

Manusia adalah baik adanya, namun realita dunia ini menampilkan sesuatu yang berbeda – sebuah dunia yang begitu rapuh – dan kita hanya dihadapkan pada dua pilihan “take it or leave it”. Saya membayangkan jika Derrida diberi dua pilihan ini, ia tidak akan memilih dua-duanya, melainkan ia akan memilih kata “or (atau)” karena di sanalah dunia itu berada dengan segala kekayaan dan misterinya. Di antara dua pilihan itu, tampaknya Derrida ingin menawarkan sebuah bentuk konkrit dalam menghadapi dunia yang rapuh ini, yaitu dengan menawarkan sebuah pengampunan – “Mengampuni Yang Tak Terampuni”. Pengampunan ini juga merupakan sebuah “aporia” (jalan buntu), tapi tanpanya, pengampunan itu menjadi tidak mungkin. Dengan kata lain, “Mengampuni Yang Tak Terampuni” sesulit apa pun itu perlu menjadi sebuah cakrawala dalam kehidupan ini, di mana setiap tindakan kecil dan konkrit dari pengampunan itu sendiri tetap dibutuhkan. Bagi Derrida, pengampunan tidak hanya sekadar rasa-perasaan semata, bahkan hal ini masuk dalam ranah politik, budaya, agama, dan seluruh aspek kehidupan manusia lainnya. Selain itu, buku ini mencoba mengeksplorasi pemikiran Derrida sedikit lebih mendalam dengan harapan bahwa di balik pengampunan ini, ada sebuah pengharapan akan dunia yang lebih baik. Ketika akhirnya semua manusia menyadari bahwa dalam dirinya ada sebuah kelemahan dan kerapuhan sejak mereka dilahirkan, pada saat yang sama, mereka pun dianugerahi sebuah kemampuan untuk mengampuni sejak ia lahir ke dunia ini, khususnya mengampuni dunia yang rapuh ini tuk menjadikannya lebih indah dan layak tuk dihidupi.

MENGAMPUNI YANG TAK TERAMPUNI

Filsafat – Teologi (Politik dan Manusia)

Nikolas Kristiyanto

MENGAMPUNI YANG TAK TERAMPUNI | Filsafat - Teologi (Politik dan Manusia)



MENGAMPUNI YANG TAK TERAMPUNI

Filsafat - Teologi (Politik dan Manusia)

Nikolas Kristiyanto



Pustaka Aksara

MENGAMPUNI YANG TAK TERAMPUNI

Penulis : Nikolas Kristiyanto
Desain Sampul : Dicky Firmansyah
Tata Letak : Jalin Atma

ISBN : 978-623-5964-97-3

Diterbitkan oleh : **PUSTAKA AKSARA, 2022**

Redaksi:

Surabaya, Jawa Timur, Indonesia

Telp. 0858-0746-8047

Laman : www.pustakaaksara.co.id

Surel : info@pustakaaksara.co.id

Anggota IKAPI

Cetakan Pertama : 2022

All right reserved

Hak Cipta dilindungi undang-undang

Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apa pun dan dengan cara apa pun, termasuk memfotokopi, merekam, atau dengan teknik perekaman lainnya tanpa seizin tertulis dari penerbit.

Kata Pengantar

Buku sederhana ini merupakan sebuah naskah yang sudah ada dalam “gudang” penyimpanan saya bertahun-tahun. Sudah berulang kali ingin diterbitkan, namun selalu saja tidak ada kesempatan yang tepat untuk merealisasikannya. Buku “Mengampuni Yang Tak Terampuni” ini memang sebuah buku filsafat yang memuat begitu banyak istilah teknis dalam dunia filsafat. Ini bukan pertama-tama untuk mempersulit para pembaca, melainkan ini merupakan buku hasil penelitian kecil saya ketika di akhir tahun saya sebagai mahasiswa di STF Driyarkara, Jakarta. Romo Sastrapratedja S.J. merupakan seorang pembimbing yang setia selama kurang lebih 6 bulan penulisan penelitian ini. Jasa beliau begitu besar dengan memberikan begitu banyak buku yang harus saya baca selama penelitian sederhana ini. Selain itu, saya juga ingin berterima kasih kepada Mgr. Adrianus Sunarko O.F.M. sebagai pembimbing kedua, yang lebih banyak mempertanyakan dan mengkritisi tulisan saya ini dan dikaitkan dengan tema-tema Teologi aktual pada saat itu. Jadi, tulisan ini sebenarnya sebuah titik temu antara Filsafat dan Teologi, di mana “pengampunan” dapat menjadi sebuah benang merah yang dapat mempertemukan keduanya.

Selain itu, saya ingin berterima kasih kepada keluarga dan para sahabat, khususnya “Oso” yang ada dalam tulisan ini – merupakan sosok yang real dan nyata dan saat ini saya kehilangan kontak dengannya sudah hampir 10 tahun terakhir belakangan ini. Mungkin buku ini juga bisa menjadi sebuah kristalisasi persahabatan masa kecil yang begitu bermakna bagi saya dan memberi warna bagikeluarga saya yang telah bertemu, kenal, dan begitu dekat pula dengan “Oso”.

Akhir kata, menulis pemikiran Derrida tampaknya mengajak kita pula untuk mencintai bahasanya yang kadang tak terpahami, aneh dan tidak masuk akal. Namun, Derrida pernah mengatakan, “Saya suka bahasa karena saya mencintai kehidupan itu sendiri!” Dengan begitu, semoga buku ini pun membawa para pembacanya untuk masuk dan mencintai kehidupan itu sendiri yang kadang

jugatah terpahami, aneh, dan tidak masuk akal!

“Mari kita mengampuni.. Mengampuni Yang Tak Terampuni..
karena di sanalah.. kehidupan itu ditemukan!”

Salam Kehidupan,5 Maret 2022,

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Nikolas Kristiyanto', written in a cursive style.

Nikolas Kristiyanto

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	iii
Daftar Isi	v

BAB I

Pendahuluan	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Tujuan Penulisan	5
C. Metode.....	6
D. Alur Pembahasan.....	6
E. Biografi Singkat Jacques Derrida	7
F. Latar Belakang Pemikiran Derrida	9

BAB II

Pemikiran Dasar Derrida.....	11
A. Pengantar	11
B. Dekonstruksi.....	11
C. <i>Différance</i>	20
D. <i>Aporia</i>	28
E. "Jejak-Jejak" di Balik Pemikiran Derrida	32
F. Rangkuman.....	43

BAB III

HOSPITALITAS.....	46
A. Pengantar	46
B. Hospitalitas Tak-Bersyarat	55
C. Hos(ti)pitalitas dan <i>The Hote</i>	75
D. Rangkuman.....	77

BAB IV

Pengampunan Jankélevith :	
Sebuah "Pintu Masuk" ke dalam Pengampunan Derrida	80
A. Pengantar	80
B. Hospitalitas dan Pengampunan.....	80
C. Rangkuman.....	93

BAB V

Mengampuni “Yang-Tak-Terampuni” 95

- A. Pengantar 95
- B. Tradisi Pengampunan..... 95
- C. Rangkuman 121

BAB VI

CATATAN PENUTUP **122**

- A. Pengantar 122
- B. Tanggapan terhadap Kesan Umum Pemikiran Derrida 123
- C. Menimbang Derrida 127
- D. Relevansi 145
- E. Catatan Akhir 147

Daftar Pustaka 150

BAB I

Pendahuluan

A. Latar Belakang

Pengalaman pribadi berjumpa dengan seorang sahabat di waktu kecil membawa saya pada minat dan ketertarikan pada “pengampunan”. Saya akan mulai dengan “nama”, karena di balik “nama” itulah, saya menemukan “pengampunan”.

“Pareira Cardoso”

“Oso”, itulah nama panggilan akrabnya. Ia adalah seorang sahabat yang berasal dari Timor Leste. Ia lahir pada tahun 1987 sebagai anak ke-7 dari 9 bersaudara. Sekitar akhir tahun 1999, ia lari dari Timor Leste dan pergi ke pulau Jawa. Ketika itu, ia masih kelas 6 SD. Ia pergi bersama kakaknya dan tiba di Tanjung Perak, Surabaya. Perjumpaan kami diawali dengan tegur-sapa dalam tugas-tugas Putra Altar di Gereja. Lama-kelamaan kami pun menjadi sahabat.

Singkat cerita, sejak tiba di Tanah Jawa (Surabaya), ia tidak berjumpa dengan kedua orangtuanya di Timor Leste hingga 11 tahun lamanya (sejauh yang saya tahu saat itu). Ia berpisah dengan kedua orangtuanya ketika konflik terbuka mulai terasa – pasca-referendum kemerdekaan Timor Leste (Sabtu, 4 September 1999) – di mana terjadi kerusuhan dan aksi bumi hangus di berbagai daerah. Konflik telah memisahkan ia dan orangtuanya. Konflik juga yang telah merampas kebahagiaan seorang anak kecil yang tak tahu *apa-apa*. Lalu pertanyaannya, “Apakah kebahagiaan seorang anak kecil itu bisa dikembalikan? Apakah masih ada sebuah cara untuk mengembalikan itu semua? Jika hal itu yang saya alami, apakah saya dapat mengampuni pihak-pihak yang telah merampas kebahagiaan masa kecil saya?” Inilah pertanyaan yang sangat menggugah saya. Mendengar pertanyaan itu, saya selalu terpuruk dan tersudutkan di satu sisi “ring pertandingan”. Membuat saya tak berdaya dan tidak dapat berbuat *apa-apa*. Mungkin ungkapan

itu terlalu berlebihan, namun yang jelas, itu yang saya rasakan ketika berjumpa dengan Oso, sahabat saya itu.

Setelah 11 tahun (sejak awal perjumpaan saya dengan Oso), pada suatu kesempatan, saya membaca tulisan Derrida mengenai "pengampunan". Di sanalah, saya merasa ingatan saya disegarkan kembali mengenai "Oso". Mungkin inilah sebuah jawaban, sekurang-kurangnya bagi saya untuk menemukan arti "kebahagiaan" di dunia yang kurang sempurna ini - kebahagiaan di tengah konflik, kebahagiaan pasca-konflik, dan akhirnya kebahagiaan sejati seorang manusia di dunia yang rapuh. Lalu, "*Apa hubungannya pengampunan dan kebahagiaan?*" Yang jelas bagi saya, ketika saya dapat mengampuni, pada saat itulah saya merasa bahagia. Saya merasa pada saat itu, ada sebuah beban lepas dari pundak saya. Pengampunan dan kebahagiaan begitu erat. Saya tidak bisa lagi menjelaskannya secara rasional. Motif emosional yang lebih menguasai saya. Dengan begitu, saya pun ingin jujur bahwa motif emosional pula yang awalnya meliputi saya untuk memilih tema ini (pengampunan). Justru karena itulah, tulisan ini saya ajukan, dengan harapan, "Semoga sesuatu yang 'emosional' itu dapat pula dipertanggungjawabkan secara 'rasional'."

Saya yakin bahwa di balik "pengampunan", ada begitu banyak nilai yang dapat digali untuk membangun sebuah komunitas manusia yang lebih baik. Derrida menawarkan sebuah "perspektif baru" dalam memandang "pengampunan" - mengampuni yang-tak-terampuni. Dunia sangat membutuhkan ini!

Perang, kekerasan, penindasan, kecaman, konflik, kejahatan, dan berbagai macam pengalaman-pengalaman buruk lainnya, ternyata telah menjadi bagian dari sejarah umat manusia. Menerima kenyataan ini saja sangat tidak mudah, lalu "*Apa yang dapat kita lakukan?*" Di sini, kita seolah-olah terpojok, tidak dapat berkata-kata diam seribu bahasa. Pengalaman-pengalaman negatif itu serasa membelenggu bahkan menyakitkan kita, terutama ketika kita mendengar,

memikirkan, dan membayangkannya kembali. Tak ada kata yang dapat terucap karena pengalaman-pengalaman itu begitu melukai dan begitu membekas. Harapannya, ketika seseorang mengalami pengalaman-pengalaman buruk (negatif) itu, di masa yang akan datang ia dapat “menerima”-nya, berubah menjadi lebih baik, bahkan dapat “mengampuni” (baik peristiwa maupun setiap pihak yang terlibat di dalamnya) – walaupun yang pasti itu semua tidak mudah dan bisa saja kita katakan, “*Apakah itu mungkin?*”.

Dunia telah mencatat berbagai macam peristiwa kejahatan. Yang paling tragis adalah Perang Dunia Pertama dan Kedua, yang memakan jutaan korban manusia. Selain itu, peristiwa “11 September 2001” (runtuhnya *World Trade Center* – Amerika), invasi Amerika ke Irak, konflik berkepanjangan antara Israel dan Palestina, perang dingin Korea Utara dan Korea Selatan, Perang Ukraina dan Rusia dan masih banyak lagi. Belum lagi segala persoalan di negara kita sendiri (Indonesia), mulai dari Kasus KKN (Korupsi, Kolusi, dan Nepotisme), terorisme, dan berbagai macam kejahatan kemanusiaan lainnya yang tidak tahu ke mana *rimba*-nya. “*Kapankah ini semua akan berakhir? Akankah ada wajah dunia yang lebih sejuk dan damai?*” Pertanyaan-pertanyaan ini pula yang menggugah hati saya.

Melalui Derrida-lah saya menemukan secercah harapan, yaitu melalui “pengampunan”. Jelas bahwa tidak setiap hal dapat kita ubah, namun dengan mengampuni, pertama-tama diri kita akan berubah dengan memandang segala sesuatu secara berbeda (lebih positif) – mungkin hal ini juga lebih dipengaruhi oleh sisi “emosional” saya secara pribadi. Saya pun bertanya dalam hati :

“Lalu, apa peranan filsafat dalam berbagai situasi (buruk) dunia dewasa ini? Apa pertanyaan pokok filsafat yang harus dijawab?”

Derrida pun menjawab,

“Pertama-tama, bagaimana menangani hidup manusia dan bagaimana hidup bersama secara baik – ini juga soal politik. Soal inilah yang dibahas dalam filsafat Yunani, dan dari sejak awal, filsafat dan politik sangat berkaitan satu sama lain. Kita adalah makhluk hidup yang punya kemampuan untuk mengubah hidup, dan kita menempatkan diri kita di atas binatang-binatang lainnya. Saya bersikap kritis terhadap pertanyaan tentang binatang dan bagaimana ia dibicarakan dalam filsafat, tapi itu soal lain. Hingga kini kita berpikir bahwa kita bukan binatang dan kita punya kemampuan untuk mengatur kehidupan kita. Filsafat mengajukan pertanyaan: **Apa yang harus kita lakukan untuk memperoleh kehidupan terbaik yang paling mungkin? Saya khawatir bahwa kita tak membuat banyak kemajuan dalam menjawab pertanyaan itu.”¹**

Jadi, menurut Derrida, **“Apa yang harus kita lakukan untuk memperoleh kehidupan terbaik yang paling mungkin?”** adalah pertanyaan penting yang harus dijawab oleh Filsafat. Menurut saya, salah satu jawaban (solusi) yang dapat diajukan adalah dengan **“Mengampuni”**, terlebih **“Mengampuni Yang Tak Terampuni”**, seperti yang telah disampaikan Derrida secara ringkas dalam *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Bahkan ia mengatakan, **“Biarlah ia (mengampuni yang-tak-terampuni) menjadi sebuah impian bagi pemikiran, kegilaan ini boleh jadi tidak terlalu gila.”**²

¹ Hasil Wawancara Kristine McKenna dengan Derrida, 2002, “The Three Ages of Jacques Derrida” dalam www.laweekly.com (14 November 2002), diakses pada 14 Februari 2009, pkl. 09.07 WIB (*What are the central questions philosophy came into existence to answer? “First of all, how to handle one’s life and live well together [...] which is also politics. This is what was addressed in Greek philosophy, and from the beginning, philosophy and politics were deeply intertwined. We are living beings who believe we have the capacity to change life, and we place ourselves above other animals. I’m critical of the question of the animal and how it’s treated in philosophy, but that’s another issue. Still, we think we’re not animals and that we have the ability to organize our lives. Philosophy poses the question: What should we do to have the best possible lives? I’m afraid we haven’t made much progress in arriving at an answer to this question.”*)

² Bdk. J. Derrida, 2001, *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (diterjemahkan ke

Mungkin ini juga hanyalah sebuah visi etis hiperbolis.³ Namun yang terpenting, ada sebuah harapan akan “kehidupan yang lebih baik” di sana – di balik pengampunan. Dalam *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Derrida ingin memperlihatkan kembali bahwa trauma sejarah berdarah umat manusia masih menuntut bentuk-bentuk pengampunan.

Dewasa ini, tema “pengampunan” telah banyak dibahas dalam berbagai macam studi, misalnya dalam psikologi, sosiologi, dan juga teologi. Dalam filsafat, hal ini (pengampunan) dapat dipandang melalui berbagai macam sudut pandang: (1) Filsafat Manusia (kemungkinan-kemungkinan apa yang membuat manusia dapat mengampuni), (2) Filsafat Politik (khususnya mengenai Rekonsiliasi – Hannah Arendt telah membahas hal ini berkaitan dengan “Nazi”), (3) Etika (bagaimana mengampuni; dan persoalan-persoalan etis di balik itu semua), dan juga (4) Filsafat Ketuhanan (dikaitkan dengan pembahasan relasi manusia dengan Tuhan-nya).

Lalu, “*Di mana posisi Derrida?*” Derrida lebih fokus berbicara mengenai “pengampunan” dalam ranah “politik dan hukum” (khususnya dalam *On Cosmopolitanism and Forgiveness*). Sedangkan dalam buku ini, saya berusaha untuk menggali latar belakang pemikiran Derrida mengenai “pengampunan” dengan menelusuri pemikiran Derrida tentang (1) hospitalitas. Kemudian, berusaha memahami (2) “pengampunan” yang ditawarkannya. Dengan begitu, harapannya pemahaman mengenai pengampunan yang diajukan oleh Derrida pun dapat lebih mudah dipahami.

B. Tujuan Penulisan

Dalam buku ini, saya ingin (1) Menganalisis pandangan Derrida mengenai “hospitalitas”. (2) Menemukan hubungan antara “hospitalitas” dan “pengampunan” di dalam pemikiran

dalam Bahasa Inggris oleh Mark Dooley dan Michael Hughes), London dan New York: Routledge, hlm. 59-60.

³ Bdk. J. Derrida, 2001, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, 51.

Derrida. (3) Membahas secara ringkas apa yang dimaksud dengan “pengampunan” itu sendiri menurut Derrida. Kemudian, (4) mencoba menanggapi pandangan Derrida mengenai pengampunan dan melihat sumbangannya bagi wacana pengampunan dewasa ini (khususnya di Indonesia).

C. Metode

Metode yang digunakan dalam buku ini adalah studi pustaka dan telaah kritis. Pertama-tama, saya akan membaca dan menelaah tulisan Derrida dalam *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, yang secara jelas membahas mengenai “pengampunan”. Kemudian, membaca hasil notulensi “A Roundtable Discussion with Jacques Derrida” yang dimoderatori oleh Richard Kearney yang membicarakan “pengampunan” dalam *Questioning God* (John D. Caputo, dkk. (ed.), 2001). Selain itu, saya juga akan berusaha menganalisis berbagai macam tulisan Derrida lainnya yang berkaitan dengan tema penelitian saya ini, misalnya mengenai Dekonstruksi, *Différance* dan Hospitalitas. Akhirnya, saya juga akan menggunakan berbagai macam sumber sekunder yang mendukung pembahasan tema mengenai “pengampunan” dalam setiap babnya.

D. Alur Pembahasan

Guna mempermudah pemahaman, maka buku ini akan disajikan secara sistematis dan dibagi menjadi enam bab pembahasan. **Bab Satu** akan menyajikan “**Pendahuluan**”, yang berisi mengenai latar belakang pengambilan tema, tujuan penulisan, metode, alur pembahasan, biografi singkat Jacques Derrida, dan latar belakang pemikirannya.

Kemudian pada **Bab Dua**, akan disajikan **Pemikiran Dasar Derrida**, antara lain mengenai (1) Dekonstruksi, (2) *Différance*, dan (3) Aporia. Bab ini sangat penting untuk menghantar masuk dalam pemikiran-pemikiran Derrida selanjutnya. Dengan memahami dasar-dasar pemikiran Derrida, maka akan lebih mudah masuk ke dalam pemikiran Derrida mengenai hospitalitas, nilai-nilai etis yang

ditawarkannya, dan terutama akan sangat membantu ketika masukdalam pokok pemikirannya mengenai “pengampunan”.

Setelah membahas dasar pemikiran Derrida, maka pada **Bab Tiga** akan disajikan pembahasan mengenai **Hospitalitas**. Pada bab ini akan lebih banyak membahas mengenai keterbukaan pada ‘Yang Lain’, dan mencoba menggali kekayaan pemikiran Derrida mengenai manusia dan sesamanya.

Selanjutnya, pada **Bab Empat**, saya akan mencoba memahami pengampunan yang dimaksud oleh Derrida secara ringkas, jelas, dan padat, melalui **tanggapannya terhadap pemikiran Jankélevith** mengenai pengampunan. Bab ini akan menjadi sebuah pintu masuk pada **Bab Lima**, yang akan membahas secara khusus mengenai pengampunan yang dimaksud oleh Derrida, yaitu “**Mengampuni Yang Tak Terampuni**”.

Pada bab terakhir (**Bab Enam**), akan disajikan (1) Tanggapan terhadap kesan umum yang timbul atas pemikiran Derrida, (2) “Menimbang Derrida”, (3) Relevansi, dan (4) “Catatan Akhir”, yang semuanya bertujuan untuk membuka peluang untuk diskusi lebih lanjut.

E. Biografi Singkat Jacques Derrida⁴

- 1930** : Lahir pada 15 Juli dari keluarga Yahudi di El-Bair, Aljeria.
- Juni 1947** : Gagal ujian sarjana muda. Belajar Henri Bergson, dan Jean-Paul Sartre di Lychee Gauthier, Aljir.
- Juni 1948** : Lulus ujian sarjana muda. Belajar Soren Kierkegaard dan Martin Heidegger di Lychee Bugeaud, Aljir.
- 1949** : Kuliah di Lychee Louis-le-Grand, Paris. Belajar Simone Weil.

⁴ Bdk. A. Sudiarja, 2005, “Jacques Derrida: Setahun Sesudah Kematiannya” dalam Basis (No. 11-12, Tahun ke-54, November-Desember 2005), Yogyakarta: Yayasan Basis, hlm. 5.

- 1952 : Berhasil masuk kuliah di *École Normale Supérieure*, Paris, setelah dua kali gagal. Menekuni bidang psikologi dan etnologi. Menjadi aktivis kelompok nonkomunis sayap kiri.
- 1955 : Gagal ujian lisan agregasi untuk bidang psikologi.
- 1956 : Lulus ujian lisan agregasi dan ditunjuk sebagai auditor khusus di *Harvard University*, Cambridge, Massachusetts. Menerjemahkan *Origin of Geometry* karya Edmund Husserl ke bahasa Prancis. Kata pengantar untuk buku itu, yang terbit pada 1962, mendapat *The Jean Cavailles Prize* untuk bidang epistemologi modern
- 1957-1959 : Mengajar bahasa Inggris dan Prancis di Kolea, wilayah dekat Aljir untuk anak-anak tentara dalam perang kemerdekaan Aljiria.
- 1960 : Mengajar filsafat dan logika di *The University of Paris*. Aktif menulis di jurnal *Critique* dan *Tel Quel*.
- 1960-1984 : Mengajar di *École Normale Supérieure*.
- 1966 : Mengikuti konferensi di *Johns Hopkins University*, membawakan makalah "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Science". Ia mulai dikenal dalam kancah intelektual Amerika.
- 1967 : Menerbitkan *Writing and Difference, Of Grammatology, Speech, and Phenomena*.
- 1972 : Menerbitkan *Dissemination, Margins of Philosophy, Position*.
- 1974 : Menerbitkan *Glas*, yang memperkuat pengaruhnya dalam kritik sastra Amerika.
- 1978 : Menerbitkan *The Truth in Painting*, yang mengaplikasikan Dekonstruksi untuk seni,

- psikologi, dan politik.
- 1980** : Menerbitkan *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond* tentang hubungan antara bahasa lisan dan tulisan dengan mereinterpretasi teori *Depth Psychology*-nya Freud.
- 1987** : Menerbitkan *Of Spirit: Heidegger and the Question*, tentang hubungan Heidegger dan Nazisme.
- 1992** : Mendapat gelar kehormatan dari *Cambridge University*. Sebelumnya ia sudah mendapatkan gelar kehormatan dari Universitas Colombia, *The University of Essex*, *The New School for Social Research*, dan *William College*.
- 2000** : Di Amerika diluncurkan film biografi dokumenter *Derrida's Elsewhere*. Disutradarai oleh Kirby Dick dan Amy Ziering. Film ini mendapat sambutan hangat dari dalam kalangan intelektual dan juga forum festival film, misalnya *Vancouver International Film Festival* dan *Arab Film Festival* di San Francisco.
- 2001** : Menerbitkan *On Cosmopolitanism and Forgiveness*.
- 2004** : Meninggal dunia pada 8 Oktober karena kanker pankreas. Meninggalkan seorang istri dan dua orang anak laki-laki.

F. Latar Belakang Pemikiran Derrida

Derrida mulai dikenal ketika ia diundang berbicara di Universitas Johns Hopkins (Amerika) pada 1966. Penolakannya terhadap perkembangan sejarah Filsafat Barat yang dikemukakannya saat itu, mengejutkan banyak orang dan mendapatkan tanggapan luas. Sesudah berbicara di Johns Hopkins, terbitlah buku-buku yang memperkenalkan berbagai

macam pemikirannya yang seringkali sulit dipahami dan sangat mengejutkan karena tak pernah terduga sebelumnya. Pemikirannya seringkali juga menjadi kontroversial dan diperdebatkan. Banyak yang *pro* dan tidak sedikit pula yang *kontra*.⁵

Inti pemikiran Derrida ditujukan persis pada persoalan bahwa (1) Filsafat Barat (Metafisika) selama ini memahami "Ada sebagai Kehadiran". "Ada" selama ini seringkali dipandang sebagai sesuatu yang *pasti*, *Fix*, *Absolut*, dan juga sering dipahami sebagai *Causa Prima* atau "Tuhan", yang dapat dipastikan dengan jelas dan pasti. Sedangkan, Derrida berusaha menjawabnya dengan (2) *Dekonstruksi* dan *Différance*. Ia selalu mencoba untuk "membeda" dan "menunda" segala dasar akhir yang telah diyakini selama ini oleh tradisi Filsafat Barat.

Ia memahami kehadiran sebagai jaringan tanda. Jaringan tanda itu selalu menunjuk pada yang lain, dan begitu seterusnya tanpa akhir yang dapat di-*fix*-kan. Jejak merupakan (a) sesuatu yang tidak memiliki substansi, hanya menunjuk; (b) tidak dapat dimengerti tanpa yang lain (atau pada dirinya sendiri); (c) jejak (tanda) mendahului obyek; (d) obyek selalu dapat ditunjuk sebagai jejak. Obyek A adalah jejak untuk obyek B, dst. Maka, sesuatu yang menunjuk pada dirinya sendiri itu mustahil karena obyek timbul dalam jaringan tanda.⁶ Dengan begitu, seluruh kepastian atau dasar akhir selalu ditundanya.

(3) Selain itu, Derrida juga berusaha menggeser "pusat" sebagai acuan dalam membaca teks dan membuka peluang pada pemikiran-pemikiran yang ada di "pinggiran" untuk berperan. Inilah salah satu "metode" yang digunakannya dalam mengkritisi tradisi Filsafat Barat, yang seringkali dikenal dengan dekonstruksi. Dekonstruksi tak pernah bisa dilepaskan dari sosok Derrida.

⁵ Bdk. A. Sudiarja, 2005, "Jacques Derrida: Setahun Sesudah Kematiannya", hlm. 4.

⁶ Bdk. K. Bertens, 1996, *Filsafat Barat Abad XX (Jilid II): Prancis*, Jakarta: Gramedia, hlm. 331-332.

BAB II

Pemikiran Dasar Derrida

*"Derrida perlu didengar seperti alunan musik. Ia menyapa filsafat dengan gaya sangat khas. Tak banyak kata yang bisa mendekatkan kita pada teksnya."*⁷
(Guy Petitdemange, 1989)

A. Pengantar

Dalam bab ini, saya akan menyajikan beberapa pemikiran dasar Derrida, antara lain: (1) *Dekonstruksi*; (2) *Différance*; dan (3) *Aporia*. Dalam setiap tulisannya, kita dapat menemukan ketiga hal tersebut. Selain itu, jika ketiga pemikiran tersebut dapat dipahami dengan baik, maka ada sebuah jalan yang mempermudah kita untuk memahami tulisan-tulisan Derrida yang terkenal tidak mudah untuk dimengerti, termasuk teksnya mengenai pengampunan.

Pada bagian akhir akan dijelaskan juga beberapa tokoh dan pemikiran penting yang mempengaruhi gagasan-gagasan Derrida. Dan, bagian ini akan dimasukkan dalam satu sub-bab tersendiri yang diberi judul (4) *"Jejak-Jejak" di Balik Pemikiran Derrida*.

B. Dekonstruksi

Pada akhir tahun 1970-an dan 1980-an (dan khususnya di Amerika Serikat), dekonstruksi seringkali dipahami sebagai sebuah alat atau metode kritis.⁸ Namun,

⁷ Bdk. Guy Petitdemange, 1989, "Jacques Derrida: Le rappel á la mémoire" dalam *Etudes* [Oktober 1989 (371/4), hlm 355], diterjemahkan oleh Haryatmoko, 2005, "Menghidupkan Kembali Ingatan" dalam *Basis* [No.11-12, Tahun ke-54, November-Desember 2005], Yogyakarta: Yayasan BP Basis, hlm. 46.

⁸ Bdk. Nicholas Royle, 2003, *Jacques Derrida*, London and New York: Routledge, hlm. 23-24. "...especially in the late 1970s and 1980s (and especially in the US), deconstruction came to be understood by many as a critical method or tool." Hal ini juga dapat dilihat dalam *Oxford English Dictionary*, edisi tahun 1989: *deconstruction* [f. DE + CONSTRUCTION]

a. *The action of undoing the construction of a thing.*

b. *Philos. And Lit. Theory. A strategy of critical analysis associated with the French philosopher Jacques Derrida (b.1930), directed towards exposing*

dekonstruksi bukanlah sebuah metode.⁹ Dekonstruksi tidak memiliki definisi tunggal (*no univocal definition*), dan tidak ada deskripsi yang memadai untuk menjelaskannya (*no adequate description*).¹⁰ Dalam suatu kesempatan Derrida menjelaskan bahwa istilah apa pun yang digunakan untuk menerjemahkan atau mendefinisikannya, dengan menawarkan suatu makna atau pun konsep yang bersifat definitif, dengan sendirinya membuka peluang untuk berlangsungnya suatu operasi dekonstruksi itu sendiri.¹¹

1. Dekonstruksi sebagai Prinsip Internal

Dekonstruksi adalah sebuah gempa bumi (*earthquake*). Ia akan memproduksi sebuah kekuatan yang akan selalu melakukan pergeseran dalam seluruh sistem dan tatanan yang sudah ada. Dekonstruksi akan mengguncang, menggetarkan, dan mentransformasikan seluruh bentuk konsep bahasa, psikologi, teks, estetika, sejarah, etika, sosial, politik, dan juga religioisitas.¹² Namun, dekonstruksi tidak dapat hanya dipandang dari sisi agresivitasnya saja (dengan mengguncang, menggetarkan, menghancurkan, membongkar, memindah, dlsb.) Melainkan, dekonstruksi juga harus dipandang dan dinikmati dengan dewasa. Menurut Goldschmit, kedewasaan itu ditunjukkan dengan "menertawakan diri sendiri"¹³ karena dekonstruksi juga

unquestioned metaphysical assumptions and internal contradictions in philosophical and literary language.

⁹ Bdk. Peggy Kamuf (dkk.), 1995, "Interviews with Jacques Derrida: How Derrida Reads Derrida, Birth and Intellectual Development, Derridean Method, The 'Derridean Affair' at Cambridge University" dalam <http://prelectur.stanford.edu/lecturers/derrida/interviews.html>, diakses pada 12 September 2010, pkl. 10.04 WIB.

¹⁰ Bdk. Nicholas Royle, *Jacques Derrida*, hlm. 24.

¹¹ Bdk. Novian Widiadharma, 2005, "Dua Gerbang Dekonstruksi: Derrida dan Nagarjuna" dalam *Basis* [No.11- 12, Tahun ke-54, November-Desember 2005], Yogyakarta: Yayasan BP Basis, hlm. 41.

¹² Bdk. Nicholas Royle, *Jacques Derrida*, hlm. 25-26.

¹³ "Menertawakan diri sendiri" di sini juga dapat dipandang sebagai sebuah cara memahami (Dekonstruksi) Derrida dengan "analogi permainan". Dalam permainan (termasuk dalam tawa, gerak, dan tari), di sana ada aspek kreatif dan inovatif pengambilan jarak yang lebih menonjol. Permainan adalah suatu bentuk pengambilan jarak terhadap diri yang diwarnai kehidupan serius dan formal. Permainan membantu membuka

sebuah prinsip internal dalam diri dan bukan berasal dari "luar" diri.¹⁴

Jika ingin melihatnya sebagai "metode membaca teks", dekonstruksi merupakan sebuah prinsip intern teks. Dekonstruksi memiliki pra-andaian bahwa ada prinsip kehancuran dalam diri setiap teks. Kehancuran ini ditunjukkan dengan adanya kontradiksi.¹⁵ Ia bagaikan virus yang sudah tertanam sejak sebelum semua teks (institusi) terbentuk dan terangkai indah.¹⁶ Derrida pun menyatakannya, demikian :

"...Jalan yang saya pakai untuk membaca Plato, Aristoteles, dan teks lainnya bukanlah sebuah jalan untuk memuji atau mengulangi atau melestarikan warisan ini. Ini (dekonstruksi) adalah sebuah analisis yang mencoba menemukan bagaimana cara mereka berpikir, (sebuah analisis) atas tegangan, kontradiksi, keberagaman (heterogenitas) di dalam pokok-pokok (*corpus*) pemikiran mereka, yang dikenal dengan hukum dekonstruksi-diri (*the law of self-desconstruction*). Dekonstruksi bukanlah sebuah metode atau sebuah alat yang dapat kamu gunakan dari 'luar' (*outside*) untuk suatu hal, melainkan dekonstruksi adalah sesuatu yang terjadi, yang terjadi dari 'dalam' dirinya

kemungkinan baru yang terpenjara oleh pemikiran yang terlalu serius. Permainan juga membuka pula peluang perubahan dan mendorong inisiatif dan kreativitas. Di sini subjek dibebaskan dari norma sosial dan keseriusan sehari-hari. Dari pembebasan itu, analogi permainan membuka kemungkinan pemahaman baru yang terpenjara oleh aturan-aturan baku. Memperkaya pemahaman diri. Membuka batas-batas tekstual dan tidak mendaku sebagai pemikiran akhir, total, dan mutlak. Di sanalah dekonstruksi "menunjukkan diri". (Bdk. Haryatmoko, 2007, "Derrida Yang Membuat Resah: Rezim Dogmatis dan Kepastian" dalam *Basis* [No.11-12, Tahun ke-56, November-Desember 2007], Yogyakarta: Kanisius, hlm. 6 & 7.)

¹⁴ Bdk. Haryatmoko, "Derrida Yang Membuat Resah: Rezim Dogmatis dan Kepastian", hlm. 4 & 6.

¹⁵ Salah satunya ditunjukkan Derrida melalui analisisnya mengenai "*pharmakon*". (Lih. Catatan Kaki No. 22)

¹⁶ Bdk. Haryatmoko, "Derrida Yang Membuat Resah: Rezim Dogmatis dan Kepastian", hlm. 6.

sendiri (*inside*).”¹⁷

2. Dekonstruksi sebagai Pengalaman Yang-Tak-Mungkin

Jika ada sebuah strategi, atau metode bagi dekonstruksi, itu berarti melibatkan sebuah sikap untuk membuka batas-batas yang ada bagi “yang lain” (*alterity*).¹⁸ Dekonstruksi ingin selalu “melampaui” batas-batas yang ada. Dekonstruksi selalu bergerak dan tidak pernah berhenti. Sebuah gairah tertinggi yang ingin mencapai sesuatu yang tak dapat lagi untuk dicapai.¹⁹ Di sini, dapat dikatakan bahwa dekonstruksi merupakan sebuah pengalaman yang-tak-mungkin.²⁰ Ketidakmungkinan ini digambarkan seperti “menempatkan sesuatu di kedalaman jurang” (*mettre en abime*²¹). Gambaran ini ingin mengungkapkan ketidakterbatasan dekonstruksi. Jurang di situ ditampilkan sebagai kebebasan. Kejatuhan dalam jurang dekonstruksi sama-sama menawarkan kenikmatan sekaligus rasa takut. Kita dibuat merasa kecanduan dengan perasaan bahwa dasar jurang tersebut tidak akan pernah bisa dicapai.²² Karena tidak akan pernah tahu kapan “dasar jurang” itu dapat dicapai, Derrida juga menunjukkan bahwa dekonstruksi bukanlah sebuah metode atau

¹⁷ Bdk. John D. Caputo (editor), 1997, *Deconstruction in A Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, New York: Fordham University Press, hlm. 4.

¹⁸ John Phillips & Chrissie Tan, 2010, “Derrida and Deconstruction” dalam <http://courses.nus.edu.sg/course/elljwp/deconstruction.htm>, diakses pada 15 September 2010, Pkl. 10.06 WIB.

¹⁹ Bisa dipahami sejalan dengan pemikiran Johannes Climacus dengan hukum ketidakmungkinannya, di mana “yang tidak mungkin” merupakan gairah tertinggi dari pemikiran. [Bdk. John D. Caputo, 2003, “The Experience of God and the Axiology of The Impossible” dalam *Religion after Metaphysics* (Mark A. Wrathall (ed.)), Cambridge: Cambridge University Press, hlm. 123-145.]

²⁰ Bdk. Mitchell Stephens, 1994, “Jacques Derrida” dalam *The New York Times Magazine* (23 Januari 1994), diakses melalui <http://www.nyu.edu>, pada 12 September 2010, Pkl. 10.34 WIB.

²¹ “*Mettre en abime*” (*Pran.*) bisa diartikan sebagai “penempatan di kedalaman jurang”. (Bdk. Gayatri Chakravorty Spivak, 2003, *Membaca Pemikiran Jacques Derrida: Sebuah Pengantar* (terj.), Yogyakarta: Penerbit Ar-Ruzz, hlm. 154).

²² Bdk. Spivak, *Membaca Pemikiran Jacques Derrida: Sebuah Pengantar*, hlm. 154.

prosedur yang terkalkulasi, terprediksi, jelas, dan pasti. Maka, dapat dikatakan dekonstruksi merupakan sebuah pengalaman menanti sesuatu yang tidak-pasti (tidak-mungkin). Hal itu juga bukan berarti bahwa melakukan sesuatu yang sia-sia, tak berarti, dan tanpa faedah. Karena pada dasarnya, tak ada sesuatu pun yang hilang akibat dekonstruksi. Derrida pun menjelaskannya demikian :

“Saya akan mengatakan bahwa dekonstruksi tidak kehilangan apa pun ketika mengakui bahwa dekonstruksi itu tidak-mungkin; dan pada saat yang sama bergegas membawa kesenangan karena ketika harus menanti, mereka tidak kehilangan apa pun juga. Jika sebuah operasi dekonstruksi itu ‘mungkin’, hal itu akan lebih menjadi sebuah bahaya, sebuah bahaya dari kemenjadian (*becoming*) seperangkat prosedur yang dipenuhi aturan, metode, dan praktik-praktik yang mudah dicapai (*accessible*). Perhatian (kekuatan dan hasrat jika itu mungkin dimiliki) dari dekonstruksi adalah sebuah pengalaman akan yang tidak-mungkin.”²³

3. *Sous Rature*²⁴

Selain itu, bila dekonstruksi dicoba didekati sebagai metode, Heidegger juga sangat berjasa bagi pemikiran Derrida, khususnya dalam penggunaan *sous rature* (meletakkan di bawah tanda silang). Dengan meletakkan sesuatu (kata) di bawah tanda silang, itu berarti menghilangkan sekaligus mempertahankannya.²⁵ Derrida memberikan contoh dalam *of Grammatology* dengan mengatakan bahwa :

²³ Bdk. John Phillips & Chrissie Tan, “Derrida and Deconstruction”

²⁴ Gayathri C. Spivak menerjemahkan *Sous Rature* menjadi “di bawah tanda silang”, yaitu menulis sebuah kata, mencoretinya, dan kemudian mencetak atau membiarkan kata tersebut beserta coretan di atasnya. (Bdk. Spivak, *Membaca Pemikiran Jacques Derrida: Sebuah Pengantar*, hlm. 19.)

²⁵ Bdk. Thomas Gwozdz, 1999, “Derrida, Maritain, and Deconstruction” dalam *International Philosophical Quarterly* (Vol. XXXIX, No. 3. Issue No. 155, September 1999), Charlottesville: Philosophy Documentation Center, hlm. 307-308.

"...tanda ~~adalah~~ sebutan-buruk terhadap ~~sesuatu~~, inilah satu-satunya cara untuk menyelamatkan diri dari persoalan-persoalan filsafat yang telah terinstitusionalisasikan..."²⁶

"*Sous Rature*" ini menunjukkan suatu bentuk "ikatan ganda" karena pada saat yang bersamaan kita harus menghilangkan sekaligus mempertahankan, melakukan "sesuatu" sekaligus juga melakukan "lawan dari sesuatu" itu juga. Kedua hasrat itu selalu ada dalam dekonstruksi, dan begitulah seterusnya tanpa ada kesudahan. Bisa dikatakan juga bahwa dekonstruksi merupakan pergerakan mendekonstruksi dirinya sendiri terus-menerus. Bagi Derrida, inilah gambaran *schizophrenia-an "sous rature"*.²⁷

4. Dekonstruksi, Tradisi, dan Oposisi Biner

Dekonstruksi seringkali juga disalahartikan sebagai musuh dari tradisi. Dekonstruksi dianggap ingin menghancurkan dan melenyapkan tradisi dari kehidupan manusia. Justru Derrida menunjukkan yang sebaliknya. Dengan dekonstruksinya, Derrida menunjukkan arti penting tradisi. Ia membaca teks-teks (Filsafat) Yunani dengan serius.²⁸

²⁶ Bdk. Spivak, *Membaca Pemikiran Jacques Derrida: Sebuah Pengantar*, hlm. 20. (Lih. J. Derrida, 1997, *Of Grammatology*, Baltimore: John Hopkins University Press, hlm. 19).

²⁷ Bdk. Spivak, *Membaca Pemikiran Jacques Derrida: Sebuah Pengantar*, hlm. 155.

²⁸ Contoh tulisan Derrida yang menunjukkan keseriusannya pada teks-teks Yunani "Plato's Pharmacy" (1968) dan *Khôra* (1987). (Bdk. John D. Caputo, 1997, *Deconstruction In A Nutshell*, New York: Fordham University Press, hlm. 75.) Dalam bagian ini, saya hanya ingin menunjukkan salah satu bentuk keseriusan Derrida dalam membahas teks-teks Yunani, khususnya dalam membahas persoalan *Pharmakon* (di mana muncul pula pola dekonstruksi dalam pembacaannya):

"*Pharmakon* bukanlah sebuah obat bukan pula racun, tidak kebaikan tidak pula kejahatan, bukan yang di dalam sekaligus bukan pula yang di luar, tidak tuturan sekaligus tidak pula tulisan; *supplement* tidaklah plus tidak pula minus, bukan sesuatu yang di luar bukan pula pelengkap untuk yang di dalam, tidak aksidensi tidak pula esensi, dan seterusnya; *hymen* bukanlah peleburan bukan pula pemisahan, bukan identitas bukan pula perbedaan, bukan konsumsi bukan pula

Dekonstruksi tidak bertujuan untuk menunjukkan bahwa teks itu tidak memiliki arti, melainkan justru ingin berusaha melipatgandakan makna (arti) teks itu sendiri. Pada saat yang sama, dekonstruksi juga berusaha mempertentangkan makna-makna yang ada. Dekonstruksi juga tidak menyatakan bahwa setiap konsep itu tidak memiliki garis batas tertentu, melainkan garis batas itu dianalisis dalam berbagai jalan (cara) yang sekaligus dimasukkan dalam sebuah konteks yang baru.²⁹ Dengan adanya garis batas di sini, maka “oposisi” akan hadir dengan sendirinya, karena garis batas yang satu akan berhubungan pula (berhadapan) dengan garis batas yang lain. Derrida pun mencoba untuk menjelaskannya dengan menyatakan demikian:

“Dalam oposisi filsafat klasik (tradisional) kita tidak berurusan dengan koeksistensi damai dari dua hal yang berhadap-hadapan (*vis a vis*), tetapi sebuah hierarki yang brutal. Satu term menguasai term yang lain (secara aksiologis³⁰, logis, dll.), atau memegang kendali atas yang lain. Mendekonstruksi oposisi, pertama-tama berarti membalik hierarki itu untuk sementara waktu. Mengabaikan fase pembalikan berarti melupakan struktur konfliktual dan subordinatif dari oposisi. Akibatnya, orang bisa maju terlalu cepat ke

‘keperawanan’, tidak tertutup tidak pula terbuka, tidak luar tidak pula dalam, dan seterusnya; *gramme* bukanlah penanda bukan pula petanda, bukan tanda (*sign*) bukan pula sesuatu (*thing*), bukan kehadiran bukan pula ketidakhadiran, bukan posisi bukan pula negasi, dan sebagainya; *l’espacement* (penjarakan) bukan ruang bukan pula waktu, *entame* bukan sebuah integritas permulaan bukan pula keterpisahan atau tingkatan berikutnya. Semuanya adalah bukan ini dan bukan itu.” (Bdk. Spivak, *Membaca Pemikiran Jacques Derrida: Sebuah Pengantar*, hlm. 142.)

²⁹ Bdk. Jack M. Balkin, 1995-1996, “Deconstruction” dalam <http://www.yale.edu/lawweb/jbalkin/articles/deconessay.pdf>, diakses pada 20 September 2010, pkl.22.34 WIB.

³⁰ “Aksiologis” merupakan kata sifat dari “Aksiologi”. Sedangkan, “Aksiologi” itu sendiri dapat berarti (1) kegunaan ilmu pengetahuan bagi kehidupan manusia; (2) kajian tentang nilai, khususnya etika. (Bdk. Departemen Pendidikan Nasional, 2001, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, hlm. 22.)

naturalisasi yang dalam pelaksanaannya akan membiarkan bidang lama tidak tersentuh, membiarkan oposisi sebelumnya tak terpegang, sehingga mencegah terjadinya intervensi dalam bidang itu secara efektif. Kita tahu apa yang selalu merupakan efek praktis (terutama politis) dari lompatan langsung melampaui oposisi, dan dari protes-protes dalam bentuk sederhana sekadar tidak ini, tidak itu. Ketika saya berkata fase ini perlu, kata fase sebenarnya kurang tepat. Ini bukanlah persoalan fase kronologis, yang berlangsung sementara, atau seperti satu lembar halaman yang kemudian akan dibalik, demi melanjutkan ke halaman berikutnya. Perlunya fase ini bersifat struktural, yakni demi keperluan analisis yang tak kunjung henti: (sebab) hierarki dalam oposisi ganda dengan sendirinya akan mengukuhkan diri lagi. Tidak seperti para pengarang yang kematiannya segera disusul kehancuran mereka, waktu untuk pembalikan tak pernah berakhir.”³¹

Dalam teks di atas, dapat dijelaskan bahwa dalam tradisi filsafat tradisional, makna suatu kata seringkali dikaitkan dengan persoalan “oposisi”. Hal ini dapat dijelaskan melalui kacamata pemikiran Ferdinand de Saussure mengenai *Semiologi* [ilmu tentang tanda (*sign*)]. Menurut Saussure, *signifier* (“penanda”) tak terpisahkan dari *signified* (“yang ditandakan”). *Signifier* itu dapat digambarkan sebagai *konsep*, sedangkan *signified* merupakan aspek material dari tanda itu sendiri. Keduanya merupakan “dua-sisi dalam kesatuan” dari sebuah tanda. Makna sebuah tanda diperoleh dari perbedaan tanda itu dengan tanda lainnya. Tanda (*kata* dan *konsep*) “manusia”, memiliki arti ketika ditautkan dengan tanda “binatang”, atau “Allah”,

³¹ Bdk. J. Derrida, 1981, *Positions* (diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh Alan Bass), Chicago: The University of Chicago, hlm.41-42. (Diterjemahkan oleh A. Sumarwan, 2005, “Membongkar Yang Lama Menenun Yang Baru” dalam *Basis* [No.11-12, Tahun ke-54, November-Desember 2005], Yogyakarta: Yayasan BP Basis, hlm. 18-19.)

atau “tumbuhan”. Dengan kata lain, makna tanda diperoleh dari perbedaan rangkaian atau rantai tanda-tanda.³²

Perolehan makna dengan oposisi sebenarnya tidak menjadi persoalan karena dengan cara itulah bahasa beroperasi. Masalah akan muncul ketika salah satu *term* diunggulkan atas *term* yang lain. Singkatnya, ketika hierarkisasi *oposisi biner* terjadi, maka muncullah persoalan “kekuasaan”. Misalnya, *term* “perempuan” hanya memperoleh makna ketika dikaitkan dengan “laki-laki”, namun sebaliknya *term* “laki-laki” seolah-olah punya makna yang berdiri sendiri. “Buruh” memiliki makna jika dihadapkan pada *term* “majikan”, sedangkan “majikan” tampaknya tak membutuhkan “buruh” untuk memperoleh maknanya. Inilah yang ditolak oleh Derrida dengan dekonstruksinya. Ia menyatakan bahwa dua *term* yang saling beroposisi ini tidak memiliki hubungan yang setara, melainkan hubungan hierarkis yang brutal. Dengan demikian, dekonstruksi juga dapat dijelaskan sebagai sebuah perlawanan terhadap kekerasan, penindasan, kekuasaan, dan penyingkiran.

Setelah menemukan oposisi biner, juga bukan berarti bahwa dekonstruksi hanya membalik tatanan itu saja. Jika demikian, maka akan tetap ada relasi kekuasaan. Hanya perubahannya sekarang, *term* yang dulunya berada di “bawah” kini berada di “atas”; yang dulunya “didominasi, ditekan, dan ditindas”; kini justru berubah posisi menjadi “mendominasi, menekan, dan menindas”. Jika hanya berhenti di situ, dekonstruksi belum bekerja. Melainkan, dekonstruksi juga berusaha mencari alternatif lain di luar tatanan oposisi biner hierarkis itu. Namun, penyelesaiannya juga bukan berarti melalui jalan sintesis (*Aufhebung*) pada Hegel. Di sini, perbedaan tetap diperhatikan. Dengan kata lain, dekonstruksi selalu berada dalam tegangan antara dua kutub oposisi biner itu, namun di sini hierarki dilampaui.

³² Bdk. A. Sumarwan, 2005, “Membongkar Yang Lama Menenun Yang Baru”, hlm. 18-19.

Operasi ini tidak akan pernah berhenti. Dekonstruksi selalu membuka diri, mata, telinga, dan pikiran bagi perbedaan, bagi pihak lain, tanpa menuntut kesamaan dari perbedaan itu sendiri.³³ Akhirnya, dalam keterpaksaan untuk mengatakan sesuatu tentang dekonstruksi, McQuillan menyatakan bahwa dekonstruksi merupakan pembacaan yang mengizinkan hadirnya “yang lain” (*the other*) untuk berbicara.³⁴

C. *Différance*

Pada 27 Januari 1968, *différance* untuk pertama kalinya diperkenalkan Derrida di depan *Société française de philosophie*.³⁵ Kata “*différance*” ini menggambarkan pemikiran filsafat Derrida. Melalui kata ini (“*différance*”), dekonstruksi Derrida ditunjukkan. Namun, perlu disadari pula bahwa *différance* tidak dapat diterangkan secara jelas, lengkap, dan menyeluruh dalam sebuah definisi yang memuaskan, karena *différance* itu sendiri akan memproblematisasi setiap bentuk pendefinisian yang diberikan.³⁶

1. Intervensi Grafis “A” dalam *Différance*

³³ Bdk. A. Sumarwan, 2005, “Membongkar Yang Lama Menenun Yang Baru”, hlm. 19-20.

³⁴ Bdk. Martin McQuillan, 2000, *Deconstruction: A Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press, hlm. 6.

³⁵ Bdk. J. Derrida, 1982, *Margins of Philosophy* (diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh Alan Bass), Sussex: The Harvester Press Limited, hlm. 1. [*Société française de philosophie* (*French Society of Philosophy*) adalah sebuah komunitas (wadah) para Filsuf dan juga Ilmuwan Prancis yang didirikan pada 1901 oleh Xavier Léon dan André Lalande. Komunitas ini berdiri dengan tujuan untuk mempertemukan karya-karya filosofis dengan menciptakan pusat komunikasi dan informasi. Anggotanya terbatas (kurang lebih sekitar 350 orang) dan biasanya mereka berdiskusi, mengadakan berbagai seminar dan ceramah-ceramah untuk memperjelas makna dan posisi, mengkritik, dan menentukan bahasa filosofis, untuk menangani berbagai masalah yang dihadapi dunia dewasa ini. Para pembicara dalam berbagai seminar atau ceramah yang diadakan oleh komunitas ini merupakan para Ilmuwan dan Filsuf terkenal, seperti Bergson, Husserl, Einstein, Langevin, Poincaré, Sartre, Foucault, Lacan, dan juga Derrida. Komunitas ini sangat bergengsi di Prancis. (Lih. SFP, 2006, “La Société française de philosophie” dalam <http://www.sofrphilos.fr/>, diakses pada 17 Februari 2011, Pkl. 13.05 WIB.)]

³⁶ Bdk. Christopher Norris, 2004, *Understanding Derrida*, New York: Continuum, hlm.19.

Berbicara mengenai *différance*, Derrida pertama-tama akan berbicara mengenai huruf “a”. Ada sesuatu yang tersirat di balik huruf “a” dalam *différance*. Derrida juga mengatakan bahwa intervensi grafis (huruf “a”) dalam *différance*, merupakan sebuah intervensi grafis yang bijaksana. Hal ini terutama tidak bertujuan untuk membuat *shock* pembaca atau ahli tata bahasa, melainkan lebih untuk memformulasikan (merumuskan) sebuah investigasi (penyelidikan) mengenai “tulisan” (*writing*).³⁷ Oleh karena itu, jika berbicara mengenai *différance*, Derrida juga akan berbicara mengenai tulisan – hal ini berkaitan dengan *differring* (pembedaan) dan *deferring* (penundaan).³⁸

a. **Tulisan** merupakan sebuah bentuk “kehadiran” atas “ketakhadiran”.³⁹ Dengan begitu, **tulisan** menjadi sesuatu yang penting dan esensial. Dengan adanya **tulisan**, sesuatu yang “takhadir” dihadirkan di hadapan kita. Ada **pembedaan** di situ (“yang hadir” dan “yang takhadir”, “yang terdengar” dan “yang takterdengar”, “yang tertulis” dan “yang taktertulis”, dlsb.). Misalnya, (a) seseorang menulis sesuatu karena ia sadar bahwa dirinya sendiri dapat segera lupa. Dengan adanya tulisan, ia dapat mengingat di masa yang akan datang, sesuatu yang terjadi saat ini (yang nantinya akan menjadi masa lampau – sesuatu yang “takhadir” lagi di masa yang akan datang). (b) Dan juga, tulisan dapat digunakan untuk berkomunikasi dengan seseorang yang tidak hadir di sini. Di balik tulisan, kehadiran “yang takhadir” ingin ditampilkan.⁴⁰ Contohnya, seorang pemuda yang menulis sebuah surat cinta kepada sang kekasih, yang berada jauh di luar kota. Pada saat sang kekasih membaca surat cinta itu, ia menghadirkan

³⁷ Bdk. J. Derrida, *Margins of Philosophy*, hlm. 3.

³⁸ Bdk. Christopher Norris, *Understanding Derrida*, hlm.20.

³⁹ “Kehadiran” dan “Ketakhadiran” masih dalam konteks Filsafat Barat yang akan dikritik oleh Derrida, yaitu Logosentrisme, di mana “pemikiran tentang Ada dipahami sebagai kehadiran”.

⁴⁰ Bdk. Christopher Norris, *Understanding Derrida*, hlm.20.

figur (pemikiran dan perasaan) sang pemuda yang dikasihinya di hadapannya (melalui surat yang dibacanya).

- b. Selain itu, tulisan juga melibatkan “**penundaan**” karena makna dari teks tidak pernah hadir pada saat itu juga (ketika ditulis maupun ketika dibaca), dan juga tidak pernah dapat tertangkap dengan sempurna apa yang menjadi intensi penulis sesungguhnya – yang membawa beberapa ide, nuansa, pengalaman, memori, dlsb. Dengan begitu, makna akhirnya ditunda.⁴¹ Jika seorang pemuda menulis dalam surat cintanya bahwa ia benar-benar mencintai kekasihnya, *waspadalah!* Belum tentu tulisan itu memaksudkan makna bahwa pemuda itu benar-benar mencintai kekasihnya dengan setulus hati, bisa saja itu semua hanya rayuan gombal yang memberi harapan kosong. Maka, tanda (tulisan) itu perlu dirujuk dengan tanda lain, ditunda dulu sebelum kita terlalu yakin bahwa pemuda itu benar-benar mencintai kekasihnya tersebut.

Différance melibatkan kedua aspek di atas, yaitu **pembedaan** dan **penundaan**. Dengan begitu, *différance* juga dapat dipahami sebagai “temporisasi” (*temporization*) dan “interval” (*spacing*), di mana setiap pembedaan dan penundaan membutuhkan (berkaitan erat) pula dengan “waktu” dan “jarak”. Selain itu, *différance* juga bermain dengan distingsi antara apa yang terkatakan (*spoken*) dan apa yang tertulis (*written*). Maka, dapat dijelaskan di sini pula bahwa *différance* ingin melampaui apa yang terkatakan dan yang tertulis.⁴² Huruf “a” dalam *difference* tak dapat didengarkan; ia tetap hening, tersembunyi, dan santun (bijaksana).⁴³

⁴¹ Bdk. Christopher Norris, *Understanding Derrida*, hlm.20.

⁴² Bdk. Christopher Norris, *Understanding Derrida*, hlm. 20.

⁴³ Bdk. J. Derrida, *Margins of Philosophy*, hlm. 4.

Ketika kata *différance* diperkenalkan Derrida pada *Société française de philosophie*, mereka mengira telah memahami apa yang dimaksud.⁴⁴ Ada dua kemungkinan: (1) mereka memahaminya sebagai *difference* (dalam bahasa Inggris *difference*), yang berarti perbedaan; atau (2) sebagai kata kerja *différer*, dalam bahasa Latin *differre*, yang kemudian dalam bahasa Inggris dapat menjadi dua arti, yaitu (a) *to defer* (menangguhkan atau menunda), dan (b) *to differ* (membeda).⁴⁵ Namun, ketika seseorang diminta untuk melihat grafis kata tersebut (*différance*), seketika itu juga ia akan terperangah, “Apa artinya kata ini? Apa maksudnya? Apakah ini tidak salah?” Apa yang dikira dan dimengerti sebelumnya tiba-tiba dipertanyakan kembali. Hal ini terjadi hanya karena satu huruf, yaitu “a”. Andaikan saja itu “e” dan bukan “a”, maka tak perlu ditanyakan kembali.

Dalam kosakata bahasa Perancis, yang ada adalah “*différence*” bukan “*différance*”. Kata “*différance*” ini membuat orang (terutama yang berbahasa Perancis) merasa “dipermainkan” (lebih tepatnya “dipermainkan” oleh huruf “a” yang ada dalam kata itu). Ketika mendengar secara lisan, mereka akan merasa bahwa maknanya tidak akan jauh dari kata kerja *différer*. Mereka merasa sudah paham dan mengerti maknanya. Namun, ketika melihat apa yang tertulis (*différance*), makna seolah-olah lenyap, menghilang, dan mereka pun tidak paham. Hal ini dapat dimaklumi, karena bagi Derrida, *différance* memang bukanlah sebuah kata ataupun konsep, melainkan syarat kemungkinan bagi timbulnya katamaupun konsep.⁴⁶

2. *Différance* dan Gramatologi

Dengan “*différance*”, Derrida juga ingin mengubah “logologi”⁴⁷ menjadi “gramatologi”.⁴⁸ Bagi Derrida,

⁴⁴ Bdk. J. Derrida, *Margins of Philosophy*, hlm. 4.

⁴⁵ Bdk. J. Derrida, *Margins of Philosophy*, hlm. 7.

⁴⁶ Bdk. K. Bertens, 1996, *Filsafat Barat Abad XX (Jilid II): Prancis*, Jakarta: Gramedia, hlm. 338.

⁴⁷ “Logos” dalam bahasa Yunani berarti perkataan atau bahasa lisan. Maka,

“logologi” merupakan gambaran tradisi Filsafat Barat, di mana tuturan (tradisi lisan) lebih diprioritaskan daripada tulisan. Di dalam logologi, bahasa lisan lebih dianggap menghadirkan makna daripada bahasa tulisan. Hal ini ditunjukkan dengan jelas oleh beberapa filsuf terkenal, antara lain (1) **Jean-Jacques Rousseau**, yang mengatakan bahwa tulisan hanyalah tambahan pada bahasa lisan; (2) **Hegel**, menggambarkan bahasa tulis itu bagaikan piramida Mesir yang dihuni oleh “jiwa yang asing” – jiwa yang datang dari luar, tidak sungguh-sungguh bersatu dengan piramida itu sendiri. Dengan kata lain, makna bahasa tulis datang dari luar, sedangkan bahasa lisan, makna itu bersatu dengan kata. Selain itu, bahasa lisan, bagi Hegel, lebih halus dan lebih rohani daripada bahasa tulis; Begitu juga dengan (3) **Husserl**, yang menyatakan bahwa bahasa yang sebenarnya adalah bahasa lisan.⁴⁹

“Gramatologi” menawarkan sesuatu yang berbeda dari “logologi”. “Gramatologi” di sini merupakan ilmu tentang *gramma*, huruf-huruf, inskripsi, tulisan.⁵⁰ “Gramatologi” ingin menunjukkan bahwa bahasa lisan tak lagi mendominasi tulisan, dan melalui *différance*-lah, Derrida menunjukkannya. Dengan kata lain, Derrida ingin menunjukkan bahwa tulisan memiliki wibawanya sendiri. Tulisan bukanlah sebuah derivasi dari bahasa lisan, suatu kebetulan, atau hanya pelengkap tambahan bagi bahasa lisan (*tuturan*). Justru sebaliknya, tulisan (*différance*) merupakan struktur dasar, yang merupakan kondisi yang memungkinkan bagi bahasa.⁵¹

Pada saat “*différance*” kita dengarkan, kita merasa menangkap maknanya, namun ketika melihat grafisnya, tidak ada makna yang tertangkap sama sekali. *Différance*

“logologi” merupakan ilmu mengenai perkataan atau bahasa lisan. (Bdk. K. Bertens, 2001, *Filsafat Barat Kontemporer Perancis (Jilid II)*, Jakarta: Gramedia, hlm. 334.)

⁴⁸ Bdk. K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Perancis (Jilid II)*, hlm. 335.

⁴⁹ Bdk. K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX (Jilid II): Prancis*, hlm. 334.

⁵⁰ Bdk. K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Perancis (Jilid II)*, hlm. 335.

⁵¹ Bdk. J. Derrida, *Margins of Philosophy*, hlm.20.

merupakan sebuah bentuk dari neografisme.⁵² Kebaruannya terutama terletak pada huruf “a”. “A” di sini tampak santun-bijaksana, bungkam, sunyi-senyap, serta diam, tak dapat didengar, seperti menyembunyikan sesuatu bagaikan sebuah makam (*oikēsis*).⁵³ Derrida mengibaratkan *différance* sebagai “makam” dengan maksud untuk menunjukkan kematian fonosentrisme⁵⁴ dalam bahasa. Selain itu, Derrida juga menyebut *différance* sebagai “batu nisan” kematian logosentrisme,⁵⁵ yang menekankan kejelasan makna. Dengan begitu, *différance* juga merupakan sebuah “ekonomi kematian” (*the economy of death*), yang berarti bahwa *différance* menandai kematian makna literal yang selama ini mendapat tempat istimewa dalam filsafat dan dengan begitu mengawali kelahiran baru sebuah metafor yang kaya akan makna. Maka, dapat dikatakan bahwa huruf “a” yang tak-terdengar itu ternyata memiliki peranan yang penting dan memegang kunci sentral dalam pemikiran Derrida, khususnya dalam “proyek gramatologi”-nya.

3. *Différance* dan “Asal-Usul”

Différance tidak dapat dipikirkan sebagai sebuah “asal-usul”.⁵⁶ Namun seringkali, *différance* disamakan dengan suatu nama, nama tuhan; tetapi ia tetap bukanlah sebuah nama, ia bukan tuhan, bukan identitas terakhir (metafisis), bukan makna transenden, dan juga bukan sebuah *ide fix* (final)⁵⁷ – tak ada makna yang hadir di sana.

⁵² Bdk. J. Derrida, *Margins of Philosophy*, hlm. 3.

⁵³ Bdk. J. Derrida, *Margins of Philosophy*, hlm. 4.

⁵⁴ *Fonosentrisme* yang dimaksud di sini adalah sebuah keterpusatan metafisika kehadiran atas suara (*phônē*).

⁵⁵ *Logosentrisme* yang dimaksud di sini adalah sebuah sistem metafisik yang mengandaikan adanya *logos* atau kebenaran transendental di balik segala hal yang tampak di permukaan atau segala hal yang terjadi di dunia fenomenal. Dalam teks-teks filsafat, kehadiran *logos* ditampilkan dengan hadirnya “pengarang” (*author*) sebagai subjek yang memiliki otoritas terhadap makna yang hendak disampaikannya.

⁵⁶ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX (Jilid II): Prancis*, hlm. 340

⁵⁷ Bdk. John D. Caputo, 1997, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, hlm.2.

Jika kita memahaminya sebagai sebuah “asal-usul”, maka kita tetap berada dalam tradisi Filsafat Barat. Itulah yang diperbuat oleh metafisika, mencari asal-usul kebenaran dalam Allah, Kesadaran, Roh, Materi, dan lain sebagainya.⁵⁸ Maka, dapat dikatakan bahwa *différance* menolak untuk diindra dan menolak untuk dipahami. Oleh karena itu, ia menolak pula untuk dijadikan obyek.⁵⁹ *Différance* juga bukanlah sebuah “kata” atau “konsep”.⁶⁰

Lalu, apa itu *différance*? Sulit untuk menjawab pertanyaan ini, sebab sebenarnya *différance* tidak “ada”. Mengatakan bahwa *différance* itu “ada”, berarti kita masuk dalam cara berpikir tradisi metafisika Filsafat Barat yang berada dalam suasana “kehadiran”. Sedangkan, Derrida sendiri ingin melampaui pola pikir semacam itu, ia ingin melampaui pemikiran yang ditandai “kehadiran”.⁶¹ Yang jelas, *différance* mendahului makna (*logos*) apa pun, bersifat lebih asali.

4. Empat Jalan memahami *Différance*

“Apa yang dapat diusahakan untuk memahami *différance*?” Derrida telah berusaha memberikan berbagai penjelasan. Namun akhirnya, ia sendiri merumuskan “empat jalan” sebagai usaha membantu para pembacanya mendekati apa yang ia maksudkan dengan *différance*, yaitu:⁶²

- a. *Différance* menunjuk pada apa yang menunda kehadiran. Sebuah proses penundaan (aktif sekaligus pasif) dan tidak didahului oleh sebuah kesatuan asali.
- b. *Différance* merupakan suatu gerak yang mendefrensiasi (membeda-bedakan). Namun, ia tetap menjadi *akar* bersama (unsur yang sama) bagi konsep oposisi- oposisi

⁵⁸ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX (Jilid II): Prancis*, hlm. 340.

⁵⁹ Bdk. McQuillan, *Deconstruction: A Reader*, hlm.6.

⁶⁰ Bdk. J. Derrida, *Margins of Philosophy*, hlm.3.

⁶¹ Bdk. K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Perancis (Jilid II)*, hlm. 339-340.

⁶² Bdk. J. Derrida, *Positions*, hlm. 8-11 [Bdk. K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Perancis (Jilid II)*, hlm. 340; E.Sumaryono, 1999, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, hlm.127-128].

yang menandai bahasa manusia. Misalnya, ujaran / tulisan, ilusi / kenyataan, literal (harafiah) / metaforis, deskripsi / interpretasi, hadir (*presence*) / absen (*absence*), rasio / intuisi, alam / kultur, ilahi / manusiawi, kefanaan (*mortality*) / keabadian (*immortality*), sehat / sakit, aktif / pasif, dlsb. Sebagai sebuah akar, *différance* lah yang memungkinkan setiap konsep oposisi. Namun, “akar” di sini tak dapat juga dipahami sebagai *causa prima*, yang menjadi sebab atau alasan akan hadirnya segala bentuk oposisi.

- c. *Différance*, yang menghasilkan semua perbedaan, merupakan syarat timbulnya makna dan struktur. Dengan kata lain, perbedaan yang dihasilkan itu *ada* karenad*différance* itu sendiri.
- d. *Différance* juga merujuk pada perbedaan *Ada (Sein)* dan *Mengada (Seindes)*;⁶³ suatu gerak yang tidak pernah akan selesai. Maka, dapat dikatakan pula bahwa *différance* merupakan sebuah strategi tanpa finalitas (taktik buta) dan sebuah kesatuan perubahan tanpa pernah berhenti.⁶⁴

⁶³ “*Ada*” (*Sein*) dan “*Mengada*” (*Seindes*) merupakan istilah yang dipakai Heidegger untuk menjelaskan pembedaan ontologis. F. Budi Hardiman menjelaskannya demikian :

“Semut di atas meja ini, meja ini, ruang ini, gedung ini, perumahan ini, kota ini, pulau Jawa, negara Indonesia, Bumi, tata-surya, galaksi dan alam-semesta (perhatikanlah gerak cakupan yang makin luas ini) – semua ini adalah Mengada-mengada (bentuk plural:*Seiende*)... Dan apakah *Ada (Sein)*?... *Ada* bukanlah kumpulan atau jumlah Mengada-mengada. ‘*Ada*’ jelas bersifat paling umum, tetapi bukan sekadar cakupan paling luas dari segala cakupan. ‘Keumuman *Ada*’, demikian Heidegger, ‘*melampaui* segala keumuman cakupan.’ *Ada* menopang Mengada-mengada dan memungkinkan Mengada-mengada *ada*. *Ada* bersifat transendental... Heidegger ingin menguak makna *Ada*... Menurut Heidegger kita harus mulai dari suatu Mengada yang menanyakan *Ada*... Yang bisa melakukan itu hanyalah *Dasein* (‘*Ada-di-sana*’). Inilah nama baru bagi manusia.” (Bdk. F. Budi Hardiman, 2003, *Heidegger dan Mistik Keseharian: Suatu Pengantar Menuju Sein und Zeit*, Jakarta: KPG, hlm. 45-47.)

⁶⁴ Bdk. J. Derrida, *Margins of Philosophy*, hlm.7.

D. *Aporia*⁶⁵

Tema "*Aporia*" banyak terdapat dalam teks-teks Derrida. Sebagai kata Yunani, *aporia* menunjukkan suatu "kebuntuan", tidak adanya jalan keluar, atau suatu kontradiksi logis yang tidak dapat pernah dipecahkan secara permanen, suatu keadaan dilema yang terus-menerus tanpa solusi akhir. Namun, *aporia* tidak selalu negatif, melainkan juga suatu penegasan positif (*affirmative*) melalui "gerakan melintasi yang-tak-mungkin" (*the impossible movement of traversing*) tanpa menyeberangi batas-batas akhir, namun tetap terlibat dengan "tepi" atau "garis batas". Hal ini merupakan sebuah *event* dari "*coming without pas*" (kedatangan tanpa langkah). Inilah sebuah pra-kondisi untuk mengalami *aporia*.

1. *Aporia* dan Garis Batas⁶⁶

Aporia tidak dapat dipisahkan begitu saja dengan persoalan "garis batas". Derrida pun menjelaskan tiga jenis garis batas. Yang *pertama* adalah "garis batas antropologis" (*anthropological border*). Garis batas ini memisahkan wilayah, bahasa, atau budaya. Batasan (tepi)-nya merupakan sesuatu yang telah ditentukan secara artifisial. Garis batas *kedua* adalah sebuah "*problematic closure*", yang membagi wilayah wacana atau diskursus tertentu dalam disiplin masing-masing bidang (misalnya, ilmu pengetahuan). Dalam hal ini, ada jaminan kesatuan eksklusif pengkajian masing-masing bidang yang didalami secara mendalam. Dengan kata lain, kompetensi masing-masing bidang tidak diragukan lagi. Sedangkan, garis batas *ketiga* adalah sebuah demarkasi konseptual (*conceptual demarcation*), yang memisahkan batas-batas konsep atau istilah (*terms*). Garis batas ini secara logis mendefinisikan konsep-konsep yang berlawanan. Selain itu, yang perlu diketahui pula di sini bahwa ketiga garis batas tersebut dapat saling tumpang tindih dan menentukan satu

⁶⁵ Bdk. Hongyu Wang, 2005, "Aporias, Responsibility, and the Im/possibility of Teaching Multicultural Education" dalam *Educational Theory* (Volume 55, Issue 1, Februari 2005), Urbana: University of Illinois, hlm. 45-60.

⁶⁶ Bdk. J. Derrida, 1993, *Aporias* (diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh Thomas Dutoit), Stanford: Stanford University Press, hlm. 40-41.

sama lain.

Bagi Derrida, meskipun ketiga garis batas ini tidak tetap namun ketiganya mampu melampaui diri mereka sendiri dan masuk ke ranah yang lain. Dalam hal ini, penentuan setiap garis batas dipertanyakan kembali guna menyingkap garis batas yang lainnya. Garis-garis batas ini tidaklah tertutup, melainkan selalu terbuka. Dalam keterbukaan pada yang lain, batas-batas itu sendiri tidak dihilangkan, namun juga tidak tinggal tetap dalam wilayah tertentu. Keduanya juga sekaligus dibutuhkan untuk mentransendensikan batas-batas itu sendiri.

2. Tiga Macam *Aporia*⁶⁷

Dalam bukunya "*Aporias*", Derrida menjelaskan tiga macam *aporia*. *Pertama*, *aporia* tercermin dalam adanya sebuah "**batas yang tak-dapat-dilalui**" (*an uncrossable border*). Derrida menjelaskan dengan mengatakan bahwa *aporia* itu bagaikan pintu yang tidak dapat dibuka atau hanya dapat dibuka sesuai dengan kondisi yang tidak dapat ditentukan. *Aporia* ini juga bagaikan sebuah ruang rahasia yang tidak dapat ditembus (diakses). *Aporia* begitu sulit untuk dikatakan, digambarkan sama halnya seperti betapa sulitnya mengucapkan kata "*shibboleth*".⁶⁸ *Kedua*,

⁶⁷ Bdk. J. Derrida, *Aporias*, hlm. 20-21

⁶⁸ *Shibboleth* (Ibrani), yang secara literer berarti sebuah bagian dari tanaman yang mengandung biji ("*ear of corn*"). Sedangkan, berdasarkan Kitab Suci Perjanjian Lama (khususnya Kitab Hakim-Hakim 12 : 6), kata ini digunakan dalam Israel Kuno sebagai sebuah ujian untuk menilai kebangsaan seseorang karena kata tersebut memiliki lafal (*pronunciation*) yang sulit. Kata ini dapat membedakan mana orang Efraim dan mana orang Gilead. Orang Efraim tidak dapat mengatakan kata ini (*Shibboleth*) dengan tepat. Sedangkan, orang Gilead sangat fasih mengatakannya. Maka, orang Gilead tahu jika di antara mereka ada yang tidak dapat mengatakan kata ini dengan tepat, maka pastilah orang tersebut adalah orang Efraim, dan mereka pasti akan dibunuh. Kemudian menurut perkembangannya, kata ini (*Shibboleth*) diadopsi ke dalam bahasa Inggris pada sekitar abad ke-17, yang memiliki makna "sebuah kata atau suara yang asing yang sulit dilafalkan". Dari sini, makna kata ini berkembang menjadi "sebuah keanehan atau keganjilan dari sebuah lafal atau aksen bahasa tertentu". Pada awal abad ke-19, kata ini dimaknai sebagai "sebuah adat istiadat atau kebiasaan khusus dari sekelompok orang tertentu". [Bdk. Tony Smith (Pembuat Software), 2004,

aporia hadir ketika **tidak ada batas lagi**. Tidak adanya batas untuk dilintasi atau ditembus – garis batas antara dua garis yang berlawanan tidak ada lagi.⁶⁹ *Ketiga, aporia* merupakan “**sesuatu yang-tidak-mungkin**” (*the impossible*). Tidak ada ruang dan tidak ada jalan keluar di sana. Tidak ada gerakan (*movement*). Tidak ada lagi “*trans-*” di sana [*transportasi, transposisi (perpindahan posisi), translasi (penerjemahan), dst.*]. Hal ini dapat digambarkan sebagai sebuah “penantian”. Menanti sesuatu (seseorang) di masa yang akan datang, yang “tak-dapat- dipikirkan/diprediksi” terlebih dahulu. Kita sedang menantinya tanpa menunggu kedatangannya, tanpa mengharapkannya, tanpa mengetahui apa dan siapa yang sedang aku tunggu (yang aku harapkan).⁷⁰ Inilah sebuah penantian, bukanlah sebuah

Concise Oxford English Dictionary, Oxford: Oxford University Press.]

⁶⁹ Tidak ada lagi yang disebut “rumah” (*a home*) dan “bukan rumah” (*a not home*). Seperti yang dibayangkan oleh Kant mengenai *Perdamaian Abadi*, di mana tidak ada lagi batas-batas yang memisahkan negara-negara di dunia ini ke dalam sebuah wilayah kekuasaan dan politik tertentu yang begitu ketat dan keras. Melainkan, akan terbentuk sebuah “negara dunia” (kosmopolis), di mana di dalamnya terdapat hak-hak kosmopolitan yang terbuka bagi siapa saja (yang didasarkan pada ketentuan bahwa tak ada satu orang pun yang lahir ke dunia ini lebih berhak daripada yang lain atas sebuah wilayah tertentu, melainkan semua memiliki hak yang sama). (Bdk. J. Derrida, *Aporias*, hlm. 20-21; 84-86)

⁷⁰ Contohnya, kematian. Kita menantikan kematian tanpa menunggu kedatangannya, tanpa mengharapkannya. Hal ini bisa dijelaskan, sebagai berikut : Kita hidup dengan kesadaran bahwa kita akan mati suatu saat nanti. Namun, apa yang kita lakukan di dalam hidup ini adalah melakukan rutinitas kita sehari-hari (melakukan berbagai macam aktivitas). Kita menanti “kematian” kita, namun kita tidak menunggu “kematian” kita, melainkan menghidupi hidup kita dengan berbagai kegiatan – kita tidak mengharapakan kematian. Di balik “kematian”, kita tidak tahu apa dan siapa yang akan menghampiriku; tidak tahu apa yang sedang aku tunggu, yang sedang aku harapkan; dan tidak tahu ada apa di balik “kematian”; bahkan kita pun tidak tahu kapan dan di mana “kematian” akan menjemputku. Tak seorang pun yang bisa memberikan kepastian karena mereka semua belum pernah mati. Kita akan mati, namun tidak ada “jalan” yang dapat kita prediksi atau yang dapat kita kalkulasikan. Akhirnya, kita hanya dapat terus *menanti* “kematian” (“sesuatu yang-tidak-kita-kenal”) di dalam hidup kita, *tanpa menunggu kedatangannya, tanpa mengharapkannya, tanpa mengetahui apa dan siapa yang sedang aku tunggu (yang aku harapkan)* dari “kematian”. Inilah *aporia* – sebuah jalan buntu tanpa pernah ada kejelasan dan kepastian. (Bdk. J. Derrida, 2002, “Hostipitality” dalam *Acts of Religion* (editor: Gil Anidjar), New York: Routledge, hlm. 359-

pengharapan (yang dapat terkalkulasi), melainkan sebuah “hospitalitas”⁷¹ itu sendiri – menantikan “yang tak-dikenal” (*stranger*).⁷² Di sana tidak ada lagi “garis batas”, “langkah”, “penempatan kembali”, atau “gerak” apa pun juga. Menanti sesuatu yang benar-benar lain, sesuatu yang radikal. Inilah sebuah “kebuntuan” yang akan menjadi “sesuatu yang-tidak-mungkin”, yang tidak menawarkan jalan keluar sama sekali.

3. *Aporia* dan Dialektika Hegel

Mengenai “jalan keluar”, Derrida pun menjelaskan perbedaan pemikirannya dengan gagasan Hegel mengenai dialektika. *Dialektika Hegel* berakhir dengan rekonsiliasi (jalan keluar) yang mengatasi oposisi dan perbedaan. Sedangkan, dalam pemikiran (dekonstruksi) Derrida, “rekonsiliasi” itu selalu ditangguhkan tanpa penyelesaian akhir (tanpa jalan keluar). Tanpa kejelasan dan resolusi di akhir. Inilah *aporía*. Derrida pun menjelaskannya, demikian :

“Pada dasarnya dekonstruksi adalah upaya melawan proses penyesuaian terus menerus (tipe dialektika Hegelian)... yang ingin saya hubungkan dengan ranah kritik, oposisi biner yang berusaha mencairkan kontradiksinya menjadi terma ketiga, di mana terma ketiga ini kemudian ter-*aufheben*, menolak sembari menaikkan, mengidealisasikan, mensublimasikan ke dalam sebuah interioritas (*Erinnerung*, kata Jerman yang berarti juga ingatan), sembari menginternalisasikan perbedaan dalam kehadiran ke dalam dirinya sendiri.”⁷³

Dalam upaya melawan proses penyesuaian terus-

360)

⁷¹ Poin “hospitalitas” ini akan dijelaskan pada Bab 3.

⁷² Bdk. Sherrin Frances, 2006, *Becoming Secure: Addressing the Aporia Between (in)Security* (disertasi), Leuk (Switzerland): European Graduate School, hlm. 21.

⁷³ Bdk. Kata-kata Derrida sebagaimana dikutip oleh Spivak, *Membaca Pemikiran Jacques Derrida: Sebuah Pengantar*, hlm. 144-145.

menerus dialektika Hegelian, *aporia*-lah yang ditawarkan Derrida. Di sini, *aporia* tidak dapat sepenuhnya dialami karena ia menolak kedatangan “tujuan akhir/tetap/fix” (*the final destination*) – terma ketiga. Tidak ada sebuah jalan bagi *aporia*. Namun, dalam kebuntuan ini, keterlibatan aktif dengan “yang-tidak-mungkin” menjadi keharusan (imperatif) untuk menciptakan bentuk-bentuk baru kehidupan. Akhirnya, dapat dikatakan di sini bahwa *aporia* adalah ketidakmungkinan dari *aporia* itu sendiri, di mana *aporia* mempertanyakan dirinya sendiri.

E. “Jejak-Jejak” di Balik Pemikiran Derrida

Di balik pemikiran Derrida (Dekonstruksi, *Différance*, dan *Aporia*), ada “jejak- jejak” para pemikir lain (filsuf) yang ikut serta “membentuk” seluruh pemikirannya tersebut. Nietzsche, Heidegger, dan Freud adalah beberapa nama yang patut dikenang. Tanpa menyebut ketiga tokoh tersebut, tampaknya ada yang terlewatkan dari pembahasan mengenai Derrida. Dapat dikatakan bahwa melalui pemikiran mereka, Derrida memperoleh inspirasi, dan kemudian membangun dan mengembangkan pemikirannya sendiri. Selain itu, gagasan-gagasan Derrida juga merupakan sebuah tanggapan terhadap pemikiran Strukturalisme (khususnya terhadap Ferdinand de Saussure).

1. Nietzsche

Seorang tokoh yang tak dapat “ditinggalkan” (dilupakan) menurut Derrida adalah Nietzsche. Ia adalah referensi yang sangat penting.⁷⁴ Dua inti pemikiran Nietzsche, yang menurut Derrida perlu diperhatikan secara serius adalah **(1)** kecurigaan sistematis terhadap metafisika sebagai satu keseluruhan. Termasuk di dalamnya mengenai pendekatan formal terhadap wacana filosofis, kecurigaan terhadap nilai-nilai kebenaran (konvensi-konvensi yang

⁷⁴ Bdk. J. Derrida, 1981, *Positions* (diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh Alan Bass), Chicago: The University of Chicago Press, hlm. 104 (cat.kaki no.32).

berlaku), kecurigaan terhadap *makna* dan *mengada* (*being*), dan juga kecurigaan terhadap perbedaan kekuatan; (2) radikalisasi konsep-konsep *interpretasi*, *perspektif*, *evaluasi*, dan juga *perbedaan kontradiksi*. Bagi Derrida, Nietzsche telah berperan besar dalam membebaskan penanda dari ketergantungannya terhadap *logos*, konsep kebenaran yang lain, atau petanda primer.⁷⁵

Nietzsche menilai bahwa metafisika (tradisional) itu telah memalsukan dunia dengan meng-*ada*-kan sesuatu (*Ada/Being/Sein*, esensi, *causa*) yang sebenarnya *tidak ada*. Itu semua hanyalah sebuah cerita yang mengada-ada, tipuan belaka. Kepercayaan bahwa *di balik* dunia ini, ada sebuah *causa sui*, ada *Being*, ada *esensi* yang menopang dan mengadakan semuanya, lebih *sempurna*, lebih *kekal*, dan lebih *berarti* dari dunia ini hanyalah sebuah posisi metafisis yang suka mengkhayalkan "*dunia di balik sana*" (*die Hinterwelt*). Bagi Nietzsche, semua usaha tersebut merupakan sebuah usaha manusia untuk membuat fiksi mengenai dunia yang lebih *nyata* daripada senyatanya. Mereka berusaha untuk "*lari*" dari dunia ini. Meskipun demikian (manusia percaya pada "*penilaian-yang-salah*"), Nietzsche mengatakan bahwa khayalan akan yang "*nyata*" itu juga diperlukan bagi *hidup manusia itu sendiri*. Baginya, *kekeliruan* pun dibutuhkan untuk hidup. Di sinilah kita mulai masuk dalam pemikirannya yang penuh dengan *kontradiksi* dan penuh *aspek paradoksal*.⁷⁶ Nietzsche pun menjelaskannya, demikian :

"Membuang penilaian-yang-salah adalah sama dengan menolak hidup/kehidupan. Mengakui ketidakbenaran (*non-vérité*) sebagai kondisi kehidupan, itulah cara yang penuh bahaya untuk

⁷⁵ Bdk. Spivak, *Membaca Pemikiran Jacques Derrida: Sebuah Pengantar*, hlm. 38-39 (J. Derrida, *Margins of Philosophy*, hlm. 362.; J. Derrida, *Of Grammatology*, hlm. 19.)

⁷⁶ Bdk. A. Setyo Wibowo, 2004, *Gaya Filsafat Nietzsche*, Yogyakarta: Galang Press, hlm. 111-112.

melawan makna nilai-nilai yang biasanya umum diterima. Dan sebuah filsafat yang mengambil risiko seperti itu, otomatis dia sudah menempatkan dirinya melampaui baik dan jahat."⁷⁷

Kekeliruan adalah bagian tak terpisahkan dari kebenaran. Ambisi pokok dari metafisika tradisional adalah menemukan sebuah *kebenaran ultim*. Di mata Nietzsche, kehidupan itu merupakan *campuran* antara kebenaran dan kekeliruan. Realitas apa adanya haruslah diterima secara apa adanya. Dunia yang ada adalah yang ada di hadapan kita. Dunia tersebut bersifat kaotik, campur-baur, sekaligus benar dan salah, dan dunia seperti itulah yang semestinya diafirmasi apa adanya. Kodifikasi, identifikasi, pencarian sesuatu yang absolut di balik dunia yang apa adanya inilah merupakan upaya-upaya sakit para pemikir yang tidak berani menghadapi kontradiksi dan ambiguitas realitas senyatanya.⁷⁸

Selain persoalan kebenaran dan kesalahan, Nietzsche juga berusaha menganalisis secara tajam oposisi antara subjek dan obyek, baik dan jahat, teori dan praktek, dan juga hidup dan mati. Dengan usaha tersebut, sebenarnya Nietzsche ingin membongkar oposisi-oposisi yang sudah lama tertanam dan diterima begitu saja oleh kebanyakan orang. Gaya khas Nietzsche ini sepertinya juga mempengaruhi pemikiran Derrida yang juga berusaha membongkar berbagai macam oposisi biner yang tertanam dalam Filsafat Barat (Metafisika).⁷⁹ Pengaruh Nietzsche dalam pemikiran Derrida tampaknya tak terhindarkan lagi.⁸⁰

2. Heidegger⁸¹

⁷⁷ Bdk. A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, hlm. 112-113.

⁷⁸ Bdk. A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, hlm. 113-114.

⁷⁹ Bdk. Spivak, *Membaca Pemikiran Jacques Derrida: Sebuah Pengantar*, hlm. 54.

⁸⁰ Bdk. Spivak, *Of Grammatology*, hlm.xxi.

⁸¹ Bdk. Spivak, *Of Grammatology*, hlm.xxxiii-xxxv.

Selain penggunaan "*sous rature*" [meletakkan sesuatu (tulisan/tanda) di bawah tanda silang - yang sudah dijelaskan di awal bab ini], Heidegger juga mempengaruhi Derrida melalui pembacaannya terhadap teks-teks Nietzsche. Di sini dapat dikatakan bahwa posisi Heidegger berada di antara Derrida dan Nietzsche. Dengan kata lain, Derrida berusaha memahami Nietzsche melalui interpretasi Heidegger. Heidegger mencoba membaca filsafat Nietzsche sebagai sebuah jawaban akan pertanyaan mengenai *Ada (Sein)* ("Apa itu *Ada*?").⁸²

Heidegger menggambarkan Nietzsche sebagai metafisikawan Barat yang terakhir. Bagi Heidegger seorang metafisikawan adalah seseorang yang mengajukan pertanyaan mengenai "Apa hakikat dari realitas?". Menurut Heidegger, Nietzsche mengajukan "kehendak kuasa"⁸³ untuk menjawab pertanyaan tersebut. Artinya, hakikat dari seluruh realitas adalah "kehendak kuasa". Ketika Nietzsche mencoba mengkritik Metafisika Barat, pada saat yang sama justru Nietzsche semakin meneguhkannya dengan memberi pendasaran dengan "Kehendak Kuasa". Di sini, Heidegger memasukkan pemikiran Nietzsche sebagai *metafisika subjektivitas*. Namun, bagi Derrida, Heidegger tampaknya agak terpaksa melewati atau kurang menjelaskan Nietzsche secara mendalam. Heidegger tidak terlalu membahas pluralitas gaya Nietzsche, maka ia tidak menempatkan Nietzsche sebagai salah satu filsuf "*sous rature*"-nya.⁸⁴

Selain itu, melalui bukunya *Being and Time*, Heidegger

⁸² Bdk. Ernst Behler, 1991, *Confrontations: Derrida/Heidegger/Nietzsche*, Stanford: Stanford University Press, hlm. 21.

⁸³ "Kehendak Kuasa" di sini artinya mau menunjukkan bahwa dimensi "daya dan penaklukan" sudah ada di dalam *Kehendak* itu sendiri. Sekaligus ini menghindari konotasi seolah-olah "ada sebuah *Kehendak eksternal*" yang menghendaki "untuk berkuasa" atau "untuk kuasa". Nietzsche sendiri mengkritik pola pikir yang seolah-olah melihat kehendak sebagai sesuatu yang bersifat eksterior ini. (Bdk. A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, hlm. 29.)

⁸⁴ Bdk. Spivak, *Membaca Pemikiran Jacques Derrida: Sebuah Pengantar*, hlm. 65-66.

berusaha untuk mendestruksi Sejarah Ontologi (*The Task of Destroying the History of Ontology*). Hal ini merupakan sebuah proyek destruksi metafisika. Destruksi di sini dipahami bukan sebagai pemusnahan dan pembasmian, melainkan lebih dipahami sebagai pembongkaran atau pemisahan. Dalam *sense* ini, proyek “Destruksi Metafisika” Heidegger langsung berkaitan dengan “Dekonstruksi Metafisika dan Logosentrisme”-nya Derrida.⁸⁵

Dalam pemikiran “Destruksi Metafisika” ini, Heidegger sangat dipengaruhi oleh konsepnya mengenai “pelupaan akan *Ada*” (*forgottenness of Being*).⁸⁶ Baginya, “pelupaan akan *Ada*” merupakan ciri khas tradisi Filsafat Barat (metafisika). Hal ini sangat erat kaitannya dengan “Pembedaan Ontologis” yang diajukannya - antara *Ada* (*Sein*) dan *Mengada* (*Seindes*). Pembedaan ini telah dilupakan oleh tradisi Filsafat Barat (metafisika). Selama ini, *Ada* seringkali hanya dipahami (“diturunkan”) sebagai *Mengada*.⁸⁷ Misalnya, ketika kita ingin menemukan *Ada*-nya tanaman. Lalu, diadakanlah analisis dari sudut pandang *jenis tanaman*-nya; yang lain lagi mengamati *buah*-nya; yang lain lagi *ranting*-nya, *dahan*-nya, *daun*-nya, *akar*-nya, dlsb. Dari analisis itu semua, lalu kita merasa dapat menemukan *Ada*-nya tanaman itu dalam berbagai macam sudut pandang “partikular”-nya, kemudian men-*total*-kan yang partikular tersebut dan mencari sesuatu yang “umum” (*general*) dari yang partikular itu. Akhirnya, di balik berbagai analisis itu, kita menemukan bahwa ada sesuatu yang menopang tanaman itu *Ada* - ada sebuah “karakter umum” (landasan yang sama) dari setiap tanaman. Dari sana kita lalu dapat membedakan bahwa ini *tanaman* dan itu *bukan*. Lalu, kita merasa telah menemukan *Ada*-nya tanaman. Namun menurut Heidegger, *Ada* bukanlah kumpulan atau jumlah *Mengada-mengada*. *Ada* jelas bersifat paling umum, tetapi

⁸⁵ Bdk. Ernst Behler, *Confrontations*, hlm.29.

⁸⁶ Bdk. Ernst Behler, *Confrontations*, hlm.30.

⁸⁷ Bdk. K. Bertens, 2002, *Filsafat Barat Kontemporer: Inggris-Jerman*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, hlm. 169.

bukan sekadar cakupan paling luas dari segala cakupan.⁸⁸ Dengan begitu, dapat dikatakan di sini bahwa selama ini Filsafat Barat (metafisika) telah mencoba memahami *Ada* sejauh “ada”. Sedangkan, menurut Heidegger, *Ada* (*Sein*) itu tidak bisa direduksi hanya pada *mengada* (*Seindes*) – yang hanya “ada” di hadapan kita. Maka, tepat di sinilah Filsafat Barat telah melakukan “pelupaan akan *Ada*”.

Ketika Filsafat Barat berusaha secara rasional mengidentifikasi *Ada* dengan *mengada*, hal ini telah menunjukkan cara berpikir model penjelasan (*explanatory thinking*). Bagi Heidegger malah sebaliknya, *Ada* sendirilah yang menyingkapkan dirinya pada manusia. Penyingkapan ini terjadi melalui “bahasa”. Bahasa merupakan “rumah *Ada*” dan manusia bermukim di sana. Dengan “membuka diri” (*pasivitas bijak*), *Ada* yang akan menyingkapkan diri di hadapan manusia. Dengan begitu, Heidegger dengan jelas menolak pendapat para pemikir humanisme, yang berusaha memahami manusia sebagai makhluk yang menentukan *Ada*.⁸⁹

Heidegger mencoba mengkritik metafisika Barat, yang cenderung berusaha menemukan *Ada* pada **(1)** *Ada* yang universal atau umum (*to on*; bentuk genetifnya *ontos*); **(2)** *Ada* sebagai “yang paling tinggi” atau “paling ilahi” (*theos*). Maka, metafisika semacam itu bersifat *ontologis* (“ada” sejauh “ada”) dan juga *theologis* (uraian tentang “yang ilahi” atau “tuhan”), **(3)** yang semuanya dibungkus dalam sebuah wacana atau uraian yang benar (*logos*). Artinya, wacana atau pola pikir (*logos*) tersebut mengidentifikasi *to on* terakhir sebagai pengasal, sekaligus bersifat ilahi (*theos*). Itulah skema *onto-theo-logi* metafisika Barat.⁹⁰

Bagi Heidegger, metafisika itu sendiri harus “melampai” metafisika *onto-theo-logi*. Heidegger

⁸⁸ Bdk. F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian...*, hlm. 45–46.

⁸⁹ Bdk. F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian...*, hlm. 40–41.

⁹⁰ Bdk. A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, hlm. 242.

berusaha mencari *Ada* itu sendiri, namun kini *Ada* itu diletakkan di bawah tanda silang (*sous rature*) – *Ada*. Dengan cara itu, Heidegger mengajukan “pembedaan ontologis” dan berusaha menemukan *Ada* yang sejati (*Sein qua Sein*) – *Ada* yang mengekspresikan dirinya dan sekaligus tetap tersembunyi.⁹¹

3. Freud⁹²

Freud mempertanyakan otoritas *kesadaran*. Begitu juga dengan Nietzsche ketika ia menyatakan bahwa *ketaksadaran* merupakan inti terpenting dari aktivitas manusia.⁹³ Pertanyaan yang diajukan Nietzsche, “Apa yang kau kehendaki ketika menghendaki sesuatu?”⁹⁴ Sedangkan, Freud berusaha menjelaskan *ketaksadaran* melalui “Teori Psikoanalisis”-nya. Bagi Derrida, pemikiran Psikoanalisis Freud tidak dipandang sebagai sebuah disiplin ilmu khusus, melainkan sebuah cara pembacaan yang menata kembali “konsep-kata” dasariah dari ontologi. Derrida juga melihat Psikoanalisis sebagai sebuah jalan untuk mengungkapkan “teks” apa pun.⁹⁵

Berdasarkan pemikiran Derrida, *Psikhe* Freudian (*id-ego-superego*) merupakan “struktur tanda *sous rature*”. Artinya, *psikhe*, sebagaimana layaknya tanda (apa yang tampak), ternyata memiliki karakter yang benar-benar asing, benar-benar lain (yang tak- tampak), yang berasal dari “alam bawah sadar” (*unconscious*). “Alam bawah sadar” inilah yang merupakan nama metafisis untuk keasingan yang radikal itu, sebuah “struktur tanda *sous rature*” – tanda yang selalu berada di bawah tanda silang; yang tampak, namun tetap perlu ditangguhkan dan ditunda.

Alam bawah sadar merupakan realitas psikis yang sesungguhnya. Di dalam keadaan alaminya, ia tidak

⁹¹ Bdk. A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, hlm. 242-243.

⁹² Bdk. Spivak, *Membaca Pemikiran Jacques Derrida: Sebuah Pengantar*, hlm. 73-95.

⁹³ Bdk. J. Derrida, *Margins of Philosophy*, hlm. 17.

⁹⁴ Bdk. A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, hlm. 171.

⁹⁵ Bdk. Spivak, *Membaca Pemikiran Jacques Derrida: Sebuah Pengantar*, hlm. 74.

dikenali, ia dihadirkan tidak utuh oleh data kesadaran, ia menjadi sesuatu yang asing. Keasingan ini tidak pernah bisa dihadirkan penuh ke dalam alam sadar, ia hanya bisa bersentuhan dengan alam pra-sadar (*preconsciousness*) – wilayah antara *alam bawah sadar* dan *alam sadar*. Dengan begitu, alam bawah sadar hanya membawa *jejak keasingan abadi*, yang tampak dalam struktur *psikhe* (*id-ego-superego*), yang juga merupakan struktur tanda. Tanda di sini tidak bisa dipandang sebagai sebuah unit homogen yang menjembatani *asal* dan *akhir* (tujuan dan makna). Bagi Derrida, “struktur tanda” inilah yang disebut sebagai “tulisan”. Tanda (tulisan) yang perlu dikaji di bawah tanda silang, sesuatu yang berasal dari jejak tanda lain, yang tidak pernah akan hadir (hal ini juga sejalan dengan “kajian genealogis”⁹⁶ Nietzsche, yang merupakan “rantai-tanda” yang tak berujung). Dengan demikian, “tulisan” merupakan nama bagi struktur yang selalu dimuati “jejak”. Dalam “Note”, yang terbit pada 1925, Freud juga sudah sampai pada kesimpulan bahwa deskripsi paling tepat untuk *psikhe* adalah “ruang tulisan” (*space of writing*).

Selain itu, Derrida juga sangat terbantu dengan konsep Freud mengenai mimpi. Freud menjelaskannya demikian :

“Seringkali terdapat tempat di mana mimpi yang telah diinterpretasikan sedemikian rupa tetap tidak bisa dipahami... Di titik ini terdapat kekusutan pikiran mimpi yang tidak bisa diurai dan tidak berpengaruh apa-apa terhadap pengetahuan kita tentang muatan mimpi.”⁹⁷

⁹⁶ Yang tidak hanya sekadar mencari asal-usul, isi pemikiran atau doktrin, melainkan lebih sebuah usaha menganalisis dan mendiagnosis *simtom*, yang berujung pada analisis tentang *vitalitas* atau *kelayoan* mekanisme penghendakan subjek manusia, dan dari sini memberikan *tipologi* subjek-yang-menghendaki : *ascenden* (tipe kuat) atau *dekaden* (tipe lemah). (A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, hlm. 171.)

⁹⁷ Bdk. Spivak, *Membaca Pemikiran Jacques Derrida: Sebuah Pengantar*, hlm. 90.

Kesimpulan yang diambil Derrida dari pendapat Freud mengenai mimpi tersebut, demikian :

“Kerumitan ini tidak bisa diurai dan tidak berpengaruh apa-apa terhadap muatan teks-mimpi berdasarkan batas-batas yang ditetapkan teks-mimpi itu sendiri. Seandainya kita tidak punya kepentingan terhadap identitas pasti dari teks atau mimpi, maka batas-batas tadi adalah tempat di mana untuk sementara waktu kita bisa menempatkan momen pendobrakan teks terhadap hukum-hukum yang dia buat untuk dirinya sendiri, hingga dengan demikian dapat mengurai – mendekonstruksi – setiap teks.”⁹⁸

Maka, dapat dikatakan di sini bahwa ada sebuah jalan-buntu (*aporia*) ketika kita berusaha memahami mimpi (*teks*) secara total, karena tetap ada yang-tak-dapat-terungkap. Dengan begitu, dapat dikatakan juga bahwa mimpi (*teks*) dibentuk oleh “penyembunyian” sekaligus oleh “penampakan”, bahwa “penyembunyian” itu sendiri merupakan “penampakan”, dan begitu juga sebaliknya. Selain itu, mimpi (*teks*) itu sendiri dapat mendekonstruksi dirinya sendiri sesuai dengan hukum yang ada di dalam dirinya sendiri.⁹⁹ Penjelasan Derrida di atas juga semakin memperjelas jalur yang diikuti Freud, di mana ia menyatakan bahwa :

“Inilah titik pusaran mimpi, titik di mana dia berupaya menyelami dan mencari sampai ke kedalaman yang tak diketahui (*the unknown*). Pikiran mimpi tidak memiliki definisi akhir:

⁹⁸ Bdk. Spivak, *Membaca Pemikiran Jacques Derrida: Sebuah Pengantar*, hlm. 90.

⁹⁹ Dapat dilihat kembali penjelasan pada awal bab ini, dalam bagian “II.1.a. Dekonstruksi sebagai PrinsipInternal”.

pikiran-mimpi terikat pada cabang-cabang menjulur ke segala arah sesuai dengan rumitnya jaringan dunia pikiran kita.”¹⁰⁰

“Pikiran-mimpi” Freud ini tampaknya juga tertuang dalam pemikiran-pemikiran Derrida (misalnya mengenai dekonstruksi, *différance*, dan aporia), di mana ia berusaha menyelami dan mencari sampai ke kedalaman yang tak diketahui (*the unknown*) suatu “teks”, yang akhirnya tidak sampai pada definisi (tujuan) akhir yang final.

4. Strukturalisme (Ferdinand de Saussure)

Strukturalisme yang dimaksud di sini adalah sekelompok pemikir yang menarik perhatian sekitar tahun 1960-an.¹⁰¹ Strukturalisme ini merupakan reaksi langsung terhadap aliran humanisme (khususnya sebagaimana tampak dalam eksistensialisme J.P. Sartre). Sartre percaya bahwa manusia memiliki kebebasan mutlak. Ia yakin bahwa apa pun yang dilakukan oleh seorang manusia ditentukan oleh dirinya sendiri, bukan karena faktor struktur sosial yang ada di sekitarnya. Kehidupan seorang manusia ditentukan oleh tindakannya sendiri. Oleh karena itu, ia sepenuhnya bertanggungjawab terhadap dirinya sendiri dan ia benar-benar bebas seutuhnya (mutlak).¹⁰²

Melalui analisis struktur bahasa, strukturalisme menanggapi humanisme berlebihan seperti itu. Jika eksistensialisme mengagung-agungkan kebebasan manusia yang mutlak sebagai *being* yang khusus, strukturalisme justru sebaliknya. Strukturalisme ingin menyatakan bahwa manusia itu sebenarnya hanyalah sekadar produk sebuah “struktur”. Strukturalisme menyatakan bahwa seluruh alam

¹⁰⁰ Bdk. Spivak, *Membaca Pemikiran Jacques Derrida: Sebuah Pengantar*, hlm. 90.

¹⁰¹ Bdk. K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer: Prancis*, hlm. 177.

¹⁰² Bdk. George Ritzer & Douglas J Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, hlm. 602-603. (Sebagaimana dikutip oleh A. Setyo Wibowo, “Naskah Kerja untuk ‘Kuliah Filsafat Kontemporer’: Poststrukturalisme / Posmodernisme: Lyotard dan Derrida”, hlm.9)

semesta akan kehilangan sifat misteriusnya, jika menemukan "struktur misterius" alam semesta itu sendiri. Begitu juga dengan manusia, jika ingin memahami manusia, pahamiilah "struktur-struktur" yang melingkupinya, dan hal itu dapat dimulai dengan menganalisis "struktur bahasa" yang digunakannya.¹⁰³

Untuk memahami strukturalisme lebih lanjut, maka marilah kita masuk dalam pemikiran Ferdinand de Saussure sebagai peletak dasar linguistik modern dan melihat bagaimana tanggapan Derrida atas pemikiran-pemikiran Saussure.¹⁰⁴ **(1)** Bagi Saussure, bahasa tulis merupakan turunan dari bahasa lisan (tuturan). Bahasa lisan lebih dekat dengan makna. Ia adalah muasal bahasa. Maka, objek kajian utama linguistik adalah bahasa lisan. Bahasa tulis tampak penting itu karena hanya selama ini berbaur dengan bahasa lisan. Sedangkan Derrida, justru sebaliknya, ia berpandangan bahwa tulisan memiliki otonomi dan tidak sekadar turunan dari bahasa lisan. **(2)** Teori "*Signifier* (penanda) – *Signified* (yang ditandakan)"¹⁰⁵ dalam pemikiran Saussure bersifat statis, di mana makna suatu tanda diperoleh berdasarkan perbedaan antartanda semata, yang hubungan antara *Signifier*-*Signified*-nya itu tetap (statis). Bagi Derrida, makna suatu tanda tidak statis dan tidak stabil. Makna suatu tanda, menurut Derrida, dapat berubah-ubah sesuai dengan kehendak pemakai tanda. Bahkan Derrida menganjurkan kita untuk menunda pemaknaan

¹⁰³ Bdk. E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, hlm. 129.

¹⁰⁴ Bdk. Benny H. Hoed, 2007, "Derrida Vs Strukturalisme de Saussure: Tinjauan dari Kacamata Linguistik" dalam *Basis* [No.11-12, Tahun ke-56, November-Desember 2007], Yogyakarta: Yayasan BP Basis, hlm. 27-29.

¹⁰⁵ Teori *Signifier-Signified* : (a) *Signifier* merupakan bunyi yang bermakna atau coretan yang bermakna (aspek material bahasa). Sedangkan, (b) *Signified* merupakan gambaran mental, pikiran, atau konsep yang ditandakan oleh *signifier* (aspek mental bahasa). Keduanya tidak bisa dilepaskan begitu saja, melainkan satu kesatuan bagaikan dua sisi sehelai kertas. Contohnya, kata "pohon" dianggap menunjuk pada pohon mangga yang berada di kebun. Namun, Saussure menekankan bahwa tanda bahasa (*signifier*) bermakna bukan karena referensinya pada benda dalam realitas, melainkan karena konsep mengenai benda tersebut (*signified*). (Bdk. K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer: Prancis*, hlm. 180.)

suatu tanda-menunda hubungan antara "penanda" dan "yang ditandakan" - sebagai tindakan berpikir kritis, sebagai proses untuk menemukan makna lain atau makna baru. (3) Secara jelas, Saussure menjelaskan bahwa *langue* adalah aspek sosial dari bahasa (*langage*). Maka, *langue* berada di atas individu yang manifestasi kebahasaannya ada pada *parole*.¹⁰⁶ Sedangkan menurut Derrida, *parole* juga pada gilirannya dapat "menguasai" *langue* dengan menimbulkan perubahan pada *langue*. Dan, ini semua merupakan dekonstruksi yang dilakukan Derrida bagi konsep yang sudah mapan selama ini di kalangan strukturalis.

F. Rangkuman

Dari penjelasan di atas (dalam seluruh bab ini), maka dapat dirangkumkan bahwa :

1. Dekonstruksi dapat dipahami sebagai sebuah (a) *Prinsip Internal*; (b) *Pengalaman-Yang-Tidak-Mungkin*; dan juga (c) *Sous Rature*. Selain itu, (d) dekonstruksi juga dapat dimengerti dengan menganalisisnya dalam *tradisi* dan *oposisi biner*. Meskipun demikian, pada akhirnya dekonstruksi tetap saja tidak memiliki definisi tunggal (*no univocal definition*), dan tidak ada deskripsi yang memadai untuk menjelaskannya (*no adequate description*).
2. *Différance* sebagai salah satu "kata" yang menunjukkan sebuah bentuk dekonstruksi, dapat pula dipandang sebagai

¹⁰⁶ Teori *langue-parole* : (a) *Langue* yang dimaksudkan di sini adalah bahasa sejauh merupakan milik bersama dari suatu golongan bahasa tertentu (kaidah-kaidah berbahasa). (b) *Parole* lebih dimaksudkan sebagai pemakaian bahasa secara individual (praktik berbahasa dalam masyarakat). [(c) Dan, masih ada satu lagi yang perlu dijelaskan, yaitu *Langage*. *Langage* lebih merupakan fenomena bahasa secara umum.] Bagi Saussure, *kaidah (langue)* itulah yang mengarahkan bagaimana seseorang melakukan *praktik berbahasa (parole)*. Dengan kata lain, *langue* (kaidah) itulah yang menguasai *parole* (praktik berbahasa). Begitu juga dengan bermain catur (misalnya), di mana kaidah (*langue*) permainan catur mengarahkan seorang pecatur harus menjalankan bidaknya (*parole*). (Bdk. K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer: Prancis*, hlm. 181-183; Benny H. Hoed, "Derrida Vs Strukturalisme de Saussure: Tinjauan dari Kacamata Linguistik", hlm. 19.)

gambaran pemikiran Derrida yang begitu orisinal dan kompleks. *Différance* dalam hal ini dapat dipahami melalui (a) analisis *Intervensi Grafis "A"*, di mana ternyata huruf "A" begitu penting untuk menunjukkan bahwa ternyata "tuturan" tidak lagi mendominasi "tulisan". Dari sini, (b) Derrida mencoba mengembangkan *Gramatologi*-nya. Jika dikaitkan dengan (c) "asal-usul", *différance* tidak dapat dipikirkan sebagai sebuah "asal-usul". Namun, yang jelas, *différance* mendahului makna (logos) apa pun, dan bersifat lebih asali. (d) Akhirnya, Derrida sendiri pun mencoba menjelaskan *différance* melalui empat jalan, yaitu merujuk pada (1) *apa yang menunda kehadiran*; (2) *suatu gerak yang mendefrensiasi*; (3) *syarat timbulnya makna dan struktur*; dan merujuk pada (4) *perbeaan "Ada" dan "Mengada"*.

3. *Aporia* sebagai sebuah jalan buntu dan tidak adanya jalan keluar, yang menjadi salah satu ciri pemikiran dan analisis Derrida, dapat pula didekati dengan (a) menganalisis garis batas. Selain itu, (b) *Aporia* juga dapat hadir melalui 3 jalan, yaitu ketika (1) ada "batas yang tak-dapat-dilalui" (*an uncrossable border*); (2) batas sudah tidak ada lagi; dan (3) berhadapan dengan "sesuatu yang-tidak-mungkin" (*the impossible*), di mana tidak ada lagi jalan keluar. Dan akhirnya, (c) *aporias* juga dapat dipahami dengan membedakannya dengan dialektika Hegel, di mana *aporias* tidak berakhir dengan rekonsiliasi (jalan keluar) yang mengatasi oposisi dan perbedaan. Melainkan, "rekonsiliasi" itu selalu ditanggguhkan tanpa penyelesaian akhir (tanpa jalan keluar).
4. Pemikiran dasar Derrida mengenai (1) *Dekonstruksi*; (2) *Différance*; dan (3) *Aporias* ternyata begitu sulit untuk didefinisikan. Derrida tampaknya benar-benar ingin menghindari pendefinisian dari setiap "kata" atau "konsep" yang diajukannya. Namun, untuk memahami pemikirannya kita juga dapat masuk dan mencari "jejak-jejak" pemikir dan gagasan-gagasan lain yang dianggap mempengaruhi pemikiran Derrida, antara lain Nietzsche, Heidegger, Freud,

dan juga Strukturalisme (Ferdinand de Saussure) yang dikritiknya.

5. Kecurigaan sistematis terhadap metafisika sebagai satu keseluruhan dan radikalasi konsep-konsep *interpretasi, perspektif, evaluasi, dan juga perbedaan kontradiksi* merupakan jejak-jejak Nietzsche yang diikuti Derrida. Bagi Derrida, Nietzsche telah berperan besar dalam membebaskan penanda dari ketergantungannya terhadap *logos*, konsep kebenaran yang lain, atau petanda primer. Sedangkan, (b) Heidegger telah menyumbangkan *Sous Rature*-nya bagi pemikiran Derrida dan selain itu membantu Derrida untuk memahami gagasan-gagasan Nietzsche. (c) Lain lagi halnya dengan Freud. Bagi Derrida, Freud telah menyumbangkan inspirasi bagi gagasannya mengenai konsep “jejak” melalui teori “ketaksadaran” dan analisisnya mengenai mimpi. Selain itu, (d) Derrida juga mengkritik strukturalisme yang diwakili oleh Ferdinand de Saussure. Jika Saussure lebih menekankan “struktur” dalam metode analisisnya (baik mengenai bahasa dan juga lingkungan sosial masyarakat); sedangkan Derrida, ia berusaha menawarkan dekonstruksi dan menunda pemberian makna melalui “struktur” yang sudah ada.

Pemaparan beberapa pemikiran dasar Derrida dan melihat “jejak-jejak” di balik pemikirannya, memiliki tujuan untuk memberi pengantar agar memudahkan kita memasuki bab-bab selanjutnya. Tiga bab berikutnya akan berbicara mengenai konsep *Hospitalitas* dan *Pengampunan* yang diajukan oleh Derrida.

BAB III HOSPITALITAS

“Sebuah tindakan hospitalitas hanya dapat menjadi puitis.”¹⁰⁷
(Jacques Derrida)

A. Pengantar

Pemikiran Dasar Derrida pada Bab II akan sangat membantu memahami konsep yang ditawarkan Derrida mengenai “Hospitalitas”, yang akan dibahas pada bab ini. Saya pertama-tama akan membahas mengenai: Hospitalitas Kondisional (Bersyarat). Sub-Bab pertama ini akan membahas dua topik penting, yaitu (1) “Ekonomi Pertukaran”, dan (2) Hospitalitas Immanuel Kant. Pada Sub-Bab berikutnya, akan dibahas Hospitalitas Tak-Bersyarat, yang merupakan sebuah tanggapan langsung Derrida terhadap Hospitalitas Kondisional. Pada bagian ini, akan didalami pula mengenai, (1) *Aporia* Hospitalitas, (2) “Kota-Kota Pengungsian”, (3) Hospitalitas dan Etika, (4) Hospitalitas dan Substitusi, dan juga (5) Hospitalitas dan Budaya. Akhirnya, Derrida pun berusaha mendekonstruksi hospitalitas yang selama ini kita kenal dengan memperkenalkan sebuah kosa kata baru, yaitu *hostipitalitas*, yang akan disajikan pada bagian akhir.

1. Hospitalitas Kondisional (Bersyarat)

Hospitalitas (keramahtamahan), seperti yang kita pahami selama ini, selalu bersifat kondisional (bersyarat).¹⁰⁸ Hospitalitas semacam itu dapat dikatakan merupakan sebuah hasil dari tematisasi, sejarah, proses-proses psikologis, dan politisasi.¹⁰⁹ Hospitalitas semacam itu selalu bersifat yuridis. Hal ini tampak jelas di Dunia Barat

¹⁰⁷ “An act of hospitality can only be poetic.” [Bdk. J. Derrida, 2000, *Of Hospitality* (diterjemahkan dalam Bahasa Inggris oleh Rachel Bowlby), Stanford: Stanford University Press, hlm. 2.]

¹⁰⁸ Bdk. J. Derrida, *Of Hospitality*, hlm. 77.

¹⁰⁹ Bdk. Hent de Vries, 2001, “Derrida and Ethics: Hospitable Thought” dalam *Jacques Derrida and The Humanities: A Critical Reader* (editor: Tom Cohen), Cambridge: Cambridge University Press, hlm. 181.

(Dunia Modern dewasa ini). Hospitalitas selama ini lebih terfokus pada hukum, aturan, kewajiban, dan tanggungjawab. Hal ini dapat ditelusuri hingga zaman Yunani-Romawi, melalui tradisi Yahudi-Kristiani, dan sampai pada Filsafat Politik Kant.¹¹⁰ Selain itu, Michael Naas juga menyatakan bahwa ketika hospitalitas masuk dalam ranah politik atau negara, kondisi- kondisi (syarat-syarat) selalu telah ditetapkan,¹¹¹ di mana selalu dibutuhkan aturan-aturan atau syarat-syarat yang menyertai.

Dalam tradisi Yunani, hospitalitas dapat dimengerti dalam relasinya dengan hukum. Di Atena, orang asing (*the foreigner / xenos*) selalu terikat oleh aturan. Selain itu, *xenos* selalu diidentifikasi dengan berdasarkan sebuah pakta perjanjian (*xenia*). Derrida pun menggambarkan hal ini dengan menyatakan, “pada dasarnya, tidak ada *xenos*, tidak ada ‘orang asing’ sebelum atau di luar *xenia* (perjanjian).”¹¹² Orang asing ditempatkan berada “di dalam hukum” (*inside the law*), “di bawah hukum” (*under the law*), dan hukum itu sendiri memiliki kepentingan untuk mengaturnya. Di lain pihak, “wajah hukum” akan sangat berbeda bagi seorang anggota *polis*. Seseorang yang lahir di suatu *polis*, secara otomatis ia menjadi warga *polis* tersebut. Maka, dapat dikatakan di sini bahwa “sebelum hukum” itu ada, ia (anggota *polis*) itu sudah lebih dulu dikenali. Misalnya Sokrates, ia tidak diragukan lagi sebagai warga Atena, karena ia memang lahir di Atena. Sedangkan, Aristoteles¹¹³ lahir di Stagira, maka ia tidak akan pernah bisa menjadi warga masyarakat Atena.¹¹⁴

Walaupun orang asing dan anggota *polis* memiliki

¹¹⁰ Bdk. J. Derrida, *Of Hospitality*, hlm. 77.

¹¹¹ Bdk. Mark W. Westmoreland, 2008, “Interruptions: Derrida and Hospitality” dalam http://www.kritike.org/journal/issue_3/westmoreland_june2008.pdf, diakses pada Senin, 11 Oktober 2010, pkl. 21.01 WIB, hlm. 1.

¹¹² Bdk. Derrida, *Of Hospitality*, hlm. 29.

¹¹³ Aristoteles mengasingkan diri dan mati dalam pengasingan.

¹¹⁴ Bdk. Mark W. Westmoreland, “Interruptions: Derrida and Hospitality”, hlm. 1-2.

kedudukan yang berbeda di hadapan hukum, namun orang asing tetap diterima dengan tangan terbuka di dalam *polis*.¹¹⁵ Bahkan sesungguhnya, orang asing itu penting karena mereka dapat menjadi pembanding bagi para warga setempat. Warga dapat mengidentifikasi dirinya dengan membedakan dirinya sendiri dengan orang asing yang datang ke kota (*polis*)-nya. Melalui sudut pandang fenomenologi, seseorang dapat mengklaim identitas dirinya sendiri hanya melalui proses pemahaman dalam relasinya dengan 'Yang Lain'.¹¹⁶

Dari penjelasan di atas, maka kita dapat menemukan bahwa melalui aturan atau hukum, orang-orang dibagi menjadi "warga negara" dan "yang bukan warga negara"; "warga negara" dan "orang-orang asing"; "tuan rumah" dan "tamu". Hal ini memang dapat membantu identifikasi. Namun, tak dapat dipungkiri pula bahwa dengan aturan atau hukum yang telah dibuat itu, seseorang dapat "dimasukkan" dan "diasingkan" begitu saja.¹¹⁷

a. "Ekonomi Pertukaran"

Berkaitan dengan hukum, aturan, kondisi, atau syarat-syarat yang ditetapkan, hospitalitas selalu memiliki hubungan timbal-balik, dan terikat pada sebuah "ekonomi pertukaran" [bahkan sebuah "ekonomi kekerasan"]. Dengan kata lain, dalam "ekonomi pertukaran" di sini, ada dua pihak yang mengambil tempat (posisi) masing-masing, yaitu "tuan rumah" dan "tamu". Dalam menawarkan hospitalitas, ketika menyambut 'Yang Lain', "tuan rumah" pertama-tama akan berusaha mengidentifikasi orang asing yang datang ke rumahnya. "Siapa namamu? Dari mana asalmu? Apa yang kamu inginkan? Ya, mungkinkamu akan tinggal di

¹¹⁵ Namun, orang asing tidak punya hak untuk memiliki tempat tinggal (rumah) di *polis* tersebut.

¹¹⁶ Bdk. Mark W. Westmoreland, "Interruptions: Derrida and Hospitality", hlm. 2.

¹¹⁷ Bdk. Mark W. Westmoreland, "Interruptions: Derrida and Hospitality", hlm. 2.

sini beberapa malam.” Selanjutnya, “sang tamu” akan dikenakan beberapa aturan (pembatasan atau larangan). “Sebagai tamuku, kamu harus setuju dengan beberapa batasan yang telah saya tentukan. Jangan makan semua makananku dan jangan buat kekacauan!”¹¹⁸ Inilah hospitalitas yang selama ini kita kenal – Hospitalitas Kondisional, sebuah hospitalitas yang dipenuhi dengan berbagai aturan, hukum, persyaratan, larangan, dan pembatasan. Di sana ada sebuah logika “ekonomi pertukaran” (hubungan timbal-balik; ada “tuan rumah” dan “tamu”). Hospitalitas seperti ini pula yang ditawarkan oleh Kant dalam *Perpetual Peace*.

b. Hospitalitas Immanuel Kant

Melalui *Perpetual Peace*, Kant ingin mengajukan impiannya yang luhur mengenai sebuah *Perdamaian Abadi* di bumi ini. Perdamaian di sini erat kaitannya dengan hubungan antarnegara, di mana tidak ada lagi perang dan permusuhan di antara kita. Lalu pertanyaannya, “Apakah mungkin perdamaian yang dicita-citakan Kant (*Perdamaian Abadi*) itu dapat terwujud?” Bagi Kant, *Perdamaian Abadi* itu mungkin, tetapi hanya dapat dicapai melalui kebijakan politik yang menempatkan diri di bawah “paham kewajiban hukum murni”, artinya yang secara prinsip taat hukum. Dengan demikian, *Menuju Perdamaian Abadi* bukan hanya membawa klaim etis untuk sebuah kewajiban etika politik sentral, yaitu menjamin perdamaian, melainkan klaim politik untuk menunjukkan bagaimana perdamaian abadi dapat tercapai senyatanya.¹¹⁹

Kant, seperti Hobbes, menjelaskan bahwa perdamaian bukanlah sebuah keadaan alami, melainkan harus “diciptakan”, itu pun melalui ketetapan hukum.

¹¹⁸ Bdk. Mark W. Westmoreland, “Interruptions: Derrida and Hospitality”, hlm. 2.

¹¹⁹ Bdk. Franz Magnis-Suseno, 2004, “Pendahuluan” dalam *Menuju Perdamaian Abadi* (2005), Bandung: Mizan, hlm. 17.

Sebab, hanya di bawah ketetapan hukum, kehadiran orang lain tidak langsung merupakan ancaman.¹²⁰ Dengan menerima orang lain dengan terbuka (tidak menjadi ancaman), hospitalitas dapat terwujud. Hal ini ditegaskan Kant dengan menyatakan bahwa “semula tidak ada orang yang lebih berhak berada di suatu tempat di bumi ini daripada orang lain”.¹²¹ Maka, bagi Kant, hospitalitas merupakan “hak orang asing, di mana ia tidak diperlakukan seperti seorang musuh ketika ia tiba di wilayah orang lain”.¹²² Melalui hospitalitas inilah, cita-cita *Perdamaian Abadi* dapat terwujud secara nyata. Dengan kata lain, hospitalitas merupakan sebuah prasyarat bagi terwujudnya *Perdamaian Abadi*.

Kant pun menyadari bahwa hospitalitas itu sendiri harus dibangun melalui ketetapan-ketetapan hukum yang jelas, yang dapat dilaksanakan oleh setiap *wargadunia*. Melalui *Perpetual Peace*, Kant menuliskan ketetapan-ketetapan yang jelas (rinci), agar hospitalitas dapat diusahakan. Dengan begitu, harapan akan perdamaian pun dapat terwujud secara nyata. Adapun ketetapan-ketetapan tersebut, sebagai berikut :

1) Pasal-pasal Pendahuluan untuk Perdamaian Abadi Antarnegara¹²³

- a) Tak boleh ada perjanjian perdamaian yang dianggap absah apabila di dalamnya terkandung maksud tersembunyi untuk

¹²⁰ Bdk. Franz Magnis-Suseno, “Pendahuluan” dalam *Menuju Perdamaian Abadi*, hlm. 19.

¹²¹ Bdk. Immanuel Kant, 1980, *Perpetual Peace* (ed. Lewis White Beck), Indiana: The Boobs-Merrill Company, Inc., hlm. 21

¹²² Bdk. Immanuel Kant, *Perpetual Peace* hlm. 20. [Namun, Kant tetap membatasinya dengan hanya memberikan orang asing “hak berkunjung” bukan “hak menetap”. Jika diberikan “hak menetap”, hal itu akan mengancam perdamaian karena akan muncul ketegangan-ketegangan yang berlebihan (berhubungan dengan hal ini, kolonialisme dapat terjadi dan Kant sangat mengutuk hal tersebut). (Bdk. Franz Magnis-Suseno, “Pendahuluan” dalam *Menuju Perdamaian Abadi*, hlm. 21].

¹²³ Bdk. Immanuel Kant, 2005, *Menuju Perdamaian Abadi* (diterjemahkan oleh Arpani Harun dan HendaroSetiadi), Bandung: Mizan, hlm. 35-46.

- mempersiapkan perang di masa depan.
- b) Tidak boleh ada negara berdaulat (kecil atau besar, itu sama saja) yang dapat diperoleh negara lain melalui pewarisan, pertukaran, pembelian, atau pemberian.
 - c) Tentara tetap (*miles perpetuus*) harus dihapuskan secara berangsur-angsur.
 - d) Tidak boleh ada utang nasional yang dikontrakkan dalam kaitan dengan perselisihan dengan negara lain.
 - e) Tidak boleh ada negara dibenarkan secara paksa mencampuri konstitusi dan pemerintahan negara lain.
 - f) Tidak boleh ada negara yang sedang berperang dengan negara lain mengizinkan sikap- sikap permusuhan yang akan menutup kemungkinan munculnya rasa saling percaya di masa perdamaian yang akan datang. Sikap permusuhan ini melingkupi pemanfaatan pembunuh bayaran (*percussores*), penggunaan racun untuk membunuh (*venifici*), pelanggaran kapitulasi, hasutan untuk berkhianat (*perduellio*) di negara lawan dan lain- lain.

2) Pasal-pasal Definitif untuk Perdamaian Abadi Antarnegara¹²⁴

- a) Konstitusi sipil setiap negara seharusnya berupa republik. Konstitusi ini dibangun berdasarkan: Pertama, prinsip kebebasan setiap anggota masyarakat (sebagai manusia); Kedua, ketergantungan semua terhadap suatu perundang-undangan umum (rakyat sebagai objek); dan Ketiga, berdasarkan hukum persamaan hak (sebagai warga negara).
- b) Hukum bangsa-bangsa harus didirikan di atas

¹²⁴ Bdk. Immanuel Kant, *Menuju Perdamaian Abadi*, hlm. 47-71.

suatu federasi negara-negara merdeka.

- c) Hukum warga dunia harus terbatas pada persyaratan hospitalitas (keramahtamahan) universal.

3) Jaminan Perdamaian Abadi¹²⁵

Yang memberi jaminan bagi perdamaian abadi itu adalah alam sendiri, sang seniman besar (natura daedala rerum) yang dari mekanismenya terlihat kecocokan penyelenggaraannya, yakni menciptakan kerukunan manusia melalui perselisihan mereka meski itu bertentangan dengan kemauan mereka.¹²⁶

4) Pasal Rahasia Perihal Perdamaian Abadi¹²⁷

Kant mengusulkan sebuah pasal rahasia yang menetapkan bahwa para pemimpin negara, dalam mengusahakan perdamaian, hendaknya memperhatikan para filsuf. Pasal itu harus bersifat rahasia karena para pemimpin negara, menurut Kant, akan merasa malu kalau diketahui dinasihati oleh filsuf. Dalam kaitan ini, Kant mencatat bahwa tidak baik kalau filsuf menjadi pemimpin negara, “karena pemilikan kekuasaan tak bisa tidak

¹²⁵ Bdk. Immanuel Kant, *Menuju Perdamaian Abadi*, hlm. 72-89.

¹²⁶ Maksudnya, apabila manusia mengikatkan diri melalui suatu tatanan hukum untuk berdamai, tekanan “*kepentingan-kepentingan alami*” akan membuat negara-negara itu tetap mau berdamai. Pertama-tama bukan karena alasan moral, melainkan dengan berdamai negara-negara (federasi) itu akan merasa diuntungkan. Kant pun menyampaikan tiga alasan: **Pertama**, manusia secara alami mendukung tatanan hukum karena ia takut terhadap situasi anarkis. **Kedua**, perdamaian menghasilkan keseimbangan antara bangsa-bangsa yang saling berlomba. **Ketiga**, perdamaian menguntungkan perdagangan, sedangkan perang akan sangat merugikan. Maka, dapat dinyatakan di sini bahwa menurut Kant, alam merupakan kecenderungan-kecenderungan alami, yang akhirnya dapat membantu (menguntungkan maksud) moralitas, walaupun moralitas pada awalnya “tidak ada” dalam benak para pemimpin negara. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa perdamaian pun berlaku bagi “bangsa setan-setan”. (Bdk. Franz Magnis-Suseno, “Pendahuluan” dalam *Menuju Perdamaian Abadi*, hlm. 22-23.)

¹²⁷ Bdk. Immanuel Kant, *Menuju Perdamaian Abadi*, hlm. 90-93.

merusak penilaian akal budi".¹²⁸

5) Lampiran 1¹²⁹

Hukum manusia harus dianggap "suci". Apabila itu terjadi, untuk mempertahankan perdamaian tidak perlu kekuatan moral luar biasa karena penjagaan perdamaian menjadi kepentingan semua.¹³⁰

6) Lampiran 2¹³¹

Tolok ukur tindakan politik itu secara moral dapat diterima atau tidak adalah publisitas. Semua pertimbangan dan kebijakan politik harus disampaikan (dibuka) di hadapan masyarakat luas. Tidak boleh ada yang ditutup-tutupi, jika demikian maka hal itu secara moral tidak dapat dibenarkan dan secara moral bersifat jahat.¹³²

Dengan adanya aturan (hukum) yang jelas, *Perdamaian Abadi* pun diharapkan dapat diwujudkan secara konkret dan tidak hanya menjadi sekadar impian semata. Dengan adanya *Perdamaian Abadi*, Kant berpandangan bahwa hal ini memungkinkan adanya sebuah kehidupan *kosmopolitan*. Di sana ada sebuah bentuk *ius cosmopolitanum* (hukum warga dunia), di mana *manusia* dan *negara* dipandang sebagai "*warga negara dari satu negara universal manusia*", dalam hubungan eksternal mereka dengan sesama.¹³³ Hukum warga dunia ini pun harus terbatas pada sebuah bentuk *hospitalitas universal*,

¹²⁸ Bdk. Franz Magnis-Suseno, "Pendahuluan" dalam *Menuju Perdamaian Abadi*, hlm. 23.

¹²⁹ Bdk. Immanuel Kant, *Menuju Perdamaian Abadi*, hlm. 94-116.

¹³⁰ Bdk. Franz Magnis-Suseno, "Pendahuluan" dalam *Menuju Perdamaian Abadi*, hlm. 24.

¹³¹ Bdk. Immanuel Kant, *Menuju Perdamaian Abadi*, hlm. 117-129.

¹³² Bdk. Franz Magnis-Suseno, "Pendahuluan" dalam *Menuju Perdamaian Abadi*, hlm. 25.

¹³³ Bdk. Immanuel Kant, *Menuju Perdamaian Abadi*, hlm. 49.

di mana orangasing diterima dengan baik.¹³⁴

Berbicara mengenai “warga-dunia”, yang dimaksud Kant di sini tidak berarti juga bahwa akan terbentuk sebuah “pemerintahan” baru, yaitu “pemerintahan dunia”. Hal ini jelas akan ditentang Kant karena hal ini dapat melahirkan sebuah rezim totalitarian yang memunculkan tirani yang sangat kejam.¹³⁵ Menurut Arendt, “warga-dunia” (*Weltbürger*) yang dimaksud Kant adalah “pengamat-dunia” (*world-spectator / Weltbetrachter*),¹³⁶ di mana ia dapat mengambil jarak dari realitas dan dengan demikian dapat melihat realitas secara menyeluruh. Dengan posisinya yang khas dan spesial itu, ia dapat mengambil keputusan.¹³⁷ Bagi Arendt, konsep “warga-dunia” Kant tetaplah sesuatu yang rumit karena akan selalu dipahami dalam konteks tanggungjawab, kewajiban, hak, dan ini berarti bahwa konsep tersebut hanya dapat diwujudkan dalam sebuah wilayah yang terbatas.¹³⁸ Namun, bagi Kant sendiri, konsep “warga-dunia”¹³⁹ bukanlah sesuatu yang mengada-ada atau terlalu tinggi.

“Mengingat pertumbuhan komunitas manusia di antara bangsa-bangsa di bumi ini berkembang sedemikian rupa sehingga pelanggaran hak di suatu tempat di muka bumi ini dapat dirasakan di semua tempat di seluruh dunia, gagasan hukum kewarganegaraan dunia bukanlah sesuatu yang terlalu tinggi (mengawang-awang) atau mengada-ada. Ini adalah sebuah suplemen (tambahan) yang

¹³⁴ Bdk. Immanuel Kant, *Menuju Perdamaian Abadi*, hlm. 65-66. (Namun, tetap perlu dicatat di sini bahwa hak orang asing ini pun hanyalah sebatas *hak singgah*, dan bukan *hak untuk tetap tinggal secara permanen*.)

¹³⁵ Bdk. Hannah Arendt, 1989, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (editor: Roland Beiner), Chicago: *The University of Chicago Press*, hlm. 4.

¹³⁶ Bdk. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, hlm. 4.

¹³⁷ Bdk. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, hlm. 56.

¹³⁸ Bdk. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, hlm. 4.

¹³⁹ Berbicara mengenai “warga-dunia” berarti juga berbicara mengenai “hukum kewarganegaraan dunia”.

perlu, yang berupa sekumpulan hukum tak tertulis, baik bagi undang-undang sipil dan hukum internasional, yang sangat diperlukan untuk memelihara hak-hak publik dan juga bagi perdamaian abadi.”¹⁴⁰

Dengan seluruh pemaparan di atas, maka dapat dikatakan di sini bahwa konsep hospitalitas (kondisional) bagi Kant, merupakan sesuatu yang sangat penting (prasyarat) bagi hadirnya *Perdamaian Abadi* di bumi ini. Hal ini tentunya akan membawa kita untuk sampai pada konsep “warga-dunia”, sebuah kehidupan *kosmopolitan*, di mana manusia dan negara dipandang sebagai “warga negara dari satu negara universal manusia”.¹⁴¹ Dalam “dunia” semacam ini, semua diterima dengan baik, tak ada lagi yang tersingkir.

Perdamaian Abadi dapat dirasakan.

B. Hospitalitas Tak-Bersyarat

Hospitalitas yang dimaksud Derrida berbeda dengan Kant. Ketika Derrida berbicara mengenai “Hospitalitas”, yang dimaksud adalah “Hospitalitas Tak-Bersyarat”,¹⁴² di mana ada sebuah penerimaan akan ‘Yang Lain’, yang “benar-benar Lain” (*the totally Other*) tanpa syarat apa pun. Derrida pun mengakui bahwa hospitalitas ini merupakan sebuah bentuk “Hospitalitas Hiperbolis”.¹⁴³ Namun, bagi Derrida, hal ini

¹⁴⁰ Bdk. Immanuel Kant, *Menuju Perdamaian Abadi*, hlm. 70. (Lih. Immanuel Kant, *Perpetual Peace*, hlm. 23.)

¹⁴¹ Menurut Stan van Hooft, yang dimaksud Kant di sini merupakan sebuah **federasi negara-negara berdaulat seluruh dunia** (*a world-wide federation of sovereign states*) [Bdk. Stan van Hooft, 2009, “Cosmopolitanism” dalam *Jurnal Filsafat Driyarkara* (Tahun XXX, no. 1/2009), Jakarta: STF Driyarkara, hlm. 66.]

¹⁴² Derrida juga menyebut *The Unconditional Hospitality* (Hospitalitas Tak-Bersyarat) dengan *The Unlimited Hospitality* (Hospitalitas Tak-Terbatas). (Bdk. J. Derrida, *Of Hospitality*, hlm. 75, 77.)

¹⁴³ Bdk. J. Derrida, *Of Hospitality*, hlm. 75. [Lih. Hent de Vries, “Derrida and Ethics: Hospitable Thought”, hlm. 180; J. Derrida, 1999, *Adieu to Emmanuel Levinas*, Stanford: Stanford University Press, hlm. 21. (Pemikiran ini merupakan sebuah hasil pembacaan Derrida atas sebuah konsep hospitalitas yang ditawarkan Levinas. Bagi Derrida, *Totality and Infinity*

sangat relevan bagi dunia kita dewasa ini, yang seringkali berdebat mengenai persoalan imigran dan globalisasi, di mana juga sangat erat kaitannya dengan persoalan politik, hak, kewajiban, hukum, konvensi internasional, kerjasama antarnegara, dan juga konsep kosmopolitanisme yang semakin banyak dibicarakan.¹⁴⁴

Menurut Derrida, hospitalitas Kant lebih disandarkan dan dibatasi pada basis perjanjian politis dan yuridis.¹⁴⁵ Hospitalitas semacam itu selalu ditangkap sebagai sebuah bentuk sikap keterbukaan, yang tetap disertai oleh syarat-syarat yang membatasinya. Jika demikian, maka hospitalitas tidak akan pernah benar-benar terbuka, dan di sana akan selalu ada 'kekerasan' (*violence*). Perlu disadari pula bahwa hukum hospitalitas selama ini selalu ditentukan oleh aturan-aturan dan kewajiban-kewajiban yang ada pada setiap negara yang memiliki kekuasaan dan kedaulatan. Sedangkan, Derrida tetap ingin menyatakan bahwa hospitalitas tak-bersyarat itu melampaui hukum dan kewajiban. 'Yang Lain' (para pendatang / orang asing) harus dibebaskan dari setiap "tekanan yang harus mereka terima". Melalui "hospitalitas tak-bersyarat"-nya, Derrida ingin menunjukkan sebuah "hukum tanpa hukum".¹⁴⁶

"Yang Politis" dan "Yang Yuridis" bukanlah referensi yang pertama maupun yang terakhir, dan juga bukan sebuah model istimewa yang harus didahulukan ketika berbicara mengenai hospitalitas. Hospitalitas yang dimaksud Derrida adalah sebuah hospitalitas yang tidak terikat pada aturan dan hukum (politis dan yuridis). Melainkan, sebuah hospitalitas yang tanpa syarat - *sebelum* dan *melampaui* "yang politis" dan "yang yuridis".¹⁴⁷

yang ditulis Levinas merupakan sebuah "karangan besar mengenai hospitalitas".)]

¹⁴⁴ Bdk. Hent de Vries, "Derrida and Ethics: Hospitable Thought", hlm. 178.

¹⁴⁵ Hospitalitas Levinas yang telah diinterpretasi oleh Derrida. (Bdk. Hent de Vries, "Derrida and Ethics:Hospitable Thought", hlm. 182.)

¹⁴⁶ Bdk. Mark W. Westmoreland, 2008, "Interruptions: Derrida and Hospitality", hlm. 3-4.

¹⁴⁷ Hospitalitas Levinas yang telah diinterpretasi oleh Derrida. (Bdk. Hent de

Lalu pertanyaan selanjutnya, “Apakah hospitalitas yang dimaksud Derrida itu, dapat diterapkan pada sesuatu yang lebih pragmatis, seperti dalam konteks politis-yuridis sehari-hari yang kita hadapi dewasa ini? Jika iya, lalu bagaimana?” Pertanyaan ini tentunya tidak mudah. Pandangan hospitalitas, seperti halnya juga dengan pandangan *the welcome*, persahabatan, eskatologi, messianik, demokrasi, kosmopolitanisme, dan juga agama; semuanya telah menskematisasi sebuah tanggungjawab yang *mendahului* semua terjemahan konkret lainnya. Ada sebuah *paradoks* dan *aporia* di sana.¹⁴⁸

1. *Aporia* Hospitalitas

Tanpa “penterjemahan” atau “konkretisasi” yang tak terhindarkan, pandangan hospitalitas tak-bersyarat akan tetap menjadi sebuah impian kosong. Sebaliknya, jika hospitalitas direduksi pada hukum dan aturan yang ditunjukkan oleh sejarah melalui praktik institusi, maka hospitalitas akan kehilangan potensi kritisnya dan hanya bersifat sangat “lokal” dan terbatas – tidak terbuka lagi pada ‘Yang Lain’, karena hanya dibatasi oleh aturan-aturan atau hukum-hukum tertentu yang bersifat sangat khusus dan spesifik. Namun, hospitalitas juga bukanlah sebuah “Ide Absolut” dan juga bukan sebuah “tindakan konkret” begitu saja. Maka, di sinilah mengapa relasi antara hospitalitas dan semua konsep – termasuk setiap konsep hospitalitas itu sendiri –, pandangan, aturan, dan praktik-praktik konkret hospitalitas, selalu bersifat *aporetik* (buntu, tak ada jalan keluar).¹⁴⁹ Pandangan “hospitalitas” yang digunakan di sini (sejauh itu mungkin), telah menjadi sebuah kategori melampaui semua kategori, yang tidak hanya menentang atau *resistant* terhadap definisi dan istilah-istilah politis-yuridis, melainkan juga dari berbagai determinasi konseptual atasnya. Ketidakjelasan ini bukanlah suatu

Vries, “Derrida and Ethics: Hospitable Thought”, hlm. 182.)

¹⁴⁸ Bdk. Hent de Vries, “Derrida and Ethics: Hospitable Thought”, hlm. 183.

¹⁴⁹ Bdk. Hent de Vries, “Derrida and Ethics: Hospitable Thought”, hlm. 184.

kelemahan atau pun sesuatu yang perlu disesali.

“...di sana akan ada sebuah antinomi (paradoks), sebuah antinomi yang tak mungkin dipecahkan, sebuah antinomi yang tidak dapat didialektikakan (non-dialectizable) antara, (1) di satu sisi, Sang Hukum (*The Law*) hospitalitas yang-tak-terbatas (...tanpa menanyakan nama, atau kompensasi, atau bahkan tanpa menuntut syarat yang paling kecil sekalipun), dan (2) di sisi lain, hukum-hukum (*the laws*) (dalam bentuk jamak), di mana hak-hak dan kewajiban-kewajiban selalu dikondisikan¹⁵⁰ dan bersifat kondisional, seperti yang telah didefinisikan oleh tradisi Yunani-Romawi dan bahkan tradisi Yahudi-Kristiani, hinggafilosofat hukum Kant...”¹⁵¹

Dengan kata lain, bagi Derrida, tidak bisa begitu saja memisahkan antara hospitalitas kondisional dan hospitalitas tak-bersyarat. Ada sebuah paradoks bahkan jalan buntu (*aporia*), yang tak dapat terjembatani – keduanya tetap ada dan tidak bisa saling mereduksi satu sama lain. Bagi Derrida, hal ini benar-benar ada dalam fakta hukum senyatanya.¹⁵² Ketika sebuah negara tidak dapat melaksanakan dengan serius hukum hospitalitas-nya – tidak dapat terbuka menerima ‘Yang Lain’ (imigran, pengungsi, dan pencari suaka) – maka negara tersebut tidak dapat dikatakan sebuah negara yang telah mempraktikkan sebuah bentuk hospitalitas dengan baik. Dengan kata lain, jika hospitalitas kondisional saja tidak dapat dilaksanakan dengan serius, janganlah kita berani berbicara mengenai hospitalitas tak-bersyarat (tak-terbatas) yang dicita-citakan Derrida. Hospitalitas yang tak-bersyarat ini tetap membutuhkan hospitalitas kondisional.¹⁵³ Singkatnya, tanpa

¹⁵⁰ Hukum-hukum (*the laws*) selalu dikondisikan di sini berarti bahwa hukum-hukum itu selalu dipenuhi dengan syarat-syarat yang telah ditentukan.

¹⁵¹ Bdk. J. Derrida, *Of Hospitality*, hlm. 77.

¹⁵² Bdk. J. Derrida, *Of Hospitality*, hlm. 77.

¹⁵³ “...the unconditional law of hospitality needs the laws...” (Bdk. J. Derrida, *Of*

hospitalitas kondisional, tampaknya hospitalitas yang diharapkan Derrida pun tak pernah akan tercapai. Namun, hospitalitas tak-bersyarat pun tak dapat hanya direduksi pada hospitalitas kondisional semata

Hospitalitas tak-bersyarat tidak menjadi efektif jika ia tidak dapat menjadi konkret dan tidak dapat ditentukan atau dipastikan. Hospitalitas seperti itu memiliki risiko menjadi abstrak, utopis, imajiner, dan juga dapat berubah menjadi lawan bagi dirinya sendiri. Sedangkan, hospitalitas kondisional juga tetap membutuhkan tuntunan, inspirasi, dan aspirasi dari hospitalitas tak-bersyarat.¹⁵⁴ Hospitalitas kondisional perlu ada untuk mengkondisikan *The Great Law of Hospitality* – sebuah hukum yang tak bersyarat, yang mampu membuka ruang bagi yang lain, yang mungkin datang, tanpa harus mengidentifikasi siapa diri mereka dan dari mana mereka datang.¹⁵⁵ Dengan begitu, bagi Derrida, hospitalitas tak-bersyarat itu “bekerja” di dalam hukum dan pada saat yang sama pula berada di luar hukum.¹⁵⁶ Ada sebuah *aporia* di sana. Walaupun ini sulit dan merupakan sesuatu yang-tidak-mungkin untuk dipikirkan, namun setiap hari kita menghidupinya. Hal ini bagaikan “dua sisi mata uang”, di mana keduanya tidak dapat saling dipisahkan antara yang satu dengan yang lain.¹⁵⁷

Menggambarkan *aporia* hospitalitas ini (jika dikaitkan dengan hukum atau aturan) dapat juga dipahami melalui contoh yang diberikan Derrida ketika menjelaskan *aporia* keadilan di hadapan hukum (pengadilan).

Hospitality, hlm. 79.)

¹⁵⁴ Bdk. J. Derrida, *Of Hospitality*, hlm. 79, 81.

¹⁵⁵ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 18.

¹⁵⁶ Tyler Kessel, 2007, “Welcoming the Outside: A Reading of Hospitality and Event in Derrida and Deleuze” dalam <http://reconstruction.eserver.org/074/kessel.shtml>, diakses pada 8 November 2010, pkl. 22.30 WIB.

¹⁵⁷ Bdk. Hent de Vries, “Derrida and Ethics: Hospitable Thought”, hlm. 189-191. [Derrida pun menyatakan demikian, “...the unconditional law of hospitality needs the laws, it requires them.” (Bdk. J. Derrida, *Of Hospitality*, hlm. 79.)]

"Putusan seorang hakim dalam sebuah pengadilan dikatakan adil apabila putusan itu (1) tidak hanya harus mengikuti sebuah aturan hukum atau hukum umum, melainkan harus (2) mengasumsikan aturan-aturan hukum itu, meyetujuinya, memastikan nilainya, (3) dengan membangun kembali tindakan interpretasi seolah-olah hukum itu tidak ada sebelumnya, (4) seolah-olah hakim sendiri menciptakan hukum di setiap kasus... ada sebuah 'fresh judgment' (putusan baru) di sana."¹⁵⁸

Dengan kata lain, **(a)** tidak dapat dikatakan "adil" jika hakim hanya mengikutiaturan (hukum yang ada). **(b)** Namun, di lain pihak, kita juga tidak dapat berkata hakim itu "adil" bila ia tidak menunjuk pada suatu hukum dan hanya menggunakan improvisasi pribadi. Maka, agar putusan menjadi adil dan bertanggungjawab (1) harus menjaga (menggunakan) hukum dan sekaligus "menghancurkan"-nya (melampaui hukum itu sendiri), (2) serta menemukan kembali hukum di dalam setiap kasus. Begitu juga dengan hospitalitas¹⁵⁹ bagi Derrida, **(a)** kita tidak dapat mengatakan bahwa kita telah mempraktikkan hospitalitas, namun ternyata hanya mengikuti hospitalitas kondisional, yang tertuang dalam berbagai hukum dan aturan. **(b)** Di lain pihak, kita juga tidak dapat mengatakan bahwa kita telah mempraktikkan hospitalitas, jika kita tidak menghormati hospitalitas kondisional yang sudah ada dan hanya menggunakan "inisiatif" atau "kreativitas" pribadi

¹⁵⁸ Lih. "To be just, the decision of a judge, for example, **must not only** follow a rule of law or a general law **but must also** assume it, approve it, confirm its value, by a reconstituting act of interpretation, **as if** ultimately nothing previously existed of the law, **as if** the judge himself invented the law in every case. No existence of justice as law can be just unless there is a "fresh judgement". (Bdk. J. Derrida, 2002, "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority" dalam *Acts of Religion* (editor: Gil Anidjar), New York: Routedge, hlm. 251.)

¹⁵⁹ Hospitalitas yang dimaksud di sini adalah "Hospitalitas Tak-Bersyarat" (*The Unconditional Hospitality*).

semata. Selain itu, perlu disadari juga bahwa kedua bentuk hospitalitas tersebut (kondisional dan tak-bersyarat) juga saling berkontradiksi atau bertentangan, menjadi sebuah paradoks, dan juga tidak dapat dipisahkan. Keduanya saling mengandaikan, namun juga saling mengeksklusi satu sama lain secara terus-menerus.¹⁶⁰ Inilah aporia hospitalitas, yang merupakan sebuah bentuk ketakungkinan hospitalitas.

Ketakungkinan di sini, juga merupakan sebuah pengalaman atau *event*,¹⁶¹ di mana saya membuka pintu rumahku bagi 'Yang Lain', bahkan pada "yang tak-dikenal", "yang anonim", dan saya memberikan tempat bagi kehadiran mereka, dan juga membiarkan mereka datang, bahkan tanpa menanyakan nama mereka,¹⁶² tanpa usaha untuk mengidentifikasi diri mereka seperti "Kartu Identitas Darwish".¹⁶³ Hospitalitas di sini tidak lagi melibatkan sebuah interogasi kepada para pendatang ketika mereka tiba. Maka, tidak dibutuhkan sebuah percakapan (*speech*), melainkan hanya sebuah keheningan (*silence*).¹⁶⁴ Selain itu, menurut Derrida, jika seorang tamu harus berbicara dengan bahasa asing (sesuai bahasa tuan rumah) untuk berkomunikasi, hal itu merupakan sebuah "kekerasan pertama" (*first violence*) yang dikenakan pada seorang tamu.¹⁶⁵ Derrida pun bertanya, "Haruskah kita meminta

¹⁶⁰ Bdk. J. Derrida, *Of Hospitality*, hlm. 80-81.

¹⁶¹ Bdk. Kevin O'Gorman, 2006, "Jacques Derrida's Philosophy of Hospitality" dalam *The Hospitality Review*, 8 (4), Glasgow: The University of Strathclyde, hlm. 54. (diakses dari <http://eprints.cdlr.strath.ac.id.uk/4977/>, pada 9 November 2010, pkl. 22. 38 WIB.)

¹⁶² Bdk. J. Derrida, *Of Hospitality*, hlm. 25.

¹⁶³ Mahoud Darwish adalah seorang penyair Palestina yang menulis puisi "Identity Card" (Kartu Identitas) (1964), yang berkisah mengenai seseorang yang kehilangan identitas personalnya. Berdasarkan "kartu identitas"-nya, ia dikenali hanya sebagai sebuah nomor.

¹⁶⁴ Bdk. Mark W. Westmoreland, "Interruptions: Derrida and Hospitality", hlm. 5.

¹⁶⁵ J. Derrida, 2005, "The Principle of Hospitality" dalam *Paper Machine* (diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh Rachel Bowlby), Stanford: Stanford University Press, hlm. 68. (Lih. *Acts of Religion*, "Force The Law", pg. 245-246.)

pada orang asing untuk memahami kita, untuk berbicara dengan bahasa kita, sebelum ia diterima (disambut) ke dalam negara kita?"¹⁶⁶ Justru bahasa yang diperlukan di sini adalah bahasa hospitalitas yang "memikat 'Yang Lain' tanpa syarat".¹⁶⁷

Bagi Derrida, hospitalitas tak-bersyarat (tak-terbatas) juga merupakan sebuah tindakan untuk meninggalkan pintu rumah kita untuk selalu terbuka, membiarkan kuncinya tidak terkunci, dan memiliki sebuah keinginan untuk memberikan segala sesuatu yang kita miliki bagi 'Yang Lain'. Bahkan, hospitalitas ini memperkenankan bagi hadirnya "pendatang baru" yang dapat merusak rumah kita. Membagikan ruang bagi tamu-tamu kita, di mana tidak ada lagi kekuasaan di sana (tuan rumah tidak lagi merasa lebih berkuasa dari tamunya). Semua memiliki akses yang sama atas ruang yang sama.¹⁶⁸ Berbicara mengenai "ruang", Derrida pun berbicara mengenai "kota-kota pengungsian" (*cities of refuge*).¹⁶⁹

2. "Kota-Kota Pengungsian"

Pembahasan singkat mengenai "kota-kota pengungsian", ia sampaikan dalam *On Cosmopolitanism*. Tulisan ini merupakan sebuah tanggapan atas satu undangan khusus dari *International Parliament of Writers*¹⁷⁰ di

¹⁶⁶ J. Derrida, *Of Hospitality*, hlm. 15.

¹⁶⁷ Bdk. J. Derrida, 2005, "Rams: Uninterrupted Dialogue - Between Two Infinities, The Poem" dalam *Sovereignities in Question* (diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh Thomas Dutoit dan Outi Pasanen), New York: Fordham University Press, hlm. 153.

¹⁶⁸ Bdk. J. Derrida, *Of Hospitality*, hlm. 25.

¹⁶⁹ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 4.

¹⁷⁰ *International Parliament of Writers* (IPW) merupakan sebuah asosiasi nirlaba yang didirikan pada 27 Juni 1994 atas inisiatif Salman Rushdie (pendiri) dan Wole Soyinka (Presiden saat ini), sebagai tanggapan 300 penulis dari seluruh dunia (1993) yang mengancam pembunuhan penulis di Aljazair. Selain itu, IPW juga menciptakan "Jaringan Kota-Kota Suaka" untuk mengatur solidaritas praktis dengan para penulis yang dianiaya (khususnya, penulis imajinatif -- meskipun tentu juga banyak jurnalis, editor, penerbit, yang aktif di teater, musik, media, dst.). "Jaringan Kota-Kota Suaka" sekarang ini sudah sekitar 25 kota di Eropa dan menyebar ke Amerika Latin dan Afrika. Kota atau daerah yang membuat kontrak

Starsbourg (Prancis) pada 1996. Pada kesempatan itu, Derrida menyampaikan pandangannya mengenai hak-hak kosmopolitan bagi para pencari suaka, pengungsi, dan imigran.¹⁷¹ “Kota-kota pengungsian” ini merupakan sebuah bentuk pemikiran Derrida mengenai hospitalitas (suatu bentuk keterbukaan untuk menerima kedatangan orang asing). Derrida ingin mengajak setiap negara untuk menjadi “tuan rumah” yang selalu terbuka tanpa syarat apa pun pada setiap tamu - bangsa asing, orang asing - termasuk jika mereka tidak pernah sama sekali diundang.¹⁷²

Dalam *On Cosmopolitanism*, Derrida dengan jelas berusaha menanggapi hospitalitas Kant dengan berbagai macam aturan, hukum, atau syarat yang ada di dalamnya. Bagi Derrida, seperti yang sudah dijelaskan pada pemaparan sebelumnya, hospitalitas Kant tidak cukup radikal. Bagi Derrida, dalam *Perdamaian Abadi*, seharusnya batasan-batasan *hospitalitas universal*¹⁷³ tidak ada lagi.

Jika Kant menawarkan sebuah bentuk “negara”

dengan IPW, akan menawarkan satu atau dua tahun residensi untuk para penulis yang dipaksa meninggalkan negeri mereka sendiri, di mana mereka akan mendapatkan tempat yang cocok untuk tinggal dan bekerja, uang saku bulanan, dan bantuan hukum, medis dan sosial yang diperlukan. Sampai saat ini, sudah sekitar 30 penulis telah ditawarkan residensi IPW, yang antara lain berasal dari Aljazair, Kuba, Iran, Nigeria, Uzbekistan, Vietnam, dan Irak . Pada 1995, Kongres Lokal dan Regional Otoritas-Otoritas Eropa (*The Congress of Local and Regional Authorities of Europe*) telah mengadopsi Piagam Kota Suaku IPW (*The IPW's Charter of Cities of Asylum*). (Bdk. IPW, 2001, “International Parliament of Writers - IPW” dalam http://www.sevenstories.com/book/?GCOI=58322100398870&fa=author&Person_ID=87, diakses

pada 18 Februari 2011, pkl. 11.00 WIB.)

¹⁷¹ Bdk. Simon Critchley & Richard Kearney, 2001, “Preface” dalam *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (Derrida), London and New York: Routledge, hlm. viii.

¹⁷² Bdk. Mark W. Westmoreland, “Interruptions: Derrida and Hospitality”, hlm. 4.

¹⁷³ Kant menjelaskan bahwa hospitalitas universal itu merupakan sebuah bentuk penerimaan orang asing tanpa menganggapnya sebagai musuh. Dengan asumsi bahwa tidak ada seorang pun yang lebih dulu berhak atas tanah di bumi ini. Namun, **Kant pun tetap memberi batasan** dengan menyatakan bahwa **orang asing itu hanya memiliki hak berkunjung, namun tidak memiliki hak untuk tinggal menetap selamanya (pendatang permanen)**. (Bdk. Immanuel Kant, *Menuju Perdamaian Abadi*, hlm. 65-66.)

alternatif, di mana seluruh negara menjadi “*warga negara dari satu negara universal manusia*”, sedangkan Derrida dalam *On Cosmopolitanism*, berusaha menawarkan sebuah impian mengenai sebuah bentuk “kota” yang terbuka bagi siapa saja, yaitu “kota-kota pengungsian”.

Lalu pertanyaan yang dapat diajukan, “Mengapa bukan ‘negara’?” Karena, bagi Derrida, negara tidak lagi menjadi *pelaku utama* dan bukan pula *penjamin utama* terhadap kekerasan yang memaksa para pengungsi, orang buangan untuk melarikan diri. Seringkali negara tak berdaya untuk menjamin perlindungan dan kebebasan warga negaranya sendiri (termasuk di hadapan ancaman para teroris, terlepas dari apakah negara memiliki alibi religius atau nasionalis atau tidak).¹⁷⁴

“Kota pengungsian” (*city of refuge*) di sini, bukan berarti ingin menunjukkan bahwa kita harus memperbaiki sebuah konsep klasik mengenai kota dengan memberinya atribut- atribut dan kekuasaan baru. Hal itu juga bukan berarti semata-mata persoalan memberikan predikat- predikat baru pada subyek lama, yang kita sebut “kota”. Bagi Derrida, dengan adanya ide mengenai “kota pengungsian”, kita sedang memimpikan sebuah konsep lain, memimpikan sebuah himpunan hak-hak lain bagi kota, dan juga memimpikan sebuah politik lain mengenai kota.¹⁷⁵ Derrida pun sadar bahwa hal ini terkesan sangat utopis, namun pada saat yang sama hal itu sangat sederhana, sesederhana ketika kita mulai membahas dan membicarakannya. Dengan mulai memikirkan, mendalami, dan menganalisisnya, hal itu sudah membuktikan bahwa konsep itu “bisa” - tentunya dengan durasi dan proses

¹⁷⁴ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 6.

¹⁷⁵ “*Konsep Lain*’, *Hak Lain*’, dan *Politik Lain*’ bagi kota” di sini, tidak dijelaskan secara mendetail oleh Derrida. Namun, dalam konteks ini, Derrida ingin menawarkan sebuah ide mengenai “Kota Pengungsian” (termasuk di dalamnya: *konsep*, *hak*, dan *politik* yang benar-benar lain, di mana kota ini terbuka bagi siapasaja dan tanpa syarat apa pun).

yang panjang.¹⁷⁶

Pertanyaan selanjutnya, “Apakah ‘kota-kota pengungsian’ itu benar-benar dapat diwujudkan? Apakah ‘kota-kota’ itu dapat berada di atas negara atau setidaknya membebaskan dirinya dari negara, agar dapat menciptakan satu frase dengan cara baru dan indah, yaitu ‘kota merdeka’, ketika berhubungan dengan persoalan yang terkait dengan hospitalitas (pengungsian)?” Pertanyaan-pertanyaan ini bagi Derrida menunjukkan betapa seriusnya tugas kita (khususnya, *International Parliament of Writers*), sebuah tugas teoretis yang tak bisa dipisahkan dari implementasi politiknya - sebuah tugas yang merupakan sebuah keharusan mengingat situasi dewasa ini yang semakin suram, di mana para pengungsi, para imigran, dan para pencari suaka semakin dipersulit untuk tinggal (menetap) di sebuah tempat (negara) baru.¹⁷⁷

Bagi Derrida, dengan memilih istilah “kota pengungsian”, dengan penuh keyakinan, kita telah membangkitkan sikap hormat kita pada ‘Yang Lain’.¹⁷⁸ Di mana, ia menawarkan sebuah bentuk “kota” yang dipenuhi dengan hospitalitas yang tanpa syarat, yang membuka ruang bagi siapa saja, sebuah “kota yang merdeka”. Namun, di sisi lain, Derrida pun menyadari bahwa semua persoalan ini masih kabur dan sulit. “Hospitalitas tanpa syarat” yang ditawarkan oleh “kota pengungsian” ini pun perlu dikembangkan dalam ruang historis di mana “hospitalitas kondisional” pun dibutuhkan. Jika “hospitalitas kondisional” dilupakan, ada bahaya kita berada dalam

¹⁷⁶ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 8.

¹⁷⁷ Persoalan mengenai sulitnya proses (prosedur) untuk mendapatkan perlindungan bagi para pengungsi, imigran, dan para pencari suaka, tidak akan dibahas secara mendetail dan panjang lebar. Namun yang jelas, kini setiap negara cenderung semakin mempersulit prosedurnya secara struktural secara hukum, aturan, dan kebijakan-kebijakan baru, seperti yang ditunjukkan oleh data, bahwa hak suara politik kurang dihargai baik di Perancis maupun di Eropa pada umumnya. Misalnya, di Perancis, sejumlah aplikasi bagi suaka politik secara reguler mulai disingkirkan. (Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 9-11.)

¹⁷⁸ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 16.

suatu situasi yang dipenuhi oleh hasrat yang baik namun tanpa rasa tanggungjawab, tanpa bentuk, tanpa potensi, dan bahkan dapat menjadi “salah” di setiap saat.¹⁷⁹

Dengan pemaparan di atas, Derrida pun menyatakan, “Itulah pengalaman dan eksperimentasi”. “Kota-kota pengungsian” tak hanya akan menjadi sesuatu yang tak bisa menanti, melainkan sesuatu yang menuntut tanggapan segera, sebuah *response*, lebih dari hukum yang ada, dan apa pun yang mungkin terjadi. Sebuah tanggapan segera mengenai kejahatan, kekerasan, dan penganiayaan. Derrida pun membayangkan bahwa “kota-kota pengungsian” itu dapat memunculkan suatu tempat untuk dapat melakukan refleksi mengenai persoalan-persoalan suaka dan hospitalitas – untuk sebuah tatanan hukum baru dan sebuah demokrasi untuk segera diimplementasikan atau diujicoba. Akhirnya, bagi Derrida, “kota-kota pengungsian” itu merupakan sebuah ide kosmopolitanisme yang “belum sampai”. Jika memang telah tiba, mungkin kita belum menyadarinya.¹⁸⁰

3. Hospitalitas dan Etika

Jika berbicara mengenai “hospitalitas”, Derrida berusaha menanggukuhkan pertanyaan “apa yang datang lebih dulu” – “Apakah lebih dulu bersifat *etis* lalu *politis*, atau sebaliknya?”. Ia berusaha tetap berada dalam tegangan itu. Jika kita terjebak dalam persoalan “apa yang datang lebih dulu”, dalam kosa kata Husserl, kita tetap berada dalam “sikap alamiah”.¹⁸¹

¹⁷⁹ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 22-23.

¹⁸⁰ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 23.

¹⁸¹ Bdk. Hent de Vries, “Derrida and Ethics: Hospitable Thought”, hlm. 182. [Yang dimaksud dengan **sikap alamiah** (*natural attitude*) oleh Husserl adalah sebuah sikap di mana manusia tertuju pada dunia dan memposisikan dunia sebagai sesuatu yang (sudah) Ada begitu saja. Ketika ia merefleksikan dirinya sendiri dan mempersepsikan ‘Yang Lain’, ia memandang atau menganggap dirinya dan ‘Yang Lain’ sebagai bagian dari dunia. Sikap alamiah ini, menurut Husserl, merupakan sebuah sikap naif yang mendasar (*essentially naïve*). Kenaifan ini mencakup penerimaan obyek sebagai sebuah pemberian dan sudah ada begitu saja, tanpa

Walaupun kita tidak dapat memastikan “apa yang datang lebih dulu” di dalam hospitalitas, namun hospitalitas masih memiliki kaitan dengan etika.¹⁸² Bagi Derrida, etika di sini merupakan “sebuah etika tanpa hukum dan tanpa konsep”. Possibilitas (*kemungkinan*) etika itu merujuk, bukan pada aktualitasnya, melainkan pada “ketakmungkinan”-nya. Dalam *Adieu to Emmanuel Levinas*, Derrida menggambarkan “Etika sebagai Hospitalitas” dan “Hospitalitas sebagai Etika”. Namun, bukan berarti juga bahwa hospitalitas menggantikan etika, atau menjadi sebuah bidang spesifik (khusus) dalam etika. Melainkan, Derrida menyatakan bahwa hospitalitas merupakan prinsip dasar bagi etika (*the principle of ethics*).¹⁸³ Dengan kata lain, etika didasarkan pada hospitalitas, sehingga seseorang tidak dapat berbicara mengenai etika tanpa membahas hospitalitas.

Selain itu, “etika” dalam pemikiran Derrida bukanlah sebuah sistem moralitas, sebuah etika normatif, atau norma-norma moral yang lebih bersifat aplikatif. Melainkan, bagi Derrida, etika lebih dipahami sebagai sebuah cara untuk memproblematisasi etikalitas (*ethicality*) atau etisitas dari etika (*ethicity of ethics*). Dengan kata lain, etika di sini

mempertanyakan lagi eksistensinya. Hal ini bagi Husserl merupakan sebuah sikap dogmatis. Kenaifan ini juga tampak dalam sains. Di sinilah letak persoalan sains. Sains dapat dikatakan berpusat pada apa yang tampak (fakta), apa yang dapat dipersepsi, namun tidak masuk lebih dalam atas fakta tersebut. (Lih. Emmanuel Levinas, 1973, “Philosophical Intuition” dalam *The Theory of Intuition in Husserl’s Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, hlm. 121-123.) Begitu juga ketika kita mempertanyakan “apa yang datang lebih dulu” dalam hospitalitas (yang *etis* atau yang *politis*), hal ini merupakan sebuah **sikap alamiah**, yang menolak untuk masuk “lebih dalam” dan terbuka pada ‘Yang Lain’, “yang benar-benar lain” (tidak sekadar *etis* dan *politis*, melainkan melampaui itu semua).]

¹⁸² Bdk. R. Kearney & M. Dooley (editor), 1999, “Hospitality, Justice, and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida” dalam *Questioning Derrida*, New York: Routledge, hlm. 67.

¹⁸³ “Prinsip Dasar bagi Etika” di sini tidak dipahami sebagai *Idea Absolut* atau *Causa Prima*; melainkan sebagai sesuatu yang selalu dapat ditemukan dalam setiap pemaparan mengenai etika [suatu jejak (*trace*) yang selalu menyertai]. (Bdk. J. Derrida, 1999, *Adieu*, Stanford: Stanford University Press, hlm. 50.)

digunakan Derrida sebagai sebuah cara untuk mempertanyakan ke-*etis*-an dari “etika” yang selama ini dipahami oleh kebanyakan orang. Etika di sini justru berperan untuk memunculkan pertanyaan mengenai “yang etis”.¹⁸⁴ Menurut Martin McQuillan, momen etis juga tampak dalam dekonstruksi, di mana “dekonstruksi” mengizinkan ‘Yang Lain’ untuk berbicara – tidak ada kata akhir.¹⁸⁵ Selain itu, Robert L. S. Manning melihat bahwa Derrida sejalan dengan Levinas, di mana etika dimulai dengan penerimaan akan ‘Yang Lain’.¹⁸⁶ ‘Yang Lain’ bersifat transenden, di mana ‘Yang Lain’, bagi Derrida digambarkan “lebih ‘tinggi’ dan lebih ‘tua’ dariku” – dalam istilah Levinas, ada sebuah hubungan asimetris antara aku dengan ‘Yang Lain’.¹⁸⁷ Di sana ada keterbukaan pada ‘Yang Lain’ – adahospitalitas.

4. Hospitalitas dan Substitusi

Dalam “dialog”-nya dengan Levinas, Derrida juga memikirkan implikasi-implikasi etis hospitalitas mengenai persoalan tanggungjawab. Dengan menunjukkan hospitalitas pada ‘Yang Lain’, kita juga menunjukkan sebuah bentuk tanggungjawab pada ‘Yang Lain’- kita peduli pada ‘Yang Lain’. Jika kita bertanggungjawab pada ‘Yang Lain’ secara keseluruhan, hal itu berarti membawa kita untuk bertanggungjawab pada *semua hal* dan untuk *segala sesuatu*. Tanggungjawab kita pada ‘Yang Lain’ merupakan sesuatu yang benar-benar tak-mungkin (tak dapat dipraktikkan) dan sesuatu yang tak tertahankan. Dalam konsepsi Derrida, setiap pengorbanan yang kita lakukan untuk *siapa saja* menjadi sebuah pengorbanan yang

¹⁸⁴ Bdk. François Raffoul, 2008, “Derrida and the Ethics of the Im-possible” dalam *Research in Phenomenology* (38), Leiden: Brill, hlm. 271.

¹⁸⁵ Bdk. Martin McQuillan, *Deconstruction: A Reader*, hlm. 6.

¹⁸⁶ Bdk. Robert L. S. Manning, 1996, “Openings: Derrida, *Différance*, and the Production of Justice” dalam *Philosophy Today* (Vol. 40, No. 3/4 Fall), Chicago: DePaul University, hlm. 405.

¹⁸⁷ Bdk. R. Kearney & M. Dooley (editor), “Hospitality, Justice, and Responsibility:..., hlm. 67.

kita lakukan untuk semua 'Yang Lain'.¹⁸⁸

Levinas berbicara mengenai "substitusi" (*Otherwise than Being*, hlm. 45-59; 109- 129), di mana dijelaskan bahwa seseorang itu dapat dikatakan benar-benar bertanggungjawab pada 'Yang Lain', jika ia berani sampai menyerahkan dirinya sendiri untuk menggantikan posisi 'Yang Lain' (substitusi), di mana ia berani bertanggungjawab akan apa yang tidak ia perbuat sendiri. Di sini ia menjadi *the-one-for-the-other*. Hal ini merupakan sebuah logika yang sangat sulit untuk dipikirkan, nyaris tak-terkatakan lagi, dan merupakan sesuatu "yang-mungkin" dari "yang-tak-mungkin".¹⁸⁹

Substitusi di sini juga mengandaikan sebuah *pasivitas total* yang digambarkan seperti seorang *tawanan*. *Tawanan* di sini lebih ingin menunjukkan bahwa seseorang memiliki rasa *tanggungjawab yang tak-terbatas (the infinite responsibility)*, yang mewajibkannya menghormati dan menghargai 'Yang Lain'. Aku seolah-olah tertawan oleh 'Yang Lain'.¹⁹⁰

Substitusi, menurut Derrida, merupakan sebuah langkah awal menuju *hospitalitas yang tak-bersyarat*.¹⁹¹ Dalam kebebasan, substitusi itu sendiri ditujukan bagi 'Yang Lain', bertanggungjawab bagi 'Yang Lain', "menebus dosa" bagi 'Yang Lain', dan berkorban bagi 'Yang Lain'. Namun, substitusi itu sendiri di luar logika *homogeneous series*. Maksudnya, substitusi bukanlah sebuah cara "penggantian (menukar) tempat" sesuatu yang setara, sama, atau sebanding.¹⁹² Misalnya, "buku ganti buku", atau "mata ganti mata". Bagi Derrida, substitusi itu juga bukan seperti permainan catur, di mana sebuah bidak catur digantikan posisinya oleh bidak lainnya. Substitusi bukan persoalan

¹⁸⁸ Bdk. Andrew J. McKenna, 1997, "Derrida, Death, and Forgiveness" dalam <http://www.leaderu.com/ftissues/ft9703/opinion/mckenna.html>, diakses pada Kamis, 21 Oktober 2010, pk. 21.30 WIB.

¹⁸⁹ Bdk. Hent de Vries, "Derrida and Ethics: Hospitable Thought", hlm. 180-181.

¹⁹⁰ Bdk. J. Derrida, *Adieu*, hlm. 83.

¹⁹¹ Bdk. J. Derrida, "Hostipitality", hlm. 376.

¹⁹² Bdk. J. Derrida, "Hostipitality", hlm. 417.

menggantikan posisi untuk berada di suatu tempat. Bagi Derrida, di dalam substitusi (1) tidak ada nilai equivalen (keseimbangan) secara umum, (2) tidak ada alat tukar-menukar yang setara (seperti “uang” dalam dunia ekonomi), dan (3) tidak ada pula institusi penjamin yang dapat memastikan bahwa “pertukaran” terjadi antara dua nilai (hal) yang sebanding. Jika substitusi masih memperhitungkan tiga poin di atas, maka bagi Derrida, substitusi itu telah menjadi *substitusi aritmatika* dan tidak lagi menjadi sebuah bentuk *substitusi etis*.¹⁹³ Di sana yang terjadi hanyalah sebuah kalkulasi semata. Dengan begitu, tidak ada hospitalitas. Substitusi yang ditawarkan oleh Derrida adalah sebuah bentuk substitusi yang melampaui berbagai macam kalkulasi dan kriteria, termasuk seluruh kalkulasi dan kriteria hukum.¹⁹⁴

5. Hospitalitas dan Budaya

Bagi Derrida, hospitalitas juga merupakan budaya itu sendiri.¹⁹⁵ Tak ada budaya tanpa hospitalitas. “Budaya Hospitalitas” sangat erat kaitannya dengan “Budaya Tawa” atau “Budaya Senyum”. “Hospitalitas, Tawa, dan Senyum”, sangat sulit untuk dipisahkan, ketiganya saling berkaitan. Hal ini bukan persoalan mereduksi “tawa” pada “senyum”, atau sebaliknya. Namun, kita sulit untuk membayangkan sebuah peristiwa hospitalitas, di mana seseorang menyambut tamunya, tanpa senyum (atau tawa) di antara mereka, tanpa memberikan sebuah tanda kegembiraan dan senang; tanpa senyum pada ‘Yang Lain’ sebagai tanda “penyambutan akan sebuah janji”.¹⁹⁶

Jika saya berkata pada ‘Yang Lain’, “Silakan masuk”, sebagai sambutan akan kedatangannya, tapi tanpa senyum, tanpa memberikannya sebuah tanda kegembiraan, ini bukanlah sebuah hospitalitas. Jika ketika mengatakan pada

¹⁹³ Bdk. J. Derrida, “Hostipitality”, hlm. 419

¹⁹⁴ Bdk. J. Derrida, “Hostipitality”, hlm. 412

¹⁹⁵ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 16.

¹⁹⁶ Bdk. J. Derrida, “Hostipitality”, hlm. 358.

'Yang Lain', "Silakan masuk", saya menunjukkan padanya bahwa saya sedih atau marah; singkatnya, saya tidak menginginkan kehadirannya, dengan pasti ini bukanlah sebuah hospitalitas. Menyambut seorang tamu haruslah disertai dengan tawa atau senyum; kebahagiaan atau kegembiraan; atau jika disertai dengan air mata, air mata itu merupakan air mata sukacita.¹⁹⁷

- a. Derrida juga menunjukkan bahwa dalam tradisi Abrahamik, hospitalitas ditunjukkan melalui kisah kelahiran Ishak. Ketika Sara mengandung Ishak, di sana ada penantian, ada tawa, dan ada kebahagiaan. Di balik warta kelahiran Ishak, di sana ada hospitalitas ["*Yishaq*" (Ishak), memiliki arti "dia tertawa"].¹⁹⁸

Selanjutnya Allah berfirman kepada Abraham: "Tentang isterimu Sarai, janganlah engkau menyebut dia lagi Sarai, tetapi Sara, itulah namanya. Aku akan memberkatinya, dan dari padanya juga Aku akan memberikan kepadamu seorang anak laki-laki, bahkan Aku akan memberkatinya, sehingga ia menjadi ibu bangsa-bangsa; raja-raja bangsa-bangsa akan lahir dari padanya. Lalu **tertunduklah Abraham dan tertawa** serta berkata dalam hatinya: "Mungkinkah bagi seorang yang berumur seratus tahun dilahirkan seorang anak dan mungkinkah Sara, yang telah berumur sembilan puluh tahun itu melahirkan seorang anak?" (Kej 17: 15-17)

Adapun Abraham berumur seratus tahun, ketika Ishak, anaknya, lahir baginya. Berkatalah Sara: "Allah telah membuat **aku tertawa**; setiap orang yang mendengarnya akan **tertawa** karena aku." Lagi katanya: "Siapakah tadinya yang dapat mengatakan kepada Abraham: Sara menyusui anak? Namun, aku telah melahirkan

¹⁹⁷ Bdk. J. Derrida, "Hostipitality", hlm. 358-359.

¹⁹⁸ Bdk. J. Derrida, "Hostipitality", hlm. 359-360

seorang anak laki-laki baginya pada masa tuanya.” (Kej 21: 5-7)

Dalam kisah kelahiran Ishak, Derrida ingin menunjukkan bahwa Abraham (dan Sara) telah menjadi “teladan hospitalitas”. Sebuah teladan keterbukaan pada ‘Yang Lain’. Bahkan, mereka dapat menerima sesuatu yang di luar dugaan mereka selama ini, yaitu seorang anak. Anak (Ishak) merupakan sesuatu yang benar-benar di luar akal sehat mereka, tak-terpikirkan, aneh, tak dapat diprediksi sebelumnya, benar-benar lain, dan bahkan sesuatu yang tak mungkin bagi mereka. Namun, mereka tetap berusaha terbuka pada itu semua. Itulah hospitalitas.

- b. Di dalam tradisi Abrahamik, salah satu tokoh penting lainnya yang menunjukkan teladan hospitalitas adalah Maria. Di dalam Kristianitas, jelas bahwa Maria memiliki peran penting menjadi seorang ibu yang melahirkan “Juru Selamat”, yaitu Yesus Kristus. Di dalam Islam, Maria merupakan satu-satunya nama perempuan yang disebut di dalam Qur’an – Maryam. Sedangkan di dalam tradisi rabbinik Yudaisme, Maria dan Putranya (Yesus) memiliki peran penting dalam menempa iman mereka (sebagai orang Yahudi), di mana mereka pun perlu menjawab klaim-klaim yang dibuat mengenai diri Maria dan juga Yesus. Dengan demikian, Maria dapat dikatakan sebagai seorang figur yang memiliki jejak di dalam tiga agama besar Abrahamik.¹⁹⁹

“Dalam bulan yang keenam Allah menyuruh malaikat Gabriel pergi ke sebuah kota di Galilea bernama Nazaret, kepada seorang perawan

¹⁹⁹ Cleo McNelly Kearns, 2005, “Mary, Maternity, and Abrahamic Hospitality in Derrida’s Reading of Massignon” dalam *Derrida and Religion* (editor: Yvonne Sherwood dan Kevin Hart), New York & London: Routledge, hlm. 76.

yang bertunangan dengan seorang bernama Yusuf dari keluarga Daud; nama perawan itu Maria. Ketika malaikat itu masuk ke rumah Maria, ia berkata: "Salam, hai engkau yang dikaruniai, Tuhan menyertai engkau." Maria terkejut mendengar perkataan itu, lalu bertanya dalam hatinya, apakah arti salam itu. Kata malaikat itu kepadanya: "Jangan takut, hai Maria, sebab engkau beroleh kasih karunia di hadapan Allah. Sesungguhnya engkau akan mengandung dan akan melahirkan seorang anak laki-laki dan hendaklah engkau menamai Dia Yesus. [...] Kata Maria kepada malaikat itu: "Bagaimana hal itu mungkin terjadi, karena aku belum bersuami?" Jawab malaikat itu kepadanya: "Roh Kudus akan turun atasmu dan kuasa Allah Yang Mahatinggi akan menaungi engkau; sebab itu anak yang akan kaulahirkan itu akan disebut kudus, Anak Allah. [...] Sebab bagi Allah tidak ada yang mustahil." Kata Maria: "Sesungguhnya aku ini adalah hamba Tuhan; jadilah padaku menurut perkataanmu itu." (Luk 1: 26-38)

Dari perikop di atas, tampak jelas bahwa ketika Maria mengatakan, "Jadilah padaku menurut perkataanmu itu," pada saat itulah terjadi afirmasi, namun pada saat yang bersamaan "penerimaan" itu menunjukkan sebuah bentuk "kepasifan" total yang ditunjukkan Maria. Pada saat itu, Maria menawarkan sebuah keterbukaan pada 'Yang Lain' dalam rupa seorang bayi yang diberinya tempat yang aman dalam kandungannya.²⁰⁰

Hospitalitas yang ditunjukkan Maria juga menunjukkan sebuah bentuk hospitalitas yang tak-terbatas atau tak-bersyarat, di mana ia pun terbuka pada penderitaan. Hal ini tampak ketika Maria

²⁰⁰ Cleo McNelly Kearns, 2005, "Mary, Maternity, and Abrahamic Hospitality...", hlm. 89-90.

mempersalahkan Yesus di Bait Allah, dan ia mendengarkan perkataan Simeon yang mengatakan, "Suatu pedang akan menembus jiwamu sendiri." (Luk 2: 35).²⁰¹

Di dalam konteks pemikiran Derrida, Cleo McNelly Kearns menempatkan Maria sebagai teladan hospitalitas, seperti halnya Sara yang mengandung Ishak. Kehadiran seorang bayi merupakan sebuah bentuk keterbukaan akan kehadiran 'Yang Lain' atau 'Yang Asing'. Pada saat yang sama, Sang Ibu menjadi (a) tuan rumah (*host*) namun sekaligus menjadi (b) tawanan (*hostage*) dari bayinya yang belum lahir. Begitu juga dengan Sang Bayi, di mana ia pun menjadi (a) tamu yang terhormat sekaligus menjadi (b) hantu yang menggelisahkan bagi Sang Ibu (orangtuanya).²⁰² Keduanya - Maria dan Yesus - memiliki posisi yang sangat unik, khas, dan tak-tergantikan dalam peristiwa tersebut.²⁰³ Tak ada yang bisa menggantikan posisi mereka. Ada hospitalitas di sana, di mana keduanya saling terbuka dan saling menerima satu sama lain, namun keduanya tetap unik dan tak-tergantikan.

- c. Selain itu, hospitalitas juga memiliki unsur "penantian" dan "tanpa penantian"; ada "intensionalitas" dan sekaligus "tanpa intensionalitas"; dengan "perhatian" dan "tanpa perhatian". Hospitalitas juga berarti berada dalam suatu suasana "penerimaan tanpa undangan", bahkan *melampaui* dan *sebelum* undangan. Dalam hal ini, "kematian"-lah contohnya. Tidak ada budaya tanpa sebuah budaya kematian.²⁰⁴ "Kematian" menggambarkan "kunjungan tanpa undangan";

²⁰¹ Cleo McNelly Kearns, 2005, "Mary, Maternity, and Abrahamic Hospitality...", hlm. 91.

²⁰² Cleo McNelly Kearns, 2005, "Mary, Maternity, and Abrahamic Hospitality...", hlm. 77.

²⁰³ Cleo McNelly Kearns, 2005, "Mary, Maternity, and Abrahamic Hospitality...", hlm. 361.

²⁰⁴ Bdk. J. Derrida, "Hostipitality", hlm. 361.

“menanti tanpa penantian”; ada “intensionalitas tanpa intensionalitas”; ada “perhatian tanpa perhatian”.²⁰⁵ Dari sini, Derrida ingin menunjukkan sebuah horizon hospitalitas, yaitu sebuah “horizon penantian dan persiapan akan kedatangan” sesuatu “yang asing”. Horizon penantian ini pun digambarkan sebagai sebuah horizon yang membentang luas “dari kehidupan menuju kematian”. Namun, di sisi lain, hospitalitas juga membiarkan kita untuk “menjadi siap agar tidak siap”, akan sebuah kejutan yang akan datang, yang berada di luar jangkauan kita –sesuatu yang asing.²⁰⁶

C. Hos(ti)pitalitas dan *The Hote*

Melihat asal katanya, “Hospitalitas” berasal dari bahasa Latin, “*hostis*”, yang artinya adalah “yang asing” (*stranger*) atau “musuh” (*enemy*). Terinspirasi oleh hal ini, tampaknya Derrida menawarkan satu kosa kata baru yang dapat menggambarkan pemahamannya mengenai hospitalitas, yaitu “**hos(ti)pitalitas**” (*hostipitalité / hostipitality*). Kata ini merupakan sebuah gabungan beberapa kata, yaitu (a) “*hostility*” (permusuhan / perseteruan); (b) “*hosting*” (menjamu); dan (c) “*hospitality*” (keramahtamahan).²⁰⁷ Dengan begitu, melalui *hostipitalitas*, Derrida mengajak kita memikirkan ulang mengenai makna hospitalitas yang kita pahami selama ini. Derrida ingin menawarkan sebuah paham hospitalitas yang mengandaikan adanya keterbukaan (selalu ramah) pada *kawan* dan *lawan*; ada *perjamuan* namun ada pula *permusuhan* di sana. Itulah *hostipitalitas* – sebuah bentuk dekonstruksi yang dilakukan Derrida terhadap hospitalitas yang dikenal dewasa ini.

Dengan memperhatikan pemaparan di atas, gambaran subyek hospitalitas yang dicita-citakan Derrida pun dapat kita temukan. Baginya, subyek hospitalitas di sini perlu dipahami

²⁰⁵ Bdk. J. Derrida, “Hostipitality”, hlm. 359-360. (Lih. Bab II “Pemikiran Dasar Derrida”, catatan kaki no. 71.)

²⁰⁶ Bdk. J. Derrida, “Hostipitality”, hlm. 361.

²⁰⁷ Bdk. Kevin O’Gorman, “Jacques Derrida’s Philosophy of Hospitality”, hlm. 51.

sebagai subyek yang memiliki keterbukaan terhadap *apa* saja dan *siapa* saja tanpa terkecuali. Dengan kata lain, Derrida menggambarkan subyek hospitalitas itu juga memiliki *pasivitas*, di mana ia benar-benar terbuka bagi 'Yang Lain'.²⁰⁸

Kemudian, Derrida pun bertanya, "*Siapa (who) atau apa (what) subyek hospitalitas itu sendiri?*" Di sini, Derrida berusaha mempertanyakan kembali subyek hospitalitas secara radikal. Untuk mempersoalkan subyek hospitalitas ini, Derrida menggunakan sebuah kata, yaitu *hôte*. Kata "*hôte*" dalam bahasa Perancis, dapat berarti (1) seseorang yang memberikan (*donne*) hospitalitas, dan dapat berarti juga (2) seseorang yang menerima (*reçoit*) hospitalitas. Singkatnya, "*hôte*" dapat berarti (1) "tuan rumah" (*host*) dan (2) "tamu" (*guest*). Distingsi kedua hal tersebut, bagi Derrida berada di dalam hukum *aporia* hospitalitas.²⁰⁹

"*The hôte* sebagai tuan rumah adalah seorang tamu."²¹⁰

Sang tamu mengambil alih rumah dan tuan rumah menjadi tawanan. Untuk meletakkannya dalam cara lain, tuan rumah disubstitusikan bagi sang tamu. Di sini sebuah tegangan muncul. Agar dapat mewujudkan hospitalitas, tuan rumah harus menghilangkan keamanan dirinya sendiri dan membuka diri pada sebuah "kehadiran" akan sesuatu yang baru. Ini berarti bahwa tuan rumah juga menyerahkan otoritas, properti, dan janji-janji kedermawanannya pada sang tamu. Dengan begitu, tamu pun kini menjadi tuan rumah. Maka, hospitalitas

²⁰⁸ Derrida terinspirasi oleh E. Levinas. [Bdk. Adieu, hlm. 83. (Lih. Adam Thurschwell, 2005, "Specters and Scholars: Derrida and the Tragedy of Political Thought" dalam *German Law Journal* (Vol.06 No. 01), http://www.germanlawjournal.com/pdfs/Vol06No01/PDF_Vol_06_No_01_087-99_SI_Thurschwell.pdf, diakses pada 20 November, pkl. 21.15 WIB, hlm. 91-92.]

²⁰⁹ Bdk. Gil Anidjar, 2002, "A Note on 'Hostipitality'" dalam *Acts of Religion*, New York: Routledge, hlm. 356.

²¹⁰ Derrida, *Adieu*, hlm. 41.

tidak pernah mungkin berada di dalam hubungan kekuasaan. Tuan rumah tak lagi berkuasa atas rumahnya. Tuan rumah mungkin dapat saja dikarakterisasi *seolah-olah* ia pernah berkuasa dalam suatu bentuk kekuasaan (kedaulatan) tertentu (misalnya, atas rumahnya), namun tuan rumah menyerahkan kekuasaannya itu pada sang tamu.²¹¹

Dengan mempertanyakan kembali subyek hospitalitas, Derrida sebenarnya sedang berusaha mendekonstruksi relasi kekuasaan, yang secara *sadar* maupun *tidak sadar* selalu tertanam dalam konsep hospitalitas selama ini.

D. Rangkuman

Hospitalitas yang selama ini dipahami kebanyakan orang merupakan hospitalitas yang selalu bersifat kondisional atau bersyarat. Hospitalitas semacam ini dapat ditelusuri dari zaman Yunani-Romawi hingga pada Filsafat Politik Kant (*Perpetual Peace*). Sedangkan, bagi Derrida, ketika berbicara mengenai hospitalitas, yang dimaksud adalah hospitalitas tak-bersyarat, di mana ada sebuah penerimaan akan 'Yang Lain', yang "benar- benar Lain" (*the totally Other*) tanpa syarat apa pun. Derrida pun mengakui bahwa hospitalitas ini merupakan sebuah bentuk "Hospitalitas Hiperbolis". Di sana terdapat pula sebuah *aporia* (jalan buntu).

Aporia Hospitalitas ditunjukkan ketika hospitalitas yang tak-bersyarat ini tidak menjadi efektif jika ia tidak dapat menjadi konkret dan tidak dapat ditentukan atau dipastikan. Hospitalitas seperti itu memiliki risiko menjadi abstrak, utopis, imajiner, dan juga dapat berubah menjadi lawan bagi dirinya sendiri. Sedangkan, hospitalitas kondisional juga tetap membutuhkan tuntunan, inspirasi, dan aspirasi dari hospitalitas tak-bersyarat, yang mampu membuka ruang bagi yang lain, yang mungkin datang, tanpa harus mengidentifikasi siapa diri mereka dan dari mana mereka datang. Maka, dapat

²¹¹ Bdk. Mark W. Westmoreland, "Interruptions: Derrida and Hospitality", hlm. 7.

dikatakan di sini bahwa hospitalitas tak-bersyarat tetap membutuhkan hospitalitas kondisional. Tanpa hospitalitas kondisional, tampaknya hospitalitas yang dicita-citakan Derrida pun tak dapat tercapai. Namun, hospitalitas ini tak dapat hanya direduksi pada hospitalitas kondisional semata.

Bagi Derrida, hospitalitas sangat relevan juga bagi dunia kita dewasa ini, yang seringkali berdebat mengenai persoalan imigran dan globalisasi, di mana juga sangat erat kaitannya dengan persoalan politik, hak, kewajiban, hukum, konvensi internasional, kerjasama antarnegara, dan juga konsep kosmopolitanisme yang semakin banyak dibicarakan. Di sini, Derrida pun berbicara mengenai "kota-kota pengungsian".

Mengapa "kota"? Karena, bagi Derrida, negara tidak lagi menjadi pelaku utama dan bukan pula penjamin utama terhadap kekerasan yang memaksa para pengungsi, orang buangan untuk melarikan diri. Seringkali negara tak berdaya untuk menjamin perlindungan dan kebebasan warga negaranya sendiri. Dengan memilih istilah "kota pengungsian", Derrida dengan penuh keyakinan telah berusaha membangkitkan sikap hormat pada 'Yang Lain' - imigran, pengungsi, pencari suaka. Ia menawarkan sebuah bentuk "kota" yang dipenuhi dengan hospitalitas yang tanpa syarat, yang membuka ruang bagi siapa saja, sebuah "kota yang merdeka". Derrida pun membayangkan bahwa "kota-kota pengungsian" itu dapat memunculkan suatu tempat untuk dapat melakukan refleksi mengenai persoalan- persoalan suaka dan hospitalitas.

Selain itu, Derrida menyatakan bahwa hospitalitas merupakan prinsip dasar bagi etika (*the principle of ethics*). Dengan kata lain, etika didasarkan pada hospitalitas, sehingga seseorang tidak dapat berbicara mengenai etika tanpa membahas hospitalitas, yang selalu terbuka pada 'Yang Lain'. Ada substitusi di sana. Ada relasi asimetris antara aku dan 'Yang Lain' - 'Yang Lain' digambarkan lebih "tinggi" dan lebih "tua" dariku. Selain itu, menurut Derrida, hospitalitas juga merupakan budaya itu sendiri. Tak ada budaya tanpa

hospitalitas.

Derrida pun berusaha mendekonstruksi hospitalitas yang selama ini kita kenal dengan memperkenalkan sebuah kosa kata baru, yaitu *hostipalitas*. Kata ini merupakan sebuah gabungan beberapa kata, yaitu **(a)** “*hostility*” (permusuhan / perseteruan); **(b)** “*hosting*” (menjamu); dan **(c)** “*hospitality*” (keramahtamahan). Derrida ingin menawarkan sebuah paham hospitalitas yang mengandaikan adanya keterbukaan (selalu ramah) pada *kawan* dan *lawan*; ada *perjamuan* namun ada pula *permusuhan* di sana. Dengan begitu, subyek hospitalitas di sini perlu dipahami pula sebagai subyek yang memiliki keterbukaan terhadap *apa* saja dan *siapa* saja tanpa terkecuali.

Akhirnya, Derrida berusaha mempertanyakan kembali subyek hospitalitas secara radikal. Untuk mempersoalkan subyek hospitalitas ini, Derrida menggunakan sebuah kata, yaitu *hôte*. Kata “*hôte*” dalam bahasa Perancis, dapat berarti **(1)** seseorang yang memberikan (*donne*) hospitalitas, dan dapat berarti juga **(2)** seseorang yang menerima (*reçoit*) hospitalitas. Pada saat bersamaan, “Tuan Rumah” dan “Sang Tamu” pun dapat bertukar posisi. Di sini, Derrida sebenarnya sedang berusaha mendekonstruksi relasi kekuasaan, yang secara *sadar* maupun *tidak sadar* selalu tertanam dalam konsep hospitalitas selama ini.

BAB IV

Pengampunan Jankélevith :

Sebuah “Pintu Masuk” ke dalam Pengampunan Derrida

“Jika saya mengampuni karena hal itu dapat diampuni, karena mudah untuk diampuni, saya tidak sedang mengampuni.”²¹²

(Jacques Derrida)

A. Pengantar

Pada Bab III telah dibahas mengenai Hospitalitas. Menurut Derrida, pengampunan merupakan bagian dari hospitalitas, bahkan merupakan inti dari hospitalitas itu sendiri. Hal tersebut akan menjadi satu Sub-Bab khusus dalam Bab IV ini, di mana akan dibahas secara singkat mengenai (1) hubungan antara hospitalitas dan pengampunan. (2) Selain itu, pada bab ini, secara khusus akan dijelaskan secara ringkas mengenai pengampunan yang dimaksud oleh Vladimir Jankélevith (1903-1985) – seorang filsuf dan ahli musik Prancis keturunan Yahudi-Rusia²¹³ – yang telah banyak membahas mengenai pengampunan, terutama dalam bukunya *Le Pardon* (Pengampunan) dan teksnya “*L’Imprescriptible*” (Impreskriptibel). (3) Setelah itu, akan dipaparkan secara singkat pula tanggapan Derrida terhadap Jankélevith. Melalui Jankélevith, pandangan Derrida mengenai pengampunan pun akan lebih mudah dipahami.

B. Hospitalitas dan Pengampunan²¹⁴

Menurut Derrida, jika ada sebuah adegan pengampunan

²¹² Bdk. J. Derrida, 2003, “A Certain Impossible Possibility of Saying the Event” dalam *Critical Inquiry* 33 (Winter, 2007) (diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh The University of Chicago), Chicago: University of Chicago Press, hlm. 449.

²¹³ Bdk. Karolina Wigura, 2009, “Does Unforgivable Exist? On Jankélevith and Derrida’s Theory of Forgiveness and Unforgivable” dalam <http://www.inter-disciplinary.net/wp-content/uploads/2009/02/wigura-paper.pdf>, diakses pada 17 Januari 2011, pkl. 08.46 WIB, hlm. 2.

²¹⁴ Bdk. J. Derrida, “Hostipitality”, hlm. 380-381.

di dalam inti (pusat) hospitalitas, kita pertama-tama tidak hanya *memberi pengampunan*, melainkan *memohon pengampunan* terlebih dahulu pada 'Yang Lain'. Karena, menurut Derrida, kita selalu gagal, kita selalu kurang memiliki hospitalitas terhadap 'Yang Lain' – seseorang tidak pernah bisa memberikan (seluruh dirinya) dengan mencukupi bagi 'Yang Lain'.

Selain itu, kedatangan 'Yang Lain' tidak pernah kita duga dan tidak pernah kita bayangkan sebelumnya – 'Yang Lain' seringkali datang tanpa kita undang. Dalam memandang kejutan messianik ini (kehadiran 'Yang Lain') – di mana 'Yang Lain' itu datang tanpa diharapkan, tak disangka-sangka, tanpa undangan, penuh dengan kejutan – sudah layak dan sepantasnya kita juga *mengajukan pengampunan* atas kurangnya persiapan kita untuk menyambutnya (sekaligus juga *mengampuni* mereka). Dalam hal ini, Derrida pun sejalan dengan Levinas, bahwa kehadiran 'Yang Lain' itu selalu melampaui kapasitas kita untuk menyambutnya. Di sinilah, pengampunan menjadi sangat penting, di mana kita tidak akan pernah bisa memberikan hospitalitas, menyambut, dan menunggu “sang tamu” dengan baik. Oleh karena itu, pengampunan pun di sini dapat menjadi inti (pusat) hospitalitas. Bahkan, dapat dikatakan pula di sini bahwa pengampunan merupakan “hospitalitas” itu sendiri – sebuah sikap yang selalu terbuka bagi 'Yang Lain'.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka dalam membahas pengampunan menurut Derrida, tampaknya kita juga perlu membuka diri pada 'Yang Lain', khususnya pada kehadiran Jankélevith, yang dapat menjadi “pintu masuk” ke dalam pengampunan Derrida.

1. Pengampunan Jankélevith

Dalam Sub-Bab ini, saya akan menyajikan pengampunan yang dimaksud oleh Jankélevith. Dua bagian penting dalam Sub-Bab ini akan membahas mengenai (1) 'Yang- Tak-Terampuni' Tak-Terampuni” dan (2) “Proses Pengampunan: Perjumpaan Jankélevith dengan Wiard

Raveling". Kedua hal ini sangat penting karena berguna untuk mengantar pada pengampunan yang dimaksud oleh Derrida. Derrida mencoba menanggapi pandangan Jankélevith dan dari sana ia akan membangun argumennya mengenai pengampunan.

a. **"Yang-Tak-Terampuni" Tak-Terampuni**²¹⁵

Pada 1964, Parlemen Prancis mengadopsi sebuah hukum, di mana setiap "kejahatan terhadap kemanusiaan" bersifat **impreskriptibel** ("tak ada batas waktu"-nya). Maksudnya, siapa saja yang melakukan "kejahatan terhadap kemanusiaan" dapat diperkarakan atau di- "meja hijau"-kan kapan pun, tak ada batas waktu "kedaluwarsa"-nya. Dalam hukum Prancis, batas waktu "kedaluwarsa" sebuah kejahatan itu berusia 20 tahun setelah hari kejadian peristiwa, setelah itu para pelaku kejahatan yang bersangkutan tak dapat disidangkan. Singkatnya, setelah 20 tahun, setiap perkara kejahatan yang belum dapat diselesaikan akan dihentikan pengusutannya. Maka, para tersangka (atau pelaku kejahatan itu sendiri) akan mendapatkan sejenis surat penghapusan (pencabutan) proses yudisial. Namun, semua hal itu tidak berlaku untuk "kejahatan terhadap kemanusiaan".²¹⁶ Dengan kata lain, "kejahatan terhadap kemanusiaan" tak dapat diampuni, tak ada batasan waktu untuk mengusutnya - sebuah kejahatan yang abadi.

Dalam teks polemis "*L'Imprescriptible*", Jankélevith menyatakan bahwa tak akan ada lagi pertanyaan mengenai "pengampunan atas kejahatan terhadap kemanusiaan" karena "kejahatan terhadap kemanusiaan" telah menghancurkan kekuatan pengampunan itu sendiri. Jika dianalogikan dengan Hegel (seorang pemikir besar mengenai "pengampunan" dan

²¹⁵ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 33-36.

²¹⁶ Bdk. Moshe Ron (penterjemah), 1998, "*An Interview with Professor Jacques Derrida*" dalam <http://www.yadvashem.org>, diakses pada 27 Januari 2011, pkl. 10.58 WIB, hlm. 3.

“rekonsiliasi”), ia menyatakan bahwa semua dapat diampuni kecuali kejahatan terhadap jiwa, yaitu kejahatan terhadap kekuatan pengampunan. Dengan kata lain, “Jika kekuatan pengampunan itu sendiri telah dihancurkan, bagaimana bisa kita mengampuni?”

Selain itu, berkaitan dengan Shoah,²¹⁷ Jankélevith mengajukan argumen bahwa pertanyaan mengenai pengampunan kuranglah relevan, karena para pelaku kejahatan tersebut tidak meminta pengampunan. Mereka tidak mengakui kesalahan mereka dan tidak menunjukkan penyesalan. Jankélevith pun menyatakannya demikian :

“...Bagaimanapun juga kita hanya dapat mengampuni ketika orang yang bersalah menyesal, mengaku bersalah dan meminta maaf...”²¹⁸

Singkatnya, jika mereka (para pelaku kejahatan) mulai menyesal, dengan meminta pengampunan, maka kita dapat memahami untuk memberikan (pengampunan) itu pada mereka. Namun di lain sisi, menurut Jankélevith, “kejahatan terhadap kemanusiaan” (seperti *Shoah* atau *Holocaust*) tak dapat diampuni, karena kejahatan itu melampaui ukuran-ukuran manusiawi, melampaui proporsi hukum, melampaui putusan-putusan manusiawi, melampaui setiap hukuman manusiawi, dengan kata lain melampaui “rasio” manusia - tak dapat diterima, tak masuk akal,

²¹⁷ “Shoah” merupakan kata Ibrani yang berarti bencana atau malapetaka (*catastrophe*). Namun, “Shoah” ini lebih digunakan untuk menunjuk pada peristiwa pembunuhan orang-orang Yahudi yang dilakukan oleh Nazi (peristiwa *Holocaust*) selama Perang Dunia II. [Bdk. Center for Holocaust & Genocide (University Of Minnesota), 1997, “Glossary” dalam <http://www.chgs.umn.edu/educational/witnesslegacyteacher/glossary.html>, diakses pada 25 Januari 2011, pkl. 20.46 WIB.]

²¹⁸ Bdk. V. Jankélevith, 2005, *Forgiveness* (diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh A. Kelly), Chicago and London: The University of Chicago Press, hlm. 157.

irasional. Akhirnya, Jankélevith pun menyatakan dengan jelas bahwa pengampunan telah mati di dalam “kemah-kemah kematian”.²¹⁹

Selain itu, menurut Jankélevith, *Shoah* itu menggapai dimensi “yang-tak-dapat-ditebus”. Maka, tak ada lagi kemungkinan bagi pengampunan di sana. Pengampunan kehilangan makna dalam peristiwa itu. Ketika orang tak bisa lagi menghukum pelaku kejahatan dengan sebuah hukuman yang sebanding dengan kejahatannya, dan hukuman hampir tak ada lagi artinya, itulah persoalan “yang-tak-dapat-ditebus”. Jankélevith juga menyebutnya sebagai sesuatu “yang-tak-dapat-diperbaiki” (*irreparable*). Inilah sesuatu “yang-tak-terampuni”. Maka jelas bagi Jankélevith, seseorang tak dapat mengampuni apa “yang-tak-terampuni”. Singkatnya, “Yang-tak-terampuni” selamanya tak-terampuni.

b. Proses Pengampunan: Perjumpaan Jankélevith - Wiard Raveling²²⁰

Jankélevith dengan jelas telah menyatakan bahwa pengampunan telah mati di dalam “kemah-kemah kematian” dan orang-orang Jerman (*The Germans*) tidak pernah memohon pengampunan akan hal itu, sehingga bagaimana bisa seseorang memberikan pengampunan. “Mereka membunuh enam juta orang Yahudi. Tetapi mereka dapat tidur dengan nyenyak. Mereka dapat makan dengan enak,”²²¹ ungkap Jankélevith. Pernyataan Jankélevith ini ternyata menggugah hati seorang pemuda Jerman yang bernama Wiard Raveling. Ia

²¹⁹ Bdk. Moshe Ron (penerjemah), “An Interview with Professor Jacques Derrida”, hlm.4.

²²⁰ Bdk. Karolina Wigura, “Does Unforgivable Exist? On Jankélevith and Derrida’s Theory of Forgiveness and Unforgivable”, hlm. 2-3.

²²¹ Bdk. J. Derrida, 2001, “To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible” dalam *Questioning God* (editor: J.D. Caputo, M. Dooley, M.J. Scanlon), Bloomington dan Indianapolis: Indiana University Press, hlm. 38.

mengharapkan akan adanya proses saling “mengampuni dan diampuni”, melalui korespondensi dengan Jankélevith pada sekitar tahun 1980 - 1981.

“Saya diri saya sendiri tidak pernah membunuh orang-orang Yahudi. Dilahirkan menjadi orang Jerman bukanlah kesalahan saya, bukanlah perbuatan saya. Tak ada seorang pun yang meminta persetujuan saya. [...] Saya benar-benar merasa tak tahu apa-apa (*innocent*) mengenai kejahatan Nazi; namun ini tidak menenangkan saya sama sekali. Hati nurani saya tidak jelas, dan saya merasa ada perasaan yang campur-aduk, malu, iba, menerima, sedih, tidak percaya, berontak. Saya tidak selalu dapat tidur dengan nyenyak. Saya sering terjaga di malam hari, dan saya berpikir, dan saya berimajinasi. Saya mengalami mimpi-mimpi buruk dan tidak dapat menyingkirkannya. Saya berpikir mengenai Anne Frank,²²² dan Auschwitz,²²³ dan *Todesfuge*²²⁴ dan *Nuit et Brouillard*:²²⁵ ‘Kematian adalah tuan dari

²²² *Anne Frank* (12 Juni 1929 - Februari/Maret 1945) merupakan seorang gadis Yahudi yang menuliskan kisah hidupnya dalam sebuah buku harian, yang kemudian hari diterbitkan oleh ayahnya (Otto Frank). Ia berkisah mengenai hidupnya yang sangat menyentuh ketika bersembunyi dari kejaran tentara Nazi di Belanda. (Bdk. “Anne Frank’s History” dalam <http://www.annefrank.org/en/Anne-Franks-History/>, diakses pada 3 Februari 2011, pkl. 11.06 WIB.)

²²³ *Auschwitz* merupakan salah satu kemah konsentrasi Nazi yang berada di daerah Polandia. Sekitar 1,1 juta orang Yahudi yang mati di dalam kemah konsentrasi ini dari musim semi 1942 sampai dengan musim gugur 1944. (Bdk. Franciszek Piper, 1992, “The Number of Victims” dalam http://en.auschwitz.org.pl/h/index.php?option=com_content&task=view&id=14&Itemid=13&limit=1&limits tart=1, diakses pada 3 Februari 2011, pkl. 10.54 WIB.)

²²⁴ *Todesfuge* (1944) adalah sebuah judul puisi yang ditulis oleh Paul Celan, seorang penyair Jerman yang lahir di Rumania yang bercerita mengenai kemah-kemah kematian Nazi dan genosida. [Bdk. John Felstiner, 1986, “Paul Celan’s *Todesfuge*” dalam *Holocaust and Genocide Studies* (Vol 1, No.2.), Great Britain: Pergamon Journals Ltd, hlm. 249-264.]

²²⁵ *Nuit et Brouillard* (Malam dan Kabut) adalah sebuah film dokumenter mengenai kemah-kemah konsentrasi Nazi, yang disutradarai oleh Alain Resnais (1955) (Bdk. James Travers, 2002, “Film Review” dalam http://filmsdefrance.com/FDF_Nuit_et_brouillard_rev.html, diakses pada

Jerman'."226

Selain itu, Raveling juga mengundang Jankélevith untuk menemuinya:

"Jika, Yang Terkasih Bapak Jankélevith, anda melintasi (*daerah*) sini (*Jerman*), ketuk pintukami dan masuklah. Anda akan disambut. Dan dijamin. Orangtuaku tidak akan ada di sana. Tidak ada seorang pun yang akan berbicara mengenai Hegel, atau Nietzsche, atau Jaspers, atau Heidegger,²²⁷ atau pemikir-pemikir Besar Teutonik (*Eropa Utara*). Saya akan bertanya kepada Anda mengenai Descartes dan Sartre.²²⁸ Saya suka musik Schubert dan Schumann.²²⁹ Tapi saya akan memainkan sebuah rekaman dari Chopin,²³⁰ atau jika Anda lebih suka Fauré dan Debussy²³¹ (*akan saya mainkan juga rekaman lagu-lagu mereka*).²³²

Jankélevith pun membalas surat Raveling :

Yang Terkasih, saya tersentuh dengan surat Anda. Saya telah menunggu surat ini selama tigapuluh-lima tahun. [...] Ini pertama kalinya saya menerima sebuah surat dari orang Jerman [...] Tampaknya, para Filsuf Jerman, kolega saya [...] tak mengatakan apa pun, tak menjelaskan

28 Januari 2011, pkl. 09.42WIB.)

²²⁶ Bdk. J. Derrida, 2001, "To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible", hlm. 38-39.

²²⁷ Hegel, Nietzsche, Jaspers, dan Heidegger adalah Filsuf-Filsuf Jerman.

²²⁸ Descartes dan Sartre adalah Filsuf-Filsuf Prancis.

²²⁹ Schubert adalah musisi Austria; Schumann adalah musisi Jerman.

²³⁰ Chopin seorang musisi keturunan Prancis (Ayahnya seorang Prancis, sedangkan Ibunya seorang Polandia).

²³¹ Fauré dan Debussy adalah musisi-musisi Prancis.

²³² Bdk. J. Derrida, "To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible", hlm. 39. (Yang berada di dalam tanda kurung dan dicetak miring adalah tambahan dari saya dengan tujuan agar lebih memperjelas maksud si penulis - Wiard Raveling - dalam Bahasa Indonesia.)

apa pun. Anda sendiri, Anda yang pertama dan tidak ragu [...], telah menemukan kata-kata yang esensial di luar ranah politis yang lazim dan ungkapan-ungkapan yang saleh. [...] Tidak ada yang salah mengenai hal itu. Terima kasih.²³³

Mengenai undangan Raveling, Jankélevith pun menulis :

Tidak, saya tidak akan datang menemui Anda di Jerman. Saya tidak akan pergi sejauh itu. Saya terlalu tua untuk memulai (*dengan resmi*) era baru ini. Karena bagi saya, ini merupakan sebuah era yang baru sama sekali. Saya telah menanti begitu lama untuk (*era*) ini. Namun, Anda begitu muda, Anda tidak memiliki alasan yang sama seperti saya. Anda tidak memiliki hambatan-hambatan yang tak-terseberangi ini untuk dilalui. Ini kesempatan saya untuk berbicara kepada Anda: Ketika Anda datang ke Paris, lakukan seperti setiap orang lakukan, ketuk pintu saya... Kita akan duduk di (*depan*) piano.²³⁴

Akhirnya, pada suatu kesempatan, Raveling pergi ke Paris dan menemui Jankélevith. Mereka bertemu dan suasananya sangat bersahabat. Jankélevith mencoba untuk menghindari pembicaraan-pembicaraan yang berat dan serius mengenai masa lalu. Inilah sebuah “era baru” bagi Jankélevith (dan juga Raveling). Sebuah pertemuan yang tidak hanya antara dua orang yang berbeda usia, generasi, negara, latar belakang, atau bahkan ras; melainkan juga sebuah pertemuan yang berusaha menyembuhkan “luka lama”.

²³³ Bdk. J. Derrida, “To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible”, hlm. 40.

²³⁴ Bdk. J. Derrida, “To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible”, hlm. 40. (Yang berada di dalam tanda kurung dan dicetak miring adalah tambahan dari saya dengan tujuan agar lebih memperjelas maksud si penulis - Jankélevith - dalam Bahasa Indonesia.)

2. Tanggapan Derrida terhadap Jankélevith

Pada Sub-Bab ini akan dibagi menjadi dua bagian pokok. Bagian *pertama*, saya akan memaparkan tanggapan Derrida terhadap konsep pengampunan yang dilontarkan oleh Jankélevith, yang berkaitan dengan “Yang-Tak-Terampuni’ Tak-Terampuni”. Sedangkan, pada bagian *kedua*, saya akan membahas mengenai penilaian Derrida terhadap proses pengampunan yang dilakukan Jankélevith melalui perjumpaannya dengan Wiard Raveling.

a. Dua Pengandaian dalam Pengampunan Jankélevith²³⁵

Dalam *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Derrida memaparkan bahwa di balik konsep pengampunan yang diajukan oleh Jankélevith, terdapat dua pengandaian pokok :

1) Pengampunan harus bersandar pada kemungkinan manusiawi

Jankélevith berpendapat jika suatu kesalahan atau kejahatan itu masih memiliki kemungkinan manusiawi untuk diampuni, maka pengampunan masih mungkin di sana. Jika sebaliknya, (seperti apa yang sudah dijelaskan di atas) apabila kesalahan atau kejahatan itu sudah melampaui ukuran-ukuran manusiawi, atau dengan kata lain merupakan sesuatu yang tak-dapat-diampuni lagi, maka sudah jelas bahwa hal itu tak-terampuni. Dengan kata lain, bagi Jankélevith, pengampunan kehilangan maknanya di hadapan “yang-tak-terampuni”.

Sedangkan, bagi Derrida, jika sesuatu itu tak-terampuni, justru di sanalah dibutuhkan pengampunan. Derrida dengan jelas menyatakan bahwa satu-satunya hal yang patut diampuni adalah “hal-hal yang-tak-terampuni”. Ketika seseorang hanya siap mengampuni apa yang dapat diampuni, apa yang Gereja sebut sebagai “dosa ringan”, maka gagasan pengampunan itu sendiri akan musnah.

²³⁵ Bdk. J.Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 37-38.

Menurut Derrida, pengampunan itu harus menyentuh dosa yang mematikan (*mortal sin*), yang paling buruk, kejahatan yang-tak-terampuni. Di sanalah pengampunan dibutuhkan.²³⁶ Maka, jelaslah posisi Derrida di sini, pengampunan justru menemukan "arti penting"-nya di hadapan "yang-tak-terampuni".

2) Kemungkinan manusiawi berkaitan dengan kemungkinan hukuman

Jankélevith, menurut Derrida, telah meletakkan "pengampunan" dan "hukuman" dalam posisi yang simetris atau sejajar. Bahkan, Jankélevith tampaknya telah mengidentikkan "pengampunan" dan "hukuman". Jika suatu peristiwa kejahatan itu masih mungkin mendapatkan hukuman yang pantas dan setimpal, di sana pengampunan masih dimungkinkan. Pengampunan tanpa hukuman tampaknya merupakan sesuatu yang-tak-mungkin bagi Jankélevith. Baginya, pengampunan akan kehilangan maknanya ketika kejahatan telah menjadi seperti Shoah, "tak-dapat-ditebus", "tak-dapat-diperbaiki", dan berada di luar seluruh ukuran manusiawi - melampaui proporsi hukum, melampaui putusan-putusan manusiawi, melampaui setiap hukuman manusiawi. Dengan kata lain, ketika orang tak dapat lagi memberikan hukuman yang pantas dan setimpal pada seseorang (karena tindakannya melampaui ukuran manusiawi), maka pada saat itu pengampunan pun tak relevan - kita tak harus, bahkan tak dapat mengampuni. Jankélevith pun menggambarannya dengan jelas bahwa pengampunan telah mati di dalam "kemah-kemah kematian".

²³⁶ Bdk. J.Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 32---33.

Lain halnya dengan Derrida, jika pengampunan hanya dikaitkan dengan hukuman, maka tak ada pengampunan di sana. Itu semua hanyalah sebuah “ekonomi pertukaran”, ada syarat yang menyertai. Apakah ada hukuman yang pantas dan setimpal, hal itu bukanlah persoalan bagi Derrida. Menurutnya, “pengampunan” itu merupakan pengampunan yang tanpa syarat – melampaui hukum dan hukuman. “Seperti yang saya pikirkan, pengampunan itu gila,”²³⁷ ungkap Derrida.

b. Penilaian Derrida: Perjumpaan Jankélevith - Wiard Raveling²³⁸

Pertama-tama, Derrida berusaha menyoroti pernyataan Jankélevith mengenai “era baru” dan “saya terlalu tua” (“Anda tidak memiliki hambatan-hambatan yang tak-terseberangi ini untuk dilalui.”). Melalui pernyataan Jankélevith ini, ia tampaknya ingin menunjukkan adanya dua aksioma²³⁹ yang saling kontradiksi, tak-terenkonsiliasi-kan, yang harus diseberangi. Dua aksioma yang dimaksud di sini adalah mengenai perbedaan “era” dan juga menyangkut “usia” di antara mereka berdua (Jankélevith dan Wiard Raveling). Hal ini tentunya tak dapat ditolak.

Perbedaan “era” dan “usia” yang ditekankan oleh Jankélevith, tampaknya juga ingin menunjukkan bahwa Raveling tak merasakan hidup (berada) dalam situasi saat itu (Nazi berkuasa dan membunuh jutaan orang Yahudi). Sedangkan, Jankélevith hidup pada zaman itu. Rasa-perasaannya akan peristiwa *holocaust* itu, terutama sebagai orang Yahudi, tentu akan sangat berbeda

²³⁷ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 39.

²³⁸ Bdk. J. Derrida, “To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible”, hlm. 40-41.

²³⁹ Aksioma merupakan pernyataan yang dapat diterima sebagai kebenaran tanpa pembuktian. (Bdk. Departemen Pendidikan Nasional, 2001, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, hlm. 22.)

dengan apa yang dirasakan oleh Raveling yang hidup di kemudian hari. Inilah salah satu hambatan yang dirasakan oleh Jankélevith.

Melalui penjelasan singkat di atas tampak bahwa Jankélevith sangat terbuka bagi proses sebuah sejarah yang terus berlanjut, proses perjalanan dari satu generasi ke generasi berikutnya, dan terbuka pula pada proses kerja memori.²⁴⁰ Namun, semua proses ini baginya merupakan sebuah proses kerja yang penuh ratapan dan dukacita. Pengampunan (atas peristiwa *holocaust* yang mengerikan itu) baginya tetap merupakan sesuatu yang tidak mungkin. Akan tetapi, tidak menutup kemungkinan bahwa pengampunan mungkin saja terjadi di masa yang akan datang. Dengan kata lain, Jankélevith tampaknya ingin mengatakan pada Raveling, “Pengampunan itu baik untuk Anda, untuk generasi ke depan dan hal ini akan terjadi; dukacita, ratapan, memori, sejarah, dan hal-hal negatif lainnya akan terekonsiliasikan, tertebus, dan disembuhkan.” Jankélevith menunjukkan bahwa hambatan-hambatan yang-tak-terseberangi itu mungkin dilalui oleh generasi-generasi baru, namun tidak baginya. Ia justru tetap mempertahankan “yang-tak-terseberangi” itu tak dapat dilalui oleh dirinya sendiri. Sekali lagi, Jankélevith tampaknya dengan jelas ingin menyatakan bahwa “pengampunan” hanya mungkin bagi generasi-generasi baru (seperti Raveling), namun tidak mungkin bagi dirinya sendiri dan generasinya.

Derrida juga menyoroiti sikap Jankélevith yang selalu berusaha menghindari pembicaraan-pembicaraan mengenai “masa lalu” dengan Raveling. Jelas di sini

²⁴⁰ Proses sejarah, proses perjalanan, dan proses kerja memori yang terus berlanjut dari satu generasi ke generasi berikutnya tampak dari Surat Raveling, di mana seseorang yang hidup beberapa puluh tahun setelah peristiwa *Holocaust* itu, tetap dapat “merasakan” dampak pada dirinya sendiri (walaupun tetap berbeda dengan apa yang dirasakan oleh Jankélevith yang hidup pada zaman itu).

bahwa Jankélevith berusaha melupakan “masa lalu”. Namun, bagi Derrida, “mengampuni” bukan berarti “melupakan”.²⁴¹ Pengampunan juga berarti mengingat, mengenang, dan memanggil kembali memori masa lalu. Maka, tak heran jika Derrida begitu menekankan pentingnya memori dalam pengampunan.²⁴² Namun, pengampunan juga tak dapat direduksi hanya pada memori.²⁴³ Mengingat dan mengenang kembali memori masa lalu juga bukan berarti dipandang sebagai “terapi rekonsiliasi” untuk membawa “kesenangan sebagai hadiah”²⁴⁴ mengatasi traumatisme dan duka cita.²⁴⁵ Mengingat, mengenang, dan memanggil kembali memori masa lalu, pertama-tama bukan untuk membangkitkan “luka lama”, melainkan untuk menjaga ingatan agar apa yang telah terjadi di masa lalu tak terjadi lagi di masa yang akan datang. Namun, hal ini tak dapat dipandang sebagai sebuah kalkulasi, persiapan jangka panjang, preparasi, atauantisipasi. Melainkan, tetap menjadi sebuah momen untuk tetap terbuka terhadap segala sesuatu yang akan terjadi di masa-masa yang akan datang.²⁴⁶

²⁴¹ Bdk. J. Derrida, “Hostipitality”, hlm. 382.

²⁴² Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 28.

²⁴³ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 28.

²⁴⁴ Bdk. J. Derrida, “Hostipitality”, hlm. 382.

²⁴⁵ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 41.

²⁴⁶ Bdk. Guy Petitdemange, “Jacques Derrida: Le rappel á la mémoire”, diterjemahkan oleh Haryatmoko, “Menghidupkan Kembali Ingatan”, hlm. 46-55. (Di sana Petitdemange memaparkan panjang lebar mengenai “Ingatan” dalam pemikiran Derrida. Antara lain, Petitdemange menyatakan bahwa (1) pemikiran Derrida dapat didengar sebagai sebuah ajakan masuk kembali ke dalam ingatan yang dilupakan. (2) Tidak ada tugas tanpa ingatan. (3) Tulisan Derrida, pertama-tama merupakan ingatan pada ‘Yang Lain’ dan untuk diri yang selalu dibawa untuk menyalakan api. (3) Ingatan yang dimaksud Derrida adalah ingatan yang masih tetap menghitung di mana orang melihat, bahkan melalui kecelakaan-kecelakaan dan kehancuran-kehancuran [...], yang melindungi saat ini dari masa depan yang mematikan. (4) Peningkatan kembali merupakan subyek bagi kebebasan berkarya, tidak tunduk pada penyalpan. Permenungan diri tentang ingatan ini merupakan kelahiran baru. (5) Ingatan di sini membuat menemukan kembali pilar, tempat di dalam semua, dunia ini, dunia lain, kedua dunia. (6) Ingatan tak dapat berhenti seperti suatu kemampuan yang ditempatkan. Ingatan mengarah ke

Menurut Derrida, pengampunan harus menyertakan dua keunikan, yaitu “pelaku” (kejahatan) dan “korban”. Maksudnya, hanya antarmereka saja pengampunan dapat terjadi.²⁴⁷ Sang pelaku memohon pengampunan pada sang korban. Sedangkan, sang korban memberi pengampunan bagi sang pelaku. Tak ada pihak ketiga dalam hal ini. Peristiwa pengampunan merupakan peristiwa “dari wajah ke wajah” (*face to face*).²⁴⁸ Lalu pertanyaannya, “Apakah Raveling dan Jankélevith merupakan pelaku dan korban?” Raveling merasa tak pernah membunuh orang-orang Yahudi dan Jankélevith pun tak termasuk dalam daftar orang yang terbunuh. Jika demikian, “Apakah peristiwa itu dapat dikatakan sebagai sebuah peristiwa pengampunan?”

C. Rangkuman

Pengampunan bagi Derrida merupakan bagian, bahkan inti dari hospitalitas, di mana kita pun harus dapat terbuka terhadap kehadiran “Yang Lain”. Melalui kehadiran Jankélevith, pengampunan yang dimaksud oleh Derrida pun dapat dipahami dengan lebih mudah. Jika, Jankélevith mengandaikan bahwa pengampunan harus bersandar pada (1) kemungkinan manusiawi dan (2) kemungkinan hukuman terhadap seseorang yang terlibat peristiwa kejahatan yang terjadi, sedangkan bagi Derrida sebaliknya. Ia memahami pengampunan justru melampaui kemungkinan manusiawi dan

masa depan. Namun, ingatan juga yang menyadarkan lamunan akan masa depan ini untuk ditunggu dan membuat menunggu. Di sinilah dibutuhkan sebuah keberanian (di satu sisi, memberi tempat bersih, tanpa menahan apa pun, “semua dibakar, semua dilupakan”; di sisi lain, selalu mendengarkan dengan lembut apa yang terjadi di masa lalu yang gelap).

²⁴⁷ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 42.

²⁴⁸ Bdk. J. Derrida, 2001, “On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida” dalam *Questioning God* (editor: J.D. Caputo, M. Dooley, M.J. Scanlon), Bloomington dan Indianapolis: Indiana University Press, hlm. 63. [Lalu pertanyaan yang dapat diajukan adalah “Bagaimana mungkin pengampunan itu terjadi jika sang korban telah mati?”. Inilah salah satu ketakungkinan yang dihadapi oleh pengampunan, sebuah jalan buntu, sebuah *aporia*. Hal ini akan dibahas dalam bab selanjutnya (Bab V).]

kemungkinan hukuman, di mana justru ketika kejahatan itu melampaui kemungkinan-kemungkinan manusiawi atau tak-terampuni lagi, justru di sanalah pengampunan dibutuhkan.

Selain itu, Derrida pun menanggapi korespondensi dan perjumpaan yang dilakukan oleh Jankélevith dan Wiard Raveling, di mana ada dua point penting yang menjadi fokus Derrida: **(1)** Pengampunan itu melampaui “era”, “generasi”, dan “usia”, di mana hambatan- hambatan “yang tak-terseberangi” di dalamnya pun perlu dilalui. Selain itu, **(2)** pengampunan bagi Derrida bukan berarti melupakan. Justru pengampunan menekankan arti pentingnya memori, di mana perlu adanya ingatan akan masa lalu, agar “peristiwa yang sama” tak-terulang kembali di masa yang akan datang. Namun, tetap diharapkan adanya keterbukaan bagi “masa depan” yang masih gelap, tak jelas, dan tak pasti – tanpa ada tendensi untuk mengkalkulasi atau bahkan mengantisipasinya. Akhirnya, bagi Derrida, **(3)** peristiwa pengampunan merupakan peristiwa perjumpaan “dari wajah ke wajah” (*face to face*), yang bersifat sangat personal, di mana pelaku dan korban dipertemukan kembali. Namun, peristiwa ini seringkali berujung pada jalan buntu (*aporia*).

BAB V

Mengampuni 'Yang-Tak-Terampuni'

"Pada prinsipnya, tak ada batasan bagi pengampunan, tak ada ukuran, tak ada jalantengah, [...] Sekarang, apa yang kita sebut dengan 'pengampunan'? Apa yang memerlukan "pengampunan"? Siapa yang memerlukan dan siapa yang memberikan "pengampunan"? Mengukur sebuah tindakan pengampunan adalah sesulit mengukur pertanyaan-pertanyaan tadi."²⁴⁹
(Jacques Derrida)

A. Pengantar

Dalam Bab IV, kita telah melihat secara singkat dan padat pandangan Derrida mengenai pengampunan di dalam tanggapannya terhadap Jankélevith. Sedangkan, dalam Bab V ini, saya akan meninggalkan Jankélevith dan akan masuk secara khusus ke dalam pandangan Derrida mengenai pengampunan, khususnya yang akan mengantar sampai pada "Mengampuni Yang-Tak-Terampuni".

Adapun bab ini akan dibagi menjadi beberapa bagian, yang akan memaparkan mengenai (1) Tradisi Pengampunan, (2) Tanggapan Derrida terhadap Tradisi Pengampunan, (3) 'Yang-Tak-Mungkin', (4) 'Mengampuni Yang-Tak-Terampuni, dan (5) Perbedaan Amnesti (Rekonsiliasi) dengan Pengampunan.

B. Tradisi Pengampunan

Dalam *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Derrida ingin memperlihatkan kembali bahwa trauma sejarah berdarah umat manusia masih menuntut bentuk-bentuk pengampunan. Derrida tampaknya menginginkan adanya suatu refleksi yang ketat mengenai pengampunan. "Keketatan" yang ia rujuk- menyangkut studi mengenai "pengampunan" ini -

²⁴⁹ Bdk. J. Derrida, 2001, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, London dan New York: Routledge, hlm. 27.

bukan sebagai entitas abstrak, melainkan sejauh digunakan di dalam konteks-konteks sejarah dan budaya dunia.²⁵⁰

Derrida berargumen bahwa "pengampunan" yang dikenal saat ini, merupakan sebuah warisan tradisi bahasa Abrahamik (Yahudi-Kristen-Islam).²⁵¹ Ia mencoba mengkritisi tradisi bahasa pengampunan ini, yang seringkali ia samakan dengan Metafisika Barat.²⁵² Menurutnya, bahasa inilah yang akhirnya menjadi bahasa universal pengampunan dewasa ini.²⁵³

Di dalam semua episode penyesalan, pengakuan, pengampunan, atau apologi (ucapan minta maaf), yang telah berlipat ganda di panggung geopolitik sejak perang terakhir, dan di dalam suatu gaya yang terakselerasi dalam beberapa tahun terakhir, orang tidak hanya melihat individu, melainkan juga keseluruhan komunitas, korporasi profesional, wakil hirarki gereja, penguasa, dan kepala negara memohon "pengampunan". Mereka melakukan ini di dalam sebuah bahasa Abrahamik yang (dalam kasus Jepang dan Korea,²⁵⁴ misalnya) bukan bahasa dominan

²⁵⁰ Bdk. Giovanna Borradori, 2003, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago: The University of Chicago Press, hlm. 141. (Lih. Terjemahan dalam Bahasa Indonesia: Alfons Taryadi, 2005, *Filsafat Dalam Masa Teror*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, hlm. 209.)

²⁵¹ Tampaknya Derrida (khususnya dalam *On Cosmopolitanism and Forgiveness*) lebih condong mengarahkan kritiknya pada nilai-nilai Kristianitas (Lih. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 31.)

²⁵² Bdk. Samuel Rachmat, 2005, "Rekonsiliasi: Mengampuni Yang Tak Terampuni" dalam *Basis* (No. 11-12, Tahun ke-54, November-Desember 2005), Yogyakarta: Yayasan BP Basis, hlm. 32. (Lih. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 27-28.)

²⁵³ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 28.

²⁵⁴ Jepang selama ini dituntut secara publik untuk meminta maaf kepada Korea (dan negara-negara Asia lainnya) atas kasus kejahatan perang dan perbudakan seks yang menimpa ribuan perempuan selama Perang Dunia II. Hal ini pun terwujud untuk pertama kalinya pada 15 Agustus 2010, di mana seluruh anggota kabinet Jepang, termasuk Perdana Menteri Naoto Kan dan Kaisar Akihito, tidak mengunjungi Yasukuni (makam pahlawan perang yang kontroversial karena menampung sejumlah penjahat perang) dan meminta maaf secara resmi di depan publik. Perdana Menteri Naoto Kan hadir di hadapan 6000 orang yang hadir dalam peringatan tahunan bagi para pahlawan perang negeri itu di Budokan Hall, Tokyo. Pada kesempatan itu, ia pun mewakili seluruh warga negara Jepang meminta maaf kepada publik, "Kami telah membuat kerusakan besar dan

masyarakat mereka, namun yang telah menjadi idiom universal di dalam hukum, politik, ekonomi, atau di dalam diplomasi.²⁵⁵

Di dalam politeisme Yunani atau animisme Amerika Pribumi,²⁵⁶ pengampunan tidak menduduki suatu tempat yang menonjol. **(a)** Ketika para dewa Yunani marah oleh karena kesombongan atau perilaku manusia yang buruk, mereka tanpa kenal ampun akan melampiaskan kemarahan mereka pada individu-individu, seluruh kota, bahkan anak keturunan para pelaku pelanggaran. **(b)** Sedangkan, di dalam animisme Amerika Pribumi, suatu perasaan yang mendalam bersatu dengan alam lebih dominan daripada perbaikan tingkah laku yang kurang patut. Hal ini juga tampak dalam figur dukun penyihir yang tidak meminta seorang individu atau komunitas membuat pengakuan atau penyesalan.²⁵⁷ Jadi, dapat dikatakan dengan jelas bahwa pengampunan tak ada dalam tradisi Yunani dan animisme Amerika Pribumi.

1. Nilai-Nilai Kristiani dalam Pengampunan

Derrida menunjukkan bahwa konsep "pengampunan" lebih erat kaitannya dengan konsep "kesucian", "kesakralan", atau "keilahian", yang dibawa oleh tradisi Abrahamik (khususnya dalam Kristianitas). Penelusuran mengenai tradisi pengampunan ini dapat dimulai dari munculnya konsep "kejahatan terhadap

penderitaan bagi banyak negara selama perang, terutama bagi warga Asia. Kami sangat menyesal. Kami menyatakan dukacita yang sangat mendalam bagi mereka yang telah menderita beserta keluarga mereka." Sebagai ganti berziarah ke Yasukuni, ia mengunjungi makam yang tidak kontroversial dan meletakkan karangan bunga di atas sebuah nisan prajurit yang tidak dikenal. (Bdk. Heryadi, "PM Kan Minta Maaf atas Penjajahan Jepang" dalam <http://bataviase.co.id/node/344914>, diakses pada 1 Februari 2011, pkl. 18.45 WIB.)

²⁵⁵ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 28. (Lih. Alfons Taryadi, *Filsafat Dalam Masa Teror*, hlm. 209-210.)

²⁵⁶ Sekadar untuk menyebut dua struktur berbeda yang ada pada kepercayaan (keagamaan) selain tradisi Abrahamik [Bdk. Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror...*, hlm. 141. (Lih. Terjemahan dalam Bahasa Indonesia: Alfons Taryadi, *Filsafat Dalam Masa Teror*, hlm. 209.)]

²⁵⁷ Bdk. Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror...*, hlm. 141. (Lih. Terjemahan dalam Bahasa Indonesia: Alfons Taryadi, *Filsafat Dalam Masa Teror*, hlm. 209.)

kemanusiaan". Bagi Derrida, konsep ini adalah sebuah konsep Kristiani. "Kejahatan terhadap kemanusiaan" digambarkan sebagai kejahatan terhadap apa yang paling sakral di dalam hidup - melawan sifat keilahian di dalam diri manusia.²⁵⁸ Kesakralan atau keilahian manusia ini terletak dalam kodratnya sebagai makhluk yang secitra dengan Allah.²⁵⁹ Ini merupakan sebuah prinsip yang absolut. Tak ada seorang pun yang dapat menentanginya. Dengan begitu, penyaliban pun merupakan sebuah kejahatan yang melawan dimensi yang paling sakral dari kemanusiaan.²⁶⁰

Bagi Derrida, 'Yang Sakral' kini pun telah menjadi batu penjuru di dalam Hukum Internasional dewasa ini.²⁶¹ Tak ada hukum tanpa warisan Kristianitas, Abrahamik, dan Biblis. Itulah sebabnya mengapa Derrida tidak berpikir bahwa segala sesuatunya sekular dalam Hukum Internasional. Ide mengenai "kejahatan terhadap kemanusiaan" adalah sebuah Hukum Religius.²⁶² Jika kita ingin kembali pada "kesucian", "kesakralan", atau "keilahian", maka "pengampunan" merupakan salah satu jalan keluarnya. Kemudian, konsep "pengampunan" inilah yang diperkenalkan dan disebarluaskan ke seluruh dunia.

Derrida pun dengan jelas menyatakan bahwa globalisasi pengampunan ini merupakan sebuah episode besar proses Kristianisasi.²⁶³ Dari sinilah, ia pun memperkenalkan istilah "Globalatinisasi" - yang berasal dari kata "globalisasi" dan "kristianisasi".²⁶⁴ Derrida di sini

²⁵⁸ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 30.

²⁵⁹ Dapat ditelusuri dalam Kitab Kejadian 1:26-27, yang menyatakan bahwa manusia diciptakan secitra dengan Allah -menurut gambar-Nya (Imago Dei).

²⁶⁰ Bdk. Richard Kearney (moderator), 2001, "On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida" dalam *Questioning God* (editor: John D. Caputo, dkk.), Bloomington: Indiana University Press, hlm.70.

²⁶¹ Bdk. Richard Kearney, "On Forgiveness:...", hlm.70.

²⁶² Bdk. Richard Kearney, "On Forgiveness:...", hlm.70.

²⁶³ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 31.

²⁶⁴ Bdk. Diego C. Roza, 2004, "Forgiving The Unforgivable: On Violence, Power, and The Possibility of Justice" dalam

lebih mempertimbangkan nilai-nilai Kristianitas Romawi (Gereja Katolik), yang menurutnya dewasa ini kelewat menentukan semua bahasa hukum, politik, dan bahkan interpretasi atas apa yang disebut "kembaliannya 'Yang Religius'".²⁶⁵

Kritik atas Kristianitas juga ditunjukkan Derrida ketika ia menanggapi "Deklarasi Penyesalan" yang dilakukan oleh Gereja Katolik Prancis pada 30 September 1997. Pada saat itu, Konferensi Para Uskup Prancis, memohon pengampunan pada Tuhan atas tindakannya pada Orang Yahudi selama Perang Dunia II, di mana Gereja cenderung bersikap diam terhadap apa yang terjadi pada orang-orang Yahudi pada saat itu. Bagi Gereja, "berdiam diri" melihat peristiwa *holocaust* yang begitu kejam dan keji, itu pun merupakan sebuah dosa. Gereja telah gagal melaksanakan misinya sebagai guru kesadaran dan juga gagal memberikan bantuan pertolongan. Gereja pun mengakui bahwa hal ini merupakan bagian dari "sejarah kelam"-nya.²⁶⁶

Dalam "Deklarasi Penyesalan" yang bersejarah itu, Gereja pun mengundang Komunitas Yahudi untuk menyaksikan dan mendengarkannya.²⁶⁷

"Kami mengakui dosa ini. Kami memohon pengampunan Tuhan, dan kami memanggil orang-orang Yahudi untuk mendengarkan kata-kata penyesalan kami. Sikap mengenang ini memanggil kita untuk selalu berjaga-jaga dengan saksama

<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/tesis/colfuturo/Forgiving%20the%20Unforgivable.pdf>, diakses pada 4 Februari 2011, pkl. 08.19 WIB, Amsterdam: International School for Humanities and Social Sciences, hlm. 6.

²⁶⁵ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 32.

²⁶⁶ Bdk. Catholic Bishops of France, 1997, "Declaration of Repentance" dalam <http://www.ccsr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/roman-catholic/other-conferences-of-catholic-bishops/484-cefr1997>, diakses pada 25 Januari 2011, pkl. 21.02 WIB.

²⁶⁷ Bdk. Michael Ben-Naftali, 1998, "An Interview With Professor Jacques Derrida" dalam <http://www.yadvashem.org>, diakses pada 25 Januari 2011, pkl. 11.43 WIB, hlm. 4.

demi nama kemanusiaan hari ini dan yang akan datang.”²⁶⁸

Menurut Derrida, penyesalan atau permohonan maaf Gereja Katolik Prancis itu mengandaikan bahwa “kejahatan terhadap kemanusiaan” (*Shoah, Holocaust*, atau Genosida) itu tidak sesuai atau melanggar Taurat Tuhan, khususnya mengenai perintah “Jangan membunuh”. Membunuh berarti menghancurkan sesuatu ‘Yang Sakral’ dalam hidup manusia. Lalu pertanyaannya, “Apakah ‘kejahatan terhadap kemanusiaan’ itu dianggap tidak sesuai karena melanggar Taurat Tuhan, lalu hal ini dijadikan sebuah landasan moral?” Bagaimanapun juga, kejahatan terhadap kemanusiaan juga terjadi di Kamboja, Afrika Selatan, dan juga di berbagai belahan dunia lain yang tak mengenal Taurat. Akan tetapi, menurut Derrida, selalu saja hal ini dikaitkan kembali pada referensi yang sama, yaitu Hukum Taurat.

Setiap peristiwa Genosida selama ini selalu mengambil tempat dengan merujuk pada “Gunung Sinai”. Artinya, setiap peristiwa Genosida selalu ditatapkan atau dipertentangkan dengan Taurat Tuhan (10 Perintah Allah), yang diberikan Allah pada Musa di Gunung Sinai, khususnya perintah “Jangan membunuh”. Derrida pun terus mempertanyakan pendasaran ini, pertama-tama bukan untuk orang lain, melainkan untuk dirinya sendiri.²⁶⁹ Namun untungnya, menurut Derrida, pengampunan merupakan sebuah tanggapan terhadap sebuah “gerakan” yang baik.²⁷⁰ Jadi, secara tidak langsung, walaupun Derrida mengkritisi tradisi pengampunan selama ini (khususnya mengkritisi globalisasi nilai-nilai Kristianitas), namun ia tampaknya tetap mengakui dan berpandangan bahwa pengampunan merupakan sesuatu yang baik.

²⁶⁸ Bdk. Catholic Bishops of France, “Declaration of Repentance”.

²⁶⁹ Bdk. Michael Ben-Naftali, “An Interview With Professor Jacques Derrida”, hlm. 5-6.

²⁷⁰ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 29.

2. Pengampunan Kristiani: Pengampunan Bersyarat

Menurut pandangan Derrida, pengampunan Abrahamik (khususnya dalam Kristianitas) adalah sebuah bentuk pengampunan yang penuh dengan syarat. Hal ini dikaitkan Derrida dengan konsep "penebusan dosa". Jika ingin bebas dari dosa, maka pengampunan dibutuhkan di sana – ada keselamatan di balik pengampunan. Maka, jika pengampunan digunakan hanya untuk "terbebas dari dosa" atau "diselamatkan", hal itu merupakan sesuatu yang bersyarat. Di sana tetap ada kalkulasi, untung-rugi, danantisipasi akan sesuatu yang dianggap akan merugikan diri sendiri di kemudian hari.²⁷¹ Berkaitan dengan hal itu, Derrida pun melihat bahwa pengampunan seringkali dikaitkan juga dengan adanya pengakuan dosa (kesalahan), tindakan penyesalan, transformasi sang pendosa untuk menjadi lebih baik lagi, dan adanya kewajiban implisit melakukan segala sesuatu untuk menolak kembalinya 'Yang Jahat' ke dalam diri. Tepat di sinilah ada "transaksi ekonomi" – pengampunan yang membutuhkan syarat.²⁷² Inilah pengampunan Kristiani.

"Pengampunan" yang penuh dengan syarat ini, menurut Derrida, telah berkembang menjadi sebuah bahasa universal pengampunan dewasa ini. Berabad-abad lamanya, pengampunan pun berkembang dan dikenal menjadi sebuah kontrak (politik) dan perjanjian berdasarkan hukum tertentu, di mana tentunya ada berbagai syarat yang harus dipenuhi. Bagi Derrida, hal ini tentunya tak dapat dipisahkan dari warisan tradisi Abrahamik (khususnya Kristianitas) yang ikut serta dalam universalisme bahasa pengampunan.

3. Tanggapan Derrida terhadap Tradisi Pengampunan

Dalam bagian ini, saya akan memaparkan tanggapan Derrida terhadap tradisi pengampunan yang berkembang

²⁷¹ Bdk. Richard Kearney, "On Forgiveness:...", hlm. 57.

²⁷² Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 34.

dewasa ini. Ada dua pokok penting yang akan disampaikan dalam bagian ini. *Pertama*, saya akan memaparkan mengenai “Pengampunan, Cinta, dan ‘Yang Lain’”, yang merupakan sebuah tanggapan Derrida terhadap nilai-nilai Kristianitas yang berkembang dalam pengampunan dewasa ini. Sedangkan, pada bagian *kedua*, saya akan memaparkan mengenai “Pengampunan Tak-Bersyarat”, yang bagi Derrida merupakan jawaban bagi pengampunan Kristiani yang selama ini selalu membutuhkan syarat.

4. Pengampunan, Cinta, dan ‘Yang Lain’

Derrida banyak berbicara mengenai pengampunan di berbagai kesempatan. Tampaknya, bagi Derrida, pengampunan itu benar-benar baik, penting, dan memang diperlukan dalam dunia dewasa ini. *On Cosmopolitanism and Forgiveness* merupakan salah satu bukti bahwa Derrida berusaha menekankan pentingnya pengampunan dan perlu mewujudkannya secara nyata (walaupun pada kenyataannya hal itu sangat sulit). Lalu pertanyaan yang dapat diajukan, “Jika Derrida menolak pendasaran pada tradisi Abrahamik (khususnya pada nilai-nilai Kristiani), lalu apa pendasaran yang digunakan oleh Derrida ketika berbicara mengenai pengampunan (jika pengampunan itu benar-benar penting dan baik adanya)?”

Pertama-tama, Derrida selalu menolak setiap bentuk pendasaran. Namun, pengampunan dalam pandangan Derrida tampaknya dapat dikaitkan dengan pandangannya mengenai cinta.²⁷³ Cinta di sini berarti sebuah hasrat yang mengafirmasi ‘Yang Lain’, dalam arti tidak menghancurkan keberlainan dari ‘Yang Lain’.²⁷⁴ Dengan begitu, dapat dikatakan bahwa pengampunan dalam pandangan Derrida

²⁷³ “Cinta” di sini tak dapat dilepaskan dari pembahasan mengenai “hospitalitas”, yang telah dibahas dalam bab-bab sebelum ini.

²⁷⁴ Bdk. Nikhil Padgaonkar, 2006, “An Interview With Jacques Derrida (on Love)” dalam <http://www.scribd.com/doc/6990116/Derrida-Interview-on-LoveNikhil-Padgaonkar>, diakses pada 2 Februari 2011, pkl. 23.43 WIB, hlm. 1.

juga membuka diri pada penghormatan atas singularitas 'Yang Lain', tidak mereduksi keberlainan dari 'Yang Lain', dan menghargai 'Yang Lain' sebagai 'Yang Lain',²⁷⁵ termasuk berusaha menerima segala kekurangan dan kelemahan 'Yang Lain'. Dengan begitu, ada hospitalitas juga di sana. Jadi, pengampunan pertama-tama itu baik, bukan karena Taurat Tuhan telah mengaturnya, bukan karena pengampunan dapat membantu manusia untuk kembali pada "Yang Suci", "Yang Sakral", atau "Yang Ilahi", bukan untuk memperoleh penebusan dan diselamatkan. Melainkan, bagi Derrida, pengampunan itu baik dan penting, justru karena keberlainan dari 'Yang Lain' itu sendiri yang perlu terus dihormati dan dihargai - menerima 'Yang Lain' tanpa syarat apa pun.²⁷⁶

5. Pengampunan Tak-Bersyarat

Ketika pengampunan kini berkembang menjadi sebuah kontrak dan perjanjian politik, menjadi sebuah komoditas geopolitik, di sanalah pengampunan kehilangan kualitas uniknya, yaitu sisi "ketakmungkinan" pengampunan itu sendiri. "Ketakmungkinan" itu ditandai dengan tak adanya syarat apa pun dalam pengampunan.²⁷⁷ Jadi, pada dasarnya, pengampunan yang selama ini dibayangkan dan dipikirkan oleh "dunia" adalah sebuah pengampunan yang dipenuhi oleh berbagai syarat. Tepat di sinilah, Derrida akan berusaha keluar dari pemahaman ini dan menawarkan pengampunan yang tanpa syarat apa pun, yang juga sekaligus merupakan sesuatu yang-tak-mungkin. Bagi Derrida, itulah pengampunan. Pengampunan bukanlah sebuah tindakan negosiasi

²⁷⁵ Bdk. Nikhil Padgoankar, "An Interview With Jacques Derrida", hlm. 1.

²⁷⁶ Penjelasan ini tak dapat dilepaskan dari uraian Derrida mengenai hubungan antara pengampunan dan hospitalitas. (Bdk. J. Derrida, "Hospitality", hlm. 380-381.)

²⁷⁷ Bdk. Samuel Rachmat, "Rekonsiliasi: Mengampuni Yang Tak Terampuni", hlm. 32.

rasional.²⁷⁸ Pengampunan selalu berada di luar "skema ekonomi".

Untuk memahami pengampunan yang berada di luar "skema ekonomi", sepertinya akan lebih mudah jika dihubungkan dengan pemberian. Bagi Derrida, pengampunan juga merupakan sebuah bentuk dari pemberian.²⁷⁹ Menurut Diego C. Rozo, pengampunan yang dimaksud Derrida erat kaitannya dengan ide mengenai "Yang Altruis" - di sana ada hadiah (pemberian) yang tak-dapat-dikembalikan lagi (*unreturnable gift*). Ada pemberian diri yang tanpa syarat bagi 'Yang Lain' - memberi tanpa mengharap kembali. Dengan begitu, pengampunan pun keluar dari skema (logika) ekonomi - keluar dari hubungan timbal balik.²⁸⁰

Ketika pemberian hanya memperhitungkan pertukaran (memberi-menerima, ucapan terima kasih, utang-melunasi, balas jasa, pengakuan, simbolisasi), ia sudah bukan lagi pemberian. Ketika pemberian masih bertumpu pada harapan akan memperoleh sesuatu, ketika itu juga pemberian kehilangan artinya. Pemberian tak membutuhkan balas budi, termasuk ucapan terima kasih. Ketika "terima kasih" itu terucap, ia meniadakan pemberian itu dengan menawarkan sesuatu yang setara. Pemberian harus melampaui "lingkaran ekonomi" seperti ini. Dengan kata lain, Derrida ingin menyampaikan bahwa begitu pemberian melibatkan tindakan timbal-balik, pemberian tidak bisa dikatakan lagi sebagai pemberian.²⁸¹

²⁷⁸ Bdk. Niva Arav, 2008, "To Exceed the Scene of Economy: Derrida's Forgiveness and Responsibility" dalam <http://inter-disciplinary.net/ptb/persons/forgiveness/fl/arav%20paper.pdf>, diakses pada 22 Desember 2010, pkl. 11.24 WIB.

²⁷⁹ Bdk. J. Derrida, 2003, "A Certain Impossible Possibility of Saying the Event" dalam *Critical Inquiry* 33 (Winter 2007), Chicago: The University of Chicago, hlm. 449.

²⁸⁰ Bdk. Diego C. Rozo, "Forgiving The Unforgivable: On Violence, Power, and The Possibility of Justice", hlm.85.

²⁸¹ Bdk. Haryatmoko, 2005, "Kutukan Logika Ekonomi: Tak Mungkin Memberi Tanpa Mengharap Kembali" dalam *Basis* (No.11-12, Thn ke-54, November-Desember 2005), Yogyakarta: Yayasan BP Basis, hlm. 9.

Begitu juga halnya ketika berbicara mengenai pengampunan. Ketika pengampunan hanya berkuat pada “skema ekonomi” (seperti yang dimaksud oleh Jankélevith, di mana kemungkinan pengampunan dikaitkan dengan kemungkinan hukuman yang patut dan setimpal, pengampunan hanya mungkin ketika pelaku kejahatan memohon pengampunan), ketika itu juga pengampunan akan musnah. Dalam *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Derrida menyatakannya dengan jelas bahwa ketika pengampunan hanya dapat dipertimbangkan berdasarkan syarat yang diajukan, tepat di sanalah ada transaksi ekonomi.²⁸² Jika demikian, tak ada lagi pengampunan.

Pengampunan tak membutuhkan syarat apa pun, bahkan tak membutuhkan janji apa pun dari orang ‘yang diampuni’, termasuk janji untuk berubah menjadi lebih baik lagi di kemudian hari. Tak adanya syarat dalam pengampunan merupakan suatu faktor yang memungkinkan pengampunan itu terjadi. Namun, hal ini tetaplah merupakan sesuatu ‘yang-tak-mungkin’. Inilah pengampunan yang dimaksud oleh Derrida.

6. ‘Yang-Tak-Mungkin’

Pada bagian ini akan dipaparkan apa yang dimaksud dengan ‘Yang-Tak-Mungkin’. Untuk memperjelas hal tersebut, maka saya akan memaparkan dua point pokok, yaitu :

- a. ‘Yang-Tak-Mungkin’ sebagai Peristiwa
- b. Hubungan antara ‘Yang-Mungkin’ dan ‘Yang-Tak-Mungkin’

7. ‘Yang-Tak-Mungkin’ sebagai Peristiwa

Menurut Derrida, “peristiwa” (*event*) merupakan sesuatu ‘yang-tak-mungkin’. Jadi, memahami ‘yang-tak-mungkin’ dapat dimulai dengan memahami “peristiwa”. Memahami peristiwa dapat dimulai dengan mengajukan

²⁸² Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 29.

satu pertanyaan kunci, “Mengatakan ‘peristiwa’, apakah mungkin?”²⁸³ Derrida pun menjawabnya,

“Saya akan mengatakan terus terang dan sederhana ‘ya’. Bukan ‘ya’ untuk ‘peristiwa’, tapi ‘ya’ untuk ‘mengatakan bahwa peristiwa itu mungkin’.”²⁸⁴

Di sini, Derrida membedakan antara “peristiwa” (*event*) dan “mengatakan peristiwa” (*saying the event*). Derrida pun memberikan contoh melalui “peristiwa pengakuan”.²⁸⁵

Sebuah pengakuan tidak sesederhana yang kita bayangkan. Pengakuan tidak hanya ingin mengatakan apa yang terjadi. Jika saya telah melakukan sebuah tindakan kriminal, lalu saya pergi ke polisi dan berkata, “Saya melakukan sebuah tindakan kriminal”, hal ini tidak berarti bahwa saya telah melakukan pengakuan. Hal itu hanya menjadi sebuah pengakuan ketika tindakan itu melampaui tindakan memberi informasi. Dengan kata lain, pengakuan bukanlah sekadar persoalan membiarkan seseorang tahu apa yang terjadi. Pengakuan lebih dari sekadar memberi tahu sebuah informasi. Pengakuan lebih dari sekadar mengatakan sebuah peristiwa secara kognitif. Di dalam pengakuan ada sebuah transformasi relasi dengan ‘Yang Lain’, di mana saya menghadirkan diri saya dan berkata, “Saya merasa bersalah, dan tidak hanya memberimu informasi mengenai hal ini, melainkan saya menyatakan bahwa saya benar-benar merasa bersalah.” Namun, ketika kita mengatakannya, pada saat itu juga kita *lagi-lagi* jatuh pada sebuah proses kognisi – memberikan informasi.

Dalam *Confessions*, St. Agustinus bertanya pada Tuhan, “Mengapa saya harus tetap mengaku pada-Mu,

²⁸³ Bdk. J. Derrida, “A Certain Impossible Possibility of Saying the Event”, hlm. 442.

²⁸⁴ Bdk. J. Derrida, “A Certain Impossible Possibility of Saying the Event”, hlm. 442.

²⁸⁵ Bdk. J. Derrida, “A Certain Impossible Possibility of Saying the Event”, hlm. 448.

padahal Engkau tahu segala sesuatu? Engkau tahu segala dosaku, Engkaulah Yang Mahatahu.” Dengan kata lain, pengakuan tidak hanya mengatakan pada Tuhan apa yang Ia ketahui, bukan sebuah informasi yang melaporkan segala dosa dan kesalahan kita. Melainkan, pengakuan lebih sebuah hal mengenai transformasi relasiku dengan diriku sendiri dan relasiku dengan ‘Yang Lain’. Hal ini hanya dapat terjadi melalui pengakuan kesalahan-kesalahanku. Namun, “pengakuan” di sini perlu dipahami sebagai sebuah “pengakuan” yang tidak hanya sekedar memberikan informasi, melainkan “pengakuan” yang melampaui kata-kata, melampaui kognisi manusia.

“Mengatakan sebuah peristiwa pengakuan” akan selalu berhubungan dengan kejujuran mengutarakan kesalahan, kekurangan, dosa, penyesalan, dlsb. Sedangkan, “peristiwa pengakuan” itu sendiri hanya mungkin terjadi jika melampaui ungkapan-ungkapan verbal semata. Dengan begitu, ia akan masuk ke dalam sebuah “kegelapan” – kegelapan ketidaktahuan.

Dari contoh di atas, maka dapat dijelaskan bahwa “mengatakan peristiwa” dan “peristiwa” itu sendiri merupakan dua hal yang berbeda. (1) “Mengatakan peristiwa” hanya akan selalu jatuh pada ranah kognisi, pengetahuan, dan informasi. Sedangkan, (2) “peristiwa” itu sendiri selalu melampaui ranah kognisi dan berakhir pada sesuatu ‘yang-tak-mungkin’ – sesuatu yang tak-terkatakan lagi, dan bahkan sesuatu yang-tak-diketahui (melampaui kognisi manusia). Namun di lain pihak, jika kita tak pernah berusaha “mengatakan sebuah peristiwa”, tak akan pernah ada “peristiwa” itu sendiri. Dengan begitu, sebuah “peristiwa” hanya mungkin terjadi sebagai sesuatu “yang-tak-mungkin’.

8. Hubungan antara ‘Yang-Mungkin’ dan ‘Yang-Tak-Mungkin’

‘Yang-mungkin’ (*the possible*) dan ‘Yang-tak-mungkin’

(*the impossible*) bukanlah dua hal yang saling bertentangan secara total. Hal ini telah kita lihat dalam pembahasan mengenai 'Yang-Tak-Mungkin'; di mana "peristiwa pengakuan", yang merupakan sesuatu 'yang-tak-mungkin' tetap membutuhkan sesuatu 'yang-mungkin'. Keduanya tak dapat dipisahkan begitu saja. Untuk lebih jelas melihat hubungan antara 'yang-mungkin' dan 'yang-tak-mungkin'. Derrida pun memberikan contoh mengenai pemberian.²⁸⁶

Seperti yang telah dijelaskan, memberi sesuatu (hadiah) haruslah selalu melampaui lingkaran pertukaran (skema ekonomi). Jika saya memberi hanya untuk memperoleh ucapan terima kasih dan memuaskan diri sendiri karena saya sudah melakukan sesuatu yang baik bagi orang lain, maka di sana tak ada lagi pemberian. "Memberi" itu hanya mungkin menjadi sebuah "peristiwa", jika itu menjadi sesuatu 'yang-tak-mungkin'.

Jika saya benar-benar ingin memberi hadiah, **(a)** 'Yang Lain' harus tidak tahubahwa saya memberi hadiah. Jika 'Yang Lain' tahu, pada saat itu juga saya memperoleh suatu imbalan yang setara – pemberian saya diketahui oleh 'Yang Lain', atau bahkan saya akan memperoleh ucapan terima kasih, imbalan, dlsb. Pada saat yang sama, **(b)** saya juga harus tidak tahu bahwa diri saya sendiri sedang memberi hadiah. Jika saya tahu dan berkata pada diri saya sendiri, "Ini saya, saya sedang memberi hadiah", pada saat itu juga saya berterima kasih, memuji, dan menyanjung diri saya sendiri bahwa saya dapat memberikan sesuatu pada 'Yang Lain'. Jika demikian, maka pemberian saya terkait lagi dengan "skema ekonomi". Dengan begitu, tak ada lagi pemberian.

Hadiah itu harus tidak diketahui baik oleh 'sang pemberi', maupun oleh 'yang diberi'. Maka, dalam "pemberian" tidak ada yang mengatakan, "Saya memberi" dan "Saya menerima". Ketika kata-kata itu terucap, maka

²⁸⁶ Bdk. J. Derrida, "A Certain Impossible Possibility of Saying the Event", hlm. 448-449.

tak ada lagi pemberian. Hadiah itu menjadi mungkin hanya ketika hadiah itu tampak sebagai sesuatu 'yang-tak-mungkin'. Namun, jika kita menyerah dan tidak pernah lagi memberikan hadiah, kita juga tidak akan pernah memberikan hadiah yang "sesungguhnya" – tanpa syarat dan berada di luar "skema ekonomi".

Jadi, peristiwa pemberian, menurut Derrida, merupakan peristiwa yang penuh risiko. Memberi hadiah berarti mengambil risiko melakukan sesuatu yang serentak membatalkannya.²⁸⁷ Kita memerlukan keberanian di sana. Ketika mengusahakan terwujudnya "pemberian" (yang-tak-mungkin), ketika itu juga kita harus tetap memberikan hadiah – sebagai sesuatu yang-mungkin – bagi 'Yang Lain'. Hubungan antara 'yang- mungkin' dan 'yang-tak-mungkin' ini pun tak dapat dipisahkan secara total. 'Yang- mungkin' dapat mengantarkan kita pada 'yang-tak-mungkin'; dan 'yang-tak-mungkin' itu sendiri tetap membutuhkan sesuatu 'yang-mungkin'. Di sana, ada sesuatu 'yang-tak- terputuskan' (*undecidable*), dan *aporia* pun dinyatakan.

9. Mengampuni 'Yang-Tak-Terampuni'

"Mengampuni Yang-Tak-Terampuni" merupakan sesuatu 'Yang-Tak-Mungkin'. Namun, di sanalah letak pengampunan. Pengampunan terjadi ketika berjumpa dengan "hal- hal yang-tak-terampuni", masuk ke dalam sesuatu 'Yang-Tak-Mungkin'.

a. Mengampuni

Peristiwa pengampunan (mengampuni) itu sendiri merupakan sebuah peristiwa yang-tak-mungkin. Sejalan dengan apa yang dipaparkan Derrida mengenai "pengakuan" dan "pemberian", "pengampunan" juga merupakan sebuah "peristiwa", sebuah ketakmungkinan. Ada sebuah *aporia* di sana.

²⁸⁷ Bdk. Paulus Budi Kleden, "Iman Yang Ateis: Konsep Derrida tentang Iman" dalam *Diskursus* (Vol.9, No.2, Oktober 2010), Jakarta: STF Driyarkara, hlm. 135.

Ketika kita berusaha mengampuni dan mengatakan, "Saya (telah) mengampunimu," pada saat itu juga kita membatalkannya. Bagi Derrida, pernyataan "Saya (telah) mengampunimu" merupakan pernyataan yang absurd dan tidak mungkin. Selain, "peristiwapengampunan" itu sendiri tidak mungkin, hal ini juga disebabkan karena kita tak pernah bisa memastikan, "Apakah kita telah mengampuni (memaafkan); namun tidak melupakan, mengabaikan, atau mereduksi kesalahan menjadi sesuatu yang dapat diampuni?"²⁸⁸ Hal ini merupakan sesuatu yang-tak-mungkin. Kita tidak akan pernah bisa mengatakan dan memastikan, "Saya (telah) mengampunimu". Dalam hal ini, Derrida mengajak kita untuk menantang setiap pernyataan dan putusan teoritis mengenai pengampunan. Peristiwa pengampunan selalu melampaui itu semua. Namun, tak ada pengampunan jika kita tak pernah mengampuni dan berani mengatakan, "Saya (telah) mengampunimu".²⁸⁹

"Apakah masih mungkin mengatakan sesuatu mengenai pengampunan?" Jawabannya "Mungkin", namun sejauh kita tetap menyertakan dimensi "ketakmungkinan" dalam setiap pembahasan kita. Dalam dimensi itulah, pengampunan atau mengampuni dapat dipahami. Dalam dimensi "ketakmungkinan", di sanalah pengampunan dinyatakan.

Dari penjelasan singkat di atas, kita mengetahui bahwa "peristiwa pengampunan" itu sendiri sebenarnya merupakan sesuatu "yang-tak-mungkin". Namun, bagi Derrida, "yang-tak-mungkin" juga perlu ditunjukkan melalui "yang-tak-terampuni". Dengan kata lain, mengampuni itu saja tidak cukup. Derrida menantang kita untuk sampai pada "yang-tak-terampuni". Di

²⁸⁸ Di sini, Derrida tampaknya menekankan kembali urgensinya peranan memori.

²⁸⁹ Bdk. J. Derrida, "A Certain Impossible Possibility of Saying the Event", hlm. 450.

sanalah letak pengampunan yang sesungguhnya.

b. 'Yang-Tak-Terampuni'

Bagi Derrida, satu-satunya hal yang patut diampuni justru adalah "hal-hal yang-tak- terampuni". Seperti yang telah dipaparkan dalam Bab IV, ketika seseorang hanya siap mengampuni apa yang dapat diampuni (dosa ringan), maka gagasan pengampunan itusendiri akan hilang. Baginya, pengampunan itu harus menyentuh dosa yang mematikan, yang paling buruk, kejahatan yang-tak-terampuni.²⁹⁰ Inilah sebuah ketakmungkinan, sebuah peristiwa pengampunan - "mengampuni yang-tak-terampuni".

"...Pengampunan hanya mengampuni yang-tak-terampuni. Seseorang tidak bisa, atau seharusnya tidak bisa, mengampuni; hanya ada pengampunan, jika itu ada, di mana ada yang-tak-terampuni. Ini untuk mengatakan bahwa pengampunan hanya mungkin dalam melakukan yang-tak-mungkin. Sebab, dalam abad ini, kejahatan-kejahatan yang mengerikan sekali ('yang-tak-terampuni' [...]) tak hanya sudah dilakukan - yang mungkin pada dasarnya tidak begitu baru - namun telah menjadi (*sesuatu*) yang dapat dilihat, diketahui, dikisahkan kembali, dinamai, diarsipkan oleh sebuah 'nurani universal' yang lebih terinformasikan dengan baik dibandingkan sebelumnya; karena kejahatan-kejahatan ini, yang sekaligus kejam dan masif, tampaknya menghilang, atau karena orang telah mendesaknya untuk keluar, [...] dari setiap ukuran keadilan manusia, kemudian dengan baik, panggilan untuk pengampunan menemukan dirinya sendiri (melalui yang-tak-terampuni itu sendiri!) teraktifkan kembali,

²⁹⁰ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 32-33.

termotivasi kembali, dan terakselerasi.”²⁹¹

Lalu pertanyaannya, “Apa itu yang-tak-terampuni?”

- a. Menurut Jankélevith (dan juga Hukum Internasional dewasa ini), ‘yang-tak-terampuni’ itu adalah kejahatan yang melampaui ukuran-ukuran manusiawi, melampaui proporsi hukum, melampaui putusan-putusan manusiawi, dan juga kejahatan yang melampaui setiap hukuman manusiawi – sesuatu yang melampaui rasionalitas manusia. Kejahatan itu adalah “kejahatan terhadap kemanusiaan”. Bagi Jankélevith, tak relevan lagi berbicara mengenai pengampunan di hadapan ‘yang-tak-terampuni’ ini. Tak ada lagi hukuman yang pantas dan setimpal untuk kejahatan ini. Jadi, *sia-sia* jika berbicara mengenai pengampunan dalam hal ini.
- b. Selain “kejahatan terhadap kemanusiaan”, “yang-tak-terampuni” juga ditunjukkan oleh Derrida dalam *Given Time*. Di sana, ia memaparkan mengenai *Counterfeit Money* (Uang Palsu), sebuah cerita pendek yang ditulis oleh Baudelaire.²⁹² Cerita ini dimulai dari kisah dua orang (sang penulis dan sahabatnya) yang baru saja keluar dari toko tembakau (rokok) dan bertemu dengan seorang pengemis. Pengemis ini merupakan gambaran mengenai ‘Yang Lain’. Kedua orang tersebut memberikan sedekah kepada pengemis itu. Sahabat sang penulis ini memberikan sedekah lebih besar. Namun sayang, ia memberikan pengemis itu uang palsu. Sang penulis pun mulai membayangkan apa yang akan terjadi pada pengemis tersebut jika ia menggunakan uang palsu itu. Selain itu, ia juga menyadari bahwa sahabatnya memberikan

²⁹¹ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 32-33.

²⁹² Charles Baudelaire adalah seorang sastrawan Prancis abad ke-19 (1821-1867) (Bdk. <http://www.poets.org/poet.php/prmPID/607>, diakses pada 8 Februari 2011, pkl. 09.30 WIB.)

uang palsu itu dengan “kalkulasi” untuk memperoleh surga dengan “biaya yang sekecil-kecilnya”. Ia memberikan uang palsu itu tanpa mempertimbangkan konsekuensi dari apa yang ia perbuat.²⁹³ Sang penulis pun pada akhir episode tersebut mengatakan, “Saya tidak akan pernah mengampuninya atas kegagalan kalkulasinya itu (*memberikan uang palsu demi surga*)”.²⁹⁴

Dari pemaparan singkat di atas, tampak bahwa sang penulis tidak dapat mengampuni sahabatnya, seorang sahabat yang tidak dapat ia mengerti. Sang penulis tak dapat menerima suatu kemungkinan di luar pemikiran dan tindakannya.²⁹⁵ Di sini, Derrida ingin menunjukkan bahwa ‘Yang Lain’ selalu absen”,²⁹⁶ yang berarti bahwa ketika kita mencoba untuk memahami ‘Yang Lain’, kita tidak akan pernah dapat memahaminya dengan utuh (sempurna), akan ada yang selalu terlewatkan (absen).

Di sisi lain, sahabat dari sang penulis itu sendiri telah menghancurkan persahabatan, yaitu tidak pernah mempertimbangkan ‘Yang Lain’ dalam tindakannya. Melainkan, ia hanya fokus pada dirinya sendiri. Dalam kaitannya dengan komunitas atau masyarakat, hal ini (persahabatan - menempatkan ‘Yang Lain’ dalam setiap cara bertindak kita) merupakan jaminan bagi keberadaan setiap masyarakat, karena persahabatan mendahului setiap hukum atau perjanjian, dan membentuk kondisi untuk relasi moral dan politis.²⁹⁷ Ketika seseorang tidak

²⁹³ Bdk. Niva Arav, “To Exceed the Scene of Economy...”, hlm. 2.

²⁹⁴ Bdk. J. Derrida, 1992, *Given Times: 1. Counterfeit Money* (diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh P. Kamuf), Chicago: The University of Chicago Press, hlm. 172.

²⁹⁵ Bdk. Niva Arav, “To Exceed the Scene of Economy...”, hlm. 2.

²⁹⁶ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 44.

²⁹⁷ Bdk. Niva Arav, “To Exceed the Scene of Economy...”, hlm. 2. (Lih. Derrida, 1988, “The Politics of Friendship” dalam *Journal of Philosophy* (85), New York: The Journal of Philosophy, Inc., hlm. 632-644.)

menempatkan 'Yang Lain' dalam setiap tindakannya, maka hal itu dapat merusak komunitas atau masyarakat. Dengan begitu, tidak akan pernah dapat terbentuk sebuah komunitas atau masyarakat.²⁹⁸

Derrida berpendapat bahwa untuk menjadi seorang individu, seseorang membutuhkan masyarakat. Jika ia hanya fokus pada dirinya sendiri, dan berhenti pada pandangannya yang egoistik, maka hal itu dapat membahayakan keberadaan dirinya sendiri. Dalam tindakannya, sahabat ini telah mengkhianati nilai persahabatan. Pengkhianatan ini merupakan sebuah tindakan yang-tak-terampuni.²⁹⁹ Dengan begitu, sang penulis pun tak dapat mengampuni tindakan sahabatnya tersebut.

Melalui Jankélevith dan Baudelaire, Derrida tampaknya ingin menjelaskan mengenai apa itu 'yang-tak-terampuni'. Bagi Derrida, tindakan 'yang-tak-terampuni' itu merupakan sebuah tindakan yang berusaha "menghapus" 'Yang Lain'. Maka, "mengampuni yang-tak-terampuni" itu berarti membawa kembali 'Yang Lain', yang selama ini telah menghilang akibat tindakan 'yang-tak-terampuni' itu sendiri.³⁰⁰ Dengan begitu, menemukan dan mengembalikan 'Yang Lain' merupakan sebuah usaha pengampunan yang tak akan pernah berakhir. Itulah tindakan "mengampuni yang tak-terampuni".

10. Perbedaan Amnesti (Rekonsiliasi)³⁰¹ dengan Pengampunan³⁰²

"Pengampunan" dalam dunia dewasa ini (khususnya

²⁹⁸ Bdk. Niva Arav, "To Exceed the Scene of Economy...", hlm. 2.

²⁹⁹ Bdk. Niva Arav, "To Exceed the Scene of Economy...", hlm. 2-3.

³⁰⁰ Bdk. Niva Arav, "To Exceed the Scene of Economy...", hlm. 5.

³⁰¹ Dalam *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Derrida tidak begitu ketat membedakan dua istilah ini. Menurutnya, keduanya sama-sama berada di dalam "skema ekonomi", hubungan timbal-balik, yang dipenuhi oleh berbagai syarat.

³⁰² Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 41-60.

dalam ranah politik) seringkali ditunjukkan dalam istilah "amnesti"³⁰³ atau "rekonsiliasi".³⁰⁴ Derrida pun ingin membedakan hal ini (amnesti atau rekonsiliasi) dengan "pengampunan" itu sendiri. Ada perbedaan yang mendasar di antara dua hal tersebut.

Di dalam amnesti (rekonsiliasi), Derrida melihat bahwa yang terjadi di sana bukanlah sebuah bentuk "pengampunan", melainkan lebih sebuah hubungan politik timbal-balik (skema ekonomi) yang berusaha saling menguntungkan satu sama lain. Derrida pun menyatakannya dengan lugas :

"Orang tak akan pernah bisa [...] menemukan sebuah politik atau hukum mengenai pengampunan. Dalam semua situasi geopolitik yang telah kita bicarakan, kata yang sering disalahgunakan adalah "mengampuni" (*forgive*). Karena ia selalu harus berhubungan dengan negosiasi yang sedikit banyak diketahui, dengan transaksi yang terkalkulasi, dengan syarat-syarat.

³⁰³ Menurut Kamus Merriam-Webster, "amnesti" berarti sebuah tindakan dari otoritas (seperti pemerintah), yang memberikan pengampunan kepada sejumlah besar individu. Kata "amnesti" ini berasal dari bahasa Yunani "*amnēstia*" yang berarti "pelupaan" (*forgetfulness*) - yang berasal dari *amnēstos* (terlupakan) [dari *a-* + *mnasthai* (mengingat)]. (Bdk. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/amnesty>, diakses pada 7 Februari 2011, pkl. 11.27 WIB.)

³⁰⁴ Rekonsiliasi, menurut Hizkias Assefa (seorang Profesor di "Eastern Mennonite University (USA)", yang menspesialisasikan diri pada studi-studi mengenai Program Transformasi Konflik), lebih dipandang sebagai sebuah mekanisme penanganan konflik, yang intinya menyangkut : (1) adanya pengakuan dari masing-masing pihak yang berkonflik, (2) adanya penyesalan yang tulus, (3) adanya kesiapan untuk memohon pengampunan, (4) adanya kesiapan dari masing-masing pihak yang berkonflik untuk melepaskan kemarahan dan kepahitan yang disebabkan oleh konflik yang terjadi, (5) Ada komitmen dan upaya dari pelaku untuk tidak mengulangi perbuatannya, (6) Adanya ketulusan untuk memperbaiki keluhan-keluhan di masa lalu yang menyebabkan konflik dan adanya upaya kompensasi atas kerusakan atau kerugian yang ditimbulkan sejauh itu mungkin, dan (7) mengadakan hubungan baru yang saling memperkaya. (Bdk. Hizkias Assefa, "The Meaning of Reconciliation" dalam http://www.gppac.net/documents/pbp/part1/2_reconc.htm, diakses pada 7 Februari 2011, pkl. 12.20 WIB.)

[...] Selalu ada sebuah kalkulasi (*perhitungan*) strategis atau politis dalam sikap rendah hati seseorang yang menawarkan rekonsiliasi atau amnesti, dan hal itu selalu dibutuhkan untuk mengintegrasikan kalkulasi ini dalam analisis-analisis kita.”³⁰⁵

Derrida pun memberikan contoh mengenai proses Rekonsiliasi di Afrika Selatan:³⁰⁶

Saat masih di penjara, Nelson Mandela yakin bahwa dia harus menerima keputusan untuk menegosiasikan prinsip sebuah prosedur amnesti. Pertama-tama, prosedur itu perlu mengizinkan kembalinya orang-orang buangan ANC (*African National Congress*).³⁰⁷ Kemudian, “rekonsiliasi nasional” pun perlu ditekankan, agar Afrika Selatan tidak terperosok ke dalam api dan darah balas dendam. Maka, amnesti pun di sini diharakan benar-benar dapat menandai sebuah bentuk “pengampunan”. Demi tujuan itu, Desmond Tutu (Seorang Uskup Anglikan) pun dipilih sebagai pimpinan TRC (*Truth and Reconciliation Commission*) bagi Afrika Selatan.

Menurut Derrida, Tutu-lah yang memperkenalkan kosakata “penyesalan” dan “pengampunan” di Afrika Selatan. Lepas dari kata-kata itu merupakan warisan tradisi Kristiani yang dikenalnya, namun yang menjadi pertanyaannya sekarang, “Apakah ‘pengampunan’ itu

³⁰⁵ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 39-40.

³⁰⁶ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 41-47.

³⁰⁷ ANC adalah sebuah partai politik di Afrika Selatan yang didirikan pada 1912. Awalnya partai ini berdiri sebagai gerakan kemerdekaan nasional dan memimpin untuk perubahan politik, sosial, ekonomi secara mendasar. Selama Sembilan dekade, ANC memimpin perjuangan melawan rasisme dan penindasan, pengorganisasian penolakan massa, memobilisasi komunitas internasional dan perjuangan bersenjata melawan *apartheid*. Perjuangan mereka memuncak pada 1994, di mana ANC mulai dilibatkan dalam sebuah proses demokrasi krusial dan memperjuangkan sebuah Konstitusi Demokrasi Baru untuk Afrika Selatan. Pada 1996, Konstitusi Baru pun mulai diperkenalkan pada publik. (Bdk. ANC, 2010, “What is the African National Congress?” dalam <http://www.anc.org.za/show.php?include=docs/misc/2010/anc.html>, diakses pada 7 Februari 2011, pkl. 18.12 WIB.)

merupakan perjumpaan personal dari wajah-ke-wajah (*face-to-face*), atau 'pengampunan' di sini lebih membutuhkan sebuah mediasi institusional?" Namun yang jelas, pengampunan harus menyertakan dua keunikan, yaitu (1) kesalahan (pelaku kejahatan), dan (2) korban. Ketika muncul pihak ketiga yang mengintervensi, kita dapat mengatakan bahwa terjadi amnesti, rekonsiliasi, reparasi, dlsb. Namun, kita tak dapat berbicara mengenai "pengampunan" di sana. "Pengampunan" hanya menyertakan pelaku dan korban, tanpa adanya kehadiran pihak ketiga.

Ketakterpahaman yang kompleks ini (hadirnya pihak ketiga) juga dapat kita temukan, di mana ketika seorang anggota keluarga korban menuntut agar keadilan dijalankan. Ia berharap para pelaku kejahatan hadir di muka pengadilan. Hal itu pun terjadi. Akhirnya, pengadilan pun memberikan putusan dan hukuman bagi sang pelaku. Namun sebenarnya, jauh di dalam hatinya - jauh sebelum ia menuntut "keadilan" di hadapan hukum - ia sudah lama dapat mengampuni sang pelaku.

Namun sebaliknya, tentu juga benar, kita bisa membayangkan dan menerima, bahkan sesudah proses rekonsiliasi, amnesti, maupun persidangan, masih ada keluarga- keluarga korban yang tak dapat mengampuni. Misteri pengalaman ini pun tetap saja ada. Tak dapat disangkal. Coba kita bayangkan, jika seorang korban terorisme, seseorang yang anak-anaknya terdeportasi, atau orangtuanya disiksa dan dibunuh. Apakah dia mengatakan, "Saya (telah) mengampunimu" atau "Saya tak bisa mengampunimu", bagi Derrida, kedua- duanya tak dapat dipahami. Bahkan, Derrida secara jujur pun berkata, "Saya tak dapat berkata apa-apa". Zona pengalaman ini tak dapat diakses, dan saya harus menghargaimisteri ini.

Tutu pun menceritakan bahwa suatu hari datang seorang wanita kulit hitam untuk memberikan kesaksian di hadapan TRC. Wanita ini bercerita bahwa suaminya telah dibunuh dan disiksa oleh seorang perwira kepolisian.

Wanita ini pun mengatakan, "Sebuah komisi atau sebuah pemerintahan tak dapat mengampuni. Hanya saya, pada gilirannya, yang dapat melakukannya. (Dan saya tidak siap untuk mengampuni.)" Inilah kata-kata yang sangat sulit untuk didengarkan.

Istri korban ini sungguh ingin mengingatkan kembali bahwa "badan anonim" (negara atau institusi publik) tak dapat memberikan pengampunan. Ia tak memiliki hak dan kuasa untuk melakukannya. Keberadaan "badan anonim" itu tak memiliki arti dalam kasus ini. Wakil Negara dapat memberikan hukuman (putusan), namun pengampunan tak berhubungan dengan hukuman atau putusan. Bahkan, tak memiliki hubungan dengan ranah publik maupun politis. Bahkan jika keputusan (hukuman) itu cukup "adil", keadilan dalam pengampunan tak berhubungan dengan keadilan yudisial. Adanya keputusan (hukuman), bukan berarti di sana ada pengampunan. Wanita ini tampaknya ingin menunjukkan bahwa jika seseorang punya hak untuk mengampuni, hak itu hanya dimiliki oleh korban sepenuhnya. Wanita ini bisa mengatakan hal demikian, namun tetap saja yang meninggal adalah suaminya. Dengan begitu, hanya orang yang meninggal (korban) yang bisa secara sah mempertimbangkan pengampunan. Ada sebuah *aporia* di sini.

"Bagaimana dengan mereka yang selamat?" Orang yang selamat (yang hidup) tak dapat menukarkan posisinya dengan mereka yang telah meninggal (korban). Inilah pengalaman yang sangat menyakitkan bagi mereka yang selamat. "Siapa yang memiliki hak untuk mengampuni atas nama korban yang hilang (meninggal)?" Dengan cara tertentu, mereka akan selalu absen. Yang absen, pada intinya, adalah diri mereka sendiri (korban) yang tak pernah secara mutlak hadir, pada momen ketika pengampunan dimohonkan.

Dari penjelasan di atas, maka tampaklah bahwa pengampunan juga terbentang antara pertanyaan, "siapa?"

dan "apa?". Siapa yang diampuni? Siapa yang mengampuni? Apa yang diampuni? Sesuatu atau seseorang? Apakah saya mengampuni seorang pribadi? Ataukah, saya hanya mengampuni apa yang diperbuatnya? Pertanyaan ("siapa" dan "apa") ini penting karena keduanya tidak dapat direduksi menjadi yang lain.³⁰⁸ Keduanya berharga dalam membahas pengampunan.

Berkaitan dengan pertanyaan "siapa dan apa", dewasa ini pengampunan pun erat kaitannya dengan "kekuasaan". Seringkali, yang memiliki kekuasaan atau kedaulatanlah yang dapat mengampuni. Polanya pun menjadi *top-down* (dari atas ke bawah), apakah itu sebagai korban atau atas nama korban, penguasa dengan leluasa dapat memberikan pengampunan. Namun sayangnya, pada saat yang sama terjadi pula sebuah peristiwa "korbanisasi" (*victimisation*) yang "menghilangkan" korban - menghapus hak untuk berbicara atau hak kebebasannya untuk berada dalam posisi di mana ia dapat mengampuni. Korban lalu menjadi korban lagi, di mana ia melihat dirinya kehilangan kemungkinan minimal-elementer untuk dapat benar-benar mempertimbangkan pengampunan - "mengampuni yang-tak-terampuni". Di sinilah letak kritik Derrida atas kekuasaan atau kedaulatan di dalam proses "pengampunan". Pengampunan haruslah keluar dari kekuasaan atau kedaulatan karena di sana rentan terjadi "kejahatan" berikutnya - korban kehilangan kesempatan untuk "mengampuni". Ini merupakan situasi yang sulit. Ada dua kutub yangtak dapat dipisahkan begitu saja.

Dua kutub itu pun tampak ketika "pengampunan" (yang diberikan atau diinspirasikan oleh Tuhan) itu menjadi sebuah anugerah yang sangat ramah, tanpa pertukaran, dan tanpa syarat. Kadang kala juga, pengampunan itu meminta syarat minimal, di mana ada penyesalan dan transformasi dari si pendosa. Di sini terdapat dua kutub yang tak dapat disederhanakan satu sama lain dan keduanya tak dapat

³⁰⁸ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 38.

dipisahkan. Pengampunan untuk bisa efektif, konkret, historis, maka dimensi "tak adanya syarat" perlu melibatkan diri juga dalam satu rangkaian "syarat" dari berbagai sisi (psikososologis, politis, dlsb.). Dua kutub ini tak dapat dipertemukan namun juga tak terpisah. Di sana, keputusan-keputusan dan berbagai tanggungjawab perlu diambil. Meskipun ada pereduksian pengampunan pada amnesti, amnesia, pembebasan, rekonsiliasi, atau terapi politik; namun, "pengampunan tak-bersyarat" tak boleh dilupakan, karena tanpa wacana ini pengampunan tak akan punya makna minimalnya.³⁰⁹

Pada akhirnya, segala kejahatan dan perselisihan harus diakhiri. Namun, di sana tetaplah dibutuhkan adanya "pengampunan" - bertemunya korban dan pelaku, terjadi proses "mengampuni yang-tak-terampuni". Sedangkan, suatu keadaan yang "sehat" dan "normal" dapat diharapkan kembali melalui amnesti atau rekonsiliasi, yang dipenuhi dengan berbagai syarat yang menjamin langgengnya kedamaian (politik, sosial, ekonomi, dlsb). Dua kutub itu tak dapat didamaikan. Namun, keduanya tetap dibutuhkan. Maka, inilah kiranya "visi etis hiperbolis pengampunan" yang digemakan oleh Derrida - pengampunan itu gila, ia harus meloncat, namun jelas, ke dalam gelapnya ketakterpahaman. Derrida pun tak ingin mereduksi hal ini ke dalam konsep-konsep penyederhanaan, seperti empiris, relativis, atau pragmatis. Pengampunan dan proses-proses rekonsiliasi atau amnesti itu sama kompleksnya dengan kenyataannya.

Akhirnya, Derrida pun sadar bahwa "pengampunan tak-bersyarat" yang ditawarkannya merupakan sesuatu yang sulit, yang memang layak dan sesuai dengan namanya. Namun, "Apakah pengampunan yang seperti itu

³⁰⁹ Di sisi lain, Derrida pun memproblematisasi mengenai "makna" dalam pengampunan. Pengampunan yang tak-bersyarat guna memiliki "makna"-nya sendiri, ia tak perlu memiliki "makna" - tak ada finalitas. Ia adalah sebuah kegilaan yang-tak-mungkin. Itulah pengampunan. (Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 45.)

akan dijalankan suatu harinanti?" Mungkin ini suatu impian bagi pemikiran. Bagi Derrida, "Kegilaan ini barangkali tidak terlalu gila".³¹⁰

C. Rangkuman

Dari seluruh pemaparan dalam Bab V ini, maka dapat dikatakan bahwa Derrida melihat bahwa (1) tradisi pengampunan dewasa ini merupakan sebuah warisan tradisi Abrahamik (khususnya Kristianitas), yang dipenuhi dengan berbagai syarat. (2) Derrida pun berusaha untuk menanggapi tradisi ini dengan menawarkan sebuah pengampunan yang tanpa syarat. (3) Sedangkan, "peristiwa pengampunan" itu sendiri merupakan sesuatu 'Yang-Tak-Mungkin'. (4) Hal ini pun tak berhenti di situ saja, melainkan ketakungkinan itu juga ditawarkan Derrida dengan "mengampuni yang-tak-terampuni", dan hal ini dibedakan dari (5) amnesti atau rekonsiliasi, yang penuh dengan syarat dan kalkulasi politik, sosial, ekonomi, dlsb. Namun, dua kutub ini tak dapat didamaikan dan tak dapat dipisahkan. Kedua-duanya tetap dibutuhkan dalam dunia dewasa ini.

Tanpa adanya horizon "ketakungkinan" dalam pengampunan, maka pengampunan tak memiliki makna minimalnya. Tanpa adanya usaha untuk mewujudkan pengampunan secara konkret (melalui amnesti, rekonsiliasi, dlsb.), maka tak akan pernah juga terwujud suatu "pengampunan" (yang tak-bersyarat). Meskipun ada sebuah *aporia*, ada sebuah ketakungkinan, ada sebuah ketakterputusan (*undecidable*) dalam pengampunan; justru di sanalah pengampunan sungguh-sungguh berarti.

Akhirnya, pengampunan pun merupakan sebuah pilihan yang berisiko. Ketika kita berusaha mengampuni dan mengatakan "Saya (telah) mengampunimu", ketika itu juga kita membatalkannya. Namun, tanpa usaha itu, kita tak akan pernah dapat mencapai pengampunan yang tak-bersyarat - "mengampuni yang-tak-terampuni".

³¹⁰ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm. 60.

BAB VI CATATAN PENUTUP

"Saya tidak sedang menghadirkan diri saya sendiri, di Paris, sebagai seorang Yahudi yangotentik, maupun sebagai seorang Non-Yahudi; Saya bukan seorang yang ahli dalam Yudaisme. Dan di sini, saya juga bukan seorang Kristen, bukan seorang Muslim, bukan seorang Buddhis, saya bukan seorang sarjana Biblis, saya bukan seorang Teologan, dan saya harus menghadapi pertanyaan-pertanyaan yang mengerikan yang datang daripertama-tama sahabat-sahabat yang sangat murah hati yang mengelilingi saya tapi yang ahli dalam bidang-bidang ini. Jadi, mohon ampuni saya, itulah doa pertama saya."³¹¹

(Jacques Derrida)

A. Pengantar

Dalam pemikiran Derrida, tak ada yang dapat diakhiri dengan pasti atau *fix*. Sejalan dengan itu, Bab VI ini pertamanya juga bukanlah akhir dari seluruh karangan panjang ini, melainkan salah satu bagian atau bahkan awal pergulatan saya untuk memikirkan dan menimbang-nimbang kembali gagasan-gagasan Derrida yang sejauh ini telah menyita perhatian saya. "Catatan Penutup" ini lebih untuk membuka pembahasan dan tanggapan lebih lanjut mengenai pemikiran Derrida, khususnya mengenai pengampunan.

Setelah bergulat mendalami pemikirannya mengenai pengampunan, lalu dalam benak saya tiba-tiba muncul beberapa pertanyaan :

"Apa saja kesan umum yang muncul atas pemikiran Derrida?
Apakah pemikirannya dapat didialogkan dengan pemikir lain?
Adakah sesuatu yang berguna bagi kita?
Apa relevansinya?"

³¹¹ J. Derrida. 2002. "On Religion: Interview with John Caputo" dalam <http://www.egs.edu/faculty/jacques-derrida/quotes/>, diakses pada 3 Maret 2011, pkl. 15.15 WIB.

Melalui tuntunan pertanyaan-pertanyaan ini, saya akan menyusun Bab ini menjadi beberapa bagian, antara lain (1) Tanggapan terhadap kesan umum pemikiran Derrida, (2) “Menimbang Derrida”, (3) Relevansi, dan (4) Catatan Akhir.

B. Tanggapan terhadap Kesan Umum Pemikiran Derrida

Secara umum pemikiran Derrida seringkali menimbulkan kesan bahwa pemikirannya bersifat (a) **relativis** (tidak memilih A daripada B, dan begitu juga sebaliknya), (b) **nihilis** (tidak ada pendasaran akhir yang pasti), dan (c) **skeptis** (selalu berusaha untuk tidak memercayai segala sesuatu dan tampak pesimis). Menanggapi hal ini, pertama-tama yang perlu dipahami, di dalam pemikiran Derrida, segala sesuatunya itu selalu ditunda. Maka, seluruh penilaian itu pun (relativis, nihilis, dan skeptis) juga perlu ditunda terlebih dahulu. Maka, kita tidak dapat dengan jelas dan pasti mengatakan bahwa Derrida adalah seorang (a) relativis, (b) nihilis, dan (c) skeptis. Hal itu terlalu cepat dan ceroboh. Derrida selalu menidak terhadap setiap aliran pemikiran. Ia selalu menolak untuk digolongkan. Ini salah satu konsekuensi dari pemikirannya yang selalu berupaya untuk selalu “membeda dan menunda”, seperti yang tampak dalam *Différance* dan Dekonstruksi.

Filsafat Derrida tidak bertujuan sama sekali memberi pendasaran yang jelas, sistematis, terperinci, final, atau *fix* pada setiap pembahasan yang dipaparkannya; melainkan selalu berusaha membongkar dan merangkainya kembali dalam sebuah pemahaman baru. Bertens menyebutnya, “Ia menyusun teksnya sendiri dengan ‘membongkar’ teks-teks lain dan dengan demikian ia berusaha melebihi teks-teks itu dengan mengatakan sesuatu yang tidak dikatakan dalam teks-teks itu sendiri.”³¹² Derrida berusaha melampaui setiap pendasaran yang diberikan dalam setiap “teks”.³¹³

³¹² Bdk. K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX (Jilid II): Prancis*, hlm. 330-332.

³¹³ Bagi Derrida, segala sesuatu merupakan “teks”. Segala sesuatu yang ada ditandai tekstualitas. (Bdk. K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX (Jilid II): Prancis*, hlm. 332.)

1. Relativis

Jika Derrida selalu berusaha “membeda dan menunda” untuk tidak memilih A daripada B, dan begitu juga sebaliknya; itu bukan berarti bahwa Derrida adalah seorang relativis, melainkan Derrida hanya berusaha untuk selalu mempertanyakan setiap oposisi yang timbul dalam cara berpikir kita selama ini. Tepat di sinilah point yang dituju Derrida.

Menurut Caputo, Derrida tampaknya ingin menyuarakan keberagaman, keberbedaan, yang merupakan syarat kemungkinan akan keterbukaan dan hubungan dengan ‘Yang Lain’.³¹⁴ Bagi Derrida, kebersamaan, kesatuan, keseragaman sering hanya dijadikan sarana untuk bersembunyi atau mencari perlindungan dan hal itu seringkali digunakan untuk menutup diri. Baginya, klaim kesatuan, kebenaran, penyeragaman merupakan awal kekerasan dan kemunafikan. Namun di sisi lain, keberagaman juga bukan pemecahan yang paling efektif. Derrida juga berusaha untuk menundanya. Maka, persoalannya bukan lagi pertentangan antara kesatuan dan keberagaman, namun berusaha terus-menerus mempertanyakan dengan kritis “pertentangan” (oposisi) tersebut dan berusaha menemukan singularitas atau keunikan dari setiap hal dan peristiwa yang tak dapat tergantikan.³¹⁵

Keterbukaan pada singularitas atau keunikan ini pun sangat tampak dalam pemikirannya mengenai (a) *Hos(ti)pitalitas*, di mana kita diajak untuk terbuka pada ‘Yang Lain’, yang benar-benar lain, berbeda, dan tak terduga; dan juga dalam (b) *Mengampuni Yang-Tak-Terampuni*, di mana setiap peristiwa pengampunan itu sangat unik, bahkan tak ada yang bisa menggantikannya. Pengampunan pun terjadi hanya antara si pelaku dan si korban, di mana kedua-duanya memiliki singularitas

³¹⁴ Bdk. John D. Caputo (ed.), *Deconstruction in A Nutshell:...*, hlm. 14.

³¹⁵ Bdk. Haryatmoko, “Kutukan Logika Ekonomi...”, hlm.7-8.

(keunikan) masing-masing yang tak dapat direduksi atau digantikan satu dengan yang lain. Di sini perbedaan tetap diperhatikan, namun hirarki dalam sebuah oposisi dilampaui.³¹⁶ Lebih tepatnya, Derrida mencoba mencari kemungkinan lain bagi “kebenaran”.³¹⁷

2. Nihilis

Menurut Bambang Sugiharto, kendati langgam dasar pemikiran Derrida memang berbunyi nihilistik, penuh kata “ketidakmungkinan”, sesungguhnya dengan itu ia hendak memperlihatkan sisi-sisi paradoks dan ironi pada pola-pola berpikir baku kita. Kerap kalitidak dengan maksud menghancurkan atau memperolok, melainkan lebih untuk membuka pemikiran dan mentalitas terhadap kemungkinan-kemungkinan baru yang real, untuk tumbuh dan terus mengalir, tidak berkarat. Pemikiran Derrida ibarat goncangan-goncangan agar otot dan saluran darah pada tubuh tetap mengalir sehat, tetap menghidupkan dan menumbuhkan, lewat interaksi terus dengan segala yang “mungkin”, dengan yang “lain”.³¹⁸ Selain itu, muncul pula kesan bahwa Derrida seorang nihilis karena ia berusaha mengkritik pemikiran tentang “dasar akhir” yang *fix* (apakah itu Idea Absolut atau *Causa Prima*), yang merupakan ciri Tradisi Filsafat Barat (Metafisika) yang selama ini dipahami. Jika muncul kesan tersebut, itulah salah satu risiko yang diambilnya. Derrida menunda untuk memutuskan jejak (pendasaran) yang terakhir, final, atau *fix*. Ia selalu dapat mencari-cari sisi gelap dari sesuatu pandangan filsafat dan menggoyahkannya secara terus-

³¹⁶ Bdk. A. Sumarwan, “Membongkar Yang Lama Menenun Yang Baru”, hlm. 20.

³¹⁷ “...I do not give up truth in general. I am looking for another possible experience on truth.” (Bdk. Derrida, 1999, “On the Gift: A Discussion Between Jacques Derrida and Jean-Luc-Marion” dalam *God, the Gift, and Postmodernism* (editor: John D. Caputo dan J. Scanlon), Bloomington: Indiana University Press, hlm. 72.)

³¹⁸ Bdk. Bambang Sugiharto, 2005, “Dekonstruksi Agama: Penghancuran Diri Agama-Agama” dalam *Basis* [No. 11-12, Tahun ke 54, November-Desember 2005], Yogyakarta: Yayasan BP Basis, hlm. 31.

menerus. Penegasiannya secara *ad absurdum*, tanpa batas, akan selalu menumbangkan setiap pandangan yang mau mendaku kebenaran mutlak untuk dijadikan pusat pembicaraan.³¹⁹ Begitu juga ketika berbicara mengenai *Hos(ti)pitalitas* dan *Pengampunan*. Di sana, Derrida tampak berusaha menangguhkan (mempertanyakan) kembali setiap pendasaranakhir yang diberikan. Ia *mengakui* sekaligus *mengkritik* pengaruh (*jejak-jejak*) tradisi, agama, budaya, politik, dan berbagai pengaruh lainnya yang ada di dalam pemahaman atau penggunaan kata-kata tersebut (*Hos(ti)pitalitas* dan *Pengampunan*). Di sana, ditemukan pula *Sous Rature*, di mana kata-kata "*hos(ti)pitalitas*" dan "*pengampunan*" perlu diletakkan juga di bawah tanda silang - "dicoret, namun tetap tampak dan tetap digunakan".

3. Skeptis

Bagi Derrida, segala sesuatu dapat dipertanyakan, termasuk seluruh tradisi Filsafat Barat. Hal ini memunculkan pula kesan bahwa Derrida begitu skeptis terhadap segala sesuatu yang ada di hadapannya. Tampaknya, Derrida tidak dapat begitu saja memercayai sesuatu. Semua perlu "ditunda", bahkan selalu berujung pada *aporia*.

Menunda bukan berarti kita hidup tanpa keputusan, melainkan terus-menerus mengambil keputusan dan tidak akan pernah berakhir. Menunda lebih berarti memberi ruang bagi kedatangan akan 'Yang Lain' - ada *hos(ti)pitalitas* di sana. Ketika "**mengampuni yang-tak-terampuni**" itu merupakan sesuatu "yang-tak-mungkin" (hiperbolis), namun bukan berarti kita tidak berusaha untuk terus-menerus mengampuni. Dimensi "ketakmungkinan" lebih memberi ruang bagi horizon yang lebih luas dan menunjukkan betapa pentingnya pengampunan. Justru di

³¹⁹ Bdk. A. Sudiarja, "Jacques Derrida: Setahun Sesudah Kematiannya", hlm.4-5.

hadapan “yang-tak-terampuni” (“yang-tak-mungkin”), pengampunan itu sendiri menemukan arti pentingnya. Maka, bukan skeptis dan juga pesimis, Derrida justru memberi harapan. Ia tetap terbuka pada masa depan, bahwa “tak ada lagi yang tak-terampuni” karena “yang-tak-terampuni” kini pun menjadi mungkin di hadapan kita – “mengampuni yang-tak-terampuni”.

C. Menimbang Derrida

Pada bagian ini akan dipaparkan beberapa pemikiran lain mengenai pengampunan, dengan tujuan untuk (1) meletakkan pemikiran Derrida di antara pemikir-pemikir lain; dan, (2) berusaha menimbang pemikiran Derrida secara obyektif. Dengan begitu, secara tidak langsung kita dapat menemukan kelebihan dan kekurangan pemikiran Derrida, khususnya dalam hal pengampunan.

1. Hannah Arendt

a. Letak Pengampunan dalam Tiga Kegiatan Manusia

Arendt membedakan tiga kegiatan manusia, yaitu, (1) Bekerja (*Arbeiten*); (2) Berkarya (*Herstellen*); dan (3) Bertindak (*Handeln*). Pengampunan bagi Arendt diletakkan dalam “bertindak”. (a) **Bekerja**, bagi Arendt, berarti bahwa manusia terjerat dalam daur tiada akhir.³²⁰ Arendt pun mengungkapkan bahwa bekerja tidak pernah selesai, melainkan berputar dalam sebuah repetisi tanpa kesudahan dan sebuah daur yang senantiasa berulang”.³²¹ Di sini, “kerja” berhubungan dengan proses-proses biologis yang menjadi keharusan bagi seorang manusia untuk bertahan hidup. Dalam kategori ini, manusia termaktub dalam semesta makhluk yang berusaha bertahan untuk hidup. Maka, manusia pada tahap ini disebut sebagai *animal laborans* (makhluk

³²⁰ Bdk. F. Budi Hardiman, 2001, “Politik’ dan ‘Antipolitik’ Hannah Arendt tentang Krisis Negara” dalam *ATMA nan JAYA* (Tahun XV, No.3, Desember 2001), Jakarta: Unika Atma Jaya, hlm. 127.

³²¹ Bdk. Hannah Arendt, 1959, *The Human Condition*, New York: Doubleday Anchor Books, hlm. 78.

yang bekerja). Karena kerja ekuivalen dengan keharusan, maka tidak ada kebebasan di dalamnya.³²²

- 1) **Berkarya**, di mana manusia mulai membangun dunianya, baik secara fisik maupun kultural. "Karya" tidak lagi berada dalam domain makhluk hidup secara umum, karena (1) melalui "karya", manusia tidak lagi terikat oleh proses biologis bahkan sudah dapat mengaturnya; (2) dalam "karya" sudah ada tujuan dan intensi; dan (3) "karya" sudah memiliki unsur publik (berbeda dengan "kerja" yang lebih berciri privat).³²³
- 2) **Bertindak** merupakan satu-satunya *vita activa* (aktivitas manusia), yang terjadi di antara manusia sendiri, tanpa perantara materi, atau benda-benda dunia apa pun. Bertindak itu bukan sekadar bereaksi, atau ikut mengerjakan apa yang dikerjakan oleh orang lain, atau suatu sistem. Bertindak, dalam pengertian Arendt, berarti mematahkan atau menghentikan otomatisisme sistem atau logika fungsional dalam masyarakat modern, dimana manusia dimasukkan dengan paksa. Dengan berbuat demikian, manusia sesungguhnya selalu memulai sesuatu yang baru.³²⁴ Di sana ada kebebasan. Di sanalah "pengampunan" diletakkan.

b. Pengampunan dan Sejarah

Sejarah bukanlah pertama-tama berkenaan dengan *makna* melainkan dengan *cerita*. *Makna*, begitu tercapai, akan membuat sejarah selesai dan tertutup. Sedangkan, *cerita* tak pernah selesai, ia akan menggerakkan orang untuk berbuat dan berbuat lagi untuk menyusun sejarahnya. Dengan begitu, sejarah merupakan cerita

³²² Bdk. Bambang Irawan, 2007, "Lapis-Lapis Kepedulian" dalam *Basis* (No.03-04, Tahun ke-56, Maret-April 2007), Yogyakarta: Yayasan BP Basis, hlm. 39.

³²³ Bdk. Bambang Irawan, "Lapis-Lapis Kepedulian", hlm. 39.

³²⁴ Bdk. Sindhunata, 2007, "Politik Pengampunan" dalam *Basis* (No.03-04, Tahun ke-56, Maret-April 2007), Yogyakarta: Yayasan BP Basis, hlm.48.

yang tak pernah selesai. Ia tetap berkontak dengan masa lalu, namun tetap mengizinkan keterbukaan akan masa depan.³²⁵

Bagi Arendt, setiap tindakan itu bersifat *irreversible* (tak dapat ditarik kembali), maka kesalahan pun bersifat *irreversible*.³²⁶ Dalam sejarah, terjadi begitu banyak tindakan manusia yang begitu plural. Di sana manusia dapat bertindak salah. Itulah bahaya yang terkandung dalam sejarah.³²⁷ Fakta adanya “kesalahan” di masa lalu, menurut Arendt, tidak membawa manusia pada jalan buntu.³²⁸ “Pengampunan” merupakan salah satu solusinya. “Kesalahan butuh pengampunan, supaya kehidupan tetap bisa berlangsung; caranya, dengan terus-menerus membebaskan manusia dari apa yang telah mereka lakukan. Hanya lewat pelepasan mutual terus-menerus dari apa yang mereka lakukan, manusia dapat tetap sebagai pelaku yang bebas; hanya dengan kesediaan terus-menerus untuk berubah pikiran dan memulai lagi, mereka dapat dipercaya untuk menerima sebuah daya yang demikian besar dan dengannya memulai sesuatu yang baru”.³²⁹

Pengampunan adalah kebalikan tepat dari balas dendam, yang beraksi dalam rupa re-aksi melawan kesalahan awal, yang dengannya konsekuensi dari perbuatan pertama yang salah bukannya diakhiri, melainkan menempatkan semua orang tetap terikat dalam proses itu, mengizinkan rantai reaksi yang terkandung dalam setiap aksi menjalani alurnya yang tak terhindarkan. Pengampunan adalah satu-satunya reaksi yang tidak hanya *re-act* tetapi aksi yang baru dan tak terduga, tak terkondisikan oleh tindakan yang

³²⁵ Bdk. Sindhunata, “Politik Pengampunan”, hlm. 50.

³²⁶ Bdk. Antonius Sumarwan, 2007, *Menyeberangi Sungai Air Mata: Kisah Tragis Tapol '65 dan Upaya Rekonsiliasi*, Yogyakarta: Kanisius, hlm. 258.

³²⁷ Bdk. Sindhunata, “Politik Pengampunan”, hlm. 50.

³²⁸ Bdk. Sindhunata, “Politik Pengampunan”, hlm. 50.

³²⁹ Bdk. Hannah Arendt, *The Human Condition* (1959), hlm. 216.

menyebabkannya dan karena itu membebaskan dari konsekuensi tindakan itu bagi dia yang mengampuni dan dia yang diampuni.”³³⁰

Tanpa pengampunan, selamanya kita akan tetap menjadi korban dari konsekuensi tindakan salah di masa lalu.³³¹ Dengan begitu, pengampunan membebaskan kita. Namun, pengampunan itu hanya dapat terjadi dalam kehadiran dan kebersamaan dengan ‘Yang Lain’. Tanpa ‘Yang Lain’, pengampunan tak akan pernah terjadi. Pengampunan muncul dari kemurahan hati ‘Yang Lain’.³³² Tak ada seorang pun yang dapat mengampuni dirinya sendiri. Kita tergantung pada ‘Yang Lain’. Maka, di sini dibutuhkan pula percakapan, yang didasari oleh rasa hormat (*respect*), yang merupakan bagian dari “persahabatan” yang penuh intimasi dan kedekatan.³³³ Di dalam percakapan itulah ada pengakuan antara yang satu dengan yang lain.

Selain itu, kita tak boleh melupakan “janji”. Arendt pun menegaskan bahwa manusia masih memiliki kemampuan untuk **mengampuni** di satu pihak, dan memiliki kemampuan untuk **berjanji** di lain pihak. Kedua kemampuan itu tersedia serentak dalam diri manusia. Hal ini berkaitan dengan “teori sejarah” yang telah dipaparkan di atas, di mana ia (sejarah) berkontak dengan masa lalu, namun tetap mengizinkan keterbukaan akan masa depan. **(a) Mengampuni** lebih berkenaan dengan tindakan yang tak dapat ditarik kembali dari masa lampau. Sedangkan, **(b) berjanji** lebih berkenaan dengan tindakan yang tak dapat diduga di masa depan.³³⁴ Dengan *ampun*, masa lalu “didamaikan”; dengan *janji*, kesalahan masa lalu diharapkan tak

³³⁰ Bdk. Hannah Arendt, *The Human Condition* (1959), hlm. 216.

³³¹ Bdk. Hannah Arendt, *The Human Condition* (1959), hlm. 216.

³³² Bdk. Antonius Sumarwan, *Menyeberangi Sungai Air Mata: Kisah Tragis Tapol '65 dan Upaya Rekonsiliasi*, Yogyakarta: Kanisius, hlm. 258.

³³³ Bdk. Hannah Arendt, 1958, *The Human Condition*, Chicago dan London: The University of Chicago Press, hlm. 243.

³³⁴ Bdk. Sindhunata, “Politik Pengampunan”, hlm. 50.

terulang lagi di masa yang akan datang. Maka, kedua kemampuan inilah yang akan menentukan pula sejarah manusia ke depannya.

c. 'Yang-Tak-Terampuni'

Bagi Arendt, alternatif untuk pengampunan, namun sama sekali bukan lawannya, adalah hukuman; keduanya sama-sama berupaya untuk mengakhiri sesuatu yang tanpa intervensi dapat berlangsung tanpa henti. Karena itu, ada sesuatu yang penting sebagai unsur struktural dalam tata kehidupan manusia, yakni bahwa manusia tak dapat mengampuni apa yang tak dapat mereka hukum, dan bahwa mereka tak dapat menghukum apa yang telah berubah menjadi tak-terampuni. Menurut Arendt, 'Yang-tak-terampuni' di sini, tampaknya lebih dekat dengan Immanuel Kant dengan yang disebutnya sebagai "kejahatan radikal" yang hakikatnya sangat sedikit sekali kita ketahui. Menurut Arendt, "Yang kita tahu adalah kita tak dapat menghukum atau mengampuni pelanggaran macamitu dan bahwa mereka melampaui tatanan kehidupan sehari-hari manusia dan potensialitas daya manusia, yang keduanya telah dihancurkan sampai ke akar-akarnya oleh kejahatan itu begitu mereka menampakkan diri." Ketika berbicara 'yang-tak-terampuni' ini, tentunya Arendt lebih merujuk pada kejahatan Hitler dan Nazi.³³⁵

2. Paul Ricouer³³⁶

a. Peranan Memori

Memori merupakan salah satu bagian yang paling rapuh (*fragile*) yang dimiliki manusia. Namun, memori juga merupakan salah satu bagian manusia yang paling kreatif. Memori dapat digunakan, namun terbuka pula

³³⁵ Bdk. Hannah Arendt, *The Human Condition* (1959), hlm. 217.

³³⁶ Berdasarkan pemaparan Maria Duffy dalam bukunya yang berjudul "*Paul Ricouer's Pedagogy of Pardon: A Narrative Theory of Memory and Forgetting*" (2009).

pada penyalahgunaan.³³⁷ Memori sangat berperan dalam mengingat. Memori dapat menggambarkan perhatian kita pada realitas. Dari sana muncullah sejarah, yang seringkali berupa cerita tertulis. Sejarah ini seringkali ditulis oleh “para pemenang”. Sedangkan, cerita “para korban” seringkali terlupakan.³³⁸

Melalui nilai-nilai solidaritas yang ada di antara umat manusia dan dalam terang empati yang berasal dari dalam hati manusia, ada sebuah tugas etis untuk mengingat penderitaan ‘Yang Lain’. Kita mengingat bukan untuk menjadi melankolis atau sentimental (emosional), melainkan agar tidak mengulangi lagi ketidakadilan, penderitaan, dan kesalahan yang sama di masa yang akan datang. Dengan begitu, memori bertujuan untuk mencegah kesalahan di masa depan.³³⁹

b. Narasi dan Pengampunan

Memori berperan mengingat setiap kisah hidup kita. Kehidupan ini merupakan sebuah cerita. Cerita itu diungkapkan melalui sebuah narasi. Di balik narasi ada sebuah nilai etis, di mana narasi berusaha memperoleh kembali kesatuan individu yang berakar dalam sejarah, budaya dan tradisi.³⁴⁰ Kesatuan individu yang dapat diperoleh melalui narasi ini juga berusaha untuk mencapai presentasi individu yang lebih manusiawi melalui sebuah integrasi rasio (*reason*) dan hasrat (*désir*) sebagai dasar dari karakter moral.³⁴¹ Ini semua dapat membantu manusia dalam membuat komitmen-komitmen moralnya.

Narasi membentuk identitas manusia, yang memiliki perhatian pokok pada pertanyaan mengenai

³³⁷ Bdk. Maria Duffy, 2009, *Paul Ricouer's Pedagogy of Pardon: A Narrative Theory of Memory and Forgetting*, New York: Continuum International Publishing Group, hlm. 10.

³³⁸ Bdk. Maria Duffy, *Paul Ricouer's Pedagogy of Pardon...*, hlm. 11

³³⁹ Bdk. Maria Duffy, *Paul Ricouer's Pedagogy of Pardon...*, hlm. 11.

³⁴⁰ Bdk. Maria Duffy, *Paul Ricouer's Pedagogy of Pardon...*, hlm. 23.

³⁴¹ Bdk. Maria Duffy, *Paul Ricouer's Pedagogy of Pardon...*, hlm. 23.

individu manusiawi, dan kodrat dari relasinya dengan dirinya sendiri, sesama, dan masyarakat. Dari sini muncullah tesis etis utama Ricouer yang menyatakan bahwa usaha paling baik untuk memahami aksi (tindakan) manusia dan penderitaannya adalah melalui cerita.³⁴² Cerita yang terungkap melalui narasi inilah yang bersifat etis karena manusia dan penderitaannya tak lagi tersingkirkan dan terlupakan, melainkan dikenang dan diingat.

Etika naratif sebagaimana digambarkan oleh Ricouer di atas, mengajak ingatan kita untuk menyadari bahwa kehidupan kita adalah sebuah cerita yang berasal dari kerukunan dan juga pertikaian. Apakah dalam level komunal atau dalam level individual, kita mencari harmoni, kesatuan, dan makna, yang melampaui eksistensi fungsional semata. Hal ini untuk melawan ketidakharmonisan yang ada di sekitar kita. Maka, narasi menyediakan bagi kita makna yang paling dapat dihidupi dari identitas (yang berakar pada sejarah, budaya, dan tradisi).³⁴³

Etika naratif yang ditawarkan Ricouer mengambil tempat yang penting dalam membahas pengampunan, yang merupakan bentuk resolusi akan masa lalu.³⁴⁴ Bagi Ricouer, pengampunan merupakan horizon masa depan, sebuah hadiah kemurahan yang diberikan secara cuma-cuma dengan tujuan untuk menulis sebuah naskah baru bagi berbagai komunitas dan juga individu-individu.³⁴⁵

Selain itu, perlu disadari pula bahwa pengampunan mengendapkan sebuah tegangan dialektis antara *mengingat* dan *melupakan*.³⁴⁶ Memori naratif memiliki dua fungsi:

³⁴² Bdk. Maria Duffy, *Paul Ricouer's Pedagogy of Pardon...*, hlm. 44.

³⁴³ Bdk. Maria Duffy, *Paul Ricouer's Pedagogy of Pardon...*, hlm. 23.

³⁴⁴ Bdk. Maria Duffy, *Paul Ricouer's Pedagogy of Pardon...*, hlm. 11.

³⁴⁵ Bdk. Maria Duffy, *Paul Ricouer's Pedagogy of Pardon...*, hlm. 11.

³⁴⁶ Bdk. Maria Duffy, *Paul Ricouer's Pedagogy of Pardon...*, hlm. 11.

- 1) Dapat membantu menghadirkan kembali masa lalu seperti apa yang telah benar-benar terjadi; dan (
- 2) Untuk menciptakan kembali masa lalu sebagai hadiah bagi masa depan. Maka, *discernment* di sini sangat penting. Kita harus tahu **(a)** kapan harus mengingat dan **(b)** kapan lebih baik melupakan. Ricouer menyatakan bahwa hal ini merupakan sebuah tugas hermeneutik yang sangat krusial, terutama di tengah-tengah zaman yang “mudah melupakan” ini. Maka, dibutuhkan sebuah “kebijaksanaan memori”, yang membutuhkan *discernment* yang sungguh hati-hati.³⁴⁷ Namun, Ricouer tampaknya lebih menekankan untuk *mengingat* karena yang selama ini terjadi di dalam sejarah manusia adalah yang sebaliknya – *melupakan*, terutama terhadap mereka yang telah menjadi korban.

c. Pengampunan: Hadiah Kemurahan

Bagi Ricouer, pengampunan merupakan hadiah kemurahan. Maka, pengampunan pertama-tama adalah sesuatu yang diminta dari pihak lain, terutama dari korban. Siapa saja yang bertekad untuk memohon ampun harus siap mengalami penolakan. Memasuki alam pengampunan berarti rela berhadapan dengan kemungkinan yang-selalu-terbuka akan sesuatu yang-tak-terampuni (*the unforgivable*). Ampun yang dimohon bukanlah ampun yang menjadi hak. Pada saat itu, pengampunan menyingkapkan diri sebagai tata anugerah.³⁴⁸ Maka, pengampunan semata-mata adalah anugerah dari pihak lain, terutama korban, dan selalu ada kemungkinan (terbuka) pada penolakan.

Pengampunan adalah kebalikan dari pelupaan untuk menghindari dari masa lalu. Seseorang hanya

³⁴⁷ Bdk. Maria Duffy, *Paul Ricouer's Pedagogy of Pardon...*, hlm. 59.

³⁴⁸ Bdk. Paul Ricouer, 2000, “Can Forgiveness Heal?” dalam *The Foundation and Application of Moral Philosophy Ricouer's Ethical Order* (editor: Hendrik J. Opdebeeck), Leuven: Peeters, hlm. 35.

dapat mengampuni sesuatu yang belum dilupakan. Yang perlu dihapus adalah hutang, bukan ingatan. Di sisi lain, pengampunan bergandengan tangan dengan pelupaan yang aktif, lebih khusus lagi dengan apa yang telah kita hubungkan dengan upaya meratap (*work of mourning*), dan dalam arti inilah pengampunan menyembuhkan. Ricouer menjelaskan, "Upaya meratap, kata Freud, mencakup usaha membebaskan diri setahap demi setahap dari obyek cinta - yang berarti juga obyek kebencian - hingga mencapai titik di mana obyek itu dapat diinternalisasikan lagi, dalam sebuah gerakan pendamaian atau rekonsiliasi, sama seperti apa yang terjadi dalam diri kita dalam usaha untuk mengingat (*work of remembrance*)." Dengan kata lain, dalam usaha mengingat sebagai langkah awal untuk mengampuni, kita memanggil dan menghadirkan kembali kekejaman pada masa lalu. Peningkatan ini kita lakukan dalam bentuk ratapan, yakni sebuah peringatan yang bukan dalam kemarahan atau tindakan menyalahkan pihak lain, melainkan dalam rasa sesal mengapa semua itu terjadi. Dengan meratap, beban masa lalu dilepaskan dan kapasitas untuk mengarahkan diri secara kreatif ke masa depan dipulihkan. Dari seluruh proses inilah, kita dapat menemukan bahwa pengampunan dapat menyembuhkan.³⁴⁹

3. Pengampunan dan Peran Tuhan

- a. Menurut Paulus Budi Kleden, ketika Derrida berbicara mengenai tanggung jawab, hadiah, persahabatan, demokrasi, keadilan, cinta, dan pengampunan, ia menggunakan struktur yang sama ketika ia membahas mengenai iman, di mana semuanya itu terarah sepenuhnya kepada "yang-tak-mungkin" (*the impossible*). Pada kesempatan yang lain, ia menyebut Tuhan sebagai

³⁴⁹ Bdk. Paul Ricouer, "Can Forgiveness Heal?", hlm. 33-35.

“yang-tak-mungkin”.³⁵⁰ Karena itu, setiap usaha mewujudkan tanggung jawab, hadiah, persahabatan, demokrasi, keadilan, cinta, dan khususnya di sini “pengampunan”, kita selalu bersentuhan dengan “yang-tak-mungkin”, yaitu Tuhan itu sendiri. Namun, Derrida tidak cukup radikal untuk mengatakan bahwa imanakan Tuhan hanya terwujud dalam usaha mewujudkan tanggung jawab, keadilan, cinta, atau pengampunan, tetapi filsafatnya telah memberi alasan atau membuka jalan untuk mengatakan bahwa di dalam usaha untuk mewujudkan tanggung jawab, keadilan, cinta, atau pengampunan (kebaikan terhadap ‘Yang Lain’), dapat membawa kita bersentuhan dengan Tuhan.³⁵¹

- b. Menurut Caputo, orang beragama (beriman) merupakan orang-orang “yang-tak-mungkin”, karena mereka percaya pada sesuatu “yang-tak-mungkin”, yang mereka sebut Tuhan.³⁵² Bagi Derrida, mengampuni “yang-tak-terampuni” merupakan sesuatu “yang-tak-mungkin”. Maka dengan begitu, jika kita ingin mengampuni “yang-tak-terampuni” dan hal itu merupakan sesuatu “yang-tak-mungkin”; maka kita perlu juga melibatkan “yang-tak-mungkin” itu sendiri, yang di sini disebut sebagai Tuhan. Ia menjadikan segala sesuatu “yang-tak-mungkin” menjadi “mungkin”.³⁵³ Dengan kata lain, melalui Caputo, pemikiran Derrida mengenai mengampuni “yang-tak-terampuni” dapat membawa kita menuju pada “Yang Religius”. Maka, dalam usaha “mengampuni yang-tak-terampuni”, Tuhan pun tampaknya dapat kita temukan dan kita libatkan. Caputo

³⁵⁰ Bdk. J. Derrida, 1996, *The Gift of Death* (diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh David Wills), Chicago: The University of Chicago Press, hlm. 108.

³⁵¹ Bdk. Paulus Budi Kleden, “Iman yang Ateis: Konsep Derrida tentang Iman”, hlm. 156.

³⁵² Bdk. John D. Caputo, 2001, *On Religion*, London: Routledge, hlm. 92.

³⁵³ Caputo menyatakan, “Orang-orang religius adalah orang-orang “yang-tak-mungkin”, Tuhan mencintai mereka [...], Tuhan membantu mereka.” (Bdk. Caputo, *On Religion*, hlm. 94.)

pun mengantar kita untuk sampai pada hal itu melalui Filsafat Ketuhanan-nya.

4. Pengampunan dan Nilai-Nilai Kristiani

Secara umum Arendt dan Ricouer memberi apresiasi secara positif bahwa nilai-nilai kristiani memberi kontribusi yang baik bagi budaya pengampunan hingga saat ini. Selain itu, tak dapat dipungkiri Gereja Katolik pun sangat mengafirmasi bahkan berusaha mengembangkan dan memperkenalkan nilai-nilai kristiani di dalam budaya pengampunan dewasa ini.

a. Hannah Arendt

Arendt dengan jelas menyatakan bahwa penemu peranan pengampunan dalam wilayah hidup sehari-hari manusia adalah Yesus dari Nazareth. Kenyataan bahwa dia menemukan ini dalam sebuah konteks religius dan menyatakannya dalam bahasa religius bukanlah alasan untuk menerimanya dengan kurang serius dalam sebuah arti yang sekular.³⁵⁴

Arendt menggunakan pertentangan antara Yesus dengan ahli Taurat dan orang-orang Farisi sebagai pintu masuk menggunakan gagasan “pengampunan” di ranah sekular. Kepada para ahli Taurat dan orang-orang Farisi, Yesus mengatakan, pertama tidak benarlah bahwa hanya Allah yang memiliki kuasa untuk mengampuni,³⁵⁵ dan kedua bahwa kuasa ini harus dimobilisasi oleh manusia satu sama lain sebelum mereka dapat berharap dapat diampuni oleh Allah juga. Bahkan ungkapan Yesus dalam Injil lebih radikal. Bukanlah manusia harus mengampuni karena Allah telah memberi pengampunan terlebih dahulu, kemudian kita meneladani-Nya. Melainkan sebaliknya, Allah mengampuni kesalahan kami, seperti kami pun

³⁵⁴ Bdk. Hannah Arendt, *The Human Condition* (1959), hlm. 215.

³⁵⁵ Bdk. Hannah Arendt, *The Human Condition* (1959), hlm. 215 & 361.

mengampuni yang bersalah kepada kami.³⁵⁶

Ketika Arendt berbicara mengenai pengampunan sebagai kelahiran baru (*natalitas*). Hal ini lebih dipengaruhi oleh nilai-nilai tradisi Kristiani yang ada dalam pemikiran Agustinus. “Agar ada sebuah awal, maka seseorang diciptakan, sebelum tak seorang pun ada,” demikian kata Arendt. Dengan kelahiran, sebuah awal baru bagi manusia diletakkan. Melalui “kelahiran” diletakkan pula sebuah kemungkinan bagi manusia. Kemudian manusia akan membuahkannya lagi “awal-awal baru” yang lain dalam hidupnya. Maksudnya, dengan menerjunkan diri ke dalam dunia, manusia akan selalu menjadi “pemula”. Keterlahirannya mengokohkan sebuah “kelahiran-kelahiran” berikutnya.³⁵⁷ Jika dikaitkan dengan pengampunan, maka manusia memiliki kemampuan untuk menciptakan “awal (kelahiran) baru” bagi sejarah kelamnya. Dengan kata lain, pengampunan merupakan awal- sebuah kelahiran baru - dalam setiap fase perjalanan sejarah manusia. Dengan begitu, pengampunan pun sangat erat kaitannya dengan *natalitas*. Arendt pun menggambarkan peristiwa kelahiran ini dengan merujuk pada Injil, “Seorang bayi telah lahir bagi kita”.³⁵⁸

b. Paul Ricouer³⁵⁹

Sejalan dengan Arendt, Ricouer pun menghargai tradisi Kristiani secara positif dalam pengampunan. Di sini, Ricouer pertama-tama menggali pengaruh positif nilai-nilai Kristiani dalam kaitannya dengan “memori” - yang tentunya juga akan sangat erat kaitannya dengan pengampunan. Ia pertama-tama membahas mengenai *Memoria Christi* (Kenangan akan Kristus). *Memoria Christi* berhubungan dengan solidaritas, yang lebih terkait

³⁵⁶ Bdk. Hannah Arendt, *The Human Condition* (1959), hlm. 215 & 361.

³⁵⁷ Bdk. Sindhunata, “Politik Pengampunan”, hlm. 48-49.

³⁵⁸ Bdk. Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958), hlm. 247.

³⁵⁹ Bdk. Maria Duffy, *Paul Ricouer's Pedagogy of Pardon...*, hlm. 61-77.

dengan memori seluruh pengalaman penderitaan historis yang konkret. Khususnya, memori Kristiani yang memunculkan sebuah “imajinasi moral” alternatif dan sebuah pengertian yang mendalam (*insight*), yang menantang seluruh pandangan dunia.

Kenangan akan kematian dan kebangkitan Yesus Kristus menciptakan solidaritas dengan seluruh penderitaan konkret. Hal ini merupakan imajinasi yang memperkenankan “komunikasi pengalaman” yang dibawa dalam narasi-narasi penderitaan dan penebusan. Pesan moral Injil adalah kemenangan ditempa melalui penderitaan dan kelemahan, bukan dalam kekuatan militer dan kekuasaan politis.

Selain itu, Yesus yang tersalib dan yang bangkit dikenal sebagai isi dari harapan eskatologis³⁶⁰ dari kuasa Tuhan. Harapan eskatologis ini memungkinkan untuk berbicara sebuah lanjutan sejarah atas kematian. Memori Kristiani akan kematian berhubungan dengan gambaran mengenai Tuhan yang tersalib dan yang telah bangkit untuk mereka yang telah mati. Cerita-cerita kematian pun berlanjut di dalam sejarah, di mana apa yang telah hilang dipulihkan kembali. Dengan kata lain, kematian bukanlah akhir.

Kenangan Kristiani ini merupakan sebuah “memori antisipator” akan masa depan, bagi mereka

³⁶⁰ Istilah "eskatologi" berasal dari bahasa Yunani "*eschatos*", yang berarti "terakhir". Digunakan pertama kali pada abad ke-19 di Jerman dalam rangka Teologi Sistematis untuk menunjuk pada doktrin mengenai hal-hal terakhir, seperti kematian, penghakiman, neraka, dan sorga. Kemudian dalam studi KS, "eskatologi" mencakup makna yang lebih luas. Yang dimaksud adalah harapan akan perubahan yang menentukan dalam proses perjalanan sejarah, di mana Allah sendiri yang bertindak. Maka, sejarah di sini pun dipandang sebagai suatu proses yang berawal dari penciptaan menuju ke pemenuhan akhir rencana Allah. Maka, "harapan eskatologis" di sini pun dapat berarti sebuah harapan akan pemenuhan akhir rencana Allah (yaitu keselamatan), yang juga tetap perlu diusahakan dan dihadirkan pada saat ini secara nyata, melalui tindakansosial menurut Kehendak Allah. (Bdk. Martin Suhartono, 2010, "Beberapa Aspek Pemikiran Eskatologis PB 1" dalam <http://www.scribd.com/doc/27966109/Eskatologi-Perjanjian-Baru>, diakses pada 3 Maret 2011, pkl. 15.09 WIB.

'Yang Hilang' dan 'Yang Terlupakan'. Kontemplasi dan kenangan akan kematian mengizinkan mereka hidup kembali saat ini. Memori kematian dan kebangkitan Kristus membawa kita masuk dalam solidaritas dengan seluruh mereka yang mati dan menderita. Mengingat kematian memanggil kita untuk meratap. Melalui ratapan, seluruh cerita mereka dimunculkan kembali pada saat ini dan dibawa menuju pada sebuah masa depan, di mana mereka memiliki sebuah tempat - tak-tersingkirkan dan tak-terlupakan lagi. Makna sejati atas Imajinasi Kristiani ini adalah untuk mendesak orang-orang Kristen agar meniru Kristus (yang mau berkorban) "dengan dan atas nama" korban-korban saat ini. Di sini tampak bahwa Ricouer menekankan Kitab Suci (Injil) menjadi sumber akan "imajinasi cinta", di mana kita diajak untuk lebih mencari cara-cara yang bersimpati dan inovatif dalam berelasi antara satu dengan yang lain di dalam komunitas.³⁶¹

Dari penjelasan di atas tampak bahwa Ricouer begitu menekankan betapa pentingnya peran memori (khususnya di sini, memori akan kematian dan kebangkitan Kristus) agar kita dapat bersolider dengan mereka yang tersingkirkan dan terlupakan. Sebuah jalan menuju pengampunan pun terbuka, karena 'Yang Lain' kini dikenang dan diingat kembali. Dengan mengingat, kita juga memanggil dan menghadirkan kembali peristiwa masa lalu. Seperti penjelasan di atas, pengingatan ini kita lakukan dalam bentuk ratapan. Dengan meratap, beban masa lalu dilepaskan dan kapasitas untuk mengarahkandiri secara kreatif ke masa depan dipulihkan. Dari seluruh proses inilah, kita dapat menemukan bahwa pengampunan dapat terjadi di sana dan dapat menyembuhkan. Dengan kata lain, memori (khususnya kenangan akan Kristus) dapat mengantarkan kita sampai pada anugerah pengampunan.

³⁶¹ Bdk. Maria Duffy, *Paul Ricouer's Pedagogy of Pardon...*, hlm. 70.

Selain itu, menurut Ricouer, pengampunan perlu didasari pula dengan adanya “relasi yang sejati”, baik itu dalam ranah sosial maupun interpersonal. Ricouer pun merujuk pada kisah “Orang Samaria Yang Murah Hati” (Luk 10: 25-37), di mana ia menolong orang yang tak dikenalnya, yang ia temukan di jalan. Ia membalut lukanya, membawanya ke tempat penginapan, merawatnya, dan bahkan mau mengganti uang yang digunakan oleh pemilik penginapan jika membutuhkan biaya lebih untuk merawat orang tersebut. Orang Samaria ini begitu peduli pada ‘*socii*’ – anggota komunitas anonim yang juga menjadi perhatian kita. Dengan begitu, kita pun perlu memperhitungkan peranan memori untuk membangun relasi yang sejati dengan “mengingat” (memperhatikan) mereka yang anonim (tak dikenal). Di sana, pengampunan pun dapat terjadi karena memungkinkan ingatan akan ‘Yang Lain’, termasuk seluruh masa lalunya, di mana kita memiliki kesempatan untuk melakukan resolusi bersama dengan ‘Yang Lain’.

c. Gereja Katolik

1) Dalam Dogma Resmi Gereja Katolik, dengan jelas dinyatakan bahwa pengampunan itu tak memiliki batas. Dengan kata lain, semua perbuatan manusia dapat diampuni. Dalam *Fundamentals of Catholic Dogma* (1952), dinyatakan dengan jelas:³⁶²

“Kristus telah berjanji pada Gereja-Nya dan menyerahkan pada Gereja-Nya kuasa untuk mengampuni dosa-dosa tanpa batas [...]. Kekuatan Gereja untuk mengampuni dosa-dosa terbentang untuk semua dosa tanpa terkecuali.”

³⁶² Ludwig Ott, 1952, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Charlotte: TAN, hlm. 422-423.

Gereja berusaha memahami bahwa manusia memiliki kecenderungan untuk jatuh ke dalam dosa. Inilah kenyataan yang tak dapat dipungkiri. Namun, juga bukan berarti bahwa Gereja Katolik begitu *permisif* terhadap dosa. Melainkan, Gereja lebih berusaha memandang bahwa dosa merupakan bagian dalam sejarah umat manusia.³⁶³ Dosa, pertama-tama tidak dipandang sebagai “keterbelengguan” manusia, melainkan sebuah risiko terbesar yang diambil Tuhan ketika ia memberikan “kebebasan” kepada manusia. Dosa lebih dikaitkan dengan relasi yang mendalam antara manusia dan Tuhan.³⁶⁴ Ketika manusia (dengan kebebasannya) mulai melupakan relasi tersebut (di mana ‘Yang Lain’ tak diperhitungkan), di sana dosa pun terjadi. Dalam pandangan Gereja Katolik, dosa terjadi karena penyalahgunaan kebebasan³⁶⁵ - ia menolak rencana cinta kasih Allah.³⁶⁶ Namun, Gereja pun memberi peluang untuk selalu memperbaiki relasi ini melalui Sakramen Tobat (Pengakuan Dosa). Di sana, ada percakapan, pengakuan, pengampunan, dan janji. Hal ini tidak dipandang pertama-tama sebagai tuntutan wajib yang membelenggu dan mengharuskan, melainkan lebih sebagai kebebasan untuk mengakui, menghargai, dan memberikan pujian kepada ‘Yang Lain’, khususnya terhadap kerahiman Tuhan terhadap mereka yang berdosa.³⁶⁷ Di sana ada anugerah pengampunan yang tak terbatas.

Injil pun memberi beberapa gambaran yang jelas mengenai pengampunan yang tanpa batas ini, antara lain dalam (a) Matius 18: 21-22, di mana

³⁶³ Bdk. Propinsi Gerejani Ende, 1995, *Katekismus Gereja Katolik*, Ende: Percetakan Arnoldus, hlm. 129.

³⁶⁴ Bdk. Propinsi Gerejani Ende, *Katekismus Gereja Katolik*, hlm. 129.

³⁶⁵ Bdk. Propinsi Gerejani Ende, *Katekismus Gereja Katolik*, hlm. 464.

³⁶⁶ Bdk. Propinsi Gerejani Ende, *Katekismus Gereja Katolik*, hlm. 465.

³⁶⁷ Bdk. Propinsi Gerejani Ende, *Katekismus Gereja Katolik*, hlm. 389.

diceritakan bahwa Petrus bertanya kepada Yesus, “Berapa kali aku harus mengampuni saudaraku jika ia berbuat dosa terhadap aku? Sampai tujuh kali?” Yesus pun menjawab, “Bukan! Aku berkata kepadamu: Bukan sampai tujuh kali, melainkan sampai tujuh puluh kali tujuh kali.” Yesus dalam perikop ini pun ingin menunjukkan bahwa pengampunan itu tanpa batas – “tujuh puluh kali tujuh kali”.³⁶⁸ Angka “7” di dalam Kitab Suci merupakan sebuah gambaran “keutuhan”. Namun tidak hanya itu, keutuhan dalam angka “7” di sini lebih ingin menekankan sisi “kukuhnya keutuhan” yang tak tergoyahkan hingga tak lapuk dimakan rayap.³⁶⁹ Jadi, jika dikaitkan dengan pengampunan, Yesus di sini ingin menunjukkan (bahkan menekankan dengan jelas) bahwa pengampunan itu haruslah sampai pada keutuhannya yang kukuh, tak tergoyahkan, “hingga tak lapuk dimakan rayap” dengan mengampuni tanpa batas – “tujuh puluh kali tujuh kali”.

Selain itu, Injil juga menggambarkan pengampunan yang tanpa batas melalui perikop (b) “Anak Yang Hilang” (Lukas 15: 11-32). Yesus bercerita tentang seorang ayah yang mempunyai dua orang anak lelaki. Yang bungsu meminta bagian miliknya untuk mulai hidup di perantauan. Ia hanya berfoya-foya dan ketika ada kelaparan ia jatuh melarat dan terpaksa hidup tak pantas sebagai budak. Akhirnya, ia memutuskan kembali. Ketika melihat anaknya dari kejauhan, sang ayah lari menjemputnya. Ia menyuruh orang-orang untuk memberinya jubah yang terbaik, cincin, dan sepatu – tanda ia diakui kembali sebagai anak, bukan diterima sebagai budak

³⁶⁸ Bdk. KWI, 1996, *Iman Katolik*, Yogyakarta: Kanisius, hlm. 431.

³⁶⁹ Bdk. A. Gianto, 2010, “Tafsir Angka KS” dalam *Internos* (24 November 2010, pkl. 20.23 WIB).

yang tak mengenakan hal-hal tersebut. Kedatangannya kembali juga dipestakan. Sementara itu, anaknya yang sulung pulang dari ladang dan mendengar hal ihwal pesta itu. Ia tidak puas dan tak mau masuk ke rumah ikut pesta. Tetapi ayahnya keluar membujuknya. Anak sulung itu mengutarakan alasannya mengapa ia marah. Bertahun-tahun ia bekerja tanpa melanggar perintah tapi tak satu kali pun mendapat kesempatan bersuka ria dengan teman-temannya. Sedangkan, bagi anak pemboros dan tak berbakti itu ada pesta besar! Ayahnya membujuk si sulung, dan mengatakan bahwa ia selalu ada bersamanya dan semua miliknya juga kepunyaannya.

Perikop “Anak Yang Hilang” ini perlu dipahami melampaui “teologi hukuman dan pahala”- yang baik mendapatkan pahala, yang buruk memperoleh hukuman. Riwayat anak bungsu dan anak sulung tadi juga membantu mengerti kebesaran Tuhan. Sang Ayah adalah gambaran Tuhan. Ia mencintai si bungsu yang "pendosa" dan mengasihi si sulung yang "orang yang kaku hati" itu. Ia tidak duduk mengadili atau menghukum. Ia adalah Tuhan yang *tergopoh-gopoh* mendatangi orang yang remuk hatinya. Tidak tahan Ia mendengar orang seperti itu menuturkan penyesalannya. Tuhan juga memahami si sulung yang marah karena melihat Ia memperlakukan “pendosa” seperti anak. Ia tidak balik mencela. Ia menerima keduanya.³⁷⁰ Di balik kisah “Anak Yang Hilang”, pengampunan kini tak lagi membutuhkan syarat. Bahkan, sebelum si pendosa (baik si bungsu, maupun si sulung) mengakui kesalahan atau dosa mereka; Tuhan telah lebih dulu mengampuni mereka dengan

³⁷⁰ Bdk. A. Gianto, 2010, “‘Si Anak Hilang’: Pahala dan Hukuman?” dalam *Internos* (8 Februari 2011, pkl. 13.52 WIB).

“mendatangi” dan menganugerahkan kasih-Nya kepada mereka.

- 2) Pandangan Derrida yang memandang “pengampunan Kristiani” dikaitkan pertama-tama dengan paham “keselamatan”, memang ada benarnya. Melalui “pengampunan”, manusia dapat dibawa kembali ke dalam keselamatan, di mana seluruh dosa dan kesalahannya dihapuskan. Namun, di dalam pandangan Kristiani, khususnya Gereja Katolik, “jalan keselamatan” itu telah diberikan Allah sejak manusia diciptakan, sebelum ia jatuh dalam dosa.³⁷¹ Hal ini terungkap dalam Dokumen Konsili Vatikan II :

“...karena ingin membuka jalan keselamatan surgawi, sejak awal Ia (yakni Allah) menyatakan diri-Nya kepada leluhur pertama kita.”

(Dei Verbum, art. 3)

Jadi, “pengampunan” (dalam Gereja Katolik) dapat pula dipandang sebagai sebuah “perpanjangan jalan” keselamatan Tuhan, di mana Ia menyatakan diri-Nya pada manusia, yang sudah dimulai di awal penciptaan.

D. Relevansi

Bagi Indonesia, pemikiran Derrida masih relevan dan memberikan sumbangan yang berarti. (1) Dengan memperkenalkan pengampunan yang “mengampuni yang-tak-terampuni”, Derrida memberikan sebuah bentuk “ideal” yang perlu terus diperjuangkan, memberikan sebuah horizon yang lebih luas. Hal ini sangat relevan karena di Indonesia

³⁷¹ Bdk. Nico Syukur Dister, 1991, *Pengantar Teologi*, Yogyakarta: Kanisius, hlm. 105.

telah terjadi berbagai konflik dan kasus-kasus berat yang begitu mengesankan. Selain itu, (2) pemikiran Derrida mengenai “pengampunan”, khususnya berkaitan dengan “yang-tak-mungkin” dan “yang-tak-bersyarat”, menuntut kita juga untuk mewujudkan terlebih dahulu segala sesuatu “yang-mungkin” dan “yang-bersyarat”. Karena ada hubungan antara “yang-tak-mungkin” dengan “yang-mungkin”, antara “yang-tak-bersyarat” dengan “yang-bersyarat”. Jika tak pernah mengusahakan “yang-mungkin” dan “yang-bersyarat”, jangan berharap “yang-tak-mungkin” dan “yang-tak-bersyarat” dapat terwujud. “Yang-mungkin” dan “yang-bersyarat” ini dapat diwujudkan, misalnya dengan (1) memberi kepastian dan penegakan hukum yang jelas, baik, dan tegas oleh negara bagi setiap warganya tanpa terkecuali. (2) Mengusahakan rekonsiliasi antara mereka yang bertikai. (3) Mengusahakan “kedamaian minimal”, di mana setiap orang dapat hidup dengan tenang, aman, dan sejahtera di tengah-tengah masyarakat yang plural. Inilah “pekerjaan rumah” yang tidak mudah bagi kita sebagai bangsa dan negara.

Begitu banyak persoalan di Indonesia yang selalu “mengambang”, tak pernah diselesaikan secara tuntas. Selama ini yang terjadi di Indonesia adalah “pelupaan”. Berbagai masalah tidak diselesaikan dengan baik, jelas, dan tegas. Bahkan, terkadang siapa yang bertanggung jawab, pelaku, “otak intelektual”, dan juga korban di balik setiap peristiwa kekerasan, konflik, dan juga pelanggaran HAM berat di negara ini tak pernah terungkap dengan jelas. Bahkan, banyak kasus yang tampak sengaja dilupakan, tak pernah ada niatan untuk menyelesaikannya, misalnya mengenai kasus pembantaian massal tahun 1966-1968, kasus Trisakti, kerusuhan Mei 1998, kasus kejahatan perang di Aceh, kasus Munir, dan juga kasus pembumihangusan serta pembunuhan pasca-jejak pendapat di Timor Leste pada 1999 (yang membuat Iven, sahabat saya terpisah dari keluarganya selama 11 tahun dan kehilangan masa kecilnya yang bahagia). Dengan begitu, jika peristiwa, pelaku dan korbannya tak pernah terungkap dengan jelas, lalu

bagaimana peristiwa pengampunan itu bisa terjadi. Pengampunan, menurut Derrida, hanya dapat diberikan oleh korban kepada pelaku.

Jadi, jika yang minimal saja belum bisa diusahakan dengan nyata dan serius, janganlah terlalu bermimpi mewujudkan “pengampunan” yang dicita-citakan Derrida. Namun di sisi lain, Derrida pun menyerukan pada kita untuk selalu optimis dan terbuka pada ‘Yang Lain’ di masa yang akan datang. “Suatu saat nanti, mungkin semua itu akan terjadi!”

E. Catatan Akhir

Ketika berbicara mengenai “hospitalitas yang-bersyarat” dan “hospitalitas yang-tak-bersyarat”; dan juga ketika berbicara mengenai pengampunan yang “mengampuni yang-tak-terampuni”, yang jelas dibedakan dengan rekonsiliasi dan amnesti yang selalu bersyarat; Derrida selalu memunculkan ketegangan antara “yang-mungkin” dan “yang-tak-mungkin”. Namun, justru di sanalah Derrida mencoba memunculkan sebuah potensi bagi munculnya sebuah cara pandang “baru”, yang berbeda dari pandangan umum tentang bagaimana hospitalitas dan pengampunan itu perlu diusahakan. Derrida pun tak memberikan jalan keluar atau metode-metode yang jelas dan terperinci untuk keluar dari ketegangan tersebut – keduanya tak-tereduksi dan tak-terpisahkan. Dengan mengatakan bahwa pandangannya “hiperbolis”, khususnya mengenai pengampunan; di sanalah Derrida berusaha memberikan “visi etis”-nya guna menghindari keputusan yang berpihak pada satu kutub saja, yang cenderung berelasi dengan kekuasaan dan akan mengunggulkan yang satu daripada yang lain.³⁷² Di sanalah posisi Derrida

Kemudian, ketika kita memandang pemikiran Arendt dan Ricouer mengenai pengampunan, muncullah pertanyaan, “Di mana letak pemikiran mereka dalam sudut pandang Derrida?” Di sini, saya berpendapat bahwa Arendt dan Ricouer

³⁷² Bdk. Samuel Rachmat, “Rekonsiliasi: Mengampuni Yang Tak Terampuni”, hlm.36.

dapat diletakkan dalam dimensi “kebersyaratan” yang dipikirkan Derrida, di mana Arendt dan Ricouer menawarkan sebuah metode atau jalan yang lebih “realistis” guna mengusahakan pengampunan. Namun, bukan berarti bahwa hal tersebut menutup kemungkinan untuk sampai pada pengampunan yang dicita-citakan Derrida - “mengampuni yang-tak-terampuni”; justru melainkan itulah “risiko” (dalam pandangan Derrida) yang diambil Arendt dan Ricouer agar membantu kita sampai pada “yang-tak-bersyarat” atau “yang-tak-mungkin” yang diharapkan Derrida. Selain itu, ketiga tokoh tersebut (Arendt, Ricouer, dan Derrida) sama-sama menunjukkan betapa pentingnya peran memori di dalam pengampunan.

Arendt dan Ricouer memandang positif tradisi Kristiani yang mempengaruhi penggunaan kata “pengampunan” dewasa ini. Jika Arendt lebih berfokus pada *natalitas* (kelahiran), sedangkan Ricouer lebih memberi penekanan pada *kematian* (khususnya kematian Kristus yang dikaitkan pula dengan kebangkitan-Nya dalam *Memoria Christi*). Mengenai tradisi Kristiani yang mempengaruhi penggunaan kata “pengampunan” ini, Derrida berusaha mengkritiknya dengan serius, bahkan menyebutnya sebagai sebuah usaha “Kristianisasi”. Namun di sisi lain, Derrida tetap menghargai dan menggunakan kata tersebut. Jadi, tidak dapat dikatakan bahwa Derrida *anti-Kristianitas* (begitu juga sebaliknya, *pro-Kristianitas*), karena ia hanya bermaksud untuk menunjukkan sebuah potensi baru untuk memahami “pengampunan” di luar apa yang telah dipahami selama ini.

Mengenai nilai-nilai Kristiani yang mempengaruhi “pengampunan” dewasa ini, dipandang Derrida selalu membutuhkan “syarat”, terutama jika dikaitkan dengan “keselamatan” dan “penebusan” (yang erat kaitannya juga dengan konsep “kesucian” dan “kekudusan”). Hal tersebut memang ada benarnya, karena dasar Kristianitas adalah percayaaan Yesus Kristus yang menjadi juru selamat manusia. Namun, Gereja (khususnya Gereja Katolik) telah menunjukkan

dengan jelas melalui ajaran dan tafsirannya atas Kitab Suci bahwa dalam “pengampunan” tak ada batasan atau syarat yang begitu mengikat. Melainkan justru sebaliknya, sebelum manusia memohon pengampunan, Tuhan telah menghampiri umat-Nya terlebih dahulu dan menawarkan kasih-Nya yang berlimpah.

Akhirnya, Derrida pun selalu sadar bahwa pandangannya akan membawa sebuah ketegangan tersendiri yang dapat melahirkan sebuah kontroversi. Namun, Derrida selalu berusaha menghindari pembicaraan untuk pembelaan diri.³⁷³ Ia tak berminat untuk membela diri. Inilah risiko yang diambil Derrida, termasuk ketika ia menawarkan pengampunan yang “mengampuni yang-tak-terampuni”. Mengutip lagi apa yang dikatakannya, “Biarlah ia (mengampuni yang-tak-terampuni) menjadi sebuah impian bagipemikiran, kegilaan ini boleh jadi tidak terlalu gila”.³⁷⁴

Pertanyaan penting bagi kita saat ini:

“Apakah kita masih berani untuk mengampuni?”

³⁷³ Bahkan, selama beberapa waktu ia tidak bersedia memberikan fotonya untuk dimuat di media massa, untuk menghindari pemusatan pikiran pada gagasan yang ia lontarkan. (Bdk. A. Sudiarja, “Jacques Derrida: Setahun Sesudah Kematiannya”, hlm.4.)

³⁷⁴ Bdk. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, hlm.59-60.

DAFTAR PUSTAKA

- ANC. 2010. "What is the African National Congress?" dalam <http://www.anc.org.za/show.php?include=docs/misc/2010/anc.html>, diakses pada 7 Februari 2011, pkl. 18.12 WIB.
- Anidjar, Gil. 2002. "A Note on 'Hostipitality'" dalam *Acts of Religion*. New York:Routledge.
- Arav, Niva. 2008. "To Exceed the Scene of Economy: Derrida's Forgiveness and Responsibility" dalam [http://interdisciplinary.net/ptb/persons/forgiveness/f1/arav% 20 paper.pdf](http://interdisciplinary.net/ptb/persons/forgiveness/f1/arav%20paper.pdf), diakses pada 22 Desember 2010, pkl. 11.24 WIB.
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago dan London: The University ofChicago Press.
- Arendt, Hannah. 1959. *The Human Condition*. New York: Doubleday Anchor Books. Arendt, Hannah. 1989. *Lectures on Kant's Political Philosophy* (editor: Roland Beiner). Chicago: *The University of Chicago Press*.
- Assefa, Hizkias. "The Meaning of Reconciliation" dalam [http://www.gppac.net/documents/ pbp/part1/2 reconc.htm](http://www.gppac.net/documents/pbp/part1/2reconc.htm), diakses pada 7 Februari 2011, pkl. 12.20 WIB.
- Balkin, Jack M.. 1995-1996. "Deconstruction" dalam [http://www.yale.edu/lawweb/ jbalkin/ articles/deconessay.pdf](http://www.yale.edu/lawweb/jbalkin/articles/deconessay.pdf), diakses pada 20 September 2010, pkl.22.34 WIB.
- Behler, Ernst. 1991. *Confrontations: Derrida/Heidegger/Nietzsche*. Stanford: StanfordUniversity Press.
- Ben-Naftali, Michael. 1998. "An Interview With Professor Jacques Derrida" dalam [http:// www.yadvashem.org](http://www.yadvashem.org), diakses pada 25 Januari 2011, pkl. 11.43 WIB.

- Bertens, K.. 1996. *Filsafat Barat Abad XX (Jilid II): Prancis*. Jakarta: Gramedia. Bertens, K.. 2001. *Filsafat Barat Kontemporer Perancis (Jilid II)*. Jakarta: Gramedia. Bertens, K.. 2002. *Filsafat Barat Kontemporer: Inggris-Jerman*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Borradori, Giovanna. 2003. *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Caputo, John D. (editor). 1997. *Deconstruction in A Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press.
- Caputo, John D.. 2001. *On Religion*. London: Routledge.
- Caputo, John D.. 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Caputo, John D.. 2003. "The Experience of God and the Axiology of The Impossible" dalam *Religion after Metaphysics* (Mark A. Wrathall (ed.)). Cambridge: Cambridge University Press.
- Catholic Bishops of France. 1997. "Declaration of Repentance" dalam <http://www.ccejr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/roman-catholic/other-conferences-of-catholic-bishops/484-cefr1997>, diakses pada 25 Januari 2011, pkl. 21.02 WIB.
- Center for Holocaust & Genocide (University Of Minnesota). 1997. "Glossary" dalam <http://www.chgs.umn.edu/educational/witnesslegacyteacher/glossary.html>, diakses pada 25 Januari 2011, pkl. 20.46 WIB.
- Critchley, Simon & Richard Kearney, 2001, "Preface" dalam *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (Derrida). London and New York: Routledge.

- de Vries, Hent. 2001. "Derrida and Ethics: Hospitable Thought" dalam *Jacques Derrida and The Humanities: A Critical Reader* (editor: Tom Cohen). Cambridge: Cambridge University Press.
- Departemen Pendidikan Nasional. 2001. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: BalaiPustaka.
- Derrida, J.. 1981. *Positions* (diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh Alan Bass). Chicago: The University of Chicago.
- Derrida, J.. 1982. *Margins of Philosophy* (diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh Alan Bass). Sussex: The Harvester Press Limited.
- Derrida, J.. 1988. "The Politics of Friendship" dalam *Journal of Philosophy* (85). NewYork: The Journal Philosophy, Inc.
- Derrida, J.. 1992. *Given Times: 1. Counterfeit Money* (diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh P. Kamuf). Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J.. 1993. *Aporias* (diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh Thomas Dutoit). Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J.. 1996. *The Gift of Death* (diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh David Wills). Chicago: The University of Chicago Press, hlm. 108.
- Derrida, J.. 1997. *Of Grammatology*. Baltimore: John Hopkins University Press. Derrida, J.. 1999. "On the Gift: A Discussion Between Jacques Derrida and Jean-Luc-Marion" dalam *God, the Gift, and Postmodernism* (editor: John D. Caputo dan J. Scanlon). Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida, J.. 1999. *Adieu to Emmanuel Levinas*. Stanford: Stanford University Press. Derrida, J.. 2000. *Of Hospitality* (diterjemahkan dalam Bahasa Inggris oleh Rachel Bowlby). Stanford: Stanford University Press.

- Derrida, J.. 2001. "On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida" dalam *Questioning God* (editor: J.D. Caputo, M. Dooley, M.J. Scanlon). Bloomington dan Indianapolis: Indiana University Press.
- Derrida, J.. 2001. "To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible" dalam *Questioning God* (editor: J.D. Caputo, M. Dooley, M.J. Scanlon). Bloomington dan Indianapolis: Indiana University Press.
- Derrida, J.. 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh Mark Dooley dan Michael Hughes), London dan New York: Routledge.
- Derrida, J.. 2002. "On Religion: Interview with John Caputo" dalam <http://www.egs.edu/faculty/jacques-derrida/quotes/>, diakses pada 3 Maret 2011, pkl. 15.15 WIB.
- Derrida, J.. 2002. "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority" dalam *Acts of Religion* (editor oleh Gil Anidjar). New York: Routledge.
- Derrida, J.. 2002. "Hospitality" dalam *Acts of Religion* (editor oleh Gil Anidjar). New York: Routledge.
- Derrida, J.. 2003. "A Certain Impossible Possibility of Saying the Event" dalam *Critical Inquiry* 33 (Winter, 2007) (diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh The University of Chicago). Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J.. 2005. "Rams: Uninterrupted Dialogue - Between Two Infinities, The Poem" dalam *Sovereignities in Question* (diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh Thomas Dutoit dan Outi Pasanen). New York: Fordham University Press.
- Derrida, J.. 2005. "The Principle of Hospitality" dalam *Paper Machine* (diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh Rachel Bowlby). Stanford: Stanford University Press.

- Dister, Nico Syukur. 1991. *Pengantar Teologi*. Yogyakarta: Kanisius.
- Duffy, Maria. 2009. *Paul Ricouer's Pedagogy of Pardon: A Narrative Theory of Memory and Forgetting*. New York: Continuum International Publishing Group.
- Felstiner, John. 1986. "Paul Celan's Todesfuge" dalam *Holocaust and Genocide Studies* (Vol 1, No.2). Great Britain: Pergamon Journals Ltd.
- Frances, Sherrin. 2006. *Becoming Secure: Addressing the Aporia Between (in)Security* (disertasi). Leuk (Switzerland): European Graduate School.
- Gianto, A.. 2010. "Tafsir Angka KS" dalam *Internos* (24 November 2010, pkl. 20.23 WIB). Gianto, A.. 2010. "Tentang 'Si Anak Hilang': Pahala dan Hukuman?" dalam *Internos* (8 Februari 2011, pkl. 13.52 WIB).
- Gwozdz, Thomas. 1999. "Derrida, Maritain, and Deconstruction" dalam *International Philosophical Quarterly* (Vol. XXXIX, No. 3. Issue No. 155, September 1999). Charlottesville: Philosophy Documentation Center.
- Hardiman, F. Budi. 2001. "'Politik' dan 'Antipolitik' Hannah Arendt tentang Krisis Negara" dalam *ATMA nan JAYA* (Tahun XV, No.3, Desember 2001). Jakarta: Unika Atma Jaya.
- Hardiman, F. Budi. 2003. *Heidegger dan Mistik Keseharian: Suatu Pengantar Menuju Seinund Zeit*. Jakarta: KPG.
- Haryatmoko. 2005. "Kutukan Logika Ekonomi: Tak Mungkin Memberi Tanpa Mengharap Kembali" dalam *Basis* (No.11-12, Thn ke-54, Nov-Des 2005). Yogyakarta: YayasanBP Basis.
- Haryatmoko. 2005. "Menghidupkan Kembali Ingatan" dalam *Basis* (No.11-12, Tahun ke- 54, November-Desember 2005). Yogyakarta: Yayasan BP Basis.

- Haryatmoko. 2007. "Derrida Yang Membuat Resah: Rezim Dogmatis dan Kepastian" dalam *Basis* (No.11-12, Tahun ke-56, November-Desember 2007). Yogyakarta: Yayasan BP Basis.
- Heryadi. "PM Kan Minta Maaf atas Penjajahan Jepang" dalam [http://bataviase.co.id/node/ 344914](http://bataviase.co.id/node/344914), diakses pada 1 Februari 2011, pkl. 18.45 WIB.
- Hoed, Benny H.. 2007. "Derrida Vs Strukturalisme de Saussure: Tinjauan dari Kacamata Linguistik" dalam *Basis* (No.11-12, Tahun ke-56, November-Desember 2007). Yogyakarta: Yayasan BP Basis.
- IPW. 2001. "International Parliament of Writers - IPW" dalam <http://www.sevenstories.com/book/?GCOI=58322100398870&fa=author&PersonID=87>, diakses pada 18 Februari 2011, pkl. 11.00 WIB.
- Irawan, Bambang. 2007. "Lapis-Lapis Kepedulian" dalam *Basis* (No.03-04, Tahun ke-56, Maret-April 2007). Yogyakarta: Yayasan BP Basis.
- Jankélevith, V.. 2005. *Forgiveness* (diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh A. Kelly). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Kamuf , Peggy, dkk.. 1995. "Interviews with Jacques Derrida: How Derrida Reads Derrida, Birth and Intellectual Development, Derridean Method, The 'Derridean Affair' at Cambridge University" dalam <http://prelectur.stanford.edu/lecturers/derrida/interviews.html>, diakses pada 12 September 2010, pkl. 10.04 WIB.
- Kant, Immanuel. 1980. *Perpetual Peace* (ed. Lewis White Beck). Indiana: The Boobs-Merrill Company, Inc..
- Kant, Immanuel. 2005. *Menuju Perdamaian Abadi* (diterjemahkan oleh Arpani Harun dan Hendarto Setiadi). Bandung: Mizan.

- Kearney, R. & M. Dooley (editor). 1999. "Hospitality, Justice, and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida" dalam *Questioning Derrida*. New York: Routledge.
- Kearney, Richard (moderator). 2001. "On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida" dalam *Questioning God* (editor: John D. Caputo, dkk.). Bloomington: Indiana University Press.
- Kearns, Cleo McNelly. 2005. "Mary, Maternity, and Abrahamic Hospitality in Derrida's Reading of Massignon" dalam *Derrida and Religion* (editor: Yvonne Sherwood dan Kevin Hart). New York & London: Routledge.
- Kessel, Tyler. 2007. "Welcoming the Outside: A Reading of Hospitality and Event in Derrida and Deleuze" dalam <http://reconstruction.eserver.org/074/kessel.shtml>, diakses pada 8 November 2010, pkl. 22.30 WIB.
- Kleden, Paulus Budi. "Iman Yang Ateis: Konsep Derrida tentang Iman" dalam *Diskursus* (Vol.9, No.2, Oktober 2010), Jakarta: STF Driyarkara, hlm. 135.
- KWI. 1996. *Iman Katolik*. Yogyakarta: Kanisius, hlm. 431.
- Levinas, Emmanuel. 1973. "Philosophical Intuition" dalam *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Magnis-Suseno, Franz. 2004. "Pendahuluan" dalam *Menuju Perdamaian Abadi* (2005). Bandung: Mizan.
- Manning, Robert L. S.. 1996. "Openings: Derrida, *Différance*, and the Production of Justice" dalam *Philosophy Today* (Vol. 40, No. 3/4 Fall). Chicago: DePaul University.
- McKenna, Andrew J.. 1997. "Derrida, Death, and Forgiveness" dalam <http://www.leaderu.com/ftissues/ft9703/opinion/mckenna.html>, diakses pada Kamis, 21 Oktober 2010, pkl. 21.30 WIB.

- McKenna, Kristine. 2002. "The Three Ages of Jacques Derrida" dalam www.laweekly.com (14 November 2002), diakses pada 14 Februari 2009, pkl. 09.07 WIB.
- McQuillan, Martin. 2000. *Deconstruction: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press,
- Merriam-Webster, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/amensty>, diakses pada 7 Februari 2011, pkl. 11.27 WIB.
- nn. "Anne Frank's History" dalam <http://www.annefrank.org/en/Anne-Franks-History/>, diakses pada 3 Februari 2011, pkl. 11.06 WIB.
- nn. <http://www.poets.org/poet.php/prmPID/607>, diakses pada 8 Februari 2011, pkl. 09.30 WIB.)
- Norris, Christopher. 2004. *Understanding Derrida*. New York: Continuum.
- O'Gorman, Kevin. 2006. "Jacques Derrida's Philosophy of Hospitality" dalam *The Hospitality Review*, 8 (4). Glasgow: The University of Strathclyde. (diakses dari <http://eprints.cdli.strath.ac.id.uk/4977/>, pada 9 November 2010, pkl. 22. 38 WIB.)
- Ott, Ludwig. 1952. *Fundamentals of Catholic Dogma*. Charlotte: TAN.
- Simpson, J. A. & E. S. C. Weiner. 1989. *Oxford English Dictionary*. Oxford: OxfordUniversity Press.
- Padgoankar, Nikhil. 2006. "An Interview With Jacques Derrida (on Love)" dalam <http://www.scribd.com/doc/6990116/Derrida-Interview-on-LoveNikhil-Padgaonkar>, diakses pada 2 Februari 2011, pkl. 23.43 WIB.
- Petitdemange, Guy. 1989. "Jacques Derrida: Le rappel á la mémoire" dalam *Etudes* [Oktober 1989 (371/4)].

- Phillips, John & Chrissie Tan. 2010. "Derrida and Deconstruction" dalam <http://courses.nus.edu.sg/course/elljwp/deconstruction.htm>, diakses pada 15 September 2010, Pkl. 10.06 WIB.
- Piper, Franciszek. 1992. "The Number of Victims" dalam http://en.auschwitz.org.pl/h/index.php?option=com_content&task=view&id=14&Itemid=13&limit=1&limitstart=1, diakses pada 3 Februari 2011, pkl. 10.54 WIB.
- Propinsi Gerejani Ende. 1995. *Katekismus Gereja Katolik*. Ende: Percetakan Arnoldus.
- Rachmat, Samuel. 2005. "Rekonsiliasi: Mengampuni Yang Tak Terampuni" dalam *Basis* (No. 11-12, Tahun ke-54, November-Desember 2005). Yogyakarta: Yayasan BP Basis.
- Raffoul, François. 2008. "Derrida and the Ethics of the Im-possible" dalam *Research in Phenomenology* (38). Leiden: Brill.
- Ricouer, Paul. 2000. "Can Forgiveness Heal?" dalam *The Foundation and Application of Moral Philosophy Ricouer's Ethical Order* (editor: Hendrik J. Opdebeeck). Leuven:Peeters.
- Ritzer, George & Douglas J Goodman. *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Kencana PrenadaMedia Group.
- Ron, Moshe (penterjemah). 1998. "An Interview with Professor Jacques Derrida" dalam <http://www.yadvashem.org>, diakses pada 27 Januari 2011, pkl. 10.58 WIB.
- Royle, Nicholas. 2003. *Jacques Derrida*. London and New York: Routledge. hlm. 23-24.
- Rozo, Diego C.. 2004. "Forgiving The Unforgivable: On Violence, Power, and The Possibility of Justice" dalam <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/tesis/colfuturo/Forgiving%20the%20Unforgivable.pdf>, diakses pada 4 Februari 2011, pkl. 08.19 WIB. Amsterdam: International School for Humanities and Social Sciences.

- SFP, 2006, "La Société française de philosophie" dalam <http://www.sofrphilos.fr/>, diakses pada 17 Februari 2011, Pkl. 13.05 WIB.
- Sindhunata. 2007. "Politik Pengampunan" dalam *Basis* (No.03-04, Tahun ke-56, Maret-April 2007). Yogyakarta: Yayasan BP Basis.
- Smith, Tony (Pembuat Software). 2004. *Concise Oxford English Dictionary*. Oxford:Oxford University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2003. *Membaca Pemikiran Jacques Derrida: Sebuah Pengantar* (terj.). Yogyakarta: Penerbit Ar-Ruzz.
- Stephens, Mitchell. 1994. "Jacques Derrida" dalam *The New York Times Magazine* (23 Januari 1994), diakses melalui <http://www.nyu.edu>, pada 12 September 2010, Pkl. 10.34 WIB.
- Sudiarja, A.. 2005. "Jacques Derrida: Setahun Sesudah Kematiannya" dalam *Basis* (No.11- 12, Tahun ke-54, November-Desember 2005). Yogyakarta: Yayasan BP Basis.
- Sugiharto, Bambang. 2005. "Dekonstruksi Agama: Penghancuran Diri Agama-Agama" dalam *Basis* [No. 11-12, Tahun ke-54, November-Desember 2005]. Yogyakarta: Yayasan BP Basis.
- Suhartono, Martin. 2010. "Beberapa Aspek Pemikiran Eskatologis PB 1" dalam <http://www.scribd.com/doc/27966109/Eskatologi-Perjanjian-Baru>, diakses pada 3 Maret 2011, pkl. 15.09 WIB.
- Sumarwan, A.. 2005, "Membongkar Yang Lama Menenun Yang Baru" dalam *Basis* (No.11-12, Tahun ke-54, November-Desember 2005), Yogyakarta: Yayasan BP Basis.
- Sumarwan, A.. 2007. *Menyeberangi Sungai Air Mata: Kisah Tragis Tapol '65 dan Upaya Rekonsiliasi*. Yogyakarta: Kanisius.

- Sumaryono, E.. 1999. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Taryadi, Alfons (penterjemah). 2005. *Filsafat Dalam Masa Teror (Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida)*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Thurschwell, Adam. 2005. "Specters and Scholars: Derrida and the Tragedy of Political Thought" dalam *German Law Journal* (Vol.06 No. 01), http://www.germanlawjournal.com/pdfs/Vol06No01/PDF_Vol_06_No_01_087-99_SI_Thurschwell.pdf, diakses pada 20 November, pkl. 21.15 WIB.
- Travers, James. 2002. "Film Review" dalam http://filmsdefrance.com/FDF_Nuit_et_brouillard_rev.html, diakses pada 28 Januari 2011, pkl. 09.42 WIB.
- van Hooft, Stan. 2009. "Cosmopolitanism" dalam *Jurnal Filsafat Driyarkara* (Tahun XXX, no. 1/2009), Jakarta: STF Driyarkara.
- Wang, Hongyu. 2005. "Aporias, Responsibility, and the Im/possibility of Teaching Multicultural Education" dalam *Educational Theory* (Volume 55, Issue 1, Februari 2005). Urbana: University of Illinois.
- Westmoreland, Mark W.. 2008. "Interruptions: Derrida and Hospitality" dalam http://www.kritike.org/journal/issue_3/westmoreland_june2008.pdf, diakses pada Senin, 11 Oktober 2010, pkl. 21.01 WIB.
- Wibowo, A. Setyo. 2004. *Gaya Filsafat Nietzsche*. Yogyakarta: Galang Press. Widiadharma, Novian. 2005. "Dua Gerbang Dekonstruksi: Derrida dan Nagarjuna" dalam *Basis* (No.11-12, Tahun ke-54, November-Desember 2005). Yogyakarta: Yayasan BPBasis.

Wigura, Karolina. 2009. "Does Unforgivable Exist? On Jankélevith and Derrida's Theory of Forgiveness and Unforgivable" dalam <http://www.inter-disciplinary.net/wp-content/uploads/2009/02/wigura-paper.pdf>, diakses pada 17 Januari 2011, pkl. 08.46WIB.

Wrathall, Mark A. (editor). 2003. *Religion after Metaphysics*. Cambridge: CambridgeUniversity Press.