

KAIN BALDWIN¹

Suatu identitas dipertanyakan hanya ketika ia terancam, seperti ketika si perkasa mulai runtuh, atau ketika yang celaka mulai bangkit, atau ketika si orang asing masuk lewat gerbang, ...

James Baldwin, *The Price of The Ticket*.

*

Di pintu gerbang, banyak persoalan terjadi. Di sanalah perbatasan diletakkan, dan pertemuan pertama berlangsung, dan pertanyaan seperti ini muncul: Siapa kau? Siapa aku, di matamu? Problem politik dan filsafat terbesar dewasa ini, identitas, berkisar di momen seperti itu.

Saya kira tak ada contoh yang lebih kena tentang itu ketimbang cerita dua tokoh yang melancong dalam prosa tua Jepang yang disebut *hizakurige*. Terutama karena genre ini (yang merupakan cerita perlawatan) berasal dari abad ke-19, ketika pintu-pintu gerbang masih tertutup, terutama bagi “orang Timur”, dan ketika orang “asing” dengan sendirinya adalah orang “luar”. Terutama juga karena cerita perlawatan ini adalah cerita orang kebanyakan. Kata *hizakurige* berarti “bepergian dengan jalan kaki, bukan dengan naik kuda, dan sebab itu merupakan darmawisata orang yang kurang mampu”.²

Yang terkenal adalah cerita *Seiyô dôchû hizakurige* yang ditulis oleh Kanagaki Robun, dan terbit di tahun 1870, atau kurang dari tiga tahun setelah Restorasi Meiji. Robun mengambil sebagai model bagi *hizakurige*-nya sebuah kisah sejenis yang ditulis oleh Jippensha Ikku yang terbit dan laris di tahun 1802: sebuah catatan pengalaman dua pelancong, Yajirobei dan Kitahachi, yang bepergian dari Kota Edo ke arah Settu.

Fokus cerita perlawatan ini adalah deskripsi tentang pelbagai adat dan dialek setempat yang dijumpai kedua wisatawan itu. Dengan itu, cerita ini sebenarnya bertujuan, dalam kata-kata Mertz, yang melakukan telaah atas kedua *hizakurige* itu, untuk membawa para pembaca agar “menikmati perbedaan yang begitu beragam.” Pada saat yang sama, tampak sebuah niat “untuk membekali [mereka] dengan identitas dasar yang menyatukan bangsa”.

Dengan model itu, seraya memanfaatkan kemasyhuran cerita pendahulunya, Robun dalam *Seiyô dôchû hizakurige* juga menampilkan dua orang yang bepergian.

¹ Naskah ini hanya untuk kepentingan “Seminar Membaca GM 2021”. Naskah belum diedit untuk kepentingan publikasi.

² Saya banyak menggunakan telaah John Mertz mengenai *Tôkai dôchû hizakurige* oleh Jippensha Ikku dan *Seiyô dôchû hizakurige* oleh Kanagaki Robun, dalam “Close Encounters of the First Kind: Jippensha Ikku, Kanagaki Robun, and the Literary Christian University of National Identity”, *Asian Cultural Studies* (terbitan International Christian University, Mitaku, Tokyo), Maret 1996, 43-58.

Mereka dikisahkan sebagai cucu Yajirobei dan Kitahachi. Meskipun demikian, mereka tak mengikuti jejak perlawatan kakek mereka. Dengan kapal api, Yaji dan Kita berangkat menuju London, untuk menonton Pekan Raya Dunia. Selama perjalanan, mereka sempat mengunjungi pelbagai tempat dan negeri. Dalam proses itu sesuatu pun tumbuh. Dalam kata-kata Mertz, cerita Robun “merupakan sebuah pandangan yang secara radikal sudah diinternalisasikan dan diperhalus mengenai bangsa, dan akhirnya, ras, yang merasuk ke dalam diri sendiri dan orang lain”.

Pada akhirnya kedua pelancong itu memang makin lama makin berada dalam posisi yang tak hanya mewakili kota tempat mereka hidup. Identitas mereka sebagai orang Edo, (yang jadi penting dalam *hizakurige* versi tahun 1802), mengalami sebuah transformasi: mereka merepresentasikan Jepang. Jepang, sebagai sebuah “komunitas yang diangankan”, lahir di dalam diri mereka. Latar belakang Kota Edo mereka kini hanya satu hal yang dikenang, meskipun dengan rasa rindu.

Dalam mengenang tersirat lupa; di dalamnya senantiasa ada proses seleksi. Ernst Renan benar, ketika ia berbicara tentang hubungan antara bangsa dan lupa.³ Kita bisa bayangkan Yaji dan Kita tiap kali bersua dengan orang lain, memandang dan dipandang oleh orang lain. Cepat atau lambat, *Nihonjin-ron*, atau wacana tentang “ke-Jepang-an” itu, akhirnya memproyeksikan sebuah komunitas budaya yang sudah selesai—tak berbeda dari si bocah dalam teori Lacan: anak itu, yang belum bisa bicara dan belum sempurna koordinasi tubuhnya, melihat dirinya di cermin sebagai sebuah ego yang terpadu—dan kemudian, setelah mendapatkan bahasa, dirinya pun dibentuk oleh bahasa, yang tersusun dengan kesertaan orang lain.

*

Sebuah ego yang terpadu, sebuah identitas: *hirakuzage* Robun itu adalah sebuah variasi atas satu tema, yakni pembentukan identitas melalui satu proses pertemuan dengan yang-Lain. Pada akhirnya sebuah identitas bisa terkait dengan diri seseorang, namun juga bisa berubah, karena konteks pertemuan yang berubah—seperti yang kita ikuti dalam cerita Yaji dan Kita. Perumpamaan James Baldwin dengan tepat bisa berlaku di sini. “Identitas”, kata Baldwin, “dapat dikatakan ibarat kain yang menutup ketelanjangan diri.”

Seberapa ketat kain itu membungkus Yajirobei dan Kitahachi, kita hanya bisa menduga. Tampaknya tak bisa begitu longgar. Bagi kedua pelancong Jepang itu, sebagaimana digambarkan dalam *hizakurige* yang lebih tua, kesadaran identitas mereka itu tak akan mereka tanggalkan, atau tak akan mereka ganti. Mungkin mereka tak punya kemauan ataupun daya untuk memercayai ketelanjangan sendiri. Tapi (seandainya kiasan kain itu kita teruskan), kedua tokoh fiktif Ikku itu mungkin saja menggabungkan garmen itu dengan lembaran yang lain, dan tetap tampak wajar, sepanjang menegaskan wacana *Nihonjin-ron* yang berlaku.

³ Dalam Homi K. Bhabha (editor), *Nation and Narration* (London and New York: Routledge, 1993), 11. Kata Renan: “...hakikat sebuah bangsa adalah bahwa semua individu mempunyai banyak hal yang sama dan juga bahwa mereka melupakan banyak hal”.

Bandungkanlah dengan Yaji dan Kita sebagaimana ditampilkan Robun dalam *hizakurige* yang lebih muda: bagi kedua orang Jepang yang melancong ke luar negeri itu, metafor “kain” bukanlah sebuah kiasan yang tepat. Kedua wisatawan fiktif di zaman Restorasi Meiji ini akan menganggap ke-Jepang-an adalah substansi kehidupan mereka, dan selebihnya adalah manifestasinya.

Di situ identitas pun diasumsikan sebagai “jati diri”. Istilah yang kini umum dipakai di Indonesia ini tak sepenuhnya tepat, satu perkara yang akan diuraikan nanti, tapi dengan itu sekaligus tersirat suatu imperatif teritorial: pada mulanya ada sebuah pagar, dan sebagian orang berada di luarnya, sebagian yang lain di dalamnya. Pagar itu, sesuatu yang asali, dapat menciut atau pun meluas, tapi bukan sesuatu yang tertembus dan dapat dirundingkan. Dengan itulah seterusnya ditentukan representasi apa yang “kami” dan apa yang “mereka”.

Tentu saja, ada urusan kekuasaan di dalam proses itu: kapasitas mengangankan (*imagining*) bertaut erat dengan kuasa untuk membuat sebuah identitas (yang diangankan sebagai identitas kita) menjadi sah.

Ini terutama tampak dalam sebuah variasi lain atas tema Robun—sebuah variasi yang ditulis di abad ke-20, ketika “teknologi subyek” semakin berperan. “Teknologi subyek”, dalam analisis Naoki Sakai—ketika ia menulis sebuah risalah yang menyorot ide *Nihonjin-ron* yang diartikulasikan oleh para literati dan akademisi Jepang di dua tiga dasawarsa pertama abad ke-20—adalah seperangkat teknik budaya dan politik untuk membuat, atau membangun, “subyek nasional”.⁴

Sebagai contoh adalah karya Watsuji Tetsurô, yang ditulis di antara tahun 1928 dan 1934. Dalam risalah yang berbentuk satu seri kesan-kesan perjalanan ini kita seakan-akan menyaksikan sebuah kelahiran kembali *hizakurige* abad ke-19, setidaknya dalam politik representasinya. Tulisan Watsuji itu, *Fûdo* atau “Iklim dan Budaya”, yang dimuat dalam jurnal akademis *Shisô* — dan dengan demikian memberikan otoritas tertentu kepada uraiannya — melukiskan dan menguraikan sebuah tipologi budaya melalui dua kategori dasar: iklim dan watak nasional. Tulisan-tulisan itu disambut hangat oleh para pembaca, sesuatu yang tak lazim bagi karya di sebuah jurnal keilmuan, tapi mungkin menunjukkan bagaimana khalayak di Jepang di masa itu memandang diri dan dunia sekitarnya.

Fûdo disusun dari pandangan seorang pengamat yang telah menyaksikan perbedaan budaya selama ia dalam waktu yang tak lama tinggal atau singgah di Cina, Asia Tenggara, India, Timur Tengah, dan Eropa, juga selama dalam perjalanan ketika ia kembali dari Jerman. Dalam kesan-kesan perlawatan ini, kita menjumpai seorang pengarang yang kadang-kadang terkejut senang, atau menatap ingin tahu, atau jengkel, dalam menyaksikan ekspresi kebudayaan yang asing itu. Meskipun demikian, kata Sakai, “pembaca hampir-hampir tak bisa mengabaikan kenyataan bahwa si pengarang juga ingin membentuk sebuah narasi nasional di mana identitas nasional Jepang dapat dibangun dengan cara mengamati perbedaan kultural antara Jepang dan wilayah lain di dunia.”

⁴ Naoki Sakai, *Translation & Subjectivity, on “Japan” and Cultural Nationalism* (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1997), 129-152.

Fûdo adalah contoh penting tentang identitas sebagai sebuah desain dan sebagai sebuah konstruksi. Bagaimana pun Watsuji dan para literati *nihonjin-ron* berusaha mengesankan lain, justru dari buah pikirannya tampak, identitas bukan datang dari sebuah asal usul. Pandangan pascastrukturalisme bahkan menganggap, seraya membaca Watsuji, bahwa identitas lahir dari perbedaan. Dalam perspektif ini, identitas bukanlah jati diri. Pengertian jati diri mengasumsikan hadirnya sesuatu yang “jati”, yang benar, asli, murni, kekal, dalam diri kita. Tapi sesuatu yang lahir dari perbedaan adalah sesuatu yang tidak hadir secara ontologis. Pengalaman seseorang sebagai “orang hitam”, atau “perempuan”, atau “Indonesia”, selalu terbuka untuk diulang kaji, terus-menerus. Pengalaman kita tak pernah mempunyai suatu kehadiran yang ajeg dan stabil, yang diperlukan guna jadi batas identitas sosial kita.

Para penulis yang menelaah kondisi pascakolonial bahkan menunjukkan, dengan tajam, bahwa sebuah kategori identitas selamanya melibatkan sebuah sejarah, dalam arti kondisi sosial-ekonomi (basis “material” dalam pengertian Marxis), dan di sanalah sebuah subyek, sebuah diri, dibentuk dan diberi indeks: “Jawa”, “Dayak”, “Arab”, “Cina”, oleh kekuatan dari luar. Di Hindia Belanda, sebagai contoh, pemerintahan kolonial—setidaknya dalam abad ke-19 dan dasawarsa awal abad ke-20—dengan sadar mengolah apa yang disebut Ann Stoler (dalam studinya tentang “tata hal ihwal kolonial”) sebagai “tubuh borjuis dan diri rasial”.⁵ Pemerintahan penjajahan ini tak hanya mereduksikan mereka yang dijajah, tapi juga semua anggota masyarakat kolonial, ke dalam satuan-satuan yang dibungkus dan dipisahkan oleh kategori, indeks atau label yang ditentukan oleh yang berwenang. Indeks atau label itu memang seakan-akan telah melekat. Namun, seperti dikatakan Gayatri Spivak, sebutan “Asia” dan lain-lain tak pernah berjangkar dalam identitas: “Mereka adalah bidang pemberian kode kembali yang terus-menerus berlangsung untuk memastikan identitas”.⁶

*

Menganggap identitas sebagai sebuah konstruksi, melihat identitas bukan sebagai suatu kehadiran ontologis: dengan itu—yang umumnya dikaitkan dengan pascastrukturalisme—suatu kecenderungan dalam sejarah filsafat Barat pun memperoleh aksentuasi baru. Kecenderungan itu adalah untuk membebaskan perbedaan dari supremasi identitas, yang ditegakkan sejak zaman Yunani Lama oleh Permenides. Dalam beberapa bentuk pandangan pascastrukturalis, seperti disinggung di atas, perbedaan bahkan mendahului identitas—dan bila ada satu ciri

⁵ Ann Laura Stoler, dalam *Race and The Education of Desire* (Durham and London: Duke University Press, 1995), 95-136, berbicara tentang “bourgeois bodies, racial selves”.

⁶ Gayatri Chakravorty Spivak, “Inscriptions: Of Truth to Size”, dalam *Outside in the Teaching Machine* (London: Routledge, 1993), 211. Sebuah pendirian pascastrukturalis yang lebih awal dirumuskan oleh Jonathan Culler lebih dari sedasawarsa yang lalu: “For a woman to read as a woman is not to repeat an identity or an experience that is given but to play a role she construct with reference to her identity as a woman, which is also a construct...” Dikutip dari *On Deconstruction* (Ithaca: Cornell University Press, 1982), 64.

yang menonjol dari sini adalah kegairahannya dengan perbedaan dan dalam perbedaan.

Barangkali ini juga gambaran sebuah zaman yang membutuhkan berkibarnya keanekaragaman. Kini heterogenitas jadi sederet panji-panji baru. Kita seakan-akan sedang melihat sesuatu yang mirip dengan kelahiran kembali reaksi abad ke-18 di Eropa ketika menghadapi klaim universalisme semangat Pencerahan. Tentu saja penekanan atas soal perbedaan dewasa ini punya variasi yang jauh lebih besar.

Di dalamnya tersirat tantangan terhadap apa yang pernah dianggap sebagai “empat ilusi Pencerahan.” Tantangan itu tak cuma pada ide universalitas yang abstrak, tapi juga terhadap asumsi bahwa subyek adalah suatu kesatuan. Selain itu, ikhtiar untuk menemukan fondasi akhir atas hal ihwal, apalagi dalam bentuk rasionalitas, pun ditampik. Fondasi itu dianggap hanya sebuah ilusi, dan kata “fondasionalisme” sama artinya dengan sikap yang sesat. Juga dianggap sebagai sebuah ilusi: pandangan “esensialis”, yang bertolak dari asumsi bahwa ada persamaan-persamaan hakiki yang membentuk sebuah totalitas sosial.

Dalam menangkis “empat ilusi Pencerahan” itu ada suatu desakan untuk membuka satu ruang keanekaan dan pembebasan. Pada saat yang sama, di dalamnya tersirat sebuah tinjauan dunia yang sebetulnya muram: ia menampik asumsi yang berasal dari cita-cita Marxis maupun liberal—dua pemikiran yang kini tengah berada dalam krisis yang mendalam—yakni asumsi tentang adanya kondisi yang sama dalam hidup umat manusia. Sebuah catatan pernah diberikan, dengan nada risau, tentang akhir abad ke-20, oleh Sejarawan Eric Hobsbawn. Ia mengatakan, bahwa apa yang mempersatukan umat manusia hari ini adalah justru penampikan terhadap sesuatu yang sama-sama bisa dimiliki: *“What holds humanity together today is the denial of what human race has in common”*.⁷

Apa yang berbeda memang mengasyikkan, dan apa yang berbeda mengganggu mimpi. Jika kisah perjalanan *hizakurige* Yaji dan Kita menunjukkan ambivalensi ini, maka abad ke-20 memang sebuah *hizakurige* besar yang kompleks, sebuah kanvas raksasa yang diberi corak oleh persoalan identitas dan perbedaan.

Dalam tiga dasawarsa pertamanya, di Eropa orang berseru untuk memuja ikatan persamaan darah dan tanah, *Blut und Bode*. Pada saat yang bersamaan, mengaum suara kebencian kepada yang-Lain—di antaranya dalam bentuk anti-Semitisme. Di ujung sini, dalam dua dasawarsa terakhir abad ke-20, di seluruh dunia orang melihat bangkitnya fundamentalisme agama dan nasionalisme etnis, yang acapkali disertai darah dan besi. Apa yang diasumsikan sebagai identitas diri bukan lagi sekadar ciri perbedaan, tapi sebuah kekerasan terhadap perbedaan.

Dalam khazanah pemikiran manusia, pengalaman dengan identitas dan perbedaan memang mengandung sesuatu yang tidak menggembirakan—mungkin sejak kisah menara Babel dalam Alkitab. Kisah ini dimulai dengan seluruh bumi yang semula berbahasa satu dan berlogat sama. Ketika manusia merencanakan mendirikan sebuah kota di tanah Sinear dengan sepucuk menara yang puncaknya sampai ke langit, supaya mereka berhimpun di satu tempat dan tak terserak ke seluruh bumi, Tuhan tak berkenan. Ia pun memutuskan untuk turun dan

⁷ Ceramah di depan the American Anthropological Association, dimuat dalam *Anthropology Today*, Februari 1992.

mengacaulakukan rencana manusia itu, “sehingga mereka tidak mengerti lagi bahasa masing-masing”. Mereka pun diserakkan ke seluruh bumi.

Dalam kisah ini tersirat bahwa Tuhan waswas bila manusia menemukan satu identitas diri dengan menjadi “satu bangsa dengan satu bahasa untuk semuanya”. Jika manusia bersatu, kata Tuhan dalam Kitab Kejadian, “apa pun juga yang mereka rencanakan, tidak ada yang tidak akan dapat terlaksana”. Tapi tak jelas adakah semua itu terjadi karena Tuhan, seperti termaktub dalam Perjanjian Lama, adalah Tuhan yang “cemburu”, dan perbedaan dihadirkan-Nya sebagai sejenis hukuman, atautkah karena identitas merupakan ekspresi kekuasaan besar yang represif, dan Tuhan tak menghendaknya.

Tentu saja ada perspektif lain. Misalnya seperti yang dinyatakan dalam Quran, bahwa Tuhan menciptakan manusia yang berbeda-beda agar mereka saling memahami. Di baris-baris ini tak ada anjuran untuk menaklukkan. Perbedaan antara yang mukminin dan yang kafir bahkan diberi garis demarkrasi, tanpa yang satu menenyapkan yang lain (sangat terkenal adalah ucapan, “bagimu agamamu, bagiku agamaku”). Meskipun demikian, tak jelas dinyatakan adakah di dalam garis demarkasi itu sendiri—garis yang menentukan identitas mukmin dan kafir—adanya yang-Lain itu merupakan suatu keadaan yang ideal.

Dengan kata lain: sebuah ambivalensi yang terus-menerus. Dalam sejarah Eropa, lahirnya semangat modern merupakan contohnya. “Hilangnya pesona dunia”, kata-kata yang sering disebut sebagai ciri modernitas, mempunyai dua aspek. Di satu sisi ditinggalkannya sebuah keadaan di mana kontak intuitif dengan apa yang di luar diri berkembang sepenuhnya secara langsung, di mana subyek, “aku”, menyatu dengan dunia di luar yang berwarna aneka ragam. Tapi yang di luar itu juga seonggok dunia yang tak jarang gelap dan penuh takhayul. Maka sementara “hilangnya pesona dunia” itu merupakan saat bebas dari kegelapan, ia juga sebuah awal untuk menjinakkan yang-Lain, dunia di luar sang “aku”, sesuatu yang dianggap sebagai tendensi filsafat Barat.⁸

Menjinakkan adalah menguasai: “menguasai” dalam arti mengetahui sepenuhnya, juga “menguasai” dalam arti “mengendalikan”. Sambil meniru Foucault, mungkin di sini kita bisa memakai kata “mengetahui/menguasai” secara umum—sesuatu yang dalam sejarah mendapatkan contohnya yang besar dalam imperialisme.

Imperialisme, yang berlangsung beberapa abad dan meninggalkan luka yang dalam, adalah proses “mengetahui/menguasai” yang telah dibentangkan Edward Said dalam buku yang termasyhur itu, *Orientalism*. Imperialisme, anak kandung modernitas itu, menghadirkan orang yang berbeda-beda ke dalam sebuah arena pergulatan yang luas. Tapi pada saat yang sama heterogenitas pun ditaklukkan atau dikendalikan. Kategori dan hierarki peradaban pun disusun, sebelum dan setelah menyisihkan mereka yang lemah.

Dalam semangat itu juga, imperialisme mempunyai daya guncang dan daya tariknya sendiri. Terutama ketika ia melanda sebuah keadaan sosial-ekonomi yang

⁸ Rodolph Gasché, misalnya, mengatakan: “Western philosophy is in essence the attempt to domesticate Otherness, since what we understand by thought is nothing but such a project”. Gasché, *The Tain of the Mirror, Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge, Mass-London: Harvard University Press, 1986), 101.

disebut oleh Marx sebagai “modus produksi Asiatik”, sebuah tata masyarakat dengan monopoli kekuasaan di tangan seorang despot—dengan kata lain suatu “keterbelakangan”—di hampir seluruh penjuru bumi.

Kini orang tak bicara banyak tentang imperialisme, melainkan tentang globalisasi. Berbeda dengan imperialisme di masa lalu, kuatnya dorongan globalisasi dewasa ini terletak pada kemampuannya menjanjikan kesempatan yang setara—meskipun belum menghasilkan kesejahteraan yang setara—kepada pelbagai penghuni di beragam wilayah dunia. Namun globalisasi dewasa ini baru merupakan percaturan yang kebanyakan dimainkan oleh pelaku pasar transnasional, oleh pengguna teknologi informasi, dan oleh modal yang dengan secepat kilat bergerak dari satu “stasiun” ke “stasiun” lain. Bersamaan dengan itu mobilitas tenaga kerja kasar, para cendekiawan, teknokrat, dan pengungsi dari segala jenis, punya daya tersendiri untuk membuat aus tiap perbatasan nasional.

Tapi toh di dunia kini tak ada satu perbatasan yang tunggal. Dengan demikian juga tak ada “dusun global” dalam ramalan MacLuhan yang terkenal itu, yakni sebuah satuan geografis dengan batas nasional yang seluruhnya musnah, sebuah kesatuan yang di mana-mana pun terbuka, tanpa rasa curiga. Dalam prakteknya sebagian besar orang tetap secara jasmaniah terikat kepada suatu letak geografis tertentu. Di samping itu, sebuah pertemuan dengan yang-Lain justru mempertajam kesadaran teritorial, baik dalam pengertian ruang ataupun “kebudayaan.” Seperti dikatakan Baldwin dalam kutipan di pucuk esai ini, identitas dipertanyakan ketika si orang asing memasuki pintu gerbang.

*

Dengan ambivalensi itu agaknya, sejak tiga dasawarsa terakhir abad ke-20, politik identitas bergaung keras. Di sini, terutama dalam gerakan feminisme, pascastrukturalisme menunjukkan pengaruhnya yang besar. Dengan sikap yang waspada kepada sebuah narasi yang cenderung membentuk mufakat, pascastrukturalisme erat kaitannya dengan semangat pembebasan untuk dan oleh mereka yang dirampatpapkan ke dalam “universalitas palsu”: sebuah universalitas yang merupakan bagian dari “empat ilusi Pencerahan” yang sudah saya sebut di atas, sebuah universalitas yang sebenarnya digelembungkan dari sesuatu yang khas dan terbatas, tatkala sebuah pandangan orang di Eropa dari suatu masa, satu kelas dan satu gender dianggap dan ditampilkan sebagai yang mencerminkan manusia-pada-umumnya.

Kita ingat argumen Lyotard yang termasyhur yang mengumandangkan kondisi pascamodern lebih dari dua dasawarsa yang lalu. Ia menunjukkan kelirunya klaim kesahihan yang universal dalam setiap “narasi besar”. Ia mengecam wacana yang, karena berada dalam posisi kuat, telah menampilkan diri sebagai pandangan “ilmiah” dan sebagai penalaran yang tak dicemari konteks. Lyotard mengemukakan perlunya menghargai jenis yang berbeda-beda dari pengetahuan. Baginya, karena ukuran yang diterapkan berbeda-beda pula, “apa yang dapat kita lakukan hanyalah

memandang dengan takjub keanekaragaman jenis wacana”.⁹ Dalam pandangan ini, sistem sosial dan budaya yang dapat kita capai, atau tatanan simbolik yang mungkin kita susun, selamanya bersifat kontingen. Selamanya terbentuk dalam proses politik. Tak ada fondasi yang rasional, tak ada dasar apa pun.

Namun merayakan perbedaan yang berlangsung tak putus-putusnya di atas “papan catur yang tanpa dasar” itu (untuk memakai metafora Derrida, dengan konteks yang berbeda) menimbulkan sikap yang problematik. Dengan semangat emansipasi, pascastrukturalisme cenderung lebih menghargai mereka yang ditinggalkan, mereka yang sia-sia, mereka yang dilontarkan dari bahtera bersama. Namun ia menampik segala sesuatu yang akan menguasai dan memberi sifat homogen di dalam suatu identitas—padahal, kepekatan identitas itu, semacam sebuah konsolidasi, merupakan suatu hal yang niscaya dalam sebuah agenda politik untuk pembebasan.

Mungkin sebab itu pascastrukturalisme—walaupun menyadari bahwa politik menentukan sistem simbolik sebuah masyarakat—tak menyediakan agenda seperti itu: ia lebih menyatakan diri dalam berbagai ekspresi eksperimental yang ringkas-ringkas, bahkan seperti sekadar permainan di arena gagasan. Ia seakan-akan lebih merupakan cerminan sebuah suasana zaman yang kehilangan Utopia.

Ini memang sebuah era ketika, setidaknya di Eropa, partai-partai revolusioner lama tak lagi berwibawa dan lembaga demokrasi liberal dicemooh sebagai lorong-lorong yang tak bisa progresif. Tapi tentu saja tak seluruhnya benar, bahwa pascastrukturalisme tak mampu memiliki sebuah pandangan tentang masa depan yang lebih baik bagi kehidupan bersama—sebuah pandangan yang pernah dengan gemilang disajikan oleh Marxisme. Namun ada satu soal besar bagi pascastrukturalisme, bila yang diharapkan bukan hanya bagaimana menafsirkan dunia, melainkan juga bagaimana mengubahnya. Untuk tujuan yang terakhir ini Marxisme menyadari, bahwa proletariat perlu menjadi sebuah kelas dan identitas sebagai kelas buruh dikonsolidasikan terus menerus. Di hadapan itu, apa yang ditawarkan oleh pascastrukturalisme, ketika ia begitu gandrung akan yang berbeda?

Penghargaan kepada perbedaan pada akhirnya adalah apresiasi kepada yang-partikular, yang khusus, yang tak dapat dikategorisasikan—semacam monad yang terus menerus tak dapat kita kuasai dengan kesadaran kita yang tunggal.

Identitas sebaliknya dari itu: ia mencoba menunggalkan, seraya meninggalkan, yang-partikular. Ia menemukan apa yang universal dalam pelbagai anasir yang beraneka ragam itu. Ia bermula ketika Marsinah bukan lagi Marsinah, melainkan sebuah simbol protes, sebuah teladan perjuangan buruh, satu kekuatan dalam satu kelas sosial, sesuatu yang terangkat dari kehidupan sehari-hari yang, seandainya tetap seperti itu, tak akan tercatat oleh sejarah. Dengan kata lain: Marsinah, tapi bukan sekadar sebuah nama.

⁹ Jean-François Lyotard, *The Post-Modern Condition*, terj. Geoff Bennington dan Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 26.

V

Pada mulanya adalah nama, dan nama pun menjadi unit. Kurang lebih itulah yang terjadi dalam kisah perjalanan Yaji dan Kita. “Suez tak punya rumput maupun pepohonan”, demikianlah Robun melukiskan pelabuhan Afrika yang dikunjungi kedua tokoh ceritanya. “Rumah tak banyak dan saling berjauhan, terbuat dari lumpur dan batu kecil. Orang di sini berkulit hitam, dan tentu saja kotor.”

Yang terpapar di sini adalah sebuah perbandingan, bahkan kontras, antara negeri yang punya rumput dan yang tidak, antara lanskap yang banyak rumahnya dan yang tidak, antara orang yang berkulit hitam dan bukan, antara ia yang bersih dan ia yang kotor. Dengan kata lain, sebuah deskripsi yang berangkat dari kesamaan sebuah lajur klasifikasi. Dengan sendirinya di sana diabaikan kualitas lain dalam pemandangan dan manusia di Suez itu: sebagai sesuatu yang partikular, konkret, unik, tak terbandingkan. Dalam *hizakurige* Robun, orang asing bukan saja diletakkan, tanpa persetujuan apapun, dalam sebuah skala; mereka tak diberi tempat buat bicara; mereka tak punya nama.

Nama, sebagaimana berkembang dalam tafsir Adorno (dari pemikiran Walter Benjamin), adalah sebuah cara menangkap kembali pengetahuan kita yang konkret tentang yang-partikular.¹⁰ Nama merupakan tempat kita membebaskan diri dari apa yang disebut Adorno sebagai “dorongan hati untuk mengklasifikasikan”.

Seperti di keraton Surakarta dan Yogyakarta: setiap kereta kerajaan, setiap perangkat gamelan, setiap bilah keris, bahkan setiap lonceng tanda waktu, “mempunyai” nama tersendiri, seakan-akan mereka adalah manusia-manusia penghuni lama kompleks bangunan kerajaan itu. Di sana tersirat anggapan bahwa Gamelan Kiyai Guntur Madu tak bisa dipertukarkan dengan seperangkat gamelan yang lain, dan Keris Nagasasra tak bisa digantikan dengan sebilah keris yang lain. Apa yang terjadi di pasar, ketika semua benda direduksikan hanya jadi penubuhan nilai-tukar—dan menjadi jenis dan satuan—tak berlaku di sini. Nama masih memegang peran pokok. Ia jadi sarana manusia untuk menebus kembali apa yang unik yang dihilangkan oleh klasifikasi dan pertukaran Yang membedakan manusia dari malaikat, seperti disugestikan oleh Kitab Suci, adalah bahwa Adam bisa memberikan nama, sedang malaikat—yang sepenuhnya makhluk instrumental—tidak.

Dalam hubungan itulah Adorno berbicara tentang “nonidentitas”. Pengertian ini bukan saja sebuah tanda perlawanan terhadap pandangan dunia Hegel yang meletakkan apa yang konkret dalam status yang rendah dalam tatanan pengetahuan—sebuah pandangan yang dengan sikap yang tenang dan anggun melikuidasi yang-partikular dari percaturan. Pengertian “nonidentitas” juga hendak menjawab apa yang dengan pedih dialami manusia dalam abad ke-20: ancaman sebuah totalitas yang didominasi oleh kuantifikasi, sebuah kesatuan yang tak

¹⁰ Lihat uraian Susan Buck-Morss dalam *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute* (Hassocks, Sussex: The Harvester Press, 1977), 88-89.

bersahabat kepada perbedaan kualitatif.¹¹ Ini berlaku dalam politik totaliter yang dibangun oleh Naziisme dan komunisme. Ini juga berlaku untuk kapitalisme yang secara tak henti-hentinya mengubah kehidupan dengan mengubah “nama” menjadi “unit”. Dengan kata lain, problem identitas dan perbedaan adalah persoalan filsafat dan politik sekaligus.

Tapi perlawanan terhadap sikap yang hendak melebur yang-partikular (sebagai “nonidentitas”) di dalam sebuah identitas, bukanlah perlawanan yang selesai. Dunia telah begitu jauh menyudutkan nama dan segala yang unik ke sebuah pasar besar di mana pertukaran menjadi sistem. Dunia juga telah terlanjur terdiri dari kehidupan politik yang tak memberi tempat kepada “nonidentitas”—kepada sesuatu yang selalu luput sebagai anasir dan tak akan terkuasai dalam persatuan dan kesatuan.

Itu sebabnya Adorno meletakkan harapannya di dalam “jejak dan puing-puing” dari segala yang-tak-terbandingkan yang senantiasa lepas dari abstraksi. Itu sebabnya urgensi perlawanannya—dalam bentuk sebuah kegairahan yang tulus kepada yang- konkret, kepada yang-partikular, yang tak terengkuh dalam persamaan—berlanjut ke dalam para pemikir lain sezaman dan sesudahnya. Terutama saya menemukannya dalam pemikiran Levinas.

Levinas berbicara tentang “wajah yang-Lain”, (*visage de l'autrui*). Di situlah yang-Lain (*l'Atrui*) menghadirkan dirinya, melebihi “ide tentang yang-lain dalam diri saya”.¹² Ego-yang-mengetahui tak dapat merengkuh yang-Lain, tak akan dapat mengetahui/ menguasainya, tak dapat menggambarkannya kembali atau merepresentasikannya. Kesadaran saya tak dapat merangkumnya dalam sebuah totalitas. Wajah adalah sesuatu yang tak kunjung usai, tak kunjung total: sesuatu yang tak terbatas. Sebagaimana tentang “nonidentitas” Adorno, ia luput dari setiap konsep.

Dalam sebuah telaah tentang karya Marcel Proust, Levinas bahkan menafikan komunikasi: ciri komunikasi adalah kegagalan. Ia tak otentik, karena ia mencari fusi. Komunikasi bertolak dari anggapan bahwa dua hal harus diubah menjadi kesatuan, dan bahwa hubungan sosial harus berpuncak pada kebersamaan. Hidup diidentikkan dengan pengetahuan: dan dengan pengetahuanlah keanekaragaman realitas berakhir, seraya mengacu ke wujud, atau “yang-ada,” yang tunggal. Apa yang saya temui sebagai sesuatu yang-ada seakan-akan berasal dari saya. Dengan kata lain, pada saat pengetahuan berhasil, kedekatan yang-Lain pun musnah.¹³

Tapi jika demikian halnya, bagaimana kita akan dapat mengetahui yang-Lain, membicarakan yang-Lain? Pada saat saya, sebagai ego yang mengetahui, mengubah sifat lain dari yang-Lain menjadi yang-Sama, pada saat itu memang bahasa berperan. Dengan bahasa, yang-Lain, yang-tak-terbatas, cenderung direduksikan menjadi sesuatu yang “hadir”. Levinas menampik kemungkinan ini.

Tapi tidakkah dengan demikian yang-Lain menjadi, dalam kata-kata Derrida ketika ia mengkritiknya, “tak terfikirkan, tak mungkin, tak terkatakan”? Apabila

¹¹ Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damage Life*, terjemahan E.F.N. Jephcott (London: Verso, 1974), 17, 18 dan 156.

¹² Emmanuel Lévinas, *Totality and Infinity*, terj. A. Lingis (Pittsburg: Dusquesne University Press, 1969), 50. Lihat Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction, Derrida & Lévinas* (Oxford & Cambridge: Blackwell, 1992), 5.

¹³ “The other in Proust”, dalam *The Levinas Reader*, ed. Seán Hand (Oxford-UK, Cambridge-USA: Blackwell, 1993), 164.

komunikasi adalah sebuah kegagalan, apabila bahasa cenderung merampatpapkan yang-Lain, atau yang-Lain adalah sesuatu yang sepenuhnya di luar jaring-jaring linguistik, tidakkah dengan demikian Levinas justru harus meninggalkan semua bahasa?¹⁴

Jawabannya: tidak, atau tak dengan sendirinya. Bagi Levinas ada *le Dir*: bahasa sebagai laku etis, yang bergerak kepada seorang teman bicara, bahasa yang (verbal maupun nonverbal) membukakan diri saya kepada yang-Lain. Dalam bahasa inilah berserak dan tumbuh residu yang luput dari rangkuman subyek yang merumuskan, sisa yang tak bisa disusun untuk dikotakkan di dalam satu tema. Inilah bahasa yang menginterupsi filsafat, bahasa yang bergerak dari pengertian-pengertian yang tunggal ke dalam kemungkinan yang beragam, bahasa yang memungkinkan teks mengembara bagai para nomad yang tak bertempat tinggal, bahasa yang bergerak dari identitas ke dalam perbedaan, dari yang-Sama menuju ke dalam yang-Lain.

Sebaliknya dari bahasa yang seperti itu adalah *le Dit*: sebuah bahasa statemen-statemen, penegasan atau proposisi—bahasa filsafat, bukan bahasa sebagai laku etis yang membuka diri kepada yang berbeda, bahasa yang terdiri dari isi dengan arti yang bisa diidentifikasi, bahasa yang menekankan konsistensi dalam makna, menafikan pengembaraan tekstual, mengutamakan yang-Sama.

Di antara kedua jenis bahasa itu, ungkapan Levinas bergerak bagai sebuah spiral, tak lurus, tak pasti. Dalam gerak itulah kata-katanya tumbuh, enigmatik dan sarat ambiguitas, karena kata-kata itu berganti-ganti berada sebagai “kehadiran”, yang dikekalkan oleh konseptualisasi filsafat (“ontologi”) dalam *le Dit*, dan juga sebagai “ketidakhadiran” yang tak terpatok pada pasak apapun dalam membuka diri pada yang-Lain, sebuah laku etis yang dikumandangkan oleh *le Dir*.

Dalam berbahasa ini kita biarkan hidup sisa-sisa (dalam bahasa Derrida disebut “rest” atau *restance*) yang senantiasa lepas dari “cakrawala yang dipastikan dari sebuah pertanyaan hermeunetik”. Residu itu tak punya peta perjalanan, tak punya pusat pula. Karena ia dimerdekakan dari segala makna, “selalu mungkin bahwa ia tak bermakna apapun”. Ia bermain terus menerus membuat parodi atas makna, seraya mengatasi susunan kode yang terbatas.¹⁵ Dari padanyalah dekonstruksi terjadi: dibebaskannya apa yang berbeda, apa yang lain, dari kendali *logos* yang bertakhta di pusat tafsir.

Dalam arti tertentu kita bertemu dengan sesuatu yang tak jauh berbeda dengan “nonidentitas” Adorno. Memang Gasché, misalnya, menampik paralelisme ini ketika membandingkan konsep Adorno dengan pengertian Derrida tentang *restance*. *Restance* merupakan sebuah fungsi dalam menghadapi identitas absolut: ia mensubversi identitas, ia memelestakan *Aufhebung* model Hegel, ia mengguncang-

¹⁴ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, 1967, 168. Todd May mengulangi kritik Derrida ini dalam *Reconsidering Diffrence* (Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1997), 92-97. Lihat juga Robert Bernasconi, “The Trace of Levinas in Derrida”, dalam *Derrida and Différance*, ed. David Wood & Robert Bernasconi (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988), 13-27. Tapi *L'écriture* ditulis sebelum Levinas menerbitkan *Autrement qu'être ou au-delà de l'essencei* (Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974), di mana ia banyak membahas masalah bahasa. Derrida sendiri menulis tentang bahasa Levinas dalam *Textes pour Emmanuel Levinas*, ed. F. Laruelle (Paris: Jean-Michel Place, 1980), 21-60. Lihat Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, 7-8 dan 121-129. Saya banyak meminjam uraian Critchley di sini.

¹⁵ Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*, terj. B. Harlow (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 127, 131-133.

guncang sintesis yang mewujudkan kesatuan, melahirkan totalitas. Sementara itu, di hadapan identitas absolut, kata Gasché, “nonidentitas” Adorno justru tak punya peran: “tak punya arti”. Dalam pandangan Gasché, “nonidentitas” Adorno “mempunyai watak ontologis yang sama sekali berbeda”, dan “bersifat tak sama (*heterogenous*) dengan pengalaman”. Ia berada “jauh di luar [teater] identitas absolut”, sehingga ia “kekurangan sifat negatif” yang terdapat dalam momen yang paling *njlimet*. Bahkan apa yang “nonidentik” dalam pengertian Adorno “tak pernah merupakan suatu momen”. Dialektikanya adalah “dialektika tanpa momen”. Dalam keadaan itu, “nonidentitas” yang ditampilkan Adorno “tak punya status yang bisa memberdayakan.”¹⁶

Tapi saya kira Gasché—yang cenderung memandang Derrida sebagai seorang Hegel dari zaman mutakhir (sebagaimana pernah dikatakan Richard Rorty tentang penulis *The Tain of the Mirror* ini)—tak melihat posisi tokoh Mazhab Frankfurt itu secara lengkap. Yang tak dikemukakan oleh Gasché adalah bahwa bagi Adorno, “nonidentitas” bukanlah sesuatu yang sama sekali “di luar”; setiap pengalaman merupakan permainan bersama antara “identitas” dan “nonidentitas”. Yang juga tak dikemukakan oleh Gasché adalah bahwa justru sifat negatif itulah *raison d’être* dari “nonidentitas”: tak akan ada “nonidentitas” yang “menyimpang” itu seandainya tak ada desakan untuk membangun identitas yang tunggal. “Apa yang kita bedakan,” menurut Adorno, “akan tampil menyimpang, sumbang, negatif, selama struktur kesadaran kita mengharuskannya untuk bergerak ke arah kesatuan: sepanjang tuntutanannya untuk membangun totalitas akan jadi ukurannya atas apa saja yang tidak identik dengan dirinya”.¹⁷

Tampak, bahwa (seperti dikatakan Dews, misalnya) bila Derrida menganggap perbedaan sebagai yang mendahului dan membentuk identitas; Adorno justru melihat ketegangan antara subyek—yakni kesadaran yang merampatpapkan perbedaan dalam identitas—dan obyek—yakni dunia dari “nonidentitas”—sebagai sesuatu yang tak akan pernah berhenti. Justru itulah inti dari “dialektika negatif”-nya.

Dengan pandangan dialektik ini, munculnya identitas, bangkitnya kesadaran diri, bukanlah sebuah langkah yang mengukuhkan pemaksaan subyek atas alam di luar diri. Identitas yang seperti itu, yang sebetulnya sebuah ilusi, mempunyai daya pesona, namun pada akhirnya pesona itu akan dipatahkan oleh subyek yang lahir dari ilusi itu sendiri. Dengan kata lain: sebuah identitas yang bisa diterobos oleh momen “nonidentitas”-nya sendiri.¹⁸

¹⁶ Rodolph Gasché, *Inventions of Difference, On Jacques Derrida*, (Cambridge-Mass, London: Harvard University Press, 1994), 222: “Whereas Hegel’s “immediate” (mere being, sensible immediacy) is part of the whole, the nonidentical in Adorno’s sense remains outside speculative identity, occupying the place that the latter has assigned to the meaningless...Indeed, in its utter exteriority to absolute identity, the non-identical lacks the negativity of the most intimate moment. But by slipping the so-called meshes of totalizing thought, this non-identity...acquires no enabling status, however ephemeral, with respect to such thought. Neither does it make that thought possible by escaping it, nor does it represent the limit of absolute identity. It is, strictly speaking, meaningless”.

¹⁷ Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, terj. E.B. Ashton (New York: Continuum, 1973), 5-6 dan 149.

¹⁸ Peter Dews, “Adorno, Poststructuralism and the Critique of Identity”, dalam *The Limits of Disenchantment* (London, New York: Verso, 1995), 35. Lihat Peter Dews, *Logics of Disintegration* (London, New York: Verso, 1990), 38-44.

Di sinilah saya ingin mengutip metafor Baldwin secara lebih lengkap: “Identitas dapat dikatakan ibarat kain yang menutup ketelanjangan diri: bila demikianlah halnya, paling baik bila kain itu dikenakan longgar, sedikit seperti jubah di padang pasir, yang masih bisa menyebabkan ketelanjangan itu dirasakan, dan, kadang-kadang, dapat ditilik.”

*

Kain dan ketelanjangan: meskipun kita tak bisa mengetahui benar bagaimana sebenarnya tubuh yang telanjang itu, kita tahu bahwa garmen itu adalah sesuatu yang tak menutupinya secara lengkap. Dengan kiasan ini, kita akan memandang identitas juga sebagai sesuatu yang pada dasarnya tak pernah komplis: beberapa lembar cita itu selamanya masih bisa membiarkan hadirnya bagian, bentuk, gerak dan gairah tubuh yang tak terduga-duga—sebagai momen-momen “nonidentitas”.

Dalam pada itu, ia juga tergantung pada suatu konteks, suatu saat pertemuan. Maka ia adalah penampilan sebuah subyek yang senantiasa dalam proses, dan dunia di luar dirinya ikut membentuknya. Tapi berdiri di depan cermin, yang dilihat oleh sang subyek adalah dirinya, sebagai sebuah *Gestalt*, sebuah keseluruhan yang selesai, yang utuh, tak berubah.

Di sini saya ingin kembali ke *Fûdo*, karya Watsuji. Dalam analisa Sakai, pandangan yang tersirat dalam tipologi budaya dalam buku ini adalah sebuah artikulasi dari “*the universalism of generality*,” yang menghapuskan momen-momen terjadinya perubahan dan pergantian—momen-momen yang justru selalu berlangsung, ketika manusia dan hal ihwal yang singular saling bertemu. Watsuji menampilkan identitas sebagai sesuatu yang seakan-akan tak terjamah oleh sejarah: menjadi “jati diri.”

Identitas dalam status seperti itu, menurut Sakai, adalah sebuah identitas yang dibentuk oleh *shukan*, “subyek epistemik.” Hubungan Watsuji dengan ekspresi budaya yang berbeda-beda di negeri-negeri yang dikunjunginya itu seluruhnya dikuasai oleh subyek dalam wujudnya yang seperti itu—bukan dalam wujudnya sebagai *shutai*, yakni subyek yang bergerak dalam laku, dalam praxis.¹⁹ Dalam penampilannya sebagai *shutai*, subyek tetap merupakan (untuk memakai kata-kata Adorno), “satu kepingan dari dunia,” dan bukan sesuatu di luar atau di atasnya. Dalam pertemuannya dengan subyek yang berlaku sebagai *shutai*, identitas menjadi sesuatu yang kontingen, sesuatu yang terbentuk dalam dan oleh sejarah dan kefanaan. Ia tak bisa mengklaim bahwa dirinya adalah sesuatu yang stabil, sama, kapan saja dan di mana saja.

Tapi *Fûdo* dan Watsuji adalah suara nasionalisme, dan nasionalisme memang bisa menyihir yang-kebetulan menjadi suratan takdir, mengubah yang-kontingen menjadi makna.²⁰ Juga mengubah sesuatu yang merupakan hasil konstruksi menjadi

¹⁹ Sakai, *Translation*, 80 dst.

²⁰ Saya kutip dan terjemahkan dari Benedict Anderson, *Imagined Community, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983), 19: “It is the magic of nationalism to turn chance into destiny”...Anderson juga menyebut “a secular transformation of fatality into continuity, contingency into meaning”.

seakan-akan sesuatu yang alamiah. Ke-Jepang-an itu, misalnya. “Jepang”, bagi Watsuji, adalah sebuah pengertian “bangsa” (*kokumin*) yang tak berada dalam tata yang sama dengan “negara”, sebab “bangsa” itu tetap terus ada, meskipun di saat “negara” hancur atau terpecah-pecah.

Bagi Watsuji, kesatuan bangsa bukanlah pertama-tama sebuah kesatuan politik, melainkan sebuah kesatuan budaya. Watsuji tak mempertanyakan dari mana kesatuan budaya ini terjadi, karena ia bertolak dari asumsi bahwa ada kesamaan hakiki yang tak akan berubah di antara pelbagai anasir kebudayaan di suatu lingkungan tertentu. Pandangan “esensialis” ini mendapat dukungannya dalam satu hal: kesinambungan genealogi kemaharajaan Jepang selama berabad-abad.

Kesinambungan itu oleh Watsuji bukan saja dipakai untuk menunjukkan kontinuitas bangsa, karena sang Tenno baginya adalah lambang dari budaya Jepang. Kesinambungan itu juga dikemukakannya untuk tak mempersoalkan benarkah kesatuan bangsa, juga kesatuan budaya, bukan sesuatu yang dibangun secara politik, termasuk melalui kekerasan militer. Sudah tentu, dihapus pula dari teori ini—yang sesungguhnya sebuah ideologi—pertentangan kelas dan keragaman suku-suku yang hidup di Jepang di masa lalu dan sesudahnya.²¹

Tak mengherankan bila pada gilirannya pengertian “bangsa” pun, bagi Watsuji, menjadi *minzoku*, sebuah pengertian etnis. Dalam pada itu, komunitas budaya pun menjadi sesuatu yang tertutup, total, dan mengusir apa yang “asing” dari dalam dirinya. Semacam rasa gandrung pada keunikan diri sendiri pun berkembang. Dalam hubungan itulah karakterisasi yang dibuat Watsuji tentang bangsa-bangsa lain adalah penggambaran, dan penilaian, yang berdasarkan sebuah standar yang sebenarnya berpusat pada Jepang namun diterapkan untuk siapa saja, kapan saja dan di mana saja: sebuah “universalisme yang etnosentris”—sebuah pandangan yang berdasarkan apa yang di atas disebut sebagai “universalitas palsu”.

Kita telah melihat kritik pascastrukturalisme terhadap “universalisme” macam ini, terutama “universalisme” yang berkembang biak di Eropa (dan pandangan Watsuji di Jepang adalah pantulannya). Tapi kita juga menyaksikan bagaimana menjelang akhir abad ke-20, ketika ide seperti “hak-hak asasi manusia” terdengar di mana-mana, zaman justru jadi ingar karena kebencian, suara amarah dan kerasnya penindasan oleh satu kaum atas kaum yang lain. Di satu pihak kita mengelu-elukan tumbuhnya masyarakat yang jamak dan beragam ekspresinya, dan “multikulturalisme” menjadi gagasan yang memikat. Di lain pihak secara tak disadari berkembang segala apologi bagi *apartheid* nilai-nilai: kekejaman oleh kaum yang satu tak bisa dianggap sebagai kebengisan oleh kalangan yang lain. Bila “nilaiku adalah nilaiku, nilaimu adalah nilaimu” yang jadi asas, pada akhirnya mungkin yang akan tumbuh adalah suatu “etika ketidakacuhan” kepada yang-Lain.

Dewasa ini dengan mudah ketidakacuhan itu bisa diperkukuh oleh paradoks banjirnya informasi: semakin semakin deras arus informasi berlalu lalang di dunia, semakin berkurang kesadaran kita akan persamaan manusia. Ucapan Hobsbawm yang saya kutip di atas tentang abad ke-20 bukanlah ucapan tentang sebuah situasi khayali.

²¹ Sakai, *Translation*, 106, 108, 109.

Maka agaknya tak mengherankan bila sejak awal 1990-an mulai timbul kembali ikhtiar memikirkan adakah sebenarnya yang “universal”, dan bagaimanakah yang “universal” itu—sebuah pengertian yang pernah menyebabkan perbedaan tak nampak atau ditenggelamkan, sebuah pengertian yang diperkirakan bersandar pada suatu kekuatan yang menekan habis apa saja yang menyimpang, tetapi juga sebuah pengertian yang tampaknya dibutuhkan kembali kini.

Menampik fondasionalisme, menampik adanya kodrat manusia yang sama sebagai dasar universalitas itu, tapi berkehendak untuk membangun suatu tatanan politik—dengan kata lain: tatanan untuk kehidupan bersama—memang sebuah persoalan sendiri bagi pascastrukturalisme, seperti telah disinggung di atas.

Habermas, yang tidak berasal dari kalangan pemikiran ini, datang dengan kesadaran yang sama: ia tak bicara soal persamaan kodrat manusia. Ia meletakkan posisi filsafatnya sebagai “pascametafisika”. Ia menekankan pergantian fokus: bila metafisika mengunggulkan yang-universal dan tunggal, pandangan “pascametafisika” lebih memperhitungkan peran bahasa dan konteks pragmatis sehari-hari dalam tindakan dan komunikasi. Pemikiran modern, menurut Habermas, harus mengakui peran sejarah dan sifat kontingen dalam pembentukan kesadaran. Maka hanya dengan melalui proses intersubyektifitas akan terjadi kondisi di mana kita dapat memperoleh ukuran yang dapat diuniversalkan untuk mengetahui dan menilai, dan konsensus pun bisa terbentuk.

Para pengkritik Habermas sering mempertanyakan asumsi dasarnya: bagaimanakah akan tercapai suatu konsensus, bila tak ada kepastian bahwa peran pokok bahasa adalah mengkoordinasikan tindakan melalui kesepakatan? Bukankah komunikasi justru berlangsung karena kesepakatan itu tak pernah terjamin?

Betapapun juga, dalam menempatkan “situasi percakapan yang ideal” sebagai “fiksi”, tapi “fiksi” yang bisa berlangsung efektif dalam proses komunikasi—dengan kata lain, suatu situasi yang terjadi dalam laku, bukan suatu situasi yang sebelumnya dibangun secara rasional—Habermas membuka satu celah: bila sistem sosial dan budaya yang dapat kita capai, atau tatanan simbolik yang mungkin kita susun, selamanya bersifat kontingen, dan selamanya terbentuk dalam proses politik—sebab tak ada fondasi yang rasional, tak ada dasar apa pun—maka kita *tidak* bisa menganggap jauh sebelumnya, secara *a priori*, bahwa ada universalitas yang akan ditemukan atau diartikulasikan. Dengan kata lain: universalitas adalah sesuatu yang harus dihadirkan—dan untuk itu sebuah proses politik diperlukan. Universalitas, kata Ernesto Laclau, adalah “sebuah penanda yang kosong.”

Tak berarti dengan demikian tak ada dan tak akan ada nilai yang mempertemukan sesama manusia. Tapi bagi Laclau, apabila kita tak bisa percaya akan adanya sumber dan dasar yang transendental dari nilai-nilai, kita harus bermula dengan melihatnya sebagai sesuatu yang sebenarnya sebuah penanda yang kosong, tapi diberi arti oleh sejumlah subyek, di sebuah tempat, di suatu waktu.

Dengan menyebut “penanda” (*signifier*) dan “yang ditandai” (barangkali bisa disebut: “tinanda”, *signified*), Laclau menggunakan teori Saussure yang terkenal itu: antara “penanda” dan “tinanda” tak ada pertalian yang alamiah. Arti yang terjadi dalam hubungan itu sepenuhnya ditentukan oleh konvensi. Dalam arti tertentu, sebuah keputusan semau pihak-pihak yang punya kesepakatan. Bagi Laclau, hubungan yang “semaunya”, arbitrer, dalam pemberian arti sebuah “penanda” ini

sama dengan keadaan yang kontingen: tergantung pada keputusan sejumlah subyek dalam konteks tertentu. Dalam proses itu, hegemoni penting—dan dalam hal ini Laclau memang seorang pengikut Gramsci. “Satu-satunya universalitas yang dapat dicapai masyarakat adalah sebuah universalitas hegemonik,” tulis Laclau.

Dengan itulah Laclau mengajukan “versi ketiga” universalitas. Setidaknya dalam pemaparan Žižek: versi pertama adalah *cogito* dari Descartes; di sini universalitas punya isi yang positif dan netral, mengatasi semua partikularitas. Versi kedua adalah versi Marxis: yang-universal sebenarnya sebuah ekspresi yang dipermak dari suatu identitas partikular (misalnya kelas borjuis, sebuah lapisan saja dari masyarakat Eropa yang tampil sebagai pembawa suara kemanusiaan yang universal, atau kelas proletar, yang datang membawa aspirasi kemerdekaan bagi siapa saja, dengan menciptakan sebuah masyarakat yang tak berkelas). Versi ketiga adalah yang dikemukakan Laclau: universalitas adalah sebuah penanda kosong. Justru sebab itu ia selalu sudah diisi oleh sebuah ekspresi yang partikular dan kontingen, yang berada dalam posisi hegemonik. “Singkatnya”, kata Žižek, “tiap Universal adalah sebuah medan perang, tempat sejumlah besar isi yang partikular berjuang untuk mendapatkan hegemoni.”²²

Dalam argumen Laclau, sesuatu yang universal diterima dan diakui sebagai demikian, ketika satu bagian dari kebersamaan—satu bagian yang partikular dari masyarakat itu—berhasil dalam menjalankan hegemoninya. Tapi keberhasilan itu tergantung pada kemampuannya mengemukakan bahwa tujuannya adalah sesuatu yang berlaku bagi setiap anggota dalam masyarakat itu, siapa saja, di mana saja. Dengan kata lain: sesuatu yang universal. Ini tak berarti bahwa yang terjadi adalah sebuah dominasi. Justru sebaliknya: nilai yang universal itu akan diterima lebih luas apabila dalam artikulasinya, suara yang partikular itu dibawa (dalam istilah Judith Butler yang lebih tepat: “diterjemahkan”) sebagai yang-universal. Sebuah proses yang demokratik akan lebih memungkinkan hal ini. Tapi dengan proses itu atau tidak, jelaslah, bahwa universalitas yang seperti itu terbentuk dalam sejarah, bukan di luarnya. Sebagai sesuatu yang kontingen, ia tak pernah berlaku di sebuah masyarakat secara penuh, secara lengkap, dan selama-lamanya. “Medan perang” itu tak pernah sepi.²³

Dengan demikian “universalitas”, dalam teori ini, pada dasarnya semacam tujuan yang tak akan pernah tercapai lengkap: sesuatu yang mustahil, namun niscaya. Sementara itu, apa yang telah tercapai (dan itu tak akan sepenuhnya) pada suatu saat akan diubah, berubah, oleh klaim yang baru dari bagian partikular lain dari masyarakat. Seakan-akan di sini sebuah mitos yang lebih dari setengah abad yang lalu dihidupkan kembali oleh Albert Camus dari khazanah Yunani Kuno terasa hadir lagi: manusia membuat sejarah bagaikan Sisyphus yang dikutuk dewa: ia harus mendorong batu besar ke puncak bukit, dan begitu sampai, batu itu menggelinding kembali ke bawah, dan ia harus mendorongnya kembali, dan batu itu akan jatuh lagi—dan sebuah putaran yang tak henti-hentinya pun berlangsung.

²² Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (London, New York: Verso, 1999), 100-101. Laclau membenarkan kesimpulan Žižek ini dalam Judith Butler, et.al., *Contingency*, 58-59.

²³ Judith Butler, et.al., *Contingency*, 162-163.

Dalam dialognya dengan Laclau, Žižek bertanya, tidakkah dengan demikian yang terjadi adalah sikap yang sinis terhadap gagasan perubahan, atau sikap yang pasrah, atau sebuah agenda perbaikan yang hanya mau berdikit-dikit. Laclau menjawab, “tidak.” Ia tidak mengatakan, seperti Camus di akhir esainya yang termasyhur itu, bahwa Sisyphus berbahagia. Tapi orang bisa berharap, menurut Laclau, bahwa meskipun Utopia tak tercapai, beberapa persoalan akan terpecahkan, kendati sebagian demi sebagian, dalam perjuangan yang tak putus-putusnya itu.²⁴

Saya teringat akan sebuah kalimat Adorno di tahun 1928 ketika ia menulis tentang musik Schubert: “...perubahan berhasil hanya dalam hal yang paling kecil. Di mana skalanya besar, kematian pun meraja.”²⁵ Tidakkah kalimat itu sebenarnya juga berbicara tentang agenda emansipasi yang sekarang tersedia—sesuatu yang tak memuaskan, tapi tak terelakkan?

Barangkali di situlah, untuk sementara, pemikiran pascastrukturalisme menjawab pertanyaan yang selama ini diarahkan kepadanya: justru dalam menisbikan yang-universal, justru dengan melihat yang-universal bukan sebagai sesuatu yang tunggal, dan pada saat yang sama tak memperketat diri dalam identitas, (“paling baik bila ... dikenakan longgar,” kata Baldwin), orang bisa mendapatkan kebebasan, untuk memperjuangkan pembebasan. *

2001

²⁴ Judith Butler, et.al., *Contingency*, 93, 101.

²⁵ Dikutip dalam Buck-Morss, *The Origin*, 76.