

THOMAS HIDYA TJAYA

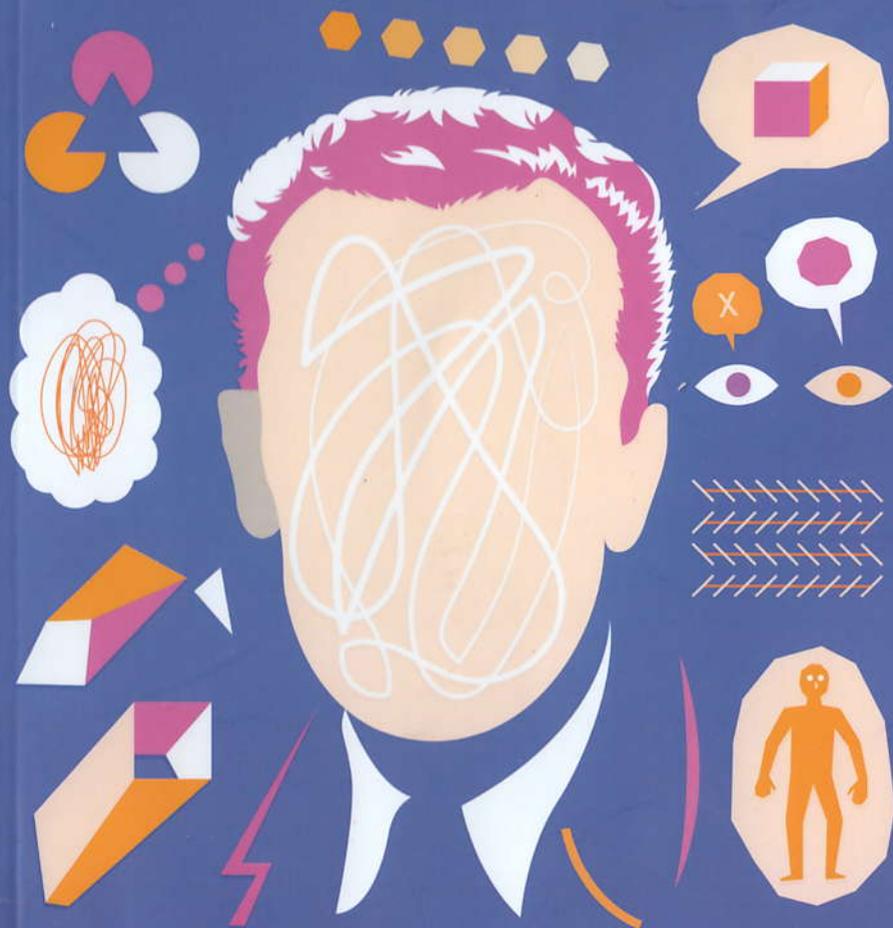
# MERLEAU-PONTY

dan Kebertubuhan Manusia

MERLEAU-PONTY

dan Kebertubuhan Manusia

THOMAS HIDYA TJAYA



# MERLEAU-PONTY

DAN KEBERTUBUHAN MANUSIA

THOMAS HIDYA TJAYA



Jakarta:  
KPG (Kepustakaan Populer Gramedia)

**Merleau-Ponty dan Kebertubuhan Manusia**

©Thomas Hidyta Tjaya

KPG 59 20 01759

**Cetakan Pertama, Februari 2020**

**Penyunting**

Christina M. Udiani

**Perancang Sampul**

Leopold Adi Surya

**Penataletak**

Pinahayu Parvati

TJAYA, Thomas Hidyta

**Merleau-Ponty dan Kebertubuhan Manusia**

Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2020

viii + 178 hlm.; 13 cm x 19 cm

ISBN: 978-602-481-331-4

Dicetak oleh PT Grafika Mardi Yuana, Bogor.

Isi di luar tanggung jawab percetakan.

*Untuk  
kita semua yang memiliki tubuh  
agar lebih menghargai keistimewaan tubuh  
sebagai cara kita berada dalam dunia*

*Mengerti berarti mengalami keharmonisan  
antara apa yang kita tuju dan apa yang  
diberikan kepada kita, antara intensi dan  
penampilan --- dan tubuh adalah jangkar  
kita dalam sebuah dunia.*

Maurice Merleau-Ponty  
(*Phenomenology of Perception*)

# Daftar Isi

PROLEGOMENA	1
BAB 1 MERLEAU-PONTY DAN FENOMENOLOGI	17
BAB 2 PERSEPSI	39
BAB 3 TUBUH DAN DUNIA	67
BAB 4 TUBUH DAN KESADARAN	97
BAB 5 TUBUH, DIRI, DAN ORANG LAIN	131
DAFTAR PUSTAKA	175
Tentang Penulis	178

## TENTANG PENULIS

THOMAS HIDYA TJAYA adalah pengajar filsafat di Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara, Jakarta. Ia menyelesaikan program S2 filsafat di Fordham University, New York (1998), lalu melanjutkan studi doktoral dalam bidang filsafat di Boston College, Massachusetts, dan meraih gelar Ph.D. pada tahun 2009. Karya-karya yang sudah diterbitkannya antara lain *Humanisme dan Skolastisisme: Sebuah Debat* (Kanisius, 2004), *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi Diri Sendiri* (KPG, 2004), *Peziarahan HATI* (Kanisius, 2011), *Enigma Wajah Orang Lain: Menggali Pemikiran Emmanuel Levinas* (KPG, 2012) dan sejumlah artikel ilmiah seperti “Kierkegaard dan Nietzsche dalam Dialog Kebenaran” dalam *Dengan Nalar dan Nurani: Tuhan, Manusia dan Kebenaran* (2016) dan “Intensionalitas dan Atensi dalam Dunia Digital” dalam *Meluhurkan Kemanusiaan: Kumpulan Esai* untuk A. Sudiarja (2018).

# Prolegomena

*Saat melihat orang-orang itu, aku berfantasi, aku berjalan di sampingmu, dan aku mempunyai tubuh. Aku mendengar apa yang kau ucapkan, tetapi secara bersamaan aku dapat merasakan berat tubuhku. Bahkan aku berfantasi, punggungku gatal dan membayangkan engkau menggaruknya.*

Samantha (karakter virtual melalui suara Scarlett Johansson) dalam film *Her*  
(2013)

UNGKAPAN Samantha pada Theodore (diperankan oleh Joaquin Phoenix) lewat sambungan telepon ini barangkali terdengar sangat biasa dalam sebuah relasi intim antara dua manusia. Bukankah dua insan yang sedang jatuh cinta selalu ingin berada dekat satu sama lain? Hal yang tidak biasa dalam percakapan ini adalah bahwa sementara Theodore adalah pria berumur yang mendambakan kehadiran

seseorang yang dapat mendengarkan keluh kesah hidupnya, Samantha adalah asisten pribadi digital dari sistem operasi komputer seperti Siri pada produk Apple, Cortana pada Microsoft, atau Alexa pada Amazon. Bagaimana mungkin mereka dapat berkomunikasi sedemikian intim? Apakah teknologi digital dewasa ini sudah berkembang begitu pesat sehingga mampu menghasilkan sebuah pribadi digital yang mampu berkomunikasi secara alamiah dengan manusia? “Memalukan sekali. Aku berkembang lebih daripada apa yang mereka buat,” ujar Samantha setelah menyadari apa yang baru saja diungkapkannya pada Theodore. Rupanya pribadi digital ini mampu menyadari perasaan-perasaannya sendiri sekaligus perkembangan yang telah ia alami. Bukankah kemampuan semacam ini mengandaikan adanya kesadaran-diri (*self-consciousness*)?

Dalam film ini Samantha bahkan digambarkan memiliki empati penuh terhadap laki-laki tersebut dan berinisiatif meneleponnya ketika diperlukan, dan mampu menangkap dinamika emosional rekan lelakinya tersebut. “Apakah perasaan-perasaan ini nyata?” tanya Samantha, “ataukah hanya sekadar hasil *programming* belaka?” Kita dapat bertanya, apakah perasaan seperti dialami Samantha ini dapat dialami tanpa adanya tubuh? Apakah inteligensi (baca: program komputer) saja mampu membangkitkan dan menjelaskan dimensi afektif dan perasaan manusia?

Sebagian orang mungkin menganggap film *science-fiction* seperti ini tidak lebih daripada sebuah karya imajinatif belaka yang tidak pernah akan ada realitasnya. Sebagian lagi merasa lebih optimis terhadap kemajuan teknologi digital

yang semakin pesat dan yakin akan kehadiran pribadi-pribadi digital dalam waktu yang tidak terlalu lama. Apa pun keyakinan kita tentunya **itu** tidak dapat dibangun hanya pada angan-angan atau keinginan pribadi belaka, melainkan harus didasarkan atas analisis terhadap struktur ontologis manusia dan berbagai kemampuan fundamental yang dimilikinya. Istilah ‘ontologis’ di sini mengacu pada hakikat keberadaan manusia sebagai pengada (*being*) atau aspek-aspek fundamental dan khas manusia yang memang dapat dibedakan dari aspek-aspek khas pengada atau hewan lain. Dengan kata lain, struktur ontologis manusia menunjuk pada hal-hal esensial yang membuat manusia menjadi manusia; tanpa hal-hal tersebut, manusia tidak dapat dipahami. Analisis atas struktur demikian dapat membantu kita menjajaki kemungkinan terciptanya pribadi-pribadi digital seperti Samantha sekaligus memperdalam pemahaman kita mengenai hakikat manusia. Bagaimana analisis demikian dapat dilakukan?

Sepanjang sejarahnya manusia telah mengakumulasi berbagai bentuk pengetahuan, baik yang bersifat ilmiah (saintifik), etis, religius, maupun populer. Pengetahuan semacam ini begitu banyak sehingga tidak seorang manusia pun dapat menguasai semuanya mengingat umurnya yang pendek dan jumlah pengetahuan yang terus bertambah. Pertanyaan penting untuk diajukan dalam hal ini adalah apakah semua pengetahuan yang ada ini memang benar (*true*). Dalam zaman yang penuh dengan berita palsu (*fake news*) dan kabar bohong (*hoax*) ini kita mungkin sangat sering mengajukan pertanyaan tersebut. Namun tanpa

adanya berita palsu dan kabar bohong ini pun kita seharusnya mengambil sikap kritis terhadap setiap bentuk pengetahuan yang kita dengar dan terima. Sikap kritis ini terungkap bukan hanya dalam upaya menganalisis kemungkinan kebenaran berita tersebut, melainkan juga dalam upaya menyelidiki asal-usulnya. Hal inilah yang dilakukan oleh para filsuf yang menganut aliran filsafat yang disebut ‘fenomenologi.’

Aliran fenomenologi terbentuk berkat prakarsa filsuf Jerman, Edmund Husserl (1859-1938), yang sejak awal kariernya berupaya membangun sebuah filsafat yang bebas dari kekeliruan dan pengandaian yang tersembunyi. Karena itulah ia menciptakan slogan “kembali kepada benda-benda itu sendiri” (*returning to the things themselves*) dalam arti kembali kepada pengalaman asli yang melahirkan pengetahuan yang sedang kita selidiki ini. Bagaimanapun juga, semua pengetahuan berasal dan lahir dari manusia juga lewat pertemuannya dengan dunia dan objek-objeknya. Konsep-konsep sebagai penanda (*the signifier*) dan objek-objek yang diacu (*the signified*) merupakan ciptaan manusia sendiri yang lahir dalam pengalaman tertentu. Dengan kembali kepada pengalaman asli, menurut Husserl, kita akan dapat menemukan kemungkinan kekeliruan pengalaman dan residu pengalaman yang tidak tertangkap dalam konsep-konsep yang dimunculkan.

Untuk dapat memahami pengalaman asli manusia dan proses pembentukan pengetahuan lewat pengalaman tersebut, Husserl menyadari pentingnya menganalisis peranan kesadaran (*consciousness*). Kesadaran membuat

manusia terbuka pada dunia dan mengalami objek-objek yang ada di dalamnya. Lewat pengalaman itulah manusia pun mulai belajar untuk memahami dunianya.

Jauh sebelum Husserl, filsuf René Descartes (1596-1650) menyadari pentingnya peranan kesadaran manusia sebagai landasan dan titik tolak pengetahuan manusia pada umumnya dan filsafat pada khususnya. Berbeda dengan Descartes yang mengambil kesimpulan bahwa manusia hanya mampu menyadari dan memastikan eksistensinya sendiri, Husserl berpendapat bahwa kesadaran manusia selalu terarah pada dunia dan objek-objeknya. Minatnya terkandung dalam hakikat dan kegiatan kesadaran atau apa yang secara umum disebut 'sains kesadaran' (*the science of **consciouness***). Untuk membebaskan diri dari berbagai pengandaian dan prasangka dalam pertemuan dengan dunia, Husserl tidak melihat 'isi' atau benda-benda dalam dunia sebagai objek-objek (yang berlawanan dengan subjek), melainkan sebagai fenomena atau apa yang menampakkan diri pada kesadaran manusia.

Dalam filsafat, benda-benda atau hal-hal yang kita temui dalam dunia secara umum sering disebut sebagai 'pengada' (*beings*), karena semuanya memang 'ada' (*be-ing*) dalam cara mereka masing-masing. Dengan menghindari bahasa subjek-objek, menurut Husserl, kita akan dapat bertemu dengan 'benda-benda pada dirinya' atau fenomena yang lebih murni, terlepas dari pengandaian dan prasangka yang kita miliki sebagai manusia. Seperti sudah disadari sebelumnya oleh Descartes, pengandaian dan prasangka sering mempengaruhi cara kita bertemu dan mengalami

fenomena sehingga pengetahuan yang dihasilkan pun menjadi keliru.

Sebagaimana akan kita lihat dalam buku ini, Husserl berupaya untuk membebaskan kita dari halangan-halangan seperti ini. Aliran fenomenologi yang diprakarsainya pun mengajak praktisinya untuk menganalisis dan menggambarkan isi kesadaran manusia dengan sebaik-baiknya.

Para murid Husserl, termasuk Martin Heidegger (1889-1976), setuju dengan guru mereka mengenai pentingnya menganalisis kesadaran manusia. Akan tetapi, mereka juga menyadari bahwa kesadaran manusia tidaklah berada dalam sebuah ruang kosong, melainkan berada dalam dunia. Karena itu, kegiatan dan 'sepak terjang' kesadaran ini hanya dapat dianalisis secara memadai dalam interaksinya dengan dunia.

Menurut Heidegger, analisis Husserl atas kesadaran manusia masih bersifat teoretis dan kurang memperhitungkan interaksi langsung dan konkretnya dengan dunia. Analisis yang dilakukan Husserl mirip dengan upaya menilai kinerja seseorang ketika orang tersebut masih berada dalam masa pelatihan. Orang tersebut mungkin memperlihatkan penampilan bagus waktu pelatihan, tetapi melakukan banyak kesalahan saat berada di lapangan. Masa pelatihan (atau masa studi) seseorang tentu saja bukan waktu yang tepat untuk mengukur kinerja seseorang. Kemampuan dan kecakapan orang tersebut baru dapat dianalisis secara lebih tepat saat ia melakukan pekerjaan konkret di lapangan. Demikian pula, menurut Heidegger, kesadaran manusia tidak dapat dianalisis secara teoretis begitu saja. Karena

kesadaran tersebut berada dalam dunia, demikian Heidegger, kita seharusnya menganalisisnya dalam konteks interaksinya dengan dunia.

Keyakinan Heidegger ini kemudian memberikan arah baru bagi fenomenologi. Kalau sebelumnya fenomenologi cenderung bersifat teoretis dalam analisis terhadap hakikat kesadaran manusia, aliran ini dibawa oleh Heidegger ke arah yang lebih konkret dan eksistensial dengan memperhitungkan relasi langsung kesadaran manusia dengan dunia. Dalam bukunya yang terkenal, *Being and Time* (1927), Heidegger menganalisis secara lebih konkret bagaimana sesungguhnya manusia atau *Dasein* (artinya ‘ada-disana’) hidup dalam dunia dan bertemu dengan pengada-pengada di dalamnya. Ia antara lain memperlihatkan cara atau modus eksistensi sehari-hari manusia yang sering memperlakukan benda-benda di sekitarnya sebagai alat (*tools*) untuk mencapai tujuan tertentu. Kita menggunakan palu (*hammer*), misalnya, untuk membuat paku melekat kuat pada tembok. Demikian pula berbagai benda di sekitar seolah-olah “siap dipakai” (*ready-to-hand*) untuk berbagai keperluan kita di dunia. Bagi Heidegger, inilah antara lain sifat dan sikap kesadaran manusia sehari-hari dalam dunia.

Modus atau cara lain manusia menghayati hidupnya sebagaimana dianalisis oleh Heidegger adalah kecemasan (*anxiety*). Berbeda dengan ketakutan (*fear*) yang memiliki objek tertentu dalam dunia, kecemasan tidak memiliki objek apa pun karena secara hakiki menyangkut keberadaan manusia dalam dunia. Dapat dikatakan bahwa kecemasan dialami ketika manusia berhadapan dengan sesuatu yang

tidak jelas. Analisis demikian jelas memperlihatkan cara dan sikap sebuah kesadaran yang berada dalam dunia, bukan sebuah kesadaran murni belaka. Heidegger bahkan menunjukkan bahwa objek analisisnya bukan lagi kesadaran dalam bentuk apa pun, melainkan ada atau keberadaan (**being**) dari manusia atau Dasein itu sendiri. Ada-dalam-dunia (*being-in-the-world*) pun menjadi kata kunci untuk status eksistensial manusia sekaligus pintu masuk bagi penyelidikan fenomenologis untuk sampai pada ada atau hakikat Dasein.

Topik “ada-dalam-dunia” tentu saja sangat luas untuk dibahas. Namun justru karena keluasan ini para filsuf yang mengikuti jejak Heidegger, seperti Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) dan Emmanuel Levinas (1906-1995) memperoleh ruang yang mereka butuhkan untuk menyelidiki dan menafsirkan makna keberadaan manusia dalam dunia. Nantinya Levinas, misalnya, akan menyelidiki makna keberadaan manusia dalam dunia berhadapan dengan berbagai pengada lain, termasuk manusia lain, sekaligus keterarahan kesadaran dan sikap-sikapnya terhadap segala sesuatu yang ada di luar dirinya. Dalam analisisnya, manusia sering melakukan kekerasan terhadap sesamanya karena orang lain ini dianggap mengganggu kenyamanan dan kenikmatan hidupnya. Secara fenomenologis, menurut Levinas, manusia memang melihat dunia sebagai sumber kenikmatan dan karena itu, memperlihatkan sikap demikian dalam mendekati berbagai pengada lain dalam dunia. Sikap dasar manusia-dalam-dunia seperti inilah yang diselidiki oleh para

filsuf fenomenologi yang mengikuti jejak Heidegger.

Penyelidikan fenomenologis demikian dilakukan juga dalam upaya memenuhi panggilan untuk kembali kepada pengalaman asli yang melahirkan pengetahuan. Bagaimanapun juga, pengetahuan manusia tidak muncul begitu saja dari ruang kosong, melainkan lahir dari pertemuan manusia dengan dunia beserta pengada-pengada di luar dirinya yang melibatkan sikap dan kegiatan kesadarannya. Karena itu, status dan kebenaran pengetahuan tidak akan dapat dianalisis secara memadai tanpa memperhatikan struktur ontologis manusia sekaligus sikap dan kegiatannya dalam dunia. Di tangan Merleau-Ponty, sebagaimana akan dibahas dalam buku ini, struktur dan makna keberadaan manusia sebagai pengada yang memiliki tubuh ditafsirkan secara orisinal. Tubuh manusia yang selama ini cenderung dianggap sebagai objek belaka dan kalah penting dibandingkan dengan kesadaran ternyata memiliki makna dan peranan fundamental bagi berbagai kegiatan manusia, termasuk dalam pemerolehan pengetahuan. Bab 1 akan membahas latar belakang pemikiran Merleau-Ponty dan hubungan eratnya dengan aliran fenomenologi.

Analisis fenomenologis atas makna keberadaan manusia dalam dunia biasanya dimulai dengan menempatkan manusia berhadapan dengan dunia. Langkah awal ini dilakukan tidak dalam pengandaian bahwa manusia terpisah dari dunia, melainkan hanya sebagai sebuah kerangka agar dapat ditemukan relasi manusia yang sesungguhnya dengan dunia. Merleau-Ponty memulai analisisnya atas relasi fundamental manusia dan dunia dengan melihat kegiatan

paling mendasar dalam menjalin kontak dengan dunia luar, yaitu persepsi. Kegiatan ini dapat bersifat konkret dan sensorik seperti melihat atau mendengar sesuatu, atau bersifat abstrak dan intelektual seperti memikirkan atau mendambakan sesuatu. Kita melakukan tindakan-tindakan perseptual demikian tanpa banyak memikirkan apa yang sesungguhnya sedang kita lakukan.

Mengapa? Karena kita biasanya terlalu sibuk dengan objek persepsi tersebut serta berbagai perasaan yang muncul saat mempersepsikan objek tersebut sehingga tidak lagi menyadari hakikat kegiatan tersebut. Sebagaimana akan dibahas dalam Bab 2, persepsi sesungguhnya merupakan kegiatan fundamental manusia yang melahirkan pemikiran dan cara hidup tertentu. Sayangnya, menurut Merleau-Ponty, kita sering mempersepsikan objek secara keliru karena kita memusatkan perhatian pada objek tersebut dan melupakan 'wilayah fenomenal' yang mendampinginya, yaitu lingkungan di sekitar objek tersebut. Kecenderungan untuk memperhatikan objek memang tidak mudah dihindari karena kehidupan kita memang berpusat pada objek-objek yang menarik perhatian kita: memilih buah yang paling segar, memperhatikan gerak kendaraan lain saat berkendara, mengambil gelas dan mengisinya dengan air, mengamati orang yang kita cintai, dan sebagainya. Apakah kita memperhatikan lingkungan di sekitar objek-objek tersebut saat melakukan kegiatan-kegiatan tersebut? Biasanya tidak, mengingat hal yang terpenting bagi kita adalah objek-objek tersebut. Padahal, lingkungan sangatlah menentukan bagaimana objek tertentu menampakkan diri

pada kesadaran kita.

Sebagaimana akan kita lihat, kegiatan persepsi memiliki kaitan fundamental dengan tubuh kita karena melalui tubuh kita mempersepsikan segala sesuatu. Dalam pandangan Merleau-Ponty, tubuh merupakan jangkar kita dalam dunia. Orang lain pun mengenal kita pertama-tama melalui kehadiran tubuh kita. Karena itu, tanpa tubuh, keberadaan manusia tidak dapat dipahami.

Tentu saja pokok yang penting untuk diperhatikan di sini bukan hanya menyangkut tubuh, melainkan juga dunia yang dihuninya. Istilah 'dunia' di sini perlu dipahami secara konkret dalam bentuk lingkungan nyata tempat tubuh berada dan bahkan sebagai bumi tempat kita berpijak. Bagaimanapun juga, tubuh kita tidaklah melayang-layang di udara, melainkan berpijak di bumi. Untuk melangkahkan kaki, misalnya, kita memerlukan bumi sebagai tempat berpijak; demikian pula, keberadaan bumi diandaikan ketika kita melakukan berbagai kegiatan sehari-hari. Bab 3 akan membahas pandangan Merleau-Ponty mengenai relasi manusia dengan dunia dan lingkungannya. Ia menunjukkan dengan jelas keterarahan manusia kepada dunia lewat analisis atas fenomena *phantom limb*, anosognosia dan kasus Schneider, seorang veteran Perang Dunia I, yang mengalami cedera di kepala sehingga kehilangan kemampuan untuk melakukan gerakan-gerakan abstrak seperti menunjuk hidungnya sendiri. Keterarahan manusia pada dunia terungkap dalam dorongan fundamental tubuh untuk bergerak atau apa yang disebut 'intensionalitas motorik' dan dalam lengkung intensional (*intentional arc*) sebagai ranah

baginya untuk mengakses masa lalu, menyadari keberadaan saat ini, dan memproyeksikan diri dan rencananya ke masa depan. Hampir semua manusia tidak menyadari atau cenderung mengandaikan eksistensi intensionalitas motorik dan lengkung intensional ini sampai terjadi cedera fisik yang mengakibatkan hilangnya kemampuan-kemampuan dasar ini.

Merleau-Ponty sengaja menganalisis fenomena demikian agar relasi fundamental manusia dengan dunia dapat tampak lebih jelas. Dalam karya-karya menjelang akhir hidupnya ia bahkan membahas soal ‘daging’ (*flesh*) yang merupakan semacam ‘materi’ yang dimiliki bersama oleh manusia dan dunia dalam jalinan kiasmus (saling bersilangan) yang tidak dapat dipisahkan. Menurut Merleau-Ponty, daging sebagai materi bersama manusia dan dunia membentuk kesatuan ragawi dan memungkinkan terjadinya interpenetrasi di antara keduanya sebagaimana terjadi dalam pengalaman ‘kedalaman’ (*depth*) dan ‘ketebalan’ (*thickness*).

Kita mungkin bertanya demikian: kalau peranan tubuh manusia begitu besar dan fundamental dalam relasinya dengan dunia, bagaimana halnya dengan kesadaran (*consciousness*)? Bukankah inti kehidupan manusia terkandung dalam kesadarannya? Persis inilah salah satu kritik utama Merleau-Ponty terhadap filsafat Barat modern pada umumnya dan pandangan salah satu filsuf utamanya, René Descartes (1596-1650), pada khususnya, yang begitu menekankan pentingnya kesadaran sehingga mengabaikan peranan tubuh dan dunia konkret yang dihidupi manusia. Dalam Bab 4 yang membahas topik tubuh dan kesadaran, kita

akan menganalisis kritik ini secara lebih mendalam sekaligus mengenal konsep ‘kesadaran bisu’ (**silent consciousness**) dan ‘kesadaran ragawi’ (*bodily consciousness*). Kedua bentuk kesadaran yang diperkenalkan oleh Merleau-Ponty ini jelas sangat berbeda dengan kesadaran yang bersifat kognitif sebagaimana dipahami oleh para filsuf modern. Untuk dapat melakukan kegiatan seperti naik sepeda, menari, atau memainkan alat musik, kesadaran ragawi memainkan peranan sangat penting karena pada akhirnya tubuhalah, bukan akal budi, yang harus ‘mengerti’ bagaimana melakukan hal-hal tersebut. Dalam Bab 5 kita diajak untuk melihat bagaimana konsep tubuh dan kesadaran demikian mempengaruhi cara memahami diri (*self*) dan orang lain. Merleau-Ponty memperlihatkan kesulitan untuk memahami diri kita secara transparan persis karena kita adalah pengada yang memiliki tubuh dan hidup dalam waktu. Kebiasaan yang terbentuk lewat tubuh dengan mudah mengalami sedimentasi sehingga apabila kebiasaan tersebut bersifat buruk, kita akan mengalami kesulitan untuk mengubahnya. Menurut Merleau-Ponty, relasi kita dengan orang lain sesungguhnya bersifat sangat fundamental karena berakar dalam relasi dengan dunia. Relasi demikian beroperasi dalam sebuah dunia yang dimiliki bersama (*a shared world*) dan sudah ada sebelum ada pemikiran dan filsafat. Inilah sesungguhnya fondasi kesatuan, pemahaman, dan komunikasi antarmanusia. Meskipun mengkritik pandangan Descartes yang sangat menekankan kesadaran manusia, Merleau-Ponty mengakui bahwa peran kesadaran diri (*self-consciousness*) sebagai titik pijak dalam berbagai kegiatan

manusia sangat sulit dihindari. Bagaimanapun juga, setiap kegiatan individu manusia dimulai dari kesadaran seorang Aku, dan kesadaran demikian secara potensial melahirkan konflik dengan orang lain yang dilihat sebagai 'yang lain' (*other*). Solusi yang ditawarkan oleh Merleau-Ponty adalah menerima kesendirian (*solitude*) yang terungkap dalam kesadaran diri dan ketergantungan pada orang lain (*dependence*) sebagai bagian hakiki dari kehidupan manusia. Sebagai manusia, kita memang tidak memiliki pilihan lain selain menjadi diri kita sendiri dan sekaligus untuk selalu bersama orang lain.

Meskipun kalah tenar dari filsuf fenomenologi lainnya seperti Jean-Paul Sartre (1905-1980) dan para filsuf poststrukturalis seperti Michel Foucault (1926-1984) dan Jacques Derrida (1930-2004), Merleau-Ponty dipandang sebagai salah satu filsuf yang paling penting dan orisinal dalam abad ke-20. Analisisnya atas pengalaman dasar manusia sebagai pengada bertubuh (*embodied human existence*) semakin memperluas wawasan mengenai makna kebertubuhan manusia bagi setiap kegiatannya. Pendalaman atas topik seperti ini menjadi sangat penting dewasa ini dengan semakin luasnya penggunaan mesin dengan inteligensi buatan (*artificial intelligence*) untuk menggantikan manusia dalam melakukan banyak pekerjaan. Perluasan dan dominasi dunia digital dan virtual atas dunia fisik dalam berbagai kegiatan manusia dewasa ini tentu saja menimbulkan berbagai akibat, termasuk semakin berkurangnya penggunaan tubuh. Interaksi lewat aplikasi *chatting* dengan atau tanpa video semakin sering

menggantikan kegiatan temu muka. Anak-anak pun lebih banyak menghabiskan waktu di media sosial, internet, atau bermain game lewat gawai daripada berinteraksi dengan orangtua mereka yang memang sering juga sangat sibuk.

Apakah penggunaan tubuh yang semakin berkurang tidak memiliki efek terhadap perkembangan manusiawi mereka? Apakah dunia yang menjadi semakin virtual membuat kita semakin manusiawi ataukah sebaliknya? Buku ini diharapkan dapat membantu kita menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut melalui analisis atas pandangan Merleau-Ponty mengenai makna kebertubuhan manusia. Pada akhirnya kita sendiri perlu mengambil keputusan dalam menentukan arah perkembangan kita sebagai manusia saat ini dan generasi-generasi selanjutnya.



## BAB 1

# MERLEAU-PONTY DAN FENOMENOLOGI

*Filsafat sejati terkandung dalam mempelajari  
kembali bagaimana cara melihat dunia.*

Samantha (karakter virtual melalui suara Scarlett  
Johansson) dalam film *Her*  
(2013)

ANALISIS atas pemikiran seorang tokoh tentunya tidak dapat dilepaskan dari konteks yang melahirkan pemikiran tersebut. Tanpa pengetahuan mengenai konteks, kita akan mengalami kesulitan memahami proses perkembangan pemikiran tokoh tersebut dan juga kekhasannya dibandingkan dengan pandangan tokoh lain mengenai topik

yang sama. Pengetahuan ini sangat penting ketika kita membahas pemikiran seorang filsuf seperti Merleau-Ponty yang lahir dalam konteks fenomenologi, yaitu aliran filsafat yang memusatkan perhatian pada kegiatan kesadaran manusia (*human consciousness*) dalam relasinya dengan dunia. Dengan menganalisis fenomenologi yang melahirkan pemikiran Merleau-Ponty, kita akan dapat juga memahami kekhasan pandangan ini dibandingkan dengan pemikiran tokoh-tokoh fenomenologi lainnya seperti Edmund Husserl (1859-1938), Martin Heidegger (1889-1976), atau Jean-Paul Sartre (1905-1980).

Maurice Merleau-Ponty lahir pada tanggal 14 Maret 1908 di Rochefort-sur-Mer, sebelah timur Prancis, dan dibesarkan di Paris oleh ibunya setelah ayahnya, seorang tentara, meninggal pada tahun 1913. Ia mengalami apa yang disebut oleh Jean-Paul Sartre sebagai “masa kecil yang tidak dapat dibandingkan.”<sup>1</sup> Merleau-Ponty memperoleh pendidikan di Sekolah Menengah (*Lycée*) Janson-de-Sailly dan kemudian masuk *Lycée Louis-le-Grand* yang nantinya juga dimasuki oleh Jacques Derrida (1930-2004), seorang filsuf yang terkenal dengan teori dekonstruksi.

Seperti terungkap kemudian dalam wawancara, Merleau-Ponty memang bercita-cita menjadi seorang filsuf. Karena itu, sebagaimana para akademisi Prancis lainnya, ia menjalani ujian berat untuk masuk *École Normale Supérieure* dan berhasil memulai kuliah di sana pada tahun 1926. Di sinilah Merleau-Ponty bertemu dengan Sartre

---

1 Sartre, *Situations*, 228.

yang sudah terlebih dahulu menjadi mahasiswa di sana dan yang pemikirannya menginspirasi sekaligus menggangukannya selama hidup.

Di antara rekan-rekan kuliahnya terdapat Simone de Beauvoir (1908-1986) yang merupakan sahabat dekat/partner Sartre dan Claude Lévi-Strauss yang kemudian menjadi antropolog berpengaruh dalam abad ke-20. Dalam ujian filsafat moral dan psikologi bulan Juni 1928, Merleau-Ponty menempati urutan ketiga setelah Simone Weil dan de Beauvoir. Ia secara khusus mencari de Beauvoir karena ingin bertemu dengan “gadis yang telah mengalahkannya dalam ujian.”<sup>2</sup> Sartre sendiri menggambarkan relasinya dengan Merleau-Ponty saat itu demikian: “Kami mengenal satu sama lain tanpa menjadi teman.”<sup>3</sup>

Di *École Normale Supérieure* tersebut Merleau-Ponty mengikuti kuliah yang diberikan oleh Léon Brunschvicg (1869-1944), seorang tokoh idealis neo-Kantian dan profesor filsafat paling penting di Prancis pada saat itu yang sering menekankan pentingnya ego transendental dan berfilsafat menurut cara Descartes sebagai refleksi atas subjek. Mengikuti Brunschvicg yang memeluk pandangan Immanuel Kant secara dekat, Merleau-Ponty menolak kemungkinan diketahuinya benda-pada-dirinya (*thing-in-itself*) atau realitas objektif, dan berpendapat bahwa pengetahuan ilmiah “tidak dapat diketahui secara penuh” dan “selalu merupakan pengetahuan yang mendekati saja” (*approximate*

---

2 Bair, *Simone de Beauvoir: A Biography*, 124.

3 Sartre, “Merleau-Ponty vivant”, 566.

*knowledge*).<sup>4</sup> Alasan penolakannya atas kemungkinan pengetahuan semacam ini tidak hanya menyangkut keterbatasan jangkauan akal budi seperti ditunjukkan oleh Kant, melainkan juga, sebagaimana akan kita lihat, terkait dengan cara berada manusia sebagai pengada bertubuh yang memuat banyak keterbatasannya sendiri.

Setelah lulus dari institusi tersebut pada 1930 dan menjalani wajib militer, Merleau-Ponty mengajar di *Lycée de Beauvais* (1931-1933) dan di *Lycée de Chartres* (1934-1935). Dalam tahun-tahun ini Merleau-Ponty berhasil menyelesaikan dua proposal riset mengenai hakikat persepsi. Topik ini merupakan salah satu minat utama Merleau-Ponty dan mengisi banyak halaman karyanya. Selama periode ini juga ia dapat dikatakan menganut paham sosialisme Kristen dan sering diasosiasikan dengan jurnal Katolik sayap kiri seperti *Sept* dan *Esprit* yang diedit oleh filsuf Emmanuel Mounier (1905-1950).

Karya-karya awal Merleau-Ponty diterbitkan dalam jurnal *La Vie Intellectuelle* dalam bentuk resensi atas buku dua filsuf yang menggabungkan Eksistensialisme dan ajaran Gereja Katolik, yaitu terjemahan bahasa Prancis atas buku Max Scheler, *Ressentiment in der Moral* dan buku Gabriel Marcel, *Être et avoir (Being and Having)*. Bersama para tokoh intelektual lain, seperti Raymond Aron, Georges Bataille, Jacques Lacan, dan Sartre, Merleau-Ponty juga hadir dalam kuliah-kuliah yang diberikan oleh filsuf Prancis kelahiran Rusia Alexander Kojève (1902-1968) mengenai

---

4 Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception*, 20.

fenomenologi Roh dari Hegel. Bagi Merleau-Ponty, Hegel dan Marx muda sesungguhnya adalah fenomenolog kehidupan sosial yang konkret, dan bukan penyedia sistem pengetahuan yang kering dan tertutup.<sup>5</sup>

Ketika menjadi pengajar muda dan mahasiswa doktoral di École Normale beberapa tahun kemudian, Merleau-Ponty sempat menghadiri kuliah-kuliah Aron Gurwitsch (1901-1973) mengenai psikologi *Gestalt* pada *Institute d'Histoire des Sciences* di Paris dan berhasil menulis buku filsafatnya yang pertama berjudul *The Structure of Behavior* (1938).

Karya ini memperlihatkan pengaruh besar psikologi *Gestalt* terhadap pemikiran Merleau-Ponty mengenai perilaku manusia. *Gestalt* berarti 'bentuk' atau 'struktur', dan para tokoh gerakan ini seperti Max Wertheimer, Wolfgang Köhler, and Kurt Koffka berpendapat bahwa bentuk atau struktur merupakan bagian yang tak terpisahkan dari pengalaman atas apa pun. Di sini mereka mengkritik asumsi atomistik dan mekanistik yang mendominasi psikologi selama berabad-abad, termasuk behaviorisme, yang berupaya menjelaskan pengalaman sensorik dengan memecah-mecah pengalaman tersebut ke dalam berbagai komponen pembentuknya. Dalam pemikiran filosofisnya, Merleau-Ponty memperlihatkan interaksi subtil antara unsur-unsur individual (misalnya, rangsangan, persepsi, bahkan organisme individual) dan lingkungannya (*Umwelt*).

Ketika pecah Perang Dunia II pada 1939, Merleau-Ponty mengikuti wajib militer dalam angkatan bersenjata Prancis.

---

5 Moran, *Introduction to Phenomenology*, 393.

Hanya setahun terlibat dalam dinas militer, ia kemudian kembali mengajar di *Lycée Carnot* (1940-1944) setelah pasukan Prancis dikalahkan oleh tentara Jerman yang memperluas kekuasaannya di Eropa. Dari sekolah tersebut Merleau-Ponty kemudian pindah ke *Lycée Condorcet* untuk menggantikan Sartre yang memilih karier sebagai penulis.

Persahabatannya dengan Sartre menjadi lebih erat berkat keanggotaan mereka dalam kelompok Resistensi Sosialis bernama Sosialisme dan Kebebasan (*Socialisme et Liberté*), meskipun kelompok ini sendiri tidak berumur panjang. Keduanya bertekad untuk memajukan fenomenologi dan eksistensialisme meskipun memiliki penafsiran yang berbeda mengenai Husserl. Karya utama mereka terbit dalam kurun waktu yang cukup dekat: *Being and Nothingness* Sartre pada 1943 dan *Phenomenology of Perception* Merleau-Ponty pada 1945. Akan tetapi, pada saat yang sama, perbedaan pandangan di antara keduanya menjadi semakin jelas, misalnya mengenai hakikat kesadaran dan eksistensi manusia.

Tidak seperti Sartre yang membagi pengada secara radikal ke dalam dua kelompok, yakni pengada berkesadaran (*being-for-itself*) dan pengada tertutup yang tidak memiliki kesadaran (*being-in-itself*), Merleau-Ponty berpendapat bahwa kesadaran manusia tidaklah bebas secara radikal karena ia lahir dalam situasi tertentu di dunia: "Lahir berarti lahir dari dunia sekaligus lahir ke dalam dunia."<sup>6</sup>

---

6 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 480.

Setelah perang berakhir, Merleau-Ponty sempat kembali mengajar di *École Normale* sebelum menempati posisi baru di Universitas Lyon, sebagai pengajar dalam bidang psikologi anak, estetika, dan masalah hubungan antara tubuh dan akal budi. Perkenalannya dengan pemikiran strukturalis Ferdinand de Saussure (1857-1913) memperluas wawasannya mengenai hakikat persepsi sebagai pengalaman bertubuh. Pada 1948 ia menerbitkan dua buku, yakni *Humanism and Terror* yang merupakan kumpulan esai mengenai filsafat dan politik, dan *Sense and Non-Sense* mengenai estetika, metafisika, dan psikologi.

Pada tahun berikutnya Merleau-Ponty menjadi profesor psikologi dan pedagogi anak di Sorbonne pada Institut Psikologi dengan bidang konsentrasi landasan teoretis bagi psikologi perkembangan yang mencakup juga berbagai eksperimen yang dilakukan oleh Jean Piaget, Henri Wallon, Wolfgang Köhler, dan Melanie Klein.

Pada 1952 Merleau-Ponty ditunjuk sebagai dekan fakultas filsafat di Collège de France, sebuah jabatan yang pernah diduduki oleh Henri Bergson, Roland Barthes, dan Michel Foucault. Jabatan ini membuatnya sangat sibuk dengan berbagai kegiatan seminar dan penulisan, khususnya dalam bidang filsafat bahasa, sejarah, dan politik.<sup>7</sup> Di sini kelihatan betapa Merleau-Ponty, tidak seperti Sartre dan de Beauvoir, memiliki karier akademik yang gemilang dan yang menumbuhkan rasa hormat dari kalangan para tokoh filsafat analitik Inggris.

---

7 Carman dan Hansen, "Introduction", 3.

Dalam tahun-tahun produktifnya Merleau-Ponty juga terlibat dalam proses pengeditan dan penerbitan artikel-artikel dalam jurnal sastra dan politik terkenal *Les Temps modernes* bersama Sartre, Beauvoir, Michel Leiris, dan Raymond Aron.

Perbedaan pandangan filosofis dan politiknya dengan Sartre rupanya semakin lama menjadi semakin tajam sehingga pada 1953 hubungan mereka praktis menjadi putus. Karya Merleau-Ponty *Adventures of the Dialectic* (1955) memuat penilaian skeptis atas teori Marxisme untuk dijadikan sebagai penuntun politik praktis. Sartre pun menanggapi karya ini dengan bukunya yang berjudul *Critique of Dialectical Reason* (1960). Perselisihan ini juga berbuntut pada pengunduran diri Merleau-Ponty dari dewan redaksi *Les Temps modernes*. Akan tetapi, peranannya sebagai editor tidaklah berhenti di sini karena ia kemudian terlibat dalam proses pengeditan kumpulan esai *Les Philosophes célèbres* dari para filsuf akademik terkenal saat itu seperti Jean Beaufret, Roger Caillois, Karl Löwith, dan Gilles Deleuze. Merleau-Ponty sendiri juga menghasilkan tulisan dengan berbagai topik, termasuk kumpulan esainya yang akhirnya diterbitkan setelah ia meninggal dengan judul *The Visible and the Invisible* dan *The Prose of the World*. Ia meninggal akibat serangan jantung pada tanggal 3 Mei 1961 pada usia 53 tahun.

Dibandingkan dengan para filsuf lain, Merleau-Ponty menjalani hidup yang relatif pendek. Akan tetapi, pemikirannya dipandang sangat orisinal dan banyak dikembangkan dalam bidang-bidang di luar filsafat seperti psi-

kologi. Salah satu alasan yang membuat pemikiran Merleau-Ponty diminati banyak orang adalah upayanya untuk menggambarkan pengalaman manusiawi sebagaimana dihidupi manusia (*lived human experience*), bukan sekadar mengulang pemikiran filsafat yang bersifat abstrak.

Sejak mahasiswa, Merleau-Ponty sudah berani melawan filsafat akademik agak kering yang diajarkan di Prancis pada 1920-an dan menolak baik Neo-Kantianisme maupun berbagai bentuk idealisme. Ia sendiri tertarik pada filsafat atas pengalaman hidup dan konkret sebagaimana ditekankan oleh Marcel, misalnya dalam karya *Metaphysical Journal* (1927) yang mendiskusikan tema-tema seperti inkarnasi dan “ada dalam dunia” (*being-in-the-world*). Acuan pada Marcel terlihat dengan jelas dalam ungkapan seperti “Sebenarnya lebih tepat dikatakan bahwa saya adalah tubuh saya daripada bahwa saya memiliki tubuh.”<sup>8</sup> Merleau-Ponty juga mengambil alih definisi Marcel mengenai ‘misteri’ sebagai masalah **dimana** saya sebagai seorang individu terlibat, bukan sebagai teka-teki objektif yang hanya perlu dipecahkan. Tidaklah mengherankan bahwa pemikiran fenomenologis Merleau-Ponty sangat banyak memuat analisis mengenai pengalaman konkret kita sebagai manusia yang maknanya terus-menerus ditafsirkan. Karena itu, sangat pentinglah bagi kita memiliki pengetahuan dasar mengenai fenomenologi sebagai aliran filsafat agar mampu memahami pemikiran Merleau-Ponty dengan lebih baik.

---

8 Lih. Marcel, *Metaphysical Journal*, 242-243.

## Merleau-Ponty dan Fenomenologi

Dalam hidup sehari-hari kita sering mengajukan pertanyaan mengenai hakikat atau inti dari hal yang tidak kita ketahui seperti “apa itu *quark*?” atau “apa itu kondensasi?” Pertanyaan-pertanyaan ini diajukan sebagai bagian dari usaha kita untuk mengenal dunia dan segala isinya, sebagaimana sudah kita lakukan sejak kanak-kanak. Dalam sains dan berbagai ilmu pengetahuan lainnya, hal ini lumrah dilakukan. Jawaban yang diperoleh dari pertanyaan-pertanyaan tersebut sering berupa definisi atau penjelasan mengenai objek tersebut, misalnya *quark* sebagai partikel dasar yang membentuk materi, atau kondensasi sebagai proses perubahan materi dari wujud gas menjadi cairan. Dari pengertian yang diberikan inilah kita pun memahami hakikat *quark*, kondensasi, atau objek apa pun yang ada dalam alam semesta.

Satu hal yang sering kurang disadari dalam proses belajar ini adalah bahwa istilah dan konsep yang sering kita pakai untuk memahami dunia ini tidaklah berasal dari luar manusia atau muncul begitu saja, melainkan diciptakan oleh manusia sendiri, termasuk para ilmuwan. Konsep itu lahir ketika manusia berhadapan dengan objek, pengalaman, atau peristiwa tertentu. Begitu tercipta, konsep itu pun digunakan untuk menggambarkan hal atau peristiwa tertentu tersebut. Padahal, kita sebagai pengguna konsep seperti *quark* belum tentu pernah mengalami secara dekat situasi yang melahirkan konsep tersebut. Dalam hal ini haruslah diakui bahwa dalam

kehidupan sehari-hari, kita menggunakan banyak konsep yang isinya mungkin kita pahami, namun konteks dan situasi yang melahirkannya tidak kita alami. Konsep-konsep seperti 'kesadaran' dan 'persepsi' dalam psikologi, 'modern' dan 'postmodern' dalam sosiologi dan filsafat, atau bahkan 'materi' dalam fisika, barangkali terdengar akrab karena kita merasa sudah memahami maknanya. Akan tetapi, pemahaman atas makna konsep-konsep tersebut sering membuat kita tidak peduli lagi pada konteks dan situasi yang melahirkannya. Bagi kita, hal terpenting adalah pemahaman atas maknanya dan cara menggunakannya dalam kalimat.

Filsuf Jerman Edmund Husserl berpendapat bahwa isi konsep apa pun yang kita gunakan dalam memahami dunia sesungguhnya perlu diperjelas agar kita sungguh-sungguh tahu apa yang dimaksudkan dengan konsep tersebut. Bagaimanapun juga, konsep-konsep ini adalah hasil ciptaan manusia sendiri sebagai usaha menanggapi dan memberi nama pada objek, pengalaman, atau peristiwa tertentu dalam dunia. Dalam hal ini tugas filsafat adalah untuk 'menerangi', 'menjernihkan', atau 'memberi makna' pada hasil pencapaian kognisi manusia ini.<sup>9</sup> Usaha klarifikasi terhadap isi konsep-konsep ini, menurut Husserl, akan sangat membantu penyelidikan ilmiah dalam memberikan hasil yang lebih akurat.

Dalam rumusan awalnya Husserl menggambarkan usaha klarifikasi ini sebagai tugas fenomenologi, yaitu studi mengenai isi atau esensi konsep-konsep yang kita gunakan.

---

9 Husserl, *Introduction to the Logical Investigations*, 29.

Istilah ‘fenomenologi’ digunakan untuk menunjuk pada objek utama studi ini, yaitu ‘fenomen’ (*phainómenon*) yang dalam bahasa Yunani berarti ‘penampakan’ (*appearance*). Penampakan yang dimaksudkan di sini menyangkut bagaimana objek *menampakkan diri* kepada kita, atau lebih tepatnya dalam kesadaran kita (*our consciousness*). Dalam mengalami sebuah peristiwa, tentunya kita menemukan objek-objek tertentu menampakkan diri secara tertentu kepada kesadaran kita. Pertemuan dengan orang tertentu, misalnya, mungkin membuahkan rasa gembira, dan ingatan akan orang tersebut (atau ‘penampakan’ orang tersebut dalam kesadaran kita) membuat kita berharap akan segera bertemu lagi dengannya. Demikian pula ‘penampakan’ atau kehadiran orang tertentu dalam kesadaran dapat membuat kita merasa takut, khawatir, atau cemas sehingga kita berupaya menghindarinya. Hal inilah yang dipelajari dalam fenomenologi.

Dengan pendekatan demikian, fenomenologi sebagai gerakan filsafat membalikkan arah penyelidikan dan sekaligus mengubah objeknya. Kalau dahulu objek penyelidikan diarahkan pada benda-benda dalam dunia sebagaimana dilakukan dalam sains, objek penyelidikan dalam fenomenologi terpusat pada kesadaran manusia (*human consciousness*) karena dalam kesadaran inilah objek-objek menampakkan diri. Usaha ini menempatkan Husserl dan fenomenologi yang dimulainya sejajar dengan Rene Descartes dan Immanuel Kant yang dalam cara masing-masing berupaya untuk menyelidiki isi kesadaran manusia.

Untuk mencapai tujuan ini, dalam pandangan Husserl, sekurang-kurangnya ada dua hal yang harus dilakukan. Pertama, kita harus mengurung terlebih dahulu apa yang disebut sebagai 'sikap alamiah' (*the natural attitude*), yaitu sikap mengandaikan eksistensi objektif objek-objek yang kita sadari. Sikap alamiah ini terungkap dalam asumsi bahwa objek-objek ini ada di luar sana begitu saja dengan semua sifat objektifnya tanpa pengaruh apa pun dari kita sebagai subjek yang mempersepsikannya. Untuk memahami secara lebih jelas bagaimana objek-objek itu hadir dalam kesadaran, Husserl menganggap penting usaha pengurungan atas sikap alamiah ini dan asumsi di baliknya. Melalui pengurungan ini, kita akan dapat menganalisis fenomena di hadapan kita dengan lebih mudah karena kita tidak memandangnya sekadar sebagai 'benda' yang ada di luar sana yang penampakkannya pada kita sama sekali tidak kita pengaruhi.

Kedua, kita perlu "kembali kepada benda-benda itu sendiri" (*returning to the things themselves*), yaitu kembali kepada pengalaman atau peristiwa asali yang melahirkan konsep-konsep yang kita gunakan. Untuk sementara, demikian Husserl, lupakan dahulu teori ilmiah yang sudah kita ketahui atau apa pun yang diajarkan kepada kita mengenai peristiwa beserta konsep-konsep yang terkait. Gambarkan atau deskripsikan saja apa saja yang dialami sekonkret mungkin. Dengan demikian, kita dapat mengalami secara lebih jernih dan memahami secara lebih lengkap bukan hanya pengetahuan objektif yang selama ini sudah diandaikan begitu saja, melainkan juga asal mula

kemunculannya dan bahkan aspek-aspek yang selama ini luput dari perhatian.

Bagi Merleau-Ponty, ajakan Husserl ini merupakan panggilan yang luhur dan sangat berharga. Sudah lama ia merasa bahwa pemahaman manusia mengenai dunia bersifat reduktif sebagai akibat dari sikap dan cara pandang tertentu terhadap realitas. Melalui sikap alamiah, misalnya, kita mengasumsikan sifat objektif pengetahuan manusia seolah-olah kita sebagai subjek sama sekali tidak memainkan peranan dalam mempengaruhi hasil pengetahuan yang kita peroleh. Padahal, menurut Merleau-Ponty, manusia adalah pengada bertubuh (*an embodied being*), dan pengetahuan yang diperoleh manusia tidaklah dapat dilepaskan dari keberadaan tubuhnya dalam ruang dan waktu.

Hidup sebagai pengada bertubuh, bagi Merleau-Ponty, berarti memiliki berbagai keterbatasan, termasuk hanya mampu mempersepsikan objek dari tempat di mana kita berada. Hal ini berarti bahwa pengetahuan kita selalu bermula dari perspektif tertentu, bukan tanpa perspektif seperti biasanya kita pahami. Karena itu, ajakan Husserl untuk kembali kepada pengalaman dasarnya manusia mendapat sambutan hangat dari Merleau-Ponty. Bagi filsuf Prancis ini, tugas fenomenologi persis adalah menggambarkan struktur-struktur dasar pengalaman manusia dan memahaminya dari perspektif konkret orang pertama (*the concrete view of the first person*), bukan dari perspektif reflektif orang ketiga (*the reflective perspective of the third person*) sebagaimana kita temukan dalam pengetahuan ilmiah atau pandangan umum. Menggali pandangan orang pertama berarti membiarkan

orang tersebut mengungkapkan apa yang dialaminya secara langsung tanpa dinilai dari sudut objektivitasnya.

Untuk menjalankan tugas ini, Merleau-Ponty menggunakan konsep-konsep dasar yang diletakkan oleh Husserl dalam fenomenologi. Salah satu konsep ini adalah intensionalitas. Istilah ini berasal dari bahasa Latin *intendo* yang berarti ‘mengarah atau menunjuk pada’ (*to aim or point at*). Maksudnya adalah bahwa kesadaran manusia (*human consciousness*) tidak pernah kosong begitu saja, melainkan selalu terarah atau ‘menunjuk’ pada objek tertentu. Ketika kita merasa cemas, misalnya, kesadaran kita terarah pada hal tertentu yang sedang kita cemasikan (disebut ‘objek kecemasan’) seperti pekerjaan atau relasi pribadi.

Konsep ini dimunculkan kembali oleh Husserl untuk mengoreksi pandangan Descartes yang melihat kesadaran manusia hanya dari segi muatan kognitif saja. Mengikuti Descartes, para filsuf Barat modern sendiri cenderung memahami intensionalitas sebagai tindakan bebas kesadaran manusia dalam memilih dan mengarahkan dirinya pada objek seturut kehendaknya. Karena secara hakiki melibatkan kesadaran, intensionalitas demikian pada hakikatnya bersifat kognitif.

Melawan gagasan intensionalitas yang bersifat kognitif belaka, Merleau-Ponty menekankan gagasan Husserl mengenai “intensionalitas operatif” atau “fungsional”, yaitu intensionalitas yang beroperasi atau berperan langsung dalam kehidupan subjek yang melampaui kesadaran kognitifnya. Isi intensionalitas ini (atau arah kesadaran kita) tidak dapat ditemukan hanya dengan menyadari apa

yang sedang kita pikirkan karena objek keterarahan ini berakar sangat dalam pada eksistensi kita sebagai manusia. Keberadaan akar yang sangat dalam ini tidaklah berarti bahwa kesadaran kita tidak terarah pada objek tertentu. Prinsip intensionalitas tetap berlaku; hanya saja, objek kesadaran kita tidak dapat dikenali begitu saja hanya dengan memikirkan atau menyadarinya. Karena itulah Merleau-Ponty menggunakan istilah ‘intensionalitas operatif’ untuk menunjukkan sebuah keterarahan kesadaran yang melampaui penangkapan kognitif manusia. Dengan kata lain, intensionalitas operatif ini *de facto* bekerja di luar kontrol rasionalitas kita.

Konsep ‘intensionalitas operatif’ dikembangkan oleh Merleau-Ponty dari konsep Husserl mengenai ‘kesadaran prepredikatif’ (*prepredicative awareness*) yang terdapat dalam buku *Experience and Judgment*, yaitu kesadaran yang muncul sebelum terungkap dalam konsep atau pengetahuan. Dalam pandangan Merleau-Ponty, intensionalitas demikian bersifat sangat dalam dan “menghasilkan kesatuan antepredikatif atas dunia dan kehidupan kita, nyata dalam hasrat-hasrat kita, evaluasi kita, dan dalam pemandangan yang kita lihat, dengan lebih jelas daripada dalam pengetahuan objektif.”<sup>10</sup>

Istilah ‘antepredikatif’ digunakan untuk menunjukkan kesatuan primordial yang sudah ada *sebelum* (*ante*—dalam bahasa Latin) diungkapkan secara eksplisit oleh rasio (predikasi). Di tangan Merleau-Ponty, slogan fenomenologi

---

10 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, lxxxii.

“kembali kepada benda-benda itu sendiri” berarti “kembali ke dalam sebuah dunia sebelum ada pengetahuan.”<sup>11</sup>

Bagi Merleau-Ponty, menggali ‘kesatuan antepredikatif dan ‘intensionalitas operatif’ merupakan bagian dari proyek “fenomenologi asal mula” (*phenomenology of genesis* atau *of origins*) yang mengajak kita untuk melihat pengalaman kita dengan cahaya yang baru.<sup>12</sup>

Tentu saja proyek ini tidak dapat dilaksanakan dengan menggunakan kategori-kategori pengalaman reflektif yang sudah terbentuk, melainkan menuntut sebuah metode dan bahasa yang memadai untuk mengartikulasikan pengalaman pra-reflektif kita, khususnya mengenai dunia persepsi. Hal ini perlu dilakukan untuk membetulkan distorsi-distorsi ‘pemikiran objektif’ yang menguasai sains modern dan psikologi.

Dalam pandangan Merleau-Ponty, pemikiran objektif sering mengabaikan ‘lingkungan’ (*milieu*) yang kompleks dan ambigu tempat makna manusiawi mengungkapkan dirinya: “Pemikiran objektif tidak sadar akan subjek persepsi, dan mempresentasikan dunia sebagai yang sudah jadi.”<sup>13</sup> Karena itu, ia berpendapat bahwa filsafat sesungguhnya harus melawan pemikiran objektif dengan membangkitkan kembali kontak langsung kita dengan dunia.

Diterapkan dalam kondisi kebertubuhan manusia, menurut Merleau-Ponty, intensionalitas operatif

---

11 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, lxxii.

12 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, lxxxii.

13 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 214.

memperlihatkan bahwa tubuh sesungguhnya sudah mengarahkan kita kepada sebuah dunia yang dikonstitusikan atau ‘dibentuk’ untuk kita sebelum kita menemukannya secara konseptual dalam kognisi. Kita mengalami dunia secara nyata, dan persepsi kita atas dunia bukan hanya sebuah sintesis representasi seperti dipahami oleh Immanuel Kant. Diri (*self*) kita dan dunia (*world*) sesungguhnya tak terpisahkan. Meskipun dalam keadaan normal, saya mampu membedakan antara persepsi nyata dan mimpi, saya juga mampu “bermimpi di sekitar segala sesuatu”, memproyeksikan imajinasi ke dalam dunia secara koheren tanpa keterpisahan. Hal ini menunjukkan bahwa dunia nyata adalah “fabrik yang dirajut secara erat”, bukan dikonstruksi melalui rangkaian sintesis yang dilakukan dalam diri saya. Seluruh pola rajutan diri saya dengan dunia inilah yang harus saya pahami. Menurut Merleau-Ponty, penyelipan (*insertion*) kita ke dalam dunia adalah melalui tubuh dengan penggerak dan tindakan perseptual: “Tubuh kita sendiri berada dalam dunia sebagaimana jantung ada dalam organisme; tubuh membuat pemandangan yang kelihatan terus-menerus hidup, menghembuskan nafas ke dalamnya, dan dengannya membentuk sebuah sistem.”<sup>14</sup>

Pandangan Merleau-Ponty dapat dikatakan bersifat *naturalistik* dalam arti bahwa ia melihat manusia sebagai yang telah terintegrasi ke dalam tatanan alam (*nature*). Sebagai bagian dalam alam, manusia secara fundamental memang merupakan milik atau bagian dari dunia, meskipun

---

14 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 209.

bukan hanya sebagai objek-objek dalam dunia, mengingat kehadirannya menghasilkan sebuah dunia sosial dan budaya: “Manusia dan masyarakat tidaklah persis berada di luar alam dan ranah biologis; keduanya membedakan diri dari hal-hal tersebut dengan mengumpulkan ‘seluruh isi alam’ dan mempertaruhkannya bersama.”<sup>15</sup>

Pandangan Merleau-Ponty ini juga bersifat *dialektis* dalam arti bahwa ia melihat relasi antara manusia dan dunia begitu erat seolah-olah merupakan semacam ‘keserasian yang sudah terbangun sebelumnya’ (*a pre-established harmony*). Warna-warna dunia menyingkapkan diri kepada sistem-sistem visual, sementara ruang menyingkapkan dirinya melalui isyarat-isyarat tubuh dan hasrat untuk mengatasi jarak. Di sini Merleau-Ponty melihat ketidakmemadai sains dan filsafat tradisional dalam menggambarkan hakikat interaksi atau keterikatan (*intertwining*) antara tubuh dan dunia, antara visi dan gerakan.

Bagi Merleau-Ponty, proyek fenomenologi asal mula yang dilakukannya bukanlah sekadar sebuah metode ber-filsafat, melainkan merupakan hakikat dan tujuan filsafat itu sendiri. Dalam pandangannya, filsafat pada hakikatnya merupakan refleksi radikal manusia terhadap situasinya sendiri, atau usaha kita sebagai manusia untuk memahami dasar semua gambaran teoretis yang kita ciptakan karena kebutuhan kita untuk memahami dunia dengan berbagai tujuan. Dasar ini adalah ‘pengalaman non-reflektif’ yang mestinya mendasari konstruksi teoretis dan memberinya

---

15 Merleau-Ponty, “From Mauss to Claude Lévi-Strauss”, 125.

makna. Dengan melakukan hal ini, kita memahami dengan lebih baik apa makna konstruksi tersebut. Merleau-Ponty mengibaratkan usaha ini seperti pergi jalan-jalan ke desa-desa untuk melihat hutan, padang rumput, dan sungai yang memberi makna pada teori geografis yang pernah kita pelajari.<sup>16</sup> Dengan kata lain, Merleau-Ponty melihat tujuan filsafat sebagai upaya menggali akar-akar rasionalitas dalam pengalaman manusia dan membangkitkan kembali pemahaman atas tindakan alami yang membuat manusia menjadi sadar akan dunia. Hanya dengan demikian manusia dapat memahami asal mula pengetahuannya mengenai dunia secara lebih menyeluruh: “Filsafat sejati terkandung dalam mempelajari kembali cara melihat dunia secara baru.”<sup>17</sup> Dalam hal ini Merleau-Ponty menyamakan filsafat pada dirinya dengan fenomenologi yang bergerak menuju “penyingkapan atas dunia”. Tugas filsafat adalah “menyingkapkan misteri dunia dan akal budi”.<sup>18</sup>

Merleau-Ponty lebih lanjut berpendapat bahwa refleksi filosofis yang dilakukan dengan cara demikian menyingkapkan sejumlah kebenaran penting dan fundamental mengenai hakikat situasi kita dan akar rasionalitas manusia. Refleksi ini mengikis, misalnya pandangan yang mendominasi filsafat Barat sejak Descartes atau bahkan Plato, yakni pandangan yang sudah diacu sebagai ‘humanisme’ dalam mana subjek manusia dilihat sebagai

---

16 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, lxxii.

17 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, lxxxv.

18 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, lxxxv.

yang menghadapi dunia objektif yang terpisah darinya, sebagai akal budi tanpa-tubuh (*disembodied reason*).

Dalam pemikiran Merleau-Ponty, manusia disingskapkan dalam refleksi radikal sebagai 'ada-dalam-dunia' (*being-in-the-world*) dan karena itu, persepsi manusia merupakan keterlibatan aktif dalam dunia yang merupakan bagian dari dirinya, bukan kontemplasi tanpa ikatan (*detached contemplation*). Subjek seperti itu, menurut Merleau-Ponty, pastilah bertubuh (*embodied*). Kalau 'ada' kita adalah 'dalam-dunia', kesadaran kita akan dunia pun pasti dimediasi oleh organ rasa tubuh, otak, dan sistem saraf, dan tentu saja oleh kemampuan gerak tubuh kita. Pengalaman sebagai 'subjek-tubuh' (*bodily subject*) ini pastilah muncul dari *perspektif* tertentu dalam dunia dan karena itu dibatasi oleh ruang dan waktu. Karena kita terlibat secara aktif dalam dunia, dunia seperti ini pastilah memperlihatkan dirinya kepada kita sebagai yang bermakna (*filled with meaning*).

Akan tetapi, sebagaimana ditunjukkan oleh Merleau-Ponty, makna-makna tersebut pasti juga bersifat ambigu karena berbagai keterbatasan kita dalam dunia. Kita tidak pernah akan memahami realitas seluruhnya, dan tidak ada filsuf atau manusia mana pun yang akan pernah sampai pada sebuah 'sistem' final yang memberikan makna terakhir mengenai realitas. Kita mengalami semua ambiguitas dan keterbatasan ini persis karena kita manusia adalah pengada yang memiliki tubuh. Bagi Merleau-Ponty, tubuhlah yang membuat kita mengalami semua hal yang kita alami, dan itulah satu-satunya cara yang diketahui dan tersedia bagi kita untuk berada dalam dunia.

Pemikiran Merleau-Ponty ini jelas merupakan kritik terhadap keistimewaan yang selama ini kita berikan kepada kesadaran atau akal budi, seolah-olah perangkat non-material ini lebih berharga daripada perangkat material (baca: tubuh) yang selalu ada bersama kita. Penghargaan lebih tinggi pada kemampuan rasional ini juga tampak dalam berbagai bentuk keistimewaan terhadap bentuk kegiatan-kegiatannya daripada bentuk kegiatan yang bersifat fisik. Dari sudut pengetahuan, kegagalan mengapresiasi peranan tubuh memuat akibat fatal dalam bentuk lahirnya bentuk-bentuk pengetahuan yang sebenarnya tidak sesuai dengan pengalaman konkret manusia.

Dalam bab berikut kita akan melihat peranan tubuh dalam membentuk persepsi manusia mengenai dunia yang tentu saja membawa konsekuensi signifikan terhadap pengetahuan yang dihasilkan.

## BAB 5

# TUBUH, DIRI, DAN ORANG LAIN

*Dalam sebagian besar situasi intersubjektif, kita memiliki pemahaman langsung atas intensi-intensi orang lain karena intensi-intensi tersebut terungkap secara eksplisit dalam tindakan ragawi dan tercermin dalam kemampuan kita untuk bertindak.*

Shaun Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*  
(2006)

DALAM bab-bab lalu kita telah menganalisis pandangan Merleau-Ponty mengenai keberakaran manusia dalam dunia lewat kehadiran tubuhnya. Dalam analisis ini kita

juga menemukan berbagai kritik Merleau-Ponty terhadap pandangan Descartes mengenai *cogito* sebagai akar kepastian pengetahuan.

Bagi Descartes, kemungkinan memperoleh pengetahuan bermula dari pemikiran sadar yang bersifat transparan dan privat. Merleau-Ponty melihat adanya kebenaran pada keyakinan Descartes ini, yaitu bahwa pengalaman memang harus bermula dari kesadaran akan diri kita sebagai subjek. Kesadaran selalu bersifat refleksif dalam arti bahwa menjadi sadar akan sesuatu juga berarti menjadi sadar akan diri sendiri sebagai subjek yang mengalaminya. Tanpa kesadaran diri sebagai subjek, mustahil bagi kita untuk dapat mengalami objek-objek dalam dunia, termasuk orang lain. Meskipun demikian, Merleau-Ponty melihat adanya berbagai masalah dalam visi Descartes ini, termasuk pengabaian terhadap hakikat manusia sebagai pengada bertubuh.

Dalam bab ini kita akan melihat pandangan Merleau-Ponty mengenai diri manusia (*human self*) yang sudah diresapi oleh peranan fundamental tubuh dalam kehidupannya. Ia memperlihatkan diri sebagai cara untuk mengungkapkan relasi intensional dengan orang lain dan dengan dunia yang dihidupinya. Selanjutnya, kita akan membahas relasi dengan orang lain yang dibangun atas kesatuan prasadar dengan dunia. Meskipun mengkritik pandangan solipsistik Descartes, Merleau-Ponty menyadari kesulitan bagi kita untuk melepaskan diri dari titik pijak pada kesadaran diri (*self-consciousness*) yang merupakan cara kita bertindak dalam dunia. Ia pun mengajak kita untuk

menerima kesendirian dan ketergantungan pada orang lain sebagai bagian fundamental eksistensi manusia.

## **DIRI MANUSIA**

Ketika berbicara mengenai diri (*self*), kita tidak dapat melepaskan diri dari pandangan Descartes yang mempengaruhi pemikiran modern secara mendalam. Diktum *cogito ergo sum*, sebagaimana sudah kita lihat, menyingkapkan sebuah subjek yang berpikir mengenai dunia dan objek-objeknya.

Pengetahuan memang mengandaikan adanya kesadaran pada subjek yang berpikir. Kita hanya dapat mengalami objek-objek kalau kita sendiri merupakan subjek-subjek pengalaman yang memiliki kesadaran dan mampu membedakan antara diri kita sebagai subjek dan dunia objektif yang melampaui pengalaman subjektif kita atasnya. Tanpa kemampuan fundamental untuk melakukan pembedaan ini, mustahil kita mampu memperoleh pengetahuan. Bagaimanapun juga, diperlukan jarak yang memadai antara subjek yang berpikir dan objek yang dipikirkan sehingga objek tersebut dapat dibedakan dari subjek yang memikirkannya. Jarak ini pulalah yang memungkinkan kesadaran untuk menjadikan dirinya sendiri sebagai objek, misalnya ketika sang individu sedang merefleksikan situasi dirinya. Kesadaran manusia bersifat reflektif dalam arti sadar akan sesuatu yang lain berarti sadar akan dirinya sendiri sebagai pihak yang mengalaminya. Karena itu, sebagaimana ditunjukkan oleh

Descartes, pengalaman kita akan dunia menuntut sebuah titik-tolak, yaitu kesadaran akan diri kita sendiri sebagai subjek.

Akan tetapi, menurut Merleau-Ponty, pandangan Descartes ini bersifat terlalu sepihak dan hanya memperlihatkan sebagian kebenaran saja. Agar dapat menjadi sadar akan benda-benda lain sebagai objek, tentu saja pertamanya saya harus sadar dulu akan diri saya sebagai subjek. Hal yang terlupakan di sini, demikian analisis Merleau-Ponty, adalah bahwa kesadaran saya akan diri saya sebagai subjek sesungguhnya mengandaikan kesadaran akan benda-benda lain sebagai objek. Dengan kata lain, kesadaran akan diri sebagai subjek dan kesadaran akan objek bukanlah dua bentuk kesadaran yang terpisah, melainkan saling mengandaikan.

Klaim ini sekaligus mengajak kita untuk menengok kembali hakikat kesadaran itu sendiri. Menurut Merleau-Ponty, pada dasarnya kesadaran manusia secara aktif selalu melampaui dirinya dan tidak memiliki isi sama sekali.<sup>1</sup> Isi kesadaran nantinya akan berasal dari dunia dan objek-objeknya. Hal inilah yang sesungguhnya hendak dikatakan melalui doktrin intensionalitas kesadaran dalam fenomenologi, yaitu bahwa kesadaran kita selalu terarah ke luar dirinya, dan bahwa sadar selalu berarti sadar akan objek. Subjek dan objek pengalaman itu sama sekali tidak terpisah karena eksistensi kita sesungguhnya merupakan “ada-dalam-dunia” (*being-in-the-world*). Karena itu, Merleau-

---

1 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 376.

Ponty berpendapat bahwa subjektivitas yang tertutup dan ragu akan eksistensi dunia, sebagaimana dihasilkan Descartes lewat meditasinya, sebenarnya tidak ada dalam dunia konkret.

Bagi Merleau-Ponty, diri (*self*) bukanlah nama untuk sebuah objek seperti kursi atau gedung, melainkan cara untuk mengungkapkan hubungan dengan objek-objek (relasi intensional). Sebuah diri hanya ada dalam sebuah relasi dengan sebuah dunia yang melampauinya. Di sini kita menemukan paralel dengan pembahasan mengenai kesadaran dalam bab lalu. Cogito hanya akan menjadi cogito penuh kalau ia menjalin kontak dengan dunia dan objek-objeknya. Karena itu, pengetahuan-diri (*self-knowledge*) hanya dapat dicapai melalui tindakan (*action*), yaitu dalam interaksi kita dengan apa pun yang ada dalam dunia, termasuk dengan subjek-subjek lain. Dalam hal ini diri dapat dilihat sebagai pasangan dari objek-objek dalam dunia. Tanpa objek-objek ini, menurut Merleau-Ponty, diri pun tidak ada.

Tentu saja pengetahuan kita mengenai diri kita sendiri tidak pernah bersifat transparan seperti digambarkan oleh Descartes. Mengapa demikian? Karena kita adalah pengada yang memiliki tubuh. Sebagaimana telah kita lihat dalam bab lalu, kebertubuhan kita memiliki sejumlah signifikansi penting, antara lain berada dalam ruang dan waktu, bukan secara umum atau ada di mana-mana, melainkan 'di sini' dan 'di tempat ini.'

Hal ini berarti bahwa kita selalu memahami segala sesuatu, termasuk diri kita, dari perspektif tertentu.

Merleau-Ponty berulang kali mengingatkan kita bahwa pengetahuan mutlak dan menyeluruh atas objek apa pun tidaklah mungkin dicapai persis karena alasan ini. Hal yang sama harus dikatakan mengenai pengetahuan atas diri. Kita mungkin tidak mengenal aspek-aspek tertentu diri kita sendiri. Tidak jarang kita sendiri mengalami ilusi mengenai diri kita sebagaimana kita alami dengan objek-objek lainnya. Hal ini berarti bahwa sesungguhnya kita tidak memiliki pengetahuan penuh atas diri karena memang banyak hal tidak kita ketahui mengenai diri kita. Karena itu, menurut Merleau-Ponty, diri manusia tidaklah dapat diidentikkan dengan bagian-bagian yang secara eksplisit bersifat sadar (*conscious*), mengingat adanya bagian-bagian yang sama sekali tidak kita sadari. Bagian yang sadar mestinya berfungsi sebagai cahaya di tengah kegelapan yang melingkarinya. Kesadaran terhadap pikiran dan perasaan diri sendiri bukanlah sebuah penangkapan langsung yang kita lakukan atas fakta-fakta mengenai sebuah objek. Kita malah sering harus mencari tahu dan memastikan apa yang sesungguhnya kita rasakan melalui upaya retrospeksi. Misalnya, seseorang mendapati dirinya jatuh cinta setelah melihat sejumlah fakta mengenai dirinya secara keseluruhan. Cinta yang dia temukan bukanlah sebuah hal yang tidak disadari atau objek kesadaran, melainkan dorongan yang membawanya kepada orang lain (yang ia cintai) dan perubahan dalam caranya berpikir dan bertindak.<sup>2</sup> Dengan kata lain, dalam pandangan Merleau-Ponty, subjektivitas kita tidak pernah

---

2 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 400.

bersifat transparan, bahkan untuk diri kita sendiri, melainkan bersifat transenden terhadap diri.

Sebagaimana telah kita lihat, eksistensi manusia bagi Merleau-Ponty tidak pernah bersifat abstrak sebagaimana sering dipahami dalam filsafat Barat, melainkan bersifat konkret berkat kebertubuhannya. Demikian pula, pemahaman mengenai diri pun tidak bersifat abstrak, melainkan menyangkut tubuh yang konkret. Merleau-Ponty berpendapat bahwa tubuh saya bukanlah alat yang melekat pada saya sedemikian sehingga dapat saya gunakan untuk keperluan apa pun, melainkan diri saya sebagai cara saya terlibat dalam dunia dan mengungkapkan diri dalam berbagai gerakannya. Karena saya adalah sebuah subjek yang bertubuh, seluruh pikiran, perasaan, harapan, dan kehendak saya pastilah terungkap dalam tubuh saya, bukan hanya dalam tindakan-tindakan saya, melainkan juga dalam ciri khas tubuh itu sendiri. Tubuh bagi saya (*le corps propre*) bukanlah sebuah sistem mekanistik yang kebetulan melekat pada saya, melainkan cara saya mengungkapkan pikiran, perasaan, harapan, dan kehendak saya. Karena itulah Merleau-Ponty menyebut tubuh manusia sebagai “jejak fasih sebuah eksistensi” (*the speaking trace of an existence*).<sup>3</sup> Melalui tubuh dapat tersingkap banyak hal mengenai diri saya.

Dengan mengikutsertakan tubuh dalam pemahaman mengenai diri, Merleau-Ponty mengatasi kelemahan pandangan Descartes mengenai cogito sekaligus solipsisme yang menjadi konsekuensinya. Descartes berasumsi bahwa

---

3 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 364.

kita dapat membuat perbedaan fundamental antara “dunia batin” kesadaran yang bersifat pasti dan “dunia luar” yang eksistensinya dapat diragukan. Perbedaan ini dibuat dalam upaya memperoleh kebenaran pasti sebagai landasan pengetahuan.

Akan tetapi, perbedaan ini justru melahirkan keraguan radikal (*radical doubt*) mengenai dunia eksternal. Dengan memahami diri manusia bukan sebagai sebuah dunia batin yang dapat menjadi tempat persembunyian, melainkan sebagai yang memiliki tubuh (*embodied*) sebagai caranya berada dalam dunia, Merleau-Ponty menolak asumsi Cartesian ini. Dengan demikian, ia juga menolak perbedaan mutlak antara diri dan dunia eksternal.

Karena tidak ada keterpisahan mutlak antara diri dan dunia eksternal, menurut Merleau-Ponty, diri manusia bukanlah sebuah esensi yang bersifat tetap dan identik, melainkan terus mengalami perkembangan dalam waktu. Hal ini dimungkinkan oleh interaksi aktif antara diri dan dunia melalui tubuh. Karena berada dalam dunia, tubuh tentu saja tunduk pada perubahan dalam waktu. Sementara itu, tubuh sendiri juga merupakan *locus* (tempat) ekspresi diri manusia. Karena diri kita mengungkapkan identitasnya dalam gerakan-gerakan tubuh, maka diri ini tidaklah bersifat tetap atau permanen, melainkan berkembang dalam waktu (*developing over time*).

Di sini tampak jelas bahwa perkembangan dalam waktu merupakan konsekuensi sebuah eksistensi sebagai subjek yang bertubuh (*an embodied subject*). Subjek bertubuh seperti manusia, sebagaimana sudah ditunjukkan oleh

Merleau-Ponty, pasti menafsirkan dunia dari sudut pandang tertentu, bukan saja dalam ruang (*space*), melainkan juga dalam waktu (*time*). Dunia yang kita persepsikan tidaklah bersifat abadi, melainkan berada pada saat ini (*present*). Karena kita berada dalam dunia, penafsiran kita juga sangat terkait dengan waktu. Hal inilah yang memungkinkan perubahan pada penafsiran kita atas dunia. Kegagalan dalam memperhitungkan aspek kebertubuhan manusia yang melekatkannya dalam waktu sering mengakibatkan kekakuan dalam proses penyesuaian dengan kesadaran manusia yang semakin berkembang.

Sifat temporal diri manusia, menurut Merleau-Ponty, tidak dapat ditemukan dalam pandangan Descartes maupun David Hume, salah satu filsuf utama Empirisme. Descartes memandang diri sebagai substansi mental yang bersifat abadi, sementara Hume melihatnya sebagai rangkaian impresi atau keadaan mental yang terhubung satu sama lain secara eksternal. Kedua pandangan ini sama-sama bersifat dualistik, yaitu mengandaikan keterpisahan antara diri dan dunia. Diri seperti ini tidak pernah akan terlibat secara aktif dalam dunia sebagaimana ditunjukkan oleh Merleau-Ponty. Sebaliknya, sifat temporal diri justru memperlihatkan keterlibatan aktif diri dengan dunia. Dalam pandangan ini tindakan diri kita pada saat ini adalah hasil tindakan diri kita pada masa lalu sekaligus mengarahkan kita ke tindakan masa depan. Dalam pandangan Merleau-Ponty, relasi di antara masa lalu, masa kini, dan masa depan tidaklah bersifat eksternal, melainkan internal. Hal ini berarti bahwa

keterlibatan aktif diri dalam dunia pastilah mempengaruhi diri tersebut secara mendalam.

Uraian ini memperlihatkan keyakinan Merleau-Ponty bahwa waktu pertama-tama bukanlah objek pengetahuan kita, melainkan sebuah dimensi keberadaan kita. Kita tahu bahwa untuk dapat menjadi objek pengetahuan, hal atau benda tersebut harus memiliki jarak dengan subjek yang mengetahui. Tanpa adanya jarak yang memadai, mustahil pengetahuan dapat diperoleh. Manusia tentu saja tidak dapat melepaskan diri atau menciptakan jarak dengan waktu, mengingat waktu merupakan dimensi keberadaannya. Ikatan manusia dengan waktu bersifat begitu internal sehingga pemisahannya dari manusia untuk dijadikan sebagai objek pengetahuan menjadi upaya yang mustahil.

Ikatan internal antara diri manusia dan waktu, menurut Merleau-Ponty, jelas memperlihatkan historisitas diri manusia. Sifat historis diri terkandung dalam keberadaan internal dalam masa lalu, masa kini, dan masa depan. Memandang hidup manusia sebagai yang secara hakiki bersifat temporal seperti ini berarti melihatnya sebagai yang memiliki sebuah arah (*direction*) dalam kehidupan menuju masa depan. Keterarahan menuju masa depan ini, dalam pandangan Merleau-Ponty, mampu menghasilkan perkembangan sejati karena sebagian besar eksistensi diri yang bertubuh (*embodied self*) sesungguhnya bersifat tidak-sadar (*unconscious*) atau sekurang-kurangnya bersifat pra-sadar (*pre-conscious*).

Ketidaksadaran ini merupakan bagian dari eksistensi pra-personal manusia sebagai bagian dari alam (*nature*).

Bagi Merleau-Ponty, eksistensi manusia sebagai seorang pribadi (*person*) persis berkembang dari sebuah eksistensi pra-personal demikian menuju sebuah eksistensi yang lebih personal. Kebebasanlah yang akhirnya membuat eksistensi ini menjadi konkret, termasuk melalui hal-hal yang diungkapkan lewat tubuh. Karena itu, diri historis manusia tidak dapat disamakan begitu saja dengan diri yang sadar saja.<sup>4</sup>

Selain itu, Merleau-Ponty juga melihat bahwa keber-tubuhan manusia dalam historisitasnya sangat menentukan tingkat perkembangan yang dapat dialaminya, pun ketika keputusan untuk berubah dibuat dalam kebebasan penuh.

Penentuan ini merupakan akibat proses pengendapan atau sedimentasi setiap keputusan dan kegiatan baru yang kita lakukan. Ia menunjukkan bahwa dalam kehidupannya, entah secara individual maupun kolektif, manusia selalu berhadapan dengan berbagai tantangan hidup yang menuntutnya untuk mengambil langkah dan tindakan baru. Proses ini merupakan bagian dari historisitas manusia. Langkah dan tindakan baru sebagai solusi atas persoalan yang muncul ini tidak sekadar menjadi catatan sejarah atau bagian luar kehidupan manusia, melainkan mengalami sedimentasi dalam perilaku tubuhnya dan membentuk kebiasaan (*habit*).

Tentu saja kebiasaan dapat bersifat baik atau buruk. Para atlet, misalnya, sering melakukan latihan sedemikian sehingga terbangun kebiasaan ragawi yang akan membantu mereka dalam pertandingan. Sebaliknya, kebiasaan yang

---

4 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 431, 457.

bersifat buruk sering menjadi penghalang bagi upaya pengembangan identitas kita sebagai manusia baru. Semakin lama kebiasaan ini terbentuk, semakin dominan peranannya dalam diri kita, dan semakin sulit pula diubah.

Menurut Merleau-Ponty, diri manusia yang konkret pastilah memiliki hasil sedimentasi demikian karena kebertubuhannya. Masa lalu kita bukanlah sesuatu yang tinggal dikontemplasikan, melainkan sudah mengalami sedimentasi, melalui tubuh kita, sebagai latar belakang bagi diri kita saat ini. Keterlibatan kita dalam dunia pastilah dipengaruhi oleh kebiasaan persepsi dan tindakan kita yang berasal dari masa lalu dan terpatrit dalam tubuh kita.<sup>5</sup>

Realitas sedimentasi ragawi ini, menurut Merleau-Ponty, tidaklah berarti bahwa kita ditentukan (atau dideterminasi) oleh masa lalu kita. Kita tetap bebas membentuk kembali diri kita, meskipun sejumlah hasil sedimentasi ragawi tidak mudah diubah. Ia bahkan berpendapat bahwa sedimentasi demikian justru memungkinkan kita untuk membuat pilihan yang benar-benar bebas.

Ia menunjukkan bahwa psikoanalisis Freud justru perlu dilihat sebagai cara untuk membuat kebebasan manusia menjadi konkret. Dengan memahami diri secara lebih baik (termasuk kebiasaan hasil sedimentasi), kita akan bertindak dengan lebih bebas karena masa lalu yang telah disadari itu diintegrasikan kembali dengan diri kita dan tidak dibiarkan menjadi faktor ‘setengah-asing’ dalam diri kita: “Psikoanalisis tidak membuat kebebasan menjadi

---

5 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 466.

tidak mungkin; psikoanalisis mengajar kita untuk berpikir mengenai kebebasan ini secara konkret, sebagai sebuah pengulangan kreatif atas diri kita, selalu, pada akhirnya, setia pada diri kita.”<sup>6</sup>

## RELASI DENGAN ORANG LAIN

Dalam uraian di atas kita telah melihat pandangan Merleau-Ponty mengenai diri manusia. Berbeda dengan Descartes yang melihat diri sebagai sebuah kesadaran yang tertutup dan yakin akan eksistensinya sendiri, Merleau-Ponty menunjukkan bahwa diri kita selalu menjalin kontak dengan dunia. Interaksi ini dimungkinkan oleh kebertubuhan manusia yang merupakan aspek fundamental eksistensinya dalam dunia. Kebertubuhan ini membuat kesadaran dan diri kita selalu terarah pada dunia dan objek-objeknya, termasuk orang lain. Relasi dengan orang lain ini tentunya melibatkan tubuh juga karena memang itulah hakikat manusia, entah kita sadari atau tidak.

Sebelum menganalisis secara detail relasi dengan orang lain, pentinglah kita sadari pemahaman Merleau-Ponty bahwa dimensi sosial eksistensi kita tidak hanya mencakup orang lain, melainkan juga objek-objek kultural (*cultural objects*) atau artifak, yaitu benda-benda yang secara berkala diproduksi dan digunakan oleh manusia seperti kursi, lukisan, dan piring. Dunia yang kita hidupi merupakan

---

6 Maurice Merleau-Ponty, *Sense and Nonsense*, 25.

sebuah dunia milik bersama (*a shared world*), sebuah dunia kultural, di mana objek-objek memiliki makna yang sama sebagaimana dialami oleh diri-diri lain. Tentu saja orang lain dialami bukan sebagai objek-objek fisik, melainkan sebagai subjek-subjek bertubuh (*embodied subjects*). Kehadiran subjek-subjek bertubuh memancarkan sebuah atmosfer khas yang tidak dapat ditemukan dalam keberadaan benda-benda fisik belaka.

Merleau-Ponty pertama-tama mengajak kita untuk melihat perbedaan antara objek kultural yang merupakan ciptaan manusia dan objek natural seperti pohon dan gunung. Dalam pandangannya, objek kultural dipersepsi secara berbeda dengan objek natural. Setiap objek kultural “memancarkan sebuah atmosfer kemanusiaan.”<sup>7</sup> Ketika kita mempersepsikan sebuah artifak atau hasil ciptaan manusia, kita langsung melihatnya sebagai sebuah benda yang hadir karena adanya tindakan manusia.

Artifak ini merupakan hasil sedimentasi tindakan manusia dan ditempatkan ke dalam dunia sebagai benda-benda. Karena itu, persepsi atas sebuah objek kultural membangkitkan sebuah perasaan mengenai orang lain yang (pernah) hadir. Misalnya, ketika masuk ke dalam hutan, kita merasa sendirian. Dikelilingi oleh objek-objek alamiah (pohon-pohon), kita merasa seperti sedang melarikan diri dari masyarakat manusia. Barangkali kenyataannya memang demikian, khususnya pada saat kita ingin menyendiri dan

---

7 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 363.

menenangkan pikiran. Kemudian kita melihat sebuah botol plastik di bawah pohon. Keberadaan botol plastik tersebut membuat saya merasakan kehadiran orang lain di dalamnya, yaitu orang yang pernah menggunakannya dan kemudian membuangnya di tempat ini. Tidak mungkin botol plastik tersebut ada begitu saja di tempat tersebut tanpa keterlibatan manusia apa pun.

Isu mengenai diri orang lain, menurut Merleau-Ponty, lebih rumit dan fundamental daripada isu objek kultural. Ketika melihat artifak atau benda yang dibuat manusia, kita mungkin merasakan kehadiran orang lain, meskipun orang tersebut tidak lagi hadir atau bahkan tidak dikenali. Artifak tersebut menjadi semacam jejak yang ditinggalkan oleh orang tersebut. Kita yang menemukan artifak itu pun tidak terlalu peduli siapa yang membuat dan meninggalkannya. Kita hanya merasakan kehadiran manusia secara tidak langsung lewat artifak tersebut.

Hal ini sangat berbeda dengan pengalaman langsung dengan orang lain. Melihat tubuh manusia lain yang hidup berarti mengalami kehadiran aktual diri orang lain. Kehadiran ini menimbulkan efek langsung pada kita dengan segala nuansanya, misalnya, ketakutan atau luapan kegembiraan dengan kehadiran ini. Lagipula, sebagaimana kita sendiri, orang lain adalah subjek berbagai pikiran dan perasaan, sementara artifak tidak memiliki ciri demikian. Manusia dapat memikirkan topik tertentu dan mengalami perasaan senang atau marah, sementara artifak sebagai hasil karya manusia tidak dapat mengalami demikian. Karena

perbedaan fundamental ini cara kita berhadapan dengan keduanya pun menjadi berbeda.

Terlepas dari perbedaan ini, kehadiran orang lain di sekitar kita jelas menimbulkan efek tertentu pada diri kita. Hal ini menunjukkan bahwa kita memang mampu mengetahui kehadiran orang lain dan bahkan, sampai batas tertentu, mengakses jati dirinya. Memang kita sering membedakan antara tubuh fisik dan apa yang ada di dalamnya, entah kita sebut sebagai jiwa, hati atau diri manusia yang sebenarnya. Namun dalam pengalaman sehari-hari kedua hal ini tidak dibedakan. Malahan, dalam pertemuan dengan orang lain, kita sering diidentikkan dengan tubuh fisik, dan melalui tubuh fisiklah orang lain dapat mengakses jati diri kita. Kalau manusia berada dalam dunia dan subjektivitas manusia bersifat menubuh, tentunya eksistensi saya sebagai subjek bukan sebagai sebuah 'objek batin' yang dapat diakses hanya oleh diri saya, melainkan sebuah objek dalam dunia yang memperlihatkan kesadarannya dalam tindakan-tindakan yang dapat diamati. Dalam hal ini saya pastilah dapat diakses oleh orang lain yang melihat diri saya. Demikian pula, kita mengalami orang lain, bukan pertama-tama dan langsung melalui akal budinya, melainkan dengan cara mengenali tubuhnya.

Seperti Heidegger, Merleau-Ponty melihat manusia pertama-tama sebagai pengada-dalam-dunia (*being-in-the-world*), bukan akal budi-tanpa-tubuh (*a bodiless mind*). Orang lain tidaklah kita alami sebagai akal budi yang tidak kelihatan di balik organisme fisik, melainkan sebagai pihak yang sama-sama mengalami atau menikmati dunia

dengan mengalami kebertubuhan.<sup>8</sup> Melalui tubuhlah kita mengenal rekan kita Budi sebagai Budi dan bukan Toni. Kemampuan ini jelas memperlihatkan bahwa solipsisme sebagai konsekuensi pandangan Descartes tidaklah masuk akal. Klaim solipsisme bahwa saya adalah satu-satunya subjek sadar dalam eksistensi, atau bahwa saya tidak tahu apa-apa di luar diri saya termasuk dunia, dibantah langsung oleh deskripsi fenomenologis pengalaman kita mengenai kehadiran orang lain. Bagi Merleau-Ponty, bertanya “apakah dunia itu sungguh nyata berarti tidak tahu apa yang sedang dikatakan.”<sup>9</sup>

Wacana mengenai relasi antarmanusia, menurut Merleau-Ponty, haruslah dimulai dengan pemahaman atas eksistensi sebuah dunia milik bersama (*a shared world*). Eksistensi saya sebagai sebuah diri persis memiliki akar yang sama dengan eksistensi diri-diri lainnya, yaitu sebuah keterbukaan pada dunia tersebut.<sup>10</sup> Dunia bersama ini tampak jelas dalam bahasa dan kata-kata yang kita gunakan sehari-hari untuk mengacu pada berbagai objek dalam dunia. Di ‘jalan raya’ kita melihat banyak ‘mobil,’ ‘motor,’ ‘gerobak makanan’ di antara sejumlah ‘tiang listrik’.

Untuk dapat mengerti dunia demikian, seorang anak perlu mempelajari kata-kata ini dan menghubungkannya secara tepat dengan objek yang diacu. Tanpa pemahaman itu, anak tersebut akan tampak seperti “seorang penonton

---

8 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 200.

9 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 401.

10 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 192.

teater yang mendapatkan tempat duduk yang buruk: ia melihat dengan jelas bahwa kita tertawa dan membuat isyarat; ia mendengar nada hidung, tetapi tidak ada apa-apa pada akhir isyarat atau di belakang kata-kata tersebut; tidak ada yang terjadi baginya.”<sup>11</sup>

Lebih dari sekadar memahami makna, Merleau-Ponty berpendapat bahwa kita mempelajari bahasa dengan belajar melakukan sesuatu. Artinya, kita mempelajari makna sebuah kata seperti kita menggunakan sebuah alat (*tool*), yaitu dengan “melihatnya digunakan dalam konteks sebuah situasi tertentu.”<sup>12</sup> Dengan menyebut ‘kucing’ untuk memanggil hewan peliharaan berbulu dan berkaki empat yang sedang melintas di depan rumah, misalnya, seorang anak belajar untuk menggunakan konsep tersebut dalam percakapan sehari-hari. Proses belajar bahasa tentunya bukan saja menyangkut soal relasi dengan dunia, melainkan juga menyangkut soal relasi dengan orang lain. **Melaluibahasa,** kita berbagi dengan orang lain berbagai makna yang disangkutkan pada objek-objek dunia. Dengan makna-makna itu pula kita menjalin komunikasi dengan orang lain.

Fenomen komunikasi dalam bahasa, dalam pandangan Merleau-Ponty, memperlihatkan unsur kebenaran dalam solipsisme sekaligus absurditasnya. Mengapa demikian? Karena proses komunikasi memang pertama-tama menuntut adanya diri individual yang terpisah dari diri lainnya; ‘isi’ diri individual ini nantinya menjadi materi komunikasi dengan

---

11 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 422-23.

12 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 425.

pihak lain. Sejauh komunikasi menuntut keterpisahan diri individual ini, menurut Merleau-Ponty, solipsisme memuat kebenaran. Akan tetapi, solipsisme juga bersifat absurd karena mengandaikan diri individual tersebut terperangkap dalam dirinya sendiri tanpa mampu melepaskan diri. Fenomen komunikasi melalui bahasa justru memperlihatkan kemungkinan mengatasi keterpisahan diri individual tersebut. Bagi Merleau-Ponty, kemungkinan komunikasi jelas mengimplikasikan sebuah hubungan antara sebuah diri dan diri lain.

Tentu saja dunia sosial bukan hanya menyangkut bahasa verbal sebagai alat komunikasi, melainkan melibatkan semua aspek eksistensi kita sebagai manusia. Setiap orang, termasuk Anda dan saya, merupakan subjek yang memiliki pikiran dan perasaan sebagai bagian dari interaksinya dengan dunia. Isi 'diri' atau 'subjektivitas' ini pertama-tama memang bersifat privat dalam arti hanya Anda sendiri yang mengalami langsung pikiran, perasaan, keinginan dan harapan Anda. Akan tetapi, orang lain pun dapat mengaksesnya dengan cara lain, misalnya, melalui tindakan, isyarat, ekspresi wajah dan bahasa tubuh secara keseluruhan. Secara lebih fundamental, dalam pandangan Merleau-Ponty, tubuh orang lain merupakan kendaraan bagi sebuah bentuk perilaku.<sup>13</sup> Tubuh yang sama-sama dimiliki olehnya, oleh Anda dan saya juga, sesungguhnya merupakan medium bagi persepsi sosial. Medium ini sudah terlebih dahulu menyatukan kita sebagai sebuah komunitas sebelum ada pembicaraan soal akal budi

---

13 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 364.

dan kesadaran yang diabstraksi dari manusia ragawi yang biasa kita temui. Bagaimanapun juga, saya mempersepsikan orang lain sebagai tubuh manusiawi, bukan sebagai objek material. Kalau demikian, bagaimana kesatuan ini dapat dicapai menurut Merleau-Ponty?

Pertama-tama kita perlu ingat kembali pembahasan di atas mengenai sifat transenden subjektivitas manusia. Bagi Merleau-Ponty, pemahaman kita atas diri sendiri tidaklah pernah bersifat transparan sebagaimana kita mengetahui objek tertentu. Penafsiran atas situasi diri dapat berubah seturut perjalanan waktu, dan untuk dapat memahami diri secara sungguh, kita perlu memperhitungkan semua penafsiran ini. Merleau-Ponty berpendapat bahwa transendensi momen-momen waktu membentuk sekaligus mengkompromikan rasionalitas sejarah kita: membentuk karena transendensi ini mengantar kita masuk ke dalam sebuah masa depan yang sama sekali baru di mana kita akan dapat merefleksikan apa yang saat ini masih bersifat kabur; mengkompromikan karena dari sudut pandang masa depan tersebut, kita tidak pernah akan dapat memahami secara jelas dan pasti masa kini yang sedang kita hidupi karena “yang-dihidupi (*the lived*) tidak pernah akan dapat dipahami secara penuh dengan cara ini” dan karena “saya tidak pernah menyatu dengan diri saya sendiri.”<sup>14</sup>

Sifat transenden dan tidak-transparan diri atau subjektivitas manusia ini, lanjut Merleau-Ponty, menjadi dasar ontologis sebuah relasi intersubjektif tanpa

---

14 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 362.

menjadikan orang lain sebagai objek belaka. Menurutnya, orang lain tampak jelas karena saya sendiri tidak transparan bagi diri saya sendiri. Orang lain tidak pernah akan menjadi sebuah pribadi penuh apabila “saya sendiri seorang pribadi penuh, yaitu, apabila saya memahami diri saya melalui sebuah kejelasan apodiktik.”<sup>15</sup> Faktanya adalah bahwa saya sendiri tidak pernah memiliki pemahaman yang jelas dan transparan mengenai diri saya sendiri. Dengan kata lain, saya tidak pernah menjadi objek sepenuhnya bagi diri saya. Demikian pula, orang lain tidak pernah menjadi objek sepenuhnya bagi saya: “Akan tetapi, apabila, melalui refleksi, saya menemukan dalam diri saya, bersama dengan subjek yang mempersepsi, sebuah subjek pra-personal yang diberikan untuk dirinya... maka tidak semua yang tampak dalam dunia segera terbentang di hadapan saya, dan perilaku orang lain dapat memiliki tempatnya dalam dunia.”<sup>16</sup>

Pandangan Merleau-Ponty mengenai relasi dengan orang lain ini dapat dibandingkan dengan pandangan Jean-Paul Sartre. Dalam *Being and Nothingness*, Sartre menggambarkan relasi dengan orang lain sebagai relasi biner antara subjek dan objek yang memuat upaya terus menerus untuk menjadikan orang lain sebagai objek. Dengan hakikat kesadaran yang terus menerus berupaya untuk mengkonstitusi objek, dalam pandangan Sartre, tidak ada pilihan tengah antara cara mengada subjektif (*being-for-itself*) dan cara mengada objektif (*being-in-itself*). Karena

---

15 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 368.

16 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 368-69.

itu, menurut Sartre, relasi antarmanusia pada hakikatnya merupakan sebuah konflik antarkesadaran. Berbeda dengan Sartre, Merleau-Ponty berpendapat bahwa orang lain tidak perlu dan bahkan tidak dapat menjadi objek secara penuh bagi saya. Kesadaran tidak pernah dapat melakukan konstitusi yang bersifat begitu mutlak sehingga orang lain menjadi sekadar objek belaka. Dengan demikian, kesulitan yang dihadapi oleh Sartre dapat diatasi.

Menanggapi relasi konflik yang dikemukakan Sartre, Merleau-Ponty menunjukkan pentingnya menggali ' pijakan bersama' yang ada dalam dunia kanak-kanak:

Dengan cogito demikian mulailah pertarungan antarkesadaran yang di dalamnya, sebagaimana dikatakan oleh Hegel, masing-masing berupaya membunuh satu sama lain. Agar pertarungan ini dapat dimulai, bahkan agar masing-masing kesadaran dapat mencurigai kehadiran eksternal yang ditolaknya, keduanya perlu memiliki sebuah pijakan bersama dan perlu ingat kebersamaan damai mereka dalam dunia kanak-kanak.<sup>17</sup>

Pijakan bersama yang dimaksudkan oleh Merleau-Ponty menyangkut kesatuan fundamental antara manusia dan dunia yang menjadi tempat tinggalnya (*dwelling*). Dalam pandangannya, kesatuan fundamental ini sering dilupakan dalam berbagai penafsiran mengenai dunia, termasuk dalam sains, karena kecenderungan kita untuk mengkotak-kotakkan realitas dan memusatkan perhatian khusus pada hal-hal

---

17 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 371-72.

tertentu di dalamnya. Akibatnya, pandangan kita mengenai realitas mengalami distorsi seperti dalam Empirisme dan Intelektualisme.

Menurut Merleau-Ponty, distorsi yang serupa terjadi dalam pandangan Sartre mengenai relasi dengan orang lain ketika kesatuan fundamental manusia dengan dunia dan dengan satu sama lain dipecah-pecah begitu saja. Upaya kembali ke benda-benda itu sendiri, sebagaimana dicanangkan dalam fenomenologi, persis berarti mengangkat kembali kesatuan fundamental ini dan menggali implikasinya bagi berbagai pandangan kita mengenai manusia dan dunia. Dalam pandangan Merleau-Ponty, kita mengalami dunia sosial “bukan sebagai objek atau gabungan objek-objek, melainkan sebagai wilayah permanen atau dimensi eksistensi. Saya dapat berpaling dari wilayah ini, namun tetap dalam relasi dengannya. Relasi kita dengan ‘yang sosial’ (*the social*), seperti relasi kita dengan dunia, lebih dalam daripada persepsi atau putusan eksplisit apapun... ‘Yang sosial’ sudah ada ketika kita mengenali atau menilainya.”<sup>18</sup> Dengan memperhitungkan dunia sosial yang demikian, menurutnya, kita akan menemukan “sebuah relasi internal yang membuat orang lain tampak sebagai pemenuhan sebuah sistem.”<sup>19</sup> Orang lain bukanlah objek yang terpisah dari kita sebagai subjek yang mempersepsikannya, melainkan bagian dari sebuah kesatuan fundamental manusia dan dunia.

---

18 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 379.

19 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 368.

Dalam konteks kesatuan fundamental inilah Merleau-Ponty berbicara mengenai ketiadaan batas yang jelas antara pandangan kita dan pandangan orang lain. Menurutnya, pandangan persektival kita tidaklah memiliki batas yang jelas dan juga tidak bersifat independen terhadap satu sama lain. Semua pandangan ini saling “tergelincir masuk ke dalam pandangan lain... dan kita bertemu bersama dalam sebuah dunia tunggal di mana kita semua berpartisipasi sebagai subjek anonim atas persepsi.”<sup>20</sup>

Di sini Merleau-Ponty menyebut ‘subjek anonim’ (*anonymous subject*) yang perlu dibedakan dari subjek pribadi setiap individu (*personal subject*). Subjek anonim bersifat pra-personal seperti terungkap dalam istilah ‘one’ dalam kalimat “*one needs to study hard for that particular exam.*” Dalam bahasa Indonesia, ungkapan serupa biasanya menggunakan kata ‘orang’: “Jadi orang tuh jangan sombong.” Subjek kalimat semacam ini tidak mengacu pada manusia tertentu seperti saya, Anda atau kita, melainkan pada subjek umum. Dalam pandangan Merleau-Ponty, subjek umum atau pra-personal ini bersifat lebih primordial daripada subjek pribadi seorang individu dan memungkinkan konvergensi berbagai perspektif mengenai dunia: “Kita, untuk satu sama lain, adalah kolaborator dalam resiprositas sempurna: perspektif kita saling tergelincir ke dalam perspektif lain melalui sebuah dunia tunggal.”<sup>21</sup> Tentu saja penetrasi perspektif ini pertama-tama dimungkinkan

---

20 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 369.

21 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 370.

oleh penetrasi umum yang sudah terjadi dalam alam: “Sebagaimana alam masuk ke dalam pusat kehidupan pribadi saya dan berkelindan dengannya, perilaku juga turun ke dalam alam dan tersimpan di sana dalam bentuk sebuah dunia kultural.”<sup>22</sup>

Menurut Merleau-Ponty, berkat kesatuan fundamental antara manusia dan dunia, penetrasi terjadi bukan hanya pada tingkat perspektif, melainkan juga pada tingkat tubuh. Sebagaimana telah kita lihat, tubuh bagi Merleau-Ponty merupakan jangkar manusia dalam dunia, dan karena itu, interaksi manusia dengan dunia, termasuk dengan orang lain, haruslah memperhitungkan kebertubuhannya: “Tubuh saya adalah sebuah gerakan menuju dunia dan... dunia adalah sokongan tubuh saya.”<sup>23</sup> Baginya, kegiatan hidup manusia tidaklah didasarkan pada penglihatan (*vision*) belaka, melainkan penglihatan yang menjadi signifikan dalam kelindannya dengan motilitas (kemampuan bergerak) dan sentuhan. Kelindan tiga unsur inilah yang membuat kita berakar dalam dunia yang kita hidupi ini (*the lived world*). Dalam pertemuan dengan orang lain, menurut Merleau-Ponty, peranan tubuh sangat fundamental. Kita mungkin berpikir bahwa relasi dengan orang lain menyangkut pandangan yang murni bersifat intelektual belaka tanpa keterlibatan tubuh. Merleau-Ponty menunjukkan bahwa pertemuan kita dengan orang lain sesungguhnya bukanlah soal peranan akal budi dan penalaran, termasuk untuk

---

22 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 363.

23 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 366

menemukan pihak lain “di belakang” perilaku, melainkan soal sebuah tubuh yang mengenali tubuh lain. Tubuhlah dengan kesadaran terjelma yang secara alamiah memainkan peranan utama dalam interaksi tersebut. Bagaimana hal ini dijelaskan?

Seorang rekan kita sedang membereskan meja yang penuh dengan piring, sendok, dan gelas kotor. Secara tidak disengaja tangan rekan tersebut menyentuh sebuah gelas yang terletak di pinggir meja sehingga gelas tersebut tergulir, meluncur ke arah pinggir meja, dan siap jatuh menimpa kaki rekan tersebut. Berdiri di sampingnya, kita menyaksikan seluruh kejadian ini. Menyadari gelas itu akan jatuh ke lantai, kita sering secara spontan mengangkat kaki seolah-olah gelas itu akan jatuh menimpa kaki kita, padahal posisi kaki kita agak jauh dari kemungkinan tempat jatuhnya gelas tersebut. Dalam bukunya *The Theory of Moral Sentiments* (1759), Adam Smith menjelaskan fenomena ini dengan mengacu pada tindakan imajinasi (*act of imagination*). Karena kita tidak dapat mengakses akal budi orang lain melainkan hanya perilaku yang dapat diamati, menurut Smith, ungkapan simpati pada orang lain merupakan sebuah tindakan imajinasi.<sup>24</sup> Dalam pengalaman di atas, kita seolah-olah membayangkan seperti apa rasanya menjadi orang yang kakinya akan tertimpa gelas yang jatuh. Lewat proses imajinasi ini, dalam pandangan Smith, kita pun mengangkat kaki kita seolah-olah akan menjadi korban. Apakah memang demikian? Apakah imajinasi ini sudah terlebih dahulu

---

24 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 35.

diproses oleh akal budi kita? Kita bahkan dapat bertanya apakah Smith seharusnya berbicara mengenai empati yang melibatkan upaya untuk masuk dan mengalami penderitaan orang lain daripada sekadar simpati yang merupakan ungkapan perhatian pada orang lain yang menderita? Apakah kita berempati karena kita menempatkan diri kita ke dalam perspektif orang lain? Ataukah kita belajar untuk menempatkan diri ke dalam perspektif lain hanya setelah pertama-tama mampu melakukan bentuk empati tanpa-berpikir (*unthinking*) yang bersifat lebih primitif?

Dari seluruh penjelasan di atas, kiranya kita dapat menerka pandangan Merleau-Ponty mengenai topik ini. Ia berpendapat bahwa empati tanpa-berpikir sesungguhnya bersifat lebih primitif daripada empati yang dibangun atas dasar kesadaran. Ia menunjukkan bahwa bayi-bayi secara spontan meniru isyarat wajah orang lain sebelum mereka dapat mengamati wajah mereka sendiri, yaitu sebelum mereka memiliki gagasan mengenai rupa mereka:

Seorang bayi berumur lima belas bulan membuka mulutnya ketika saya menarik salah satu jarinya dan berpura-pura akan menggigitnya. Tentunya ia jarang melihat wajahnya pada cermin, dan giginya tidak menyerupai gigi saya. Faktanya adalah bahwa mulut dan giginya, sebagaimana ia rasakan dalam dalam, langsung terasa baginya sebagai alat yang dapat digunakan untuk menggigit, dan rahang saya, sebagaimana ia lihat dari luar, langsung berarti baginya sebagai yang mampu memiliki intensi-intensi yang sama. Baginya, 'menggigit' telah langsung memiliki makna intersubjektif. Ia mem-

persepsikan intensi-intensinya dalam tubuhnya, dan tubuh saya dengan tubuhnya, dan karena itu, intensi-intensi saya dalam tubuhnya.<sup>25</sup>

Meskipun kemampuan rasionalnya sama sekali belum terbentuk, menurut Merleau-Ponty, seorang bayi dapat melakukan tindakan empati terhadap orang lain dengan “mempersepsikan intensi-intensinya dalam tubuhnya,” seolah-olah ia dapat mengalami dan merasakan tubuh orang lain dalam tubuhnya sendiri. Dalam bagian awal buku **Phenomenology of Perception** Merleau-Ponty telah mengingatkan kita bahwa dalam penginderaan (*sensing*), kita sesungguhnya diberi ‘properti aktif’ dari objek yang sedang kita lihat sedemikian sehingga roda kayu yang tergeletak di tanah tidak kelihatan serupa dengan roda yang sedang menanggung beban. Menurutnya, visi sudah memuat “sebuah makna yang memberinya sebuah fungsi dalam pemandangan atas dunia.” Karena itu, penginderaan selalu memuat “sebuah referensi pada tubuh.”<sup>26</sup> Dengan melihat orang lain, seorang bayi mampu memperoleh sebuah makna bagi dirinya melalui tubuhnya. Kemampuan inilah yang memungkinkannya untuk meniru langsung isyarat wajah orang lain.

Struktur yang mendasari keselarasan tubuh kita dengan tubuh orang lain ini, dalam pandangan Merleau-Ponty, menjelaskan peniruan berbagai kegiatan orang lain lewat

---

25 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 368.

26 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 52.

pengamatan. Seorang anak mampu menguasai berbagai ketrampilan tubuh dan sosial hanya dengan mengamati orang lain, bukan karena ia dapat mengamati, mengingat dan mengambil kesimpulan dari pengamatannya, melainkan karena tubuhnya dari dalam sudah selaras dan secara sosial sudah terbentuk untuk bertindak ketika orang lain terlihat sedang bertindak: “Skema tubuh memastikan adanya korespondensi langsung antara apa yang dilihatnya sedang dilakukan dan apa yang ia sendiri lakukan.”<sup>27</sup> Menurut Merleau-Ponty, tubuh manusia distrukturkan untuk bertindak, dan struktur ini membuat tubuh cenderung bersilangan satu sama lain, seolah-olah “tubuh saya dan tubuh orang lain adalah sebuah keseluruhan, dua sisi dari fenomena yang satu dan sama.”<sup>28</sup>

Dengan menekankan kesatuan erat dan pra-reflektif manusia dengan dunia, termasuk dengan orang lain, Merleau-Ponty sekaligus memperlihatkan bahwa isu persepsi atas orang lain dan dunia intersubjektif menjadi masalah hanya untuk orang dewasa.<sup>29</sup> Bagi bayi dan anak, isu demikian sebagaimana terungkap dalam pertanyaan, “Bagaimana saya dapat mengetahui adanya akal budi lain (*another mind*)?” tidak pernah dipikirkan karena memang tidak ada dalam pengalaman mereka. Menurut Merleau-Ponty, anak hidup dalam sebuah dunia yang dipercayainya dapat diakses langsung oleh semua orang yang ada di sekitarnya; ia tidak

---

27 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 370.

28 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 370.

29 Cf. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 371.

memiliki kesadaran (*awareness*) atas dirinya atau orang lain sebagai subjektivitas privat sebagaimana dianut dalam solipsisme. Merleau-Ponty melihat pentingnya pengalaman kanak-kanak ini sebagai latarbelakang dan fondasi pengalaman orang dewasa. Adanya fondasi seperti inilah yang membuat solipsisme menjadi sebuah pengalaman absurd. Dengan kata lain, menurut Merleau-Ponty, rasionalitas orang dewasa haruslah tetap berakar pada cara pandang anak-anak dan tidak akan dapat melepaskan diri dari sejarahnya yang naif. Dalam hal ini, kategori ‘subjektif’ dan ‘objektif’ tidaklah menggambarkan secara tepat relasi antarmanusia yang sesungguhnya. Baginya, tubuh tidak seluruhnya bersifat subjektif atau objektif, melainkan “sebuah genus ketiga keberadaan” yang melampaui kedua kategori tersebut.<sup>30</sup>

Meskipun demikian, Merleau-Ponty berpendapat bahwa masalah solipsisme sangat sulit dihindari karena bagaimanapun juga, kita selalu sadar pertama-tama sebagai seorang diri (*self*). Demikian pula, orang-orang lain juga menyadari diri mereka dengan cara demikian. Hal ini berarti bahwa setiap orang pada dasarnya hidup dalam sebuah solipsisme (*solipsism-shared-by-many*). Cara pandang yang tak dapat dihindari ini tentu saja menimbulkan masalah dalam dunia sosial dan politik yang kita hidupi bersama. Mengapa? Karena begitu kita melihat diri kita sebagai subjek, secara otomatis kita memandang orang lain bukan sebagai orang pertama (saya), melainkan sebagai orang kedua (engkau) atau orang ketiga (dia): “Seperti para dewa

---

30 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 366.

dalam politeisme, saya harus bersaing dengan dewa-dewa lain.”<sup>31</sup> Dengan menjadi diri saya, saya terkutuk atau tidak dapat menghindari melihat orang lain sebagai ‘yang lain’ (*other*), pun ketika saya ingin menjadikan pengalaman atau tindakannya sebagai milik saya sendiri. Menurut Merleau-Ponty, kesadaran kita memperlihatkan absurditas sebuah solipsisme plural.

Solusi atas masalah ini, dalam pandangan Merleau-Ponty, adalah dengan menerima kesendirian (*solitude*) dan ketergantungan pada orang lain (*dependence*) sebagai bagian hakiki dari kehidupan manusia. Kita tidak memiliki pilihan lain kecuali menjadi diri kita sendiri dan sekaligus untuk selalu bersama orang lain. Pengalaman dasar seorang individu adalah pengalaman atas dirinya sebagaimana bersama orang lain. Menurut Merleau-Ponty, individuasi dan interaksi bukanlah kondisi ontologis yang tidak selaras, melainkan aspek-aspek hidup sosial yang berkelindan dan interdependen: “Kesendirian dan komunikasi seharusnya bukan merupakan dua istilah dari sebuah alternatif, melainkan dua momen dari sebuah fenomena tunggal, karena orang lain memang hadir untuk saya.”<sup>32</sup> Upaya memilih salah satu momen saja bukan hanya berarti mengabaikan momen lainnya yang sama-sama penting, melainkan juga mengkhianati dimensi hakiki dari kehidupan manusia itu sendiri.

---

31 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 376.

32 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 376.

Uraian dalam bab ini mengenai relasi tubuh dengan diri dan orang lain sebagaimana dipahami oleh Merleau-Ponty memperlihatkan sebuah kritik tajam atas pemahaman atas kesadaran yang melulu bersifat intelektual. Diri merupakan ungkapan cara manusia menjalin relasi dengan dunia di sekitarnya dan tidaklah bersifat transparan. Karena itu, pemahaman atas diri manusia tidak dapat dibangun atas kesadaran belaka, melainkan harus memperhitungkan dimensi tidak-sadar dan bahkan prasadar. Dalam pengalaman dengan orang lain, eksistensi tubuh menjadi prasyarat mutlak karena tubuh merupakan subjek pikiran dan perasaan setiap individu. Merleau-Ponty menegaskan pula relasi sosial sebagai dimensi fundamental eksistensi manusia yang sudah ada sebelum rasionalitas berkembang sebagaimana tampak dalam cara bertindak bayi dan kanak-kanak. Dengan menekankan kesatuan prasadar dengan orang lain, ia mengajak kita membangun sebuah komunitas manusia yang lebih berakar dalam relasi eksistensial dengan dunia.

## EPILOG

*The saddest aspect of life right now is  
that science gathers knowledge faster than society  
gathers wisdom.*

Isaac Asimov, *Book of Science and Nature  
Quotations*  
(1988)

DALAM film Avatar (2009) yang disutradarai James Cameron dikisahkan bumi yang semakin kehabisan sumber alami sehingga para penghuninya berupaya mencari sumber baru di sebuah bulan bernama Pandora dalam gugus bintang Alpha Centauri. Pandora dihuni oleh spesies Na'vi yang berkulit biru dan memiliki ketinggian sekitar tiga meter. Untuk mengeksplorasi biosfir Pandora, para ahli menggunakan makhluk campuran Na'vi-manusia yang disebut 'avatar' yang dapat dioperasikan oleh manusia yang memiliki kesamaan genetik.

Salah satu operator avatar ini bernama Jake Sully, mantan tentara yang mengalami kelumpuhan kaki sehingga ia harus duduk di kursi roda. Namun karena memiliki tubuh virtual seorang Na'vi yang berada di tempat lain, ia mampu berlari dalam hutan Pandora dan bahkan berayun dari pohon ke pohon. Ia merasa bergembira dapat mengoperasikan seorang avatar dan melakukan hal-hal yang tidak dapat dilakukannya secara nyata karena cacat fisiknya.

Dunia Pandora yang dihidupi oleh Jake sebagai operator avatar dapat disebut sebagai 'dunia virtual.' Salah satu fungsi penting dunia virtual, meskipun tampaknya tidak direncanakan sejak awal, adalah membantu orang-orang yang mengalami cacat fisik untuk mengalami hidup sebagai avatar (atau pribadi virtual dalam ranah virtual) dengan tubuh yang berfungsi secara penuh dan normal. Dengan tubuh demikian dalam dunia virtual, mereka tidak mengalami keterbatasan dan stigmatisasi sehubungan dengan cacat fisik tersebut. Ketidakterbatasan dan perasaan bebas dari stigmatisasi ini tentunya membawa kegembiraan luarbiasa sebagaimana dialami oleh Jake.

Karena alasan yang sama banyak orang menyukai laman dunia virtual seperti *Second Life*, *Activeworlds*, atau *Twinity* karena laman-laman semacam itu memungkinkan mereka mengalami situasi dan memiliki identitas virtual yang sangat berbeda dengan situasi dan identitas konkretnya sehari-hari. Dunia virtual memang memungkinkan kita untuk mengatur sendiri penampilan (gender, tipe rambut, ukuran badan, dan sebagainya) tanpa perlu khawatir dengan konsekuensi fisik kehidupan nyata (rambut berantakan atau sering rontok,

sakit pinggang, menjadi tua, dan sebagainya). Demikian pula, dalam dunia virtual para penggunanya dapat bertemu dengan orang-orang baru dan menjalin persahabatan seturut keinginan mereka.

Tidaklah mengherankan banyak orang lebih menyukai aspek-aspek virtual atau digital ini daripada aspek-aspek fisik kehidupan mereka. Bagaimanapun juga, dunia virtual dalam bentuk apapun membawa kita keluar dari kehidupan konkret yang sering dipenuhi dengan beban dan kesulitan. Karena alasan ini pula semakin lama semakin banyak orang sulit melepaskan diri dari telepon genggam dan komputer karena peralatan demikian menyediakan berbagai dunia virtual (dalam bentuk media sosial, game, dan sebagainya) yang memiliki fitur-fitur yang tidak tersedia begitu saja bagi penggunanya dalam dunia nyata.

Terlepas dari penilaian baik atau buruknya, haruslah diakui bahwa menghabiskan banyak waktu dalam dunia virtual bukanlah tanpa konsekuensi. Salah satu konsekuensi ini adalah bahwa kita lebih menyukai kehidupan dalam dunia virtual daripada kehidupan dalam dunia nyata dengan tubuh manusia.

Dalam film *Avatar* Jake sendiri menyadari adanya ikatan emosional yang kuat dengan avatar yang dikendalikannya. Semakin lama ia masuk ke dalam dunia avatarnya, ia semakin merasa kehilangan kemanusiaannya dan bahkan memutuskan untuk meninggalkan ras manusia. Perkembangan teknologi di balik dunia virtual dewasa ini semakin memungkinkan para penggunanya untuk menikmati pengalaman virtual tanpa merasa bahwa mereka sedang

berada dalam dunia tersebut. Input sensorik yang disediakan semakin lama semakin lengkap dan sempurna sehingga perbedaan antara dunia virtual dan dunia nyata menjadi semakin tipis. Celaknya, otak kita tampaknya tidak terlalu peduli apakah pengalaman kita bersifat nyata atau virtual. Selama input sensorik yang diterima sesuai dengan apa yang diharapkan, otak kita akan memberikan instruksi yang sesuai kepada bagian tubuh lain seolah-olah input tersebut datang dari pengalaman langsung dengan dunia konkret.

Dalam buku *Re-Engineering Humanity* (2018) Brett Frischmann dan Evan Selinger memperlihatkan hasrat besar manusia untuk mengembangkan dan menggunakan teknologi sedemikian sehingga kemampuan tubuh fisiknya tidak banyak lagi digunakan. Upaya semacam ini memuat asumsi bahwa tubuh kita tidak lain adalah “halangan yang harus diatasi.”<sup>1</sup>

Tentunya sangatlah ironis bahwa manusia lebih mementingkan teknologi dan berupaya meninggalkan tubuhnya yang memiliki berbagai kemampuan luar biasa yang oleh para ilmuwan abad ke-20 seperti Ernest Starling (University College London), Walter B. Cannon (Harvard University), dan Charles Sherrington (Edinburg University) disebut sebagai “kebijaksanaan tubuh” (*the wisdom of the body*). Mereka memberi judul demikian pada orasi mereka dalam berbagai kesempatan untuk memperlihatkan kemampuan intuitif tubuh dalam mengintegrasikan berbagai fungsi yang berbeda-beda dan mengadaptasi

---

1 Frischmann dan Selinger, *Re-Engineering Humanity*, 33.

berbagai perubahan yang terjadi sehingga semua organ dapat berfungsi secara efisien.<sup>2</sup> Bagi mereka, tubuh manusia merupakan sebuah sistem organik yang mengagumkan dan jelas jauh lebih besar daripada sekadar gabungan bagian-bagiannya saja.

Sifat luarbiasa tubuh manusia sebagai sebuah sistem organik ini merupakan salah satu keyakinan Merleau-Ponty dan mendorongnya untuk melakukan analisis fenomenologi atas kebertubuhan kita sebagai manusia. Ia memperlihatkan dengan berbagai cara bagaimana kita berakar dalam dunia melalui tubuh yang kita miliki, meskipun dalam hidup sehari-hari kita cenderung memberi prioritas dan memusatkan perhatian pada aspek kesadaran (*consciousness*).

Merleau-Ponty juga menunjukkan bahwa cara kita mengetahui sesungguhnya sangat dipengaruhi oleh keberakaran tubuh dalam ruang dan waktu. Dalam karya-karya lebih lanjut, seperti sudah kita lihat, ia bahkan menggagas sebuah ontologi baru mengenai relasi manusia dengan dunia melalui konsep 'daging' dan kiasmus. Hal ini memperlihatkan komitmennya yang mendalam untuk menganalisis apa artinya bagi manusia untuk berada dalam dunia sebagai pengada bertubuh (*an embodied being*). Analisis demikian tentunya akan membantu memberikan arah bagi kehidupan manusia sendiri.

Salah satu bentuk penelitian yang mampu meningkatkan pemahaman kita terhadap makna kebertubuhan manusia adalah kajian terhadap pengaruh perkembangan dunia digital

---

2 Nuland, *How We Live*, xviii-xix.

terhadap para penggunanya. Studi demikian tentunya masih berada dalam tahap awal mengingat teknologi ini belum lama berkembang. Akan tetapi, penelitian awal dan bahkan pengamatan sepintas telah memperlihatkan efek serius teknologi digital terhadap para penggunanya. Teknologi ini jelas memiliki manfaat besar seperti sudah ditunjukkan di atas dan mampu menjadi sarana penting bagi kita untuk menyelesaikan pekerjaan, mengekspresikan diri, terhubung dengan orang lain tanpa keterbatasan fisik, dan bahkan menumbuhkan kreativitas.

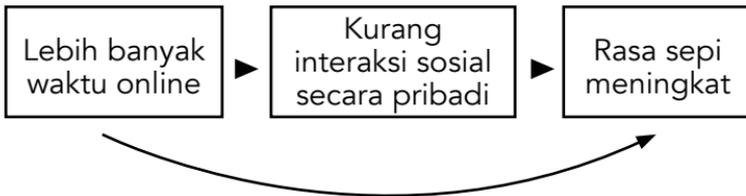
Akan tetapi, teknologi yang sama juga mengakibatkan berbagai penyakit mental sebagai akibat negatif media sosial dan berbagai komunitas daring. Para psikolog dan pemerhati perkembangan anak telah menunjukkan bahwa berbagai aspek pertumbuhan, kesehatan, dan keutuhan manusia sangat tergantung pada kemungkinan memperoleh perhatian dan kemampuan menjalin relasi sosial yang baik dan memadai dari orang-orang di sekitarnya. Namun ketika orangtua lebih banyak memberi perhatian pada telepon seluler daripada anak-anak mereka, anak-anak ini tidak memperoleh perhatian yang cukup sehingga kemampuan sosial mereka akan terhambat.<sup>3</sup>

Dalam bukunya *iGen: Why Today's Super-Connected Kids are Growing Up Less Rebellious, More Tolerant, Less Happy—and Completely Unprepared for Adulthood* (2017), profesor psikologi Jean M. Twenge menunjukkan relasi erat antara banyaknya waktu yang dihabiskan dalam

---

3 Lih. Hirsh-Pasek dan Sparrow, "Protecting Kids", 33.

dunia digital dan rasa sepi (*loneliness*) yang dialami oleh para remaja.<sup>4</sup> Hipotesis yang terbangun dalam studi-studi yang sudah dilakukan adalah bahwa ketika para remaja menghabiskan lebih banyak waktu secara online dan kurang dalam interaksi sosial secara pribadi, kesepian yang mereka alami akan meningkat:



Selain itu, perundungan dalam dunia digital sangatlah marak dan dapat merusak sikap percaya diri anak-anak muda serta mengakibatkan depresi. Para remaja putri juga sangat rentan terhadap berbagai tekanan guru-guru kecantikan dalam Instagram dan Youtube untuk selalu tampil cantik dan sempurna. Tidak jarang depresi berat menyebabkan anak-anak muda memutuskan untuk melakukan tindakan bunuh diri.<sup>5</sup> Dunia virtual ternyata dapat menimbulkan akibat yang sangat tragis dalam kehidupan nyata.

Penelitian terbatas di atas tentu saja menyangkut efek negatif dunia digital terhadap para penggunanya. Hal yang belum banyak diteliti, meskipun sangat terkait, adalah pengaruh kegagalan atau ketidakmemadaan dalam

---

4 Twenge, *iGen: Why Today's Super-Connected Kids*, 98-99.

5 Lih., misalnya, <https://www.telegraph.co.uk/news/2018/06/10/sexting-suicide-addiction-children-whose-lives-have-ruined/>.

menggunakan tubuh fisik terhadap perkembangan manusia. Teknologi virtual yang berkembang semakin cepat dan menarik memang membuat kita cenderung menghabiskan lebih banyak waktu dalam menggunakannya. Kita juga lebih banyak duduk di kantor, tempat-tempat umum dan bahkan dalam kendaraan pribadi dengan perhatian terpusat pada komputer atau telepon seluler. Kegiatan demikian membuat kita jarang menggunakan tubuh kita untuk bergerak dan berinteraksi langsung dengan dunia. Akibatnya yang sangat jelas adalah bahwa kita tidak lagi terampil dalam menggunakan tubuh kita, sebagaimana ditunjukkan oleh psikolog Lisanne Bainbridge pada tahun 1983 mengenai bahaya di balik ketergantungan manusia pada sistem-sistem otomatis.<sup>6</sup> Padahal, seperti ditunjukkan oleh Merleau-Ponty, tubuh adalah jangkar kita dalam dunia, dan melalui interaksi langsung tubuh dengan dunialah manusia dapat menemukan makna keberadaannya dalam dunia.

Salah satu bidang yang mampu memberikan pencerahan bagi kita dalam upaya memahami secara lebih mendalam perbedaan antara penggunaan tubuh konkret dan teknologi digital adalah proses seorang bayi mempelajari sesuatu. Pasangan Deb Roy, pakar inteligensi buatan dan robotik di Massachusetts Institute of Teknologi (MIT) di Cambridge dan Rupal Patel, ahli patologi bahasa di Northeastern University, sengaja membuat rekaman video atas segala perilaku bayi mereka sejak lahir untuk keperluan riset ini. Meskipun pada awalnya sangat yakin dapat menciptakan

---

6 Lih. Bainbridge, "Ironies of Automation," 775-79.

robot yang mampu mempelajari sesuatu seperti seorang bayi, pada akhirnya Deb Roy tidak lagi yakin akan kemungkinan ini. Meneliti cara anaknya mempelajari sesuatu, ia menemukan bahwa cara manusia belajar, termasuk bayi, bersifat komunal dan interaktif, sementara bagi robot, prosesnya bersifat abstrak berdasarkan rumusan yang telah dibuat sebelumnya. Bayi adalah pelajar sosial (*a social learner*) yang bukan hanya mampu belajar dari lingkungannya, melainkan juga memahami orang-orang yang ada di sekitarnya dan menangkap intensi-intensi mereka. Dengan kata lain, cara manusia belajar secara umum bersifat “menubuh (*embodied*), emotif, subjektif, ditandai oleh kehidupan.”<sup>7</sup> Proses belajar demikian tentu saja menuntut keberadaan dan peranan fundamental tubuh manusia sebagaimana telah ditunjukkan oleh Merleau-Ponty. Interaksi langsung manusia dengan dunia melalui tubuh menjadi prasyarat sebuah proses belajar yang bersifat alami.

Dalam konteks lebih luas dapatlah dikatakan bahwa dunia memang merupakan tempat atau ranah yang memungkinkan manusia menjadi manusia. Dunia, atau secara lebih konkret bumi ini, ada bagi kepentingan manusia. Kegagalan dalam menjalin interaksi langsung dengan bumi, termasuk karena menghabiskan waktu terlalu banyak dalam dunia virtual, dapat mengganggu keseimbangan kehidupan manusia. Keterhubungan fundamental manusia dengan bumi melalui tubuh diakui pula oleh para astronot, termasuk

---

7 Alex Beard, “How babies learn—and why robots can’t compete”, *The Guardian*, 3 April 2018.

Gennady Padalka, kosmonot Rusia, pemegang rekor sebagai manusia yang menghabiskan waktu terlama di luar angkasa (878 hari): “Secara genetik kita terhubung dengan planet ini.” Para astronot ini sungguh menyadari bahwa di antara banyak planet, bumi bersifat unik karena mampu mendukung kehidupan sebagaimana kita ketahui saat ini. Astronomi selama dekade terakhir telah menunjukkan bahwa bumi merupakan salah satu dari milyaran dunia dalam galaksi Bima Sakti, tetapi jaringan geologi, ekologi dan biologi yang ada di bumi membuat batu karang yang ‘aneh’ ini menjadi satu-satunya planet yang paling cocok untuk manusia.<sup>8</sup> Karena itu, topik yang penting untuk diteliti adalah sejauh mana kegagalan kita dalam menggunakan tubuh sebagaimana mestinya mempengaruhi kehidupan kita sebagai manusia, termasuk dalam relasi sosial. Akibat-akibat negatif yang diketahui sampai saat ini sehubungan dengan penggunaan media sosial secara berlebihan tampaknya merupakan sebuah puncak gunung es saja.

Pada akhirnya analisis Merleau-Ponty mengenai kebertubuhan manusia memunculkan pertanyaan fundamental mengenai makna sesungguhnya menjadi manusia atau bagaimana kita seharusnya menjadi manusia. Ia telah menunjukkan peranan fundamental tubuh dalam eksistensi manusia dan bahkan relasi ontologisnya dengan dunia. Karena itu, kita perlu merefleksikan apakah kita dapat meninggalkan begitu saja kebertubuhan kita

---

8 Lih. Majalah *National Geographic*, “Through An Astronaut’s Eyes,” edisi Maret 2018, Vol. 233, no. 3, hlm. 68 ff.

tanpa mengalami konsekuensi negatif yang fatal. Seperti diungkapkan oleh Isaac Asimov di atas, sains dan teknologi berkembang sangat pesat, sementara kebijaksanaan kita dalam menanggapi tumbuh sangat lambat. Dengan teknologi virtual yang semakin mendominasi kehidupan, masa depan kita sebagai manusia dipertaruhkan. Keasyikan dengan dunia virtual dapat membuat kita lupa bahwa pada dasarnya kita adalah pengada bertubuh. Sherwin Nuland, penulis buku terkenal *How We Die dan How We Live*, berpendapat demikian: “Manusia hanya dapat dipahami apabila [struktur] biologinya dipahami. Struktur dan fungsi organik adalah titik permulaan esensial bagi semua eksplorasi atas kemanusiaan dan roh.”<sup>9</sup> Mungkin kata-kata bijak ini dapat membuat berefleksi sejenak mengenai makna keberadaan kita sebagai manusia sebagai pengada bertubuh dan mengenai pilihan atas masa depan kita bersama.

---

9 Nuland, *How We Live*, 69.



## DAFTAR PUSTAKA

- Adams, Harry. "Expression," Merleau-Ponty: Key Concepts, eds. Rosalyn Diprose and Jack Reynolds. New York: Routledge, 2008.
- Bainbridge, Lisa. "Ironies of Automation," *Automatica*, vol. 19, no. 6, Nov. 1983.
- Bair, Deirdre. *Simone de Beauvoir: A Biography*. New York: Summit Books, 1990.
- Baldwin, Thomas, ed. *Reading Merleau-Ponty on Phenomenology of Perception*. London dan New York: Routledge, 2007.
- Beard, Alex. "How babies learn—and why robots can't compete", *The Guardian*, 3 April 2018.
- Blakeslee, Sandra dan Matthew. *The Body Has a Mind of Its Own*. New York: Random House, 2007.
- Blascovich, Jim dan Jeremy Bailenson. *Infinite Reality: The Hidden Blueprint of Our Virtual Lives*. New York: William Morrow, 2011.
- Carman, Taylor dan Mark B.N. Hansen, ed. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Church, Jennifer. *Possibilities of Perception*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Dillon, M.C. *Merleau-Ponty's Ontology*, edisi kedua. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1988.

- Diprose, Rosalyn dan Jack Reynolds, ed. *Merleau-Ponty: Key Concepts*. New York: Routledge, 2008.
- Frischmann, Brett dan Evan Selinger. *Re-Engineering Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Fry, Hannah. *Hello World: Being Human in the Age of Algorithms*. New York and London: W.W. Norton & Company, 2018.
- Gallagher, Shaun. *How the Body Shapes the Mind*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Hass, Lawrence. *Merleau-Ponty's Philosophy*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2008.
- Hirsh-Pasek, Kathy dan Joshua Sparrow. "Protecting Kids," *TIME*, 28 Januari 2019.
- Husserl, Edmund. *Introduction to the Logical Investigations. Draft of a Preface to the 10 Logical Investigations*, ed. E. Fink, terj. P.J. Bossert dan C.H. Peters. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
- Lakoff, George dan Mark Johnson. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, 1999.
- Locke, Locke. *An Essay Concerning Human Understanding*. Hazleton, PA: The Pennsylvania State University, 1999.
- Marcel, Gabriel. *Metaphysical Journal*, terj. Bernard Wall. Chicago: Henry Regnery, 1952.
- Marschall, George J. *A Guide to Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*. Milwaukee: Marquette University Press, 2008.
- Matthews, Eric. *The Philosophy of Merleau-Ponty*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*, terj. Colin Smith. London and New York: Routledge, 2002.
- \_\_\_\_\_. *The Primacy of Perception*, ed. James M. Edie. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964.
- \_\_\_\_\_. *The Visible and the Invisible*, terj. Alphonso Lingis, ed. Claude Lefort. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1968.

- \_\_\_\_\_. *Sense and Nonsense*, terj. Hubert L. Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus. Northwestern University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Signs*, terj. Richard C. McCleary. Northwestern University Press, 1964.
- \_\_\_\_\_. *The World of Perception*, terj. Oliver Davis. London and New York: Routledge, 2004.
- Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London dan New York: Routledge, 2000.
- Nuland, Sherwin. *How to Live*. New York: Vintage Books, 1997.
- Orlandi, Nico. *The Innocent Eye: Why Vision is Not a Cognitive Process*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Sartre, Jean-Paul. "Merleau-Ponty vivant," dalam *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, ed. Jon Stewart. Evanston, IL: Northwestern University, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Situations*. New York: George Braziller, 1965.
- Silverman, Hugh J., ed. *Philosophy and Non-Philosophy since Merleau-Ponty*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1997.
- Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*, ed. Knud Haakonssen. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Toadvine, Ted dan Leonard Lawlor, ed. *The Merleau-Ponty Reader*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2007.
- Twenge, Jean M. *iGen: Why Today's Super-Connected Kids are Growing Up Less Rebellious, More Tolerant, Less Happy—and Completely Unprepared for Adulthood*. New York: Atria Books, 2017.

## DATA PENULIS

THOMAS HIDYA TJAYA adalah pengajar filsafat di Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara, Jakarta. Ia menyelesaikan program S2 filsafat di Fordham University, New York (1998), lalu melanjutkan studi doktoral dalam bidang filsafat di Boston College, Massachusetts, dan meraih gelar Ph.D. pada tahun 2009. Karya-karya yang sudah diterbitkannya antara lain *Humanisme dan Skolastisisme: Sebuah Debat* (Kanisius, 2004), *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi Diri Sendiri* (KPG, 2004), *Peziarahan HATI* (Kanisius, 2011), *Enigma Wajah Orang Lain: Menggali Pemikiran Emmanuel Levinas* (KPG, 2012) dan sejumlah artikel ilmiah seperti “Kierkegaard dan Nietzsche dalam Dialog Kebenaran” dalam *Dengan Nalar dan Nurani: Tuhan, Manusia dan Kebenaran* (2016) dan “Intensionalitas dan Atensi dalam Dunia Digital” dalam *Meluhurkan Kemanusiaan: Kumpulan Esai* untuk A. Sudiarja (2018).

Semakin dominannya kehadiran dunia digital dan virtual belakangan ini mempercepat berkurangnya penggunaan tubuh manusia. Komunikasi dengan orang lain kini tak lagi menuntut kehadiran fisik seseorang, tetapi bisa diwakilkan kepada pesan singkat melalui telepon pintar. Kerja-kerja jurnalistik juga bisa diselesaikan tanpa turun ke lapangan karena data dan angka tersedia di laman dunia maya. Bahkan, inteligensi buatan (*Artificial Intelligence*) pun telah banyak menggantikan pekerjaan-pekerjaan manusia yang rutin dan terstruktur.

Apakah dunia semacam ini berpengaruh pada kemanusiaan kita? Apakah manusia tetap manusiawi ataukah sebaliknya?

Tubuh sering dipandang kalah penting dibandingkan dengan kesadaran. Sejak René Descartes, kesadaran dianggap sebagai landasan keberadaan serta pengetahuan manusia, sedangkan tubuh hanyalah objek belaka. Tetapi, Husserl, dan para fenomenologis lain, memberikan pendapat sebaliknya: dengan menghindari kategori subjek-objek dan masuk ke dalam kehidupan konkret, kita akan dapat mengalami fenomena yang lebih murni dan asli, terlepas dari pengandaian dan prasangka kita.

Buku ini mengurai secara ringkas pandangan Merleau-Ponty tentang fenomenologi dan makna kebertubuhan manusia. Mengembangkan gagasan Husserl, Merleau-Ponty menyoroti pentingnya tubuh sebagai jangkar kita dalam dunia dan makna keberadaan manusia sebagai pengada bertubuh. Di satu sisi, melalui pengalaman bertubuh, manusia menjalin relasi dengan dunia dan membentuk persepsi mengenai dunia tersebut. Di sisi lain, orang lain pun mengenal kita pertama-tama melalui kehadiran tubuh kita. Memahami keberadaan tubuh dan dunia yang dihuninya membantu kita menentukan arah perkembangan kita sebagai manusia.

**THOMAS HIDYA TJAYA** lulus dari Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara, Jakarta, pada 1996. Setelah menyelesaikan program S2 filsafat di Fordham University, New York, pada 1998, ia bekerja di East Asian Pastoral Institute dan mengajar filsafat di Ateneo de Manila University, Filipina. Mulai pertengahan tahun 2000 ia menempuh studi di Weston Jesuit School of Theology di Cambridge, Massachusetts, Amerika Serikat, dan berhasil meraih gelar Master of Divinity dan Master of Theology pada Mei 2003. Saat ini ia mengajar filsafat di STF Driyarkara, Jakarta.



**KPG (KEPUSTAKAAN POPULER GRAMEDIA)**

Gedung Kompas Gramedia, Blok 1 Lt. 3

Jl. Palmerah Barat 29/37, Jakarta 10270

Telp. 021-53650110, 53650111 ext. 3359

Fax. 53698044 [www.penerbitkpg.id](http://www.penerbitkpg.id)

📍 Kepustakaan Populer Gramedia, 📧 @penerbitkpg, 🌐 penerbitkpg

SERI PEMIKIRAN: MERLEAU - PONTY  
DAN KEBERTUBUHAN



592001758

12-03-20 150

VI - 000000005

Rp 60000