debu, duka, dsb.

sebuah pertimbangan anti-theodise

*

‘God is a concept by which we measure our pain’-

- John Lennon (1940 - 1980)

‘Masakan Hakim segenap bumi tidak menghukum dengan adil?’-

- Kitab Kejadian (18:25)

Pembuka

Naskah ini dimulai satu setengah tahun setelah tsunami menghantam Aceh, Mentawai, dan beberapa tempat lain di sekitar Lautan Hindia, Desember 2004. Ada 210.000 orang tewas dan hilang. Kemudian, Maret 2011, bencana yang sama – gempa 8,9 Richter, dengan gelombang setinggi hampir 10 meter – menghantam sebuah kota Jepang, hampir 20.000 orang tewas dan hilang.

Seperti ketika tsunami menghancurkan Kota Lisbon di tahun 1755, kejadian yang mengerikan di tahun 2004 dan 2011 itu menyentak persaaan dan pikiran -- dan membuat banyak orang bergulat untuk menjelaskan atau mencari penjelasan tentang masalah mala. Usaha itu cenderung melahirkan pelbagai bentuk theodise, yang menegaskan ada hubungan keburukan, kekejian, bencana, dengan Tuhan dan desainnya yang adil. Kata ‘theodise’ dari *theos* dan *dikē*, ‘Tuhan’ dan ‘keadilan’.

Tapi tentu saja menyinggung ‘Tuhan’ dan ‘keadilan’ akan segera menyinggung manusia: keyakinannya, keraguannya, hasratnya, pergulatannya, subyektifitasnya, kefanaannya, kemustahilannya, dan anomalinya.

Yang saya tulis ini sebuah renungan tentang itu semua, menyusuri berbagai bacaan, yang saya sebut atau tak sebut, yang saya setujui dan saya ragukan, yang saya pinjam atau saya tolak. Bentuknya catatan-catatan yang bersambung, meskipun tak dimaksudkan untuk menyatu padu, karena tiap fragmen saya biarkan bisa berkembang ke arah yang berbeda.

Dengan harapan: anda akan sabar membacanya.

G.M.

…. setelah itu semua -- gelombang ganas tiba-tiba menjulang hitam tinggi seperti ular raksasa yang menyemburkan tulah, dan beribu-ribu nyawa putus dan mayat berserakan dan orang hilang, dan berkilometer daratan tergerus dan bukit terbelah dan hutan tercukur dan pepohonan hangus, juga kota remuk seakan terkena beliung laut – setelah tsunami 26 Desember 2004 itu, terasa ada sebuah lobang hitam yang menganga dalam perkabungan kita. Chairil Anwar pernah menulis sesuatu yang agaknya bisa dikemukakan untuk kita waktu itu:

Bukan kematian itu benar yang menusuk kalbu
Tapi keredaanmu menerima segala
Tak kutahu setinggi itu atas debu
Dan duka Maha Tuan bertahta

Apa yang mungkin kita lakukan, bila kita menyaksikan ini sebagai kekuasaan Tuhan yang tegak kukuh, menakutkan, menjulang angkuh di atas manusia sebagai ‘debu’? Kekuasaan yang tak peduli akan ‘duka’?

Lobang hitam ini, sebuah pertanyaan yang mengejar jawab, tak mudah terhapus. Barangkali kita akhirnya seperti nenek tua yang rela ‘menerima segala’ dengan takzim. Tuhan Maha Akbar tapi manusia mungkin tak berbahagia.

*****

Kini orang telah bisa memutuskan bahwa gempa adalah gempa: akibat konstruksi alam yang tak sepenuhnya tenteram. Hampir tak tersisa lagi sihir dan makna di dalamnya. *Entzauberung*, kata Weber, ‘hilangnya yang magis dari dunia’, telah jadi bagian zaman ini. Tak ada arti lain kecuali bumi bergetar karena gunung berapi hendak meletus dan bumi terguncang ketika lempeng kerak bumi bergerak. Mereka telah berkali-kali bergerak.

Tapi alam tak sepenuhnya menjelaskan dirinya. Kita tak tahu kenapa gempa dan gelombang ganas itu menyerang kini dan bukan nanti, kenapa yang hancur adalah dataran pantai ini dan bukan tepi tanjung itu. Kemalangan begitu luas dan kematian begitu mendadak, dan kita tampaknya tak dapat melepaskan diri menghadapi tanda tanya buram di sekitar nasib, ketidak-adilan, dan putus-asa.

*

Di celah-celah kesewenang-wenangan alam dan ajal yang acak, selalu ada saat ketika ombak jinak, bumi tak bengis, pohon-pohon merias dan memayungi, percakapan hangat dan cinta asyik. Kemudian segala berakhir, begitulah tiap kali, terkadang dengan cara mengejutkan. Tapi bukan kematian itu benar yang menusuk kalbu, bukan kefanaan itu, melainkan – bila kita pakai kata-kata Chairil Anwar yang sengit – 'ahli agama dan lembing katanya'.

Lembing itulah yang sering menusuk, terutama ketika kita mendengar orang-orang itu datang dan berkata: lihat, Tuhan tidak berkenan dengan kalian; kesengsaraan adalah bagian dari hukuman bagi najis yang tak terhapus.

Sampai kapan? Agama-agama gemar mengulang cerita tua mereka tentang Tuhan yang kehilangan belas yang, seperti dihadirkan Alkitab dalam ramalan Nabi Amos, memukul tanah Israel dengan 'angin menyala' dan dengan ulat membinasakan kebun anggur dan rimbun zaitun. Tuhan ini pula yang dengan bangga mengatakan, 'Telah kuhancurkan sebagian dari kamu, sebagaimana hancur Sodom dan Gomorrha'.

Agaknya gambaran itu – jalin menjalin antara kekuasaan, penghancuran, dan iradah -- adalah unsur penting dalam bangunan iman monotheisme. Contohnya tersebar dari zaman ke zaman. Di abad ke-15, Al-Suyūṭī, seorang ulama yang hidup di Kairo dan telah menulis berkitab-kitab risalah tentang agama, tak mengedepankan sesuatu yang orisinal ketika ia mengutip sajak seorang penyair yang tak bernama yang menulis tentang gempa besar yang menghantam Hims, sebuah kota di Suriah Barat, di tahun 1157:

Gempabumi, mala yang datang dengan titah Ilahi,

Menakutkan kami
Dihancurkannya benteng Shayzar and Hamah
Dan dengan satu perintah dibuat-Nya manusia punah.

Enam abad kemudian premis yang sama berulang di sebuah kota Katolik di Eropa, Lisbon, ketika tsunami meluluh-lantakkannya – sebuah cerita yang akan saya paparkan lebih panjang nanti..

Konon pada mulanya Adam. Ia makan buah yang terlarang, dan ia dibuang. Ia melanggar firman. Kini orang terbiasa untuk membayangkan larangan adalah sesuatu yang datang buat mencegah dosa – seakan-akan larangan datang setelah dosa. Sementara dari kisah Adam dapat dilihat bahwa sebaliknyalah yang terjadi: karena larangan, maka dosa bisa disebutkan. Seperti pernah diutarakan Slavoj Zizek, hukum-lah yang ‘membuka dan mempertahankan wilayah dosa’.

Tapi sejak awal Tuhan yang ditampilkan sebagai satu sosok yang mempunyai rencana digambarkan pula sebagai pelaku yang tak dapat dipersalahkan. Kita tak pernah mempersoalkan apa persisnya dosa, apa pelanggaran orang-orang yang menanggungkan kematian dan kehilangan? Setarafkah berat kesalahan yang dilakukan dengan hukuman yang ditimpakan? Kenapa Tuhan lebih memilih untuk menghancurkan kehidupan beratus ribu orang dan anak-anak ketimbang mencegah dosa yang besar, hingga hukuman tak usah jatuh? Ataukah bencana itu cara untuk memperkebal manusia dari penderitaan, seperti serum yang disuntikkan agar bertambah kuat pertahanan tubuh kita? Tapi jika demikian, sejauh mana kematian ratusan ribu manusia sebuah dosis yang tepat?

*

Kita semua ingat sajak Amir Hamzah yang terkenal itu:

Engkau ganas
Engkau cemburu
Mangsa aku dalam cakar-Mu
*Bertukar tangkap dengan lep*as

'Cemburu' adalah tanda ketidak-pastian, rasa terancam ditinggalkan, seperti yang dibayangkan tentang Tuhan di masa awal keimanan Bani Israel. Di masa itu Allah menuntut kesetiaan, dan dalam 'Nyanyian Musa' mengancam

Mereka membangkitkan cemburu-Ku
dengan yang bukan Allah,
mereka menimbulkan sakit hati-Ku
dengan berhala mereka

Baris-baris dalam Alkitab itu juga menggambarkan keganasan yang akan dihunus dan dihantamkan-Nya:

Aku akan menimbun malapetaka
ke atas mereka,
seluruh anak panah-Ku akan
kutembakkan kepada mereka.
Apabila mereka sudah lemas
karena lapar dan merana oleh
demam yang membara,
dan oleh penyakit sampar,
maka Aku akan melepaskan taring
binatang buas kepada mereka,
dengan racun binatang yang menjalar
di dalam debu.

Pedang di luar rumah
dan kengerian di dalam kamar
akan melenyapkan
teruna maupun dara
anak menyusu serta orang ubanan

Adakah kita hidup dengan Tuhan semacam itu?

*****

Seseorang pernah mengatakan bahwa kematian beribu-ribu manusia itu tanda mereka dijemput lebih awal ke surga. Dengan kata lain: kita harus bersyukur, atau setidaknya memahami, mekanisme kasih sayang Tuhan. Tapi ada yang belum bisa dipahami: apa maksud Tuhan dengan yang tidak ikut mati -- anak-anak yang jadi cacat, anak-anak yang jadi yatim, si bungsu yang kehilangan tiga saudara sekandung, ibu yang direnggutkan dari bayi pertama yang tercekik air…

Sesungguhnya -- dan ini yang mengusik hati -- tak ada yang baru dari pertanyaan yang tersirat di sini. Pada dasarnya manusia masih bisa mempersoalkan, bahkan menggugat, seperti Ayub, laki-laki dari tanah Us itu. Dalam kisah Perjanjian Lama, Ayub digambarkan sebagai orang yang ‘jujur, takut pada Allah, dan menjauhi kejahatan’. Tuhan tahu tentang semua itu: Ayub ‘demikian saleh’, begitulah kata-Nya, hingga hampir tak ada bandingannya di muka bumi. Tapi toh Tuhan memutuskan agar orang yang terpuji ini menanggungkan derita berlipat-lipat. Hanya dengan satu alasan: Yang Maha Kuasa tengah bertanding dengan Iblis, dan meletakkan Ayub sebagai bahan pertandingan. Jika setelah siksaan hidup itu laki-laki itu tetap tak ingkar, akan menanglah Allah.

Maka dalam waktu singkat, segala yang dimilikinya punah. Anak-anak yang dicintainya mati. Iblis, dengan perkenan Tuhan, mendurjanai Ayub

tak putus-putusnya.. Dalam keadaan remuk hati dan rudin, laki-laki itu masih ditimpa barah yang busuk dari telapak kaki sampai ke batok kepala.

Ia memang patut berseru, ‘Aku tidak bersalah!.’ Dan tak mengherankan bila ia menyebut Tuhan sebagai ‘Allah yang hidup, yang tidak memberi keadilan kepadaku’...

*

Tapi haruskah Tuhan memberi keadilan?

Ada satu persoalan yang mula-mula dikemukakan oleh Abu al-Hasan al-Ash’ari yang hidup di awal abad ke-10 di Basra, Irak. Persoalan ini satu abad kemudian konon diulangi al-Ghazali, seorang alim yang termashur dari kota Tus di Khorasan:

‘Mari kita bayangkan seorang bocah dan seorang dewasa ada di Surga. Mereka berdua meninggal di jalan yang benar, tapi.si orang dewasa berada di tempat yang lebih luhur. Dan si bocah bertanya kepada Tuhan: ‘Kenapa Kau beri orang itu tenpat yang lebih tinggi?’. Dan Tuhan menjawab, ‘Karena ia telah menjalankan banyak amal yang baik’.

Maka anak itu pun bertanya lagi, ‘Kenapa Kau buat aku mati begitu cepat sehingga aku dicegah menjalankan perbuatan baik?’. Tuhan pun akan menyahut, ‘Aku tahu bahwa kau kelak akan jadi seorang pendosa. Sebab itulah lebih baik kalau kamu mati semasa masih anak-anak’.

Tak urung, sebuah teriakan terdengar dari kalangan mereka yang disiksa di kerak Neraka. ‘Kenapa, ya Tuhan, tak Kau biarkan kami mati sebelum kami jadi orang yang berdosa?’. ’

Tak diceritakan bagaimana dalam kisah imajiner ini Tuhan menyahut. Tapi justru dengan itu al-Ghazali dan kaum Ash’ariah hendak

menunjukkan bahwa kita tak bisa menilai tindakan dan keputusan Tuhan. Iradah-Nya tak dapat ditaruh pada skala rasionalitas – dan itulah inti kritik para perumus theologi yang membantah pemikiran Muktazillah di abad ke-9.

Pemikiran Muktazillah, yang selama seribu dua ratus tahun lamanya memicu perdebatan dalam theologi dan filsafat Islam, menekankan keadilan dan ketunggalan Tuhan. Karena Ia adil dan karena Ia esa, Tuhan tak dapat dikaitkan dengan mala dan kekejian.

Pada awalnya adalah Wasil ibn ‘Ata di abad ke-9. Ada cerita yang mengatakan ia menulis 40.000 sajak *rajaz* dari balik penjara, memuja keadilan dan keesaan Allah, seuntai karya yang begitu mempesona hingga orang ramai meminta agar ia dibebaskan.

Bagi Wasil, ‘karena Sang Pencipta arif dan adil, tak boleh kita menghubungkannya dengan *sharr* (keburukan, mala, kekejian) atau dengan kezaliman’. Dengan kata lain, harus dilihat bahwa manusia sendirilah penggubah kebaikan dan kejahatan, kemukminan dan kemungkaran, kepatuhan dan pelanggaran. Sebab itulah ia mendapatkan pahala atau hukuman. Ia memperoleh previlese, bernama kemerdekaan, tapi juga beban, yakni kebebasan.

Wasil, yang umumnya dianggap pemula theologi yang dibawakan kaum Muktazillah, dapat dikatakan telah membuka pintu kemungkinan ‘humanisme’ berwajah Islam. Tapi bukan maksudnya untuk meletakkan manusia di pusat alam semesta. Argumennya adalah untuk membebaskan Tuhan dari sosok yang, dalam kemahakuasa-Nya, tak memiliki ukuran yang masuk akal. Itulah sebabnya – sebagaimana diceritakan oleh Majid Fakhry dalam sebuah buku yang jadi standar sejarah filsafat Islam – sudah di abad ke-9, seorang Mu’ammar bin ‘Abbād mengemukakan pendapat bahwa segala kejadian di dunia berasal dari keniscayaan alamiah (*tab’an*) atau, kalau tidak, berasal dari hasil ikhtiar (*ikhtiyāran*). Adapun Tuhan hanya secara tak langsung saja berpengaruh atas semuanya.

Sebab Tuhan yang langsung mengatur apa saja di muka bumi adalah Tuhan yang juga menyebabkan kebiadaban. Ia sebuah kekuasaan yang bisa sewenang-wenang, tak dapat dipahami, dan tak mudah pula jadi pegangan. Jika demikian, bagaimana sabda-Nya akan punya daya imbau yang universal di tengah kehidupan yang risau oleh kekacauan ini? Apa arti ada-Nya, jika demikian? .

Tiap theodise – pembelaan manusia untuk membuktikan keadilan Tuhan – agaknya bermula dari pertanyaan seperti itu, sebelum Leibnitz memperkenalkan kata itu (dari *theos* dan *dikē*, 'Tuhan' dan 'keadilan') dengan menulis *Essais de Théodicée* dalam bahasa Prancis di tahun 1710.

Tapi sebagaimana kemudian tampak -- dan al-Ghazali telah menunjukkan hal itu sebenarnya – tiap theodise adalah sebuah pleidoi yang berakhir terbalik. Disusun dengan maksud membuat Tuhan tampak tak bersalah dan manusia terhibur, tiap theodise berakhir dengan Tuhan yang jadi terperangkap dan manusia yang resah. Berangsur-angsur, sebuah proses terjadi: kematian Tuhan.

*

Ketika Tuhan yang dibelanya belum mati, Leibnitz mencoba menjawab persoalan yang sejak lama mengusik manusia: bagaimanakah menghubungkan rahmat-Nya dengan dunia yang berabad-abad dirundung jahanam dan sengsara?

Ia mendasarkan theodisenya dengan sebuah aksioma: ‘Asas tentang Alasan yang Cukup’. Tuhan juga mengikuti ‘asas’ ini, kata Leibnitz, sehingga bila ada durjana dan aniaya, malapetaka dan kepedihan, itu tentu berdasarkan alasan Tuhan yang cukup.

Ada selalu orang-orang yang punya argumen untuk tawakal. Mereka percaya keburukan punya peran justru untuk menangkal keburukan. Pada tahun 280-206 Sebelum Masehi, hidup seorang pemikir Yunani bernama Chrysippus, seorang penganut paham Stoisisme, yang berkata: ‘Hewan yang buas ada untuk menguji kekuatan manusia; taring berbisa sang ular ada untuk jadi obat; tikus-tikus mengajari kita gerak yang trengginas dan kepinding membuat kita tak tertidur terlampau lama’.

Dalam hal ini, Leibnitz adalah penerus Chrysippus dan juga Bildad. Dalam kisah Alkitab, orang ini menegur Ayub, sahabatnya yang kena siksa dan mengeluh itu. Kata Bildad:

Berapa lamakah lagi engkau
Akan berkata begitu
Dan perkataan mulutmu seperti
Angin yang menderu?

Masakan Allah membengkokkan
Keadilan?
Masakan Yang Mahakuasa membengkokkan
Kebenaran?

Ayub, dalam penderitaaannya, tak menerima kecaman Bildad dan teman-temannya. Tapi ia sendiri sulit menjawab pertanyaan retoris yang tersimpul di situ. Bagi Ayub, satu-satunya penjelasan ialah bahwa Tuhan mempunyai kuasa ‘yang ajaib’. Dia-lah ‘yang melakukan perbuatan-perbuatan besar yang tak terduga’. Maka bila Ia merampas, ‘siapa akan menghalangi-Nya?’

Yang menarik dalam kisah Ayub ialah penutupnya: ternyata Tuhan justru menyalahkan Bildad dan kawan-kawannya yang membela-Nya. Mungkin

Ia sendiri tak menghendaki sebuah pleidoi. Mungkin karena yang tampak pada theodise ini ialah bahwa pikiran semacam Leibnitz dan kaum Muktazillah 800 tahun sebelumnya telah membuat Tuhan sebagai sebuah kekuatan yang tak jauh bedanya dari seorang manajer yang bijaksana – sebuah kearifan yang tunduk kepada *raiso*n (kata ini bisa berarti 'alasan' dan juga 'nalar' atau 'akal').

Jika kita katakan bahwa akal adalah mahluk, kenapa kita bisa mengatakan bahwa Yang Maha Agung harus terikat oleh makhluk-Nya? Dalam sejarah filsafat Islam, para pemikir Ash'ariah menganggap Tuhan sepenuhnya tak ditentukan oleh ketentuan apa pun: Ia bebas untuk menghukum orang yang tak bersalah dan mengabaikan apa yang sesuai bagi kemaslahatan moral manusia. Bukankah Ia tak dapat dipersamakan dengan apa dan siapapun?

Tapi kita dapat pula membantah: mungkin salah satu bentuk kedermawanan Tuhan kepada manusia justru karena Ia bersedia turun dan bergabung dalam keniscayaan makhluk-Nya. Sebagai seorang yang bukan Nasrani, saya tak tahu adakah tema ini sebenarnya yang mendasari gagasan ketuhanan Jesus: karena kasih-Nya, Tuhan turun ke bumi. Tapi seorang anti-Kristen, Nietszche, menulis dalam *Die Geburt der Tragödie*, bahwa 'satu-satunya theodise yang memuaskan' ialah bila, seperti dalam mitologi Yunani kuno, dewa-dewa hidup dalam kehidupan manusia.

Tapi di sini perlu juga dikatakan bahwa salah satu bagian dari kemanusiaan adalah cacat. Jika Tuhan hidup dalam kehidupan manusia, Ia akan ikut membawakan cacat itu. Akan masih adakah nilai-nilai? Siapa yang akan mengikuti siapa: manusiakah yang harus menumbuhkan sifat-sifat Tuhan dalam dirinya? Atau sebaliknya: Tuhankah yang menerima sifat-sifat manusia sebagai sifat-Nya?

Saya kira tiap percakapan tentang Tuhan dan nilai-nilai akan terlibat dalam dilema itu: bila kita memandang-Nya sebagai Zat yang bebas dari aturan baik buruk yang diterima dan diamalkan manusia, Tuhan akan jadi begitu asing, begitu jauh, dengan laku yang tak terduga-duga dan dengan keputusan yang tak bisa dinilai dengan ukuran apapun yang dikenal manusia -- dan sebab itu Ia 'liar' dan tak menenteramkan hati. Atau kita

memandang-Nya sebaliknya. Tapi itu berarti kita mereduksikan-Nya ke dalam takaran makhluk yang terbatas.

Dilema itulah yang membuka peluang Voltaire menyerang theodise Leibnitz:

Leibniz tak menunjukkan kepadaku,
Di semesta yang konon terbagus ini,
mana sebab yang tak terlihat
yang membuat kekacauan tak kunjung berhenti,
nestapa membalau, kenikmatan hampa bercampur nestapa,
dan yang tak berdosa menanggung malang yang niscaya, sama seperti mereka yang berdosa

Nada sajak itu tak sepedih suara Ayub, tapi tetap penuh gugat dan rasa putus asa. Dunia kemudian mengenalnya sebagai satu bagian dari *Poeme sur le desastre de Lisbonne* di tahun 1756, yang ditulis Voltaire setelah ia mendengar gempa besar yang teradi di Lisbon, Portugal di tahun 1755 – sebuah bencana yang ikut memicu perdebatan pemikiran Eropa sampai dua abad sesudahnya, tentang Tuhan, manusia dan alam.

Di abad ke-18, tulis Susan Neuman dalam pembukaan *Evil in Modern Though*t, kata ‘Lisbon’ sama nilainya dengan kata ‘Auschwitz’ di abad ini. Kedua nama itu menandai ‘ambruknya kepercayaan paling basis kepada dunia, dasar-dasar yang membuat peradaban jadi mungkin’.

*****

Lisbon: Hari itu 1 Nopember yang cerah, hari ketika orang-orang Katolik menghormati para santo dan penduduk pergi ke gereja-gereja untuk ikut misa.

Sebuah catatan yang kemudian ditemukan para sejarawan menyebut kronologi kecil ini: Antara pukul 9 dan 10, di rumah seorang perempuan penghuni kota Lisbon, kertas-kertas bergetar di atas meja. Tak lama

kemudian suara gemertak terdengar. Tiba-tiba lantai atas ambruk. Perempuan itu pun meloncat dari tempat duduk dan lari keluar. Nafasnya nyaris tercekik oleh debu puing yang tersembur dari mana-mana. Di lihatnya, dalam sekejap mata, kota berantakan, bangunan berguguran. Teriakan terdengar dari pelbagai sudut. Ia lihat para padri berdoa tatkala gereja-gereja mulai runtuh.

Dalam tempo enam menit, 30 gereja memang rubuh. Basilica de Santa Maria, Sao Paulo, Santa Catarina, the Misericordia, dan Sao Vincente de Fora, katedral-katedral besar di kota Katolik itu, ambruk. Ribuan jemaat yang sedang berada di dalamnya tertimpa reruntuhan, dan ribuan orang dan anak-anak mati, luka, ketakutan.

Beberapa puluh lelaki mencoba menyelamatkan diri dengan meloncat ke kapal yang berlabuh di Teluk Oeiras. Beberapa puluh yang lain mencoba perahu-perahu yang tertambat di Sungai Togus. Tapi sesuatu menyusul. ‘Laut datang!’ terdengar orang memekik.

Tiba-tiba, gulungan gelombang setinggi enam meter menggodam kota pantai itu dengan ganas: gempa melontarkan tsunami ke daratan. Tiga kali hantaman itu berulang. Ketika kemudian air tenang, ribuan bangkai tampak terapung, terangkut, hanyut, lenyap, atau membusuk.

Beberapa jam berikutnya bumi tak berguncang lagi, tapi tahap ketiga kehancuran Lisbon menyusul: pijar meletik dari rumah-rumah yang remuk, dan kota dengan segera terbakar. Lisbon – salah satu permata Eropa – dimakan api selama lima hari.

Ketika segala sudah dapat dihitung, diperkirakan hanya 20% dari bangunan kota yang tersisa, dan ada 50 ribu sampai 70 ribu korban yang tewas – sebuah jumlah yang tak sebesar mereka yang mati di Aceh, tapi terasa menakutkan untuk Lisbon. Di tahun itu, kota besar itu hanya berpenduduk 270 ribu.

*

Puisi Voltaire menggugat Leibnitz dan menusuk ‘optimisme’, sebuah trend besar pemikiran Eropa ketika ilmu-ilmu mulai marak, ketika ‘Pencerahan’ kian tampil, dan rasionalisme mencoba menerangi semuanya, juga menerangi iman.

Serangan Voltaire yang lebih termashur terhadap pandangan hidup ini tentu saja ada dalam satire *Candide.*

Kita tak akan bisa melupakan Profesor Pangloss dalam novel pendek yang kocak ini. Pada suatu hari filosof pembawa suara optimisme di mana saja dan kapan saja ini terserang terkena raja singa. Tubuhnya penuh kudis, matanya menceruk karena kurus-kering, mulutnya mencong, giginya hitam seperti gambir keroak.

Kenapa semua itu terjadi? tanya Candide. Perbuatan Setankah ini? Sang Optimis menjawab: Ah, bukan! Tuhan selalu punya alasan yang cukup juga dalam hal raja singa. Seandainya Columbus tak terkena sifilis ketika ia berada di sebuah pulau dalam penjelahannya di Amerika, kata Pangloss, ‘kita tak akan mengenal coklat dan zat pewarna merah saga’.

Maka Candide pun mendefinisikan optimisme sebagai ‘mania untuk mengatakan bahwa semua beres ketika sebenarnya [kita] ada di neraka’.

Leibnitz tentu saja bukan pembawa sebuah filsafat dengan mania. Ia tak mengatakan bahwa kita berada di surga. Baginya, ciptaan Tuhan – sesuatu yang terpisah dari Dia -- tak mungkin sesempurna sang Pencipta sendiri. Maka sesuai ‘asas Alasan yang Cukup’, Tuhan niscaya memilih sebagai hasil karya-Nya sesuatu yang tak sempurna tapi tetap merupakan ‘dunia yang terbaik dari semua dunia yang mungkin ada’.

Di dunia seperti itu, kekejian dan penderitaan memang tak punah, tapi justru yang buruk itu hadir dengan alasan yang cukup: adanya kejahatan dan kesengsaraan adalah untuk kebaikan yang lebih besar. Maka, seperti dikatakan Hannah Arendt tentang dasar theodise Leibnitz, Judas Iskariot

bukan berdosa karena ia mengkhianati Yesus, melainkan karena ia menggantung diri. ‘Dengan menghukum dirinya sendiri,’ kata Arendt, ‘secara implisit ia menghukum seluruh ciptasan Tuhan; dengan membenci dirinya sendiri, ia membenci sang Pencipta’.

Essais de Théodicée Leibnitz ditulis sekitar tujuh tahun sebelum pengarangnya meninggal di tahun 1716; ia tentu saja tak menyaksikan bencana Lisbon. Tapi tema pembelaannya muncul, dan selalu berulang hingga sekarang. Dengan atau tanpa Leibnitz, pleidoi buat Tuhan bergaung sebagaimana sedia kala: manusia tak bahagia, dengan sejarah yang acapkali busuk dan jahanam, tapi Tuhan adil. Ia tahu apa yang harus dihukum-Nya.

Tak lama setelah bencana besar di hari suci itu terjadi, seorang padri Jesuit bernama Gabriel Maladriga berkhotbah. ‘Ketahuilah, wahai Lisbon,’ katanya, ‘bahwa yang mengancurkan rumah, istana, gereja dan biara kita, yang jadi sebab kematian yang membinasakan begitu banyak orang dan api yang memangsa harta benda yang luas, adalah dosamu yang menjijikkan!’

Lalu dihunjamkannya lembing katanya lebih dalam: ‘Dan tentang mereka yang mati, betapa besar hasil panen yang berhasil dikirim ke Neraka, panen jiwa-jiwa yang berdosa! Sungguh keterlaluan untuk berpura-pura bahwa gempabumi ini hanya sebuah kejadian alami. Sebab seandainya hal itu benar, maka tak ada keperluan untuk bertobat dan menghindar dari murka Tuhan…Orang-orang suci telah meramalkan gempabumi ini akan datang, tapi kota ini tak menghentikan cara-caranya yang penuh dosa dan tak peduli apa yang akan datang. Tuhan pasti ingin menjalankan kasih-Nya dan pengampunan-Nya, tapi yakinlah: di mana pun kita, Ia mengawasi kita, siap mengazab kita’.

Maladriga, waktu itu berusia 66 tahun, adalah seorang padri yang berpengaruh. Ia terkenal dengan misinya ke Brazilia selama lebih dari seperempat abad untuk mengkristenkan orang-orang pribumi di benua di seberang Atlantik itu. Di tahun 1749 ia kembali ke Lisbon dan diterima dengan penuh kehormatan oleh Raja Juan V. Kemudian ia kembali ke Brazilia. Tapi Juan V mangkat dan Maladriga pun diminta datang oleh Sri Ratu Marianna yang bertindak sebagai wali bagi José, putra mahkota yang

waktu itu masih kecil. Dua tahun setelah pastur yang termashur itu kembali di dekat pusat kekuasaan di Lisbon, gempabumi itu terjadi.

Gempabumi seperti itu memang bisa melahirkan theodise, tapi juga anti-theodise. Dalam bencana besar di Lisbon itu, sementara sejumlah katedral runtuh, deretan rumah-rumah pelacuran tetap berdiri, dan kita dapat melihat kenyataan itu sebagai tanda tak jelasnya alasan Tuhan. Tapi kita juga dapat mengutarakannya sebagai tanda niat Tuhan yang lebih jauh, misalnya bahwa Lisbon selalu harus digoda oleh dosa, sebab godaan adalah ujian dan ujian adalah bagian dari jalan ke Surga.

Pembelaan untuk Tuhan dan antitesisnya akhirnya bukanlah sebuah konflik antara yang fana dengan yang kekal, melainkan pengungkungan yang kekal oleh yang fana, yang universal oleh yang partikular.

Syahdan, John Wesley, pelopor Gereja Kristen Methodis dari Inggris yang termashur yang hidup 1703-1791, mengaitkan malapetaka Lisbon dengan dosa lembaga Inkuisisi Gereja Katolik Portugal yang ganas -- yang mengusut dan menginterogasi orang-orang yang keimanannya diragukan, dan membakar hidup-hidup orang yang dianggap murtad. Tapi tak jelas siapakah yang dihukum Tuhan di kota Lisbon hari itu, ketika puluhan ribu manusia mati terhimpit, anak-anak dan orang cacat hanyut, dan orang-orang saleh terbakar. Ketika Wesley mengatakan, ‘bukan hal yang mengherankan, bila Tuhan mulai dari sana’, sebab di sana begitu banyak ‘orang pemberani yang telah dibunuh,’ kita juga tak tahu kenapa gempa hari itu juga mengguncang kota dan pantai lain.

Di seberang, tsunami membinasakan puluhan ribu orang di tanah Maghreb dan meluluhlantakkan Masjid Al Mansur di Rabat. Delapan belas hari setelah malapetaka awal Nopember itu, sebuah gempa lain menghancurkan 1500 rumah orang Protestan di Boston, Amerika.

Tuhan akhirnya hanya diperlakukan sebagai sebuah sinonim bagi kekuasaan yang tak menentu. Ini juga akhirnya yang mengenai Maladriga sendiri. Di tahun 1756, Raja José I yang muda itu memerintahkan padri itu dibuang dari ibukota. Pastur-pastur Jesuit dituduh terlibat dalam sebuah

komplotan khianat yang mencoba membunuh baginda. Di tahun 1761, kantor Inkuisisi Gereja bahkan memutuskan agar Maladriga dihukum bakar hidup-hidup dalam sebuah *auto-da-fé* – sebuah hukuman untuk orang yang berbuat bid'ah.

Para padri dari Ordo lain, juga pembesar politik yang menentang kaum Jesuit yang berpengaruh di Istana, kemudian berhasil mempengaruhi tahta dan penguasa politik untuk mengusir para rohaniawan itu. Kaum anti Jesuit dapat mengatakan bahwa rasa sakit Maladriga yang menanggungkan api pembakaran itu sepanjang hari merupakan bagian dari kutuk Tuhan.

Tapi dengan demikian tampak pula bahwa Tuhan dalam pengertian Leibnitz – wujud yang selalu punya desain, pencipta yang memberi Rahmat – adalah Tuhan yang tak putus-putusnya dimaafkan karena beratus ribu korban tak dapat dimaafkan. Yang binasa itu terkutuk. Dalam hal ini mereka yang beriman tak perlu untuk mempunyai hati -- dan agaknya Voltaire tahu jawaban apa yang akan diterimanya ketika ia bertanya:

Melihat ribuan korban itu akankah tuan berkata: 'Balasan Tuhan telah tiba, dan mati mereka bayaran kejahatan mereka'?

*****

'Tak kutahu setinggi itu atas debu dan duka Maha Tuan bertahta'.

Tapi sang advokat Tuhan sudah lama tahu. Pleidoinya akan mengatakan bahwa tiap pembinasaan niscaya dianggap perlu dan manusia hanya penyerta dalam sebuah rencana besar. Ia harus ‘menerima segala.’ Tidakkah optimisme ala Leibnitz adalah satu bentuk totalitarianisme? Desain agung yang kekal – yang oleh Leibnitz disebut ‘harmoni yang sudah tersusun sebelumnya’ -- akhirnya berdiri di atas dan menindas mereka yang tak kekal.

Di sini Voltaire juga menggugat. ‘Aku menghormati Tuhan’, katanya, ‘tapi mencintai manusia’. Dengan kata lain, ia memilih untuk lebih akrab dengan yang fana.

*

Setelah beribu-ribu mayat diusung, setelah beribu-ribu saudara musnah, setelah apa yang hancur tampak terbentang, kita memang tergerak bertanya: benar adakah ‘harmoni yang sudah tersusun sebelumnya’ dan benarkah ada alasan yang cukup dari Tuhan hingga yang ada menjadi ada? Benarkah di tengah kesengsaraan dan dukacita ini, kita bisa mengatakan, ‘semua ini baik’ belaka?

‘Tout est bien, dites-vous, et tout est nécessaire’, Voltaire mencemooh mereka yang selalu berbicara bahwa ‘semuanya baik, semuanya perlu’, sehingga dalam perbuatan yang paling durjana pun tersembunyi ‘hikmah’. Tidakkah kita seharusnya mengatakan, bukan, bukan demikian halnya, dan kita berseru, ‘semua ini tidak baik, semua ini tidak perlu’?

Umumnya kita gentar untuk mengucapkan itu. Kita tak tahu apa yang akan terjadi pada diri kita – dan terutama pada diri mereka yang menanggungkan kebengisan dan nasib buruk -- jika kita simpulkan bahwa manusia memang terlontar ke dunia tanpa rencana, tanpa hikmah, tanpa alasan. Kita akan berada dalam absurditas yang galau.

Voltaire menusuk terlalu tajam dan terlalu dalam dengan lembing kata juga. Ia tak berbelas hati kepada mereka yang membutuhkan penyejuk hati, menginginkan Sabda yang mengatasi Nasib, ketika bencana begitu menakutkan dan begitu tiba-tiba. Tak lama setelah sajak tentang malapetaka Lisbon itu tersiar, seorang penulis yang belum luas dikenal, bernama Jean Jacques Rousseau, mengirim sepucuk surat. Di situ Rousseau menggugat sang sastrawan dan filosof Prancis yang termashur itu:

…Monsieur, ternyata tiap hal bertentangan dengan yang tuan kemukakan. Optimisme yang tuan anggap begitu kejam justru menghibur hati saya, sebagaimana kemasygulan yang tuan paksakan tak dapat saya tanggungkan…

…Tak dapat saya hindari, Monsieur, untuk mencatat…sebuah kontras yang ganjil antara tuan dan saya…Kenyang oleh kemegahan…tuan hidup bebas di tengah keadaan yang berlimpah… Tapi yang tuan temukan di dunia ini hanya mala, kekejian. Sedangkan saya, seorang miskin dan tak dikenal, menanggungkan penyakit yang tak tersembuhkan, justru merasakan kelezatan kesendirian saya, dan saya melihat segalanya baik semata. Apa gerangan sumber kontradiksi ini? Telah tuan terangkan sendiri hal itu: tuan bernikmat-nikmat tapi saya berharap, dan harapan membuat indah setiap hal… ‘

Surat itu tak berbalas. Waktu itu Rousseau – seorang yang memulai hidupnya dengan jadi pembantu tukang grafir dan kemudian jadi sekretaris -- berumur 44, dan baru menulis sebuah buku tentang seni dan ilmu dan menggubah sebuah opera. Tapi suratnya yang penuh gelora sudah menyiratkan dasar filsafatnya yang kelak terkenal: manusia tak punya dasar diri yang keji. Sejak nenek moyang, padanya ada dua ciri: *amour de soi,* dorongan untuk mempertahankan hidup sendiri, dan *pitié*, perasaan belas kepada sesama yang menderita. Sifat manusia memburuk ketika ia terlibat dalam pelembagaan milik pribadi, perdagangan, dan hal-hal lain yang merasuki peradaban.

Dan itulah penjelasannya tentang bencana Lisbon: kesalahan harus ditimpakan kepada manusia kota besar itu. Seandainya mereka tak berjejal-jejal berebut kapling, seandainya mereka tak sibuk dengan milik mereka, lebih banyak orang akan bisa lepas dari bencana. Dalam menyalahkan manusia kota itu Rousseau toh percaya akan keabadian ruh manusia dan

rahmat Tuhan, justru karena ia orang yang tak berpunya. ‘Saya sudah menderita terlalu banyak dalam hidup, maka amat saya harapkan hidup yang berikutnya’, begitulah tertulis di alinea terakhir surat bertanggal 18 Agustus 1756 itu.

Voltaire, yang tak menjawab, memang jauh dari hidup yang ‘menderita terlalu banyak‘. Tak mudah baginya memahami kenapa mereka yang menderita membutuhkan harapan dan agama, ‘desah keluh makhluk yang tertindas, hati di dunia yang tak punya hati, semangat dari keadaan yang tanpa semangat’ – satu rumusan yang seabad kemudian diberikan Marx (dengan penuh simpati) tentang religi. Waktu itu, dalam umur 62, Voltaire sudah sebuah institusi tersendiri. Tersohor, dihormati, anggota Académie Française, seorang cendekiawan yang pernah diundang untuk tinggal bersama Raja Frederick Agung dari Prusia di istananya yang indah yang bernama ‘Sans Souci’ (‘Tanpa Risau’), ia memang orang yang tak cocok untuk memandang dunia dengan mata yang ungu.

Mungkin menyadari ini, ia kemudian merasa perlu mengubah nada akhir sajaknya. Dalam malapetaka seganas yang terjadi di Lisbon, demikian tercantum di penutup sajak itu, manusia hanya bisa ‘sumarah, memuja, berharap, dan mati’ – *se soumettre, adorer, espérer, et mourir*. Dalam versi yang lebih awal, yang sampai ke tangan Rousseau, tak ada kata *espérer* di baris itu.

Tapi Voltaire tak bisa sepenuhnya menjadi seorang optimis. Dalam sajak yang kemudian terbit, di bagian penutup ada satu bait kisah tentang seorang khalif di akhir hidup yang berdoa kepada Tuhan. Dalam doa itu ia bawakan kehadapan-Nya segala hal yang tak terdapat dalam diri-Nya: ‘cacat, sesal, kekejian dan kebodohan’. Dalam daftar itu ia bisa menambahkan: ‘harapan’.

*

Harapan, jika benar ada, memberi dasar bahwa di tengah malapetaka, Tuhan harus dibela. Tapi harapan adalah sebuah kekurangan, dan sebab itu Tuhan tak mempunyainya. Atau lebih tepat, harapan adalah seperti kekosongan sebuah celah. Tapi dengan demikian ia tak tertutup oleh gelap. Ia justru membentuk sebuah sosok yang berbeda dari gelap itu, memberi bentuk baru bagi fenomena di mana ia muncul.

Tapi bagaimana kita menjelaskan asal usulnya? Antara kita dan harapan terbentang jurang rahasia, dan kita memang acapkali melupakan jurang itu.

Ber-harap. Atau meng-harap. Bahasa Indonesia menyebarkan awalan-awalannya dan mereka sering mengecoh kita. Di sini beberapa jenak kita bisa tak mengerti apa sebenarnya beda antara '*ber*-' dan '*m*e-'. Apa beda antara 'ber-harap' dan 'meng-harap', 'ber-nyanyi' dan 'me-nyanyi'?.

Pada hemat saya, dalam meng-harap aku menghadapi dunia dan masa depan sebagai sesuatu yang kukehendaki. 'Apa-yang-akan-datang' kutarik ke arahku, dengan asumsi ia bisa kuketahui dan kukuasai. Peran nominatif mencuat: harapan bertumpu pada subyek yang menghendaki 'pelengkap penderita'. Dalam meng-harap kesadaranku seakan-akan menjangkau ke luar dan mendapatkan 'harap.' Dalam laku itu, juga setelah laku itu, langsung atau tak langsung sang 'aku' memperoleh sebuah kontur yang tegas.

Meng-harap sebab itu berkait dengan modernitas. Sejarah harapan, yang mungkin belum pernah ditulis, akan dapat menunjukkan bahwa dalam bentuknya yang sekarang, juga di Indonesia, harapan berasal dari Eropa yang bergelora dan merayakan kecerdasan manusia di abad ke-18.

Lima abad sebelumnya, Thomas Aquinas menulis sebuah risalah tentang itu (berjudul *De Spe*, atau 'Tentang Harapan'), dengan rasa ketidak-pastian yang lebih dalam. Ia tak merumuskannya dengan jelas. Harapan, kata Aquinas, harus dibedakan dari 'rasa takut, karena sararannya baik, dari rasa riang, karena ia mengacu ke masa depan, dari keinginan, karena ia muskil, dan dari putus-asa, karena ia mungkin'.

Tapi yang ‘mungkin’ itu bahkan belum tampak terang ketika Thomas More menulis dan menerbitkan *Utopia* di tahun 1516. Ada orang yang menganggap karya ini sebagai bagian dari sejarah harapan di Eropa. Tapi saya kira bukan: pada dasarnya More menuliskannya sebagai sebuah cemooh sopan seorang priyayi. ‘Utopia’ berarti ‘tak bertempat’, dan itulah nama negeri nun di seberang Atlantik yang konon pernah ditemukan oleh Hythloday, sang penjelajah Portugis dalam satire ini. Kata ‘Utopia’ sedikit memelesetkan dan mempermainkan kata ‘Eutopia,’ yang berarti ‘tempat yang baik’. Maka kita bisa saja menyimpulkan: ‘tempat yang baik’ dekat maknanya dengan keadaan ‘tak bertempat’.

Baru di abad ke-18 Eropa orang tampaknya percaya bahwa ‘Eutopia’ bukanlah kemustahilan – meskipun dengan impian-impian yang agak ganjil. Bagi saya Saint-Simon adalah contoh dari keyakinan akan utopia yang sedikit gila tapi bersungguh-sungguh. Aristokrat Prancis yang meninggalkan kebangsawannya dan ikut Revolusi Amerika dan Revolusi Prancis ini, orang yang menghabiskan kekayaannya untuk menghimpun pengetahuan, akhirnya mati dalam keadaan melarat. Tapi ia ternyata mendapatkan sejumlah pengikut yang membangun gerakan dengan keyakinan bahwa masyarakat akan jadi sempurna melalui kerja dan industri – bersamaan dengan sebuah zaman yang gemuruh oleh penemuan dan penaklukan.

Harapan sejak abad ke-18 adalah harapan yang bertumpu pada subyektifitas yang kuat: aku melangkah ke masa depan karena sebuah kehendak, dengan kesadaran yang utuh karena sebuah niat, dengan langkah yang teratur dan efektif karena akal. Jika ada Tuhan disertakan di sini, Ia hadir bukan untuk mengingatkan kelemahanku, melainkan untuk membuatku, sebagai subyek, mengatasi duniaku.

Dengan kehendak yang kukuh, kesadaran yang stabil, dan akal yang tajam, kemajuan pun melaju. Dari deru itu bangkitlah sebuah masyarakat yang bagaikan penenung dapat menyulap tanah dan air jadi sumber produksi yang perkasa. Di Eropa, tempat lahir modernitas ini, dalam waktu yang tak sampai seratus tahun telah lahir sebuah ‘kekuatan produktif yang

lebih pejal dan lebih kolosal ketimbang himpunan hasil karya seantero generasi yang datang sebelumnya'.

Kata-kata ini, datang dari Marx dan Engels dalam *Manifesto Komunis*, menggambarkan betapa gemuruhnya kemajuan manusia semenjak sejarah baru ini, yang pada dasarnya sejarah yang dipelopori kaum borjuasi. Yang tak disangka Marx dan Engels ialah bahwa kaum ini sampai hari ini tetap jadi penggerak optimisme.

Memang ada yang membuat kita risau dalam proses itu. Ada yang menggambarkan zaman modern yang menang ini telah membentangkan jalan yang bersinar-sinar, tapi tiap cahayanya menyembunyikan malapetaka. Para cendekiawan, para pemuda progresif, para rohaniawan prihatin dan entah siapa lagi telah berulang-ulang mengecam kemajuan borjuis itu, dan mengutuk Tuan Modal sebagai sesuatu yang jahat. Teriakan itu masih keras, tapi belum ada juga yang tahu bagaimana menghentikan kapitalisme. Marx, Lenin, Mao pernah mencobanya, dan pernah sosialisme merupakan cara orang meng-harap. Sosialisme juga optimisme. Sampai ketika ia gagal di paruh kedua abad ke-20, ia bukan sebuah jalan untuk ber-harap.

Dalam ber-harap, ada sejenis ke-pasif-an, di mana intensi (dari kata i*n* + *tender*e, kira-kira berarti 'meregang ke arah') sepenuhnya kendur. Di sini peran nominatif redup. 'Aku' yang berharap seakan-akan berada dalam status pelengkap penyerta.

.
*****

Tapi harapan bukanlah sesuatu yang tak memberi bentuk. Ada sebaris kata-kata yang bagus dari Vaclav Havel, ketika ia masih seorang sastrawan yang menarik. Harapan, kata Havel, 'bukanlah keyakinan bahwa hal-ihwal

akan berjalan baik, melainkan rasa pasti bahwa ada sesuatu yang bukan hanya omong kosong dalam semua ini, apapun yang akan terjadi akhirnya'

Tampak di sini beda antara harapan dan optimisme. Sebab optimisme adalah keyakinan yang kurang-lebih utuh dan konsisten tentang masa depan. Mungkin sebab itu optimisme mengandung sikap yang gagah – yang juga dapat berarti jumawa. Sebab sebenarnya tak ada kemampuan dalam diri manusia yang secara konsisten dan utuh menangkap (tak hanya memperkirakan) 'apa-yang-akan-datang'. Bahkan juga 'apa-yang-lalu' dan 'yang- kini' tak dapat sepenuhnya diketahui dan dijadikan dasar bagi tindakan. Optimisme menyederhanakan semua itu. Tak berlebihan untuk mengatakan bahwa optimisme selalu memilih cahaya yang terang benderang, dan tak begitu peduli jika di bawah cahaya itu ada ilusi, biar pun sedikit.

Tapi tentu saja tak mudah dalam pengalaman kita untuk membedakan secara tegas dua macam hubungan kita dengan harapan itu. Tak mudah untuk menganalisa, mana yang lebih dominan, ketika kita menghadapi hidup dan menyadari bahwa pada dasarnya kita terlontar di sini, terjebak, di sebuah ruang dan waktu dan kemudian mati..

Sebuah sikap stoik yang pandai menahan hati? Sebuah cara melindungi diri dari ilusi dan kecewa? Sebuah sikap pragmatis: kau harus jalani dan menfaatkan keadaan yang ada, dan jangan melamun yang terlampau jauh? Mungkin kesabaran untuk bertahan menghadapi kekejian atau kesengsaraan, mungkin pula kebanggaan diri untuk tak menyerah kepada nasib, atau justru pasrah kepada keadaan?. Jangan-jangan semua itu bergabung, jangan-jangan campur-aduk itulah yang akhirnya membuahkan sesuatu yang terus tersembunyi dalam diri manusiua, dan membuatnya tak jera..

Dengan kata lain, harapan bukan hanya persoalan psikologi. 'Harap adalah ia yang bersayap', kata sajak Emily Dickinson,

Harap adalah ia yang bersayap

Yang dalam sukma hinggap
Dan bernyanyi tanpa kata-kata
Dan tak berhenti selama-lamanya

Persoalannya, kalau pun kita merasakan bahwa harapan selalu hinggap dalam sukma kita -- juga ketika hari badai, juga di tanah yang menggigil dan di laut yang paling ganjil – kita pun tetap belum tahu asal usulnya. Sajak itu juga tak berkata apa yang akan terjadi dengan sukma kita jika sekali-sekali 'burung cilik' itu -- harapan itu – terbang. Kita tak tahu adakah si unggas kekal, adakah ia tak berubah.

Ada yang pernah menelusurinya sebagai bagian dari evolusi manusia. Sejak zaman pra-sjarah manusia tak gentar masuk ke rimba meskipun ia tahu begitu banyak bencana menanti di balik pohon-pohon padat dan di tebing ngarai yang curam. Optimisme itulah yang diwariskan di dalam genos generasi selanjutnya. Itulah sebabnya, seperti dikatakan Lionel Tiger, yang menulis sebuah buku tentang 'biologi harapan', manusia adalah 'sejenis hewan dengan bakat besar…untuk berharap', *an animal with a gorgeous genius for hope.*

Dengan atau tanpa theodise.

*****

1942: dengan satu kalimat pertama yang mengejutkan, sehabis sebuah perang yang ganas yang dibayang-bayangi perang baru yang lebih menakutkan, Albert Camus mengatakan bahwa satu-satunya persoalan filsafat yang serius adalah bunuh diri.

Dalam tesis Camus, manusia tak punya dasar untuk mengakui bahwa hidup adalah bagian dari harmoni yang nun di surga telah ditetapkan lebih dulu. Artinya kita tak punya alasan untuk membantah bahwa, seperti kata

Voltaire, ‘yang keji hadir di atas bumi’. Kita tak dapat sepenuhnya menafikan kemuraman Schopenhauer yang, menirukan Budhisme, melihat hidup (yang dirundung keinginan, ingin dan hasrat) sebagai sengsara. Persoalannya, kenapa kita tak beramai-ramai bunuh diri?

Schopenhauer, dalam satu esei pendek tentang bunuh diri, menulis bahwa ‘teror kematian’, yang berarti kehancuran tubuh, adalah penangkal yang efektif bagi para penglalu yang hendak menghabisi riwayat sendiri. Sebab tubuh adalah bentuk kongkrit kemauan hidup. Tapi yang tak disebut Schopenhauer ialah: kematian bisa membangkitkan sesuatu yang lebih luhur dan ambisius. Kita ingat Caligula dalam lakon Camus.

Caligula, kaisar Roma yang jadi tokoh sentral dalam karya yang ditulis di tahun 1944 ini, menyimpulkan sesuatu yang dahsyat setelah sebuah peristiwa yang mengguncangkan hatinya. Orang yang dikasihinya, Drusila, mati, dan dalam dukacita yang sangat Caligula ke luar dari istana. Berhari-hari ia tak tidur. Pada suatu hari ia pun kemudian kembali dalam keadaan lusuh dan kotor. Helicon, salah seorang senator, menjumpainya sendirian dalam kamar. Ia mencari bulan, kata Caligula. Ia mencari yang mustahil. Ketika Helicon memandangnya dengan setengah belas kasihan dan setengah bingung, sang kaisar menjelaskan:.

CALIGULA: ... aku tidak gila. Bahkan pikiranku belum pernah sejernih seperti sekarang ini. Hanya saja tiba-tiba kuinginkan yang mustahil (ia diam). Hal-hal yang ada sekarang ini bagiku ternyata tak memuaskan.

HELICON: Itu memang pendapat yang umum.

CALIGULA: Aku kira begitu. Tapi aku dulu tak tahu. Kini aku tahu (masih dengan nada datar). Dunia sebagaimana yang ada kini tak tertanggungkan rasanya. Itu sebabnya kubutuhkan bulan, atau kebahagiaan, atau keabadian, atau sesuatu yang mungkin terdengar edan, tapi akan menolong membetulkan dunia ini.

HELICON: Rasanya itu bagus. Tapi tak ada orang yang menjalankannya.

CALIGULA (berdiri, tapi dengan sikap tenang yang sempurna): Kau tak tahu apa-apa tentang ini. Ini karena tak seorang pun berani bersikap logis dan meneruskan kesimpulannya, bahwa tak ada yang pernah tercapai (disimaknya wajah Helicon) Aku tahu apa yang kau pikirkan: Kenapa repot benar hanya karena seorang perempuan mati! Bukan, bukan itu soalnya. Memang aku ingat beberapa hari yang lalu seorang perempuan yang kucintai mati. Tapi cinta adalah perkara sampingan. Kematiannya tak lebih ketimbang lambang suatu kebenaran yang menyebabkan bulan perlu bagiku. Sebuah kebenaran yang sederhana dan kekanak-kanakan, bahkan sedikit tolol, tapi sulit ditemukan dan lebih sulit untuk ditanggung

HELICON: Dan apa kebenaran yang paduka temukan itu, Caius?

CALIGULA (pandangnya menjauh, suaranya seperti tanpa nada): Manusia mati. Dan mereka tak berbahagia.

HELICON (setelah diam sejenak): Tapi itulah kebenaran yang dapat kita terima dalam hidup sehari-hari, Caligula. Itu tak membuat orang Roma tak lagi menikmati makan siang mereka.

CALIGULA (tiba-tiba mendorong keras Helicon hingga jatuh): Itu karena setiap orang di sekitarku hidup dalam dusta, dan aku ingin orang hidup dengan kebenaran. Ingat, Helicon, aku punya cara untuk memaksa mereka hidup dengan kebenaran itu.

Kebenaran, bagi Caligula, menunjukkan bahwa para dewa sesungguhnya kejam dan sekaligus menutup jalan hingga buntu. Mereka melontarkan kita ke kehidupan ini tanpa kita minta, dan setelah itu tanpa kita minta juga mereka akan memilih waktu dan cara mencabut nyawa. Dengan kata lain, sebagaimana Caligula tahu ia tak akan dapat memperoleh bulan dan menghidupkan kembali Drusila yang dikasihinya, ia tahu bahwa manusia gagal dan salah bila berasumsi bahwa sejarah adalah proyeknya sendiri.

Atas dasar itulah ia mengajarkan iman yang muram, brutal, dan monolitik. ‘Manusia mati. Dan mereka tak berbahagia’. Maka ia kabarkan kepada siapa saja kekejaman langit itu dengan cara yang paling ekstrim: seperti para dewa, ia, seorang yang paling bekuasa di Roma, membunuh dan membunuh, secara acak. Camus menulis tentang tokoh tragisnya ini:

Caligula benar dalam memberontak pada nasib, tapi ia salah karena menafikan ikatannya dengan umat manusia. ‘Orang tak dapat menghancurkan segala sesuatu tanpa menghancurkan dirinya sendiri’. Caligula, kata Camus, adalah kisah tentang ‘sebuah bunuh diri pada taraf yang tinggi’.

Maka kita harus kembali ke satu sosok yang tak membunuh diri: Sisiphus. Camus menuliskan esei filsafatnya yang terpenting, *le Mythe de Sisyph*e, dengan tokoh mithologi Yunani itu sebagai lambang sebuah protes. Sisiphus dikutuk dewa-dewa dengan satu hukuman yang berat dan ganjil: ia harus mengangkut sebuah batu karang yang amat besar ke puncak gunung. Tapi tiap kali, di saat ia sampai di tujuan yang ditentukan, si batu akan meluncur kembali – dan Sisiphus harus mengulang mengangkatnya sampai puncak pula. Demikianlah yang terjadi tak henti-hentinya. Tapi, dalam cerita Camus, makin lama makin tumbuh semacam simbiosis dalam diri Sisiphus dengan batu yang diangkutnya, seraya makin teguh pula ia menanggungkan kutukannya.

Pada Sisiphus tampak, tulis Camus,. ‘sebuah wajah yang, seraya bekerja keras begitu dekat dengan batu, telah merupakan batu sendiri.’ Dari keadaan terkutuk dan dipenjara para dewa, ia akhirnya mengubah posisinya secara radikal. Kini nasibnya adalah miliknya. Ia lebih kuat ketimbang batu karang. Di saat ia merenungkan siksanya, seluruh berhala pun terbungkam:

‘Tak ada matahari tanpa bayang, dan sungguh penting mengenal malam. Manusia absurd berkata ‘ya’ dan sejak itu ikhtiarnya tak akan berhenti. Jika ada satu nasib pribadi, tak ada takdir yang lebih tinggi dari itu, atau setidaknya ada, tapi yang ia anggap tak terelakkan dan nista.. Selebihnya, ia tahu dirinya berdaulat atas hari’.

Berangsur-angsur, sang terhukum pun jadi sang pembangkang, dan sang pembangkang jadi sebuah tolok ukur:

‘…Manusia selalu menemukan bebannya kembali. Tapi Sisiphus mengajarkan kesetiaan yang lebih tinggi yang menampik dewa-dewa seraya mengangkut batu karang. Dia juga menyimpulkan bahwa semuanya beres. Semesta ini, yang sejak itu tak punya

lagi yang dipertuan, tak tampak steril dan sia-sia baginya. Tiap zarah batu itu, tiap serpih mineral dari gunung yang diisi oleh kelam malam itu, dalam dirinya sendiri membentuk sebuah dunia. Perjuangan ke pucuk itu sendiri cukup mengisi hati seorang manusia. Kita harus membayangkan Sisiphus bahagia.'

Caligula dan Sisiphus: keduanya bertolak sebagai gugatan atas iradah Sang Pancipta. Rencana maha agung itu diterima sebagai sesuatu yang menyakitkan, tanpa alasan, dan represif. Tapi bila Caligula adalah negasi, Sisisphus adalah afirmasi kepada hidup. Bila Caligula menganggap absurditas hidup menyebabkan manusia tak berbahagia, dalam Sisiphus, 'kebahagiaan dan absurditas adalah anak dari bumi yang sama'. Sisiphus bahkan mengembalikan optimisme abad ke-18 dengan cara terbalik. Ia juga mengatakan 'semuanya beres' ('*tout est bien*') – sebuah pandangan yang dicemooh Voltaire -- namun justru dari sikap menolak bahwa ada disain yang mengandung makna di alam semesta.

Tak mengherankan bila Sisiphus dapat memikat abad ke-20: ia sebuah laku heroik, aku yang memberi makna ke dalam hidup yang tanpa makna, ketika Tuhan 'sudah mati'. Dalam arti tertentu, Sisiphus adalah satu gema dari *amor fati* Nietzsche: 'tak menghendaki apapun berbeda, tak ke depan, tak ke belakang, selama-lamanya' seperti diucapkannya dalam *Ecce Hom*o. Pada saat yang sama, ia melambangkan sebuah kemenangan manusia. Justru dalam posisinya yang kalah, ia mentranformasi diri jadi penakluk.

Sisiphus begitu perkasa. Tapi dalam arti tertentu demikian juga halnya Caligula: ia menghadapi Maut dan para pembunuhnya dengan berseru, 'Masuki sejarah, Caligula!' Tanpa ketakutan, bahkan dengan semacam kegembiraan.

Sejenis machismo acapkali memang tampak dalam tokoh-tokoh Camus, yang menyebabkan mereka mempesona tapi sekaligus datar: Meursault *(l'Ētranger)* dengan tanpa emosi menerima telegram tentang ibunya yang meninggal dan dengan tenang pula ia menghadapi eksekusi. Dr. Rieux (*La Peste*) mencoba menyelamatkan kota Oran dari sampar seraya menyadari bahwa hidup tak punya rahmat: anak-anak masih menangggung siksa, tata

dunia tetap dibentuk ajal, dan Tuhan hanya di surga duduk membisu. Caligula, Sisiphus, Meuersault, Rieux masih tampak mewakili kegagah-beranian humanisme lama yang percaya bahwa manusia menang meskipun dikutuk. Humanisme ini jantan – tapi kita tahu: kejantanan adalah sesuatu yang tak tersentuh oleh kemungkinan datangnya yang mustahil.

*

…sepucuk surat di bulan Desember 1917 ditulis oleh Rosa Luxemburg dari Penjara Breslau. Tokoh besar sosialisme ini disekap pemerintah Jerman karena ia, seorang warga negeri baru, dengan berani dan berapi-api menentang perang yang tengah berlangsung dengan gegap-gempita patriotisme. Tahun-tahun itu banyak hal terjadi: revolusi, aksi massa buruh, perpecahan kaum sosialis, nasionalisme yang berkibar-kibar dan ketegangan politik Eropa dalam perang. Rosa Luxemburg disekap – setahun kemudian ia dibunuh – tapi sepucuk suratnya tak membahas hal-hal besar itu.

'Dinilah aku terbaring,' tulisnya, 'dalam sebuah sel gelap di atas lapik yang keras seperti batu; gedung ini sesunyi sebuah pelataran gereja, begitu rupa hingga orang sama saja dengan dikuburkan'.

Seraya rebah itu ia melihat seberkas kecil cahaya jatuh lewat jendela ke atas dipan, cahaya dari lampu yang menyala sepanjang malam di depan penjara. Sekali-sekali didengarnya lamat-lamat suara gaduh kereta yang lewat atau, tak jauh dari tempat tidurnya, suara batuk kering penjaga bui yang dengan sepatu larsnya yang berat jalan-jalan sejenak untuk meluruskan kaki. Tapi dalam keadaan bosan, tak bebas, dan kedinginan itu ada perasaan ganjil:

'…jantungku berdetak dengan rasa riang yang tak terukur dan tak dapat dimengerti, seakan-akan aku tengah memasuki cahaya matahari yang cemerlang yang melintasi ladang bunga. Dan di dalam gelap aku tersenyum kepada hidup, seakan-akan akulah

pemilik tuah yang memungkinkan aku mengubah semua yang keji dan tragis ke dalam ketenteraman dan bahagia'.

Kenapa? Kenapa ia bisa tersenyum kepada hidup dalam sel yang dijaga itu? Ia mencoba mencari jawab dan merenungkannya, tapi inilah kesimpulannya: 'Aku tak menemukan sebab apapun, dan hanya dapat mentertawakan diriku sendiri'. Entah kenapa ia percaya, seperti dikatakannya kemudian, bahwa kunci pembuka teka-teki ini 'semata-mata hidup itu sendiri'. Ditulisnya pula:

'…malam yang gelap pekat ini lembut dan cantik seperti beledu, jika saja kita memandangnya secara demikian. Geretau kerikil lembab yang terinjak oleh langkah pelan dan berat si penjaga bui juga seperti sebuah nyanyi kecil yang manis kepada hidup – bagi ia yang bertelinga untuk mendengar'

Rosa Luxemburg tersenyum dalam gelap, riang dalam kungkungan, mendengarkan 'nyanyi kecil yang manis' biarpun dari suara langkah penjaga yang bersenjata.. Dan ia tak tahu persis kenapa. Sebagaimana kita tak tahu adakah itulah saat waham datang, kita juga tidak tahu pasti apa maksudnya dengan 'hidup itu sendiri' yang ia sebut sebagai kunci pembuka teka-teki tentang perasaan itu.

Atau barangkali kita harus mencari jawabnya di tempat lain? Kita ingat pandangan hidupnya yang terbentuk oleh Marxisme. Kita ingat bahwa Marxisme memang sebuah paham yang yakin akan kemenangannya sendiri. Marxisme adalah 'ilmiah', kata orang-orang sosialis di zaman itu, dan 'ilmiah' berarti mempunyai kesahihan. Maka jika Marx meramalkan kelak kaum proletariat akan dibebaskan dan membebaskan, keadaan itu pasti akan terjadi. Seorang Marxis juga seorang yang yakin akan dialektika: hidup berubah, tesis akan mendapatkan anti-tesisnya, dan akan tercapai, melalui tempuk-junjung (*Aufhebung*), sebuah sintesis.

Rosa Luxemburg tentu belum tahu waktu itu, meskipun sudah ada yang tahu, bahwa yang diramalkan Marx tak terbukti. Itu akan terjadi 70 tahun kemudian. Ia bahkan tak tahu bahwa setahun setelah Penjara Breslau itu ia

sendiri akan dibunuh oleh kaum kanan, dan gerakan sosialisme Jerman terpukul.

Bagaimana pun Rosa Luxemburg dapat dikatakan telah mencapai sesuatu yang kini mustahil kita capai, yakni harapan yang terbit karena ada kepastian dalam arah sejarah. Mungkin itu sebabnya dalam sel gelap itu ia masih mampu seakan-akan memasuki ladang kembang di bawah matahari: baginya, ia mati atau ia hidup terus, ia keluar dari sel itu atau tidak, sosialisme pasti menang.

Tapi adakah yang lebih kuat selain penjelasan yang bertolak dari Marxisme, yang dalam hal Rosa Luxemburg, telah membentuk sikap hidup sampai ke ulu hati, dan bergema bahkan dalam gelap kamar tempat ia disekap?

Saya teringat akan Sri Ambar.

*

Saya mengenal nama itu dari sebuah memoir yang sangat penting, Bertahan Hidup di Gulag Indonesia, yang ditulis Carmel Budiardjo, tentang keadaan perempuan-perempuan yang ditahan oleh pemerintahan Soeharto sejak tahun 1966.

Para aktivis Partai Komunis, juga mereka yang punya hubungan yang tak begitu jelas dengan para pendukung partai itu, ditangkap, disekap, disiksa selama bertahun-tahun. Sri Ambar adalah salah satu di antaranya. Tapi ada sesuatu yang luar biasa dalam dirinya, sebagaimana dilukiskan Carmel.

Ia seorang anggota federasi serikat buruh SOBSI. Ia ditangkap sembilan bulan setelah 1 Oktober 1965, hari bermulanya kekerasan dan kebuasan terbesar dalam sejarah Indonesia itu. Ia dibawa ke sebuah tempat interogasi di Jalan Gunung Sahari, Jakarta. Ia menolak untuk mengaku. Tapi

seseorang telah berkhianat rupanya dan menyebutkan bahwa Sri memang orang yang harus ditangkap.

Di ruangan interogasi itu si pengkhianat dihadapkan kepadanya dan tentara yang bertugas memerintagkan agar semua tuduhan diulangi di depan Sri Ambar. Sri tetap membantah dan mengingkarinya. Sang interogartor mengambil keputusan: Sri dan si pengkhianat ditelanjangi dan dipukuli. Sri tetap tak mau mengaku. Hari semakin malam. Kedua orang itu pun diikat tergantung di sebatang pohon, dengan kaki hampir menyentuhtanah. . Sampai pagi. Tapi tetap saja Sri Ambar tak mengaku.

Berhari-hari penyiksaan berlangsung, dan tak ada hasilnya. Opsir di tempat tahanan itu, seorang yang bernama Acep, akhinya mencoba cara yang lebih keras: ia memerintahkan seorang petugas menghunjamkan sebilah pisau ke pantat kiri Ambar. Seorang tahanan lain yang melihat itu jatuh pingsan tak tahan melihat begitu banyak darah ke luar. Tapi Ambar seperti tak merasakan rasa sakit. Ia malah berteriak, ‘Kamu sadis!’, dan dengan setengah sadar mengatupkan luka tubuhnya itu agar darah tertahan mengalir. Acep tak menghentikan siksaan. Ia memerintahkan si penikam agar melakukannya sekali lagi di pantat Ambar yang kanan. Perempuan setengah baya itu akhirnya pingsan, karena terlalu banyak darah mengalir.

Ketika ia siuman, ia sudah dua hari berada di rumah sakit militer. Dokter pertama yang memeriksanya mengatakan, ia harus menyalahkan dirinya sendiri. Tapi ia dirawat, dan luka-lukanya dijahit. Beberapa petugas yang bersimpati mengatakan kepadanya, bahwa para dokter sebenarnya terkejut melihat parahnya bekas tusukan pisau itu. Tapi dua hari kemudian datang seorang dokter lain yang mengatakan bahwa jahitan lukanya harus dibuka. Pada saat itulah ia merasakan sakit yang amat sangat (‘lebih menyakitkan dibandingkan apapun yang pernah saya derita’, cerita Sri Ambar kepada Carmel), tapi semua itu, kata dokter yang melakukannya, adalah atas perintah Markas Besar Angkatan Darat.

Sebelum Sri sembuh benar, ia sudah dibawa kembali ke tempat interogasi. Ketika ia masuk ke ruangan para petugas, ia melihat dua anak perempuannya sedang disiksa, dipukuli. Mereka belum lama ditahan dan

dimintai keterangan mengenai orang-orang yang biasa mengunjungi ibu mereka di rumah. Mereka menolak bicara. Di saat itulah mereka dipukul, dan ibunya didatangkan. ‘Ibu jangan bilang apa-apa!’, teriak kedua anak itu, ‘biar kami tanggungkan ini!’

Sri pun diam, selama kedua anak itu disiksa di depan matanya. Kemudian tentara membawa mereka keluar. Yang kakak disekap di kamp itu juga, yang adik dibawa seorang perwira TNI dan hilang tak tentu rimbanya. Tak lama kemudian, ibunya yang dibawa ke hadapannya. Orang tua ini juga diinterogasi, tapi ia mengatakan sesuatu yang akan diucapkan oleh ibu manapun, bahwa Sri Ambar adalah anaknya, dan ia akan melindunginya dengan risiko apa pun. Sang ibu segera juga jadi tahanan politik.

Apa yang mengagumkan pada Sri Ambar, sebagaimana dikisahkan oleh Carmel Budiardjo, ialah bahwa ia tak kunjung hancur. Ia Sisiphus, atau justru lebih dari itu, sebab ia bukan sekedar tokoh dari kisah mithologis. Ia seorang perempuan dengan kulit yang luka ditusuk Tapi seperti Sisiphus, ia tahu apa arti dan arah kekejaman itu. Dan jika kita pakai kalimat-kalimat Camus, kejelasan ini, la clairvoyance ‘yang mewujudkan siksaannya’, pada saat yang sama justru ‘memberi mahkota bagi kemenangannya’.

Saya tak dapat mengatakan Sri Ambar berbahagia. Tapi kiranya benar: nasib selalu dapat diatasi dengan menistanya.

*

Nasib terkadang tak diatasi, tapi dijalani, dengan harapan yang datang bukan sebagai akibat, bukan pula sebagai sebab. Ada saat-saat ketika hukum kasualitas alam tak berlaku.

Saya kira itulah yang terjadi dalam hari-hari yang paling payau dalam kehidupan Nadezhda Mandelstam. Di masa ketika kekuasaan begitu total, bahkan sebab-dan-akibat bisa hancur.

Memoirnya tentang Rusia di tahun 1930-an, tentang Rusia yang hidup antara ketakutan dan pemujaan kepada Stalin -- dua jillid buku yang kemudian dalam bahasa Inggris disebut *Hope Against Hope* -- melukiskan suasana setelah suaminya, Penyair Osip Mandelstam, dibuang. Pada suatu hari diketahui Osip menulis sebuah epigram tentang seorang penguasa pembunuh yang berjari seperti cacing dan berkumis seperti kecoak, dan itu adalah, kata para pejabat dan para sensor, sebuah penghinaan kepada Stalin. Mandesltam pun ditangkap dan tak pernah kembali.

Selama tujuh tahun, sampai dikabarkan Osip mati di pembuangan, Nadezhda menunggu -- seperti beribu-ribu orang lain yang sanak keluarganya ditangkap dan tak pulang. Di tahun 1930-an itu Stalin memang memenjarakan siapa saja yang dituduh 'kontrarevolusioner,' dan karena sebenarnya tak ada ukuran tentang itu, orang berbisik-bisik bahwa banyak mereka yang tak bersalah telah dibuang atau ditembak mati. Apa sebab – itu sudah tak ditanyakan lagi.

Teror yang efektif adalah yang memperluas ketak-pastian, dan dalam keadaan itu ribuan orang melakukan semacam doa yang ganjil: mereka menulis surat. Mereka menulis rekes ke para pejabat yang umumnya jauh tak terjangkau. 'Siapa di antara kami yang tak pernah menulis surat ke para penguasa luhur, yang dialamatkan ke nama mereka yang kukuh berkilau bagai logam? Dan apa isi surat itu selain meminta mukjizat?'

Mukjizat adalah sesuatu yang bertumpu kepada kelangkaan – sebuah produk dari 'ekonomi' harapan. Sesuatu dianggap mukjizat justru karena ia diasumsikan tak akan datang. Tapi toh doa yang ganjil itu, tirakat yang menulis dengan tangan gemetar itu, cukup untuk menemani hidup yang kehilangan.

Seakan-akan tiap orang berkata, 'Aku berharap, aku ada'. Berharap – walau kita tak tahu tentang yang kini dan yang akan datang. Posisi ini berlawanan dengan mereka yang merasa tahu Tuhan selamanya akan adil.

Begitu pentingkah untuk tahu?

*

… beribu-ribu mayat itu membusuk, mengering, terserak atau terhimpit gedung-gedung yang hancur -- tsunami setinggi 20 meter itu meluluh-lantakkan semuanya dalam beberapa menit. Apa yang kita ketahui tentang nasib?

‘Nasib’ adalah sebuah penjelasan yang senantiasa datang terlambat. Kita baru dapat menyimpulkannya setelah perjalanan selesai. Hidup mungkin merupakan berkah, mungkin pula sebuah hukuman, tapi keputusan penilaian kita tentang itu mustahil dapat didasarkan hanya dari satu dan dua kali bencana atau dari satu atau dua generasi yang berbahagia. Bagaimana sejarah akan usai, itu tak mudah dijawab. Sebab kita adalah anjing diburu dalam tamsil ‘Catetan Th. 1946’ Chairil Anwar, yang

-- hanya melihat sebagian dari sandiwara sekarang
Tidak tahu Romeo & Juliet berpeluk di kubur atau di ranjang

Pernah ada optimisme, bahwa kita bisa menyusun sebuah tambo tentang perubahan, ketika

Lahir orang besar dan tenggelam beratus ribu
Keduanya harus dicatat, keduanya dapat tempat

Pernah juga ada harapan, bahwa nanti, jika kegaduhan selesai, gejolak reda dan rusuh hati berhenti, jika bencana, jatuh bangunnya kekuasaan, perang dan huruhara yang berkecamuk sudah lewat dan hanya tersisa sebagai ingatan yang kabur –'jika nanti tiada sawan lagi diburu/ Jika bedil sudah disimpan, cuma kenangan berdebu' -- kita akan bisa mencoba menemukan makna dari semua itu: Kita memburu arti atau diserahkan kepada anak yang sempat lahir.

Tapi di awal abad ke-21 kita tahu bahwa menyusun kembali 'kenangan berdebu', dan memberi arti dari pengalaman itu – semua itu tak mudah. Kita, selamanya dibentak oleh batas ruang dan waktu, makin tak tahu apa sebenarnya yang terjadi. 'Sandiwara sekarang' kian lama kian hanya secara fragmentaris tampak. Informasi datang lekas dan segera pula berubah.

Perubahan itu meningkat terus tinggi velositasnya: benda-benda teknologi ditemu-ciptakan dan disebarkan kian cepat dan tanpa istirahat, begitu juga halnya kesimpulan ilmu kian mudah jadi basi, jumlah dan keanekaan penerima informasi pesat meluas, dan berubah pula ekologi manusia yang merespons informasi itu.

Semua memergoki kita sebelum kita siap – seakan-akan di tiap jam berita pagi masa-depan melewati ambang pintu tanpa mengetuk, mengambil-alih masa-kini. Perubahan berarti keragaman, kompleksitas, inkonsistensi, bahkan khaos, dan apa yang pernah disebut sebagai 'kejutan masa-depan,' *the future shock*, kini jadi sebuah masalah epistemologis: bagaimana kita 'tahu' atau 'tak tahu'. Kita 'tidak tahu Romeo & Juliet berpeluk di kubur atau di ranjang', tapi juga banyak hal lain tak kita ketahui. 'Kejutan masa-depan' mempercepat masa-kini jadi masa-lalu, dan menyebabkan masa-lalu berubah dalam gudang kenangan kita, makin tak stabil dan makin tak mudah diidentifikasikan.

Maka jadi problematis pula kesatu-paduan kesadaran kita, dan guyah pula posisi kita sebagai subyek yang ‘mengetahui’. Apa artinya ‘mengetahui’?

Alain Badiou mencerminkan suasana zaman ini ketika ia membedakan ‘kebenaran’ dari ‘pengetahuan’ – terutama pengetahuan yang tersusun stabil dan urut satu-demi-satu, seperti ensiklopedia. Berbeda dari ‘pengetahuan’, ‘kebenaran’ bercirikan sifat baru, sesuatu yang kawedar. Di sini ia mengutip Heidegger tentang penyair dan ‘kebenaran’: 'Penyair selalu bicara seakan-akan “ada” diekspresikan buat pertama kalinya’. Sebaliknya ‘pengetahuan’: ia bersifat melanjutkan, mengulang, menerapkan.

Untuk menegaskan sifat ‘baru’ dalam dirinya, ‘kebenaran’ memerlukan sebuah ‘suplemen’. Suplemen ini bertopang pada sesuatu yang ‘tak dapat diramalkan, tak dapat dihitung, sesuatu yang berada di atas yang apa yang ada’. Itulah ‘kejadian’, *l‘événement.*

Ada yang seakan-akan sebuah mukjizat ketika Badiou menjelaskan tentang ‘kejadian’ itu. Bagi saya tak begitu jelas adakah ‘kejadian’ merupakan hasil sebuah terobosan atas sebuah situasi atau bagian dari sebuah situasi – atau dialektik antara keduanya. Tapi tesis Badiou menunjukkan apa yang terjadi dalam pengalaman, ketika ‘laku’ tak bisa sepenuhnya berkait dengan ‘tahu’.

*****

Dua abad yang lalu, para *literat*i Jawa membedakan (dan kemudian mencoba mempertautkan) antara *ngèlmu* dan *laku*, antara ‘tahu’ (dari mana kata ‘pengetahuan’ berasal) dan perjalanan dalam hidup dan pengalaman. Jika kini kita memakai dikotomi ini, dalam arus deras informasi yang berubah terus dengan cepat ini sejauh manakah *ngèlmu* membentuk *laku* dan sebaliknya *laku* membentuk *ngèlmu?*

Hubungan antara pengetahuan, isi kognitif kesadaran kita, dan pengalaman jasmaniah, punya sejarah sendiri. Ada masanya *ngèlmu*

diasumikan datang dari Tuhan atau sumber ekstra-empiris lain, ada masa lain ketika *ngèlmu* dianggap berasal dari perjalanan di dunia,. '*kalakoné kanti laku'*, seperti ditulis dalam syair *Wedatama* yang terkenal.

Dalam sejarah, manusia tak putus-putusnya terlibat dalam ambivalensi. Di satu pihak ada dorongan untuk melihat kesadaran, sang subyek, sebagai pembentuk pengalaman. Di lain pihak ada dorongan semangat empiris untuk melihat pengetahuan sebagai sesuatu yang berakar pada dan dibentuk oleh pengalaman itu.

Di satu pihak, ada pengakuan bahwa pengalaman empiris hanya mampu menyajikan 'sebagian dari sandiwara sekarang' – dengan kata lain: sesuatu yang niscaya terbatas. Di lain pihak ada keyakinan bahwa kita mampu melintasi, dengan transendensi, batas itu.

Di satu pihak, ada pengakuan bahwa tak mungkin kita mempunyai sebuah pandangan yang total, yang menyeluruh, tentang hal ihwal. Pada akhirnya kita akan mengakui bahwa ketika manusia menulis sejarah – mencatat, menyusun ngèlmu -- ia menjalani sebuah laku, sebuah perjalanan dalam hidup. Di lain pihak, ada kepercayaan bahwa manusia, dengan bantuan Kitab Suci atau ilmu pengetahuan, melihat pengalaman itu bagian dari totalitas yang belum diungkapkan kepada kita.

Tapi semakin lama semakin kita tahu, seperti terbersit dari 'Catetan Th. 1946,' kita selalu mencoba berdiri dari sejarah yang terguncang. Yang tercatat adalah sesuatu yang tak stabil -- tapi itulah bagian yang tak tercampakkan dari diri manusia: laku dalam dunia fisik yang sementara.

Tulis karena kertas gersang, tenggorokan kering sedikit mau basah!

Bahkan dalam kata-kata Chairil ada sesuatu yang lebih radikal: tulisan atau wacana tidak hanya dibubuhkan di atas 'kertas gersang', yakni sesuatu yang jasmani, melainkan justru 'karena kertas gersang'. Tulisan atau wacana bukan untuk menjelaskan 'tenggorokan yang kering sedikit mau basah', melainkan justru karena akutnya yang jasmaniah pada momen itu.

Dengan kata lain, sebuah penegasan empirisme, juga materialisme: tubuh dan dunia fisik ditampilkan sebagai pangkal kesadaran.

Dan dari sini kita ‘memburu arti’ – sebuah perburuan yang akhirnya tak kunjung berhenti. Tubuh dan dunia fisik tak mengenal sifat kekal. Kesimpulan teoritis dan keputusan nilai tak pernah final. ‘Arti’ itu sesuatu yang contingent, ‘gumantung’, serba-mungkin, ditentukan oleh ruang dan waktu. Ia dibentuk oleh ‘anak lahir setempat’

Maka apa arti ‘pengetahuan’? Anjing yang diburu itu niscaya hanya melihat sebagian dari sejarah. Kebenaran itu rentan. Laku memang acapkali mencemaskan.

*****

Ada tanganku sekali akan jemu terkulai,
Mainan cahaya di air hilang bentuk dalam kabut

Di tahun 1983, Gianni Vattimo merumuskan konsepnya tentang *pensiero debole,* atau *weak though*t, atau ‘pikiran daif’. Vattimo menawarkan sebuah alternatif bagi filsafat yang bertopang gigih pada *ego cogito:* subyek yang disimpulkan sebagai satu-satunya penjamin ada atau tak adanya segala sesuatu, subyek yang dianggap sang pembentuk tata bagi semua yang terserap dari dunia pengalaman, subyek dalam autarki -- walhasil, hasil *pensiero forte,* ‘pikiran perkasa’. Gadamer akan menyebutya sebagai ‘prasangka Pencerahan’: pra-anggapan bahwa kebenaran pada prinsipnya bisa didapatkan oleh mereka yang mampu melihat cahaya dan menguasai makna.

Padahal kita punya pengalaman esthetik. Tak ada penguasaan di sini. Aku berada dalam keadaan mesra dan intens dengan yang-lain. Kesadaran tak duduk tegak sebagai sang interogator. Di sinilah saat yang ‘esthetik’ juga saat yang ‘ethikal’.

Kita memang tak akan tahu – dalam arti tak dapat memberikan verifikasi selaiknya – benar berpelukkah Romeo & Juliet di kubur atau di ranjang. Tapi ada sesuatu yang lain dalam pengalaman hidup: kita tak hanya bertolak dari ‘kebenaran’ sebagai cocoknya pernyataan dengan ‘realitas’, terutama kecocokan yang dapat diverifikasi. Tak bisa kita katakan Shakespeare akurat atau tak akurat, namun bisa kita katakan di dalam kisahnya ada sesuatu yang benar yang terungkap, yang ‘kawedar,’ kepada kita.

Tapi kebenaran macam inikah yang akan mampu mengubah nasib? Mungkinkah dengan itu aku akan ‘mengubah semua yang keji dan tragis ke dalam ketenteraman dan bahagia’, seperti kata Rosa Luxembourg? Bukankah setelah beribu-ribu mayat dijajarkan, setelah apa yang hancur tampak terbentang, dunia memerlukan tindakan, dan untuk membangun tindakan diperlukan pengertian kebenaran yang konsisten, padu, dan jelas, bukan hanya sebuah sintesis buah imajinasi, bukan hasil ‘pikiran daif’?

Pertanyaan itu memang gema Positivisme yang diletakkan dasarnya oleh Comte di abad ke-18 Eropa: bagian dari pengharapan-pengharapan modernitas: teori tak berhenti pada teori, ‘tahu’ dan ‘laku’ perlu bertaut. Dunia harus ditata kembali untuk kebaikan manusia, dengan ilmu. Dengan demikian bencana dapat diprediksi dan dielakkan, juga ketak-adilan dan pelbagai bentuk kekejian yang selama ini kita kenal.

Agenda pembebasan manusia dari belenggu yang merantainya bermula di sini. Ketika datang abad ke-19, harapan yang lahir dari sejak seabad sebelumnya pun diucapkan oleh Marx. Ia memaklumkan sebuah imperatif di tengah kehidupan yang penuh cacat ini: filsafat, demikian ia berkata, tak hanya bertugas menafsirkan dunia, melainkan juga mengubahnya.

Di akhir abad ke-20, tafsir Marx atas dunia masih terus mengilhami pemikiran kritis di pelbagai bidang, tapi agenda untuk mengubah dunia berdasarkan kritik itu gagal. Sejarah Marxisme adalah cerita tentang ‘tahu’ dan ‘laku’ yang tak sepenuhnya berhasil dipertautkan.

Di awal abad ke-20, Marxisme – ketika ia menguraikan dinamika modal dan meramalkan akan datangnya sosialisme -- sebenarnya mulai terbentur pada kenyataan, bahwa tak semua yang diperhitungkannya terjadi.

Pada waktu sudah ada yang melihat, kapitalisme ternyata tak runtuh. Maka sebuah kehendak untuk merevisi tesis-tesis Marx timbul, dan ‘revisionisme’ lahir. Tapi justru pada saat itu pula ada ikhitiar untuk menjadikan Marxisme sebuah doktrin yang makin praktis untuk membimbing agenda politik, sebuah ‘tahu’ yang menentukan ‘laku’.

Di tahun 1917 Lenin menulis ‘Tesis April’-nya *y*ang bersejarah itu, yang jadi pedoman yang efektif bagi gerakan revolusionernya. Di tahun itu Revolusi Oktober menang dan Uni Soviet berdiri di Rusia. Marxisme-Leninisme pun tampak bersinar-sinar, dengan pengaruh yang meluas ke seluruh dunia, baik dalam perjuangan komunisme maupun perjuangan pembebasan lainnya.

Tapi sekitar tujuh puluh tahun kemudian terbukti ia tak mampu menyelesaikan pelbagai persoalan dasar setelah Revolusi Oktober. Tembok Berlin, yang dibangun untuk melindungi sebuah negeri Marxis-Leninis dari pengaruh, daya tarik atau ‘kejahatan’ kapitalisme, dijebol sendiri oleh mereka yang hidup dalam ‘perlindungan’ itu di tahun 1989.

Di saat itu, sejarah pemikiran Marx menutup siklusnya: ia adalah ‘tahu’ yang datang dari ‘laku’ – sesuai dengan dasar materialisme dialektiknya. Tapi kemudian ‘tahu’ itu diletakkan di atas ‘laku’: ia menjadi teori revolusi. Pada akhirnya ia ternyata dibatalkan oleh ‘laku’, tatkala teori itu tak mampu menjawab perubahan dalam pengalaman manusia di abad ke-20.

Demikianlah ‘tahu’, sebuah proses kognitif, dalam sejarah Marxisme berkembang dari dan dalam pelbagai bentuk. Ia bertolak sebagai

perenungan spekulatif dan pada akhirnya menjadi ‘teori’. Ia jadi buah pikiran -- dan metafor ‘buah’ di sini penting, untuk menggambarkan sesuatu yang hidup dan tumbuh atau mengeriput. Tapi ia pada akhirnya tergerak menjadi instrumen, sekedar piranti yang yang efisien dan produktif.

Pada saat ia jadi ‘teori’, dan pada saat ia jadi piranti, ia mau tak mau mereduksi beraneka-ragam ‘bahan’ yang masuk melalui pengalaman. Ia juga mau tak mau berada dalam bahasa, yang mempunyai kedaulatannya sendiri. Konsep lahir dan kemudian tumbuh.

Tapi di sini pulalah sebuah risiko muncul, ketika kita meletakkan konsep sebagai sesuatu yang tanpa sejarah, yang hidup tanpa kesinambungan terus menerus dengan apa yang tak terkonsepkan. Di saat seperti ini Adorno mengecamnya sebagai ‘fetisisme konsep’.

Perenungan, berpikir mededitatif, pada dasarnya terbebas dari ‘fetisisme’ itu. Perenungan ini, terutama semenjak Heidegger, cenderung melepaskan diri dari sikap yang memperlakukan konsep sebagai kotak harta: di dalamnya diduga ada sesuatu yang berharga, tapi terkunci. Perenungan ini berusaha menangkap getaran dari wilayah hal-ihwal yang tak terkonsepkan, sebuah dunia yang mrucut dari kotak itu, dari bahasa, di mana berkecamuk yang lain, yang ganjil, dan tak terduga-duga, di mana misteri menunggu.

Maka apa salahnya kita hanya mengetahui sebagian dari – dan bukan seluruh – ‘sandiwara sekarang’? ‘Narasi besar’ seperti Marxisme-Leninisme, yang mencoba menjelaskan segala hal ihwal, yang mencoba membentuk totalitas dalam pandangannya, karena menganggap ada satu fondasi dalam sejarah manusia yang dapat dirumuskan, akhirnya hanya sebuah paham yang represif bagi yang ganjil, bagi yang tak terduga-duga – bahkan bagi pemikiran itu sendiri.

Kritik ‘post-modernis’ atas narasi besar ini, sekarang sudah hampir 40 tahun umurnya, memang acapkali memberikan kesan sebagai sikap asyik bermain-main dalam ketidak-mampuan menerjemahkan pikiran ke dalam perbuatan. Tapi di sini pun, atau justru di sini, sesuatu yang ethis muncul.

Saya menyebutnya ‘ethika kedaifan’. Zaman telah mengajarkan kerendahan-hati, kesadaran akan keterbatasan, dan juga keterbukaan untuk membiarkan munculnya beraneka tafsir tentang apa yang dianggap ‘diketahui’. Tak berarti laku pun berhenti.

Persoalannya, atas dasar apa kita memilih laku.

*

Hamlet yang bimbang mengakui sebab kebimbangannya sendiri. Pangeran Denmark ini, mahasiswa yang perenung ini, harus membalas pembunuhan ayahnya: sebuah kewajiban yang mengerikan, ketika Denmark berada dalam keadaan seperti ‘sebuah penjara’. Shakespeare menggambarkan anak muda itu berdiri sendiri di salah satu sudut Istana Elsinore, bergumam dalam solilokui yang paling dikenang dari karya besar ini – gumam bimbang seseorang yang tiba-tiba mengetahui hal-hal yang dirahasiakan, tapi juga tahu apa yang mungkin terjadi. Hamlet berdiri di antara nasib dan keputusan, di antara amarah dan kematian,

Dan rona asli yang mewarnai tekad
jadi kuyu dan lesi, tersaput pikiran pucat
Dan ikhtiar yang bergelora di saat utama
Jadi surut, berpaling jalan
Tak lagi bernama tindakan --

Apa sebenarnya yang ‘bernama tindakan’?

‘Tindakan’ lebih sempit artinya ketimbang ‘laku’ dalam filsafat Jawa. Mirip dengan pengertian wu wei dalam ajaran Tao, ‘laku’ berada di antara sikap pasif dan aktif. *Serat Wedatama* memberi ciri ‘laku’ dengan ‘diam’ (*ĕnĕng*) dan ‘hening’ (*ĕning*), sesuatu yang berbeda dari pengertian ‘aksi’. Hanya bila ia disertai kemauan atau tujuan sang pelaku ia bisa disamakan dengan ‘*enterprise*’ yang diucapkan Hamlet.

‘Tindakan’ atau ‘aksi’ lebih sempit lagi artinya. Ia lebih bersifat teleosentris, berpusat kepada tujuan atau sasaran. ‘Tindakan’ lebih menuntut diri menjadi produktif. Sebab itu ‘tindakan’ dapat disinonimkan dengan ‘perbuatan’; dasar kata ‘buat’ mengacu kepada sifat ‘produktif’ itu.

Tak mengherankan ‘tindakan’ tak selamanya dihargai sebagai sesuatu yang murni, sepi dari pamrih dan luhur dalam niat. Dalam salah satu kuliahnya tentang filsafat politik Immanuel Kant, Hannah Arendt menyebut sebuah parabel Pythagoras tentang festival, yang membedakan sang penonton dari sang pelaku dalam sebuah pertunjukan pertandingan. Sang pelaku pertandingan tak akan bisa melihat dari luar gelanggang dan kesibukan dirinya; ia sibuk dengan niatnya memperoleh kemashuran.

Sebaliknya sang penonton: ia melihat semuanya, dan dapat mengambil jarak dari laku yang terjadi di arena itu. Dialah tamsil sang filosof, orang yang menjalani hidup dengan mengamati dan merenungkan, *bios theōrētikos.* Arendt juga mengatakan, bahwa dalam risalah Plato tentang ‘negarawan,’ seorang penguasa yang ideal dikatakan tak bertindak sama sekali. Ia berada di atas perbuatan. Ia ibarat kepala yang sadar bahwa ada kaki tangan yang bekerja, ada bagian yang harus tetap tak tercemar dan ada bagian yang bila perlu menempuh air yang bacin dan lumpur yang bernajis.

Sampai dengan babak penghabisan, Hamlet sebenarnya tetap tidak bertindak. Tekadnya masih saja ‘tersaput pikiran pucat’. Satu hal besar yang berhasil yang dilakukannya justru sebagai penonton – atau membuat tontonan sebagai substitusi dari tindakan. Di babak ke-III karya Shakespeare ini tampak ia mengatur sebuah pertunjukan sandiwara yang menyindir Raja, orang yang kini bertahta dan mengawini Sri Ratu dan menggantikan ayah Hamlet yang dua bulan sebelumnya ia bunuh. Tapi salah satu kalimatnya di malam itu, seperti dikatakannya kepada sahabatnya, Horatio, adalah ‘Aku harus seperti tak berbuat apa-apa’.

Ia pun duduk di antara pemirsa, menonton lakon berjalan seraya memperhatikan bagaimana Raja bereaksi terhadap sindiran di pentas

malam itu. Hati Hamlet bergejolak, tapi sudah diutarakannya: *I must be idle.*

.

Tragedi memerlukan aksi, tapi bila akhirnya Hamlet membunuh Polonius, pejabat yang memata-matainya itu, dan bahkan, di adegan ujung, membunuh Raja sendiri, semua itu – keputusan yang kemudian mengubah sejarah Denmark – justru ia lakukan tanpa rencana. Ia sebenarnya tak tahu apa yang akan terjadi.

Salahkah Hamlet? Dalam hidup sehari-hari, banyak laku berlangsung tanpa kita mengetahui sepenuhnya apa yang akan terjadi, apa yang sebelumnya ada, dan sejauh mana yang kita lakukan benar. Agama, ideologi dan ilmu-ilmu acapkali menganggap itu sebagai cela. Tapi benarkah itu sebuah cela? Dalam hidup dan mati yang terjadi pada Hamlet, pada akhirnya ‘laku’-lah yang membimbingnya. Pragmatisme akan menjumpai banyak dukungan dalam lakon ini.

Salah satu artikulasi yang menarik dari pragmatisme ialah pengungkapannya, bahwa tiap proyek manusia selalu serba-mungkin, labil, dan rentan. Tiap pemecahan masalah kehidupan senantiasa bersifat coba-coba; tak ada yang untuk selama-lamanya. Tapi kita tak perlu gundah gulana karena itu, kata para pemikir pragmatis; justru ada.yang menyelamatkan kita ketika kita tahu bahwa yang kekal adalah ilusi.

‘Teori penonton’ tentang pengetahuan, kata bapak pragmatisme modern, Dewey, memanjakan ilusi itu: teori ini menganggap manusia, dari tempat duduknya di ketinggian, bisa menentukan kebenaran abadi tentang perikehidupannya. Padahal yang ‘benar’ (fungsi dari ‘tahu’) tak dapat dipisahkan dari laku, sebab hanya dengan laku kita dapat menemukan pijakan pengetahuan tentang dunia.

Dengan itu pula sejarah bermula. Pragmatisme Richard Rorty bahkan menganggap manusia jadi merdeka justru ketika ‘berpikir’ dan ‘tahu’ tak lagi mendominasi segala hal – dan ketika manusia lepas dari ‘kebutuhan metafisik yang mendalam’.

Dulu mungkin berguna, ketika masyarakat modern tengah dibangun, untuk mempunyai ide tentang adanya sebuah komponen yang universal dan sentral dalam diri manusia, yang disebut ‘akal budi’. Tapi kini kita ternyata dapat menggugatnya. Setelah Freud, orang belajar untuk tak terpesona lagi kepada apa yang di abad ke-18 menggetarkan Kant: ‘bintang-bintang nun jauh di angkasa, dan hukum moral nun di dalam diri manusia’. Kini kita berada dalam proses *‘de-devinization*’; kini kita copot anggapan lama yang mengaitkan nalar (tak disebut lagi ‘akal budi’) dengan cahaya Ilahi. Kini kita tak menobatkan nalar di puncak hierarki yang kita susun untuk menggambarkan kesadaran. Ia bukan sang penentu ‘tahu’.

Kita berpikir -- tapi akhirnya tak dapat mengelakkan satu hal yang justru ikut membentuk diri, yakni kegelapan. Agama, ideologi, dan ilmu-ilmu memang terasa rapuh dalam situasi ini. Kita hidup selamanya dengan saat-saat yang seperti ‘mainan cahaya di air hilang bentuk dalam kabut’. Tiap keputusan sebenarnya berada dalam situasi yang tak dapat ditentukan, tak dapat diputuskan. Tiap ‘keputusan’ -- berasal dari kata kerja ‘memutuskan’, yang mengandung kata dasar ‘putus’ -- adalah traumatik. Ketika manusia memutuskan, pada saat itu ia meninggalkan apa yang pasti, meloncat ke dalam yang tak terduga, yang lain, yang tak tertangkap…

Itulah yang terjadi pada Hamlet.

Syahdan, tersirat firasat di hati anak muda itu, bahwa ada sesuatu di balik pertandingan anggar yang siang itu harus ia ikuti. Tapi ia tetap bertekad memenuhi undangan Raja.

Di istana, sebuah muslihat untuk membunuhnya memang telah disiapkan. Pedang Laertes, lawan anggar Hamlet, sudah dibubuhi racun ganas. Minuman yang disediakan sudah dicampur tuba yang ampuh. Ketika Hamlet tertikam dan Laertes memberi tahu apa yang sebenarnya terjadi, ia pun sadar bahwa maut sudah tak bisa ia elakkan. Racun bekerja cepat dalam nadinya, dan kematian mendesak. Di saat itu, dengan serta merta, ia

pun meloncat dan menikamkan pedangnya ke tubuh Raja. Lalu ia sendiri rubuh.

Horatio, sahabatnya yang setia, berlari memeluknya. Hamlet memandangnya dengan tatapan selamat-tinggal: ‘Siapkan nafasmu pedih, Horatio, di dunia yang ganas ini, dan ceritakanlah kisahku’. Kemudian ajal tiba. *The rest is silence.*

‘Selebihnya sunyi’, demikian pesan penghabisan itu.

*

Kisah Hamlet tak disusul sebuah percakapan tentang yang benar dan tak benar, yang mulia dan tak mulia. Tragedi itu tak dicoba dijelaskan dengan satu ‘alasan yang cukup’ ala Leibnitz. Yang disajikan Shakespeare dengan latar Denmark yang muram itu cuma menunjukkan bagaimana manusia menjadi luhur dalam bertindak dari momen ke momen, tanpa desain – seakan-akan ia menirukan Tuhan yang bebas, Tuhan yang tak terikat pada apa yang rasional – tentu saja bukan Tuhan menurut Leibnitz, melainkan Tuhan menurut al-Ash’ari.

Akhirnya Hamlet menutup mata. Panggung pun bergetar oleh langkah Fortinbras dan pasukannya yang datang dari pertempuran. Di ruang anggar itu, di antara mayat-mayat yang bergelimpangan, ia memerintahkan agar jasad Hamlet dihormati dan ritus ke keabadian disiapkan:

FORTINBRAS: Biarkan empat kapitan
Mengusung Hamlet sebagai seorang prajurit ke atas panggung
Sebab begitulah ia laiknya…

*

Di tiap tikungan sejarah, orang akan menemukan seorang Fortinbras. Pangeran Norwegia yang masih muda ini hanya punya peran kecil dalam *Hamlet* Shakespeare, tapi dalam dirinyalah tindakan adalah keluhuran tapi juga absurditas.

Pada suatu hari, di sebuah padang rumput di luar kota, Hamlet menyaksikan pangeran itu menggelar pasukan: 20 ribu prajurit yang siap 'masuk ke kubur seakan-akan hendak berangkat tidur.' Dan semua itu hanya untuk merebut beberapa hasta tanah yang tak berarti, petak yang begitu kecil hingga tak cukup untuk jadi makam tempat 'mereka yang terbunuh [akan] disembunyikan'.

Tapi agaknya itulah yang membedakan manusia dari hewan: bahkan demi 'sekerat cangkang telur' pun orang macam Fortinbras siap menantang nasib dan ajal, menyepelekan apa yang tak dapat diramalkan, untuk mempertaruhkan martabat diri.

Tentu, ada yang gila, dahsyat, dan merisaukan dalam tiap kepahlawanan. Tapi kegilaan dan kedahsyatan Fortinbras menggugah Hamlet. Akhirnya pangeran perenung dari Istana Elsinore ini menyimpulkan betapa salahnya orang yang larut dalam pikiran -- 'yang sebagian membuat kita arif, dan tiga bagian membuat kita pengecut'. Sejak hari itu, Hamlet menentukan sikap: ia akan bikin pikirannya 'berlumur darah' -- atau sama sekali tak berharga.

Demikianlah 'yang fana dan tak pasti' pun bersiap, nasib dan kemungkinan mati dihadapi. Orang tak perlu lagi 'memikirkan terlalu persis apa yang terjadi'. Sebab kita tahu sebagaimana Hamlet tahu: kepastian tentang apa yang benar dan tak benar, adil dan tak adil, patut atau tak patut, adalah garis-garis yang tak dapat sepenuhnya tajam dan dapat dikekalkan. Momen keputusan, seperti kata Derrida, selalu merupakan momen yang mendesak, momen yang digegas. 'Saat keputusan adalah sebuah kegilaan' (ia mengutip Kierkegaard). Di saat itu yang terjadi adalah interupsi atas pertimbangan pengetahuan, politis, hukum, dan ethis – tapi itulah kebebasan. 'Sebuah keputusan yang tak menempuh sulit-dan-beratnya keadaan yang tak-menentu bukanlah sebuah keputusan yang

bebas', kata Derrida pula. Keputusan macam itu 'hanya aplikasi yang dapat diprogram atau terlaksananya sebuah proses yang dapat diperhitungkan'.

Tapi sejarah terdiri dari apa yang dapat diperhitungkan dan apa yang tidak, yang kadang-kadang berupa malapetaka. Di tengahnya, orang wajar takut akan 'kegilaan', waswas akan pikiran 'berlumur darah' dan cemas akan sikap yang hanya memuliakan tindakan. Sebuah suara keras yang mengingatkan kita akan hal ini adalah Julien Benda, dalam *La trahison des clercs* yang terkenal itu (di Indonesia ia telah disebut-sebut sejak 1950-an). Ia menegaskan kembali pandangan yang melihat tindakan sebagai sesuatu yang tak pantas, bahkan destruktif, bagi mereka yang hidup dalam dunia pemikiran. *Laku* tak boleh diutamakan. *Ngèlmu* itu yang pertama.

Dalam karya polemik yang tajam dan berapi-api itu – ditulis di tahun 1927, ketika meningkat gemuruh gerakan sayap kanan di Eropa -- Benda merumuskan *'clerc'* atau 'intelektual' sebagai orang-orang yang 'kegiatannya pada dasarnya bukan untuk mengejar tujuan-tujuan praktis, tapi mereka yang mencari kesenangan hatinya dalam olah seni, atau ilmu, atau renungan metafisik'.

Benda menegaskan hal itu, dan mengambil peristilahan gereja (dalam kata '*clerc*') untuk mempertajam argumennya. Di masanya, ia menyaksikan sejumlah intelektuil telah mengkhianati panggilan mereka: mereka masih menggunakan bendera mereka sebagai intelektuil, namun mencemooh pikiran yang mengakui 'humanisme universal'. Mereka juga mengolok-olok sikap tanpa-pamrih: sikap tanpa pamrih adalah kedok belaka dari pamrih, kata mereka. Mereka turun dari menara gading, tempat yang seharusnya mereka huni dan piara, dan terjun ke tengah pasar, bertindak sebagai pengobar 'sukma Prancis' atau 'kesadaran Jerman', dengan kata lain, semangat nasionalisme yang melihat tak ada sesuatu pun yang pada dasarnya mempersatukan manusia. Bahkan mereka memusuhi apa yang asing, dan tentu saja Yahudi, dan membakar zaman dengan 'nafsu rasial, nafsu kelas, dan nafsu nasional'. Yang mereka perlihatkan tak lain adalah 'hasrat untuk merendahkan nilai-nilai pengetahuan di hadapan nilai-nilai tindakan'.

Kecaman Benda, seorang rasionalis yang berapi-api, mengandung semangat ethis yang menggugah hati. Seruannya untuk “humanisme universal” memantulkan sebuah gambaran tentang dunia manusia yang tak dibangun dari konflik. Tapi pada saat yang sama, Benda telah luput mempersoalkan bagaimana ada hubungan yang pasti antara ‘nilai-nilai pengetahuan’ dan ‘yang-universal’.

*

Di suatu masa ketika theodise dianggap mampu menjelaskan nasib manusia di sepanjang sejarah, yang-universal tak bisa diketahui tanpa Tuhan. Tapi yang tak dijelaskan ialah bahwa selalu ada yang luput. Sajak ‘Doa’ Chairil Anwar mengutarakannya dengan murung:

Dalam termangu
Masih aku sebut nama-Mu
Biar susah sungguh
Mengingat Kau penuh seluruh

‘Susah sungguh’ sebenarnya melembutkan kata ‘mustahil’. ‘Mengingat’ selalu dibatasi oleh satu saat dan posisi tertentu. Yang-universal, dalam keadaan ‘penuh seluruh’, tak dapat sepenuhnya diwakili oleh sesuatu yang-partikular.

Kesimpulan itu tak sama sekali baru. Agama-agama wahyu menampilkan paradoks itu dalam pelbagai variasi. Dalam keyakinan agama-agama ini, yang-universal – Tuhan yang di luar sejarah -- tak mungkin terjangkau oleh yang-partikular, dan mencapai yang-partikular dalam bentuk Sabda. Tapi Sabda senantiasa ditemui dalam bentuk tafsir atas Sabda itu, dan tafsir tak pernah ‘penuh seluruh’.

Dalam agama Kristen hal ini digambarkan lebih kongkrit: Tuhan turun ke kancah manusia, memasuki sejarah, dan mengarungi laku: yang-universal manjing ke dalam yang-partikular. Kemudian, ketika mukjizat dari Sabda

tak lagi merupakan ‘kejadian’ (kita ingat Badiou), dan hanya terkenang sebagai endapannya, lembaga seperti Gereja tampil untuk mengaktifkan kembali dan mewakili yang-universal itu – dan tentu saja setengah sia-sia.

Apa yang terjadi di Eropa, setelah setelah menyaksikan keadaan setengah sia-sia itu, adalah sebuah ambivalensi: orang sebenarnya masih mewarisinya tapi dengan dasar argumen yang sama sekali baru.

Para pemikir Pencerahan menunjukkan bahwa inkarnasi Tuhan yang universal ke dalam tubuh yang partikular itu tak perlu ada. Tak perlu ‘kejadian’ dan mukjizat. Sebab dalam dan dengan tubuhnya sekali pun manusia bisa jadi universal dalam nalar. Kemanusiaan yang rasional, itulah isi ke-unversal-an itu. Namun tradisi ini mengecoh. Atau ia sendiri terkecoh. Memang benar, bahwa yang-universal hanya dapat berada dalam percaturan manusia melalui yang-partikular. Yang sering dilupakan ialah bahwa sang sosok yang mewakili yang-universal itu mau tak mau tetap hidup dalam batas dan kemungkinan historis. Proletariat, misalnya, yang merupakan suara universal – karena ia jadi kelas terakhir yang akan mengakhiri segala kelas sosial -- adalah satu lapisan masyarakat yang identutasnya terbentuk setelah masa industrialisasi di Eropa. Dinamikanya terpaut dengan gerak perindustrian dari waktu ke waktu.

Unversalitas yang diwakili manusia Pencerahan pun ternyata tak terlepas dari aksiden sejarah. Maka kritik yang termashur datang dari kaum ‘post-modernis’ terhadap Marxisme dan gagasan lain atas nama Pencerahan adalah kritik yang menunjukkan betapa tebalnya endapan sejarah Eropa dalam arus kemanusiaan ‘universal’ di situ – arus yang menghanyutkan abad modern. Kita pun diingatkan bahwa dengan kekuatannya yang dahsyat, Eropa adalah Medusa: seperti yang diceritakan oleh dongeng Yunani ini, tiap kehidupan yang bertatap mata dengannya akan berubah jadi batu.

Kini sudah lazim reaksi bangkit terhadap tatapan Medusa itu. Perbedaan pun dirayakan dengan riuh rendah, dan dari sudut-sudut dunia yang selama ini tak mampu atau gentar menatap balik Eropa, dikibarkanlah kebhinekaan sebagai oposisi terhadap ‘pem-Barat-an’. ‘Politik identitas’

pun bergemuruh sejak 1970-an dan kelanjutannya diteruskan dengan berkibarnya identitas-identitas yang disebut ‘non-Barat.”

Tapi tiap oposisi punya celah untuk menjadi represi. Ada yang terinjak-injak ketika pelbagai artikulasi yang partikular itu disusun dalam kotak dengan pagar yang tegas. Yang terinjak-injak adalah yang beda dan yang ganjil dalam kotak itu. Ketika tiap artikulasi yang partikular merumuskan diri menjadi ‘identitas’, dan identitas dianggap sebagai ‘jati diri’ – seakan-akan kita dapat menemukan diri kita yang sejati – identitas jadi simptom paranoia.

Yang tak sepenuhnya diakui dalam ‘politik identitas’ ialah betapa problematisnya sebuah identitas yang menafikan ‘yang lain’, yang ia anggap mengancamnya.

Bayangkan kita tengah menyaksikan sebuah pertandingan catur yang rumit. Garis-garis pada papan itu makin menegas. Bidak-bidak putih bergerak sebagai barisan yang dibentuk dari pelbagai anasir yang beraneka-ragam, yang meskipun nilainya berbeda-beda, sebagai sesama ‘putih’, diperlakukan setara dalam mendukung sebuah strategi menghadapi ‘hitam’: satu kuda bisa dikorbankan untuk melindungi sebuah pion yang posisinya menentukan kemenangan. Laclau akan menyebut mereka *chain of equivalence*. Tiap anasir dalam gerakan orang Negro, atau dalam gerakan Islam, berderap jalin-menjalin. Lalu lahir identitas itu. Dengan catatan: semua itu terjadi karena ada sesuatu yang di luar mereka: barisan, atau identitas, hitam.

Dengan kata lain, di luar aku, di luar identitasku yang aku perlakukan bagaikan sebuah dunia dengan garis batas yang tegas itu, ada identitas lain yang ikut mendorong dan mempengaruhi, praktis membentuk identitasku– meskipun pada saat yang sama yang di luar itu menunjukkan bahwa apa yang di dalam itu tak stabil, tak tetap.

Salah satu jasa teori psikoanalisis Lacan ialah menunjukkan kepada kita bahwa identitas adalah tanda ke-tidak-utuhan. Identitas selalu gawal. Subyek senantiasa berupa subyek yang retak, tak lengkap, subyek-dalam-

berkekurangan. Aku jadi aku -- aku merumuskan diri sebagai aku -- karena ada yang hendak kuutuhkan dalam diriku.

Demikianlah kaum aristokrat Surakarta mengemukakan dan menyunggi apa yang disebut ‘Jawa’ ketika ada yang terasa hilang dalam diri mereka, persisnya ketika wibawa kraton-kraton di Jawa Tengah terdesak oleh administrasi kolonial. Tapi pada saat yang sama, apa itu ‘Jawa’ pun tak pernah jelas di mana batasnya. Orang hanya berikhtiar merumuskan. Pagar yang memberinya batasan tak pernah kedap. ‘Jawa’ bisa berubah mengikuti bagaimana yang di luarnya menyahut dan menyambutnya.

Tapi tampaknya tak jarang orang membutuhkan sebuah fantasi tentang pagar yang kedap. Dalam keinginan itu, politik identitas -- yang elannya adalah pembebasan dari ‘universalisme palsu’ yang ditawarkan modernitas -- berbeda dari politik perjuangan kelas dalam Marxisme. Di balik pagar identitas yang kedap, universalisme telah ditolak sebagai sesuatu yang dicita-citakan: tak lagi merupakan ideal yang diinginkan. Namun bisakah kita meniadakan yang-universal?

*

Jika Tuhan dianggap sumber nilai-nilai, mau tak mau Ia tak dianggap datang dari satu sudut yang partikular. Tapi kemudian Ia diberi nama. Ia disebut. Ia disambut dengan bahasa. Sajak ‘Doa’ Chairil Anwar:

Tuhanku,
Dalam termangu
Masih kusebut nama-Mu

Bait itu bukan bait terakhir. Ia segera dilanjutkan dengan bait lain: ‘Biar susah sungguh/Mengingat Kau penuh seluruh.’

Yang tampak dari sajak itu ialah bahkan dalam keheningan dan ‘termangu’ kita tak mungkin mengingat-Nya ‘penuh seluruh’. Mungkin karena kita tak punya lagi apa yang disebut Walter Benjamin sebagai ‘bahasa-nama’ (*Namensprache*), atau ‘bahasa murni’ (*reine Sprache*), bahasa yang dipakai Adam di surga.

Saya tak begitu memahami filsafat Benjamin tentang bahasa, tapi sepanjang tafsir saya, yang digambarkannya sebagai bahasa ‘murni’ adalah bahasa yang bukan dipakai untuk sarana komunikasi. Bahasa Adam di surga ini adalah bahasa ketika jarak antara ‘aku-engkau’ tak ada, ketika tak perlu ada pesan yang disambungkan dari satu subyek ke subyek lain. Bahasa ‘murni’ mencerminkan ‘kesatuan rohani’ (*geistige Einheit*); ia tak dibebani arti apa-apa, tak pula perlu mengekspresikan apa-apa. Barangkali inilah bahasa dalam mistisisme Jawa: *suwung, (nanging) sakjatining isi*, kekosongan yang sebenarnya penuh. Sebab di situ semuanya terungkap, sebagaimana dalam wahyu.

Tapi kemudian Adam diusir dari surga: sebuah ‘kejatuhan’ ke dunia, menurut Kitab Perjanjian Lama. Di dunia, ‘kesatuan rohani’ itu mau tak mau hadir dalam latar dan tubuh manusia yang terbatas dan dibentuk sejarah.

Sejak itu, kata Benjamin, manusia perlu bahasa sebagai ‘sarana’ dan ‘kata harus mengkomunikasikan sesuatu’ di luar dirinya. Pluralitas bahasa pun lahir – bersama kericuhan seperti dalam dongeng Menara Babel. Tak ada lagi bahasa (sebagai ‘prosa’, kata Benjamin) yang dipahami bersama oleh seluruh umat manusia, ‘seperti halnya bahasa burung-burung dimengerti anak-anak kelahiran Minggu,’ kata Benjamin, seraya mengacu ke dongeng *Sontagskinderen* tentang bocah-bocah yang berkekuatan supernatural.

Sejak itu manusia butuh penerjemah dan penafsir. Yang-universal ada, tapi jauh entah di sana, diantarai oleh makna-makna yang terbentang tak terhingga. Tiap tafsir mencoba menginterupsi ketak-terhinggan itu. Tak pernah selesai.

Betapa susah sungguh

Mengingat Kau penuh seluruh

Ketika bahasa ‘pasca-Adam’ mencoba menyebut Tuhan, kesulitan itulah yang terjadi. Seperti saya singgung tadi, ‘menyebut’-Nya secara lengkap hanya mungkin dilakukan dalam ‘bahasa murni’ di surga – satu hal yang sebenarnya diingatkan oleh kerinduan kaum sufi dari pelbagai tradisi. Bahkan menyebut sebuah nama untuk-Nya bukan saja sebuah kegagalan untuk mengingat-Nya ‘penuh seluruh’, tapi sama dengan mengkhianatinya.

Hanya dengan negasi tehadap nama itu, Ia jadi Ia. Satu kalimat dari sebuah *sutra*: ‘Budha bukanlah Budha dan sebab itu ia Budha.’ Atau Meister Eckhart, seorang pengkhotbah ordo Dominikan di abad ke-13 yang berdoa, “aku berdoa… agar dijauhkan aku dari tuhan.”

Demikian pula pandangan mistisisme seperti Kabbalah dalam tradisi Yahudi. Di sini diingatkan, ketika Tuhan dicoba dibahasakan dan diberi nama, nama itu sebenarnya tak berarti apa-apa. Gershom Scholem menulis: ‘tak berartinya nama Tuhan menunjukkan situasinya yang persis di titik pusat wahyu’. Tiap kali ada makna kata yang diungkapkan, tiap kali ada nama yang disebut, di baliknya sesuatu memproyeksikan makna tapi juga melampaui makna – sesuatu yang pada awalnya memungkinkan kita memberi makna.

Nama Tuhan yang tak mengandung makna (‘makna’ dalam arti seperti kita temukan di kamus) itu menyebabkan penafsiran adalah sesuatu yang mau tak mau terjadi. Tafsir itu niscaya. “Radiasi bunyi” (kiasan ini dari Scholem) dari kata yang menyebut nama Tuhan bukanlah untuk berkomunikasi. Nama itu mengimbau.

Mengimbau berarti tak memaksakan diri kepada yang diimbau. Juga tak mengharapkan ada makna yang sudah siap untuk disampaikan.

Tapi makin lama, nama itu makin punyai kekuatan sendiri. Ia jadi jimat: sesuatu yang dapat dibawa-bawa dan dimiliki secara eksklusif oleh satu tangan -- dan pada saat yang sama dianggap punya daya yang maha dahsyat.

10 Desember 2007, yang berwewenang di Malaysia membrangus edisi bahasa Melayu *The Catholic Herald* karena memakai kata ‘Allah’ dalam menyebut Tuhan. Bagi pemerintah Malaysia, sebutan itu hak eksklusif orang Islam. ‘Allah’ jadi bagian dari segregasi – sebuah perkembangan yang simptomatis, sebab telah dinafikan bahwa ‘Allah’ sudah dipakai orang Mekkah sebelum Islam dan sudah diadopsi agama Kristen di Timur Tengah dan Indonesia. Politik identitas merasuk ke theologi, dan Tuhan tak bisa dibela dengan sesuatu yang universal.

Theodise di sini sebenarnya mati. Sebagaimana ‘keadilan’ jadi tak relevan lagi.

*

Tentang keadilan satu hal yang akhirnya harus dikatakan: kita tak menemukannya bermukim di suatu tempat, di suatu waktu. Ia tak hadir permanen dengan fondasi yang kukuh. Badiou pernah menggunakan imaji dalam sebuah lakon Samuel Beckett: keadilan ‘merangkak dengan kantungnya dalam gelapnya kebenaran,’ *le noir de la vérité.* ‘Ketidak-adilan itu terang benderang, tapi keadilan remang dan gelap’, kata Badiou.

Tak selamanya gelap, tentu. Tapi bila keadilan muncul, ia akan muncul sebentar – dan bukannya tanpa ambiguitas. 17 Agustus 1945, ketika orang Indonesia pertama kali bisa bebas dan terbuka menyatakan dirinya

‘merdeka’ adalah momen keadilan: sesuatu yang mengguncang dan terguncang. Pada momen itu sesuatu telah menerobos dan memberantakkan sebuah situasi – dan keadilan terpancar seperti kembang api di langit tengah malam. Tapi segera kemudian, persoalan mencegat: ‘adil’ buat siapa sebenarnya saat itu. Segera sesudah itu, -- atau tepat di saat itu -- keadilan tak bisa direpresentasikan. Ia seperti pengertian *noumenon* dari Kant: sesuatu yang menghadirkan diri [justru] dalam kemustahilan kita buat merepresentasikannya secara memadai.

Tanpa dasar *a prior*i yang kekal, keadilan jadi serba mungkin. Ia tergantung pada ingatan yang muncul menguat di suatu masa, pada kekuatan dan kekuasaan yang sedang dalam posisi paling dominan, atau pada kemarahan yang dipicu di saat itu.

Maka keadilan, yang tak pernah diwujukan penuh dan berlanjut di dunia, punya riwayat yang gelap, mengerikan, membingungkan, tapi selalu memukau, manusiawi.

Saya teringat Manifes Kebudayaan di tahun 1963, ketika saya ikut merumuskannya: dokumen ini, yang menolak pengendalian kreatifitas oleh kekuatan politik, menampik utopianisme pemikiran Marxis. Tapi ia tak menanggalkan semangat pembebasannya. ‘Kami tak pernah berfikir tentang suatu zaman, di mana tak ada masalah lagi’, demikian tercantum di sana. Dalam hubungan ini, para perumusnya gemar melukiskan apa yang universal, seperti keadilan, bukan ibarat fondasi, melainkan ibarat kaki langit. Dari pelbagai arah, manusia menujunya, tapi tiap kali horison itu menjauh. Kita tak tahu bagaimana menemukan batasnya, atau lebih tepat: kita tidak tahu tapi kita coba membuat batasnya, meskipun tiap kali dibongkar lagi.

Tapi seperti dalam mithos Sisiphus yang tak putus-putusnya mengangkut batu, ada sesuatu yang berarti dalam perjalanan ini. Kita setidaknya tahu selalu ada sesuatu yang tak bisa ditawar-tawar, sesuatu yang tak berhingga, yang menggerakkan kita bertindak – tanpa titah langit, tanpa intervensi ilahi.

*

Ketika keadilan yang diserukan dari langit ternyata penuh dengan kontradiksi, ketika theodise tak lagi meyakinkan dan Tuhan tetap membisu, manusia pun mengambil alih perkara. Lakon *Eumenides*, bagian terakhir dari *Oresteia*, trilogi karya Aeschilus, yang dipentaskan pertama kali di Festival Dionysia di Kota Athena di tahun 458 Sebelum Masehi, adalah lakon paling tua tentang sekularisasi keadilan.

Sebab apa yang bisa diharapkan dari dewa-dewa?

Orestes membunuh ibu kandungnya. Ditikamnya Klytaemestra. Si buyung harus membalas dendam, sebab ibunyalah yang membunuh Agamemnon, ayahnya: Klytamestra menghabisi nyawa suaminya karena suaminya, menjelang Perang Troya, membunuh putrinya sendiri sebagai persembahan buat dewa-dewa.

Cerita bunuh membunuh dan saling balas ini berawal jauh ke belakang – sebuah dongeng yang lebih tua ketimbang teater Aeschilus. Seperti dikatakan orang ramai dalam kur di bagan kedua lakon ini, selama tiga generasi telah dijalankan sebuah pesan yang purba:

KUR: Keadilan, yang memegang dacin timbangan,
menyerukan pembalasan.
kata-kata yang bermusuhan harus ditimpali
kata-kata yang bermusuhan,
hantaman yang membunuh harus dibayar
dengan hantaman yang membunuh.

Dengan kata lain: *lex talion.* Alkitab dan Qur'an menyebutnya dengan sebuah kalimat terkenal, 'satu mata dibalas dengan satu mata…'

Bagi Orestes, dalil seperti itu menyebabkan pembalasan baginya bukan hanya dendam tapi juga tugas. Sebenarnya ia amat bimbang. Kepada sahabatnya, Pylades, ia bertanya: ‘Apa yang kulakukan? Membunuh ibu sendiri, betapa mengerikan!’. Tapi kemudian ia tusuk juga leher Klytaemestra, karena ia punya dalih: suara Dewa Apollo yang didengarnya di kuil Deplhi telah memerintahkannya.

ORESTES: Aku kutip nabi Delphi, pendeta Apollo,
yang kepadaku berkata: ‘Kalau engkau
lakukan itu, engkau akan bebas, tak perlu cemas,
tak akan engkau dituduh jahat, berbuat mala.

Ternyata tak mudah. Setelah pembunuhan itu, Orestes tak bebas. Dewi-dewi penuntut balas dari agama Yunani yang lebih tua, Ερινυς, memburunya. Roh buruk itu (kita sebut saja mereka ‘furia’, mengikuti kata Latin), menuntut agar Orestes juga harus dibunuh – sebagaimana dulu mereka menuntut Klytaemestra dibunuh.

Orestes terdesak. Apollo menyuruhnya lari. Dewa itu menyirep para furia tertidur. Dengan dikawal Dewa Hermes, Orestes pun sampai ke Athena.

Tapi hantu Klytaemstra membangunkan para furia. Tanpa urung, mereka mengecam Apollo -- dewa dari generasi yang lebih muda -- yang telah melindungi seorang pembunuh. Dan mereka pun mengejar Orestes.

Di kuil Dewi Athena, Orestes memegang patung sang dewi dan memohon agar ia diselamatkan. Darah yang melumuri tanganku, kata Orestes, telah dibersihkan oleh ritus yang suci, dan aku tak mengganggu siapapun yang kudatangi.

Tapi para furia menyatakan tekad mereka:

Mari, ikuti tari ini. Kami akan terus suarakan

lagu kami yang dibenci. Kami akan tegaskan
tugas yang diberikan kepada kami…
Kami adil dan teguh. Tak akan datang amarah kami
bagi ia yang tangannya terulur bersih….
Tapi siapa saja yang berdosa, macam laki-laki ini,
dan menyembunyikan jarinya yang berlumur darah,
kami, penuntut balas bagi yang terbunuh,
akan datang kepadanya
sampai akhir.Kami akan tampil
sebagai saksi yang lurus dan adil
bagi yang mati

Akhirnya Athena muncul. Dewi ini ingin agar penjelasan Orestes juga didengarkan. Ia menuduh para furia berat sebelah, 'lebih ingin disebut adil ketimbang betindak adil'. Para furia tak bisa membantah. Mereka akhirnya setuju bila Athena megambil posisi menghakimi.

Di sinilah terjadi sebuah proses yang belum pernah tercatat dalam mithologi Yunani atau manapun: sebuah proses peradilan yang menyertakan para warga kota untuk jadi juri, untuk ikut memutuskan bersalah atau tidaknya seseorang, dalam sebuah kasus kejahatan yang dilakukan dengan melibatkan para dewa. Di depan para juri, bahkan Apollo harus menjelaskan alasannya dan para furia harus taat kepada hasil pemungutan suara.

Ketika hasil suara persis seimbang, Athena pun memilih: ia ikut bergabung dengan mereka yang hendak membebaskan Orestes. Kecewa dan marah, para furia mengancam untuk menebarkan racun ke seluruh negeri. Untuk mencegah itu, Athena, dewi pelindung kota, membujuk mereka dengan sebuah janji. Mereka akan diberi tempat di bawah Bukit-Bukit Ares, dan akan hidup sonder duka dan luka. Mereka akan diberi kekuatan yang bisa memberi rahmat bagi tiap rumah penduduk. Terbujuk oleh janji Athena, para furia setuju. Mereka bersedia diubah dari roh dendam kesumat jadi roh pembawa kebaikan. Kini mereka 'Eumenides.'

Kisah sekularisasi tafsir tentang keadilan ini dalam banyak hal memaparkan ada yang masih sumbang di dalamnya. Orestes dibebaskan karena alasan teknis: pembunuhan yang dilakukannya tak bisa dikategorikan sebagai ‘matrisida’. Apollo menunjukkan bahwa Orestes tak membunuh orangtuanya sendiri. Ibu si buyung tak bisa disebut sebagai orangtua; Klymaestra cuma perawat jabang bayi semata-mata. Dalam acuan Yunani kuno, seorang ayah tak dengan sendirinya memerlukan ibu. Athena sendiri, putri Zeus, lahir bukan dari peranakan seorang perempuan.

KIta lihat, sebagian para juri bisa menerima pleidoi yang problematis seperti itu. Ini bukan hanya menunjukkan betapa patriarkisnya masyarakat Athena, tapi juga memperlihatkan betapa tak pentingnya hal-hal yang emotif dari kesadaran moral – yang menimbulkan sakit hati, sedih, ketakutan, atau amarah.dalam peradian itu. Rasionalitas dan pertimbangan pragmatis menguasai seluruh proses peradilan di kuil Pallas hari itu. Orestes dibebaskan bukan pembunuhan Klymaestra dilakukannya tanpa kehendak sendiri yang merdeka, setelah Apollo mengakui bahwa dialah yang menyuruh dan dialah yang bertanggungjawab. Juga Orestes dibebaskan bukan karena kemuliaan budi dalam mengampuni atau pentingnya belas kasih kepada sesama. Keputusan atas kasus Orestes lebih didorong kepentingan untuk mengakhiri sebuah siklus kekerasan tiga generasi. Dendam tak bisa disimpan sepanjang tujuh keturunan. Ingatan harus dipotong. Hukum ditegakkan untuk meringkasnya.

Lebih dari 1500 tahun sejak itu hukum deliberatif ala Athena ini menggantikan hukum purba yang berdarah. Di pelbagai penjuru dunia, itulah yang kita saksikan kini. Tapi dari kasus Orestes tampak bagaimana hukum deliberatif terbentuk dari proses negosiasi, tawar menawar, perhitungan ongkos dan hasil, bahkan pemangkasan dan pembungkaman.

Hanya para furia yang mengerikan itu yang lurus. Mereka tak hendak berbelok oleh perhitungan untung rugi. Mereka menuntut keadilan dengan amarah yang penuh. Bagi mereka keadilan harus ditegakkan, sekalipun langit runtuh – dan mereka tak mempersoalkan untuk siapa dan untuk apa keadilan itu jika langit runtuh.

Hukum ala Athena diawali dengan membenamkan para furia di bawah bukit, dan mengubahnya jadi makhluk yang manis, karena langit tak boleh runtuh. Syahdan, sebuah tata baru lahir. Tapi kita lihat: rumusan hukumnya, lembaga dan prosedurnya, dibangun dengan kekerasan yang disembunyikan -- kekerasan untuk memperoleh tujuan tertentu, guna tertentu, yang tentu saja sepihak. Aeschilus merayakan berakhirnya tafsir purba tentang keadilan, tapi ia tak melanjutkan ceritanya. Ia tak bercerita tentang sang penjaga tata yang berat-sebelah karena meringkus dan menjinakkan pihak lain yang (dianggap) mengancam tata yang ada. Aeschilus tak menyebut, jika hukum baru itu sebuah antitesis bagi kekerasan, maka hukum itu justru tak berlaku bagi Athena sendiri. Sang pelindung kota, sumber orotitas, berada di luar dan di atasnya.

Saya tak tahu di mana keadilan berbicara penuh di situ. Terutama jika ‘adil’ juga berarti dorongan dan sikap yang bersedia mendengarkan pihak yang disingkirkan. Walhasil, hukum adalah substitusi bagi keadilan yang defisit: ia mengandung ketidak-adilan. Tiap hukum, yang disusun *pro justicia*, mengakui bahwa keadilan harus datang; dengan kata lain, belum datang, akan datang, tak peduli kapan. Tak mengherankan bila ada yag mengatakan Sang Messiah tetap dinantikan, walaupun kita menantikannya dengan, dalam kata-kata Walter Benjamin, ‘daya messianik yang lemah’, *schwache messianische Kraft.* Tiap saat kita mengharapkan dan mengusahakan Sang Ratu Adil muncul di gerbang kota, meskipun kita tahu, justru kota kita pula yang menundanya.

*

Politik bangkit dari ketertundaan itu.

Bung Karno pernah merumuskan politik sebagai penghimpunan kuasa (*machtsvorming*) dan penggunaan kuasa *(machtsanwending*), tapi betapa tak memadainya rumusan itu: Bung Karno hanya melihatnya dari perspektif pelaku, subyek yang menghimpun dan memiliki kuasa; ia tak menengok ke mereka yang terkena oleh kuasa. Padahal ada sesama, yang-

lain, yang tak terelakkan dalam proses politik, yang senantiasa membentuk dan berada dalam solidaritas atau antagonisme. Kekuasaan mau tak mau harus keluar dari kepompong. ‘Eksit dari kesendirian’, kata Althusser, ketika ia membahas dan memberi apresiasi pada Machiavelli.

Berada di luar kesendirian berarti berada dalam solidaritas dan dalam antagonisme. Tak urung, semakin tampak bahwa orang lain -- bukan Tuhan dan para dewa -- yang berperan menentukan dalam perkara ini.

Itu sebabnya Machiavelli bisa disebut sebagai salah satu perintis pemikiran politik pasca-theodise. Itu sebabnya ia tak berhenti hanya sebagai penulis *Il Principe*, risalah yang mengajarkan bagaimana kekuasaan dikukuhkan. Ia, yang kemudian membahas gambaran sejarawan Tito Livio tentang Republik Romawi, menunjukkan bahwa sebuah tubuh politik dapat hidup bebas hanya bila ia mengalami *riduzione verso il principio*, kembali ke dasar awal. Artinya, ke revolusi. Sebab dari revolusi, ketika sebuah rezim dirubuhkan, orang menyadari bahwa asal-usul otoritas sebenarnya sepenuhnya *contingent:* tak dirumuskan Tuhan, tergantung pada apa yang terjadi di dunia, tak kekal, tak ajeg, serba mungkin.

Politik adalah buah kontingensi itu. Saya memilih Rancière, bukan Bung Karno. Ia berpendapat, politik bukanlah penggunaan kekuasaan. Dalam *la politique* tersirat demokrasi – dengan perhatian kepada *demos*, kaum yang dikuasai, yang oleh Rancière dicontohkan dalam sosok Thersites, prajurit yang tak dikenal dalam puisi *Iliad* karya Homeros dari sekitar abad ke-9 Sebelum Masehi.

Kita ingat, dalam epos itu, para raja dan pangeran Yunani membawa ribuan prajurit untuk berperang mengalahkan kota Troya. Thersites dilukiskan sebagai ‘lelaki paling jelek’ dalam pasukan. Kakinya lemah sebelah, pundaknya melengkung, rambutnya tinggal beberapa helai di ubun-ubun. Tapi yang menyebabkan ia dicatat dalam *Iliad* adalah ‘lidahnya yang tak terkendali’. Ia mengecam mereka yang berkuasa.

Pada suatu saat, setelah bertahun-tahun perang tak kunjung selesai, Thersites mendamprat Raja Agamemnon.

‘Agamemnon,’ teriaknya, ‘sekarang apa yang membuat diri tuan rusuh, apa lagi yang tuan inginkan? Tenda tuan penuh dengan logam berharga dan perempuan jelita, sebab tiap kali kami taklukkan kota kami persembahkan jarahan itu kepada tuan’.

Thersites, suara yang lelah perang, merasa bahwa orang bawahan macam dia hanya menanggungkan rasa sakit. Maka serunya pula kepada sang raja: ‘Tuan tak berbuat baik, dengan membiarkan bangsa Achaea yang tuan perintah jadi sengsara.’

Ketika Agamemnon tak menyahut, Thersites pun berseru kepada sejawatnya: ‘Marilah kita berlayar pulang, dan tinggalkan orang ini di Troya’.

Mendengar itu, salah seorang sekutu Agamemnon, Odysseus, mendatanginya. Raja Ithaca ini marah dan menghantamnya dengan tongkat kebesaran. Thersites rubuh. Tak seorang pun menolongnya. Mereka malah menertawakannya ketika si mulut tajam itu menangis kesakitan…

Sejarah demokrasi mendapatkan perumpamannya dalam kisah orang yang dipukul dan ditertawakan itu. ‘Demokrasi,’ kata Rancière dalam 10 thesisnya tentang politik, ‘adalah istilah yang diciptakan oleh musuh-musuhnya’.

Kata *demos* bermula sebagai ejekan bagi mereka yang tak ‘punya kualifikasi’ memerintah. Menurut Rancière, dari tujuh *axiomat***a** atau syarat-syarat memerintah yang disusun Plato ada empat yang bersifat alamiah, semuanya berdasarkan kelahiran. Maka yang tua punya dasar untuk berkuasa atas yang muda, majikan atas hamba, bangsawan atas petani. Plato juga menyebut syarat kelima: kekuasaan yang kuat atas yang lemah, dan syarat keenam: kekuasaan mereka yang punya pengetahuan atas mereka yang tidak.

Yang menarik ada *axioma* ketujuh dalam Plato: ‘pilihan tuhan’. Tapi kita tahu dewa atau Tuhan tak bisa ditebak. Kekuasaan yang disebut karena ‘pilihan tuhan’ pun datang lewat sejenis undian. Dalam demokrasi tak ada kualifikasi apapun bagi yang memerintah, kecuali, dalam kata-kata Rancière, ‘semata-mata kebetulan’. Tak ada prinsip yang sudah siap dalam mengalokasikan peran sosial.

Itu sebabnya kekuasaan mengandung ketegangan: di satu pihak, rakyat melengkapi bangunan kekuasaan; di lain pihak, rakyat ada di luarnya. Sebagai pelengkap, mereka yang tak masuk hitungan itu dibutuhkan. Ketegangan terjadi ketika pada saat yang sama mereka ditampik dan dinding pemisah ditegakkan, ketika hanya sang kuasa yang menentukan mana yang bisa didengar (atau dilihat) dan mana yang tidak.

Tapi seraya begitu, kekuasaan tak mengakui bahwa selalu ada gerowong yang tak tercakup di sekitar dinding pemisah itu. Dari gerowong itulah semburan, atau letupan, terjadi. Dari gerowong itulah politik bangkit. Thersites bersuara dan ia dipukul, ditertawakan dan diabaikan – tapi bukankah dengan demikian kita tahu ada retakan dalam wibawa Agamemnon dan keutuhan bangsa Achaea? Dan bahwa Odysseus tak ingin ditinggalkan sendiri di ambang perang Troya?

Politik dalam arti ini merupakan antitesis dari politik sebagai *la police*, sebuah istilah Rancière untuk mnunjukkan kuasa dan struktur yang mengatur kehidupan bersama.

Itu sebabnya sebuah kota, sebuah negeri, akan selamanya dirundung masalah keadilan, meskipun hukum ditegakkan. Lebih genting lagi bila dilupakan bahwa ada yang disembunyikan di bawah bukit, di bawah tahta dan mahkamah. Para furia.

*

Tiga dewi dari bawah bumi dengan paras yang buruk dan murka yang mengerikan, itulah para furia. Apollo mencerca mereka dengan kata-kata yang kasar: ‘Tempatmu adalah di mana kepala dipenggal, mata dicungkil, leher ditebas, dan di mana pemuda perkasa dihancurkan dari benihnya’. Para furia, ujar Apolo pula, ‘dipandang jijik oleh para dewa’. ‘Makhluk macam kalian’, kata dewa itu pula kepada para dewi pembalasan itu, ‘selayaknya di gua singa yang meminum darah…’

Tapi ada yang tak dikatakan Apollo: kepada merekalah korban ketidak-adilan mengadu. Para dewi purba itu, yang rambut, lengan, dan pinggangya dilingkari ular berbisa, akan mendengarkan si pengadu dan menuntut balas si penjahat. Mereka akan mengutuk; si penjahat akan menanggungkan sakit jiwa yang menyiksa, dan kota yang melindunginya akan menderita kekeringan atau wabah.

Ituah tugas mereka sebagaimana ditakbirkan agama Yunani yang lebih tua ketimbang Apollo dan Athena. Maka ketika Orestes luput dari hukuman pembalasan, mereka cemas dan kecewa. Tatanan baru ditegakkan dan bagi mereka itulah awal zaman yang rusak: para pembunuh tak dihukum, Rumah Keadilan ambruk. Kelak, kata mereka merajuk, lebih baik jangan ada orangtua yang menyeru bila anaknya dibantai; para furia tak akan datang lagi dan si pembantai akan lepas.

Salahkah amarah terhadap kesewenang-wenangan? Kita tak bisa menjawab dengan pasti. Amarah bisa jadi awal *lex talion*, meskipun siklus dendam itu tak akan membuat kehidupan lebih baik. Tapi bukankah amarah yang bernyala-nyala kepada ketidak-adilan melahirkan epos dan perubahan sejarah? Tanpa dendam dan amarah tak akan ada Revolusi Prancis.

Itulah sebabnya amarah bisa jadi pangkal kekuatan dan juga bagian dari penyadaran. Seruan Machiavelli agar sebuah tubuh politik kembali ke asal, *verso il principio*, juga bisa mengingatkan kita bahwa pernah ada yang terpendam di dalam asal-usul hukum deliberatif: para furia, getaran syahwat pembalasan. Di bawah-sadar sebuah hukum, di bawah bukit-bukit yang membatasi negeri, tersembunyi hasrat yang lazimnya dianggap

gelap dan ‘hewani’. Hasrat itu, katakanlah dendam, sesekali muncul kembali ke atas sadar terutama pada saat-saat kendali protektif melemah.

Mengakui ini berarti mengakui kekuatan tapi sekaligus kelemahan struktur dan perilaku legal di masyarakat. Hukum yang hendak adil selalu besungguh-sungguh, sebagaimana para furia bersungguh-sungguh. Tapi kita selamanya bisa mempertanyakan legitimasinya: hukum mengandung dan punya sejarah kekerasan. Ia selalu cenderung meringkas dan merampat-papankan persoalan -- seperti para furia. Tiga dewi ini membuta-tulikan diri kepada keaneka-ragaman kasus dan perbedaan konteks yang tak terhingga.

Dengan demikian para furia, yang berbicara keras tentang perlunya keadilan, sebenarya berbuat tak adil, jika bersikap ‘adil’ berarti membuka pintu hukum kepada yang-lain, yang-beda. Bersikap ‘adil’ mengandung kerendahan-hati: tiap kasus tak lepas dari *différance*, tiap konteks akan selalu tak sepenuhnya dirumuskan, kesimpulan tentang maknanya niscaya tertunda, karena makna itu -- seperti arti sebuah kata dalam kamus -- hanya tampak bila ia berada dalam perbandingan dengan konteks yang lain. Sementara itu, akan selalu terjadi perbandingan, tak henti-hentnya.

Dalam hal ini Derrida benar: orang tak dapat mengatakan dengan langsung tentang keadilan, tak dapat merumuskan dan mengatakan ‘ini adil’ atau ‘aku adil’ tanpa seketika itu juga mengkhianati keadilan. Keadilan bukanlah tesis, melainkan pertanyaan. Dalam hasrat akan keadilan kita mau tak mau masuk ke dalam ‘pengalaman tentang *aporia*’ -- kemustahilan dari hal yang harus mungkin. ‘Keadilan’, kata Derrida, ‘adalah pengalaman di dalam yang-mustahil’.

*

Tanpa yang-mustahil, manusia mati berkali-kali. Tapi bila kita menerima *aporia* itu, dan menantikan keadilan, dengan ‘tenaga mesianistis yang lemah’ yang tawakal, apa jadinya kita?

Dalam sebuah parabel abad ke-20, yakni cerita Kafka V*or dem Gesetz*, seorang datang jauh dari pedalaman untuk menemui Hukum -- sebuah pengertian yang perlu mengenakan huruf kapital di dalam cerita ini. Tapi di gerbang, seorang juru pintu yang tampak angker mencegatnya. Pendatang itu belum boleh masuk. Tapi kalau ia benar-benar ingin, kata sang penjaga yang berkumis Tartar itu, ia bisa saja melangkah ke dalam -- dengan catatan: di balik pintu besar itu masih ada gerbang-gerbang lain, dengan para penjaga yang makin lebih perkasa dan seram; bahkan juru pintu yang di gerbang ketiga begitu mengerikan hingga rekannya sendiri tak berani menatapnya.

Mendengar itu, orang dari udik itu memutuskan untuk tak melangkah masuk. Ia menunggu. Ia duduk di depan pintu. Bertahun-tahun, sampai ia tua bangka dan rabun. Syahdan, dalam remang-remang itu ia lihat arus cahaya yang gemilang dari jalan keluar-masuk gerbang. Akhirnya sang tamu mati.

Parabel itu muram, isi ceritanya praktis gelap -- dari mana pertanyaan-pertanyaan datang. Bagaimana kalau di balik gerbang itu hanya ada kekosongan? Bagaimana kalau yang disebut ‘Hukum’ cuma sebuah konstruksi hasil fantasi? Siapakah gerangan sang juru pintu? Adakah dia wakil dan pembawa pesan Hukum? Atau perisai dan topengnya? Mengapa Hukum harus memasang aparatus seperti itu yang menyebabkannya tak bersentuhan dengan manusia, dengan sejarah dan pengalaman hidup? Mengapa sang pendatang dari jauh memilih untuk menunggu, menggunakan kebebasannya untuk berhenti, patuh? Kita tak tahu apakah ia pernah merasa bersalah atau dizalimi. Mengapa ia tak berani menerabas

atau sebaliknya hengkang saja dari tempat tanpa harapan itu? Benarkah tanpa harapan? Cahaya apakah yang memancar di sana tadi?

Pelbagai tafsir selalu berkembang dari cerita Kafka (ya, hampir dari semua cerita Kafka), tapi satu hal yang bisa dicatat: dalam mengalami kemustahilan itu tak setiap orang memilih menunggu sampai mati. Di akhir hayatnya sang pendatang bertanya, kenapa selama bertahun-tahun itu hanya dia seorang yang datang ke sana. Jawab si penjaga pintu: 'Tak ada orang lain yang diterima di sini, sebab gerbang ini dibuat hanya untukmu'. Saya menafsirkan ini sebagai sugesti, bahwa gerbang itu hanya hadir bagi ia yang mendatangi 'Hukum' sebagai sesuatu yang melarang tapi juga terlarang, sesuatu yang mengharamkan, tapi juga haram (dalam arti suci). Bagi tamu itu, tampaknya 'Hukum' bukan sebuah hasil proses negosiasi dan pergulatan politik. Wajar bila Hukum dalam parabel Kafka itu bisa jadi contoh *aporia* dalam pengertian Derrida -- dan itu berarti juga sesuatu yang berada di luar diriku, bukan bagian kesadaranku, tak tersentuh, tak berubah oleh sejarah. Hukum, yang di sana dihormati karena dianggap identik dengan keadilan, adalah sesuatu yang transendental.

Tapi benarkah? Salah satu kritik yang mendasar terhadap pandangan Derrida datang dari mereka yang menegaskan imanensi. Berbicara tentang karya-karya Kafka, Deleuze dan Guatarri menyimpulkan, *Vor dem Gesetz* bermula dari sebuah salah sangka; sang tamu dari pedalaman tak memahami beda dasar antara hukum dan keadilan. Dengan salah sangka itu pula ia mendapatkan bahwa yang hendak ditemuinya ternyata tak terbuka, tak hadir, tak tertebak. Tapi bila keadilan adalah sesuatu yang tak tercitrakan dan tak terceritakan --artiya sesuatu yang tak pernah selesai jadi wacana -- itu semata-mata karena keadilan adalah 'hasrat' (*désir).* 'Keadilan tak lebih dari proses yang imanen dari hasrat'.

Hasrat itu, seperti ditunjukkan psikoanalisa sejak Freud sampai dengan Lacan, bukan kemauan yang sadar, tapi dorongan dan gairah di bawah sadar. Dengan itulah terbangun sejarah. Dengan catatan: yang kita saksikan di panggung sejarah bukanlah drama besar antara hasrat (keadilan) dan hukum, sebuah dialektik ala Hegel yang diatur oleh satu kaidah yang lebih agung. Yang terjadi lebih duniawi sifatnya: berlangsung

di koridor-koridor dewan legislatif dan dalam rapat-rapat tertutup, ‘di mana orang berhadapan dengan masalah-masalah nyata dan imanen antara hasrat dan hukum -- masalah yang nyata dari keadilan.’

Itu sebabnya, kata Deleuze dan Guitarri, kita harus ‘menolak ide bahwa hukum itu transendental.’ Hukum, juga keadilan, bukan pangejawantahan dari apa yang secara universal bersifat normatif. Hukum bukan titisan dari ‘Yang Baik’ (yang bisa juga berarti ‘Yang Adil’) yang sudah ada sebelum kehidupan di dunia; hukum bukan ‘isi’ dari ‘bentuk’ ideal yang kekal yang diutarakan Plato dan agama-agama. Hidup kita ‘baik atau buruk, luhur atau vulger, lengkap atau hampa, itu semua bukan tergantung dari...nilai transendental apapun’, kata Deleuze. ‘Baik’ atau ‘buruk’ diukur dari sejauh mana intensitas kehidupan bergerak dan ke arah mana getaran eksistensi.

Memang, kehidupan dunia tak pernah selesai menggayuh ‘keadilan’ seperti mencari kembali surga yang hilang. Tapi itu bukan karena keadilan seperti Tuhan dalam theologi negatif, melainkan karena ia hadir sebagai fungsi dekat-rapatnya hasrat, *en fonction d’une contiguïté du désir*. Tuhan dijelang melalui jenjang yang hierarkis: aku di bawah dan Engkau nun di atas. Keadilan tidak. Keadilan melibatkan hasrat yang saling berkaitan dengan kerap, tanpa ada sesuatu yang menjulang lepas di atas itu. Ia berlangsung dalam ‘medan imanensi’.

Adapun medan itu terbentang di kehidupan dunia yang dihuni bersama -- kehidupan yang membubuhkan jejak, kehidupan yang membangun bentuk, kehidupan yang begitu luas tak berbatas, penuh dengan suara yang beraneka-ragam, hingga proses keadilan seakan-akan sesuatu yang tak terhingga. Dalam *Der Prozess* kita bertemu dengan Titorelli, seorang perupa. Ia melukiskan keadilan sebagai sosok perempuan dengan tumit kaki yang bersayap dan lari. Keadilan, kata Deleuze dan Guitarri, ‘lebih mirip bunyi...yang tak pernah berhenti terbang.’

Tapi pada saat yang sama, Titorelli juga melukiskan keadilan sebagai sesuatu yang menutup matanya, tanda bahwa ia membutakan diri atau memang buta. Dan ‘buta’ itu juga yang dikatakan Deleuze dan Guitarri

tentang para pemegang otoritas keadilan. Mereka -- para hakim, para legislator, para jaksa, polisi, dan pembela -- sebenarnya hanya mempertimbangkan sesuatu yang tak pernah mereka lihat secara utuh. Mereka cuma menyimak 'kejadian yang separuh selesai, bisik-bisik di ruang sidang, rahasia dari kamar ke kamar, kegaduhan yang terdengar di balik pintu, suara rendah di belakang layar -- pendeknya semua kejadian mikro yang mengutarakan pelbagai hasrat dan nasib mereka yang acak'.

Maka keadilan sebagai 'proses imanen dari hasrat' berbeda dari hukum, yang bila diperlakukan sebagai sesuatu yang transendental, akan mirip 'mesin yang abstrak'. Kita ingat pada suatu siang seorang pengunjung datang ke sebuah pulau tempat eksekusi orang yang dihukum mati. Di sana seorang petugas memamerkan sebuh instrumen pembinasaan. Dalam cerita *In der Strafkolonie* ini, mesin itu akan bergerak membuat tattoo huruf di jangat si terhukum, dengan mencobloskan jarum-jarum besar selama berjam-jam sampai orang itu mati.

Yang sebenarnya penting dicatat dalam cerita Kafka ini bukanlah buas dan ganjilnya sebuah mesin, melainkan bahwa di siang hari itu, mesin itu menjalankan fungsinya buat terakhir kali. Ia akan diganti. Ia teknologi yang sudah usang. Dengan perumpamaan Deleuze dan Guitarri, sebuah hukum juga akan jadi kadaluwarsa bukan karena telah ada hukum baru, melainkan karena tiap hukum pada dasarnya 'tak terpisahkan dari mesin yang abstrak dan menghancurkan diri sendiri'. Ketika diperlakukan sebagai sesuatu yang transendental, hukum 'tak dapat berkembang di jalan yang kongkrit.'

Tapi dalam kenyataannya, hukum hidup dan bekerja di jalan macam itu: jalan yang panjang, berliku, sibuk, tempat perjumpaan dan persilangan pelbagai hal dan manusia. Dengan kata lain, hukum selamanya hadir dalam sifat imanen dari 'rakitan mesin' keadilan, *l'immanence de l'agencement machinique de la justic*e. Ia tak mungkin jadi berhala misterius yang terpisah di kuil yang jauh tinggi, Ia mau tak mau berada dalam rakitan sosial-politik yang melahirkannya. Melupakan hal ini sama halnya dengan Athena yang melupakan para furia. Hukum mencari keadilan, dan perlu menyadari bahwa keadilan bukanlah Keniscayaan,

melainkan Kebetulan. Seperti sudah disebut di atas, Titorelli melukiskannya dalam alegori sebagai ‘keberuntungan yang buta, hasrat yang bersayap.’

*

Ada satu kalimat dalam *Menungu Godot* yang diulang-ulang Didi dan Gogo: : ‘Tak ada yang harus dilakukan’. Kita tak tahu apakah manusia makhluk yang jera atau bukan, namun bersama itu apa yang dikatakan Vladimir terdengar benar: *‘You’re right we’re inexhaustible’*.

Beckett tak menjanjikan Godot. Kata-kata Vladimir bisa berarti sebuah statemen bahwa, seperti diyakini Deleuze, tiap Messiah adalah waham manusia yang telah menyerah. Derrida bicara dengan tawakal tentang kemustahilan. Tapi tidakkah ia mempromosikan kedaifan kita ke tingkat yang tak terhingga?

Kekuatan orang-orang dalam menunggu Godot ialah, jika kita mengikuti Deleuze, betapa mereka tak mudah terjebak dalam ilusi tentang transendensi -- tentang Tuhan, tentang Subyek, tentang Dunia, dan juga tentang Keadilan. ‘Tak ada yang harus dilakukan’ mungkin sebuah kesadaran untuk melihat segalanya imanen. Tanpa bisa lelah dan habis, mereka – dan kita -- mampu melakukan sesuatu terhadap dan bagi medan penantian yang luas itu. Yang imanen (sebuah keyakinan materialisme) bukan kekal, bisa berubah. Dan bila keadilan dilihat sebagai proses imanen dari hasrat, manusia ‘akan menemukan keadilan... dengan bergerak, dari ruang atau ke ruang lain’, seperti tokoh K dalam *Der Prozess.*

Dalam gerak itu, bukan hukum yang membentuk keadilan, melainkan, kata Deleuze, ‘yurisprudensi’. Keadilan dirumuskan pada tiap kali sebagai respons terhadap ketidak-adilan di suatu tempat, di suatu waktu. Dengan kata lain, keadilan didorong dan juga diacu dari pengalaman hidup yang berubah-ubah. Keadilan diutarakan sebagai yang-universal karena ia arus

hasrat yang bergerak terus menerus, sebuah *continuum,* dengan batas yang berpindah-pindah -- batas yang selamanya ditanggalkan.

Di sini memang tampak beda antara keadilan bagi Deleuze dan bagi Derrida. Dengan mengatakan bahwa ‘keadilan tetap sebagai sesuatu yang-masih-belum, ‘*à-venir*’, Derrida menekankan pada suatu keadaan yang kini absen, yang berbeda dengan yang-masih-belum, yang senantiasa belum, nun di cakrawala waktu yang terbuka. Deleuze, sebaliknya, lebih menunjukkan apa yang bisa dan mungkin, dengan catatan: yang mungkin itu juga yang tak kekal.

Tapi di balik perbedaan antara mereka, kedua pandangan itu sama-sama memanggil, terpanggil oleh, sebuah kelak yang tak jelas. Derrida memujikan sikap *attente sans attente,* menanti tanpa pengharapan, berharap tapi tak mengharap. Deleuze berbicara tentang filsafat yang kreatif ke arah ‘sebuah bumi baru dan masyarakat yang belum pernah ada.’ Keduanya mengaitkan filsafat dengan politik dan politik dengan waktu.

Waktu adalah jarak-antara yang bisa menyebabkan politik berarti. Tapi waktu juga bisa membuat politik jinak.

*

Bisakah politik, dan perubahan manusia dan dunia ke arah keadilan, melepaskan diri dari waktu yang membuat jinak?

Paris, bulan Mei 1968. Mereka bicara tentang ‘pembrontakan’. Seperti banyak hal dalam ledakan sosial yang bersejarah, tak mudah mengusut apa

sebab yang membuatnya terjadi -- dan adakah rencana atau analisa sosial sebelum itu terjadi. Tak seorang pun menulis, seperti Mao Zhedong menulis ‘Revolusi Tiongkok dan Masyarakat Tiongkok’, yang menganalisa keadaan dan menunjukkan mengapa sebuah revolusi akan terjadi. Di Paris, hari itu, tak ada ‘akan’. Yang ada hanya ‘kini’. Waktu seakan-akan lepas dari ruasnya sendiri.

Memang sering ada saat ketika proses seakan-akan terhenyak. Di saat itu muncul intervensi dari mereka yang tak tahan lagi, mereka yang bergerak dengan tuntutan yang tak dapat ditawar-tawar, karena yang dipertaruhkan demikian besar, sesuatu yang universal, di mana dorongan dari dan untuk diri sendiri tak dapat dipisahkan dari untuk dan dari sesama yang lain -- dan itu berarti juga sesama yang tak dibatasi waktu.

Hari itu, mahasiswa mendirikan barikade di jalan-jalan, mula-mula di Rue le Goff, dan pasukan polisi siap siaga. Pukul 21:15 Jum’at itu, dalam malam musim semi yang sebenarnya asyik, beberapa mobil, panel-panel iklan, pagar pohon, batu-batu pengeras trotoar, disusun hingga tinggi. Dengan segera, barikade lain juga dibangun, memencar di sekitar Universitas Sorbonne. Beberapa jam kemudian 60 buah berdiri, di antaranya setinggi dua meter lebih.

Anak-anak muda pun menempatkan diri di ‘garis depan’. Mereka berhadapan dengan barisan petugas yang mengelilingi daerah Pantheon dan Sorbonne. Konfrontasi siap, tapi belum meledak. Upaya perundingan dijalankan untuk mengatasi pembangkangan mahasiswa ini, dan pihak Rektor Universitas sudah menyatakan akan menemui wakil para demonstran. Tapi suasana sudah terlanjur panas. Beberapa menit setelah pukul 22:00, pemimpin aksi, Daniel-Cohn Bendit, berdiri di atas sebuah barikade dan mengumumkan: wilayah Quartier Latin harus diduduki, tapi dilakukan tanpa bentrokan dengan polisi.

Barisan polisi diperkuat. Beberapa kelompok mahasiswa mulai bersiap mundur, tapi sebagian justru makin bersikeras. Mereka ambil helmet di tempat proyek bangunan, kabel-kabel yang belum dipaang, bungkah-bungkah semen. Semua diserobot untuk pertahanan.

Menjelang tengah malam, jumlah mahasiswa memuncak Sementara itu, perundingan dengan pimpinan universitas gagal. .

Pukul 2:15 dinihari, polisi menyerbu. Mereka maju ke arah Boulevard St. Michel, meringsek barisan mahasiswa yang ada di sana. Gas air mata dilontarkan. Lagu 'Internationale' dan 'Les Marseilles' terdengar, lalu anakanak muda itu membalas dengan melempari llawan mereka batu...

Pertempuran jalanan tak bisa lagi dielakkan.

Itu bukanlah awal sebenarnya dari pemberontakan Mei 1968, tapi bentrokan di Quartier Latin melambangkan satu insiden dalam sejarah Prancis abad ke-20 - yang bagi Badiou merupakan sebuah 'kejadian'. Itulah saat politik para militan. Itu juga saat ketika 'hewan yang bernama manusia' menjadi 'subyek' -- meskipun bukan 'subyek' yang permanen. Dalam saat itu, sehimpun 'kami' secara bersama-sama bertindak.

Tapi bukan hanya subyek yang lahir di saat itu. Juga suatu hasrat besar, yang seperti terlepas dari keterbatasan manusia, untuk menggapai yang tak terhingga. Salah satu coretan dinding dan semboyan Mei 1968 adalah sebuah paradoks: 'Bersikaplah realistis. Tuntut yang Mustahil'.

Namun waktu kemudian berjalan urut lagi, ruas demi ruas. Dalam banyak hal 'pembrontakan Mei 1968' tak mengubah Prancis, apalagi dunia. Yang 'mustahil' tetap mustahil -- atau sesuatu yang akan datang. Badiou sendiri tak akan menegaskan kapan yang akan datang itu. Bahkan sebuah 'kejadian', kata dia, menjebol sebuah dunia bukan karena direncanakan; ia lahir dari sejarah tapi juga seperti datang dari luar sejarah.

Bagaimana pun, kearifan yang diajarkan pengalaman membuat kita lebih sabar. Hanya, ketak-sabaran bisa sangat menggoda. Ketak-sabaran juga bisa sangat efektif. Peluang tak datang lantaran ditunggu sebagai keajaiban. Tapi peluang perubahan juga tak datang karena disodorkan oleh perkembangan keadaan, khususnya keadaan sosial-politik. Dalam Revolusi

Rusia, Lenin (dan sebelumnya Trotsky) menunjukkan manusia tak boleh hanya mengekor keadaan obyektif untuk siap bertindak.

Ada sebuah risalah Lukács, teoritikus Marxisme, yang dalam versi Jerman disebut *Chvostismus und Dialektik*, dan baru diterbitkan di Hungaria di tahun 1996. Risalah itu 70 tahun lamanya dipendam, karena dianggap menyimpang dari garis yang ditentukan Partai Komunis. Tapi dari sana kita tahu, Lukács pada dasarnya justru dengan setia mengikuti Lenin. Ia mengecam '*chvostismus*'. Kata ini pernah dipakai Lenin untuk menunjukkan salahnya mereka yang hanya 'mengekor' keadaan obyektif untuk menggerakkan revolusi. Bagi Lenin dan bagi Lukács, revolusi harus punya komponen subyektif: aku ada, aku harus, aku bertindak.

Manusia tak bisa hanya menyerahkan sejarah kepada Tuhan dan Sabda-nya. Itu yang kemudian disadari Faust.

*****

Hanya ditemani seekor anjing pudel, di ruang studinya Faust, sebagaimana dikisahkan Goethe, mengubah satu kata penting dalam Injil. 'Pada mulanya adalah kata' ia ganti jadi 'Pada mulanya kekuatan' Tapi mendadak ia menemukan sebuah kalimat yang dirasakannya lebih tepat:

Seharusnya tertulis: 'Pada mulanya adalah kekuatan!'
Namun selagi kutuliskan
Sesuatu memperingatkanku: terus, jangan berhenti di situ
Ruh itu membantuku! Kini seluruhnya kudapatkan
Dan dengan mantap kutulis: 'Pada mulanya perbuatan!'

Di ruang itu Faust membaca sebuah teks Jerman: di sana yang ditemukan bukanlah *logos*, dalam Injil bahasa Yunani, melainkan *Wor*t. Mungkin ia sadar bahwa pengertian logos dapat dialihbahasakan ke dalam pelbagai bentuk. Dilepaskannya makna logos dari konteks agama, bukan lagi 'Sabda'. Dari sini muncul-lah beberapa kemungkinan: logos bisa berarti

‘Jiwa’ (*Sinn*), ‘Kekuatan’ (*Kraft*), dan ‘Perbuatan’ (*Tat*). Akhirnya ia menulis: ‘*Im Anfang war die Tat*’.

Pada mulanya adalah ‘perbuatan’. Bagi saya menarik bahwa Goethe mendekatkan kata ‘kekuatan’ dengan ‘perbuatan’ dalam karyanya yang termashur ini. Tampaknya ia menyadari betul bahwa dalam tindakan, dalam perbuatan, kekuasan dan penguasaan merupakan bagian yang tersembunyi tapi tak dapat diingkari.

Ketika ‘laku’ direduksi jadi ‘perbuatan’, beberapa hal memang terjadi. Saya ulangi yang sudah saya katakan di atas: ‘tindakan’ selalu bersifat teleosentris, berpusat kepada satu tujuan, satu sararan, sesuatu yang bermanfaat, dan menuntut diri menjadi produktif. Persamaan ‘tindakan’ dengan ‘perbuatan’ tampak pada dasar kata ‘buat’: ia mengacu kepada sifat ‘produktif’ itu. Ada peran ‘niat’ dalam proses itu, juga pengendalian, bahkan penyingkiran hal-ihwal yang di luar apa yang diharapkan akan jadi produk.

Faust yang mengubah Injil umumnya telah kita kenal di bagian pertama drama Goethe: seorang ilmuwan yang gelisah, seorang filosof rasionalis yang mempertaruhkan segalanya, juga sukmanya, untuk memperluas pengetahuan. Ia bersekutu dengan Mephistoteles, sang iblis, tapi pada akhirnya ia diampuni Tuhan yang tahu akan niatnya yang luhur.

Yang kurang dikenal adalah Faust bagian kedua, yang ditulis Goethe ketika ia berusia 78 tahun, hampir seperempat abad setelah bagian pertama disiarkan dan masuk ke dalam sejarah sebagai satu karya besar kesusastraan Jerman.

Dalam bagian yang agak bertele-tele ini Faust, berkat sihir Mephistoteles, bisa bergerak di dalam zaman yang berbeda-beda. Di babak ke empat kita menemukannya sebagai pemenang perang dan penerima anugerah Maharaja Imperium Romawi Suci. Baginda memberi Faust kekuasaan atas tanah luas di utara kerajaan besar itu.

Segera ia tampil sebagai seorang pembangun dunia baru. Ia siap merombak alam. Semua ia lakukan untuk kepentingan manusia: ‘Memagar batas pada ombak//Memasang cincin selingkar samudra’, dan ‘membuka ruang untuk berjuta orang//agar hidup, bukan untuk rasa aman, tapi untuk bebas melakukan tindakan’.

Untuk tujuan itu, bila perlu ia membuat orang menderita. Ia bahkan sampai hati membinasakan mereka yang lemah, sebagaimana ia menyuruh singkirkan Philemon dan Baucis, sepasang orang tua yang tak mau digusur. Pada suatu malam, gubug kakek-nenek itu dibakar. Keduanya mati karena ketakutan.

Tak mengherankan jika orang dapat menemukan dari kisah ini kiasan tentang gegap gempitanya kemajuan Eropa di tangan borjuasi: sebuah produktifitas yang mengagumkan tapi juga menakutkan, sesuatu yang juga digambarkan dengan menggetarkan oleh Manifesto Komunis. Faust, mengikuti Oswald Sprenger, adalah alegori dari ‘Barat’.

Orang-orang terpesona tapi juga cemas dengan ‘Barat’ itu. Di awal abad ke-20, di luar Eropa, di koloni-koloni yang tak berdaya, tempat paling nyata dari mereka yang jadi korban, orang pun berusaha mendapatkan penangkalnya. Mereka sebut itu ‘Timur’.

*****

Aku merasa bagai Pamadi
Setelah mendengar sabda Guru
-- Sanusi Pane, *Arjuna*

Dalam umur 24, Sanusi Pane melawat ke tanah India. Setelah duabelas bulan, ia kembali ke Jakarta pada tahun 1930. Dari perjalanan ini muncullah sajak-sajaknya yang merupakan salah satu ekspresi yang paling memukau dalam puisi Indonesia: *Madah Kelana* terbit di tahun 1931.

Sajak-sajak ini bukan saja berkembang matang dari sonata dan kesayuan yang kita temukan dalam Puspa Mega yang terbit empat tahun sebelumnya, ketika sang penyair berumur 22 tahun; *Madah Kelana* juga mengukuhkan Sanusi sebagai salah satu varian yang mencoba menangkal godaan 'Barat'. Ia bukan saja mengagumi India, ('O, jiwa India//Kupandang gilang-gemilang, kurasa mahamulia', demikian ditulisnya), ia juga seorang penganut theosofi yang yakin, dan berkata, seperti terekam dalam *Polemik Kebudayaan* yang terkenal itu:

'Barat…mengutamakan jasmani, sehingga lupa akan jiwa. Akalnya dipakainya menaklukkan tenaga alam. Ia bersifat Faust, ahli pengetahuan…yang mengorbankan jiwanya, asal menguasai jasmani.

'Timur mementingkan rohani, sehingga lupa akan jasmani. Akalnya dipakainya mencari jalan mempersatukan dirinya dengan alam. Ia bersifat Arjuna yang bertapa di Indrakila.'

Dikhotomi ini kita kenal. Ia seperti ini tak putus-putusnya diulang dalam percaturan pendapat di Indonesia di tahun 1930-an. Tentu saja di sini tanda-tanda perbedaan Timur dan Barat telah diabadikan sebagai bagian dari watak 'hakiki'. Yang tak disadari Sanusi Pane ialah bahwa peng-hakiki-an itu merupakan tendensi dalam ideologi kolonialisme yang tak menghendaki perubahan. Bukan saja analisa Marxis akan dengan mudah membongkar ideologi itu, tapi tiap patokan ideologis terbuka untuk dekonstruksi. Yang tak disadari Sanusi Pane ialah bahwa jarak antara Arjuna dan Faust sebetulnya tak ada. Dalam laku, di mana pun juga, manusia tak bersikap sedemikian rupa 'sehingga lupa akan jasmani.'

Dalam wayang purwa, fragmen tentang 'Arjuna yang bertapa di Indrakila' terdapat lakon terkenal *Begawan Mintaraga*. Dikisahkanlah pendekar perang dan perayu perempuan itu memisahkan diri ke dalam Gua Mintaraga. Ki dalang akan memulai *janturan*-nya dengan melukiskan

pucuk gunung tempat gua itu terletak: sebuah puncak yang mempesona, sebuah komposisi yang tersusun oleh lereng padas dan tebing berkabut, lanskap yang tinggi yng bagaikan diselimuti kain sutra.

Ketika kemudian kita dibawa ke dalam gua, yang terpapar adalah sebuah tamsya yang umumnya tak akan dibayangkan sebagai sebuah pertapaan. Di sini, yang duniawi tidak dinafikan, yang megah bahkan dilanjutkan: dalam gua itu berdiri bangunan yang 'serba indah memikat hati' (*sarwi éndah nengsemake*n), dengan berpuluh-puluh lampu tembaga yang siang malam menyala (*tanpa kendhat mangalad-alad lir surya kembar sèwu*).

Di sanalah Arjuna menanggalkan pakaian ksatrianya dan mengenakan tata cara seorang '*brahma carya*'. Ia tak makan dan tak minum. Ia bersemadi dalam hening. Tapi kita tak bisa melepaskan kesimpulan, bahwa adegan pertapaan ini adalah bagian dari adegan kekuasaan.

Bukan saja karena kemegahan lampu-lampu yang menyala sepanjang hari di gua itu, bukan pula karena para punakawan berada juga di dekatnya, tapi lebih dari itu: apa yang hendak dicapai oleh Arjuna dengan seraya menjadi Begawan Ciptoning adalah agar ia memperoleh senjata Pasopati yang ampuh untuk pertempurannya yang terbesar. Dengan kata lain: ia mengendalikan apa yang jasmani dari dirinya untuk memperoleh kemenangan; ia bertapa untuk menaklukkan.

Sanusi Pane mengambil Arjuna yang bertapa sebagai antitesis Faust – dan ia tak melihat bahwa Arjuna adalah Faust. Di Gua Mintaraga, ksatria Pandawa itu tak bersatu dengan alam. Gua itu telah diubahnya jadi perpanjangan diri. Ia memang menaklukkan tubuhnya, '*datan boga datan ngunjuk*', tapi itu sebuah investasi yang harus dilakukan untuk keunggulan yang lebih besar. Ia berada di sana dengan harapan kelak ia akan dapat menaklukkan tubuh orang lain; ia berdiam diri untuk sebuah kekerasan dan kemenangan. Sang Ciptoning mengingatkan kita akan Odysseus dalam kisah yang disampaikan Homerus.

Syahdan, dalam perjalanan laut pulang kembali dari Perang Troya, Odysseus harus melintasi sebuah pulau tempat tinggal para dewi laut yang

berkepala perempuan dan bertubuh burung. Para siren ini akan menyanyi, dan suara mereka begitu merdu hingga yang mendengarkan akan tergoda. Mereka akan tergiur dan lupa akan tujuan, lupa akan keluarga yang ditinggalkan, dan mereka akan berenang ke pulau itu – untuk kemudian mati.

Odysseus tahu akan marabahaya ini. Maka diperintahkannya agar para awak kapal menyumpal kuping mereka. Ia sendiri memilih untuk tidak. Tapi ia perintahkan agar badannya diikat erat ke tiang agung. Begitulah ia dapat mendengarkan.kemerduan nyanyian para siren itu, dan tiap kali ia tergoda untuk terjun ke laut dan berenang ke arah pulau dari mana suara perayu itu datang, ia tak akan dapat melakukannya. Tali pengikat itu jadi pencegah. Dengan cara itu, ia menunjukkan bahwa ia mampu mengalahkan para dewi laut, dengan mengalahkan gairahnya sendiri.

Dalam *Dialektik der Aufklärung*, Adorno dan Horkheimer menafsirkan tekad Odysseus sebagai laku penjajahan yang tipikal terjadi dalam gerak kemajuan borjuasi. Yang pertama-tama dikalahkan adalah yang datang dari luar: nyanyian para dewi laut itu praktis dijinakkannya; kemerduan itu kehilangan dampak. Yang kemudian dikendalikannya adalah tubuhnya sendiri. Dan akhirnya, Odysseus menguasai mereka yang bekerja di bawah titahnya: awak kapal itu akhirnya tak dapat mengenali nyanyian itu sebagai keindahan, melainkan sebagai ancaman, dan dengan demikian meneruskan saja rasa cemas sang Raja Nakhoda. Tak kalah penting, dalam adegan ini, laku telah tertindas oleh tujuan. Odysseus tak membiarkan kapalnya mengikuti ombak. Ia ingin perjalanannya hanya instrumen bagi sebuah sukses.

Dan ia berhasil: ia sampai di bandar negeri asalnya, Ithaca, dan kembali bertahta. Demikian juga halnya Arjuna: ia berhasil membunuh Karna; ia keluar sebagai pemenang perang Bharata yang berlumuran darah saudara sendiri.

Beda antara Odysseus dan Arjuna terletak pada akhir semua itu: setelah perang usai, setelah Arjuna dan keempat saudaranya berhasil mengalahkan Kurawa, apa yang mereka peroleh? Kerajaan Amarta kembali mereka

dapat, tapi satu generasi di bawah mereka, para pangeran yang semula akan dapat menggantikan mereka, tak ada yang tinggal hidup. Anak-anak Pandawa gugur. Sisa keluarga mereka dibinasakan dalam sebuah serangan gerilya sisa-sisa Kurawa di suatu malam yang lengah.

Pada mulanya memang perbuatan. Meskipun kemudian ujung adalah sebuah antiklimaks.

*

Di surga tak ada antiklimaks. Sejarah seperti itu tak berlangsung di kahyangan. Di sana tak ada perbuatan.

Dalam tiap adegan kahyangan pada pertunjukan wayang purwa, keabadian digambarkan dengan kalimat ini: '*Ana padhang dudu padhanging rina, ana peteng dudu petenging wengi*'. Waktu tak ada, yang ada adalah 'terang yang bukan terangnya siang' dan 'gelap yang bukan gelapnya malam'. Tak ada pula ruang, melainkan keluasan yang sampai ke kejauhan yang tanpa tepi -- *amung alam tumlawung ngalangut datan patepi.* Tuhan hanya terasa jejak-Nya ('*tapaking Hyang Suksma*') yang menyata '*ing asep*i', dalam sunyi..

Yang menarik dalam suasana adegan ini bukanlah hanya keabadian, ketika waktu dan ruang tak bermakna lagi. Tapi – seperti saya temukan dalam buku yang disusun Anom Sukatno, *Janturan lan Pocapan Ringgit Purw*o -- dalam momen ideal ketika janturan dilantunkan oleh dalang, kahyangan adalah keadaan tak ada subyek. Maka tak ada obyek. Yang ada adalah *suwung.*

Kata '*suwung*' berbeda dengan 'kosong' atau 'hampa', sebab '*suwun*g' sebenarnya bukanlah sebuah defisit. '*Suwung*' mempunyai wilayahnya sendiri. Sebab itu dalam *Serat Wirid Hidayat Jati,* Ronggowarsito menampilkan sebuah keadaan paradoksal dalam meditasi: '*suwung sakjatining isi', suwun*g namun sesungguhnya berisi. Maka bila kahyangan digambarkan sebagai '*suwung*' dan tak ada 'rasa pribadi,' yang

dimaksudkan bukanlah sebuah gambaran kekurangan. Bahkan sebaliknya. ‘Cipta, rasa dan karsa’ tak ada karena tak dibutuhkan. Keheningan itu total. Keheningan itu juga berarti kebebasan dari pengaruh perasaan suka dan sedih: *datan kaprabawaning rasa bungah lan susah.*

Kita dapat menduga pengaruh Budhisme ikut membentuk imajinasi para pencipta wayang purwa dalam adegan ‘*Alang-Alang Kumitir*’: surga adalah sesuatu yang berada di luar wilayah pancaindera, seperti yang dilambangkan dengan stupa di pucuk Borobudur itu -- polos, bersahaja, tanpa ruang, tanpa celah. Kahyangan adalah sebuah ‘bukan’. Kata yang penting dalam deskripsi di atas adalah dudu, artinya ‘bukan,’ dan *data*n, artinya, dalam hal ini, ’tanpa’. Kata ‘bukan’ sendiri -- yang tak terdapat dalam bahasa Inggris ataupun bahasa Eropa lain -- adalah hasil perbandingan. Kata itu menandai negasi yang pasif; ia tak berlaku sebagai antitesis.

Tentu, di nirwana hal itu semua dapat terjadi. Di luar itu, di dunia, manusia ada dalam keadaan terlempar. Ia tak siap, ia hadir terlalu dini bagi dirinya sendiri: ikan langsung dapat berenang begitu ke luar dari indung telur, si anak burung dalam waktu singkat akan mampu terbang dari sarangnya yang hangat, tapi manusia adalah sebuah kekurangan.

Sebab itulah ia merasa terancam terhimpit oleh dunia sekitarnya. Ia pun mencoba melengkapi apa yang kurang dari dirinya. Ia harus mengendalikan alam – termasuk jasmaninya sendiri, yang merupakan bagian dari alam. Untuk itu ia harus berada di atasnya dan membebaskan diri darinya. Cipta, rasa dan karsa pun diperkuat, dan di momen ini ketiganya dikerahkan dan dipadukan.

Maka kebudayaan pun terbentuk – dari produksi, dari kota yang didirikan, dari teknik yang diperbaiki terus menerus. Tapi juga dengan kesengsaraan dan penindasan.

*****

Modernitas dimulai dengan membiarkan Faust di luar sorga. Tapi mungkin juga Arjuna tak ada di sana – atau di ‘Timur’ dalam fantasi Sanusi Pane. Sang penyair akan lebih tepat menemukan paradigma bagi sikap ‘Timur’ bukan dalam cerita Arjuna yang bertapa, melainkan dalam suasana surga yang *suwung* di ‘Alang-Alang Kumitir’.

Tapi ia tak jauh dari sana. Sanusi sebenarnya sudah mencoba menangkap momen itu -- setidaknya momen ketika ‘laku’ tidak direduksi jadi ‘perbuatan’.

Dalam perjalanannya di India, ia mengagumi Syiwa Nataraja, dewa yang menari dalam lingkaran api. Beginilah dilukiskannya dalam sebuah puisi panjang dalam *Madah Kelana*:

Natésa berdiri
Di atas buta, kanan memegang gendang, kiri
Memegang api bernyala-nyala. Sikap badan, tangan
Dan kaki, wajah muka amat permainya: angan-angan
Keindahan

Genta candi, merdu, bersahut-sahutan
Dan aku merasa sebagai berada dalam lautan
Kedamaian.

Patung Syiwa itu ‘dalam dirinya bergerak dan beredar, tidak terperi’, dan di hadapan Natésa itulah Sanusi menemukan satu kearifan, tatkala sesaat seakan-akan didengarnya sebuah suara halus-merdu yang menyeru: ‘Pandang kebagusan dunia, o, putera Duka-Nestapa.’ Dan disimaknya kata-kata ini:

‘Tujuan sekalian ada dalam diri sendiri

Tidak ada asal tujuan, pangkal ujung, yang diberi
Dari luar…’

Maka tarian Syiwa-Nataraja bagi Sanusi Pane adalah ‘jalan ringkas…mencapai kemerdekaan’. Jiwa akan merdeka jika kita membiarkan diri menari dan ‘membakar segala ikatan buta’ yang kita bikin, jika dalam gerak itu, sang penari tak dijajah oleh hasil, oleh ‘tujuan’. Kita sepenuhnya menyatu dengan irama: kita tak merasa dikuasai oleh apapun yang di luar kita. Seperti kelana dalam biduk dalam sajak ini

Alun membawa bidukku
Dalam kesunyian malam waktu
Tidak berpawang tidak berkawan
Entah ke mana aku tak tahu

Jauh di atas bintang kemilau
Seperti sudah berabad-abad
Dengan damai mereka meninjau
Kehidupan bumi, yang kecil amat

Aku bernyanyi dengan suara
Seperti bisikan angin di daun;
Suaraku hilang dalam udara,
Dalam laut yang beralun-alun

Hening dan tenteram, dibawa gelombang tanpa kehendak tanpa arah, menyimak getar keabadian di langit dan melenyapkan diri ke dalam alam…

Di sini, yang ada hanyalah ‘bukan’ --- artinya tak ada niat untuk menjadi antitesis. Tindakan berada di titik nol. ‘Diam, hatiku, jangan bercita’, tulis Sanusi dalam *Candi Mendut,* ‘Jangan kau lagi mengandung rasa/Mengharap bahagia dunia Maya’.

Maka tindakan menjadi ‘laku’: berada di antara posisi yang bukan pasif dan juga bukan aktif. Sajak Syiwa-Nataraja melukiskan dua gerakan untuk

mencapai kemerdekaan: yang satu dengan metafora ‘menari’, dan pada saat yang sama juga ‘tinggal samadi’. Di sini kita mendengar gema kata-kata Krishna, sang Guru dalam *Bhagawat Gita*: ‘Sang penguasa sukma menyerahkan seluruh karya ke dalam jiwa, dan bertetirah dalam kegembiraan keheningan…’

Sikap itu mirip *Gelassenheit* dalam pengertian Heidegger. Selalu siap dengan neologisme yang rumit, Heidegger menganggap konsep ‘tindakan’ telah diartikan teramat sempit dalam filsafat Eropa. Sebaliknya *Gelassenhei*t bukanlah *praxis* yang diarahkan ke sebuah tujuan oleh pikiran dan teori. Ia sebuah cara ‘berpikir’ yang berbeda. Dalam pandangan Heidegger, ‘berpikir’ punya makna yang luas, hingga saya kira ‘pikiran’ dapat diterjemahkan juga ‘permenungan’. Atau lebih tepat sebuah sikap: menemui yang-lain seraya ‘mengatasi setiap jenis kemauan’.

Dalam pemikiran yang dikenal di Jawa pengertian ini – yang tak selamanya berhubungan dengan sikap seorang mistikus -- dapat dikatakan sebagai sikap *sumarah* dan *sumangga*, sebuah laku yang menyerah-silakan yang-lain dalam kehadirannya sendiri, tak hendak menjerat yang-lain sebagai obyek yang dapat dirumuskan dalam identitas dan diletakkan dalam kategori. Ia adalah kontras dari *Gestell*, tindakan yang ditentukan oleh tujuan, yang merupakan esensi teknologi, yang membentuk, membuat, menguasai – dari mana modernitas ala Faust lahir.

Tapi persoalannya tetap: bagaimana laku ini, *Gelassenheit*, menyiapkan sesuatu yang berarti bagi sejarah. Heidegger akhirnya mengatakan, dalam sebuah wawancara yang terkenal dengan majalah *Der Spiege*l, bahwa ‘hanya dewa-dewa yang dapat menyelamatkan kita’. Dengan kata lain, posisi yang pasif, sebuah konsekuensi ketika manusia ingin mencapai sebuah pembebasan tanpa mengguncang atau merisaukan, ketika manusia melepaskan diri dari ‘perbuatan’ yang membuat Faust menaklukkan alam

Tapi bukankah penyelamatan oleh dewa-dewa itu juga mengandung ilusi?

Bios theōrētikos ala Plato mustahil hadir tanpa sejarah – terutama sejarah politik. Demikian pula halnya sang kelana di biduk Sanusi Pane. Kita tak

bisa membayangkan ia berada dalam keadaan yang diidealkan dan disebut ‘pra-politikal’. Mengasumikan adanya keadaan seperti itu adalah mengasumsikan surga sebagai asal, di mana tak ada konkurensi, tak ada konflik, dan tak ada kekuasaan yang menjamah.

Di koloni orang-orang yang tertindas, asumsi seperti itu menampik untuk mengakui bahwa konflik-lah yang membentuk manusia. Mungkin sebab itu Sanusi Pane tertumbuk pada ruang buntu, dan baru beberapa tahun kemudian ia menemukan sebuah jalan keluar

Di tahun 1940 ia menulis lakon *Manusia Baru*, sebuah cerita tentang perjuangan buruh di Madras, India. Surendranath Dash, aktivis dari Benggali itu datang membantu para buruh tekstil untuk menuntut perbaikan nasib. Di sana ia bertemu dengan anak-anak muda kelas menengah, Sarawaswati Wadia, Rajendra Sakar dan sahabat lama Dash, Pelukis Rama Rao. Karena kata-katanya yang menggugah untuk membangun sebuah India yang baru, yang tidak lagi bersifat ‘tenang’ tapi ‘bergerak dalam ketenangan’, Dash mengubah pandangan orang-orang itu. Saraswati bahkan jatuh cinta kepadanya dan meninggalkan orang tuanya. ‘Penghabisannya sayalah manusia baru’, kata gadis ini sebelum melangkah ke luar.

Ada keinsyafan di sini bahwa dalam keadaan tertindas orang tak bisa menjalani laku sang kelana yang hanyut dalam keheningan laut. Dalam keadaan yang tertindas ia tak dapat terus menerus melihat tempat hidupnya hanya sebagai titik yang tak berarti dari alam semesta. Ia tak dapat bertolak dari kesimpulan bahwa ‘bumi kecil amat’. Ia harus membuat bumi sebuah pusat, di mana segalanya dipertaruhkan. Ia harus membuat suaranya terdengar, tak tenggelam dalam debur ombak. Ia subyek. Ia bukan hanya ‘tahu. Ia bahkan bukan hanya ‘laku’. Ia ‘tindakan’.

Dalam proses itu pula, ia menemui dan menemukan bahasa yang tersedia untuk kesepakatan: bahasa yang mempunyai ‘daya ikat’ (*Bindungskraft*, kata Habermas) guna mengkoordinasikan tindakan. Sang kelana tak lagi menggunakan bahasa ‘pemikiran meditatif’ dan tak pula memakai bahasa ‘pemikiran puitis’ – bentuk-bentuk yang dipujikan Heidegger sebagai

alternatif bagi ‘pemikiran kalkulatif.’ Telah ditinggalkannya bahasa yang berbisik selaras dengan suara angin di daun-daun. Surendranath Dash tak menulis sajak. Dan paradigma kelana-di-biduk-tenang berubah menjadi manusia-baru yang sadar, yang digerakkan oleh niat dan kemauan. Paradigma baru ini juga sebuah pengakuan akan pentingnya ‘aksi komunikatif’ yang mengusahakan sebuah konsensus yang rasional.

Tapi hidup di tengah dunia yang belum berubah, ‘manusia baru’ hanyalah sekedar model. Lakon Sanusi Pane tak melukiskan liku-liku psikologi yang pelik dan pergulatan jasmani yang pasang surut dalam proses transformasi dari yang ‘lama’ menjadi ‘baru’. *Manusia Baru* praktis sebuah lakon tanpa tubuh tanpa laku. Surendranath Dash mengutarakan ide, dan dengan segera orang-orang lain jadi insyaf. Ia mengemukakan sebuah model, dan perubahan pikiran dengan segera terjadi.

Model itu adalah bagian dari ideologi, di mana hasrat untuk memperoleh hidup yang lebih baik diberi patokan dengan semboyan dan tauladan. Dalam arti tetentu, ia bagian masa depan, bukan masa kini. ‘Manusia baru,’ seperti diucapkan Rajendra sesaat sebelum layar turun, adalah sebuah ideal, tauladan, ketika kelak India bergerak, hidup, subur : ‘India Manusia-Baru’.

Artinya ia bukan *Dasein*, yang ‘dilontarkan’ ke ‘situ’ (*da*), yang selalu berada di satu tempat dan waktu. Ia jadi ‘Manusia’. Manusia adalah sesuatu yang bangkit dalam laku, dan mengubah laku itu jadi ‘perbuatan.’ Manusia adalah makhluk yang ingin melampaui kesabaran.

Di saat itu ia alpa bahwa hidup adalah hidup dalam keterbatasan jasmani dan keasyikan tubuh. Salah satu yang diabaikan Faust ialah ketika ia berkata kepada Ruh: ‘Aku, aku Faust, sejawatmu!’ Ia menduga ia akan hidup 1000 tahun lagi.

*

Kalau sampai waktuku
Aku mau tak seorang pun 'kan merayu
Tidak juga kau.

Si pembangkang pun lari dari puak. Ia membuang diri dari 'kumpulan'. Ia melawan Maut. Ia bersikap tak acuh akan rasa sakit yang sangat. Nada sajak termashur ini mudah menutupi sisi lain dari sifatnya yang bagaikan sebuah kaleidoskop pendek, bahwa Aku juga melantunkan melankoli. Baris-baris di atas itu terutama: kesepian justru begitu terasa ketika ditampik dengan pernyataan, 'aku mau tak seorang pun 'kan merayu'.

Melankoli adalah bagian utama dalam sejarah subyek. Dengan kata lain, sejarah yang bermula ketika 'Aku' tegak, ketika ia memutuskan tali penghubungnya dengan kandungan paguyuban, ketika 'Aku' lahir dengan memproklamasikan diri tak tergantung pada apa pun di luar dirinya.

Dalam arti tertentu, Aku adalah peneguhan sebuah otonomi. Seandainya Kant masih hidup kini, ia akan mengutip sajak Chairil ini dan akan mengatakan, lihat, inilah pernyataan pembebasan dari dari *selbst verschuldeten Unmündigkeit,* ketidak-dewasaan atau ketergantungan kepada bimbingan orang lain -- ketidak-dewasaan dan ketergantungan yang justru kita tumbuhkan sendiri dalam diri kita. Aku adalah kalimat-kalimat manusia Pencerahan.

Manusia itu bukan hanya rasional. Dalam keadaan 'tak dewasa' pun, manusia tetap punya nalar. Yang tak ada padanya adalah tekad dan keberanian menggunakannya. Untuk jadi matang dan mampu, kata Kant, kemerdekaan harus berarti kemerdekaan untuk mempergunakan nalar seseorang di publik.

Tapi kemerdekaan bukanlah sebuah ruang yang kita tahu bagaimana mengaturnya. Kemerdekaan adalah ‘laut’, seperti disebut dalam puisi Toto Sudarto Bachtiar. ‘Kemerdekaan adalah laut semua suara’. Dan laut, sebuah bentangan yang gemilang, juga sebuah wilayah yang mengusung dan acapkali menyembunyikan pelbagai bunyi, pelbagai hal: bangkai anak-anak yang dihempaskan tsunami, bahtera pesiar yang merayakan Natal, plankton yang warna-warni, ikan hiu yang kena racun, puluhan kapal selam nuklir …

Dengan kata lain, kemerdekaan ada, dialami, dalam dunia fenomen. Kemerdekaan disimpulkan dari keganjilan manusia di dunia, dan bukan di luarnya. Sebab itu untuk bekerja dan untuk berarti ‘kemerdekaan’ tak bisa mengelakkan benda dan barang, di mana ‘keniscayaan’ berlaku. Kant tak sepenuhnya berhasil menunjukkan jejak dunia dalam pengertian kemerdekaannya. Terkadang yang terasa dari gambarannya tentang manusia yang ‘matang’, yang bebas dari *selbst verschuldeten Unmündigkeit*, adalah manusia yang jelas terbebas dari bimbingan langit, tapi tak jelas bagaimana ia melepaskan diri hubungan-hubungan kekuasaan di bumi.

Kesulitan itulah yang sebenarnya terbayang dari melankoli sajak ‘Aku’. Melankoli, juga luka perang.

*****

‘Sejarah, yang mengemban dan menentukan diri kita, mengambil wujudnya sebagai perang, bukan sebagai bahasa’.

Mereka yang lahir sezaman Foucault mengenal dengan baik luka abad ke-20. Inilah abad yang, dalam imajinasi muram Anna Akhmatova dalam sebuah sajaknya, menanggungkan tukak lambung yang ditorehnya sendiri dan tak tahu bagaimana membuatnya sembuh. Ketika Foucault dengan agak acak-acakan menanggapi argumen Pencerahan Kant, ia menyimpulkan sesuatu dengan gambaran yang tak segilang gemilang

seperti digambarkan filosof dari Könisberg itu. Baginya, ‘datangnya Pencerahan tak membuat kita jadi orang dewasa yang matang’.

Sebab Pencerahan tak datang dari langit, dari luar tatanan benda dan hal ihwal; ia sesuatu yang ‘historis’. Bebasnya manusia dari ketergantungan dan ketidak-dewasaan diri ikut ditentukan sebuah ruang, sebuah waktu. Inilah yang ditegaskan Foucault: ‘ontologi historis diri kita’ akan menyadarkan kita untuk tak percaya kepada ‘semua proyek yang menyatakan diri global dan radikal’.

Tentu saja tak berarti semua ‘proyek’ harus menutup diri di sebuah petak yang mikro lantaran patah harapan untuk bisa menjangkau yang di luar ambang pintu. Tetap ada yang bisa dikerjakan, tetap ada sesuatu yang menggugah melampaui ruang dan waktu tertentu. Meskipun demikian, ada yang jadi taruhan (*l’enjeu*) dalam kerja itu. Ada yang oleh Foucault disebut sebagai ‘paradoks hubungan antara kapasitas dan kekuasaan’.

Harapan besar abad ke-18, kata Foucault, adalah akan berkembangnya individu-individu, bersamaan dengan tumbuhnya sikap saling menghormat. Setidaknya di masyarakat Barat, kita selalu melihat adanya usaha mencapai kapasitas teknik dan sekaligus ikhtiar memperluas kemerdekaan manusia. Tapi sejak abad ke-20 tampak, bahwa harapan itu jadi rancu, malah rusak: ternyata tumbuhnya kapasitas itu tak berkorelasi lurus dengan tumbuhnya otonomi manusia – berbeda dari yang dibayangkan orang di abad ke-18.

Manusia mandiri dengan pelbagai jenis teknologi yang ditemu-ciptakannya, tapi pada saat itu juga alat-alat itu memasang disiplin ke dalam hidup, secara kolektif maupun perorangan. Kereta api membawanya ke tempat-tempat yang jauh, tapi kendaraan itu juga tersusun oleh jam dan stasiun-stasiun yang sudah ditentukan. Pasar dan jalan dijaga dengan aman, dan Negara menyiapkan kamera pemantau, komputer penyimpan data, helikopter polisi dan komunikasi satelit, (juga kursi listrik), tapi langsung atau tak langsung peralatan itu juga memperkuat agenda ‘normalisasi’. Artinya kita semua terlibat, atau bahkan bagian dari korban, bila Negara mengukuhkan apa yang ‘normal’ dari hasil komputasi statistik, dan

menunjukkan bahwa yang ‘tak normal’ ada di tepi-tepi kurve, siap untuk diabaikan, disisihkan, atau divermak.

Bagaimanakah tumbuhnya kapasitas itu dapat dilepaskan kaitannya dengan hubungan kekuasaan yang makin intens, makin melilit? Ketika Foucault menunjukkan ‘paradoks’ itu, ia sebenarnya menunjukkan betapa terkaitnya ‘otonomi’ dari arena di mana ia lahir – arena yang tersusun oleh perilaku menguasai-dan-dikuasai, sebuah jaringan kekuasaan yang lengkap dengan konflik yang berkecamuk dari waktu ke waktu. .

Itu juga berlaku bagi Kant. Ketika ia menuliskan uraiannya tentang Pencerahan buat berkala *Berlinische Monatschrift*, ia hidup di masa yang dengan sedikit berbunga-bunga disebutnya sebagai ‘zaman Pencerahan, atau abad Frederick’. Yang dimaksudkannya adalah masa ketika Frederick Agung bertahta di Prusia, sebuah periode (1756-86) ketika sang raja memerintah dengan pedomannya yang terkenal: ‘Rakyatku dan aku telah mencapai kesepakatan yang sama-sama menyenangkan. Mereka boleh bicara apa yang mereka suka, dan aku akan melakukan apa yang aku suka’.

Selama hidupnya Frederick – seorang yang bekerja keras memimpin perang, menjaga keuangan negara, berdiplomasi dan menyelenggarakan pemerintahan – sudah menulis 30 jilid buku, tujuh di antaranya sejarah, dua filsafat, enam puisi. Ia juga bersurat-suratan dengan Voltaire. Di atas telah disebut bagaimana ia mengundang pujangga itu untuk tinggal di Sans Souci, istananya di Postdam. Ia memuji orang macam filosof Prancis ini karena telah ‘memberikan pukulan maut kepada agama’. Ia menyambut zaman ketika ‘akal menumbangkan takhayul’. Ia memang tipe manusia Pencerahan. Tapi baginya Pencerahan bukanlah untuk orang ramai. Ia tetap seorang penguasa absolut yang percaya bahwa rakyat banyak akan selamanya mirip hewan yang berperingai buruk.

Dengan kata lain, di bawah kekuasaannya, di dalam ‘abad Frederick’ itu, Kant berada di sebuah arena publik yang terbatas yang mungkin terdiri hanya beberapa ratus orang. Manusia Pencerahan sekali pun akhirnya tergantung dari suatu aksiden sejarah – dan Frederick adalah aksiden itu, sebab tak setiap penguasa menyukai Voltaire, (dan kemudian bertengkar

dengannya), tak setiap raja bisa menulis buku bermutu. . Bahkan Frederick sendiri menjelang akhir hidupnya tak hendak menghormati kemerdekaan bersuara. Bukankah kemerdekaan itu hanya anugerah tahta Sans Souci?

Setelah ia wafat, ruang politik tempat manusia Pencerahan bisa leluasa bernapas juga tamat. Di tahun 1786 ia diganti Frederick William II. Sejak itu Kant tak mudah lagi untuk bicara. Ia harus lebih berhati-hati untuk menerbitkan pendapatnya, terutama tentang Tuhan dan iman. Atau ia berpura-pura diam. Baru setelah ia meninggal di tahun 1804 orang tahu bahwa pemikir yang dianggap ‘penjelamat agama Kristen’ ini menyimpan tulisan yang menegaskan bahwa ‘Tuhan bukanlah satu substansi yang ada di luar diriku, melainkan hanya sebuah hubungan moral dalam diriku’.

Nalar, akhirnya, tak selamanya terutarakan di depan publik. Pencerahan dan kemandiran tak lahir hanya dari kecerdasan. Mungkin menyadari ini, Kant mencari sebuah wilayah yang bukan di Prussia bukan pula di tempat lain. Ia melintasi ruang yang partikular. Ia pun berbicara tentang *Weltbürgergesellschaf*t, masyarakat kosmpolitan di mana manusia jadi warga dunia.

Yang tak disebutkan di dalamnya adalah bahwa dunia punya belahan dan lapisan lain: di Asia, Afrika, Amerika Latin, abad Pencerahan Kant juga abad penjajahan, penindasan, dan penjarahan. Kant, yang seumur hidupnya tak pernah ke luar dari Könisberg, kota kecil yang terpencil di utara itu, tentu saja tak melihat yang dilihat jelas oleh Foucault, seorang yang hidup setelah dua perang besar meletus dan perjuangan dekolonisasi bertahun-tahun berkecamuk. Foucault-lah yang tahu, bukan Kant: sejarah tak mengambil bentuk bahasa yang dijalin hubungan makna. Sejarah mengambil sifat perang, terbangun oleh proses mengalahkan dan dikalahkan. Dengan kata lain: dengan darah dan besi.

*****

Sebab itulah dalam sajak ‘Aku’, bertaut ‘lari’ dengan ‘luka’:

Luka dan bisa kubawa berlari, berlari
Hingga hilang pedih peri

Memaklumkan otonomi tak pernah bisa lepas dari sepi, menyatakan pembebasan adalah jalan kepedihan. Dalam 'Aku' Chairil Anwar menyusun satu manifesto yang tajam tentang makna luka: sesuatu yang mengingatkan kita akan tubuh sebagai aspek diri yang tak dapat direduksikan tapi dapat dihancurkan.

Adorno pernah mengingatkan kita, bahwa subyek, 'Aku', pada akhirnya bukanlah sesuatu yang berdiri dalam autarki, mandiri, terpisah dari dunia. Sakit dan derita menegaskan kehadiran dunia itu – 'dunia obyek' -- sebagai sesuatu yang memberat di atas subyek: tubuh itu tak dapat dibantah. Rasa sakit adalah 'getar epistemologis penghabisan dari unsur somatik', sebelum unsur itu diusir dari pengetahuan kita tentang diri kita sendiri.

Unsur jasmani itu memang dianggap sebagai sekunder, bahkan pengganggu, sejak subyek ditampilkan dalam posisi yang menentukan. Sejak itu, ada distorsi yang terjadi.

Pada awalnya subyek adalah sebuah konstruksi. Jika kita ikuti Nietzsche, (dengan didahului pandangan empiris Hume), 'subyek' sebenarnya tak pernah ada sebagai sebuah kesatuan. Yang ada adalah pelbagai dorongan jasmaniah, pengalaman, pikiran, dan impuls – dan semua itu disublimasikan dalam satu identitas. Sebab itu, subyek, 'pelaku', menurut Nietzsche, 'hanyalah sebuah fiksi yang ditambahkan kepada laku'. Subyek adalah 'si bocah pengganti', *der Wechselbalg* dalam dongeng peri: anak yang oleh mahkluk halus dipasang diam-diam menggantikan anak lain. Namun fiksi itu berangsur-angsur berubah. Akhirnya filsafat, kata Nietzsche pula, meletakkan 'si bocah pengganti yang kecil' sebagai sesuatu yang 'lebih kukuh dari apapun di atas bumi'.

Bagaimana subyek, 'si bocah pengganti yang kecil' itu, kemudian dianggap begitu kukuh dan menjadi 'Aku', itu tak jelas benar kisahnya. Etienne Balibar mencoba memulai sejarahnya dengan Kant. Filosof inilah

yang menurut Balibar telah menemukan ‘subyek’ dalam pengertian modern.

Bagi Kant, subyek itu – agak berbeda dari ego dalam pengertian Descartes -- sebenarnya hanya sebuah postulat. Postulat itu berguna untuk menjelaskan bagaimana ‘pengetahuan’ terjadi. Sebab seandainya tak ada sintesis yang menyatukan apa yang nampak, yang didengar, yang dihidu, yang diraba – yang disebut ‘pengalaman’ -- bagaimana akan ada ‘pengetahuan’? Berabad-abad sebelum Kant, Sokrates telah berkata dalam salah satu dialognya: ‘Dapatkah benar-benar kita katakan, Kratilus, bahwa ada pengetahuan, seandainya semua hal ihwal terus menerus berubah dan tak ada yang tersisa? Pengetahuan tak dapat berlanjut kecuali kalau ia menetap dan menjaga identitasnya.’

Identitas itu, dalam bahasa Kant, adalah ‘subyek transendental’. Orang kemudian mengritik Kant karena mengagungkan ‘subyek’ hal yang lahir sebagai postulatnya sendiri tapi kemudian jadi sesuatu yang, dalam kata-kata Nietzsche, ‘lebih kukuh dari apapun di atas bumi’. Bahkan Adorno menuduh Kant telah membuat ‘subyek’ jadi semacam benda pujaan yang melalui sebuah proses ‘reifikasi’ (*Verdinglichun*g) jadi tegar, seakan-akan sesembahan yang dibentuk jadi arca, mewakili sesuatu yang tak tersentuh waktu.

Tapi seperti dikatakan Balibar, ada perkembangan lain dalam proses pengukuhan posisi subyek itu. Kata ‘subyek’ adalah permainan dari *subjectum* (‘satu substansi individual atau sebuah substratum material untuk melekatkan sifat-sifat’) dan *subjectu*s, yang mengacu pada pengertian ‘takluk’ atau ‘menyerah’. Ada transformasi yang terjadi. Kata yang semula berarti ‘penindasan kemerdekaan’, *subjectus*, jadi kata yang justru dipakai oleh filsafat modern untuk jadi pangkal ‘kemerdekaan asali manusia’.

Dan yang terjadi bukan hanya sebuab evolusi makna kata dari satu kamus ke kamus lain. Balibar melukiskan perubahan itu sebagai sesuatu yang terjadi setelah ‘dua terobosan historis’.

Yang pertama adalah surutnya ‘dunia lama’ di Eropa. Struktur masyarakat yang bertingkat-tingkat mulai melapuk, dan ‘sosok subyek yang bertumpu pada batin’ mulai muncul. Subyek ini, sebagaimana tampak dalam diri Santo Agustinus, memandang kepatuhan sebagai sesuatu yang datang dari dalam diri seseorang. Kepatuhan bukan tanda bahwa manusia berada dalam posisi yang rendah. Malah sebaliknya: kepatuhan adalah sebuah ‘tujuan yang luhur, baik yang di bumi atau di langit, nyata atau khayal.’ Dengan kata lain, kekuatan yang ada di luar saya, tempat saya bergantung, yang membuat aturan bagi hidup saya, tak lagi relevan.

Terobosan kedua adalah beberapa revolusi di akhir abad ke-18 dan di awal abad ke-19, dimulai Amerika Utara, Prancis, Amerika Latin dan di tempat-tempat lain. Semenjak itu, orang (kemudian dalam pengertian ‘orang’ termasuk perempuan) tak lagi jadi *subjectus.* Ia jadi subyek yang juga ‘pembuat hukum’ dan dituntut mempertanggungjawabkan apa yang dilakukannya, baik ketika hukum itu dijalankan maupun diabaikan.

Latar bagi ide Pencerahan yang dikemukakan Kant pun terbentanglah. Otonomi dimaklumkan, diakui, seperti sebuah imbauan dan juga harapan. Namun mungkin juga dorongan ketakaburan yang rabun.

*****

Aku ingin hidup 1000 tahun lagi

Suara putus asakah pernyataan itu? Atau angan-angan yang angkuh? Dalam sajak pendek ini – yang seperti saya katakan di atas: sebuah kaleidoskop -- kita juga bisa merasakan suatu impuls perkasa yang lantang. ‘Aku’ yang menegaskan diri seraya membawa lari ‘luka dan bisa’ adalah ‘Aku’, sang subyek, yang mampu menampik tubuh sendiri. Segala yang di dunia telah dihalau.Yang-lain diremehkan. Rasa sakit, rasa pahit, dan siapa saja yang dekat (‘tak juga kau’), telah dinafikan. Juga kematian.

Heroisme bisa membuat kagum, heroisme juga bisa membuat risau. Atau kita baru bisa mengatakan betapa dekatnya ‘Aku’ yang heroik kepada sesuatu yang keji.

Tokoh dalam novel William Golding, *Pincher Martin,* mengatakan: ‘I’m damned if I die!’ Lelaki ini melintasi kematian ketika kapalnya tenggelam diterjang torpedo Jerman. Ia siuman di sebuah karang di tengah Atlantik. Tapi benarkah ia hidup? Ia tergantung antara hidup dan mati. Berbulan-bulan ia memandang matahari, ‘tanpa pikiran, tanpa identitas’.

Tapi berangsung-angsur kita mengenalnya lebih jauh: pasir merah dan karang putih itu identik dengan darah dan tulang Pitcher sendiri. Dunianya, yang terbatas pada noktah di lautan itu, hanyalah satu proyeksi dari tengkorak dan giginya. Ia menyusun bangunan dari batu yang terserak dan ia beri nama ‘Dwarf’, dan ia tatap karang yang tak bewajah itu: ia berniat menemukan wajahnya sendiri terpantul di sana. Piticher Martin adalah sebuah ego yang untuk tegak berusaha mencakar-cakar laut. Golding menggambarkan tokoh novelnya: ‘Ia tak berjuang buat kelanjutan hidup jasmaninya tapi untuk melanjutkan identitasnya di hadapan apa yang akan menghancurkan dan menyeretnya hanyut -- petir hitam, belas kasih Tuhan’.

Karang yang beku, yang hanya ingin mencerminkan ‘Aku’ yang menolak kematian, identitas yang merasa terancam bahkan oleh belas kasih....kita ingat bagaimana Adorno mengritik Kant dan menunjukkan betapa penting menghargai ‘getar epistemologis penghabisan dari unsur somatik’, sebelum getar itu disisihkan sebagai kecengengan yang tak penting. Dengan kata lain, sebelum sang subyek ditampilkan seakan-akan bebas dari jasmani, sebelum ia jadi abstrak seperti sesosok tuhan yang tak tersentuh jagad, ‘manusia’ dalam keyakinan humanisme: sebuah konsep yang sebenarnya diberhalakan, tak bergerak, dan hidup 1000 tahun, malah tak berbatas.

Metafisika yang mengendap di balik gambaran tentang ‘Aku’ yang menafikan ‘yang-lain’ itu memang berkali-kali menggoda. Bagi Adorno, ini tak lain sebuah ‘metafisika lobang intip’. Subyek – yang sebenarnya hanya sesuatu yang dibentuk bahasa dan diatur gramatika, agar kita bisa

mengingat kembali sebuah percakapan -- dimasukkan ke dalam menara tinggi keabadian.

Itulah dorongan memperdewakannya – meskipun sebenarnya itu juga sebuah bentuk hukuman bagi sang subyek. Sebab ia bersendiri. Di luar dirinya semesta telah dikosongkan. Baru bila di menara itu ia mengintip ke langit yang gelap, akan bermunculan-lah ide-ide atau segala yang ada, tertabur berjuta-juta bagaikan konstelasi bintang. Pada saat seperti itu pula bayang-bayang segala hal yang ‘bendawi’ (*Dinghaften*) terlontar di dinding.

Sebenarnya itu cukup untuk memperingatkan: metafisika tak bisa menguasai semuanya, mengatur dan merampat segalanya. Tapi metafisika menampik kedaifannya sendiri. Ia memilih untuk meletakkan subyek dalam posisi memahami dunia seakan-akan dengan penuh konsentrasi, padahal sesungguhnya pemahaman itu sebuah tatapan lewat lobang intip. Metafisika selalu hendak membuat segalanya lurus terkendali. Sebab ia selalu menginginkan dunia rapi, bersih, tanpa hal yang ruwet dan tak terduga-duga. Tiap hal tiap kali diringkus jadi konsep.

Di luar konsep tentu saja ada kehidupan yang kita alami, tapi para pembangun konsep menganggapnya sebagai sisa, atau bahkan gangguan: segala sesuatu yang tak dapat dirumuskan identitasnya, *Nicht-identität*, yang luput dari kategori, yang tak terjangkau oleh pengertian, adalah ganjil.

Meskipun demikian, ‘non-identitas‘ itu tetap tak dapat dipungkiri, ibarat bayang-bayang yang mengikuti terus, siap mengingatkan kita bahwa ada yang berkecamuk di luar perumusan. Dalam kesempatan itulah kita acapkali bersentuhan dengan kebhinekaan yang tak hendak terkungkung dan tak nampak dari menara agung.

Tentu saja ada yang diperoleh si subyek yang tertutup di menara agung itu. Subyek yang tegar itu teguh. Ia ego sang penakluk. Ia kebal – tapi sebab itu tak terbuka terhadap sesuatu yang justru penting untuk disentuh, yang oleh Adorno dirumuskan sebagai ‘rasa pedih tubuh ke mana individu-individu disodorkan…’

Biar peluru menembus kulitku,
Aku akan tetap meradang, menerjang

Tapi subyek yang kebal dan efektif itu, yang ‘tetap meradang, menerjang’ itu, adalah subyek yang mampu membikin dunia di luarnya runduk, ringsek, dan tak sempat jadi sesuatu yang berbeda.

Bagi Adorno, dan juga bagi mereka yang mengalami keganasan di abad ke-20, subyek macam itulah yang membangun kamp konsentrasi di Auschwitz. Atau, kalau mau ditambahkan, itu juga subyek yang dengan yakin menembus onak dan duri menegakkan negeri Israel yang bebas, seraya membunuhi orang Palestina, menggusur mereka, memagar mereka. Itu juga subyek yang, untuk mengalahkan fasisme yang biadab, memutuskan untuk menjatuhkan bom atom di Horishima dan Nagasaki. Itu juga subyek yang, untuk menciptakan ‘Cina Baru’ yang sama-rata-sama-rasa, memaksa petani membangun tanur pelebur besi di pekarangan masing-masing demi program ‘Lompatan Besar ke Depan’, hingga berhektar-hektar tanah pertanian terlantar dan kelaparan meluas dan 30 juta manusia mati. Bagian yang progresif tapi ganas dari gelombang Pencerahan ini -- bagian modernitas yang maju tapi mencaplok -- justru berasal dari sang ego yang berniat menaklukkan ‘pedih dan peri(h)’.

Yang sering dilupakan ialah bahwa sisi bengis ‘Pencerahan’ dan ‘modernitas’, yang lahir di sejarah Eropa, tak punya hanya satu kepala dan satu inkarnasi, dan tak hanya di satu tempat. Dasamuka dari zaman ke zaman ini terkadang tampak cerdas dan kemudian buas, dan rautnya sebagai pembebas bisa juga tampil sebagai pembantai. Bahkan ia bisa merasuk ke dalam diri mereka yang menentangnya habis-habisan. Akhir abad ke-20 (dan bagian awal abad ke-21) sebenarnya mengandung pertanyaan: dalam barbarisme, mana modernitas, mana anti-modernitas?

11 September 2001. Mohammad Atta dan kawan-kawannya menabrakkan dua pesawat seberat 160 ribu kilogram dengan kecepatan 640

kilometer per jam berturut-turut ke gedung raksasa kembar yang menjulang tinggi di bagian selatan New York, dan sekelompok lain menghantam Pentagon: mereka datang menghancurkan diri sendiri dan ribuan orang lain, melabrak lambang kapitalisme, kekuasaan militer Amerika yang canggih, dan sistem politik yang lahir dari pemikiran Pencerahan. Dunia pun tersentak, dan sebuah gambar klasik perang pembebasan abad ke-20 terbayang sejenak: perang antara dua kekuatan yang timpang yang hanya dapat diseimbangkan dengan tekad; benturan antara sebuah struktur maha modern dengan segerombolan gerilya padang pasir setengah primitif yang hanya bersenjata badan dan kemauan.

Tapi batang jenazah mereka, yang hancur, membentuk sebuah tandatangan subyek yang tak ingin diabaikan -- subyek yang ingin melepaskan diri dari nilai-nilai yang ditentukan ‘kumpulan’ yang berkuasa, khususnya orang-orang di Pentagon yang takabur itu. Jihadi yang bersedia mati punya ‘kumpulan’ sendiri. Tapi itu adalah ‘kami’ yang tak hendak jadi ‘kita’: Dengan kata lain, bagian ‘Aku’ yang telah digelembungkan dan diperkeras iman, identitas yang ditempa ideologi, ‘jati-diri’ yang jadi senjata, dan gerak yang dituntun daya nalar yang lempang, memilih satu tujuan dan siap memperalat apa saja: badan sendiri, nyawa orang, kata-kata suci…

Muhamad Atta dan kawan-kawannya di langit New York: benarkah mereka sendiri bukan bagian dari ‘aku’ modern yang hendak mereka hancurkan? Paradoks itu tampaknya tak bisa dielakkan. ‘Manusia modern,’ konon kata Heidegger, ‘adalah ia yang berkehendak.’

Saya bayangkan pagi 11 September 2001 itu mereka datang ke Bandara Logan, Boston, naik ke dalam dua pesawat Boeing 767, dan duduk di antara deretan penumpang lain. Mereka menunggu. Yang berkecamuk di dalam diri mereka mungkin doa yang kian mengukuhkan niat sebelum pesawat lepas landas. Lalu mereka masuk ke dalam kokpit. Dengan paksa mereka mengambil alih kemudi, memilih arah baru…. Dan beberapa puluh menit kemudian bunuh diri dan pembantaian yang spektakuler itu terjadi.

Sebuah dokumen berbahasa Arab kemudian ditemukan. Jika benar itu berasal dari bekal yang mereka bawa pada hari yang mengerikan itu, teks itu sederet petunjuk yang rinci: di malam menjelang hari-H, bersumpahlah untuk mati. Cukurlah rambut yang berlebihan. Gunakan minyak pewangi tubuh. Mandilah.. Bacalah dua surah dalam Quran (dan 'ingat semua hal yang dijanjikan Allah untuk para syuhada'). Lakukanlah salat. Murnikan sukma dari semua hal yang najis. Lepaskan seluruhnya sesuatu yang disebut 'dunia ini'. Asahlah pisaumu. Menjelang naik ke pesawat, eratkan tali sepatumu. Kau harus tenang secara penuh, sebab 'saat antara kamu dan perkawinan kamu [di surga] sangat pendek. Setelah itu, akan mulai hidup yang berbahagia….'

Seperti laiknya para penakluk ujung dunia di abad niaga dan teknologi, mereka memfokuskan diri dalam satu kemauan yang bulat. Ada rencana. Sederet perhitungan. Ada target. Kemudian pelaksanaan. Sebuah 'pukulan', akhirnya sebungkah hasil.

Di surga kau akan hidup lebih dari 1000 tahun lagi.

*

Ketika dunia dikuras bersih, subyek lahir. 'Aku' jadi jelas dan gilang gemilang ketika aku taklukkan yang kotor dan yang kufur nun di sana..

Di abad ke-21 kita menyaksikannya dengan kagum atau ngeri di New York; di abad ke-16 ada cerita yang berbeda, tapi sebenarnya juga sebuah perjalanan menyeberangi batas, menerobos ke daerah lain, atas nama

Tuhan dan penghancuran. Itulah riwayat Francsico Pizzaro di Peru. Saya akan menceritakannya dengan sedikit imajinasi.

Di tahun 1532, ia masuk ke wilayah Inca di Amerika Selatan itu dengan 102 orang pasukan dan 62 ekor kuda. Dengan kemauan dan keberanian yang luar biasa opsir Spanyol itu mengarungi Atlantik, dan tatkala mendarat ia temukan orang-orang kufur, najis, biadab, sesat. Sebuah alasan yang cukup bagi tiap laskar Tuhan, yang melangkah di atas jalan lurus yang ditunjukkan agama untuk menghabisi nyawa beberapa ribu orang.

Syahdan, di lapangan di pusat kota Cajamarca, telah menunggu Atahuallpa, raja bangsa Inca. Ia di sana bersama ribuan hamba sahaya dan pengawal. Ada yang mengatakan, mereka sebenarnya siap berperang.

Orang-orang Spanyol berpura-pura tidak. Pertemuan dibuka oleh Frater Vicente, rohaniawan yang datang bersama para conquistador itu.. Ia mengulurkan sebuah salib di tangan kanan dan sebuah buku doa di tangan kiri. Ia memperkenalkan diri sebagai, sebagaimana Pizzaro, utusan Raja Spanyol yang dia sebut sebagai ‘sahabat Tuhan’. Ia mengimbau orang Inca agar meninggalkan dewa-dewa mereka.

Dalam catatan yang ditemukan kemudian, disebutkanlah Atahualpa menjawab bahwa ia tak dapat mengubah imannya kepada Sang Surya yang abadi. Tapi bagi Vicente itu berarti sesat. Hanya Tuhannya yang benar dan kekal.

Maka Atahualpa pun beranya: ‘Apa gerangan kewenangan Tuan atas agama Tuan?’.

‘Semuanya tertulis di kitab ini,’ sahut sang rohaniawan.

‘Berikanlah kitab itu’, kata Atahualpa, ‘agar ia bicara padaku’.

Tapi tentu saja buku itu tak bicara, meskipun dicoba didengarkan di dekat kuping. Dan tanpa beranjak dari tahta, dengan gerak yang angkuh, yang dipertuan Inca itu membuang kata-kata suci yang tercetak itu ke tanah.

Vicente berteriak: ‘Ia melawan Kristen’!’.

Maka Pizarro dan seorang letnannya pun menjalankan apa yang sudah direncanakan. Mereka teriakkan perintah menyerang. Prajurit-prajurit Spanyol menembakkan bedil harquebusier dan dua kanon kecil mereka ke arah kerumunan orang kafir itu..

Menurut catatan orang Spanyol, orang-orang Inca yang tak pernah menghadapi senjata itu terkejut, panik, menghambur hendak lari. Tapi pasukan berkuda Pizzaro menyerbu. Ribuan manusia itu berdesak-desak, dan tembok plaza itu runtuh, dan 1500 orang mati terinjak-injak.

Atahualpa ditangkap. Beberapa bulan lamanya ia jadi sandera. Ia akhirnya menawarkan emas untuk memperoleh kebebasannya, dan Pizarro setuju. Orang Spanyol ini menerima 6000 kilogram emas 22 karat dan 12000 kilo perak murni. Tapi Atahualpa tetap dikurung. Pada akhirnya ia dituduh mencoba, dari tempat ia ditahan, memerintahkan agar orang Spanyol dibunuhi. Tak ayal, ia dijatuhi hukuman mati. Tapi seraya mengingat Tuhan yang diimaninya, Pizzaro memberi raja Inca itu dua pilihan: ia akan dibakar hidup-hidup bila menolak Yesus, atau ia akan hanya mati dicekik bila ia bersedia berpindah agama.

Raja Inca yang kalah itu akhirnya tak ingin tetap jadi seorang kafir dan memilih cara pembunuhan yang kedua. Ia dicekik. Ia dikebumikan di pekuburan Kristen di Cajamarca.

Pizzaro berhasil.

Tapi yang penting dalam tiap cerita penaklukan bukanlah keberhasilan. Seandainya pun Pizarro gagal, ia tetap menunjukkan bahwa Tuhan memihak para penakluk -- Tuhan sebagai ‘Aku’ yang menaklukkan.

Saya ingat Don Loppe de Aguirre dalam film Werner Herzog, Aguirre, der Zorn Gottes. Dengan sisa-sisa rombongan conquistador yang datang ke Peru, perwira Spanyol anak buah Pizzaro itu memutuskan untuk terus

mencari El Dorado, kota yang konon hilang di pedalaman di mana emas terbentang berunggun-unggun. Rakitnya menyusuri Sungai Amazon, melintasi lubuk rimba Amerika Selatan yang tiba-tiba bisa membunuh. Tapi Aguirre tak peduli. Orang-orang seiringnya tewas satu demi satu. Perjalanan itu tak selesai, perjalanan itu adalah sebuah obsesi yang membentuk dirinya sendiri, dan opsir Spanyol itu tinggal, menghadapi maut, dikerumuni monyet-monyet marmoset. Waktunya sampai, tapi ia memang tak perlu sedu sedan itu, dari siapa pun. Ia adalah titisan keperkasaan niat, penjelmaan kekuatan 'menghendaki'.

'Bila aku, Aguirre, menghendaki burung jatuh mati dari pepohonan, mereka akan jatuh mati dari pepohonan. Akulah amarah Tuhan. Bumi yang kulewati akan melihatku dan gemetar. Tapi siapa yang mengikuti aku dan sungai ini akan mendapatkan kekayaan yang tak tepermanai. Siapa yang meninggalkan…'.

.

Ia seperti Tuhan yang cemburu. 'Tak ada yang lain', katanya, seakan-akan suaranya gema sabda Allah. 'Siapa yang sedikit saja berpikir untuk meningalkan misi ini akan dipotong sampai 198 keping….'

*

'Bumi yang kulewati akan melihatku dan gemetar,' kata Aguirre. Aku adalah tamu dan juga teror, pengunjung dan juga pengancam. Aku adalah kehendak yang dapat mematikan burung-burung, daya yang mengerikan yang melebihi hidup. Ketika Heidegger menyebut 'berkehendak' sebagai ciri manusia modern ('berkehendak untuk berkehendak' dan 'berkehendak untuk kekuasaan') ia membayangkan kemauan yang begitu kukuh hingga destruktif dan melahirkan peradaban teknologi yang meringkus alam dan menjebak dunia. Dalam hubungan itulah ia menganjurkan pemikiran alternatif yang 'menyapih diri dari kehendak'.

Tapi soalnya bukan hanya kehendak. Perjalanan Aguirre di atas rakit menuju ke El Dorado yang menjanjikan 'kekayaan yang tak tepermanai' itu

juga sebuah alegori tentang zaman yang merumuskan hidup dari tujuannya. Tujuan mendominasi seluruh tahap, mengatur seluruh proses, seakan-akan hidup sebuah karya arsitektur. Sebagaimana dalam arsitektur, wujud akhir justru jadi awal yang membimbing seantero proses.dari rencana hingga rampung. Di situ, *arch*, yang sebenarnya berarti 'asal mula', berubah jadi *principium*, asas yang mengendalikan dan membentuk tatanan untuk seterusnya. Seakan-akan waktu tak membuat hal ihwal berubah. Perjalanan Aguirre menyusuri Amazon dengan arus yang ajeg dan riak yang datar mengisyaratkan bahwa waktu memang telah dikunci. Dalam riwayat mereka yang berdarah, para penakluk selalu menyatakan diri dengan ruang.

'Akulah amarah Tuhan', kata Aguirre seraya mengarungi sungai. Tidakkah di situ ditegaskan bahwa manusia dihukum untuk menerima keadaan bahwa kebenaran dan teror adalah satu? Tidakkah dengan itu pula dinyatakan, bahwa bersama Tuhan dan amarah, Aku adalah sebuah daya yang ampuh?

Tapi pada tiap saat Aku yang kuat tampil, ada yang luput, yakni nuansa. Nietzsche, dalam *Ecce Homo,* menyebut dirinya 'sebuah nuansa', yang tak akan dipahami oleh orang-orang yang hanya mau menerima warna yang utuh dan tandas, orang-orang yang, menurut Nietzsche, tak punya *esprit* di ujung kakinya, *keinen* esprit *in den Füßen hat,* dan sebab itu tak bisa dengan ringan bergerak ke dalam perbedaan-perbedaan yang tanpa batas, tanpa henti.

Sebuah nuansa adalah sebuah indikasi bahwa di tiap deklarasi 'Inilah aku!' sebenarnya ada sisa kesendirian yang terpecah. Penyair Rimbaud pernah menulis, dalam dua pucuk surat di tahun 1871, sebuah kalimat yang kemudian jadi termashur, '*Je est un autre*'.

Ia bicara tentang dorongan yang menjadikannya seorang penyair, yang dengan kuat membentuknya, melalui kepedihan yang sangat. Jika kayu menemukan dirinya menjadi biola, jika tembaga menjadi terompet -- identitas-identitas yang mengalami mutasi -- itu bukan salahnya. 'Salah untuk mengatakan: aku berpikir. Orang harus mengatakan: aku dipikir'.

‘Aku’ dengan demikian memang bukan sebuah pusat kesendirian yang otonom. Ia lahir dari ‘tata simbolik’. Di sini saya meminjam konsep psikoanalisis Lacan: ‘tata simbolik’ itu – bahasa yang dibentuk oleh konvensi masyarakat, hukum, dan agama – telah hadir sebelum ‘aku’ lahir. Dari sanalah tiap bayi mendapatkan nama dan identitas, sejak saat itulah tiap anak diidentifikasi sebagai sebuah wujud yang utuh. Meskipun sebenarnya yang utuh itu tak pernah terjadi.

Dalam proses identifikasi berperan *le nom du père*, ‘asma sang Ayah’ – dan di sini Lacan sedikit bermain-main, sebab bila diucapkan dalam bahasa Prancis kata-kata itu terdengar sama dengan *le non du père,* ‘larangan sang Ayah’. Di tiap pernyataan diri, aku, subyek, selamanya muncul dari bahasa yang dibentuk dengan wibawa dan kata ‘tidak’ sang Bapa. Tapi sebenarnya aku adalah subyek yang retak. Sebab serentak dengan itu – dan contohnya ada dalam puisi -- aku juga menyuarakan apa yang disebut Julia Kristeva *le semiotiqu*e, yakni getar, gejolak, irama yang bergerak di bawah dunia verbal, yang seakan-akan masih merupakan gema detak jantung dalam kandungan ibu, yang tak terjelang tata simbolik, yang tak mendengar larangan sang Bapa dan tak terjangkau amarah Tuhan. Ia adalah denyut tubuh yang menginterupsi bahkan melawan langkah penertiban *l’Autre*, ‘Yang Sana’. Manusia ternyata bukan hanya pemberi bentuk dan penyusun tata, tapi juga, dalam kata-kata Nietzsche, ‘material, fragmen, ekses, lempung, najis, nonsens, khaos’.

Maka ‘aku’ adalah tepian antara tata dan khaos, antara makna dan nonsens, antara yang terkatakan dan tidak. ‘Aku’, sebuah nuansa, bisa ganda. Tak ada ego yang solid dan pasti. Yang ada adalah aku, subyek-dalam-cobaan, subyek-dalam-proses, (*sujet-en-procès*, kata Kristeva), satu oknum yang setiap kali bisa terampas dan putus.

Dan itulah yang terbayang dari sebuah sajak Charil sekitar lima tahun setelah ‘Aku’:

kelam dan angin lalu mempesiang diriku, menggigir juga ruang di mana dia yang kuingin, malam tambah merasuk, rimba jadi semati tugu

Dari baris-baris ‘Yang Terampas dan Yang Putus’ itu, sederet imaji terbit: sebuah kamar; tubuhku yang tergeletak seperti seekor unggas yang dicabuti bulunya; gelap malam yang makin larut; angin yang mengembuskan dingin; ruang yang menggigil…

Di mana ‘aku’? ‘Aku’ di sini bukan sebuah kehadiran nominatif; ia hanya sebuah sisipan dalam suasana yang dirasuki malam, dikerubuti ‘kelam dan angin lalu’, berdiam di sebuah ruang, pasif dan sepi. Dengan kata lain, ‘aku’ adalah sesuatu yang terhantar nun di situ, genting, tak menguasai lagi ‘cerita dan peristiwa’.

Kini hanya tangan yang bergerak lantang
Tubuhku diam dan sendiri, cerita dan peristiwa berlaku beku

Dalam sajak ini, dua disi ‘aku’ itu -- ‘tangan yang bergerak lantang’ dan tubuh yang ‘diam dan sendiri’ – jadi bagian dari dunia obyek. Bahkan daerah yang tak pernah kumasuki itu – rimba yang diam dan masif, Jakarta yang seperti ditelan malam, liang lahat yang menunggu di pemakaman Karet -- terasa jadi sesuatu yang intim, seakan-akan sebuah ruang di kamarku yang jauh:

di Karet, di Karet (daerahku y.a.d) sampai juga deru angin

*****

Dalam surat lain yang ditulisnya di tahun 1871 juga, Rimbaud menyebut ‘orang-orang tolol tua yang hanya menemukan pemaknaan yang palsu dari Aku’. Dengan ‘intelek bermata-satu,’ demikian tersirat dalam surat Rimbaud, pemaknaan itu menyebabkan jutaan kerangka tubuh manusia menumpuk: korban-korban yang harus dibersihkan.

Tapi yang terjadi bukan sekedar keangkaramurkaan ‘Aku’, dengan ‘intelek bermata-satu’ yang selalu mengurai, merumuskan, dan menguasai

apa saja yang ia posisikan di luar dirinya. Bersama keangkaramurkaan itu juga tumbuh ‘Aku’ yang, dalam kecemasannya, memperkuat diri dengan nama Tuhan. Sang ‘Aku’ pun hadir dalam kebenaran dan keabadian, dan menampik dirinya sendiri sebagai nuansa. Ia mengingkari diri sebagai sesuatu yang fana. Yang fana, yang bergerak berganti di kehidupan sekarang, jadi tampak sebagai cacat. Surga pun disiapkan untuk keadaan sesudah mati.

Chairil Anwar selalu kita kenang karena ia mampu mencemooh kontradiksi yang tersirat dalam janji hidup sesudah mati itu: tujuh generasi pendahulunya mengharapkan kehidupan akhirat yang lezat seperti digambarkan ‘Masyumi + Muhammadiyahnya’, tapi ‘siapa bisa mengatakan pasti’ bahwa

Di situ memang ada bidadari suaranya berat menelan seperti Nina, punya kerlingnya Yati?

Sajak ‘Sorga’ itu, di balik sarkasme dan nada kocaknya, adalah sebuah ucapan ‘ya’ kepada hidup dan kepada dunia Nina dan Yati. Ada perbedaan antara ucapan ‘ya’ itu dan pernyataan ‘aku ingin hidup 1000 tahun lagi’. Yang terakhir: sebuah suara orang luka dan nyaris putus asa. Yang pertama: sebuah kegembiraan.

Kegembiraan itu selamanya diuji, terkadang cidera, tapi selamanya kembali.

Coba, kata Nietzsche, pada suatu malam sesosok makhluk yang mengerikan diam-diam datang menemuimu ketika kau dalam sepinya sepi dan ia berkata kepadamu. ‘Hidup yang kau jalani sekarang, dan pernah kau jalani sebelumnya, akan kau tempuh sekali lagi dan beribu-ribu kali selanjutnya;.dan tak akan ada yang baru di dalamnya, tiap rasa sakit dan sukacita dan pikiran dan lenguh dan yang hal yang tak tepermanai kecil dan tepermanai besarnya dalam hidupmu akan kembali kepadamu, semuanya dalam pergantian dan urutan yang sama – bahkan labalaba itu dan cahaya bulan di antara pepohonan itu, bahkan juga saat ini dan aku

sendiri. Gelas waktu yang abadi dari hidup dibalikkan berkali-kali, dan bersamanya juga kamu, hai noktah debu!’.

Apa yang akan kau lakukan? Akan kau terkamkah, kau kerkah, dan kau kutuk makhluk buruk itu? Adakah ia mengutarakan sesuatu yang memang terjadi, ataukah ia mengujimu untuk memilih, dan dengan itu menentukan sikap? Ataukah kau jawab dengan gembira: ‘Ah, tuan seorang dewa. Belum pernah seumur hidupku kudengar hal yang semenakjubkan itu!’?

Jika ucapan terakhir itulah jawab kita, dan kita menyambut dengan antusias hidup yang berulang terus secara persis dan kekal, berarti kita memberi afirmasi kepada hidup sebagai sebuah ‘peristiwa’: sesuatu yang terasa mendadak, baru, belum jelas akan jadi apa, belum jelas untuk apa, bergerak ke dalam pelbagai kemungkinan, antara pedih dan bahagia, dan di atas semuanya: fana.

*

Di tengah kebengisan sejarah, di tengah bencana yang tak dapat dijelaskan oleh kebisuan Tuhan, ‘noktah debu’ yang fana itu menunjukkan bahwa ia adalah sesuatu yang siap ‘menerima segala’ -- mungkin karena tak ada alternatif lain. Saya kembali ke sajak Chairil Anwar di awal percakapan ini:

Bukan kematian itu benar yang menusuk kalbu
Tapi keredaanmu menerima segala

Tapi tak selamanya ‘keredaan’ ‘menerima segala’ itu ‘menusuk kalbu’. Mungkin malah mengagumkan. Mungkin malah menjengkelkan. Semboyan Nietszche yang terkenal, *Amor fati* -- agar kita mencintai nasib kita sebagai manusia, termasuk mencintai bagiannya yang mengandung sakit -- memang terdengar bandel dengan sedikit angkuh. Sikap itu juga selalu mengandung kemungkinan untuk tergelincir ke suatu posisi yang sepenuhnya heroik.

Kita membutuhkan ironi.

*

Ada sebuah lukisan Masriadi yang menampilkan sosok Batman. Di kanvas, tokoh cerita bergambar terkenal ini berdiri sendrian di sebuah padang hijau yang sunyi. Jubahnya berkibar ke belakang, membentuk satu gelombang hitam horisontal yang panjang. Tapi laki-laki ini tak berada di pusat lanskap yang luas itu. Dengan topengnya yang angker ia memandang ke kejauhan, ke sebuah kakilangit yang mustahil ada. Di bawah langit yang tenteram dan kosong, tubuh tokoh ini, berotot teguh dengan kekejangan dan lekuk yang membuat garis-garis kuat di perut, lebih mirip seorang pigmi yang tanpa teman.

Batman, sang superhero, di sini adalah kegagahan yang menyenangkan justru karena ia tampak tak meyakinkan. Ia praktis dibangun dari dua hiperbol: sebagai pahlawan dongeng yang tentu saja berlebihan, dan sebagai badut yang teramat ganjil karena ia sebenarnya superhero. Ia gotesk. Ia permainan sebuah ironi.

Ironi merawat anomali. Friedrich Schlegel, yang membahas ironi dalam filsafatnya, menunjukkan contoh yang bagus dalam ‘ironi Sokrates’. Di dalamnya tak berlaku asas ‘non-kontradiksi’. Justru di dalamnya semua harus ‘main-main’ dan sekaligus ‘serius’, semua harus ‘polos terbuka’, *treuherzig offen,* dan serentak dengan itu ‘tersembunyi dalam-dalam.’

Schlegel menekankan, dua sifat yang saling bertentangan ini sebuah keadaan yang tak akan pernah selesai. Ia mengaitkannya dengan ‘khaos’ tapi juga ‘yang tak terhingga’ (*das Unendliche*). Bagi Schegel, siapa yang punya kesadaran akan ‘yang tak terhingga’ akan menyatakan dirinya hanya dalam kontradiksi.

*

Manusia, dalam debu dan duka, dalam status sebagai zat dan dalam kehilangan, dan pada saat yang sama, sebagai makhluk yang ditempa sejarah yang menyebabkan ia ‘menerima segala’, adalah hasil tafsir yang tak terhingga karena ia sebuah kontradiksi. Ia tak mudah menerima ini. Ia menginginkan kontradiksi itu tak ada. Maka lahirlah ideologi, hukum, agama dalam bentuk sebagai kesatuan -- dan juga theodise.

Theodise lahir, sebab gambaran tentang Tuhan terus menerus terdiri dari anomali.

Cerita kesengsaraan Ayub adalah cerita tentang Tuhan sebagai yang mampu melakukan apa saja kepada manusia, tetapi serentak dengan itu tentang Tuhan yang konyol dan sedikit lucu: Ia tak mampu menolak pertaruhan dengan Setan. Dan Ia juga Tuhan yang tak mengetahui apa yang akan terjadi dengan Ayub.

Atau sebuah cerita lain yang lebih terkenal: pengorbanan Ibrahim. Apakah yang ditunjukkan-Nya pagi itu, ketika Ia menyuruh orang tua yang salih itu menyembelih anaknya? Kemahakuasaan? Atau sebaliknya: sikap waswas yang memperlihatkan kekerdilan diri? Di sini, sekali lagi, sebuah anomali. Atau paradoks.

Paradoks, itulah yang dikemukakan Kiekergaard dalam adegan pengorbanan Ibrahim itu. Baginya, itu bukan hal yang aneh. ‘Seluruh kekristenan berakar pada paradoks’, tulisnya dalam *Frygt og Baeven*

(’Gentar dan Gementar’) yang terbit tahun 1843. Adalah sebuah paradoks bahwa Tuhan yang maha-tak-terjangkau diyakini sebagai datang ke bumi dalam wujud manusia Yesus yang terbatas. Paradoks juga yang terjadi pada nasib Ibrahim. Iman adalah sebuah loncatan yang jelas tegas ke dalam gelap. Di sini,’gelap’ diartikan sifat yang tak disertai pencerahan akal budi, tak dijelaskan dengan dasar-dasar ethis atau dipertahankan dengan hukum yang diakui secara universal. Ibrahim justru mengabaikan itu semua. Ia menempuh jalan ke dalam absurditas. Ia bukan pelaku dalam sebuah kisah yang ethis, sebab ethika menghendaki keterbukaan untuk menampung nilai-nilai dan penilaian, sedang tindakannya pagi itu tidak. Ibrahim adalah, kata Kierkegaard, ‘ksatria iman’ (*Troens Ridder)* yang berada di atas tuntutan ethis yang universal, dan sebab itu ia tak hendak menjelaskan kepada siapapun tentang langkahnya.

Sejak ia menerima bisikan Tuhan itu, dan ia percaya itu adalah bisikan-Nya, ia tak berbicara kepada siapapun. Tulis Kierkegaard: ‘Ia tak bicara apapun kepada Sarah, tak sepatah katapun kepada Elizier’, tulis Kiekergaard. Tuhan menghendaki, dan ia patuh tanpa ragu, meskipun kesendiriannya dalam menutup mulut itu merupakan ‘teror’ dalam batinnya. Tapi dengan itu, iman itu sepenuhnya bagian dari subyektifitasnya sendiri -- satu premis dasar dalam filsafat keagamaan Kierkegaard. Artinya tak terbangun dan tak ditopang orang lain, dalam bentuk masyarakat, peradilan, Gereja, atau Negara.

Dalam hal Ibrahim, ia bahkan berada di luar bahasa: dalam kebisuan. ‘Sungguh, siapa yang sanggup memahaminya?’ tulis Kiekergaard.

Dengan menolak kemungkinan pemahaman itu, Ibrahim tak hendak berpaling. Ia sepenuhnya berada dalam, untuk memakai metafora Amir Hamzah, ‘cakar’ Tuhan. Tapi beda dengan keraguan yang tersirat dalam puisi Amir Hamzah, (’bertukar tangkap dengan lepas’), Ibrahim tak pernah lepas. Dan pada saat yang sama, ia tak memerlukan theodise.

Di sini kita bisa mempersoalkan premis Kierkegaard. Betapapun terbatas dan lemahnya argumen untuk theodise, pembelaan itu lahir dari hasrat untuk melihat Tuhan sebagai yang selamanya baik dan adil. Dan ‘baik’

dan ‘adil’ .bermula dari hasrat yang sifatnya manusiawi. Kita ingat Delezue dan Guitarri menyebut Keadilan lahir dan digayuh sebagai fungsi dekat-rapatnya hasrat, *en fonction d’une contiguïté du désir*.

Yang mungkin perlu ditambahkan di sini: hasrat itu, terutama ketika menghendaki keadilan, tak bisa dibayangkan tanpa *liyan.* Dalam pengertian Deleuze dan Guitarri, hasrat terpaut erat dengan ‘infrastruktur’ sosial. Hasrat bukanlah tanda kekurangan; justru hasrat bersifat produktif ibarat mesin. Karena ‘mesin hasrat’-lah manusia membentuk dunia dan nilai-nilai, dan sejarah terjadi. ‘Mesin hasrat’ bukanlah sesuatu yang individual. Jika Ibrahim bukan makhluk mithologis, tapi manusia yang bertubuh, ia tak mungkin sepenuhnya dibangun oleh iman yang bersiap sunyi.

Maka yang meragukan dalam premis Kiekergaard ketika ia tak mencoba membangun satu theodise adalah gambarannya tentang Ibrahim: ia tak melihat sang ‘ksatria iman’ sebagai mahkluk dengan hasrat, juga hasrat akan keadilan. Ibrahim tak memberi kesempatan kepada anaknya yang akan dia sembelih untuk mengutarakan diri. Dalam ‘Gentar dan Gementar’, Ibrahim adalah manusia yang terpisah dari *liyan:* ‘Dari Ibrahim tak ada lagu keluh dan kesedihan. Mengeluh sedih itu manusiawi, dan juga manusiawi untuk menangis bersama dengan ia yang menangis.’

Dalam hal itu, kritik Lévinas layak didengar.

*

Di sebuah sudut Museum Hermitage di kota St. Petersburg, saya pernah melihat sebuah lukisan Rembrandt. Bertahun 1635. Judulnya ‘Pengurbanan Ishak’. Saya masih ingat: di kanvas itu tampak Ibrahim menutup wajah anaknya seraya ia menghunus pisaunya. Ia tak akan tega melihat mata si bocah dalam kesakitan. Namun Rembrandt tak melukiskan rasa gentar dan gementar Ibrahim sebagaimana diuraikan Kierkegaard. Ia memilih saat ketika tiba-tiba datang perintah Tuhan yang lain: ‘Jangan kaubunuh anak itu dan jangan kauapa-apakan dia’. Di kanvas itu tampak

tangan kanan Ibrahim dipegangi dan dicegah oleh seorang malaikat. Tangan kirinya masih menutupi wajah si bocah. Matanya menatap ke arah sang malaikat yang lembut: biji matanya yang hitam itu tampak sebagai bagian dari senyum yang belum merekah. Pisau yang tadi disiapkannya terjatuh.

Rembrandt melukis adegan itu ketika ia, dalam usia 29, baru saja kematian anaknya yang masih bayi. Kita bisa bayangkan: ia membuat lukisannya dengan kepedihan atas hilangnya nyawa seorang anak yang direnggutkan tanpa dosa, tanpa sebab. Maka Ibrahim-nya bukan yang sedang mematuhi titah pertama Tuhan. Ibrahim-nya seperti yang dipujikan Lévinas. 'Bahwa Ibrahim mematuhi suara yang pertama -- itu menakjubkan', katanya dalam sebuah esei, 'A propos de Kierkegaard Vivant'. Tapi 'bahwa ia punya cukup jarak dengan kepatuhan itu hingga bisa mendengar suara kedua -- itu esensial.'

Esensial, karena bagi Lévinas, itulah yang justru mengembalikan Ibrahim ke dalam apa yang 'ethis' -- di mana *Liyan* menjadi sangat penting, seperti ketika Ibrahim meminta Tuhan agar tak membinasakan kota Sodom.

Dalam Kitab Kejadian, Ibrahim mencoba berunding dengan Tuhan, seraya berharap mendapatkan orang-orang yang tak fasik yang tersembunyi di kota yang dikutuk itu:

Abraham datang mendekat dan berkata: 'Apakah Engkau akan melenyapkan orang benar bersama-sama dengan orang fasik? Bagaimana sekiranya ada lima puluh orang benar dalam kota itu? Apakah Engkau akan melenyapkan tempat itu dan tidakkah Engkau mengampuninya karena kelima puluh orang benar yang ada di dalamnya itu? Jauhlah kiranya dari pada-Mu untuk berbuat demikian, membunuh orang benar bersama-sama dengan orang fasik, sehingga orang benar itu seolah-olah sama dengan orang fasik! Jauhlah kiranya yang demikian dari pada-Mu! Masakan Hakim segenap bumi tidak menghukum dengan adil?'

Dengan kata ‘adil’, Ibrahim membuka diri kepada *liyan* yang terancam dan mungkin jadi korban. Ia tak begitu saja patuh kepada kehendak-Nya, tapi sikap itu dipilihnya bukan untuk dirinya sendiri yang ‘hanya debu dan abu’. Hubungannya dengan *liyan* adalah hubungan a-simetris.

Ia berbeda dari Ibrahim yang berjalan membisu tapi penuh tekad ke Gunung Moria dalam tafsir Kierkegaard: seorang ‘ksatria iman’ yang menekankan hubungan yang a-simetris antara manusia dan Tuhan seraya mengabaikan *liyan*. Ibrahim dalam tafsir Lévinas bukan ksatria. Ia lebih dekat kepada ‘hero yang tragis’ dalam klasifikasi Kierkegaard: tanggungjawabnya lebih bersifat ethis ketimbang religius, mengacu dan kepada yang yang universal.

Dan itulah yang ditunjukkan Ibrahim: di Sodom ia merasa perlu menyelamatkan orang-orang yang hidup di kota itu meskipun mereka bukanlah kaumnya sendiri. Dan tak kalah penting, dalam negosiasi dengan Tuhan itu sebenarnya ia menghasratkan tampilnya orang-orang -- beberapa saja cukup -- yang tak bisa dikelompokkan dalam satu dosa yang sama, agar hukuman kolektif kota itu tak terjadi. Ibrahim mencari mereka yang ada di luar kesatuan: orang asing di antara orang asing. Ia tergerak untuk menyelamatkan mereka dan dengan demikian menyelamatkan semua.

Dalam Alkitab disebutkan, Tuhan tak memenuhi permintaaannya. Kota itu dibinasakan, kecuali Lot dan keluarganya -- meskipun akhirnya istri Lot pun mati, berubah jadi tiang garam, dihukum untuk pelanggaran yang tak berarti.

Kierkegaard akan memahami semua itu sebagai bagian privilese dan paradoks Tuhan -- sesuatu yang hanya bisa diterima apabila ‘yang religius’ diutamakan di atas, atau mengenyampingkan, ‘yang ethis’. Mungkin sebab itu Lévinas mengritiknya, dan bukan memujinya, ketika menyebut Kierkegaard sebagai ‘filosof pertama yang berpikir tentang Tuhan tanpa memikirkannya dalam acuan manusia’.

Dalam pandangan seperti Kierkegaard itu, Tuhan memang Yang-Maha-Lain (’tak suatu apapun yang menyamainya’, demikianlah disebut dalam

Qur'an). Artinya: sesuatu yang transenden. Tapi sikap ethis Lévinas membawa yang transenden ke bumi yang sekuler, yang sehari-hari, pada 'wajah' *liyan*. Bila ia menatakan 'wajah' (*visage*) itu berada di atas, itu artinya bukan di surga, melainkan dalam 'ketak-nampakan'. 'Tak nampak' dalam arti *liyan* adalah wajah yang tak kunjung tertangkap, tak bisa aku rumuskan, tak bisa aku letakkan dalam konsep dan pencitraan yang membatu. Ia singular. 'Wajah menolak untuk dimiliki, menolak kekuasaanku', kita temukan diktum Lévinas ini dalam *Totalité et Infini*. 'Wajah menhadirkan dirinya, dan menuntut keadilan'.

Liyan bukan 'Dwarf' yang ditegakkan oleh Pincher Martin.

Dengan pandangan itu, *liyan* selalu satu ambiguitas: ia tak sepenuhnya imanen, ia tak sepenuhnya transenden. Dalam wajah, kata Lévinas. kita temukan 'telanjangnya keterbukaan penuh dari Transendensi' (*la nudité de l'ouverture du transcendant)*. Maka, 'pembedaan antara transendensi terhadap orang lain dan transendensi terhadap Tuhan tak seharusnya dibuat terlampau lekas.'

Tak mengherankan bila Lévinas.terkadang ia seakan-akan membuat yang religius tenggelam ke dalam yang ethis. Tapi sebenarnya pemikir dengan tradisi Yudaisme yang kuat itu tak dengan serta merta menanggalkan makna yang religius dalam hidup -- satu hal yang menyebabkan orang mengatakan bahwa Lévinas tetap tergantung pada theologi. Pandangannya tentang yang ethis hanya mungkin berlaku untuk orang-orang yang beragama, bahkan mungkin untuk agama monotheistis dengan Tuhan yang sebagai satu person. Sebab siapa yang menyuruh kita menghormati liyan? Jika tak ada dasar yang mendahului itu, mau tak mau orang merujuk ke Tuhan.

Tapi mungkin perlu dicacat: 'Tuhan' dalam filsafat Lévinas bukanlah ditandai dengan kehadiran, melainkan justru ketakhadiran semua penanda. Ia tak bisa disebut, Ia tak bisa dijebak dalam nama, Ia -- seperti yang dialami Musa di pucuk Tursina -- tak bisa ditatap. Ia adalah ketak-terhinggaan yang membentuk 'hubungan tanpa hubungan', yang

merangkum semua tapi tanpa meniadakan apa yang singular di dalam totalitas.

Tuhan yang seperti hanya dapat terjangkau melalui hubungan antar manusia dan keadilan. Yang transenden, yang tak terhingga itu, muncul hanya dalam laku ethis sehari-hari. Dengan demikian, agama yang tanpa mengutamakan hubungan antar manusia bagi Lévinas adalah agama yang 'primitif'.

Tapi ada agama yang tak 'primitif', tanpa penaklukan, dengan kekerasan ataupun dengan persuasi. Ada agama yang tak akan membenarkan mala yang terjadi sebagai desain (bukan anomali) Tuhan, seakan-akan desain itu bisa kelihatan dan disimpulkan. Mungkin itulah yang dikehendaki ketika Lévinas berbicara tentang agama. Ia -- yang mengalami kekejaman Holocaust yang menimpa kaumnya, orang-orang Yahudi Eropa -- berbicara tentang agama yang tanpa janji, tanpa penghiburan. 'Iman tanpa theodise', katanya.

Dengan kata lain, tanpa Tuhan yang digambarkan selamanya adil dan memberikan yang terbaik bagi manusia, tanpa Tuhan dalam tafsir Leibnitz, manusia tetap ingin jadi saksi bagi keadilan dan kebaikan -- meskipun hasrat itu hanya terpenuhi oleh bentuk-bentuk yang fana, setelah proses sejarah yang menabrak-nabrak.

Walhasil, debu itu tak hanya terserak. Duka itu menghasratkan penebusan, meskipun penebusan itu bertaut dengan yang absurd dan mustahil. Namun dengan hasrat yang tak pernah berhenti, manusia tak pernah tanpa empati. Juga tak pernah tanpa ironi. ***