposisi fenomenologis (dialektika) “implisit/eksplisit” telah menolong Heidegger untuk keluar dari lingkaran-tak-berujung-pangkal (*vicious circle*) yang terdiri dari penentuan pertama sebuah entitas di dalam cakrawala *Being*. Gaya pembacaan yang membuat eksplisit ini dapat dikatakan sebagai: latihan untuk membawa terang secara terus menerus, membawa kepada sesuatu yang menyerupai, atau setidaknya, kepada sebuah kesadaran dengan tanpa menghancurkan, menggantinya atau mengubah medannya. Tambahan pula, hanya *Dasein*—entitas yang merujuk pada diri kita sendiri—bertindak sebagai sebuah contoh teks, sebuah pembelajaran yang baik dari membuat eksplisit makna *Being*, sehingga nama manusia tetap menghubungkan atau nama manusia adalah sebuah paleonimis<sup>136</sup> (nama

---

<sup>135</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 125-126. “What will dictate the answer to this question? In what milieu of evidentiality, of certitude, or at least of understanding must it be unfolded? Even before claiming the phenomenological method (sec. 7), at least in a ‘provisional concept,’ as the method for the elaboration of the question of *Being*, the determination of the exemplary being is in principle ‘phenomenological.’ It is governed by phenomenology’s principle of principles, the principle of presence and of presence in self-presence, such as it is manifested to the being and in the being that we are. It is this self-presence, this absolute proximity of the (questioning) being to itself, this familiarity with itself to the being ready to understand *Being*, that intervenes in the determination of the factum, and which motivates the choice of the exemplary being, of the text, the good text for the hermeneutic of the meaning of *Being*.”

<sup>136</sup> Bandingkan dengan John Phillips, “Deconstruction How to ...”, <https://courses.nus.edu.sg/course/elljwp/deconstruction&paleonymy.htm> (diakses pada 10 November



lama yang memiliki makna baru) yang memandu dan mengikat analisa *Dasein* kepada totalitas metafisika dalam wacana humanisme Barat. Maka jelas dengan sendirinya bahwa *Dasein* melampaui “manusia” yang dibicarakan dalam humanisme atau setidaknya “manusia” dengan makna ganda (paleonimis). Karena *Dasein* adalah entitas yang mempertanyakan *Being* dan melalui pertanyaan-pertanyaan tanpa-henti tentang hakikat manusia, maka kita bisa kembali pada saat sebelum konsep metafisika manusia menurut humanisme Barat. Kehalusan dan kesamaran dari apa yang disampaikan oleh Heidegger ini tampaknya merupakan alasan yang membuat *Being and Time* dibaca secara antropologis. Terutama terjadi pada pemikir-pemikir Prancis.<sup>137</sup>

“Kedekatan” yang dimaksud oleh Heidegger, seperti ditemukan pada bagian kelima *Being and Time*, merupakan kedekatan secara ontis (*ontic*<sup>138</sup>) atau kedekatan dalam arti harfiah yang menggambarkan kedekatan kita pada *Dasein* sebagai contoh *Being*—sebagai hermeneutika *Being*—bahkan kita adalah *Dasein* itu sendiri. Namun secara ontologis

---

2020 pukul 10.30 wib). “Derrida begins to introduce this word into his work in 1972. It is his invention. By a characteristic inverse irony, then, the new word *peleonymy* comes to designate a certain operation according to which one continues to put old words to work ... The old word—in the sense that Derrida is concerned to demonstrate—plays a role that mobilizes what he calls the ‘structure of the double mark’ (we’ve talked about the structure of the mark and its difference from itself in its repetition).”

<sup>137</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 126-127. “Doubtless this proximity, this identity or self-presence of the ‘entity that we are’ – of the inquirer and of the interrogated – does not have the form of subjective consciousness, as in transcendental phenomenology. Doubtless too, this proximity is still prior to what the metaphysical predicate ‘human’ might name. The *Da-* of *Dasein* can be determined as a coming presence only on the basis of a rereading of the question of *Being* which summons it up. Nevertheless, the process of disengaging or of elaborating the question of *Being*, as a question of the meaning of *Being*, is defined as a making explicit or as an interpretation that makes explicit. The reading of the text *Dasein* is a hermeneutics of unveiling or of development (see sec. 7 [of *Sein und Zeit*]). If one looks closely, it is the phenomenological opposition ‘implicit/explicit’ that permits Heidegger to reject the objection of the vicious circle, the circle that consists of the first determining a being in its *Being*, and then of posing the question of *Being* on the basis of this ontological predetermination (p.27 [*Sein und Zeit*]). This style of a reading which makes explicit, practices a continual bringing to light, something which resembles, at least, a coming into consciousness, without break, displacement, or change of terrain. Moreover, just as *Dasein* – the being which we ourselves are – serves as an exemplary text, a good ‘lesson’ for making explicit the meaning of *Being*, so the name of man remains the link or the paleonymic guiding thread which ties the analytic of *Dasein* to the totality of metaphysics’ traditional discourse... We can see then that *Dasein*, though not man, is nevertheless nothing other than man. It is, as we shall see, a repetition of the essence of man permitting a return to what is before the metaphysical concepts of *humanitas*. The subtlety and equivocality of this gesture, then, are what appear to have authorized all the anthropologicistic deformations in the reading of *Sein und Zeit*, notably in France.”

<sup>138</sup> Kedekatan-ontis berarti “kedekatan” dalam arti sebenarnya tidak ada kaitannya dengan “kedekatan” dalam arti metafisis sebagaimana pada studi tentang *Being* (ontologi). Bandingkan dengan uraian Frank Schalow dan Alfred Denker tentang *ontic*. **ONTIC (Ontisch)**. (2009). *Historical Dictionary of Heidegger’s Philosophy* dalam *Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements*, No. 101. Editor Frank Schalow dan Alfred Denker, hal. 206. “An *ontic interpretation* is concerned with an **entity** as an entity. It does not ask the question about the **being** of an entity and the **structure** of its being...”

kedekatan ini bisa sejauh dari apa yang dimungkinkan.<sup>139</sup> Jarak dari kedekatan ini diperjelas melalui analisis *Dasein* sebagai sebuah pemikiran yang membawa kepada pertanyaan tentang *Being* pada *Letter on Humanism* dan teks-teks seterusnya. “*Da*” dari “*Dasein*” yang menunjukkan “di sana” dan “*Da*” dari “*Sein*” yang menunjukkan “adalah” menandai seberapa dekat dan jauhnya jarak itu. Jarak dan kedekatan ini telah melampaui jerat metafisika pada humanisme Barat sebagai panduan Heidegger dalam menentukan motif *Being* sebagai kehadiran—yang dipahami secara orisinal bukan secara metafisika—dan oleh motif dari kedekatan *Being* dengan hakikat manusia. Semuanya terjadi seolah-olah seseorang harus mengurangi jarak ontologis yang dinyatakan pada *Being and Time* dan untuk menyatakan kedekatan *Being* dan hakikat manusia.<sup>140</sup> Untuk mendukung pernyataan di atas Derrida merujuk pada teks *Letter on Humanism* yang terkenal, yaitu: “penyatuan metafisika dan pemikiran tentang manusia.”<sup>141</sup>

Pemikiran Heidegger tentang *Being* dan kebenaran *Being* adalah pemikiran tentang “siapaakah manusia?” yang berada di luar cakrawala metafisika. Sehingga “manusia” yang diuraikan dalam pemikiran Heidegger berbeda dengan “manusia” pada humanisme Barat. Karena manusia dalam pemikiran Heidegger tetap tidak tergantikan oleh apapun atau siapapun juga. Hal ini membedakan pemikiran Heidegger dengan humanisme Barat yang secara metafisika telah menggeser manusia dalam penyatuan dengan *Being*. Dari sini Derrida mengajak kita untuk melihat permasalahan yang coba diluruskan oleh Heidegger, yaitu: evaluasi atau penilaian kembali terhadap hakikat dan martabat manusia dalam

---

<sup>139</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 127. “The value of proximity, that is, of presence in general, therefore decides the essential orientation of this analytic of *Dasein*. The motif of proximity surely finds itself caught in an opposition which henceforth will increasingly regulate Heidegger’s discourse. The fifth section of *Sein und Zeit* in effect seems not to contradict but to limit and contain what was already gained, to wit that the *Dasein* ‘which we are’ constitutes the exemplary being for the hermeneutic of the meaning of *Being* by virtue of its proximity to itself, of our proximity to ourselves, our proximity to the being that we are. At this point Heidegger marks that this proximity is ontic. Ontologically, that is, as concerns the *Being* of that being which we are, the distance, on the contrary, is as great as possible.”

<sup>140</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 127-128. “The analytic of *Dasein*, as well as the thinking which, beyond *Kehre*, will pursue the question of *Being*, will maintain itself in the space which separates and relates to one another such a proximity and such a distance. The *Da* of *Dasein* and the *Da* of *Sein* will signify as much the near as the far. Beyond the common closure of humanism and metaphysics, Heidegger’s thought will be guided by the motif of *Being* as presence – understood in a more originary sense than it is in the metaphysical and ontic determinations of presence or of presence as the present – and by the motif of the proximity of *Being* to the essence of man. Everything transpires as if one had to reduce the ontological distance acknowledged in *Sein und Zeit* and to state the proximity of *Being* to the essence of man.”

<sup>141</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 128. “To support this last proposition, several indicative references to the *Letter on Humanism*. I will not insist upon the major and well-known theme of this text: the unity of metaphysics and humanism.”

pemikiran tentang “siapakah manusia?”.<sup>142</sup> Pemulihan hakikat manusia sesungguhnya tidak berhubungan dengan pertanyaan tentang keberadaan manusia, tapi berhubungan dengan pemulihan sebuah martabat dan sebuah kedekatan yang merujuk pada martabat sekaligus kedekatan *Being* dan manusia.<sup>143</sup> Maka jelas dengan sendirinya bahwa pemikiran Heidegger tentang “siapakah manusia?” berbeda dengan humanisme Barat. Bagi Heidegger pemulihan hakikat dan martabat manusia adalah sama dengan pemulihan hakikat dan martabat *Being* yang ditandai oleh kedekatan atau jarak di antara manusia dan *Being*. Sedangkan pemulihan hakikat dan martabat manusia di dalam wacana humanisme Barat ditandai dengan penyatuan antara manusia dan *Being*.

Namun demikian Derrida menemukan bahwa jarak ontologis antara *Dasein* sebagai keterbukaan (*ek-sistence*) dan “Da” pada “*Sein*” yang pada awalnya dinyatakan sebagai kedekatan secara ontis, ternyata telah direduksi oleh pemikiran tentang kebenaran *Being*. Ditandai dengan dominasi seluruh metafora kedekatan sebagai kehadiran secara langsung. Metafora yang menghubungkan kedekatan *Being* dengan nilai-nilai seperti: bertetangga, bernaung, rumah, pelayanan, penjaga, suara, dan mendengarkan. Maka jelas dengan sendirinya bahwa metafora-metafora tersebut bukanlah sebuah retorika yang tidak penting; dan berdasarkan metafora-metafora ini, dan berdasarkan pemikiran tentang perbedaan ontis-ontologis, dapat dipahami secara eksplisit apa yang dimaksudkan oleh Heidegger melalui keseluruhan teori metafora secara umum.<sup>144</sup>

### ***Metafora dalam pandangan Derrida***

Di mata Derrida wacana filosofis selalu menggunakan arti asali yang mudah dipahami dari sebuah kata dan mengubahnya untuk memberikan arti yang baru. Derrida menggunakan ilustrasi seorang tukang pembuat pedang dari Anatole France (1844-1924)

---

<sup>142</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 128-129. “It remains that thinking of *Being*, the thinking of the truth of *Being*, in the name of which Heidegger de-limits humanism and metaphysics, remains as thinking of man. Man and the name of man are not displaced in the question of *Being* such as it is put to metaphysics. Even less to they disappear. On the contrary, at issue is a kind of reevaluation or revalorization of the essence and dignity of man.”

<sup>143</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 130. “The restoration of the essence is also the restoration of a dignity and a proximity: the co-responding dignity of *Being* and man, the proximity of *Being* and man.”

<sup>144</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 130. “The ontological distance from *Dasein* to what *Dasein* is as *ek-sistence* and to the *Da* of *Sein*, the distance that first was given as ontic proximity, must be reduced by the thinking of the truth of *Being*. Whence, in Heidegger’s discourse, the dominance of an entire metaphoricity of proximity, of simple and immediate presence, a metaphoricity associating the proximity of *Being* with the values of presence, a metaphoricity associating the proximity of *Being* with the values of neighboring, shelter, house, service, guard, voice, and listening. As goes without saying, this is not an insignificant rhetoric; on the basis of both this metaphoricity and the thinking of the ontico-ontological difference, one could even make explicit an entire theory of metaphoricity in general”

di *The Garden of Epicurus* (1895). Filosof yang menggunakan metafora adalah sama seperti seorang pembuat pedang yang menggunakan alat pengasah pedang untuk mengasah uang koin hingga gambarnya hilang sama sekali.<sup>145</sup> Hal tersebut menjelaskan bahwa wacana filosofis yang menggunakan metafora sesungguhnya telah “menghapuskan” arti asali dari sebuah kata atau teks dan memberikan arti yang sama sekali baru pada teks tersebut. Praktik seperti ini disebutkan oleh Derrida sebagai “penghapusan ganda.”<sup>146</sup> Karena teks asali itu sendiri (tanda) sebenarnya merupakan metafora dari halnya (penanda). Untuk itu, pertama-tama teks asali telah menghapus halnya dan kemudian metafora filosofis telah menghapus teks asali dengan memberikan arti yang baru. Maka, teks atau bahasa adalah metafora yang berfungsi sebagai “alat” atau “media” untuk menghadirkan halnya agar dapat diucapkan atau dituliskan dalam permainan perbedaan dan penundaan. Namun permasalahan segera muncul ketika wacana filosofis menggantikan halnya dengan teks atau menggantikannya dengan metafora, sehingga seolah-olah teks atau metafora telah mampu merepresentasikan halnya secara penuh. Pada titik ini wacana filosofis telah melupakan kenyataan bahwa teks dan metafora adalah media yang tidak dapat menggantikan halnya.

Derrida menilai bahwa “kedekatan” dalam pemikiran Heidegger bukanlah sebuah kedekatan secara ontis, melainkan sebuah kedekatan secara ontologis dalam arti kedekatan yang dihubungkan dengan maknanya secara metafisis bukan dengan makna harfiahnya.<sup>147</sup> Maka *Being* pada pemikiran Heidegger yang telah dinyatakan sebagai non-*Being* yang tidak dapat diucapkan atau mengucapkan dirinya selain di dalam metafora ontis. Sehingga jelas bahwa hanya melalui metafora saja kita dapat menafsirkan makna *Being*. Dalam hal ini Heidegger telah secara radikal melakukan dekonstruksi dominasi metafisika melalui

---

<sup>145</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 210-211. “Let us take all risk of unearthing an example (and merely an example, as a frequent type), of this metaphor of (the) *usure* (of metaphor), the ruining of the figure, in *The Garden of Epicurus*.... The primitive meaning, the original, and always sensory and material, figure ... is not exactly a metaphor. It is a kind of transparent figure, equivalent to a literal meaning (*sens proper*). It becomes a metaphor when philosophical discourse puts it into circulation. Simultaneously the first meaning and the first displacement are then forgotten.”

<sup>146</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 211. “The metaphor is no longer noticed, and it is taken for the proper meaning. A double effacement. Philosophy would be this process of metaphorization which gets carried away in and of itself. Constitutionally, philosophical culture will always have been an obliterating one.”

<sup>147</sup> Bandingkan dengan uraian Frank Schalow dan Alfred Denker tentang *ontology*. **ONTOLOGY (Ontologie)**. (2009). *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy* dalam *Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements*, No. 101. Editor Frank Schalow dan Alfred Denker, hal. 207. “*Ontology is the science of being*. It inquires into the **being of entities**. The task of **fundamental ontology** is to formulate the question of the **meaning of being**, in contrast to addressing only **entities in the whole**. The inquiry into **entities in the whole**, including the all-highest of **God** defines **metaphysics**. Within the history of **philosophy**, **metaphysics** and **ontology** describe complementary tasks...”



kehadiran-saat-ini, dan ia melakukan hal itu dengan tujuan untuk membawa kita berpikir tentang kehadiran dari kehadiran-saat-ini. Namun kita berpikir seperti itu hanya secara metafora atau bahasa yang di dekonstruksi.<sup>148</sup>

Dengan demikian kelaziman yang diberikan oleh Heidegger kepada semua jenis metafora fenomenologis, seperti: *phainesthai* (kemunculan), bersinar, petir, membersihkan, *Lichtung* (pencerahan), dan lain-lain, membuka kepada ruang kehadiran dan kehadiran ruang yang dipahami melalui oposisi biner antara yang-dekat dan yang-jauh. Oposisi biner adalah ciri khas bahasa, baik bahasa tulisan maupun lisan (suara, mendengarkan, dan lain-lain), sama halnya seperti pada motif kehadiran sebagai kehadiran-diri. Yang-dekat dan yang-jauh yang dipikirkan di sini sebenarnya merupakan hasil dari pra-kehadiran ruang dan waktu yang mengalami dislokasi ketika muncul pada ruang dan waktu. Sama halnya dengan kehadiran yang mengalami dislokasi ketika ketika menjadi hadir-di-sini.<sup>149</sup>

Oleh karena itu, apabila “*Being* lebih jauh dari semua *beings* dan masih lebih dekat dengan manusia daripada *being* lainnya,” bila “*Being* adalah yang terdekat,” maka seseorang harus dapat mengatakan bahwa *Being* adalah yang dekat dengan manusia, dan manusia adalah apa yang dekat dengan *Being*. Yang dekat adalah yang tepat (*proper*); yang tepat (*proper*) adalah yang terdekat. Manusia adalah apa yang tepat (*proper*) bagi *Being*, yang berdiri di dekatnya dan berbisik ditelinganya; *Being* adalah yang tepat (*proper*) bagi manusia, sebagaimana kebenaran yang berbicara, sebagaimana proposisi yang memberikan “di sana” (*Da*) kebenaran tentang *Being* dan kebenaran tentang manusia. Patut diperhatikan bahwa proposisi tentang “apa yang tepat” (*proper*) di sini tidak di ambil dalam pengertian metafisika. “Apa yang tepat bagi manusia” (*proper of*

---

<sup>148</sup> Bandingkan dengan Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 131. “*This proximity is not ontic proximity, and one must take into account the properly ontological repetition of this thinking of the near and the far. It remains that Being, which is nothing, is not a being, cannot be said, cannot say itself, except in the ontic metaphor. And the choice of one or another group of metaphors is necessarily significant. It is within a metaphorical insistence, then, that the interpretation of the meaning of Being is produced. And if Heidegger has radically deconstructed the domination of metaphysics by the present, he has done so in order to lead us to think the presence of the present. But the thinking of this presence can only metaphorize, by means of a profound necessity from which one cannot simply decide to escape, the language that it deconstructs.*”

<sup>149</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 132-133. “*Thus, the prevalence granted to the phenomenological metaphor, to all the varieties of phainesthai, of shining, lighting, clearing, Lichtung, etc., opens onto the space of presence and the presence of space, understood within the opposition of the near and the far – just as the acknowledged privilege not only of language, but spoken language (voice, listening, etc.), is in consonance with the motif of presence as self-presence. The near and the far are thought here, consequently, before the opposition of space and time, according to the opening of spacing which belongs neither to time nor to space, and which dislocates, while producing it, any presence of the present.*”



*man*) di sini bukanlah atribut esensial (hakikat), predikat sebuah substansi, kekhasan di antara yang lain, betapapun fundamentalnya, dari satu *being*, objek atau subjek, yang disebut sebagai manusia. Sehingga tidak ada lagi yang dapat mengatakan tentang “apa yang tepat” dalam pengertian manusia. Ketepatan bersama *Being* dan manusia adalah “kedekatan” sebagai tidak dapat dipisahkan. Karena ketepatan bersama *Being* dan manusia sebagaimana disampaikan oleh Heidegger bukanlah ketepatan bersama secara ontis di mana tidak menghubungkan antara dua “*beings*,” melainkan sebuah ketepatan bersama dalam bahasa yang menghubungkan makna *Being* dan makna manusia. Yang tepat bagi manusia, keunikannya, “autentisitasnya,” harus dikaitkan dengan makna *Being*; manusia harus mendengar dan mempertanyakan dalam ek-sistensinya (keterbukaannya), untuk berdiri tegak di dekat cahaya *Being*.<sup>150</sup>

Bukan keamanan tentang yang dekat yang sedang tergoncang saat ini, tapi kepemilikan bersama dan ketepatan bersama nama manusia dan nama *Being* sebagaimana ketepatan bersama menghuni dan dihuni oleh bahasa Barat, seperti terkubur dalam *ekonomi*, seperti tertulis dan terlupakan menurut sejarah metafisika, dan dibangun kembali oleh kehancuran onto-teologi? Namun goncangan ini—yang hanya bisa datang dari luar—sudah dipersyaratkan dalam struktur yang dimilikinya. Batasnya ditandai pada tubuhnya sendiri (yang tepat). Di dalam pemikiran dan bahasa *Being*, akhir dari manusia telah ditentukan sejak semula, dan ketentuan ini tidak pernah melakukan apapun selain memodulasi kesamaran “akhir” di dalam permainan tujuan (*telos*) dan kematian. Dalam membaca permainan ini, kita dapat mengambil rangkaian berikut dalam semua pengertiannya: (1) akhir manusia adalah pemikiran tentang *Being*, (2) manusia adalah akhir dari pemikiran *Being*, (3) akhir manusia adalah akhir pemikiran tentang *Being*. Manusia, sejak semula, adalah tujuan yang tepat (*proper*), yaitu: tujuan dari apa yang tepat

---

<sup>150</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 133. “Therefore, if ‘Being is farther than all beings and is yet nearer to man than every being,’ if ‘Being is the nearest,’ then one must be able to say that Being is what is near to man, and that man is what is near to Being. The near is the proper; the proper is the nearest (*prope, proprius*). Man is the proper of Being, which right near to him whispers in his ear; Being is the proper of man, such is the truth that speaks, such is the proposition which gives the there of the truth of Being and the truth of man. This proposition of the proper, certainly, is not to be taken in a metaphysical sense: the proper of man, here, is not an essential attribute, the predicate of a substance, a characteristic among others, however fundamental, of a being, object or subject, called man. No more can one speak in this sense of man as the proper of Being. Propriety, the co-propriety of Being and man, is proximity as inseparability. But it is indeed as inseparability that the relations between being (substance, or *res*) and its essential predicate were thought in metaphysics afterward. Since this co-propriety of man and of Being, such as it is thought in Heidegger’s discourse, is not ontic, does not relate two ‘beings’ one to the other but rather, within language, relates the meaning of Being and the meaning of man. The proper of man, his *Eigenheit*, his ‘authenticity,’ is to be related to the meaning of Being; he is to hear and to question (*fragen*) it in ek-sistence, to stand straight in the proximity of its light:...”

baginya. *Being*, sejak semula, adalah tujuan yang tepat, yaitu: tujuan dari apa yang tepat baginya.<sup>151</sup>

Dengan demikian mengenai pemikiran Heidegger, Derrida menyatakan bahwa pada prinsipnya Heidegger telah berusaha melampaui jerat metafisika dalam pemikiran tentang “siapakah manusia?” dengan mempertahankan jarak atau “kedekatan” antara manusia dan *Being* dan juga meniadakan subjek atau kesadaran sebagai hasil dari penyatuan dengan antara manusia dan *Being*. Itulah mengapa dalam uraian tentang pemikiran Heidegger, Derrida menggunakan istilah “kita” (*us*) untuk menunjukkan perbedaannya dengan “kami” (*we*) dalam Fenomenologi dalam dua hal, yaitu: (1) adanya jarak atau “kedekatan” antara *Dasein* dan *Being*, dan (2) ketiadaan subjek (kesadaran) pada *Dasein* yang ditunjukkan melalui makna datif dari “kita” (*us*). Hal tersebut dilakukan oleh Heidegger karena ia menyadari bahwa mustahil membicarakan tentang “siapakah manusia?” tanpa membicarakan *Being*, dan sebaliknya, mustahil untuk membicarakan *Being* tanpa membicarakan manusia. Derrida menyebutnya sebagai sebuah “tarikan magnetis” di antara keduanya. Namun di saat bersamaan Heidegger juga tidak mau jatuh pada jerat metafisika dengan menjadikan *Being* sebagai dasar dari semua pembicaraan tentang manusia yang menggeser manusia itu sendiri. Dengan menekankan tentang adanya jarak (kedekatan) antara manusia dan *Being*, justru Heidegger telah meletakkan martabat dan hakikat manusia secara tepat dalam posisi beridiri di hadapan *Being* atau terbuka terhadap *Being*. Di saat bersamaan Heidegger juga menyatakan *Being* sebagai kemenjadian atau keterbukaan terus-menerus—tidak dapat diucapkan atau mengucapkan dirinya sendiri—, dibedakan dengan *being* yang temporer (*is*) yang dapat dipahami oleh rasio (diucapkan atau dituliskan). Kenyataan ini menjelaskan bahwa sejarah filsafat Barat (*epoch*) hanya membicarakan *being* yang temporer. Perbedaan antara *Being* dan *being* yang sewaktu ini juga dicontohkan melalui perbedaan antara kehadiran (*presence*) dan hadir-saat-ini

---

<sup>151</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 133-134. “Is not this security of the near what is trembling today, that is, the co-belonging and co-propriety of the name of man and the name of Being, such as this co-propriety inhabits, and is inhabited by, the language of the West, such as it is buried in its oikonomia, such as it is inscribed and forgotten according to the history of metaphysics, and such as it is awakened also by the destruction of ontotheology? But this trembling – which can only come from a certain outside – was already requisite within the very structure that it solicits. Its margin was marked in its own (proper) body. In the thinking and the language of Being, the end of man has been prescribed since always, and this prescription has never done anything but modulate the equivocality of the end, in the play of telos and death. In the reading of this play, one may take the following sequence in all its senses: the end of man is the thinking of Being, man is the end of the thinking of Being, the end of man is the end of the thinking of Being. Man, since always, is his proper end, that is, the end of his proper. Being, since always, is its proper end, that is, the end of its proper.”

(*present*), karena kehadiran selalu mengalami dislokasi ketika hadir-saat-ini. Oleh karena itu, bagi Heidegger *Being* hanya dapat dikenali melalui pertanyaan-pertanyaan atau tepatnya melalui bahasa yang terus-menerus mengalami dekonstruksi. Begitu juga “kedekatan” antara manusia dan *Being* bukan merupakan kedekatan ontis, melainkan sebuah kedekatan ontologis atau lebih tepatnya “kedekatan” itu sendiri tidak lain lebih dari sekadar sebuah metafora yang menjelaskan jarak antara manusia dan kemanusiaannya.

Sekilas tampaknya Heidegger telah berhasil melampaui jerat metafisika dalam pemikiran tentang “siapakah manusia?”, tapi ternyata di mata Derrida, Heidegger tetap berada dalam cakrawala metafisika dengan menyatakan *Being* sebagai kehadiran. Sehingga meskipun terdapat jarak antara manusia dan kemanusiaannya, tapi dalam kerangka pemikiran Heidegger “kemanusiaan” tetap dinyatakan sebagai kehadiran,<sup>152</sup> meskipun hanya hadir di dalam bahasa.<sup>153</sup> Maka jelas dengan sendirinya bahwa dalam penilaian Derrida, pemikiran Heidegger tentang “siapakah manusia?” tetap berada pada jerat metafisika kehadiran yang sama dengan humanisme Barat.

Sebagai kesimpulan dari seluruh uraiannya tentang humanisme Barat, Derrida menuliskan kesimpulan yang terdiri atas tiga butir, antara lain: (1) Reduksi makna. Reduksi makna atau juga dikenal sebagai reduksi-fenomenologis merupakan kritik terhadap hakikat manusia menurut humanisme Barat sekaligus kritik terhadap Hegel-Husserl-Heidegger. Ketiganya telah melakukan penundaan bahkan penghancuran terhadap hakikat manusia menurut humanisme Barat yang bertujuan untuk mengangkat atau membangun (*relève*) makna baru tentang “siapakah manusia?”.<sup>154</sup>

---

<sup>152</sup> Bandingkan dengan Barry Stocker, *Routledge Philosophy Guidebook to Derrida on Deconstruction*, hal. 34. “Returning to Heidegger, what distinguishes Derrida from Heidegger is both that Heidegger dismissed Empiricism as just instrumentalist and non-philosophical; and that Heidegger refers to Being and Presence. There are never present, but they still appropriate, and give, beings. There is a sovereignty of Being and Presence in Heidegger, which Derrida does not endorse at all. Like Heidegger, Derrida thinks of Being or Presence as the unnameable and the ungraspable. However, the conclusions that Derrida draws are not those of Heidegger. There is no appropriation in Derrida. There is a constant withdrawal of Being, but this is as a desire not a reality of any kind.”

<sup>153</sup> Bandingkan dengan Martin Heidegger, *Letter on Humanism*, hal. 254. “Rather, language is the house of being in which the human being ek-sists by dwelling, in that he belongs to the truth of being, guarding it.”

<sup>154</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 134. “To conclude I would like to reassemble, under several very general rubrics... The reduction of meaning... Moreover, if one considers that the Heideggerian destruction of metaphysical humanism is produced initially on the basis of a hermeneutical question of the meaning or the truth of Being, then one also conceives that the reduction of meaning operates by means of a kind of break with a thinking of Being which has all the characteristics of a *relève* (*Aufhebung*) of humanism.”

(2) Taruhan strategis. Guncangan terbesar terhadap pemikiran tentang “siapaakah manusia?” berasal dari “luar” yang berdampak pada kekerasan teks atau bahasa—yang mempertanyakan makna dari hakikat manusia dan *Being*—atau etnologis, kekerasan ekonomi, politik, militer, dan lain sebagainya. Namun perlu dicamkan bahwa seluruh bentuk kekerasan tersebut terkait dengan kekerasan teks. Sedangkan kekerasan yang berasal dari “dalam” memiliki dua macam, yaitu: (a) dekonstruksi terhadap hakikat manusia menurut humanisme Barat tanpa melakukan perubahan sama sekali, selain mengangkat atau membangun makna baru sebagaimana dilakukan oleh Hegel-Husserl-Heidegger, dan (a) dekonstruksi terhadap hakikat manusia menurut humanisme Barat dengan melakukan penghancuran total dan menggantinya dengan pemikiran yang baru sebagaimana dilakukan oleh Prancis pasca PD II. Bagi Derrida, memilih di antara dua jenis dekonstruksi terhadap humanisme Barat ini bukanlah sebuah perkara yang mudah. Karena baginya, teks yang baru tentang “siapaakah manusia?” harus dapat menenun semua hakikat manusia dari seluruh perspektif dan bahasa sebagaimana disarankan oleh Friedrich Nietzsche (1844-1900), yaitu: perubahan bentuk yang bersifat plural.<sup>155</sup>

(3) Perbedaan antara “manusia superior” dan “manusia super.” Manusia superior atau yang diterjemahkan oleh Setyo Wibowo sebagai “manusia modern” yang digambarkan sebagai: “tidak memiliki kepribadian, yang bersifat ‘domba,’ yang tidak sanggup dan tidak bersedia mencari makna hidup dalam keadaan nihilistis yang diwarnai oleh kesadaran yang semakin meluas bahwa Tuhan tidak ada.”<sup>156</sup> Nietzsche menggambarkan situasi ketika “tanda” itu datang (*das Zeichen kommt*), maka perbedaan antara “manusia modern” dan “manusia super” akan terlihat. Manusia modern akan meninggalkan kesusahannya karena digerakkan oleh rasa belas kasihan. Sedangkan

<sup>155</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 134-135. “The strategic of bet. A radical trembling can only come from the outside... Taking into account these effects of the system, one has nothing, from the inside where ‘we are,’ but the choice between two strategies:

a. To attempt an exit and a deconstruction without changing terrain...

b. To decide to change terrain...

It goes without saying that these effects do not suffice to annul the necessity for a ‘change of terrain.’ It also goes without saying that the choice between these two forms of deconstruction cannot be simple and unique. A new writing must weave and interlace these two motifs of deconstruction... as Nietzsche said, is a change of ‘style’; and if there is style, Nietzsche reminded us, it must be plural.”

<sup>156</sup> “Manusia-modern” diterjemahkan dari *superior man* yang merujuk pada kutipan Setyo Wibowo terhadap Berthold Damshäuser (lahir 8 Februari 1957) yang menyebutkan Manusia Terakhir (*the last man*) sebagai “manusia-modern yang tak berkepribadian” pada catatan kaki nomor 242. Bandingkan dengan A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche* (Sleman: Penerbit PT Kanisius, 2017), hal. 399. “Zarathustra sendiri belum menjadi purnamanusia, ia memperjuangkannya pada saat munculnya *die letzten Menschen* (Manusia Terakhir), manusia modern yang tak berkepribadian, yang bersifat ‘domba’, yang tidak sanggup dan tidak bersedia mencari makna hidup dalam keadaan nihilistis yang diwarnai oleh kesadaran yang semakin meluas bahwa Tuhan tidak ada.”



manusia super akan bangun dan pergi dengan tanpa berpaling. Ia membakar semua teks dan menghapus semua jejaknya. Tawanya yang pecah karena telah berhasil melampaui jerat metafisika humanisme Barat dalam bentuk pengulangan terhadap makna dan kebenaran *Being* dalam bahasa. Sehingga ia akan menari dan bentuk taraiannya di luar jangkauan “bahasa” metafisika. Dengan kata lain, Nietzsche sedang mengajak kita untuk melupakan *Being* secara aktif. Apa yang dilakukan oleh Nietzsche tersebut berbeda dengan Heidegger yang masih berusaha untuk menemukan kebenaran *Being* melalui pertanyaan.<sup>157</sup>

Akhir kata, Derrida menyebutkan bahwa akhir atau tujuan pemikiran tentang “siapakah manusia?” terangkum dalam dua akhir atau tujuan ini, yaitu: (1) menatap makna dan kebenaran *Being* hingga membuat kita terbuai dan tidak menyadari datangnya “tanda” akhir manusia (*das Zeichen kommt*), atau (2) kita menatap “tanda” akhir manusia seperti seorang prajurit yang sedang berjaga, menggambarkan bahwa kita sadar dengan datangnya saat itu. Di antara dua akhir atau tujuan ini, di manakah kita berada?<sup>158</sup>

Dengan demikian uraian Derrida terhadap pemikiran tentang “siapakah manusia?” menurut humanisme Barat setidaknya menghasilkan dua hal, antara lain: (1) pemikiran tentang “siapakah manusia?” dalam bentuk apapun terkondisikan bersifat metafisika, tepatnya metafisika kehadiran. Karena hakikat manusia pada humanisme Barat dibangun atas dasar hubungan antara manusia dan *Being* yang dinyatakan sebagai kehadiran. *Being* di sini bisa berarti: eksterioritas manusia (contoh: Tuhan atau *Logos*) atau hakikat manusia (kemanusiaan) yang dinyatakan sebagai *origin* manusia. Sehingga seolah-oleh pada mulanya adalah keberadaan *Being* dan kemudian manusia. (2) Pemikiran tentang “siapakah manusia?” dalam bentuk apapun telah melupakan akhir atau tujuan manusia yang sesungguhnya, yaitu: kematian. Pencarian kebenaran *Being* yang dipandu oleh

---

<sup>157</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 135-136. “The difference between the superior man and the superman... The first is abandoned to his distress in a last movement pity. The latter – who is not the last man – awakens and leaves, without turning back to what he leaves behind him. He burns his text and erases the traces of his steps. His laughter then will burst out, directed toward a return which no longer will have the form of the metaphysical repetition of humanism, nor, doubtless, ‘beyond’ metaphysics, the form of a memorial or a guarding of the meaning of Being, the form of the house and of the truth of Being. He will dance, outside the house, the active *Vergesslichkeit*, the ‘active forgetting’ and the cruel (*grausam*) feast of which the *Genealogy of Morals* speaks. No doubt that Nietzsche called for an active forgetting of Being: it would not have the metaphysical form imputed to it by Heidegger.”

<sup>158</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, 136. “Must one read Nietzsche, with Heidegger, as the last of the great metaphysicians? Or, on the contrary, are we to take the question of the truth of Being as the last sleeping shudder of the superior man? Are we to understand the eve as the guard mounted around the house or as the awakening to the day that is coming, at whose eve we are? Is there an economy eve? Perhaps we are between these two eves, which we are also two ends of man. But who, we?”



istilah-istilah seperti: *telos*, *alētheia*, dan *ousia* membuat manusia terbuai dan melupakan akhir dari semua pemikiran tentang *Being*. Manusia telah melupakan bahwa keberadaan kematian itu lebih nyata dan lebih pasti dari kebenaran *Being*. Kematian adalah akhir dari seluruh pemikiran tentang “siapakah manusia?” dan pemikiran tentang *Being*. Itulah mengapa Derrida memberikan judul makalahnya “Batas Akhir atau Tujuan Akhir Pemikiran tentang Manusia.”

## G. Kesimpulan Tesis

Berangkat dari hasil uraian Derrida terhadap humanisme Barat—Batas Akhir atau Tujuan Akhir Pemikiran tentang Manusia—tesis ini akan menyusun sebuah kerangka umum pemikiran Derrida tentang “siapakah manusia?”. Pada prinsipnya, pemikiran tentang “siapakah manusia?” di mata Derrida ialah: terkondisikan bersifat metafisika. Karena dalam pemikiran tersebut seluruh interioritas manusia dihubungkan dengan *Being* atau *idea* kemanusiaan, dan keberadaan dari *idea* kemanusiaan ini dianggap mendahului keberadaan manusia. Padahal keberadaan atau kebenaran *Being* (*idea* kemanusiaan) itu sendiri hanya terdapat pada teks (bahasa), tidak lebih dari itu, atau tepatnya, *Being* tidak lain ialah teks yang diucapkan atau dituliskan, dan secara bersamaan juga hendak dinyatakan bahwa tidak ada kehadiran apapun di luar teks (*il n’y a pas de hors-texte*). Bahkan dalam pandangan Derrida, bukan hanya *idea* kemanusiaan yang adalah teks, tapi juga “manusia” tidak lain adalah teks atau tanda (*sign*) yang menjelaskan bahwa terdapat jarak antara “manusia” sebagai tanda dan manusia sebagai penanda (*signifier*).

### *Teks dalam pandangan Derrida*

Derrida memandang “teks” bukan sebagai “kehadiran” dalam oposisi biner hadir/alpa, melainkan sesuatu “yang tetap ada” sama halnya dengan keabadian.<sup>159</sup> Digambarkan sebagai sebuah buku atau pemikiran “yang tetap ada” atau bertahan meskipun pengarangnya sudah tidak ada lagi.<sup>160</sup> Hal tersebut dikarenakan teks memiliki

---

<sup>159</sup> Jacques Derrida, *Afterword Toward: An Ethic of Discussion* dalam *Limited Inc*, Penerj. Samuel Weber (Evanston: Northwestern University Press, 1988), hal. 137. “There is a supplementary paradox that also must be taken into account and that complicates all of this in a manner... The text is not a presence, any more than ‘remains’ (*la restance*) are the same as permanence.”

<sup>160</sup> Jacques Derrida, *The Ear of The Other*, Penerj. Peggy Kamuf (New York: Schocken Books Inc., 1988), hal. 121. “A text is original insofar as it is a thing, not to be confused with an organic or a physical body, but a thing, let us say, of the mind, meant to survive the death of the author or the signatory, and to be above or beyond the physical corpus of the text, and so on.”

kemampuan untuk dibaca/diucapkan ulang secara lain (*iterability*).<sup>161</sup> Dengan demikian “teks” dalam pandangan Derrida bukanlah sebuah kehadiran sebagaimana kehadiran fisik sebuah benda yang dapat dicerap oleh indra. Teks hadir sebagai bayang-bayang atau seperti hantu, tidak memiliki kehadiran secara fisik sebagai benda, tapi hadir dalam bentuk pengulangan pada pikiran untuk menghasilkan teks yang-lain dalam rantai-perbedaan. Namun penting untuk tetap diingat bahwa ungkapan “tidak ada kehadiran apapun di luar teks” mengungkapkan juga bahwa “teks tidak dapat dipahami di luar konteksnya.”<sup>162</sup> Ungkapan Derrida tersebut menunjukkan bahwa teks pada dirinya sendiri memiliki keterbatasan, dan keterbatasan inilah yang hendak disingkapkan oleh Derrida melalui dekonstruksi. Teks pada dirinya sendiri memiliki keterbatasan dalam arti selalu memiliki jarak dengan halnya (penanda), sehingga teks tidak pernah dapat merepresentasikan halnya secara penuh. Paling banter, teks hanya sekadar menjelaskan halnya menurut konteks tertentu saja.<sup>163</sup> Maka jelas dengan sendirinya bahwa teks memiliki keterbatasan di satu sisi dan memiliki potensi yang sangat besar di sisi lainnya. Keterbatasannya ialah hanya mampu untuk menjelaskan halnya menurut konteks tertentu, sehingga niscaya masih terdapat bagian yang tidak dapat diucapkan atau dituliskan dari halnya. Sedangkan potensinya terdapat pada kemampuannya untuk dapat dibaca atau ditulis secara lain (*iterability*), sehingga niscaya teks akan menghasilkan teks yang-lain dalam jalinan rantai perbedaan. Dan prinsip dasar dari seluruh keterbatasan dan potensi yang disingkapkan oleh Derrida tersebut adalah: teks tidak merujuk pada kehadiran yang-lain di luar teks, sehingga niscaya yang kita temukan pada teks adalah teks dalam permainan perbedaan dan penundaan makna. Prinsip dasar ini merupakan kritik terhadap *epoch* yang mendasari pemikirannya dengan menyatakan *Being* sebagai kehadiran (logosentrisme).<sup>164</sup> Demikianlah teks dalam pandangan Derrida.

---

<sup>161</sup> Jacques Derrida, *Structure Event Context* dalam *Limited Inc*, Penerj. Samuel Weber (Evanston: Northwestern University Press, 1988), hal. 7. “My communication must be repeatable—iterable—in the absolute absence of the receiver or of any empirically determinable collectivity of receivers. Such iterability—(iter, again, probably comes from itara, other in Sanskrit, and everything that follows can be read as the working out of the logic that ties repetition to alterity) structures the of writing itself...”

<sup>162</sup> Jacques Derrida, *Afterword: Toward An Ethic of Discussion* dalam *Limited Inc*, hal. 136. “The phrase which for some has become a sort slogan, in general so badly understood, of deconstruction (‘there is nothing outside the text’ ([Prancis:] *il n’y a pas de hors-texte*), means nothing else: there is nothing outside context.”

<sup>163</sup> Jacques Derrida, *Living On* dalam *Deconstruction and Criticism*, Penerj. James Hulbert (New York: The Seabury Press, 1979), hal. 81. “This is my starting point: no meaning can be determined out of context, but no context permits saturation. What I am referring to here is not richness of substance, semantic fertility, but rather structure; the structure of the remnant or of iteration.”

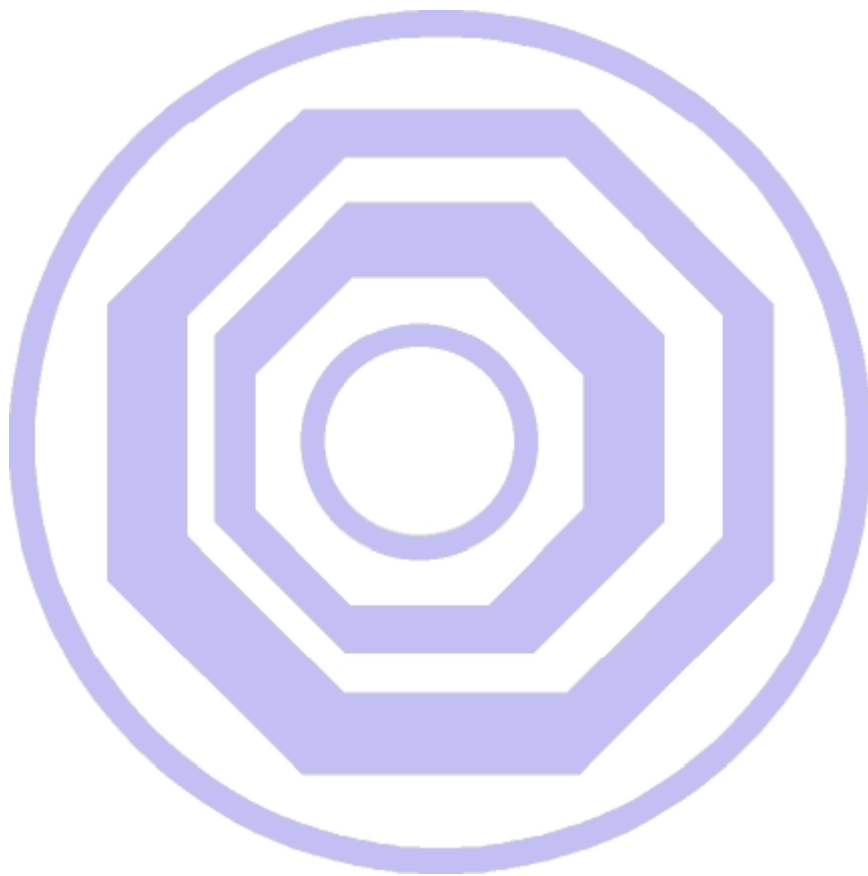
<sup>164</sup> Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Penerj. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997), hal. 12. “Logocentrism would thus support the determination of the being of the entity as presence.”

Oleh karena itu, tesis ini menyimpulkan bahwa “manusia” dan pemikiran tentang “siapakah manusia?” dalam bentuk apapun tidak lebih dari sekadar teks atau literatur. (1) Teks “manusia” merujuk pada konteks tertentu dari penanda atau entitas manusia. Karena kita hanya dapat memahami entitas tersebut (penanda) melalui teks dalam permainan perbedaan dan penundaan makna. Teks “manusia” pada dirinya sendiri tidak memiliki hubungan apapun dengan entitas yang dituju (penanda), tapi berhubungan dengan teks lainnya, seperti: hewan, pohon, batu, kursi, meja, dan lain-lain, dalam jalinan rantai perbedaan. (2) Selanjutnya, teks “manusia” yang pada dirinya sendiri memiliki potensi untuk dibaca dan ditulis secara lain (*iterability*) menghasilkan teks yang-lain tentang manusia, seperti: hakikat manusia atau apa yang pantas (*proper*) bagi manusia. Maka jelas dengan sendirinya bahwa semua teks yang berhubungan dengan manusia, seperti: hakikat manusia atau apa yang pantas bagi manusia (*proper*), pada prinsipnya hanya menggambarkan karakteristik dari teks itu sendiri yang memiliki kemampuan untuk mendekonstruksi dirinya dan menghasilkan teks yang-lain (oto-dekonstruksi). Kedua hal yang disebutkan pada kesimpulan tesis ini telah menyingkapkan jerat metafisika pada seluruh pemikiran tentang “siapakah manusia?”.

Jerat metafisika pada seluruh pemikiran tentang “siapakah manusia?” ditandai dengan menyatakan bahwa hakikat manusia atau apa yang pantas (*proper*) bagi manusia sebagai sebuah kehadiran di luar teks. Bahkan hakikat itu dinyatakan sebagai *origin* dari keberadaan manusia sebagai entitas. Sehingga seolah-olah pada mulanya adalah hakikat manusia yang keberadaannya mendahului keberadaan manusia sebagai entitas, dan penyatuan antara manusia dan akikatnya manusia merupakan tujuan akhir dari seluruh keberadaan manusia. Kerangka jerat metafisika jenis ini dapat kita temukan pada pemikiran tentang “siapakah manusia?” menurut humanisme Barat. Namun terdapat juga jerat metafisika jenis lainnya yang tidak menjadikan hakikat manusia sebagai *origin*, seperti yang dapat kita temukan pada kritik-kritik terhadap humanisme Barat. Hanya saja semua kritik tersebut tetap menyatakan hakikat manusia sebagai sebuah kehadiran. Padahal dalam pandangan Derrida “hakikat manusia” tidak lebih dari sekadar teks, tidak lebih dari itu, dan tidak ada suatu apapun yang hadir di luar teks (*il n’y a pas de hors-texte*).

Perlu diperhatikan bahwa tesis ini tidak menolak seluruh pemikiran tentang “siapakah manusia?” dan hakikat manusia yang dihasilkannya. Tesis ini hanya melakukan dekonstruksi dengan menyingkapkan jerat metafisika kehadiran dari seluruh pemikiran tentang “siapakah manusia?”. Lalu siapakah manusia menurut tesis ini? Tentunya

pertanyaan ini akan dijawab berdasarkan kerangka dekonstruksi. Maka, manusia menurut tesis ini adalah “teks yang bisa diucapkan dan dituliskan secara lain.” “Manusia sebagai teks” menggambarkan oto-dekonstruksi yang akan menghasilkan teks yang-lain tentang manusia secara terus-menerus. Sedangkan kemampuannya untuk “diucapkan dan dituliskan secara lain” merujuk pada semua teks tentang manusia atau inter-tekstualitas. Dengan demikian tesis ini telah menjawab pertanyaan tentang “siapakah manusia?” dalam kerangka dekonstruksi.



## BAB V

### KRITIK TERHADAP WACANA DERRIDA TENTANG “SIAPAKAH MANUSIA?”

Bab ini berisikan “kelebihan” dan “kekurangan” dari tesis ini. Namun sebelum masuk pada pokok pembahasan, akan disajikan ulasan singkat dari seluruh tesis pada bagian pengantar Bab.

#### A. Pengantar

Derrida telah membawa pemikiran tentang “siapakah manusia?” ke arah yang baru di mana ia telah membuka definisi tentang hakikat manusia atau apa yang pantas bagi manusia (manusia adalah ...) agar dapat dipertanyakan kembali. Karena di mata Derrida semua pemikiran tentang “siapakah manusia?” terkondisikan bersifat metafisika. Maka dengan menyingkapkan selubung metafisika yang menutupinya, kita akan menemukan batasan tegas dari jerat metafisika itu dan terhindar dari padanya. Jerat metafisika yang dimaksud oleh Derrida adalah metafisika kehadiran di mana pemikiran tentang “siapakah manusia?” dalam bentuk apapun telah menyatakan *Being* atau hakikat manusia sebagai kehadiran dan menjadikannya sebagai pemandu atau bahkan sebagai tujuan akhir dari seluruh keberadaan manusia. Pernyataan tersebut dapat ditemukan pada karya Derrida berjudul *The Ends of Man* yang merupakan kajian Derrida terhadap humanisme Barat dan dua kritik penting yang dilontarkan kepadanya. Berikut ringkasan dari kedua kritik tersebut:

##### 1. Kritik Sartre terhadap Humanisme Barat

Derrida menyebutkan kritik Sartre sebagai usaha untuk menghancurkan seluruh bangunan pemikiran humanisme Barat dan menggantikannya dengan pemikiran baru bersama “eksistensialisme.” Jikalau humanisme Barat menempatkan “hakikat manusia” sebagai *origin* yang keberadaannya mendahului eksistensi manusia sebagai entitas, maka Sartre mengubah posisinya tersebut dengan menempatkan “eksistensi” mendahului “hakikat.” Namun apa yang dilakukan oleh Sartre tersebut, bagi Derrida, bukanlah solusi yang tepat untuk keluar dari jerat metafisika dalam pemikiran tentang “siapakah manusia?”. Sartre hanya menghancurkan bangunan metafisika lama dan menggantikannya dengan bangunan metafisika yang baru. Karena di dalam kerangka pemikirannya, *Being* masih dinyatakan sebagai sebuah kehadiran. Meskipun Sartre menyebut *Being* sebagai “ketiadaan,” tapi tetap saja keberadaan manusia dihubungkan dengan *Being* yang hadir



dalam oposisi biner hadir/alpa. Tuduhan Derrida terhadap pemikiran Sartre sebagai “metafisika baru” mengikuti alur pemikiran Heidegger yang juga menyatakan hal yang sama terhadap Sartre dalam *Letter on Humanism*. Dengan demikian melalui kritik Sartre terhadap humanisme Barat, Derrida menemukan jerat metafisika yang sama dengan humanisme Barat, yaitu: menyatakan *Being* sebagai sebuah kehadiran.

## 2. Kritik Hegel-Husserl-Heidegger terhadap Humanisme Barat

Hegel-Husserl-Heidegger telah melakukan kritik terhadap humanisme Barat dengan tanpa menggantikannya dengan pemikiran yang baru. Dalam hal ini Derrida menyebut bahwa ketiganya tidak berupaya untuk menghancurkan bangunan metafisika humanisme Barat dan menggantikannya dengan bangunan metafisika yang baru, tapi apa yang dilakukan oleh ketiganya adalah: menghancurkan untuk mengangkatnya dalam perspektif yang baru (*relève*). Namun di mata Derrida, ketiganya masih berada pada cakrawala metafisika yang sama dengan humanisme Barat, yaitu: menyatakan *Being* sebagai sebuah kehadiran. Sebut saja Hegel dan Husserl, dengan Fenomenologinya masing-masing, masih menyatakan penyatuan antara manusia dan *Being*—yang disebut sebagai “kami” (*we*)—sebagai tujuan akhir dari keberadaan manusia. Sedangkan dalam pemikiran Heidegger *Being* juga masih dinyatakan sebagai sebuah kehadiran, meskipun dalam hal ini Heidegger masih mempertahankan adanya jarak (kedekatan) antara *Dasein* dan *Being*. Dengan demikian melalui kritik Hegel-Husserl-Heidegger terhadap humanisme Barat, Derrida masih menemukan jerat metafisika dengan ciri yang sama yang terdapat pada humanisme Barat, yaitu: metafisika kehadiran.

## 3. Dekonstruksi Derrida terhadap humanisme Barat

Dengan mempelajari cir-ciri jerat metafisika dalam seluruh pemikiran tentang “siapakah manusia?”, Derrida menyatakan bahwa pemikiran tentang “siapakah manusia?” terkondisikan bersifat metafisika dengan menyatakan *Being* (hakikat manusia) sebagai kehadiran. Tidak sampai di situ, ia juga menyatakan bahwa setiap pemikiran tentang “siapakah manusia?” telah melupakan batas akhir atau tujuan akhir dari keberadaan manusia, yaitu: kematian. Seluruh pemikiran tentang “siapakah manusia?” selain menyatakan bahwa “hakikat manusia” sebagai sebuah kehadiran, tapi juga telah membuat manusia mengabaikan kenyataan bahwa kematian merupakan sebuah kehadiran yang nyata dari keberadaannya. Sehingga manusia melupakan bahwa kematian adalah akhir dari seluruh pemikiran tentang manusia dan *Being* (hakikatnya). Maka jelas dengan sendirinya

bahwa di mata Derrida jerat metafisika dari seluruh pemikiran tentang “siapakah manusia?” adalah dengan menyatakan *Being* (hakikat manusia) sebagai kehadiran.

## **B. Dekonstruksi terhadap humanisme Barat**

Berdasarkan hasil kajian Derrida terhadap humanisme Barat (*The Ends of Man*) dan berdasarkan kerangka dekonstruksi, maka tesis ini menyatakan bahwa “manusia” dan pemikiran tentang “siapakah manusia?” tidak lain adalah sebuah teks atau literatur. Teks yang dimaksudkan di sini bukanlah teks sebagai representasi dari entitas manusia dan hakikatnya, tapi teks sebagai representasi dari teks itu sendiri. Hal ini menjelaskan bahwa terdapat jarak antara “manusia” sebagai teks atau tanda (*sign*) dan manusia sebagai entitas atau penanda (*signifier*). Karena tidak ada apapun yang hadir di luar teks (*il n’y a pas de hors-texte*). Dengan demikian “siapakah manusia?” menurut tesis ini adalah: apapun yang dapat diucapkan dan dituliskan tentang manusia.

### **1. Kelebihan tesis ini**

Dengan tetap mempertahankan jarak antara manusia sebagai teks atau tanda (*sign*) dan manusia sebagai entitas atau penanda (*signifier*), maka tesis ini akan menggoncangkan setiap definisi akhir tentang “siapakah manusia?” untuk menyingkapkan setiap selubung metafisika dengan ciri-ciri menyatakan *Being* (hakikat manusia) sebagai sebuah kehadiran dan menjadikannya sebagai tujuan akhir dari seluruh keberadaan manusia. Sebagai hasilnya, tesis ini membuka kembali pembicaraan tentang “siapakah manusia?” untuk mendorong munculnya teks yang-lain tentang manusia. Karena setiap teks tentang manusia memiliki potensi untuk mendekonstruksi dirinya sendiri (oto-dekonstruksi) untuk menghasilkan teks yang-lain, maka tesis ini mendorong atau dapat juga dikatakan mengharapkan kemunculan teks yang-lain tentang manusia secara terus-menerus tanpa berhenti pada sebuah definisi akhir. Dengan demikian tesis ini sangat cocok bagi masyarakat demokrasi di mana semua pemikiran secara bebas dapat diucapkan dan dituliskan.<sup>165</sup> Terutama tesis ini juga cocok bagi masyarakat majemuk yang terdiri dari multi-etnis dan multi-ras di mana masing-masing telah memiliki definisinya tentang “siapakah manusia?”. Maka dengan dekonstruksi seluruh pemikiran tentang manusia dan

---

<sup>165</sup> Jacques Derrida, *On the Name*, Penerj. Thomas Dutoit (Stanford: Stanford University Press, 1995), hal. 28. “Literature is a modern invention, inscribed in conventions and institutions which, to hold on to just this trait, secure in principle its right to say everything. Literature thus ties its destiny to a certain noncensure, to the space of democratic freedom (freedom of the press, freedom of speech, etc.) No democracy without literature; no literature without democracy.”

hakikatnya yang berasal dari berbagai sudut pandang itu dapat didudukkan secara sejajar antara satu dan lainnya.<sup>166</sup>

Maka jelas dengan sendirinya bahwa dekonstruksi secara umum sangat relevan bagi masyarakat demokratis dewasa ini, dan secara khusus, dekonstruksi terhadap pemikiran tentang “siapakah manusia?” membantu dalam hal terciptanya kesetaraan dalam masyarakat multi-etnis dan multi-ras. Karena melalui dekonstruksi seluruh pemikiran tentang manusia dan hakikatnya dapat diduduknya secara setara.

## 2. Kekurangan tesis ini

Dengan menyatakan bahwa pemikiran tentang manusia dan hakikatnya sebagai teks atau literatur, maka tesis ini telah menjadikan wacana filosofis sebagai sebuah literatur tentang manusia yang tidak pernah sampai pada bab akhir berisi kesimpulan. Karena struktur dari literatur ini bersifat terbuka dan tidak mengizinkan adanya penutupan. Secara konkret dapat dikatakan bahwa wacana filosofis tentang manusia dan hakikatnya tidak akan pernah membawa kita pada kebenaran akhir tentang “siapakah manusia?”, melainkan hanya akan membawa kita dari satu literatur tentang manusia dan hakikatnya kepada literatur lainnya dengan tanpa henti. Jika wacana filosofis tidak dapat membawa pada kebenaran akhir tentang manusia dan hakikatnya, lalu apakah manfaatnya bagi perkembangan ilmu pengetahuan tentang manusia?

Namun ternyata kekurangan dari tesis ini bukan hanya pada tidak ditemukan manfaatnya pada perkembangan ilmu pengetahuan, tapi juga pada terkikisnya kebenaran itu sendiri. Kebenaran telah kehilangan maknanya, seperti koin yang kehilangan gambarnya, sehingga tidak memiliki nilai apapun yang membuatnya berharga. Bahkan dengan perkataan lain, kebenaran dapat dianggap hanya sebuah ilusi semata.<sup>167</sup> Karena

---

<sup>166</sup> Jacques Derrida, *The future of the profession or the university without condition (thanks to the 'Humanities,' what could take place tomorrow)* dalam *Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader*, Editor Tom Cohen (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), hal. 26. “... [I]n the new Humanities capable of working on these questions of right and of law—in other words, and again why not say it without detour—the Humanities capable of taking on the tasks of deconstruction, beginning with the deconstruction of their own history and their own axioms.”

<sup>167</sup> Friedrich Nietzsche, *From On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense* dalam *The Portable Nietzsche*, Penerjemah dan Editor Walter Kaufmann (Harmondsworth: Penguin Books, 1988), hal. 46-47. “What, then, is truth? A mobile army of metaphors, metonyms, and anthropomorphisms—is short, a sum of human relations, which have been enhanced, transposed, and embellished poetically and rhetorically, and which after long use seem firm, canonical, and obligatory to a people: truths are illusions about which one has forgotten that this is what they are; metaphors which are worn out and without sensuous power; coins which have lost their pictures and now matter only as metal, no longer as coins.”

tidak mungkin menemukan keberadaannya, baik di dalam maupun di luar teks. Kita hanya dapat menemukan metafora dari kebenaran yang menandakan adanya jarak antara kebenaran dan benar seperti halnya terjadi pada kehadiran dan hadir-saat-ini. Tesis ini mengikuti alur pemikiran dekonstruksi yang menyatakan bahwa “jarak” tersebut tidak akan mungkin dilampaui, karena selalu mengalami dislokasi pada prosesnya.<sup>168</sup> Kebenaran akan selalu mengalami dislokasi dalam proses kemunculannya menjadi benar, sehingga keduanya tidak akan pernah menyatu. Namun, meskipun tesis ini telah berhasil menyingkapkan adanya “jarak” tersebut, tetap saja kekurangan dari tesis ini adalah tidak memberikan jalan atau setidaknya berusaha untuk melampaui jarak itu.

Dengan demikian kekurangan tesis ini ialah tidak berusaha untuk melampaui jarak antara manusia sebagai teks dan manusia sebagai entitas. Tesis ini hanya semakin membuat jarak tersebut disadari tanpa berusaha untuk mencarikan solusi atau jalan untuk meniadakan jarak tersebut.

### C. Kesimpulan

Tesis ini mengikuti kerangka dekonstruksi yang menyingkapkan selubung metafisika dalam pemikiran tentang “siapakah manusia?” dengan ciri menyatakan *Being* (hakikat manusia) sebagai kehadiran dan menjadikannya sebagai tujuan akhir dari seluruh keberadaan manusia. Hanya saja tesis ini tidak berusaha untuk melampaui jerat metafisika tersebut, justru membiarkannya begitu saja untuk menjadi sebuah peringatan terhadap semua pemikiran tentang manusia dan hakikatnya yang terkondisikan bersifat metafisika. Walhasil, pemikiran tentang manusia dan hakikatnya tidak dapat didominasi oleh pemikiran tertentu. Semua pemikiran tentang manusia didudukan secara setara, sehingga tidak ada “manusia unggul” menurut pemikiran tertentu. Namun demikian tesis ini tetap menyisakan sebuah pertanyaan, yaitu: “apakah jerat metafisika pada pemikiran tentang ‘siapakah manusia?’ tidak akan pernah bisa untuk dilampaui?”

---

<sup>168</sup> Bandingkan dengan Jacques Derrida, *Specters of Marx*, Penerj. Peggy Kamuf (London dan New York: Routledge Classics, 2006), hal. 27. “Let us note in passing that *mit Fug und Recht* commonly means ‘within rights,’ ‘rightfully,’ ‘rightly’ versus ‘wrongly.’ The German equivalent of ‘out of joint,’ in the sense of disarticulated, dislocated, undone, beside itself, deranged, off its hinges, disjointed, disadjusted, is *aus den Fugen*, *aus den Fugen gehen*. Now, when Heidegger insists on the necessity of thinking *Dikē* on this side of, before, or at a distance from the juridical-moral determinations of justice he finds in his language, with the expression ‘*aus den Fugen*,’ the multiple, collected, and suspended virtualities of ‘The time is out of joint’: something in the present is not going well, it is not going as it ought to go.”

## BAB VI

### PENUTUP

Seluruh rangkaian tesis ini akan ditutup dengan “kesimpulan” sebagai ulasan dan “saran” bagi penelitian lanjutan yang dapat dilakukan untuk melengkapi segala kekurangan yang ada pada tesis ini. Berikut uraiannya:

#### A. Kesimpulan

Tesis ini berangkat dari sebuah pertanyaan tentang “siapakah manusia?” dan mencoba menemukan jawabnya dengan menggunakan hasil kajian Jacques Derrida terhadap humanisme Barat. Hasil kajian Derrida menyatakan bahwa pemikiran tentang manusia dan hakikatnya menurut humanisme Barat berada pada jerat metafisika yang ditandai dengan menyatakan *Being* sebagai kehadiran dan menjadikannya sebagai tujuan akhir manusia. Demikian juga kritik-kritik yang dialamatkan kepada humanisme Barat—seperti kritik dari Hegel, Husserl, Heidegger, dan Sartre—tetap berada pada jerat metafisika yang sama dengan tetap menyatakan *Being* sebagai kehadiran. Untuk itulah Derrida menyebutnya sebagai metafisika kehadiran. Padahal di mata Derrida terdapat kehadiran yang lebih pasti dari *Being*, yaitu: kematian. Kematian lebih nyata dari pada pemikiran tentang manusia dan hakikatnya. Bahkan kematian merupakan batas akhir dari seluruh pemikiran tentang manusia dan *Being*. Ketika kematian hadir, maka seluruh pemikiran tentang manusia dan hakikatnya pun akan berakhir. Maka jelas dengan sendirinya bahwa pemikiran tentang manusia dan hakikatnya menurut humanisme Barat telah mengabaikan batas akhir atau tujuan akhir dari seluruh pemikiran tentang manusia, yaitu: kematian.

Kemudian tesis ini berusaha untuk menjawab pertanyaan tentang “siapakah manusia?” dengan menggunakan kerangka berpikir dekonstruksi. Alhasil, tesis ini sampai pada kesimpulan bahwa “manusia” dan “hakikatnya” adalah teks atau literatur. Untuk itu “siapakah manusia?” menurut tesis ini adalah: apapun yang bisa diucapkan atau dituliskan tentang manusia.

Dengan menyatakan bahwa pemikiran tentang manusia dan hakikatnya adalah teks, maka tesis ini mendorong kebebasan untuk membicarakan manusia secara lain dan menggugurkan dominasi teks apapun, karena setiap teks didudukan secara setara. Oleh

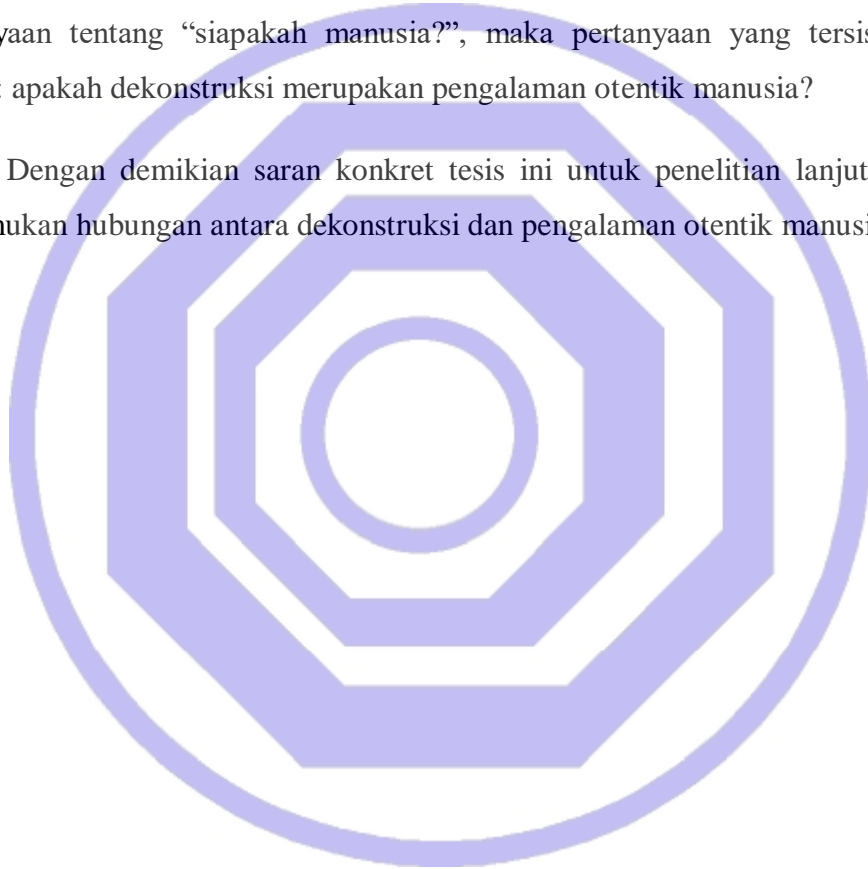


karena itu hasil penelitian tesis ini sangat relevan untuk digunakan sebagai referensi dari terwujudnya kesetaraan dalam masyarakat demokrasi yang majemuk.

## **B. Saran**

Keterbatasan tesis ini adalah belum melakukan sebuah analisis kritis terhadap pemikiran Derrida tentang pengalaman otentik manusia atau apa yang dapat disebutkan sebagai “yang-khas” pada manusia. Uraian pada tesis ini hanya berfokus pada kerangka dekonstruksi dan kajian Derrida terhadap humanisme Barat. Sehingga tesis ini masih memiliki potensi untuk dikembangkan dikemudian hari dengan berfokus pada pengalaman otentik manusia. Jikalau tesis ini telah menggunakan dekonstruksi untuk menjawab pertanyaan tentang “siapakah manusia?”, maka pertanyaan yang tersisa dari tesis ini adalah: apakah dekonstruksi merupakan pengalaman otentik manusia?

Dengan demikian saran konkret tesis ini untuk penelitian lanjutan adalah untuk menemukan hubungan antara dekonstruksi dan pengalaman otentik manusia.



## DAFTAR PUSTAKA

### A. Sumber primer

Copson, Andrew. 2015. *What is Humanism* dalam *The Willey Blackwell Handbook of Humanism*, editor Andrew Copson dan A.C. Grayling. Chichester: John Willey & Sons.

Davies, Tony. 1997. *Humanism*. London dan New York: Routledge.

Derrida, Jacques. 1982. *Margins of Philosophy*. Brighton: The Harvester Press Limited.

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

\_\_\_\_\_, Jacques. 1973. *Speech and Phenomena*. Evanstone: Northwestern University Press.

\_\_\_\_\_, Jacques. 2001. *Writing and Difference*. London dan New York: Routledge Classics.

Heidegger, Martin. 1996. *Being and Time*. Albany: State University of New York Press.

\_\_\_\_\_, Martin. 1998. *Letter on Humanism* dalam *Pathmark*, Editor William McNeill. Cambridge: Cambridge University Press.

Sartre, Jean-Paul. 1956. *Being and Nothingness an Essay on Phenomenological Ontology*. New York: Philosophical Library.

\_\_\_\_\_, Jean-Paul. 2007. *Existentialism Is a Humanism*. New Haven: Yale University.

### B. Sumber Sekunder

Ariew, Roger, Dennis Des Chene, Douglas M. Jesseph, Tad M. Schmaltz, dan Theo Verbeek. 2015. *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Audi, Robert. 1999. *The Cambridge Dictionary of Philosophy Second Edition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Bertens, K. 1983. *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman*. Jakarta: PT. Gramedia.

Bertens, K. 1985. *Filsafat Barat Abad XX: Jilid II Prancis*. Jakarta: PT. Gramedia.

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

- Caygill, Howard. 2009. *A Kant Dictionary* edisi ke-16. Oxford: Blackwell Publishing, 2009.
- Dahlstrom, Daniel O. 2013. *The Heidegger Dictionary* dalam *Bloomsbury Philosophy Dictionaries*. London dan New York: Bloomsbury Publishing, Plc.
- Derrida, Jacques. 1988. *Afterword Toward: An Ethic of Discussion* dalam *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press.
- \_\_\_\_\_, Jacques. 1988. *Letter to a Japanese Friend* dalam *Derrida and Différance*, Editor David Wood dan Robert Bernasconi. Evanston: Northwestern University Press.
- \_\_\_\_\_, Jacques. 1979. *Living On* dalam *Deconstruction and Criticism*. New York: The Seabury Press.
- \_\_\_\_\_, Jacques. 1995. *On the Name*. Stanford: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_, Jacques. 1981. *Positions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_, Jacques. 2006. *Specters of Marx*. London dan New York: Routledge Classics.
- \_\_\_\_\_, Jacques. 1988. *Structure Event Context* dalam *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press.
- \_\_\_\_\_, Jacques. 1988. *The Ear of The Other*. New York: Schocken Books Inc.
- \_\_\_\_\_, Jacques. 2001. *The future of the profession or the university without condition (thanks to the 'Humanities,' what could take place tomorrow)* dalam *Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, René. 2003. *Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason* dalam *Dover Philosophical Classics*. New York: Dover Publications, Inc.
- Feuerbach, Ludwig. 2008. *The Essence of Christianity*. Walnut: MSAC Philosophy Group.
- Foucault, Michel. 1989. *The Order of Things: An archaeology of the human sciences*. London dan New York: Routledge.
- Holzhey, Helmut dan Vilem Mudroch. 2005. *Historical Dictionary of Kant and Kantianism* dalam *Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements, No. 60*. Lanham: The Scarecrow Press, Inc.
- Inwood, Michael. 1992. *The Blackwell Philosopher Dictionaries: A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell Publisher Ltd.
- Kant, Immanuel. 1909. *Critique of Practical Reason*. London, New York, dan Bombay: Longmans, Green, and Co.

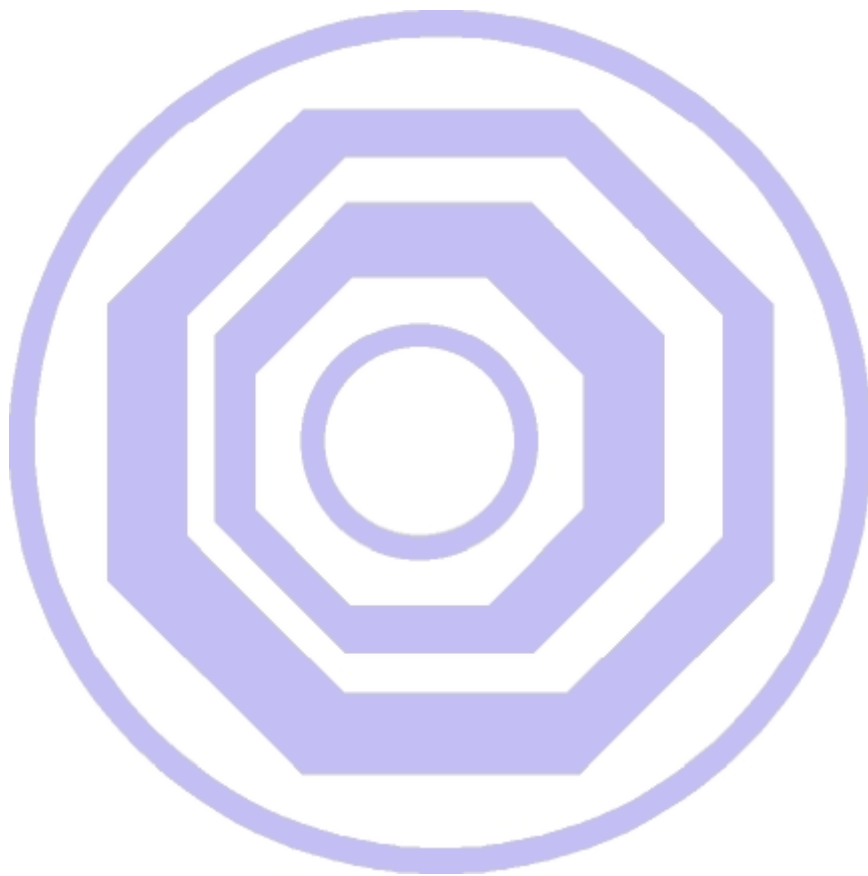
- \_\_\_\_\_, Immanuel. 1998. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirk, Russell. 1956. *Introduction dalam Oration on the Dignity of Man*. Chicago: Henry Regnery Company.
- Lawrence, Rachel V Kohout. 2008. *Foreword dalam The Essence of Christianity*. Walnut: MSAC Philosophy Group.
- Magee, Glenn Alexander. 2010. *The Hegel Dictionary*. New York: Continuum International Publishing Group.
- Magnis-Suseno, Frans. 2019. *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Moran, Dermot dan Joseph Cohen. 2012. *The Husserl Dictionary*. London: Continuum International Publishing Group.
- Mirandola, Giovanni Pico Della. 1956. *Oration on the Dignity of Man*. Chicago: Henry Regnery Company.
- Monsafani, John. 2000. *The theology of Lorenzo Valla dalam Humanism and Early Modern Philosophy*. London dan New York: Routledge.
- Nietzsche, Friedrich. 1988. *From On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense dalam The Portable Nietzsche*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Phillips, John. 2020. "Deconstruction How to ...". <https://courses.nus.edu.sg/course/elljwp/deconstruction&paleonymy.htm> (diakses pada 10 November 2020 pukul 10.30 wib).
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schalow, Frank dan Alfred Denker. (2010). *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy dalam Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements, No. 101*. Lanham: The Scarecrow Press, Inc.
- Smith, Philip dan Alexander Riley. 2009. *Cultural Theory: an Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Stocker, Barry. 2006. *Derrida on Deconstruction*. London: Routledge.
- \_\_\_\_\_, Barry. 2006. *Routledge Philosophy Guidebook to Derrida on Deconstruction*. Oxon: Routledge.

Wallace, William. 2001. *Philosophy of Mind: Part Three of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences*. Blackmask Online.

Wibowo, A. Setyo. 2020. “Covid-19: Meditasi Heideggerian” Basis nomor 05-06, tahun ke-69, 21.

Wibowo, A. Setyo. 2017. *Gaya Filsafat Nietzsche*. Sleman: Penerbit PT Kanisius.

Wortham, Simon Morgan. 2010. *The Derrida Dictionary*. London: Continuum International Publishing Group.





## BIOGRAFI JACQUES DERRIDA

1930: Lahir di El-Biar, Aljazair

1949: pindah ke Paris, Prancis

1952: melanjutkan studi filsafat di École normale supérieure (ENS)

1957: menikah dengan Marguerite Aucouturier

1960-64: mengajar di Sorbonne

1964-84: mengaja di ENS

1966: sebagai pembicara pada konferensi di John Hopkins University, Amerika

1967: menerbitkan 3 buku berjudul: *Speech and Phenomena*, *Writing and Difference*, dan *Of Grammatology*

1980: mendapatkan gelar Doktor Kehormatan dari Columbia University, New York

1984-99: mengajar di École des Hautes Études en Sciences Sociales

1992: mendapatkan gelar Doktor Kehormatan dari University of Cambridge, Cambridge

2003: di vonis mengidap kanker pankreas

2004: meninggal dunia pada tanggal 8 Oktober