



SENI MEMAHAMI

Hermeneutik dari Schleiermacher
sampai Derrida



F. Budi Hardiman

SENI MEMAHAMI

**Hermeneutik dari Schleiermacher
sampai Derrida**

F. Budi Hardiman



PENERBIT PT KANISIUS

SENI MEMAHAMI

Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida

Oleh: F. Budi Hardiman

1016004256

©2015 PT Kanisius

PENERBIT PT KANISIUS

Anggota SEKSAMA (Sekretariat Bersama) Penerbit Katolik Indonesia

Anggota IKAPI (Ikatan Penerbit Indonesia)

Jl. Cempaka 9, Deresan, Caturtunggal, Depok, Sleman,

Dacrah Istimewa Yogyakarta 55281, INDONESIA

Telepon (0274) 588783, 565996; Fax (0274) 563349

E-mail: office@kanisiusmedia.com

Website: www.kanisiusmedia.com

Editor: Widiantoro

Rancang dan ilustrator sampul: Aletheia

Rancang isi: Sungging

Edisi elektronik diproduksi oleh Divisi Digital Kanisius tahun 2015.

ISBN 978-979-21-4580-9 (cetak)

ISBN 978-979-21-4345-4 (cetak)

Hak cipta dilindungi undang-undang.

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apa pun tanpa izin tertulis dari Penerbit.

Daftar Isi

Prakata	5
Pendahuluan	9
Bab 1	
Memahami sebagai Seni: Schleiermacher dan Hermeneutik Romantik	27
"Seni Memahami"	31
Pendasaran Hermeneutik Universal	35
Masuk ke dalam "Kulit" Penulis	39
Lingkaran Hermeneutis.	42
Memahami Teks Lebih Baik daripada Penulisnya	46
Kesimpulan	60
Bab 2	
Memahami sebagai Metode Ilmiah: Dilthey dan Hermeneutik Ilmu-ilmu Sosial-Kemanusiaan	63
<i>Lebensphilosophie</i> dan Hermeneutik	67
<i>Verstehen</i> sebagai Metode Ilmiah	71
Memahami Dunia Sosial-Historis.	79
Lingkaran Hermeneutis.	92
Kesimpulan	93
Bab 3	
Memahami sebagai Cara Berada: Heidegger dan Hermeneutik Faktisitas	97
Hermeneutik dan Fenomenologi.	103
Pra-Struktur Memahami	108
Keterarahan ke Masa Depan dalam Memahami	120
Meninggalkan Hermeneutik Reproduksi	125
Kesimpulan	127
Bab 4	
Memahami sebagai Menyingkap: Rudolf Bultmann dan Hermeneutik Demitologisasi	131
Presuposisi Eksegesis dan Perjumpaan Eksistensial	135
Demitologisasi	143
Kesimpulan	150

Bab 5

Memahami sebagai Kesepahaman: Gadamer dan

Hermeneutik Filosofis 155

Meninggalkan Romantisme dan Historisme. 159

Rehabilitasi Prasangka, Otoritas dan Tradisi 167

Sejarah Pengaruh 175

Peleburan Horizon-horizon 180

Aplikasi sebagai Memahami. 186

Pengalaman Hermeneutis, Kesepahaman dan *Bildung* 190

Kesimpulan 197

Bab 6

Memahami sebagai Membebaskan: Habermas dan

Hermeneutik Kritis 203

Tradisi dan Refleksi Kritis 209

Batas-batas Hermeneutik Biasa. 216

Hermeneutik Kritis 223

Kesimpulan 232

Bab 7

Memahami sebagai Merenungkan: Ricoeur dan

Hermeneutik Simbol 235

Refleksi Filosofis dan Interpretasi. 239

Lingkarannya Percaya dan Memahami 244

Menyingkap Mitos-mitos. 248

Memahami dan Menjelaskan 259

Hermeneutik dan Praktik Kecurigaan 263

Kesimpulan 269

Bab 8

Memahami sebagai Menanggihkan: Derrida dan

Hermeneutik Radikal. 273

Dekonstruksi sebagai Hermeneutik 277

Di Dalam Sekaligus Di Luar Tradisi 285

Prioritas Tulisan atas Tuturan 291

Contoh Praktik Hermeneutik Radikal: Teks Benjamin 296

Kesimpulan 306

Penutup 309

Bibliografi 333

Indeks 339

Prakata

Seni memahami adalah istilah yang sudah menjadi klasik untuk hermeneutik modern. Tidak perlu disembunyikan bahwa targetnya adalah literalisme. Literalisme, cara baca atas teks berdasarkan makna harfiahnya, terdapat di berbagai bidang, seperti hukum, politik, jurnalisme, kesusastraan, dan yang paling menantang hermeneutik adalah literalisme dalam pembacaan teks-teks otoritatif, seperti misalnya kitab suci dan undang-undang. Pemahaman makna literal atas teks-teks seperti itu dikontrol oleh otoritas sekaligus dipakai untuk membenarkan otoritas itu, sehingga dapat ikut mendorong praktik-praktik fundamentalistis, radikalistis dan ekstremis dalam agama ataupun mendasari kebijakan-kebijakan otoriter anti-demokratis dalam politik. Sejak awal, hermeneutik sudah berurusan dengan literalisme.

Hermeneutik modern tentu tidak membatasi diri pada teks-teks agama. Pada awal perkembangannya hermeneutik memang mulai sebagai kesibukan dengan interpretasi teks, khususnya kitab suci dan teks-teks filologis, namun kemudian tidak lagi membatasi diri pada metode interpretasi kitab suci, melainkan juga menjadi metode ilmu-ilmu sosial kemanusiaan dan bahkan menjadi salah satu dobrakan yang kuat dalam filsafat kontemporer. Bersama dengan

tradisi *linguistic-analytics* Anglo-Sakson, hermeneutik merupakan kontribusi Eropa kontinental untuk *linguistics turn* dalam filsafat kontemporer. Dari teknik memahami makna teks hermeneutik memengaruhi suatu cara pandang atas manusia, masyarakat, kebudayaan dan bahkan kebenaran. Mempelajari hermeneutik lalu tidak hanya berarti mempelajari teknik interpretasi. Karena bersangkutan dengan kemampuan yang sangat manusiawi, yaitu memahami, mempelajari hermeneutik juga berarti belajar menjadi semakin manusiawi dalam memahami yang lain dalam keberlainannya, entah itu berkaitan dengan kebudayaan, agama, ataupun jender.

6

Buku ini merupakan hasil penelitian literatur atas pemikiran 8 tokoh filsafat hermeneutik modern, yaitu: Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Rudolf Bultmann, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Paul Ricoeur, dan Jacques Derrida. Bentuk embrionalnya sudah saya rintis dalam seri ceramah saya di Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) dengan judul “Klinik Hermeneutik” di bulan Juli sampai September 2003 yang lalu. Setelahnya dalam beberapa kesempatan, saya berceramah tentang hermeneutik dalam hubungannya dengan politik, hukum atau agama, memberi seminar bertajuk “Hermeneutik: Teks-teks Kunci Tradisi Jerman” untuk para mahasiswa STF Driyarkara dan mengajar hermeneutik sebagai metode riset di program pasca sarjana Universitas Pelita Harapan. Di bulan Februari dan Mei 2014 saya diundang oleh Komunitas Salihara untuk memberikan

8 sesi kuliah publik tentang hermeneutik dengan tema besar “Seni Memahami” dan “Seni Ketaksepahaman”. Kesempatan itu tidak saya lewatkan untuk memberi sentuhan pamungkas penelitian literatur yang sudah saya mulai sejak klinik hermeneutik di tahun 2003 itu. Minat atas hermeneutik modern boleh dikatakan cukup besar di kalangan Islam moderat dan sudah lama di kalangan Kristiani, namun besarnya minat itu masih belum cukup besar untuk menghadapi tantangan literalisme skriptural yang sekarang mengalami kebangkitan. Buku ini merupakan buah keprihatinan atas persoalan itu.

Buku ini dapat digunakan untuk memahami teori interpretasi pada umumnya dan untuk melengkapi studi filsafat, teologi, sastra, sosiologi, etnografi ilmu komunikasi, ilmu hukum, ilmu politik. Tidak semua tokoh secara eksplisit menyentuh persoalan interpretasi skriptural. Schleiermacher, Bultmann dan Ricoeur memang sibuk dengan kitab suci. Namun Dilthey mengembangkan hermeneutik untuk metode ilmiah, Heidegger untuk ontologi, Gadamer untuk pemahaman manusia dan kebudayaan pada umumnya, Habermas untuk kritik ideologi, dan Derrida untuk dekonstruksi metafisika. Tentu persinggungan mereka dengan eksegesis tidak dapat dihindarkan juga.

Akhirnya, saya ingin mengucapkan terima kasih untuk berbagai pihak yang ikut mendorong penulis secara langsung ataupun tidak langsung untuk meneliti, menyelesaikan, dan menerbitkan buku ini. Pertama-tama rasa terima kasih saya

arahkan kepada staf Komunitas Salihara Jakarta yang tanpa mereka naskah buku ini tidak akan diselesaikan dan para peserta kuliah publik baik dalam 4 sesi pertama maupun 4 sesi kedua yang dengan antusias dan kritis mengikuti dan mendiskusikan kuliah-kuliah saya waktu itu. Tak kurang besar rasa terima kasih saya sampaikan kepada para mahasiswa STF Driyarkara dan Universitas Pelita Harapan dalam beberapa semester yang lewat respons-respons mereka telah membantu saya untuk membayangkan alamat bagi buku ini. Buku ini tidak mungkin selesai ditulis tanpa kesempatan satu semester penelitian tanpa gangguan yang telah diberikan kepada saya oleh para kolega di STF Driyarkara; kepada mereka saya juga berterima kasih. Akhirnya, saya mengucapkan terima kasih kepada pihak Penerbit Kanisius Yogyakarta yang telah bersedia menerbitkan buku ini sehingga dapat hadir di hadapan pembaca.

Serpong, 16 Februari 2015

F.B.H.

Pendahuluan

Deskripsi tentang
topik buku ini

Buku ini memuat ulasan tentang kesibukan memahami, khususnya mengenai caranya. “Memahami” berbeda dari “mengetahui”. Kata itu menyiratkan kemampuan untuk merasakan sesuatu yang dialami oleh orang lain. Orang bisa saja memiliki banyak pengetahuan, tetapi sedikit pemahaman. Memahami mengacu pada suatu kemampuan untuk menjangkau pribadi seseorang. Berbagai hal menjelaskan perbedaan itu lebih jauh, seperti: memahami dengan hati dan mengetahui dengan kepala, memahami keseluruhan dan mengetahui sebagian, memahami kedalaman dan mengetahui permukaan. Orang yang baru sampai pada mengetahui belum sampai memahami. Memahami mengandaikan keterlibatan pribadi dan tidak bisa diraih semata-mata dengan sikap berjarak, karena memahami tidak bertujuan untuk memperoleh “data” belaka, melainkan untuk menangkap “makna”. Ada dimensi personal ataupun interpersonal yang dibawa oleh pemahaman. Data dapat diketahui oleh *sesuatu*, misalnya oleh gen, neuron atau komputer, tetapi makna hanya dapat dipahami oleh *seseorang*.

Delapan pemikir
hermeneutik
modern yang
dibahas dalam
buku ini

Istilah “seni memahami” yang menjadi judul buku ini berasal dari Schleiermacher. Dengan sengaja saya mengangkat kembali istilah tersebut untuk menegaskan aspek keahlian yang berhasil dikembangkan oleh bapak pendiri hermeneutik modern itu. Sejak dialah memahami menjadi

topik keahlian penting di dalam diskursus filsafat, teologi, dan ilmu-ilmu kemanusiaan, seperti sosiologi, ilmu politik, ilmu hukum, ilmu komunikasi, ilmu sastra dan seni. Tidak sekadar mengulas secara komprehensif pemikiran hermeneutik modern, buku ini memusatkan diri pada konsep memahami yang diandaikan oleh delapan pemikir utama tradisi hermeneutik Jerman dan Prancis, yaitu: Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Bultmann, Gadamer, Habermas, Ricoeur, dan Derrida. Saya tidak hanya membahas secara historis dan sistematis pokok-pokok pemikiran mereka tentang hermeneutik, melainkan juga menguak asumsi-asumsi fundamental mereka tentang apa itu memahami. Juga akan ditunjukkan bagaimana hermeneutik modern telah menjadi kritik yang tajam atas literalisme kitab suci, positivisme ilmu-ilmu sosial, historisme ilmu sejarah, positivisme ilmu hukum dan bahkan seluruh wawasan dunia ilmiah Barat yang diandaikan dalam masyarakat dan ilmu-ilmu modern.

Konsep memahami dihubungkan dengan hermeneutik karena kegiatan inti hermeneutik adalah memahami atau – lebih khusus lagi – memahami teks. Apakah hermeneutik itu? Hermeneutik bukanlah sebuah istilah modern, melainkan sebuah istilah kuno yang dapat ditelusuri sampai zaman Yunani kuno. Etimologi istilah ini terkait dengan Hermes, tokoh dalam mitologi Yunani yang bertindak sebagai utusan dewa-dewa untuk menyampaikan pesan-pesan ilahi kepada manusia. Yang dilakukan oleh Hermes lalu menjelaskan sebagian pengertian

*Hermeneutik
dan nama dewa
Hermes*



Gambar Dewa
Hermes

hermeneutik. Sebelum menyampaikan pesan-pesan dewata itu kepada manusia, Hermes harus lebih dahulu memahami dan menafsirkan pesan-pesan itu. Setelah memahami pesan-pesan itu bagi dirinya, dia baru menerjemahkan, menyatakan dan menyuratkan maksud pesan-pesan itu kepada manusia.¹ Dari kegiatan Hermes itu tampak kerumitan kegiatan memahami. Pertama, pihak yang menyampaikan pesan harus memahami maksud pesan itu. Kedua, agar maksud pesan dapat disampaikan sang penyampai pesan harus membuat artikulasi yang sesuai dengan maksud penyampai pesan. Kesenjangan antara pemberi pesan, penyampai pesan dan penerima pesan harus dijembatani lewat kegiatan yang lalu disebut hermeneutik itu. Namun kerumitan itu sebetulnya baru muncul dalam modernitas. Menurut Heidegger, dalam pengertian Yunani kunonya, hermeneutik lebih merupakan “pikiran yang bermain” daripada “ilmu yang ketat”. Keseriusan orang modernlah yang membuat hermeneutik menjadi pengetahuan metodologis yang rumit tak lebih daripada sebuah kelupaan akan makna etimologis istilah itu.²

*Etimologi istilah
hermeneutik*

Kata hermeneutik atau – dalam bahasa Inggris – *hermeneutics* dapat diasalkan dari kata Yunani *hermeneuein* yang berarti “menerjemahkan” atau “bertindak sebagai penafsir”.³ Di dalam kegiatan menerjemahkan sebuah teks berbahasa

1. Lih. Kurt Mueller-Vollmer, (ed.), *The Hermeneutics Reader*, Continuum, New York, 2006, hlm. 1
2. Lih. Zhang Wei, *Heidegger, Rorty, and the Eastern Thinkers*, State University of New York Press, 2006, hlm. 68
3. Lih. Ricardo Antoncich, *Iman dan Keadilan. Ajaran Sosial Gereja dan Praksis Sosial Iman*, Kanisius, Yogyakarta, 1991, hlm. 28

asing ke dalam bahasa kita sendiri, kita harus memahami lebih dahulu dan kemudian mencoba mengartikulasikan pemahaman kita itu kepada orang lain lewat pilihan kata dan rangkaian terjemahan kita. Menerjemahkan bukanlah sekadar menukar kata-kata asing dengan kata-kata dalam bahasa kita, melainkan juga memberi penafsiran, maka kata *hermeneuein* itu memiliki arti yang cukup mendasar untuk menjelaskan kegiatan yang disebut hermeneutik. Sebuah buku dalam bahasa tertentu, misalnya, Inggris dapat memiliki berbagai versi terjemahan dalam bahasa yang berbeda-beda, misalnya, Prancis, Jerman atau Indonesia, dan terjemahan itu juga tergantung pada zaman. Hal itu cukup menunjukkan bahwa menerjemahkan adalah menafsirkan, maka sudah merupakan hermeneutik. Hermeneutik lalu diartikan sebagai sebuah kegiatan atau kesibukan untuk menyingkap makna sebuah teks, sementara teks dapat dimengerti sebagai jejaring makna atau struktur simbol-simbol, entah tertuang sebagai tulisan ataupun bentuk-bentuk lain. Jika teks dimengerti secara luas sebagai jejaring makna atau struktur simbol-simbol, segala sesuatu yang mengandung jejaring makna atau struktur simbol-simbol adalah teks. Perilaku, tindakan, norma, mimik, tata nilai, isi pikiran, percakapan, benda-benda kebudayaan, obyek-obyek sejarah, dst. adalah teks. Karena semua hal yang berhubungan dengan manusia dimaknai olehnya, yaitu kebudayaan, agama, masyarakat, negara, dan bahkan seluruh alam semesta, semuanya adalah teks. Jika demikian, hermeneutik diperlukan untuk memahami semua itu.

Untuk memberi gambaran umum upaya Richard E. Palmer untuk memberikan enam definisi hermeneutik dapat membantu kita.⁴ Pertama, hermeneutik sebagai teori eksegesis Alkitab. Pengertian ini adalah yang paling tua – muncul pasca Reformasi Protestan – dan masih bertahan sampai hari ini. Kedua, hermeneutik sebagai metodologi filologis. Definisi ini muncul lewat perkembangan rasionalisme di Eropa yang mencoba menafsirkan berbagai teks, termasuk Alkitab, dalam terang nalar. Ketiga, hermeneutik sebagai ilmu pemahaman linguistik. Definisi ini dapat kita temukan dalam pemikiran Schleiermacher yang mencoba menggariskan “seni memahami” sebagai sebuah metode seperti yang terdapat dalam ilmu-ilmu modern. Keempat, hermeneutik sebagai dasar metodologis ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Definisi ini dirintis oleh Dilthey yang mencoba mendasarkan ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan dengan metode interpretatif. Kelima, hermeneutik sebagai fenomenologi *Dasein* dan pemahaman eksistensial. Definisi ini berasal dari Heidegger, sebuah pendalaman konsep hermeneutik yang tidak hanya mencakup pemahaman teks, melainkan menjangkau dasar-dasar eksistensial manusia. Keenam, hermeneutik sebagai sistem interpretasi. Definisi yang berasal dari Ricoeur ini mengacu pada teori tentang aturan-aturan eksegesis dan mencakup dua macam sistem, yakni pertama, pemulihan makna sebagaimana dipraktikkan dalam demitologisasi

4 Richard E. Palmer, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston, 1969, hlm. 44

Bultmann, dan kedua, ikonoklasme atau demistifikasi sebagaimana dipraktikkan oleh Marx, Nietzsche, dan Freud.

Pengertian yang sangat luas dari hermeneutik itu merupakan isi kesibukan filsafat, sebagaimana tercermin dalam pemikiran tokoh-tokoh yang dibahas di dalam buku ini. Sebelum sampai pada pengertian filosofis itu, hermeneutik merupakan sebuah kegiatan yang sangat khusus, yaitu: menafsir teks-teks sakral. Hal ini menjelaskan mengapa istilah hermeneutik lebih dikenal di dalam disiplin-disiplin religius, seperti studi Kitab Suci dan Teologi. Para ahli Taurat, para ekseget Alkitab, dan para ahli tafsir Qur'an melakukan hermeneutik. Teks-teks sakral itu diimani sebagai wahyu ilahi yang berciri otoritatif bagi kehidupan umat yang percaya. Oleh sebab itu hermeneutik memiliki peran yang sangat penting untuk membantu umat yang percaya memahami wahyu ilahi itu. Lewat hermeneutik ajaran-ajaran, asas-asas, nilai-nilai, dan norma-norma religius yang mengikat ditafsirkan dengan cara-cara tertentu, dan karena cara-cara tafsir itu bisa berbeda-beda, hermeneutik juga menjadi *locus* kelahiran aliran-aliran pemahaman teks-teks sakral itu. Lewat waktu yang panjang terbangunlah tradisi hermeneutik dalam kalangan-kalangan religius ini.

Izinkanlah saya memberi sedikit ilustrasi dari sejarah interpretasi di dalam Kekristenan. Awal-awal perkembangan agama Kristiani sudah ditandai dengan "masalah hermeneutis". Dalam abad-abad pertama Kekristenan jemaat Kristiani di

*Praktik
hermeneutik
skriptural*

*Hermeneutik
dalam sejarah
kekristenan Barat*



Luther Memasang 95
Tesisnya

*Hermeneutik
Protestan dan
Katolik*

kota Aleksandria memiliki cara memahami Alkitab yang berbeda dari jemaat di kota Antiokhia, maka terjadi kontroversi interpretasi. Mazhab Antiokhia cenderung pada tafsir harfiah atau literalisme atas Alkitab, sedangkan mazhab Aleksandria mengambil strategi tafsir alegoris atau simbolis. Interpretasi lalu menjadi iklim teologis di dalam Kekristenan Abad Pertengahan. Perpecahan Kekristenan Barat antara Gereja Katolik Roma dan para reformis Protestan di zaman Reformasi merupakan contoh yang kuat untuk masalah hermeneutis. “Melawan desakan pihak Katolik untuk tunduk pada otoritas gereja dan tradisi dalam soal-soal memahami dan menafsir Kitab Suci yang ditegaskan kembali pada Konsili Trente di tahun 1546,” demikian Mueller-Vollmer, “para reformis Protestan mengajukan asas-asas kejelasan internal – *perspicuitas* – dan asas-asas kecukupan diri Kitab Suci.”⁵

Para reformis Protestan memegang asas *sola scriptura* dengan pengandaian dasar bahwa Alkitab tidak memerlukan “interpretasi eksternal” agar dapat dipahami, karena telah mengandung koherensi internal. *Scriptura sancta est sui ipsius interpres* (Kitab Suci adalah penafsirnya sendiri) adalah asas yang dipegang di kalangan reformis Protestan awal, dan asas itu dapat dikembalikan pada asas interpretasi St. Agustinus di awal Abad Pertengahan.⁶ Jika Alkitab tidak dapat dipahami secara memadai, hal itu terjadi karena pembaca kurang persiapan dan kurang pengetahuan.

5 Mueller-Vollmer, (ed.), *op.cit.*, hlm. 2

6 Lih. T. M. Seebohm, *Hermeneutics, Method and Methodology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2004, hlm. 35

Matthias Flacius Illyricus, lewat bukunya *Clavis Scripturae Sacrae* (1567), adalah orang pertama yang meletakkan dasar bagi hermeneutik Protestan. Menurutnya persiapan untuk memahami Alkitab dapat dilakukan dengan studi linguistik dan hermeneutik.⁷ Berbeda dari para reformis Protestan, gereja Katolik menafsirkan Alkitab di dalam terang tradisi, maka konsili-konsili di dalam gereja Katolik memainkan peranan kunci di dalam hermeneutik Alkitab.⁸ Di dalam Konsili Trente (1545–1563) gereja Katolik memberi respons terhadap penolakan Protestan atas tradisi. Di samping melengkapi *sola gratia* dengan kerjasama manusia, termasuk rasionya, Konsili menolak *sola scriptura* yang diajukan pihak Protestan dan menegaskan tradisi sebagai sumber yang setara untuk wahyu.⁹ Lewat Kardinal Robertus Berlarminus, seorang Yesuit, ditegaskan bahwa Kitab Suci tidak dapat dipahami tanpa mediasi tradisi dan otoritas gereja sebagai wasit terakhir dalam interpretasi Alkitab, karena Roh Kudus bekerja lewat komunitas umat beriman.¹⁰

Jika kita berbicara tentang hermeneutik dalam filsafat, kita harus memperhitungkan kontribusi khas para humanis di zaman Renaisans, karena lewat merekalah kegiatan interpretasi diperluas ke luar disiplin studi Kitab Suci dan memasuki wilayah-wilayah non-religius. Di zaman Renaisans tumbuh minat yang besar di



Matthias Flacius
Illyricus

*Peranan kaum
humanis dalam
perkembangan
hermeneutik*

7 Lih. *Ibid.*, hlm. 2

8 Lih. Ricardo Antoncich, *op.cit.*, hlm. 36

9 Lih. Carter Linberg, *A Brief History of Christianity*, Blackwell Publishing, Victoria, 2006, hlm. 122

10 Lih. T. M. Seebohm, *op.cit.*, hlm. 38



Erasmus, salah
seorang Humanis
Renaissans

kalangan kaum humanis untuk mempelajari teks-teks klasik dari zaman Yunani dan Romawi kuno. Mereka melakukan interpretasi kritis dengan metode filologis yang disebut *Ars Critica* untuk merekonstruksi versi asli teks yang ditafsirkan dan menemukan makna otentiknya. Obyek-obyek interpretasi dalam konteks ini bukan wahyu ilahi yang otoritatif bagi jemaat, melainkan teks-teks “profan”, seperti karya-karya sastra, puisi, filsafat, dan terutama teks-teks dalam ilmu hukum. Para humanis juga ikut memengaruhi hermeneutik Protestan yang menolak otoritas dan tradisi. Flacius yang memiliki latar belakang pendidikan humanis banyak belajar dari teknik hermeneutis kaum humanis.¹¹ Dalam perkembangan selanjutnya selalu terjadi persilangan antara hermeneutik religius dan hermeneutik “sekular” sebagaimana masih dapat kita temukan dalam pemikiran Schleiermacher, Bultmann dan Ricoeur yang akan dibahas dalam buku ini.

*Hermeneutik
dan ilmu-ilmu
modern di era
Pencerahan*

Lalu bagaimana hermeneutik menjadi topik dan problem dalam filsafat? Hermeneutik masuk ke dalam wilayah filsafat lewat peranan yang penting para humanis Renaissans, pertumbuhan ilmu-ilmu modern dan terutama para filsuf Pencerahan abad ke-18 yang “menjalankan di mana saja dari asas-asas tertentu dan mensistematiskan semua pengetahuan”.¹² Lewat para filsuf Pencerahan, seperti misalnya Christian Wolff, hermeneutik dimasukkan ke dalam bidang logika, sehingga terbukalah jalan untuk melepaskannya dari provinsi agama dan menjadi

11 Lih. *Ibid.*, hlm. 38–39

12 Kurt Mueller-Vollmer, (ed.), hlm. 3

hermeneutik umum, sebagaimana nanti dibahas dalam pemikiran Schleiermacher yang akan diulas di dalam buku ini. Pada tahap ini terjadi perkembangan yang penting. Bila di dalam Abad Pertengahan hermeneutik dipraktikkan dalam bidang keagamaan sebagai hermeneutik biblis dan dalam bidang non-keagamaan sebagai hermeneutik yuridis, dan di zaman Renaisans hermeneutik terarah pada tulisan-tulisan dari zaman Yunani dan Romawi kuno, hermeneutik di zaman Pencerahan terintegrasi ke dalam sistem ilmu-ilmu modern yang tumbuh pesat pada saat itu.¹³

18

Berbeda dari praktik hermeneutik kitab-kitab suci dalam kalangan keagamaan, yang dimaksud dengan “hermeneutik” dalam ulasan-ulasan delapan tokoh yang saya bahas dalam buku ini adalah “pemikiran tentang hermeneutik”. Agar menjadi jelas kita perlu mengetahui perbedaan antara praktik hermeneutik dan pemikiran tentang hermeneutik. Praktik hermeneutik adalah kegiatan menafsirkan suatu teks untuk menemukan maknanya, suatu proses yang tentu saja dituntun oleh asas-asas atau cara-cara penafsiran tertentu, namun asas-asas dan cara-cara tersebut diandaikan begitu saja, karena yang penting dalam hal ini adalah hasilnya, yaitu menemukan makna teks. Asas-asas dan cara-cara interpretasi teks di kalangan reformis Protestan yang berbeda dari gereja Katolik di masa reformasi merupakan contoh praktik-praktik hermeneutis yang berbeda. Bila praktik hermeneutis itu

*Perbedaan
antara pemikiran
tentang
hermeneutik
dan praktik
hermeneutik*

13 Lih. T. M. Seebohm, *op.cit.*, hlm. 43

*Skeptisisme dan
refleksi kritis
sebagai kondisi
modernitas*



Maurice Merleau-
Ponty

dipersoalkan, karena terjadi konflik interpretasi, asas-asas dan cara-cara yang semula diandaikan begitu saja dalam praktik mulai dipersoalkan, dan dengan jalan itu asas-asas dan cara-cara itu menjadi eksplisit.

Kondisi kritis seperti itu tidak lain daripada kondisi modernitas kita yang ditandai dengan skeptisisme dan refleksi kritis atas praktik-praktik yang ada. Di dalam kondisi seperti itulah muncul pemikiran tentang hermeneutik. Jadi, pemikiran tentang hermeneutik merupakan refleksi kritis atas pengandaian-pengandaian implisit atas praktik-praktik hermeneutik. Dalam konteks inilah hermeneutik berkembang sebagai sebuah “metode”. Tentu saja ajaran tentang interpretasi teks-teks sakral telah ada di awal Abad Pertengahan, misalnya, dalam ajaran St. Agustinus,¹⁴ namun metode yang terkait dengan skeptisisme dan refleksi kritis atas praktik-praktik yang ada baru dapat dijumpai di dalam modernitas, sehingga hermeneutik sebagai metode merupakan salah satu prestasi modernitas. Jika pengandaian-pengandaian implisit atas praktik-praktik hermeneutik itu berciri radikal dan total, yaitu tentang kenyataan (ciri ontologis), tentang manusia (ciri antropologis), atau tentang pengetahuan (ciri epistemologis), pemikiran tentang hermeneutik itu adalah sebuah hermeneutik filosofis. Kata-kata termasyhur Merleau-Ponty, *man is condemned to meaning*, melukiskan bahwa kita tidak bisa bereksistensi di luar sistem makna, karena yang “di luar” itupun akan segera menjadi yang “di dalam”

14 Lih. Zhang Wei, *op.cit.*, hlm. 95

oleh pemaknaan yang kita hasilkan. Dalam arti ini suatu ketidakbermaknaan pun merupakan obyek pemaknaan.

Kedua tipe hermeneutik modern itu, yaitu hermeneutik sebagai metode dan hermeneutik filosofis, menjadi perhatian para tokoh yang akan segera kita pelajari di dalam buku ini. Schleiermacher dan Dilthey merupakan contoh klasik untuk hermeneutik sebagai metode, karena keduanya berupaya keras untuk menetapkan sebuah prosedur interpretasi yang dapat diterapkan secara umum, yaitu melampaui disiplin-disiplin teologis. Bultmann dan Ricoeur juga dapat dihitung sebagai tokoh-tokoh yang mengembangkan hermeneutik sebagai metode yang targetnya – berbeda dari Schleiermacher dan Dilthey – adalah teks-teks sakral, namun – mengingat pengaruh Heidegger dan Gadamer – meletakkan hasil interpretasi di dalam horizon yang lebih luas daripada tradisi iman Kristiani, yakni horizon ontologis dan antropologis umat manusia pada umumnya. Pendirian Habermas tentang hermeneutik juga harus kita masukkan ke dalam contoh hermeneutik sebagai metode karena ia berupaya keras untuk mengeksplisitkan secara metodologis praktik-praktik interpretasi yang dilakukan di dalam psikoanalisis Freud dan Marxisme. Dari antara para tokoh yang kita bahas di dalam buku ini, pemikiran Heidegger dan Gadamer merupakan contoh hermeneutik filosofis karena keduanya tidak membahas hermeneutik sebagai metode, melainkan memikirkannya sebagai ciri ontologis, antropologis, dan epistemologis umat manusia

*Hermeneutik
sebagai metode
dan hermeneutik
filosofis*

pada umumnya. Pemikiran Heidegger, demikian Wei Zhang, “mengubah secara radikal tradisi disiplin dari sebuah susunan pengetahuan instrumental – metodologi interpretasi – menjadi sebetuk ontologi berada – di dalam dunia dan memandang dunia – sebuah wawasan dunia”.¹⁵

*Perbedaan
antara
memahami dan
menafsirkan*

Dengan mengupas karya, komentar dan pemikiran yang melandasinya, buku ini akan menyajikan sebuah lanskap intelektual dalam sejarah pemikiran Barat kontemporer bagi mereka yang ingin mendalami apa yang dimaksud dengan memahami teks. Bila buku ini menawarkan sebuah sudut pandang yang berfokus pada konsep memahami, sudut pandang itu mengeksplisitkan kegiatan hermeneutik. Meski demikian, kita juga perlu berhati-hati, karena memahami tidak persis sama dengan menafsirkan atau menginterpretasi. Dengan “menafsirkan” atau “menginterpretasi” kita mengacu pada kegiatan memahami dengan menyiratkannya secara verbal dan diskursif, sementara kegiatan memahami tidak harus verbal dan diskursif. Untuk menafsirkan kita perlu memahami, tetapi memahami tidak harus dengan menafsirkan, meski cukup kerap melibatkan penafsiran. Dalam arti ini interpretasi telah berkembang menjadi sebuah kompetensi atau keahlian yang dipagari dengan metode dan disiplin tertentu. Jika demikian kita dapat mengatakan bahwa seorang penafsir menunjukkan kompetensi dalam memahami, tetapi kompetensi seperti yang dimiliki oleh seorang penafsir tidak perlu dimiliki oleh seorang

yang ingin memahami. Konsep memahami lebih luas daripada konsep menafsirkan. Meskipun interpretasi membutuhkan kompetensi, tujuan akhirnya tidak lain daripada memahami. Dalam kompleksitas seperti dialami di dalam masyarakat modern yang majemuk, memahami tidak cukup diperoleh secara naif, maka membutuhkan interpretasi.

Di dalam masyarakat majemuk yang mengalami demokratisasi dan globalisasi seperti masyarakat Indonesia, memahami dan menafsir menjadi tidak terelakkan. Munculnya aksi-aksi kelompok agama garis keras, mulai dari peristiwa 9/11, pembunuhan sineas Theo van Gogh, gerakan Boko Haram, gerakan ISIS sampai pada teror baru-baru ini atas kantor Charlie Hebdo menunjukkan urgensi proses saling memahami dalam masyarakat kompleks. Perdebatan panjang tentang yang sekular dan yang religius dalam masyarakat pasca 9/11, meski kesalahpahaman dan ketidaksepehahaman yang terjadi, menunjukkan bagaimana masyarakat diharuskan memahami kompleksitas baru itu untuk dapat hidup damai. Banyak problem lain yang mendesak kita untuk mendorong proses memahami, seperti: polemik antara hak-hak asasi manusia dan kebudayaan, tegangan peradaban-peradaban, kegalauan identitas gender dan orientasi seksual, peningkatan jumlah kasus perceraian, dst. Ketaksepehahaman yang tampak dominan dalam kasus-kasus itu tidak melenyapkan fakta bahwa masyarakat kontemporer mencari pemahaman. Kalaupun memahami tampak tidak mungkin, karena memang tidak semua hal di dalam kehidupan

*Pentingnya
hermeneutik
untuk
masyarakat
demokratis*



Peristiwa 9/11 dalam
karikatur

perlu dipahami, sekurangnya orang akan mencoba memahami batas-batas pemahaman.



Protes adalah lazim dalam demokrasi

*Pemahaman,
kesepahaman,
kesalahpahaman
dan ketidaksepa-
haman*

Demokrasi kontemporer mendorong proses pembiasaan tidak hanya dengan berbagai pemahaman, melainkan juga dengan kesalahpahaman dan ketidaksepaahaman. Kesalahpahaman dan ketidaksepaahaman memang tidak selalu dapat dianggap sebagai “kurangnya” pemahaman, tetapi pasti berkaitan dengan bentuk pemahaman tertentu dan – jika masih dimungkinkan – kerinduan untuk memahami. Memahami harus dibuka seluas-luasnya sehingga mencakup tidak hanya memahami pemahaman, melainkan juga memahami kesalahpahaman dan ketidaksepaahaman. Hermeneutik pemahaman yang dikembangkan oleh kedelapan tokoh yang diulas dalam buku ini membuka kemungkinan itu. Berbagai masalah ketaksepaahaman dan kesalahpahaman mungkin tidak dapat diselesaikan oleh hermeneutik pemahaman – atau malah mungkin ditimbulkan olehnya? – tetapi hermeneutik dapat membantu kita bersikap

“terbuka untuk berkomunikasi dengan dan di dalam dunia-dunia dan pandangan-pandangan yang majemuk, dengan tradisi-tradisi dan subtradisi-subtradisi yang majemuk, dengan subyektivitas-subyektivitas dan intersubyektivitas-intersubyektivitas yang majemuk.”¹⁶

Meski demikian, hermeneutik modern memiliki keterbatasan. Sebagai pendekatan rasional ia mengandaikan sikap rasional penggunaannya. Kesulitan akan dijumpai ketika hermeneutik harus berhadapan dengan modus-modus interpretasi dalam agama yang menolak pendekatan rasional dan cenderung fideistis. Hermeneutik memperlakukan kitab-kitab suci, seperti Al Qur’an dan Alkitab, sebagai sebuah teks seperti teks-teks lain. Teks-teks sakral itu lalu juga dipahami dalam konteks-konteks sosio-historis mereka. Di sini hermeneutik menghadapi masalah yang tidak mudah. Umat beragama memercayai teks-teks sakral mereka sebagai wahyu ilahi.¹⁷ Ada kecenderungan kuat di antara umat beragama untuk menentang analisis sosial-historis atas isi kitab suci mereka, karena mereka meyakini isi kitab suci mereka itu bersifat “ilahi, abadi dan melampaui batas kemampuan manusiawi untuk menentukan apa yang telah diwahyukan oleh Allah”.¹⁸ Akan tetapi fakta bahwa kitab-kitab suci

Keterbatasan hermeneutik modern dan benturannya dengan literalisme skriptural

16 Andrew Davison, “Hermeneutics and the Politics of Secularism”, dalam: Linell E. Cady, et.al. (ed.), *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, New York, 2010, hlm. 33

17 Lih. Ali Mirmoosavi, “The Qur’an and Religious Freedom”, dalam: Bas de Gay Fortman, et.al. (ed.), *Hermeneutics, Scriptural Politics, and Human Rights*, algrave Macmillan, New York, 2009, hlm. 126

18 M. A. Mohamed Salih, et.al., “Religious Identity, Differences, and Human Rights. The Crucial Role of Hermeneutics”, dalam: Bas de Gay Fortman, et.al. (ed.), *Hermeneutics, Scriptural Politics, and*

telah, sedang dan akan mendapat penafsiran yang berbeda-beda menunjukkan bahwa kekayaan makna wahyu ilahi itu tidak habis ditimba. Artinya, entah melarang atau memperbolehkan pemakaian hermeneutik, hermeneutik tetap berlangsung, sehingga literalisme skriptural juga dapat dipandang sebagai suatu modus hermeneutis.

*Garis besar isi
buku ini*

Secara garis besar ulasan saya akan diurutkan secara kronologis ke dalam delapan bab. Urutan itu tidak hanya berciri historis dan kronologis, melainkan juga logis, mengingat dalam hermeneutik modern terjadi perkembangan dalam melampaui literalisme dan fundamentalisme tekstual. Ulasan akan mulai dari awal hermeneutik modern di zaman Romantik, yaitu hermeneutik Schleiermacher. Sudah sejak dini literalisme diatasi dengan menempatkan teks di dalam konteks. Teks atau obyek pemahaman di sini adalah teks-teks kuno, termasuk kitab-kitab suci. Di dalam bab kedua dibahas bagaimana positivisme ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan, juga semacam literalisme epistemologis, diatasi lewat hermeneutik Dilthey sebagai suatu metode ilmiah. Obyek pemahaman bagi Dilthey adalah fakta historis-kultural. Pembahasan di dalam bab ketiga memuat perubahan fundamental hermeneutik modern di dalam hermeneutik Heidegger bahwa memahami bukanlah sekadar persoalan metodologi ataupun epistemologi, melainkan suatu cara manusia berada di dalam dunia ini. Jelas bahwa Heidegger tidak mengambil teks, melainkan eksistensi

manusia sebagai target pemahaman. Sejak itu, seperti akan jelas mulai bab keempat, yaitu tentang hermeneutik demitologisasi Bultmann dan bab kelima, yaitu tentang hermeneutik filosofis Gadamer, hermeneutik tidak dapat dilepaskan dari dimensi ontologis. Namun keduanya mengembalikan hermeneutik dari topik eksistensi manusia kepada teks, yaitu teks-teks sakral maupun teks-teks filologis. Bultmann bicara tentang eksegesis Alkitab lewat interpretasi demitologisasi yang tentu mengatasi literalisme tidak sekadar dengan memperhitungkan konteks, melainkan juga dengan membiarkan teks itu berbicara secara eksistensial kepada ekseget. Gadamer, puncak hermeneutik filosofis, mengambil inspirasi ontologis Heidegger untuk mengembalikan hermeneutik pada teks tanpa kehilangan tautan ontologis itu. Ulasan berlanjut sebagai respons atas Gadamer, dalam bab keenam, yaitu: tentang hermeneutik kritis Habermas yang mengangkat teks abnormal atau ideologi sebagai problem hermeneutis, dan bab ketujuh tentang hermeneutik Ricoeur yang juga kritis atas Gadamer, kembali berurusan dengan makna dalam teks-teks sakral, seperti Alkitab dan mitos-mitos. Akhirnya, perjalanan melampaui literalisme dan fundamentalisme tekstual bermuara di dalam hermeneutik radikal Derrida yang akan dibahas di dalam bab kedelapan yang akan mempertunjukkan bagaimana interpretasi dekonstruktif menanggukkan suatu pemaknaan tekstual, khususnya dalam teks-teks hukum dan politik.

11

Memahami sebagai Seni

Schleiermacher dan Hermeneutik Romantik

27

Schleiermacher dan Hermeneutik
Modern – Romantisme –
Hermeneutik Universal – Interpretasi
gramatis dan interpretasi psikologis
– Lingkaran Hermeneutis – Divinasi
– Kritik atas Literalisme – Contoh
Interpretasi

*Bapak
hermeneutik
modern*



F. Schleiermacher

Mereka yang ingin mendalami hermeneutik modern perlu bertolak dari karya-karya pendiri teologi Protestan modern yang hidup di zaman Romantik. Namanya **Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834)**. Tokoh ini lahir pada tanggal 21 November 1768 di Breslau, Silesia yang sekarang masuk wilayah Polandia. Tokoh yang dibesarkan dalam keluarga Protestan ini sudah dipersiapkan untuk memimpin jemaat. Orangtuanya memberinya pendidikan yang baik, dan dia sendiri menunjukkan bakat yang khusus

sebagai pengkotbah, sehingga dikirim ke sebuah seminari di Barby/Elbe. Di sana Schleiermacher berkenalan dengan kepustakaan ilmiah dan filosofis serta roman-roman non-religius, antara lain yang ditulis oleh Goethe, sehingga ia mulai bimbang untuk menjadi pengkotbah atau ilmuwan.¹⁹ Diapun memutuskan untuk studi filsafat, teologi, dan filologi di Universitas Halle, dan di situ dia untuk pertama kalinya membaca filsafat kritis Kant.

Di Berlin Schleiermacher berkenalan dengan kalangan cendekiawan dan sastrawan Romantik, seperti keluarga von Humboldt, Rahel Varnhagen, Dorothea Veit dan khususnya filsuf Friedrich Schlegel yang mendorongnya untuk menerjemahkan dialog-dialog Plato. Pengaruh Romantisme inilah yang membawa minatnya pada hermeneutik. Romantisme adalah gerakan yang kritis terhadap Pencerahan abad ke-18. Para pemikirnya melihat kemajuan-kemajuan peradaban kapitalis industrial Eropa saat itu sebagai bahaya dan kemerosotan bagi manusia, maka alih-alih gandrung dengan industri, sains, dan teknologi, mereka mencoba menggali kembali kebijaksanaan kuno dalam tradisi, agama, mitos untuk menemukan maknanya bagi masa kini, dan terutama menemukan perasaan-perasaan sebagai kekuatan manusiawi yang amat penting. Ada beberapa jenis romantisme, namun semuanya sama dalam hal kerinduan mereka akan “keseluruhan organis” yang hilang oleh



Gambar
Brandenburgertor
Berlin

19 Lih. J.B. Metzler, *Metzler Philosophen Lexikon*, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1989, hlm. 702

modernisasi.²⁰ Schleiermacher secara mendalam dipengaruhi Romantisme. Pandangannya yang sangat diperhitungkan dalam filsafat agama dapat dikembalikan pada pengaruh aliran ini.

Di masa itu cukup dominan pandangan Kant yang menyempitkan agama pada moralitas dan Hegel yang menyaring agama menjadi rasionalitas belaka. Berbeda dari kedua tokoh ini, Schleiermacher berpandangan bahwa hakikat agama adalah “perasaan ketergantungan mutlak” di hadapan alam semesta.²¹ Iman religius tak lain daripada memandang dan merasakan alam semesta. Simbol-simbol atau ritus-ritus dalam agama tak lain adalah ungkapan “perasaan religius” tersebut.²²

Karya-karya



Terbitan baru karya
Schleiermacher

Schleiermacher lebih dikenal sebagai teolog dan pengkotbah daripada sebagai filsuf. Meski demikian, kesibukannya dengan hermeneutik mewarnai karier intelektualnya sejak dia mengajar di Halle pada tahun 1805 sampai pada hari kematiannya.²³ Tulisan-tulisannya tentang hermeneutik tersebar dalam sketsa-sketsa, aforisme-aforisme dan catatan-cacatan kuliah. Orang bahkan dapat menilai bahwa Schleiermacher sebenarnya sangat enggan menerbitkan karya-karyanya, karena dia seorang hermeneutikus sejati yang tidak pernah puas dengan isi tulisan-

20 Lih. T. M. Seebohm, *Hermeneutics, Method and Methodology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2004, hlm. 47

21 Lih. J. B. Metzler, *op.cit.*, hlm. 704

22 Bdk. Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie. Band II. Neuzeit und Gegenwart*, Herder, Freiburg i.B., 2001, hlm. 399

23 Lih. Jean Grondin, (1991), *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991, hlm. 88

tulisannya sendiri.²⁴ Begitu sebuah tulisan dihasilkan, ia tidak lagi mencerminkan maksud penulisnya. “Menurut asas terakhirnya,” demikian tulisnya suatu kali, “memahami adalah sebuah tugas yang tidak pernah berkesudahan”.²⁵

Tulisan-tulisan pendiri hermeneutik Romantik ini dikumpulkannya dalam apa yang disebut *Kompendium von 1819* yang digunakannya sebagai dasar kuliah-kuliahnya ketika mengajar teologi Protestan di Universitas Berlin antara 1810 dan 1834. Seorang mahasiswanya, Friedrich Lücke, mengumpulkan manuskrip-manuskripnya dan pada 1838 menerbitkan kumpulan itu dengan judul *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament* (Hermeneutik dan Kritik dengan Hubungan Khusus dengan Perjanjian Baru). Lewat terbitan Lücke itulah hermeneutik Schleiermacher dikenal luas. Manuskrip-manuskrip tersebut mencerminkan bagaimana Schleiermacher memusatkan diri pada subyektivitas penulis dan kurang pada gramatik, sehingga kemudian dikritik oleh tokoh hermeneutik kontemporer, Hans-Georg Gadamer, sebagai psikologistis.²⁶ Di tahun 50-an Heinz Kimmerle menemukan motif berbeda dalam manuskrip-manuskrip Schleiermacher awal. Schleiermacher muda mengembangkan hermeneutik yang berpusat pada bahasa, sebelum akhirnya dia menjadi psikologistis.²⁷

*Tulisan-tulisan
tentang
hermeneutik*

24 Lih. *ibid.*, hlm. 89

25 Kutipan Schleiermacher pada J. B. Metzler, *op.cit.*, hlm. 705

26 Bdk. Richard E. Palmer, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston, 1969, hlm. 93

27 Lih. *ibid.*, hlm. 91–92

Schleiermacher meninggal dunia di Berlin pada tanggal 6 Februari 1834.

“Seni Memahami”

Istilah “Seni Memahami” dan pengertian “Verstehen”

Istilah “seni memahami” saya terjemahkan dari istilah Jerman yang berasal dari Schleiermacher, yaitu “*Kunstlehre des Verstehens*”. Apa yang dimaksud dengan “memahami” di sini, dan mengapa memahami dipandang sebagai sebuah “seni”? Di dalam buku ini saya sengaja memakai kata “memahami” dan bukan “pemahaman” untuk memberi muatan makna yang sama dengan istilah Jermannya, yaitu *Verstehen* dan bukan *Verständnis*. Pemahaman mengacu pada hasil, yaitu sesuatu yang telah ditangkap, sedangkan memahami mengacu pada proses, yaitu kegiatan menangkap, maka pemakaian kata kerja akan lebih memadai untuk melukiskan dinamika itu daripada pemakaian kata benda.²⁸ Begitulah, istilah memahami (*Verstehen*) dalam hermeneutik mengacu pada proses menangkap makna dalam bahasa atau, dikatakan lebih luas, yang menjadi target pemahaman adalah struktur-struktur simbol atau teks. Di dalam kehidupan sehari-hari kita berbicara dengan orang-orang lain. Memahami adalah proses menangkap maksud atau makna kata-kata yang diucapkan pembicara. Obyek memahami tidak lain daripada bahasa, tetapi bahasa tidak dapat dilepaskan dari pikiran penuturnya. Perlu ditambahkan bahwa manusia

28 Bdk. Nicholas Davey, *Unquiet Understanding. Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, State University of New York Press, New York, 2006, hlm. 38

tidak berpikir tentang hal yang sama, meski memakai kata yang sama.

Karena itu kita perlu membedakan dua hal, yaitu, antara “memahami apa yang dikatakan dalam konteks bahasa dengan kemungkinan-kemungkinannya” dan “memahami (apa yang dikatakan itu) sebagai sebuah fakta di dalam pemikiran si penuturnya”.²⁹ Kedua hal itu senjang satu sama lain. Kita lalu dapat mengatakan bahwa dalam percakapan kerap terjadi kesenjangan antara teks yang diucapkan dan isi pikiran penuturnya, antara teks dan maksudnya, antara kata dan maknanya, dan antara simbol dan acuannya. Bila tidak ada kesenjangan seperti itu tentu tidak akan terjadi kesalahpahaman, melainkan saling pemahaman. Dikatakan sebaliknya, proses pemahaman didorong oleh kebutuhan untuk mengatasi kesenjangan tersebut. Apakah kesenjangan itu sungguh dapat diatasi atau tidak adalah soal lain yang nanti masih harus kita bahas.

Sekarang apa yang dimaksud dengan “seni” (*Kunst*) di sini? Sebelum menjawab ini, kita perlu membedakan dua macam memahami, yaitu *memahami secara spontan* dan *memahami dengan upaya*. Di dalam kehidupan sehari-hari kita berbicara satu sama lain tanpa masalah karena kita bertolak dari suatu pemahaman bersama yang tidak problematis. Orang dari satu keluarga, anggota jemaat atau teman kerja satu

Teks dan konteks

*Pemahaman
rutin dan kesa-
lahpahaman
sebagai anomali*

29 Lih. F.D.E. Schleiermacher, “Foundations: General Theory and Art of Interpretation”, dalam: Mueller-Vollmer, Kurt (ed.), *The Hermeneutics Reader. Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Continuum, New York, 2006, hlm. 74. Keterangan dalam kurung dari penulis.

kantor dengan mudah saling memahami karena kosakata percakapan dan praktik-praktik mereka bergerak di dalam wilayah saling memahami bersama. Mereka dapat memahami apa yang dikatakan atau dilakukan yang lain secara spontan. Dalam keseharian yang utama adalah pemahaman, sedangkan ketidaksepahaman adalah perkecualian. Hermeneutik lalu dibutuhkan, bila terjadi kesalahpahaman.

Kesalahpahaman rutin sebagai titik tolak hermeneutik modern

Namun hermeneutik seperti itu bukan yang dikembangkan oleh Schleiermacher. Hermeneutik Schleiermacher bertolak bukan dari pemahaman (*Verständnis*), melainkan sebaliknya, yaitu dari kesalahpahaman (*Mißverständnis*). Jadi, situasi yang menjadi titik tolaknya adalah kesalahpahaman, sebagaimana kerap terjadi di antara orang asing dan penduduk, di antara orang-orang dari kelompok-kelompok agama yang berbeda, di antara laki-laki dan perempuan, dst. Situasi kesalahpahaman seperti itu khas masyarakat modern yang ditandai dengan kemajemukan cara-cara hidup. Dengan ungkapan lain, dalam masyarakat modern terjadi kesalahpahaman umum atau apa yang disebut Schleiermacher “kesalahpahaman sebagai hal yang sudah barang tentu”.³⁰ Mengapa ada kesalahpahaman itu? Jawaban Schleiermacher adalah karena prasangka (*Vorurteil*). Menurutnya, bila kita mementingkan perspektif kita sendiri sehingga salah memahami maksud pembicara atau penulis, kita telah berprasangka terhadapnya.³¹

30 Lih. *ibid.*, hlm. 82

31 Lih. Lawrence L. Schmidt, *Understanding Hermeneutics*, Acumen, Durham, 2006, hlm. 13

Hermeneutik lalu dapat disebut sebagai sebuah "seni", karena dua hal: Pertama, karena bertolak dari situasi tanpa pemahaman bersama atau bahkan kesalahpahaman umum, sehingga pemahaman memerlukan upaya "canggih" dan tidak dapat secara spontan saja; kedua, karena praktik untuk mengatasi kesalahpahaman umum itu dilakukan menurut kaidah-kaidah tertentu.³² Kata "seni" di sini dimengerti sebagai "kepiawaian" seperti yang dapat kita temukan pada seniman yang menghasilkan *fine art*.³³

Schleiermacher membatasi tugas hermeneutik pada seni memahami saja. Hal itu perlu dilakukan karena masih ada hal lain yang kerap dianggap sama dengannya, yaitu seni berbicara dan seni menulis. Kedua hal terakhir ini merupakan "presentasi atas apa yang telah dikatakan",³⁴ sementara hermeneutik memusatkan diri pada kesenjangan antara apa yang dikatakan dan apa yang dipikirkan. Seni berbicara dan seni menulis bersangkutan dengan sisi luar pemikiran, yaitu ungkapannya dalam bahasa. Dalam berbicara terjadi gerakan dari dalam pikiran ke luar, yakni ke dalam ungkapannya, tetapi dalam memahami terjadi gerak sebaliknya, yaitu gerak dari luar, yakni ungkapannya dalam bahasa, menuju ke pemikiran. Yang dicari adalah pemikiran di belakang sebuah ungkapan. "Hermeneutik," demikian tulis Schleiermacher, "merupakan sebuah bagian dari seni berpikir, dan karena itu

32 Lih. Jean Grondin, (1991), *op.cit.*, hlm. 91-92

33 Lih. Lawrence K. Schmidt, *op.cit.*, hlm. 10

34 Lih. F.D.E. Schleiermacher, *op.cit.*, hlm. 74.

bersifat filosofis.”³⁵ Kesenjangan antara kata dan pikiran diatasi dengan upaya rasional yang disebut “interpretasi”. Dalam arti ini hermeneutik harus lebih dimengerti sebagai seni mendengarkan daripada seni berbicara, seni membaca daripada seni menulis.

Pokok Gagasan

Duduk persoalan hermeneutik Schleiermacher adalah bagaimana mengatasi kesenjangan ruang dan waktu antara teks, penulis, dan pembaca untuk menemukan maksud asli penulis teks itu tanpa prasangka pembacanya.

35

Pendasaran Hermeneutik Universal

*Para filolog
pendahulu
Schleiermacher*



Friedrich Ast

Agar dapat mengerti kebaruan yang disumbangkan oleh Schleiermacher untuk hermeneutika, kita perlu lebih dahulu membicarakan dua pendahulunya. Keduanya adalah filolog, yakni peneliti teks-teks kuno yang dalam konteks Eropa adalah warisan Yunani Romawi kuno. Dari mereka kebanyakan orang pada zaman itu memahami hermeneutik secara spesial sebagai interpretasi atas teks-teks kuno. Tokoh pertama, Friedrich Ast (1778–1841), berpendapat bahwa tugas filologi adalah menangkap “roh” atau – dalam kosakata Herder – *Volksgeist* (roh rakyat) dalam kebudayaan

35 *Ibid.*, hlm. 74

Yunani dan Romawi kuno. Istilah “roh” di sini memadatkan berbagai aspek mental-intelektual kebudayaan, seperti tata nilai, moralitas, alam pikir, dst. Mengerti mentalitas suatu kebudayaan yang tercermin dalam teks-teks tentu bukan pekerjaan yang mudah.

Untuk melaksanakan tugas yang sulit itu penafsir memang perlu mempelajari gramatik, tetapi gramatik hanyalah alat bantu saja bagi hermeneutik untuk menarik ke luar makna spiritual dari teks. Seperti kebanyakan pemikir di zaman Pencerahan, Ast mengandaikan adanya akal budi bersama umat manusia, dan pemikiran keseluruhan ini tercermin di dalam akal individu. Karena itu untuk memahami “roh” (*Geist*) kebudayaan kuno penafsir harus mengerti karya-karya individu dan sebaliknya.³⁶ Hubungan antara bagian-bagian dan keseluruhan ini nanti akan dikembangkan oleh Schleiermacher sebagai “lingkaran hermeneutik”.

Tokoh kedua adalah Friedrich August Wolf (1759–1824). Seperti Ast, Wolf juga membatasi hermeneutik sebagai upaya untuk menangkap makna dalam teks-teks kuno, maka merupakan alat dalam filologi. Baginya interpretasi adalah sebuah dialog dengan penulis. Agar dapat menangkap pikiran penulis, penafsir perlu menempatkan diri dalam situasi penulis atau – dalam istilah Wolf – memiliki “keringanan jiwa” yang “lekas menyelaraskan diri dengan pikiran-pikiran asing”.³⁷ Dengan ungkapan lain, penafsir

Ast dan lingkaran hermeneutik

“Nach-Erleben” dan distingsi “Erklären”- “Verstehen”

36 Lih. Richard E. Palmer, *op.cit.*, hlm. 77

37 Lih. *ibid.*, hlm. 81



Friedrich August Wolf

harus mampu memasuki dunia mental penulis. Semua yang dianjurkan oleh Wolf ini nanti akan dilanjutkan oleh Schleiermacher dengan konsep “*Nach-Erleben*” (mengalami kembali). Wolf juga memperkenalkan distingsi penting yang nanti dikembangkan oleh Dilthey, yaitu antara memahami (*Verstehen*) dan menjelaskan (*Erklären*), namun distingsi ini memiliki arti yang berbeda. Menurutnya memahami adalah untuk diri kita sendiri, sedangkan menjelaskan adalah untuk orang lain.³⁸ Kita memahami dengan membaca, tetapi kita menjelaskan dengan mengungkapkan hasil pemahaman kita atas bacaan.

*Fokus pada teks-
teks kuno*

Sebagaimana dikembangkan oleh Ast dan Wolf, hermeneutik mengkhhususkan diri pada teks-teks kuno. Kita tahu ada banyak macam teks yang membutuhkan pemahaman atas maknanya, seperti dokumen-dokumen hukum,

38 Lih. *ibid.*, hlm. 82

kitab-kitab suci, atau karya-karya sastra. Dalam praktik terjadi keanekaragaman cara untuk memahami tergantung pada jenis-jenis teks, sehingga berkembang macam-macam disiplin khusus dalam interpretasi. “Hermeneutik sebagai seni memahami,” demikian tulis Schleiermacher, “tidak ada sebagai sebuah bidang umum, yang ada hanyalah berbagai macam hermeneutik khusus”.³⁹

Schleiermacher meyakini adanya hakikat yang sama dan menyatukan berbagai hermeneutik tersebut. Misalnya, semua teks, entah teks keagamaan, hukum atau sastra, adalah jalinan kata menurut kaidah-kaidah gramatis tertentu. Untuk memahami makna mereka, kita perlu menghubungkannya dengan gramatik. Hubungan antara makna dan gramatik ini berlaku untuk semua jenis teks. Jika hubungan itu dapat dijelaskan, kita akan mendapatkan basis untuk segala hermeneutik khusus. Hal itulah yang diupayakan oleh Schleiermacher, maka dia dapat disebut sebagai bapak hermeneutik modern.⁴⁰ Hermeneutik itulah seni memahami yang dibutuhkan untuk menangkap makna teks, tidak terbatas pada teks dari disiplin tertentu, melainkan semua jenis teks. Dengan ungkapan lain, Schleiermacher berhasil melepaskan hermeneutik dari disiplin spesifik, seperti teologi, hukum atau filologi, dan menjadikannya sebuah cara untuk memahami segala ungkapan dalam bahasa, entah tuturan atau tulisan. Di sini hermeneutik bahkan menjadi kemampuan umum manusia untuk memahami makna, seperti kata Schleiermacher

*Hermeneutik
Schleiermacher
sebagai
hermeneutik
umum*

39 Kurt Mueller-Vollmer, (ed), *op.cit.*, hlm. 73

40 Lih. Richard E. Palmer, *op.cit.*, hlm. 97

“*Jedes Kind kommt nur durch Hermeneutik zur Wortbedeutung*” (Tiap anak memahami makna kata hanya lewat hermeneutik),⁴¹ sehingga terbukalah jalan menuju hermeneutik filosofis.

Pokok Gagasan

Hermeneutik Schleiermacher adalah sebuah hermeneutik universal karena, pertama, tidak membatasi diri pada teks-teks khusus, misalnya, teks sastra, kitab suci atau sejarah, melainkan teks pada umumnya dan, kedua, mengandaikan adanya kesamaan hakikat berbagai hermeneutik atas teks-teks khusus itu.

39

Masuk ke dalam “Kulit” Penulis

Sebuah Contoh



Buku Kartini dalam edisi baru

Di atas sudah saya singgung bagaimana Ast dan Wolf memahami tugas hermeneutik sebagai upaya menangkap dunia mental yang tercermin di dalam teks dengan cara menempatkan diri dalam situasi penulis. Schleiermacher setuju dengan kedua pendahulunya itu. Untuk memudahkan, marilah kita mengambil sebuah teks yang kita kenal sebagai contoh, yaitu *Door Duisternis tot Licht* (1911), kumpulan surat-surat Raden Adjeng Kartini yang diterbitkan J.H. Abendanon. Kita kenal buku itu dalam terjemahannya oleh Armijn Pane dengan judul *Habis Gelap Terbitlah Terang*. Ada beberapa kesulitan untuk memahami teks

41 Kutipan Schleiermacher dalam catatan kaki 16 dari Richard E. Palmer, *op.cit.*, hlm. 94

ini saat kita membacanya, seperti kesenjangan waktu antara kita dan penulisnya, bahasa yang dipakai penulis, konteks kebudayaan penulis, dan terutama pengalaman-pengalaman subyektifnya. Kalimat-kalimat yang tertulis di sana tidak secara transparan mengungkap isi penghayatan batin penulisnya atau apa yang kita sebut “dunia mental” penulis. Bagaimana lalu proses memahami makna berlangsung?

Dari Schleiermacher kita mendapat gambaran bahwa proses hermeneutis sebagai pembalikan dari proses penulisan teks.⁴² Sementara penulis bergerak dari pikirannya ke ungkapannya dalam susunan kalimat-kalimat, pembaca bergerak sebaliknya: dari susunan kalimat-kalimat itu dia memasuki dunia mental, yaitu pikiran penulisnya. Jika Kartini, misalnya, mengungkapkan pikiran-pikirannya ke dalam susunan kalimat-kalimat dalam surat-suratnya, kita sebagai pembaca mencoba memasuki isi pikiran Kartini lewat pintu kalimat-kalimat itu. Di sini Schleiermacher lalu membedakan antara “interpretasi gramatis” dan “interpretasi psikologis”. Yang dimaksud dengan interpretasi gramatis atau teknis adalah proses memahami sebuah teks bertolak dari bahasa, struktur kalimat-kalimat, dan juga hubungan antara teks itu dengan karya-karya lainnya dengan jenis yang sama.⁴³ Surat-surat Kartini, misalnya, ditulis dalam bahasa Belanda dari abad lalu dan berhubungan dengan tulisan-tulisan lain yang sejenis, misalnya, buku-buku yang dibaca Kartini atau korespondensinya dengan teman-temannya.

*Gerak
pemahaman
dari teks ke
dunia mental
pengarangnya*

42 Lih. Richard E. Palmer, *op.cit.*, hlm. 86

43 Lih. *ibid.*, hlm. 89

Bila interpretasi gramatis menempatkan teks dalam kerangka obyektif, interpretasi psikologis memusatkan diri pada sisi subyektif teks itu, yaitu dunia mental penulisnya. Yang dicari di sini adalah – seperti disebut Palmer – “individualitas si pengarang, kejeniusannya yang khas.”⁴⁴

*Interpretasi
psikologis*

Sebagaimana telah disinggung di atas, setuju dengan Ast dan Wolf, Schleiermacher berpendapat bahwa tujuan pemahaman adalah menghadirkan kembali dunia mental penulisnya atau – saya memakai istilah dari Palmer – “rekonstruksi pengalaman mental pengarang teks”.⁴⁵ Kita sebagai pembaca seolah-olah mengalami kembali (*Nacherleben*) pengalaman penulis teks. Di sini kita perlu berhati-hati agar tidak menyalahpahami Schleiermacher. Dengan interpretasi psikologis tidak dimaksudkan menangkap penyebab perasaan-perasaan penulis. Targetnya bukan emosi, melainkan pikiran penulis. Alih-alih bertanya, apa yang dirasakan Kartini, kita bertanya, apa yang dipikirkan olehnya dengan kalimat-kalimat itu. Isi pikiran di balik perasaan-perasaan itulah yang relevan untuk pemahaman.

41

Transposisi

Dengan demikian, makna teks dapat dipahami, jika pembaca seolah-olah masuk ke dalam kulit penulis teks, dan hal itu tidak terjadi secara subyektif belaka. “Penafsir,” demikian tulis Schleiermacher, “harus menempatkan dirinya baik secara obyektif maupun subyektif dalam posisi pengarang.”⁴⁶ Yang subyektif, yaitu upaya

44 Lih. *ibid.*, hlm. 89

45 Lih. *ibid.*, hlm. 89

46 Lih. F.D.E. Schleiermacher, *op.cit.*, hlm. 83

menangkap pribadi khas penulis, harus dilengkapi dengan yang obyektif, yaitu situasi lingkungan di luar diri penulis yang oleh Schleiermacher disebut bahasa atau gramatik.

Lingkaran Hermeneutis

Ulasan saya baru saja memperlihatkan bahwa seni memahami yang dirintis oleh Schleiermacher bukan sebuah upaya yang mudah. Prinsipnya memang sederhana, yakni untuk memahami teks kita perlu memasuki dunia mental penulisnya lewat susunan kalimat-kalimat yang ditulisnya atau masuk ke dalam kulit penulis. Namun rinciannya menjadi cukup rumit, khususnya bila kita memikirkannya lebih dalam lagi. Di sini kita menghadapi pertanyaan penting. Manakah yang lebih utama: kalimat-kalimat yang dinyatakan oleh penulis atau isi pikiran penulis? Sekilas tampak bahwa Schleiermacher mengandaikan dualitas bahasa dan pemakainya, sehingga bahasa tidak lain daripada wahana bagi pikiran pemakainya. Akan tetapi jika kita membaca karyanya secara teliti, kita akan menemukan sesuatu yang berbeda dari kesan itu. Hal itu perlu kita bahas di sini karena Schleiermacher merinci lebih jauh bagaimana proses memahami berlangsung.

Pilihan prioritas antara bahasa dan pemakainya akan menghasilkan konsekuensi berbeda. Jika isi pikiran lebih utama daripada bahasa yang dipakai untuk menyampaikannya, interpretasi psikologis tentu akan mendapat prioritas atas interpretasi gramatis, karena “orang menganggap bahasa secara khusus sebagai sarana orang

Bahasa dan pemakainya

Kesetaraan interpretasi psikologis dan interpretasi gramatis

mengomunikasikan pikiran-pikirannya”. Kita juga dapat berpendapat yang sebaliknya, yaitu mengutamakan interpretasi gramatis, jika kita “menganggap orang dan tuturannya secara khusus sebagai kesempatan bagi bahasa untuk menyatakan dirinya”. Pendirian Schleiermacher atas persoalan tersebut adalah “bahwa kedua tugas itu sama sekali setara”.⁴⁷ Kita memahami bahasa lewat pemakainya, tetapi pemakai bahasa dapat dipahami lewat bahasa yang dipakainya. Dalam contoh kita, pikiran Kartini dan surat-surat yang mengungkapkannya memiliki kedudukan setara dalam interpretasi. Kita memahami pribadinya lewat teks yang ditulisnya, dan teks itu dipahami lewat pribadinya. Jika demikian “baik interpretasi gramatis maupun psikologis harus diperlakukan seolah-olah keduanya dapat saling dipertukarkan”.⁴⁸



*Lingkaran
hermeneutis
Schleiermacher*

Kedudukan setara antara interpretasi gramatis dan psikologis dalam memahami makna teks itulah yang kemudian dikenal dengan istilah lingkaran hermeneutis (*hermeneutischer*

47 Lih. *ibid.*, hlm. 75

48 Lih. *ibid.*, hlm. 76

Zirkel), yang intinya adalah bahwa “setiap bagian dapat dipahami hanya dari keseluruhan yang mencakupnya, dan sebaliknya”.⁴⁹ Memasuki dunia mental si penulis, yakni mengalami kembali pengalamannya, adalah menjalani lingkaran hermeneutis ini dalam interpretasi. Di sini kita menjumpai kesulitan. Jika untuk memahami bagian-bagian, kita harus lebih dahulu memahami keseluruhan, lalu bagaimana memahami keseluruhan? Bukankah kita tidak dapat bertolak begitu saja dari keseluruhan tanpa bagian-bagian? Kalau begitu, bukankah lingkaran hermeneutis sebuah lingkaran yang memusingkan kepala atau – sebut saja – sebuah lingkaran setan? Palmer memberikan sebuah penjelasan yang menarik tentang bagaimana Schleiermacher menjawab masalah ini. “Terkadang,” tulisnya, “semacam ‘lompatan’ ke dalam lingkaran hermeneutis terjadi dan kita memahami keseluruhan dan bagian-bagian bersama-sama”.⁵⁰

Penjelasan Palmer, meski cocok dengan maksud Schleiermacher,⁵¹ dapat menimbulkan pertanyaan baru. Kekuatan apakah yang memungkinkan lompatan itu? Ambil contoh berikut. Untuk memahami kata kita harus lebih dahulu memahami kalimat. Hal ini mudah dimengerti. Untuk memahami kalimat kita harus lebih dahulu memahami kata. Hal ini juga terang benderang. Namun di dalam praktik pemahaman makna, kita tidak bisa mulai dari satu titik tolak belaka, entah bagian atau keseluruhan,

Pengertian
“divinasi”

49 Lih. *ibid.*, hlm. 84

50 Richard E. Palmer, hlm. 87

51 Lih. Schleiermacher, F.D.E. hlm. 90

melainkan bagian-bagian dan keseluruhan secara serentak saling menjelaskan sehingga makna itu ditangkap. Ada kekuatan dalam akal kita sebagai penafsir yang memungkinkan keserentakan proses itu. Itulah apa yang disebut Schleiermacher kekuatan “divinatoris” atau “intuitif”. Yang dimaksud dengan memahami secara divinatoris (*divinatorisches Verstehen*) adalah memahami teks dengan cara mengambilalih posisi orang lain, penulis, agar dapat menangkap kepribadiannya “secara langsung”.⁵²

Pokok Gagasan

Lingkaran hermeneutik adalah hubungan dialektis antara bagian-bagian dan keseluruhan teks; seseorang tidak dapat memahami bagian-bagian tanpa memahami keseluruhan dan sebaliknya. Karena itu interpretasi psikologis dan interpretasi gramatis saling mengandaikan dalam memahami teks. Interpretasi gramatis fokus pada unsur-unsur bahasa teks, sedangkan interpretasi psikologis pada isi pikiran penulis, yakni intensi awalnya untuk menulis teks itu.

Memahami Teks Lebih Baik daripada Penulisnya

Saya akan melangkah lebih jauh untuk menjelaskan hermeneutik Schleiermacher sebagai sebuah seni memahami. Di dalam salah satu bagian tulisannya dia menulis pernyataan tentang tugas interpretasi yang kerap dikutip, yakni: “Memahami teks pertama-tama dan juga kemudian bahkan lebih baik daripada pengarang teks itu”.⁵³ Pernyataan ini tentu membingungkan. Bagaimana mungkin kita sebagai pembaca dapat memahami teks lebih baik daripada penulisnya? Ambil contoh lain, yaitu surat-surat Paulus. Rasul Paulus yang surat-suratnya masuk ke dalam Perjanjian Baru tentu lebih memahami maksud isi surat-suratnya itu daripada kita, pembaca dari dua milenium sesudah dia. Bagaimanapun penulis adalah asal muasal dari maksud atau makna teks yang dihasilkannya, maka ia lebih tahu daripada pembaca. Pernyataan Schleiermacher itu membutuhkan penjelasan sedikit panjang di sini.

Pernyataan itu tidak dimaksudkan bahwa pembaca lebih benar memahami teks daripada penulisnya. Sebaliknya, pembaca tidak memiliki akses langsung ke dalam dunia mental penulis, maka ia perlu mengerti banyak hal lain yang terkait dengan teks itu agar dapat memasuki isi pikiran penulis. Hal-hal lain yang diketahui oleh pembaca itu sebenarnya tidak diketahui atau tidak disadari oleh penulisnya. Untuk memahami isi surat Paulus kepada umat di Korintus,

*Melampaui
literalisme*

*Maksud
“memahami lebih
baik daripada
penulis”*

misalnya, kita perlu mengetahui tidak hanya siapa Paulus dan latar belakang pendidikan dan kisah hidupnya, melainkan juga keadaan sosial, ekonomis, politis serta adat istiadat masyarakat Korintus pada umumnya dan jemaat Korintus yang menjadi alamat surat itu pada khususnya. Data demografis, pemakaian simbol-simbol, gaya bahasa, kaitan dengan kelompok-kelompok Kristiani purba lainnya adalah hal-hal lain yang perlu diketahui agar dapat mengakses makna, yaitu isi pikiran Paulus, penulis surat itu. “Kita mesti menyadari banyak hal yang tidak disadari oleh si penulis sendiri,”⁵⁴ demikian kata Schleiermacher. Banyaknya buku tafsir atas surat-surat Paulus bukan hanya berarti bahwa ada banyak interpretasi atas surat-surat itu, melainkan juga bahwa ada banyak hal lain yang tidak diketahui oleh Paulus sendiri, tetapi diketahui oleh para penafsirnya. Dalam arti ini para penafsir Paulus memahami Paulus lebih baik daripada Paulus sendiri.

Kesenjangan waktu sebagai problem interpretasi psikologis dan gramatis

Dua jenis interpretasi yang disarankan oleh Schleiermacher kiranya dapat menjelaskan lebih jauh apa yang dimaksud dengan memahami teks lebih baik daripada penulisnya. Saya akan mengulas keduanya lebih rinci. Kita mulai dengan interpretasi gramatis atau interpretasi teknis. Kanon pertama Schleiermacher berbunyi: “Segala hal dalam sebuah tuturan yang memerlukan sebuah penentuan yang lebih tepat hanya dapat ditentukan dari area bahasa yang sama bagi si pengarang dan pendengar langsungnya”.⁵⁵ Masalah dalam setiap tugas interpretasi adalah kesenjangan

54 *Ibid.*, hlm. 87

55 *Ibid.*, hlm. 86

waktu antara penulis dan pembacanya. Penulis berasal dari zaman yang berbeda dari pembacanya, dan hal itu melibatkan banyak hal, seperti misalnya, pengertian yang berbeda dari bahasa yang sama atau perubahan arti lewat waktu. Kata Latin *hostis*, misalnya, berarti “orang asing”, tetapi semula artinya adalah “musuh”, karena dulu semua orang asing adalah musuh. Lewat waktu orang mulai kontak dengan orang asing, maka kata itu perlahan mengalami perubahan arti yang lalu berbeda dari musuh.⁵⁶ Kanon pertama menyarankan agar pembaca menjangkau makna asli sebelum kata mengalami perubahan arti lewat waktu, yakni artinya sebagaimana dipahami oleh penulis dan pembaca awalnya.

Schleiermacher menggunakan istilah “lingkup” (*Sphäre*) untuk konteks hidup penulis, seperti: perkembangannya, keterlibatannya, cara bicarannya. Kita sebagai pembaca harus memahami lingkup itu lewat interpretasi gramatis, misalnya, dengan menempatkan kata yang dipakainya dalam konteks lebih luas, membandingkan pemakaian kata yang satu dengan yang lainnya, membedakan arti literal dan figuratif, dst., karena “sebuah kata tidak pernah terisolasi, bahkan ketika berada sendiri, karena pengertiannya tidak berasal dari dirinya sendiri, melainkan dari konteksnya.”⁵⁷ Kanon kedua berbunyi: “Makna tiap kata sebuah kalimat harus ditentukan dengan konteks kata itu berasal”.⁵⁸ Sebuah kata bisa memiliki berbagai arti, maka arti yang dimaksudkan oleh penulis dapat

*Kompleksitas
konteks hidup
penulis*

56 Lih. *ibid.*, hlm. 89

57 *ibid.*, hlm. 89

58 *ibid.*, hlm. 90

dipahami dengan memeriksa konteks munculnya kata itu. Menurut Schleiermacher kita tidak dapat sepenuhnya menjelaskan arti suatu kata sebagaimana dipakai penulis di masa lalu. Bahasa bisa mati, sehingga maknanya sulit ditangkap seluruhnya, sementara makna bahasa yang masih hidup juga sulit ditangkap sepenuhnya karena masih berubah. Meski demikian, pembaca dapat mengakses lingkup penulis untuk memahami apa yang ia maksud. Dalam rangka mengakses lingkup penulis itulah diperoleh banyak data yang tidak diketahui si penulis sendiri.

*Keserentakan
interpretasi
psikologis dan
gramatis dalam
lingkaran
hermeneutis*

Seperti sudah saya singgung di atas, Schleiermacher menganggap, interpretasi gramatis itu harus dilengkapi interpretasi psikologis, dan kedua macam interpretasi ini terjadi serentak dalam lingkaran hermeneutis, karena “bahasa dan pikiran-pikiran berkelindan”.⁵⁹ Juga dalam interpretasi psikologis bagian-bagian diterangi oleh keseluruhan dan sebaliknya. Kita baru memahami makna bahasa khusus yang dipakai si pengarang, jika kita telah memahami bahasa yang dipakai oleh masyarakatnya pada waktu itu. Begitu juga dalam interpretasi psikologis, kita baru dapat memahami individualitas si pengarang, jika diterangi oleh pemahaman atas seluruh kehidupannya dan juga zamannya. Hal itu tidak hanya berlaku untuk kesusastraan, hukum atau teks-teks sakral, melainkan juga untuk karya-karya seni. Untuk memahami karya-karya musik Wolfgang Amadeus Mozart, misalnya, penafsir harus membaca biografi-biografi Mozart dan

tokoh-tokoh sezamannya untuk mendapatkan terang mengenai “lingkup” atau konteks kepribadian dan singularitas sang jenius.

Lawrence K. Schmidt mencoba menskemakan interpretasi psikologis Schleiermacher menjadi empat tahap: Pertama, menangkap keutuhan dan arah tulisan itu untuk menemukan “ide sentral” yang menggerakkan penulis. Kedua, mengidentifikasi tulisan itu dalam konteks obyektif, yakni misalnya, termasuk dalam *genre* mana. Ketiga, menemukan cara bagaimana si penulis menata isi pikirannya. Keempat, menemukan pikiran-pikiran sekunder yang berkesinambungan dengan kehidupan penulis. Keempat tahap ini dilakukan untuk merekonstruksi “genesis karya” itu.⁶⁰ Sebagaimana telah diulas, kita merekonstruksi genesis sebuah karya tulis tidak cukup dengan memahami kalimat-kalimat yang tertulis di sana, melainkan juga dengan mengambilalih posisi si penulis atau apa yang lalu disebut “empati” psikologis. Untuk itu kita sebagai pembaca harus keluar dari teks itu untuk menemukan konteks penciptaannya. Seluruh proses pengenalan konteks dan penciptaan karya itu merupakan sebuah keahlian atau apa yang disebut Schleiermacher “seni”, dan keahlian menjalankan seni itulah yang membuat seorang penafsir memahami karya itu lebih baik daripada penulisnya.

*Empat tahap
interpretasi
psikologis*

60. Lawrence K. Schmidt, *op.cit.*, hlm. 19-20

*Hermeneutik
Schleiermacher
sebagai
hermeneutik
reproduktif*

Melampaui Literalisme

Kontribusi Schleiermacher untuk hermeneutik modern tidak perlu diragukan lagi. Seperti sudah saya singgung di atas, dia adalah bapak hermeneutik modern yang nanti akan dikembangkan lebih jauh oleh orang-orang, seperti Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Habermas, dan Derrida. Pada Schleiermacher kita masih menemukan suatu keyakinan bahwa interpretasi sebuah teks dapat merekonstruksi maksud sesungguhnya dari penulis teks itu. Dengan ungkapan lain, tugas hermeneutik adalah menghadirkan kembali seutuhnya maksud penulis. Karena itu hermeneutik Romantik juga disebut “hermeneutik reproduktif”. Keyakinan bahwa makna asli bisa direhabilitasi lewat interpretasi tidak dapat kita temukan lagi pada pemikir-pemikir hermeneutik pasca Schleiermacher. Tokoh dari zaman Romantik ini telah membuka sebuah proses yang tidak dapat mundur lagi, yakni: proses memahami teks bukan dari logika internal teks itu, melainkan dari hubungannya dengan “konteks kehidupan” yang menghasilkan teks itu.⁶¹ Proses ini tidak dapat mundur, karena tidak seorang pemikirpun setelah Schleiermacher akan kembali pada literalisme, yaitu cara memahami teks hanya dengan berpusat pada kalimat-kalimat yang tertulis di sana.

*Teks-teks sakral
sebagai obyek
hermeneutik*

Di sini saya akan menambahkan kontribusi Schleiermacher khususnya untuk memahami teks-teks sakral dalam agama. Dengan mengkhususkan teks religius saya tidak sedang mengesampingkan kontribusinya untuk interpretasi teks-teks lain,

61 Lih. Richard E. Palmer, *op.cit.*, hlm. 96

karena hermeneutik juga sangat bermanfaat untuk memahami teks-teks lain, seperti teks-teks sastra dan teks-teks hukum. Saya mengedepankan teks-teks sakral karena agama menjadi fenomena penting di awal abad ke-21 ini justru ketika berlangsung globalisasi dan di Indonesia sudah selalu merupakan faktor yang sangat menentukan dalam kehidupan masyarakat. Jadi, dalam hal ini kita perlu belajar dari Schleiermacher.

Kitab suci, seperti Taurat, Alkitab atau Al Qur'an diyakini oleh para pemeluknya sebagai suatu otoritas yang mengarahkan praktik-praktik dan bahkan membentuk identitas kolektif mereka. Cara berpikir, cara bertindak dan bahkan cara hidup mereka bersumber dari pemahaman mereka akan kalimat-kalimat teks-teks sakral tersebut yang mereka imani sebagai "wahyu ilahi". Dengan ungkapan lain, pemahaman atas teks berhubungan dengan praktik-praktik sosial umat beragama dalam arti bahwa perubahan pemahaman dapat mendorong perubahan praktik.⁶² Hal ini terbukti dalam sejarah. Sejak Reformasi Protestan, Kekristenan dengan kitab suci yang sama, yakni Alkitab, mengalami pluralisasi interpretasi yang darinya dihasilkan berbagai macam denominasi dan gerakan. Berbagai macam sikap, mulai dari sikap ekstrem dan radikal, melalui sikap moderat sampai pada sikap liberal dalam agama dapat diasalkan pada berbagai macam interpretasi atas teks-teks sakral itu. Makna berkaitan dengan

Hermeneutik dan praktik-praktik religius

62 Bdk. Andrew Davidson, "Hermeneutics and the Politics of Secularism", dalam: Linell E. Cady, et.al. (ed.), *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, New York, 2010, hlm. 26

praktik-praktik, maka hermeneutik, khususnya hermeneutik Romantik Schleiermacher, yang memahami tugasnya untuk rekonstruksi genesis sebuah karya akan juga dapat memengaruhi dan bahkan mengubah praktik-praktik umat beragama.

Literarisme dan kekerasan atas nama agama

Dewasa ini, di awal abad ke-21, kita menyaksikan tidak hanya kebangkitan agama dan perasaan-perasaan religius yang menyertainya, melainkan juga “suatu peningkatan kesiapan orang untuk melakukan kekerasan atau mengancam kekerasan jika mereka diserang dalam perasaan-perasaan itu”.⁶³ Ada suatu pandangan bahwa kekerasan atas nama agama, seperti peristiwa 9/11, disebabkan oleh cara baca tertentu atas teks-teks sakral. Cara baca yang disebut literalisme itu memusatkan diri pada makna harfiah kalimat-kalimat yang tertulis dalam kitab suci. Hermeneutik Schleiermacher menantang cara baca seperti itu. Alih-alih membaca kalimat-kalimat pada kitab suci, Schleiermacher menawarkan strategi pemahaman yang berbeda, yaitu dengan “membaca *di antara* kalimat-kalimat”. Yang ada di antara itu adalah penulis dan konteks kehidupannya yang tidak dinyatakan oleh kalimat-kalimat itu dan tersembunyi di dalam ruang antara kalimat-kalimat itu. Sebuah teks tidak dapat dipahami dari dirinya sendiri, sebagaimana sebuah kata tidak dapat dipahami tanpa konteks yang lebih luas, yaitu kalimat, maka pemahaman teks harus ditempatkan dalam konteks kehidupan yang melahirkannya.

63 Lih. Paul Cliteur, *The Secular Outlook. In Defense of Moral and Political Secularism*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2010, hlm. 5

Cara baca di antara kalimat-kalimat seperti ini sudah sangat menantang literalisme yang menjadi pangkal praktik-praktik keagamaan ekstrem yang kita sebut fundamentalisme. Seperti teks-teks lain, teks-teks sakral itu juga memiliki penulis dan para pembaca awalnya, maka makna-makna di dalamnya tunduk pada gramatik sebagaimana dimengerti si penulis dan para pembaca awalnya. Semula teks-teks itu tidak ditujukan kepada umat dalam segala zaman dan di segala tempat, melainkan kepada para pembaca spesifik di zaman dan tempat tertentu. Konteks-konteks spesifik itu disebut Schleiermacher “lingkup” yang di dalamnya gramatik si penulis dan para pembacanya adalah sama. Namun kita sebagai pembaca dari zaman lain berada dalam lingkup berbeda, dan dalam interpretasi gramatis, kita bertugas untuk masuk ke dalam lingkup awal itu. Bagaimanapun teks-teks sakral ditulis dalam bahasa manusia yang terikat pada gramatik yang berubah lewat waktu. “Bahkan jika para penulis merupakan alat-alat yang pasif dari Roh Kudus,” tulis Schleiermacher, “Roh Kudus dapat berbicara melalui mereka hanya sebagaimana mereka sendiri berbicara.”⁶⁴ Jadi, kita tetap harus memahami konteks spasial dan temporalnya.

Untuk jelasnya kita ambil kisah Pinehas dalam Bil 25:1–18 sebagai contoh.⁶⁵ Di dalam perjalanan ke tanah Kanaan, orang Israel tinggal di Sitim. Di situ mereka bergaul dengan orang

*Hermeneutik
Schleiermacher
sebagai upaya
melampaui
interpretasi
fundamentalistis*

*Kisah Pinehas
sebagai bahan
interpretasi*

64 Lawrence K. Schmidt, *op.cit.*, hlm. 80

65 Paul Cliteur dalam bukunya *The Secular Outlook* mendiskusikan panjang lebar kisah Pinehas ini untuk menemukan pembenaran kekerasan atas nama agama pada kitab suci.



Kisah Pinehas dalam
sebuah Gambar

Moab, dan lewat perempuan-perempuan Moab para pria Israel ikut menyembah Baal di Peor, dewa lokal yang dipercaya menurunkan hujan dan memberi kesuburan. Sebagaimana dilukiskan Perjanjian Lama, Yahwe, Allah Israel, adalah pencemburu, maka tertulis demikian: “Ketika Israel berpasangan dengan Baal-Peor, bangkitlah murka Tuhan terhadap Israel”. Dia memerintahkan kepada Musa: “Tangkaplah semua orang yang mengepalai bangsa itu dan gantunglah mereka di hadapan Tuhan di tempat terang, supaya murka Tuhan yang bernyala-nyala itu surut dari pada Israel”. Lalu kepada para hakim Israel Musa memberi perintah yang isinya tidak persis sama: “Baiklah masing-masing kamu membunuh orang-orangnya yang telah berpasangan dengan Baal-Peor”. Jadi, Musa tidak minta agar “semua” pemimpin kelompok dibunuh, melainkan hanya mereka yang terlibat penyembahan itu. Tak semua orang puas dengan tindakan Musa.

*Kesulitan orang
modern dalam
membaca kisah
Pinehas*

Sewaktu seluruh orang Israel meratap di depan kemah pertemuan karena tulah yang menimpa mereka, secara kebetulan masuklah seorang pria Israel dengan membawa pacarnya, perempuan Median. Lalu, kisah ini terjadi. Pinehas, cucu Harun dan anak Eleazar, main hakim sendiri dengan mengejar dan menombak mati pria Israel dan perempuan Midian itu pada perutnya. Sesudah itu berhentilah tulah itu menimpa orang Israel. Yang menarik dari kisah ini adalah respons Tuhan atas aksi Pinehas itu. Dia membenarkan aksi itu. Alkitab menulis begini: “Pinehas, anak Eleazar, anak imam Harun, telah menyurutkan murka-Ku dari pada orang Israel,

oleh karena ia begitu giat membela kehormatan-Ku di tengah-tengah mereka, sehingga tidaklah Kuhabisi orang Israel dalam cemburu-Ku". Kita orang modern yang sudah mengenal hak-hak asasi manusia sangat sulit memahami respons Tuhan ini. Lebih membingungkan lagi, Tuhan memberi ganjaran kepadanya atas eksekusi publik tanpa pengadilan itu, seperti tertulis: "Sesungguhnya Aku berikan kepadanya perjanjian keselamatan yang dari pada-Ku untuk menjadi perjanjian mengenai keimaman selama-lamanya bagi dia dan bagi keturunannya, karena ia telah begitu giat membela Allahnya dan telah mengadakan perdamaian bagi orang Israel".

56

Bagaimana memahami teks sulit seperti kisah Pinehas ini? Kesulitan tidak terletak pada isi narasinya, karena tanpa hermeneutik isi cerita itu sudah jelas. Yang sulit adalah memahami pesannya. Ada sekurangnya dua cara baca. Cara pertama, cara yang mudah, adalah membaca hanya kalimat-kalimat yang tertulis di sana. Cara kedua, cara yang jauh lebih sulit, adalah membaca *di antara* kalimat-kalimat dalam teks itu. Cara pertama yang juga disebut literalisme akan memunculkan sebuah persoalan. Seperti tertulis di sana, Pinehas merasa mengetahui kehendak Tuhan, menyimpang dari perintah Musa, pemegang otoritas resmi, melakukan kekerasan atas alasan religius, dan menurut teks itu, Tuhan setuju dengan aksi kekerasan itu. Jika kisah itu bagian dari novel fiktif, tak akan muncul persoalan. Persoalan serius muncul karena kisah itu merupakan bagian dari isi sebuah kitab suci yang otoritatif bagi komunitas yang percaya. Bagi

*Problem tafsir
literal.*

pembaca yang memahami teks itu secara harfiah, pesannya jelas: Tuhan setuju atas aksi kekerasan yang dilakukan oleh seseorang yang merasa mendapat pengetahuan khusus tentang kehendak-Nya, meski aksi itu melanggar otoritas negara.

*Hermeneutik
Schleiermacher
dan interpretasi
historis atas teks-
teks sakral*

Schleiermacher kiranya akan mempraktikkan cara kedua dalam membaca teks, yaitu membaca di antara kalimat-kalimat. Kata “di antara” itu mengacu pada faktor-faktor yang ikut membentuk teks itu, yaitu gramatik dan *person* penulisnya. Interpretasi gramatis atas teks sakral akan membawa penafsir pada “interpretasi historis” yang bagi Schleiermacher merupakan “sarana untuk menciptakan kembali hubungan antara pembicara dan pendengar awalnya”.⁶⁶ Karena komponen pembentuk kitab-kitab suci, seperti Alkitab, berbeda-beda, perlu dibedakan antara teks-teks historis, mitologis, alegoris, surat-surat, dst. Kisah Pinehas terdapat dalam Kitab Bilangan, salah satu kitab dalam Taurat Musa. Interpretasi historis akan membawa seorang penafsir pada proses penulisan kitab ini, termasuk menentukan penulisnya (atau para penulisnya), proses peredaksiannya, dan alamat atau tujuan penulisan itu. Seluruh detail teknis interpretasi historis ini sudah berkembang sangat maju dalam ilmu eksegesis yang tidak perlu dibahas di sini. Singkatnya: Teks ditempatkan di dalam konteks, dan dari sana maknanya baru dapat dipahami. Dengan mengasalkan makna itu pada konteks historisnya, Schleiermacher yakin dapat mengatasi

66 Lih. Schleiermacher, *op.cit.*, hlm.78

keanekaragaman interpretasi dan menemukan semacam obyektivitas makna.⁶⁷

Secara hermeneutis kisah Pinehas tidak dapat dilepaskan dari dua macam konteks, yaitu: konteks historis terjadinya teks itu dan konteks teks-teks lain yang membentuk suatu keutuhan dari Alkitab. Dengan menempatkan kisah itu dalam konteks historis pembaca sudah bersikap kritis atasnya, sehingga literalisme – dan sangat mungkin juga ekstremisme religius yang muncul darinya – akan diatasi. Hasil cara baca di antara kalimat-kalimat: Tuhan tidak berbicara langsung dengan kalimat-kalimat itu, melainkan melalui penulis (para penulis)nya, dan penulis ini menggunakan ungkapan-ungkapan bahasa yang terikat pada alam pikir, kebudayaan, situasi sosial dan politis pada zamannya. Schleiermacher menulis demikian:

Kalau orang bertanya mengapa kitab-kitab suci tidak terjadi dengan cara yang sama sekali ajaib tanpa keterlibatan manusia, kita harus menjawab bahwa roh ilahi telah memilih cara yang dilakukannya hanya jika ia ingin segalanya ditelusuri kembali sampai pada pengarangnya yang jelas.⁶⁸

Artinya, untuk menangkap maksud roh ilahi itu, yaitu makna otentik teks, penafsir harus melakukan interpretasi gramatis dan historis untuk menemukan hubungan antara pengarang kisah Pinehas itu dan pembaca awalnya.

*Hermeneutik
sebagai upaya
memahami
isi wahyu ilahi
dalam sejarah*

67 Bdk. *ibid.*, hlm. 78

68 *Ibid.*, hlm. 79

Interpretasi gramatis dan historis akan dapat menyingkap bahwa aksi yang dilakukan Pinehas tidak dapat dipahami sebagai “kekerasan atas nama Tuhan” dalam pengertian masyarakat sekular liberal pasca 9/11. Kita tidak perlu menilai aksi itu sebagai heroisme seorang yang menghentikan pemujaan berhala, tetapi skala penilaian etis kita yang di abad ke-21 ini dipastikan dengan hak-hak asasi manusia tidak akan cocok untuk menilai aksi itu, sebagaimana tidak dapat dipakai begitu saja untuk menilai perbudakan sebagai hal lazim saat itu. Zaman kita berbeda dari zaman penulis kisah Pinehas. Agar interpretasi memadai Schleiermacher tidak hanya mendorong metode “divinasi”, yakni berempati secara psikologis dengan penulis, melainkan juga metode “komparasi”, yakni “mencakupkan pengarang itu di bawah sebuah tipe umum”. Misalnya, penulis (para penulis) Kitab Bilangan yang merupakan bagian dari Taurat itu adalah anggota mazhab tertentu dengan gaya tulis tertentu, wawasan dunia tertentu, pandangan teologis tertentu dst. Sekali lagi, makna teks itu perlu ditempatkan dalam konteks yang lebih luas dalam zamannya. Dengan cara ini menurut Schleiermacher pemahaman tidak mendorong fanatisme.⁶⁹ Fakta menunjukkan bahwa mayoritas umat Kristiani yang juga menganggap Taurat sebagai otoritatif tidak jatuh pada ekstremisme lewat kisah Pinehas. “Terorisme Alkitabiah”, sebagaimana disebut Cliteur, hanyalah istilah dalam bukunya. Bahkan dengan menempatkan kisah itu dalam konteks keutuhan pesan Alkitab

69 Bdk. *ibid.*, hlm. 96

yang sudah mengenal Injil Kasih Yesus Kristus, cara pembelaan kekudusan Tuhan lewat aksi Pinehas tampak sangat terbelakang.

Pokok Gagasan

Hermeneutik Schleiermacher dapat membantu pembaca untuk melampaui makna literal teks dengan memahami konteks produksi teks itu.

Kesimpulan

60

Setelah mengulas hermeneutik Schleiermacher dan contoh aplikasinya, marilah kita menjawab pertanyaan, apakah itu “memahami” menurut Schleiermacher. Saat kita memahami sesuatu, kita akan berkata: “Ya, saya menangkap”, “Itu sudah jelas”, atau “Oh, begitu maksudnya.” Semua respons ini menunjukkan bahwa memahami merupakan sebuah proses kognitif atau – dalam istilah filsafat – “proses epistemologis”. Akal kita menangkap sesuatu, dan kita dapat menyatakan kembali apa yang kita tangkap itu lewat bahasa. Pengertian “memahami” seperti inilah yang diandaikan oleh Schleiermacher. Akan tetapi pengertian itu juga lazim bagi kita, sehingga tanpa membaca Schleiermacher pun kita mengandaikan pengertian seperti itu.

Membacanya dengan lebih jeli, kita akan menemukan bahwa Schleiermacher telah berhasil merumuskan intuisi sehari-hari itu pada ranah intelektual yang kritis, sehingga kompleksitas

Memahami sebagai proses epistemologis

Peranan empati di dalam memahami

proses memahami dapat dipaparkan dengan jelas. Pertama, memahami terjadi pada ranah reflektif. Yang dimaksud adalah bahwa kita menangkap makna teks yang kita baca tidak sekadar sebagai data atau informasi, melainkan sebagai hasil olah pikir kita untuk menghadirkan makna aslinya di dalam kesadaran kita. Kedua, refleksi yang terjadi untuk memahami makna dilakukan lewat empati, yaitu masuk ke dalam pengalaman subyektif penulis teks. Memahami adalah berempati atau – dalam istilah Schleiermacher – divinasi. Orang yang tidak dapat berempati juga tidak mampu memahami. Tahu saja tidak cukup, karena untuk memahami orang tidak cukup dengan menggunakan kepalanya, melainkan juga hatinya. Pengertian ini sudah kita miliki secara intuitif sebagai bagian akal sehat kita. Schleiermacher berhasil mengangkatnya pada ranah metodologis. Ketiga, memahami adalah kemampuan untuk mengintegrasikan sebuah makna khusus ke dalam konteks yang lebih luas. Kemampuan untuk menempatkan “teks dalam konteks” ini juga merupakan kemampuan akal sehat kita untuk memahami sesuatu, tetapi Schleiermacher berhasil mengartikulasikannya sebagai prosedur untuk “berempati” pada proses psikologis, yaitu penghayatan batiniah penulis.

Dari ketiga pokok pikiran di atas kita boleh mengatakan bahwa pengertian Schleiermacher tentang memahami sudah melampaui literalisme teks, namun masih terperangkap di dalam pengandaian-pengandaian filsafat kesadaran yang sejak Descartes mendominasi pemikiran Barat modern. Di dalam wawasan Cartesian –

dan berbagai variannya, seperti obyektivisme, positivisme, historisme dst. – memahami adalah sebuah proses epistemologis untuk menghadirkan kembali makna asli teks ke dalam kesadaran. Dengan kata lain, memahami adalah sebuah proses reproduktif. Penulis menghasilkan makna, dan pembaca membuat *copy and paste* makna itu. Orang dapat dikatakan “memahami” jika dapat secara obyektif mengulang maksud penulis teks, dan hal itu terjadi lewat empati, maka dapat dikatakan bahwa Schleiermacher mengerti memahami sebagai berempati.

Retrospeksi

- Schleiermacher memberi kontribusi penting dengan melepaskan hermeneutik dari bidang-bidang khusus, seperti teologi, hukum, sastra, sehingga hermeneutik menjadi cara untuk memahami setiap teks atau susunan simbol-simbol bermakna dalam bahasa pada umumnya.
- Memahami makna teks tidak dapat dilepaskan dari konteks penulisan teks itu, khususnya pengalaman penulis sendiri.
- Tugas interpretasi bagi Schleiermacher adalah mengatasi kesenjangan waktu antara pembaca dan teks yang dibacanya dengan cara empati psikologis atau divinasi, yakni membayangkan diri seolah-olah penulis teks itu, untuk memahami maksud asli penulis teks itu.

Terminologi



divinasi

Erklären

empati

filologi

hermeneutik

reproduktif

interpretasi

gramatis

interpretasi

psikologis

lingkaran

hermeneutik

romantisme

literalisme

seni memahami

Verstehen

2

Memahami sebagai Metode Ilmiah

Dilthey dan Hermeneutik Ilmu- ilmu Sosial-Kemanusiaan

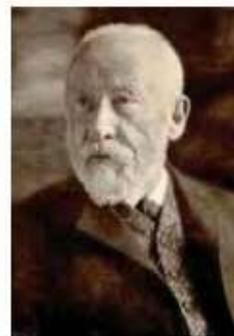
63

Dilthey dan Hermeneutik
Modern – Kritik atas Positivisme
– “Lebensphilosophie” – Konsep
“Verstehen” dan “Erklären” –
Roh Obyektif – Penghayatan,
Ungkapan, dan Memahami –
Konsep “Nacherleben” – Lingkaran
Hermeneutis

*Posisi Dilthey di
dalam sejarah
hermeneutik
modern*

Scandainya tokoh yang akan saya bahas ini tidak bersikeras mengembangkan hermeneutik modern, yang diwariskan kepada kita hari ini tak lain daripada kembalinya hermeneutik pada bidang-bidang khusus, sebagaimana tampak dalam pemikiran Von Humboldt, Steinthal, Bockh, Von Ranke, Droysen dan Von Savigny. Hermeneutik universal yang dirintis oleh Schleiermacher

kiranya akan ditinggalkan. **Wilhelm Christian Ludwig Dilthey (1833–1911)** tidak diragukan merupakan tonggak penting dalam hermeneutik modern yang membuka pintu lebar-lebar ke perkembangan selanjutnya. Heinrich Anz memberi sebuah paparan yang menurut saya sangat tepat menjelaskan posisi orang ini dalam perkembangan hermeneutik modern:



W. Dilthey

Tanpa ulasan Dilthey tentang sejarah hermeneutik dan tanpa apresiasinya kiranya hermeneutik Schleiermacher sulit mendapatkan ciri sebuah paradigma; tanpa upaya epistemologisnya yang tak kenal lelah untuk membuat “memahami” (*Verstehen*) menjadi dasar semua “ilmu tentang manusia yang bertindak” dan dasar semua “kenyataan sosial-historis”, kiranya rancangan Heidegger tentang “hermeneutik eksistensial” hampir tidak mungkin ada; tanpa dasar ilmu-ilmu kemanusiaannya yang diarahkan untuk melawan metafisika dan idealisme spekulatif tentulah tidak ada upaya Gadamer untuk mengembangkan hermeneutik filosofis sebagai “prima philosophia”.⁷⁰

Ke arah mana Dilthey mengembangkan hermeneutik? Bagaimana sosok hermeneutik Dilthey itu? Apakah kontribusi hermeneutik yang

70 Heinrich Anz, “Hermeneutik der Individualität. Wilhelm Diltheys hermeneutische Position und ihre Aporien”, dalam: Birus, Hendrik (ed.), *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer*, Vandenhieck & Ruprecht, Göttingen, 1982, hlm. 59 (keterangan dari penulis).

*Latar belakang
kehidupan
Dilthey*



Rumah Dilthey di
Biebrich

*Aristokrat
intelektual
yang kritis atas
materialisme
modern*

dikembangkannya untuk memahami manusia dan masyarakatnya? Semua pertanyaan ini akan kita jawab sesudah kita mengenal pribadinya.

Seperti Schleiermacher, Dilthey dibesarkan di dalam keluarga Protestan Jerman yang terpelajar. Dia dilahirkan di kota Biebrich di tepi sungai Rhain dekat kota Mainz pada tanggal 19 November 1833. Ayahnya, seorang pendeta gereja "Reformed" di Nassau, mendorongnya untuk studi teologi. Karena itu setelah lulus gimnasium di Wiesbaden, Dilthey mendaftarkan diri di Universitas Heidelberg untuk belajar teologi. Seperti Schelling, Hegel, dan banyak pemikir lain, dia merasa sesak dengan suasana dogmatis dalam studi teologi dan pindah ke filsafat. Kesalahan awalnya tidak lagi dianggapnya relevan untuk kehidupan modern.⁷¹ Walaupun dia lulus teologi di tahun 1856, hal itu dilakukan demi menyenangkan hati ayahnya. Pada waktu yang bersamaan dia lulus filsafat di Berlin. Karier akademis Dilthey cemerlang. Setelah meraih gelar doktor pada tahun 1864 dengan disertasi tentang Schleiermacher, dia sudah diundang untuk mengajar di universitas, antara lain di Basel, Kiel dan Breslau, sebelum akhirnya dia mengajar di universitas Berlin yang waktu itu sangat bergengsi.

Berbeda dari Berlin di zaman Schleiermacher yang ada dalam suasana gerakan Romantisme, Berlin di zaman Dilthey diwarnai oleh politik monarki Prussia Otto von Bismarck dan industrialisasi besar-besaran. Dilthey sendiri

⁷¹ Bdk. Ilse N. Bulhof, *Wilhelm Dilthey. A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1980, hlm. 16

terhitung ke dalam kalangan atas yang mapan, karena gaji profesor Jerman lebih dari cukup sehingga dapat mengarahkan diri pada idealisme dan wawasan liberal. Bulhof melukiskan sosoknya sebagai “seorang yang khas mewakili kelas para pejabat publik yang selama berabad-abad telah memainkan peran penting dalam monarki Prussia yang birokratis”.⁷² Sudah dapat ditebak bagaimana sikap kalangan ini. Dapat digambarkan sebagai aristokrat-aristokrat intelektual, mereka sangat kritis terhadap materialisme yang dibawa oleh elite industrial yang sedang naik dan mengancam krisis-krisis yang disebabkan oleh industrialisasi, antara lain ketercerabutan dari sejarah. Setelah Revolusi 1848 kaum aristokrat intelektual ini merasa nilai-nilai mereka terancam oleh generasi kapitalistis dan juga kelas-kelas buruh yang cenderung pragmatis. Dilthey, seperti kalangannya ini, ingin mengembalikan perhatian pada sejarah, kebudayaan, dan kehidupan mental yang mengalami krisis oleh perkembangan baru itu, maka dapat dianggap memiliki motif Romantik dalam pemikirannya seperti Schleiermacher.

Dilthey menulis banyak karya yang mencurahkan perhatiannya pada metode apa yang dia sebut *Geisteswissenschaften*. Saya menerjemahkan istilah Jerman itu menjadi ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Kelompok ilmu ini dibedakan dari *Naturwissenschaften* yang bisa diterjemahkan menjadi ilmu-ilmu alam. Boleh dikatakan bahwa Dilthey adalah satu-satunya filsuf yang melihat bahwa hermeneutik yang telah dirintis oleh



Lukisan
Industrialisasi
Jerman

Dilthey dan
“*Geisteswissenschaften*”

72 Lih. *ibid.*, hlm. 10

Schleiermacher dapat menjadi – seperti dikatakan Palmer – “dasar untuk *Geisteswissenschaften* – yaitu semua ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan, semua disiplin yang menafsirkan ungkapan-ungkapan kehidupan batiniah manusia, entah ungkapan itu berupa gestur-gestur, tindakan-tindakan historis, hukum yang terkodifikasi, karya-karya seni atau kesusastraan”⁷³. Karya awalnya adalah *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Pengantar ke dalam Ilmu-ilmu Sosial-Kemanusiaan, 1883) jilid 1, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (Gagasan-gagasan tentang sebuah Psikologi Deskriptif dan Analitis, 1894), *Die Entstehung der Hermeneutik* (Terjadinya Hermeneutik, 1900), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Konstruksi Dunia Historis di dalam Ilmu-ilmu Sosial-Kemanusiaan, 1910). Di samping tentang metode, dia juga banyak menulis tentang tokoh-tokoh sebelum dia, antara lain tentang Schleiermacher, Lessing, Goethe, Leibniz, Friedrich Agung dan Hegel muda. Dilthey tutup usia pada tanggal 1 Oktober 1911 di kota Seis am Schlern di wilayah Tirol Selatan yang sekarang merupakan bagian Italia.

***Lebensphilosophie* dan Hermeneutik**

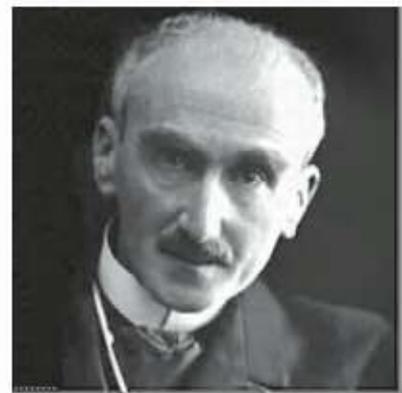
Dilthey dan kritik atas positivisme

Kalau dalam interpretasi teks ada kesempatan berpikir dan pemujaan obyektivitas yang bernama literalisme, dalam ilmu-ilmu modern

⁷³ Lih. Richard E. Palmer, *Hermeneutics, Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston, 1969, hlm. 98

ada kesempatan yang serupa, yang memandang manusia dan masyarakat melulu dari sisi lahiriah dan materialnya yang bisa diperhitungkan secara obyektif dan mekanistik. Namanya adalah positivisme, dan dalam ilmu sejarah positivisme dianut dalam bentuk historisme yang berkeyakinan bahwa sejarah bergerak menurut hukum-hukum atau mekanisme obyektif seperti yang terdapat dalam alam. Marxisme tergolong di dalam pandangan ini. Dilthey sangat kritis terhadap positivisme, namun banyak sisi pemikirannya yang mencurahkan diri pada metode ilmiah juga berciri positivistic. Mungkin lebih tepat menjelaskan posisi Dilthey sebagai semacam titik temu bagi dua aliran yang bertentangan, yaitu realisme dan positivisme Prancis di satu sisi dan idealisme Jerman di sisi lainnya.⁷⁴ Bersama Nietzsche dan Bergson, Dilthey mewakili sebuah pandangan yang disebut *Lebensphilosophie*, filsafat kehidupan.

Istilah itu tidak dikenal di Indonesia, maka saya akan memberi sedikit pengantar. Istilah itu dapat diterjemahkan menjadi “filsafat kehidupan”. Biasanya orang Indonesia memahami istilah itu sebagai “pandangan hidup” seseorang. Orang, misalnya, berkata: “Filsafat kehidupan saya adalah, lebih baik memberi daripada meminta”. Di Jerman istilah *Lebensphilosophie* tidak hanya mengacu pada “prinsip hidup” perseorangan, melainkan terutama pada sebuah aliran tertentu di dalam sejarah pemikiran Jerman. Aliran pemikiran ini sangat kompleks dan dapat



Henri Bergson,
salah seorang tokoh
Lebensphilosophie
Prancis

“Lebensphilosophie”

74. Lih. *ibid.*, hlm. 99



Friedrich Schlegel

*Kekuatan mental
dan aliran
perubahan*

ditelusuri sampai pada “protes-protes abad ke-18 terhadap formalisme, rasionalisme antiseptis dan segala pikiran abstrak yang melampaui keseluruhan pribadi, kepribadian yang hidup, merasa dan berkemauan dalam kepenuhannya”.⁷⁵ Perintisnya adalah Friedrich Schlegel yang dengan karyanya *Philosophie des Lebens* (Filsafat Kehidupan, 1828) melawan formalisme Kant dan Hegel. Boleh dikatakan, orang-orang seperti Rousseau dan gerakan Sturm und Drang (Herder, Jacobi dan Goethe) mengantisipasi aliran ini. Dalam perkembangannya, orang-orang, seperti William James, Pestalozzi, Max Scheler, Ludwig Klages, John Dewey, Helmut Plessner, Y. Gasset juga dipengaruhi.

Para penganut *Lebensphilosophie* berjuang keras untuk mengedepankan kehidupan batiniah dan pengalaman manusiawi dengan mengkritik kecenderungan untuk menyempitkan hidup pada unsur-unsur lahiriahnya, seperti teknologi, industri, ekonomi dst. “Pikiran kita tidak dapat bergerak ke balik kehidupan itu sendiri”, demikian Dilthey, dilatarbelakangi aliran ini, menjelaskan bahwa pangkal dan tujuan berpikir adalah kehidupan, sementara *Leben*, kehidupan, dipahami sebagai segala kekuatan batiniah manusia, khususnya kekuatan-kekuatan irrasional, seperti nafsu dan perasaan. Para pemikir dalam aliran ini berpandangan bahwa kehidupan adalah sebuah aliran perubahan terus-menerus, sebuah gerakan atau – dalam rumusan metafisis

⁷⁵ Lih. *ibid.*, hlm. 101; lih. juga Otto Friedrich Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Springer Verlag, Berlin, 1958, hlm. 3

– sebuah proses menjadi (*Werden*).⁷⁶ Tidak salah bahwa orang mengasalkan pandangan seperti ini memuncak dalam filsafat Schopenhauer yang anti-rasionalisme Hegel.

Dilatarbelakangi *Lebensphilosophie*, Dilthey mengembangkan hermeneutiknya untuk melawan citra manusia mekanistik yang disokong oleh positivisme. Di sini hermeneutik tidak lagi dipahami sebagai cara baca sebuah teks, melainkan sebagai sebuah metode ilmiah. Motif *Lebensphilosophie* dapat diwujudkan dalam hermeneutik, karena hermeneutik sebagai seni memahami tidak lain daripada suatu upaya untuk memahami pengalaman yang dihayati secara konkret dan historis. Pengalaman yang dihayati dalam kehidupan itulah yang menghasilkan “makna”, dan menangkap makna itu merupakan tugas hermeneutik. Seperti dikatakan Palmer, “kita mengalami kehidupan tidak di dalam kategori-kategori mekanis ‘kekuatan’ melainkan dalam momen-momen individual dan kompleks dari ‘makna’ pengalaman langsung atas kehidupan sebagai keseluruhan dan dalam pelukan kasih dari yang khusus”.⁷⁷ Dilihat dari *Lebensphilosophie* hermeneutik merupakan bagian utuh yang tidak terpisahkan dari kehidupan itu sendiri.

Bukan
“mekanisme”
melainkan
“makna”

70

Pokok Gagasan

Hermeneutik Dilthey bertolak dari pendirian Schleiermacher bahwa untuk memahami suatu teks kita

76 Lih. Otto Friedrich Bollnow, *ibid.*, hlm. 14

77 Lih. *ibid.*, hlm. 101

harus menempatkannya di dalam konteks kehidupan penulisnya, dan konteks kehidupan terdiri atas masyarakat, kebudayaan dan sejarah, maka hermeneutik dapat menjadi dasar proses memahami di dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan.

Verstehen sebagai Metode Ilmiah

*Pengertian
justifikasi
rasional*

Salah satu jalan masuk untuk mengenali hermeneutik Dilthey adalah tujuan filsuf ini dalam memakai hermeneutik. Tujuan Dilthey adalah memberi justifikasi rasional atas ilmu-ilmu tentang manusia dan masyarakat. Apa itu justifikasi rasional dan mengapa hal itu diperlukan? Justifikasi rasional adalah penalaran untuk membenarkan kesahihan sesuatu. Penalaran seperti itu dibutuhkan agar kita dapat menerima atau memercayai sesuatu secara rasional. Ilmu pengetahuan juga memerlukan justifikasi agar klaim-klaimnya dapat kita percayai. Jika fisika, misalnya, memberi informasi bahwa penyebab benda jatuh adalah gravitasi bumi, bagaimana kita dapat memercayai informasi itu? Pertanyaan seperti ini mengingatkan kita pada filsuf abad ke-18, Immanuel Kant. Dalam bukunya *Kritik der reinen Vernunft* (Kritik atas rasio murni), Kant telah memberi justifikasi rasional atas fisika bahwa informasi seperti itu sah dan dapat diterima, karena akal kita – begitu hasil pemeriksaannya – dapat menghasilkan pengetahuan yang

cocok dengan proses-proses obyektif dalam alam. Dengan ungkapan lain, akal kita bisa mencerminkan alam, maka informasi seperti itu bisa dipercayai. Bayangkan yang sebaliknya: Akal tidak bisa mencerminkan alam, maka informasi seperti itu sulit dipercaya.

Jadi, atas pertanyaan bagaimana ilmu-ilmu alam itu mungkin sebagai ilmu, Kant sudah memberikan jawabannya, yaitu: cara kerja akal kita bisa cocok dengan cara kerja alam atau – lebih padat – logika bisa sesuai dengan realitas. Itu menyangkut pengetahuan tentang alam. Bagaimana dengan pengetahuan tentang manusia dan masyarakatnya? Bagaimana kita mengetahui orang lain tentu berbeda dari bagaimana kita mengetahui alam. Mengetahui gravitasi, elektrisitas, reaksi kimia, patologi, dst. tentu berbeda dari mengetahui orang lain, misalnya, teman, anak, istri, dst. dan juga berbeda dari mengetahui masyarakat dan kebudayaan, seperti misalnya: pranata-pranata, norma-norma, monumen-monumen, karya sastra, dst. Maka itu, ada ilmu-ilmu yang berbeda yang obyeknya sama, yaitu manusia, misalnya psikologi dan fisiologi. Keduanya berbeda karena cara mengetahui obyeknya, yaitu manusia, juga berbeda. Terdiri dari apakah perbedaan itu? Pertanyaan inilah yang perlu dijawab, dan sampai akhir abad ke-19 belum ada seorang pemikir yang menjawabnya, karena sampai saat itu ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan masih didominasi oleh positivisme yang dikembangkan oleh Auguste Comte, yaitu menggunakan metode ilmu-ilmu alam untuk mengetahui manusia dan masyarakat.

Mencari justifikasi
rasional untuk
ilmu-ilmu sosial
kemanusiaan

Sama seperti Kant telah mendasarkan ilmu-ilmu alam, Dilthey ingin memberi justifikasi rasional untuk *Geisteswissenschaften*. Dia ingin membuat apa yang disebutnya “kritik atas rasio historis” (*Kritik der historischen Vernunft*).⁷⁸ Di sini pertanyaannya tidak lagi bagaimana mengetahui orang lain itu mungkin, melainkan bagaimana mengetahui orang lain secara benar itu mungkin.⁷⁹ Untuk mengetahui orang lain secara benar, kita tidak dapat menginspeksinya dari luar secara lahiriah, seperti seorang dokter memeriksa keadaan kulit, jantung atau otak pasiennya. Memang manusia memiliki aspek obyektif dan lahiriah itu, dan aspek itu tunduk pada mekanisme alamiah. Kita menyebutnya manusia sebagai organisme. Akan tetapi kita belum mengetahui orang lain, yaitu personnya, selama kita terpaku pada organismenya, yakni pada aspek-aspek lahiriah, obyektif dan kuantitatifnya. Person orang lain inilah yang tidak mungkin diakses oleh ilmu-ilmu alam, tetapi mengaksesnya justru menjadi tugas ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Person ini – dan bukan organisme – menghasilkan dunia sosial-historis yang harus diakses oleh ilmu-ilmu tersebut.

Memahami
kehidupan
batiniah orang
lain

Bagaimana akses seperti itu mungkin? Menurut Dilthey hal itu mungkin karena kita sebagai manusia dapat menangkap *innerleben* orang lain. Istilah Jerman ini berarti “kehidupan batiniah”. Tugas ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan adalah menangkap kehidupan batiniah orang lain. Di sini kita menemui kesulitan. Kita tentu bisa

78 Lih. Heinrich Anz, *op.cit.*, hlm. 61

79 Bdk. *ibid.*, hlm. 62

menangkap dan mengungkap kehidupan batiniah kita sendiri, tetapi milik orang lain kiranya cukup jauh dari jangkauan kita. Bagaimana kita dapat menangkap sesuatu yang bukan milik kita sendiri seperti *innerleben* orang lain?

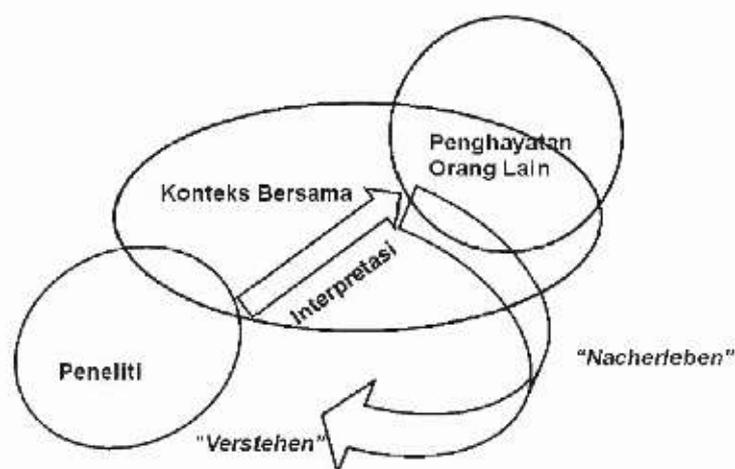
Jawaban atas pertanyaan itu dapat diperoleh dari warisan hermeneutik Schleiermacher yang sekarang diterapkan oleh Dilthey pada *Geisteswissenschaften*. Menurutnya ada dua hal yang memungkinkan kita untuk mengetahui kehidupan batiniah orang lain. Pertama adalah konteks yang sama atau apa yang oleh Schleiermacher disebut “lingkup” dan di kemudian hari dalam fenomenologi Husserl disebut *Lebenswelt*, dunia-kehidupan. Kita memukimi dunia sosial-historis yang sama dengan orang-orang lain, sehingga ada kesamaan cara berpikir, cara hidup dan akhirnya ada juga cara yang kurang lebih sama dalam penghayatan. Dengan cara itu kita tersambung dengan orang-orang lain. Kita, misalnya, bisa lumayan tepat menangkap apa yang kiranya dipikirkan atau dirasakan kolega kita, rekan sesama wartawan, atau orang-orang dari suku atau agama kita. Kedua adalah empati atau apa yang oleh Schleiermacher disebut *nacherleben*, mengalami kembali. Yang dialami kembali tak lain daripada pengalaman batiniah orang lain atau – dalam kosa kata Schleiermacher – “dunia mental”nya.

Namun berbeda dari Schleiermacher, Dilthey tidak setuju akan teori empati psikologistis atau introspeksi. Menurutnya kita tidak bisa memahami orang lain dengan merenungkan pengalaman kita sendiri atau membayangkan

Kesamaan konteks dan empati sebagai akses ke kehidupan batiniah orang lain

Upaya melampaui psikologisme Schleiermacher

bahwa kita adalah orang itu, sebagaimana diandaikan oleh Schleiermacher. Dalam rumusan Palmer, “kita dapat memasuki dunia manusia yang batiniah ini tidak lewat introspeksi, melainkan lewat interpretasi, pemahaman atas ekspresi kehidupan”.⁸⁰ Dalam arti ini Dilthey berjuang keras untuk mengatasi psikologisme yang mewarnai hermeneutik Schleiermacher.



Cara Mengakses Penghayatan Orang Lain

*“Verstehen”
dan “Erklären”
sebagai metode*

Istilah yang dipakai oleh Dilthey untuk cara kerja ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan dalam memasuki dunia sosial-historis yang dihayati bersama adalah *Verstehen*, yang artinya dalam bahasa kita “memahami”. Seperti sudah disinggung di atas, kira-kira seabad sebelumnya Friedrich August Wolf sudah membuat distingsi antara *Verstehen* dan *Erklären*. Distingsi ini oleh Dilthey kemudian dipakai untuk membedakan cara kerja *Naturwissenschaften* dan *Geisteswissenschaften*. Ia memikirkan perbedaan itu bukan sebagai persoalan metafisis, yaitu persoalan obyek atau realitas yang

80 Richard E. Palmer, *op.cit.*, hlm. 104

diteliti oleh ilmu yang bersangkutan, melainkan persoalan epistemologis, yaitu persoalan subyek atau cara mengetahui realitas yang diteliti oleh ilmu tersebut. Keberhasilannya dalam membuat perbedaan epistemologis itu membantu ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan untuk meraih otonominya dan melepaskan diri dari dominasi positivisme. Apakah perbedaan antara keduanya?

Metode *Erklären* memusatkan diri pada “sisi luar” obyek penelitian, yaitu proses-proses obyektif dalam alam. Benda jatuh, kadar kolesterol, ledakan natrium dalam air adalah proses-proses yang bisa diamati secara lahiriah, dan hasil pengamatan atas hal-hal itu dapat disepakati secara sama oleh pengamat-pengamat yang berbeda-beda. Pengamat dengan cara itu tidak berurusan dengan “fakta mental”, yaitu hal-hal yang merupakan isi dunia mental atau penghayatan, melainkan dengan “fakta fisik”, yakni hal-hal yang berada secara lahiriah dalam dunia fisik. Karena itu sikap pengamat adalah mengambil distansi penuh atas obyeknya, yakni tanpa mengikutsertakan perasaan, penilaian ataupun keinginannya dalam mengetahui obyek itu. Sikap pengambilan jarak penuh itu – disebut juga “mengobyektifikasi” – memungkinkan seorang pengamat membuat pengukuran, percobaan, dan penerapan matematika sehingga dihasilkan pengetahuan yang obyektif, yaitu dapat diterima oleh pengamat yang berbeda-beda.⁸¹ *Erklären* pada akhirnya merupakan “analisis-kausal”, yaitu

Pengertian
metodologis
tentang
“Erklären”

81 Lih. penjelasan Habermas dalam: Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt a.M., 1973, hlm. 182

analisis atas proses-proses yang berhubungan sebab-akibat untuk menemukan hukum-hukum alam. Terjemahan Inggrisnya adalah “*explanation*” atau dalam bahasa kita “menjelaskan” tidak secara langsung mengacu pada pengertian itu.

Metode	<i>Erklären</i>	<i>Verstehen</i>
Target Penelitian	Mengetahui sisi luar obyek, yaitu proses-proses obyektif alam	Mengetahui sisi dalam obyek, yaitu dunia mental orang lain
Sikap Peneliti	Mengambil jarak sepenuhnya dari obyeknya	Mengambil-bagian dalam dunia mental orang lain
Perolehan Pengetahuan	Analisis Kausal	Memahami Makna

Pengertian
“*Verstehen*”

Berbeda dari itu metode *Verstehen* memusatkan diri pada “sisi dalam” obyek penelitiannya, yaitu dunia mental atau penghayatan, maka sesuai untuk masyarakat dan kebudayaan. Tentu manusia memiliki “sisi luar” juga karena ia juga suatu organisme dalam alam yang memiliki sel, metabolisme, dan naluri, maka manusia juga bisa didekati dengan *Erklären*, seperti dalam fisiologi dan ilmu kedokteran. Akan tetapi “sisi dalam” manusia, yaitu penghayatan atau dunia mentalnya, hanya bisa didekati dengan *Verstehen*. Di sini seorang peneliti tidak mengambil distansi

penuh, melainkan justru sebaliknya, berpartisipasi di dalam interaksi dan komunikasi sosial dengan hal-hal yang ditelitinya. Cukup jelas bahwa hermeneutik dijalankan di sini bukan sebagai cara baca atas teks tertulis, seperti buku atau surat, melainkan sebagai upaya untuk mengetahui dunia sosial historis yang dialami oleh manusia.

Kata penting untuk memahami sisi dalam obyek penelitian itu, seperti juga dalam memahami teks, adalah “makna” (*Sinn*). Artinya, perilaku, tindakan, norma, institusi dan bahkan artefak dalam dunia sosial-historis dapat dilihat sebagai jalinan makna-makna sebagaimana terdapat di dalam teks. Seperti dalam hermeneutik Schleiermacher, makna di sini bukanlah obyek observasi dan memang tidak dapat diobservasi, melainkan sesuatu di dalam dunia mental para anggota masyarakat yang dapat dipahami dengan berpartisipasi di dalam kegiatan-kegiatan mereka. Kita, misalnya, hanya bisa mengetahui bahwa seseorang berada di bawah garis kemiskinan karena termasuk dalam kategori pendapatan tertentu di dalam statistik. Hal itu memang dapat dikuantifikasi, yaitu diobservasi dari luar. Namun apa artinya miskin dan bagaimana kemiskinan mewarnai cara pikir, sikap, orientasi nilai kehidupan orang itu adalah persoalan makna yang baru dapat dipahami bila kita mendekati orang ini dari dalam dan sedikit banyak berpartisipasi dalam kegiatan-kegiatannya. Singkat kata: kita mendekatinya dengan *Verstehen*.

Makna sebagai
target

Pokok Gagasan

Dilthey berhasil mendasarkan ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan pada sebuah metode khas yang berbeda dari metode ilmu-ilmu alam, yakni *Verstehen*, sehingga lewat Dilthey hermeneutik juga berkembang menjadi metode dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Ilmu-ilmu ini mendekati obyeknya, yaitu manusia dan kebudayaannya, dengan melibatkan diri untuk memahami makna, berbeda dari ilmu-ilmu alam yang mendekati obyeknya, yaitu alam, dengan mengambil jarak untuk menjelaskannya secara kausal.

Memahami Dunia Sosial-Historis

*Kekhasan obyek
hermeneutik
Dilthey*

Saya sudah menjelaskan bagaimana Dilthey mendasarkan *Verstehen* sebagai metode ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Di dalam bagian ini saya akan membahas lebih jauh kekhasan hermeneutik Dilthey sebagai seni memahami dunia sosial-historis secara ilmiah. Ada kesamaan dan perbedaan antara memahami karya-karya seorang pengarang, seperti buku, dokumen atau surat-surat, dan memahami manusia dan masyarakat atau apa yang disebut Dilthey “dunia sosial-historis”. Kesamaannya adalah bahwa keduanya merupakan jejaring atau susunan simbol-simbol yang bermakna. Kesamaan antara karya-karya, seperti surat-surat R.A. Kartini, surat-surat Paulus

atau pasal-pasal konstitusi negara, dan dunia sosial-historis, seperti – ambil contoh dari Clifford Geertz – “agama orang Jawa” atau “sabung ayam di Bali” adalah bahwa keduanya menampilkan simbol-simbol bermakna yang tidak terserak begitu saja, melainkan membentuk susunan atau struktur tertentu. Istilah ringkas untuk struktur-struktur simbol-simbol bermakna adalah “teks”. Dalam arti ini teks hendaknya tidak dibatasi pada tulisan-tulisan, melainkan secara luas, yaitu mencakup segala hal yang merupakan struktur-struktur simbol bermakna.

Kesamaan kedua hal itu tidak sebesar perbedaannya, yakni terletak pada dinamikanya. Karya-karya tertulis yang ingin kita pahami, seperti surat-surat atau kitab-kitab suci, dapat dianggap teks-teks yang sudah selesai, tetapi dunia sosial-historis, seperti praktik ritual, problem jender, atau krisis sosial, adalah teks-teks yang belum selesai dan terus berubah, maka maknanya dapat terus berubah menurut perubahan komunikasi para pelaku. Meskipun demikian, dunia sosial-historis pada taraf tertentu juga menjadi obyektif dan stabil, sehingga makna simbol-simbol di dalamnya dapat dipahami karena relatif stabil. Makna yang terus berubah dan tidak mengandung sesuatu yang tetap di dalamnya akan sulit dipahami.

Karena itu, setuju dengan G.W.F. Hegel, Dilthey menjelaskan dunia sosial-historis yang menjadi obyek penelitian ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan sebagai “*objektiver Geist*” (roh obyektif).⁸² Istilah Hegel ini dapat dijelaskan

*Perbedaan
antara
memahami
tulisan dan
memahami
masyarakat*

*Pengertian “roh
obyektif”*

82 Lih. Wilhelm Dilthey, “The Hermeneutics of the Human Sciences”;



G.W.F. Hegel

sebagai hasil-hasil proses pencurahan isi pikiran, perasaan atau dunia mental para individu dalam bentuk produk-produk kultural, seperti gaya hidup, adat istiadat, hukum, agama, seni, ilmu, dan filsafat. Produk-produk kultural itu bukanlah realitas-realitas obyektif seperti alam, melainkan realitas-realitas yang diobyektifkan atau – dalam istilah Dilthey – “dunia yang dikonstruksi pikiran yang timbul dari penghayatan”.⁸³

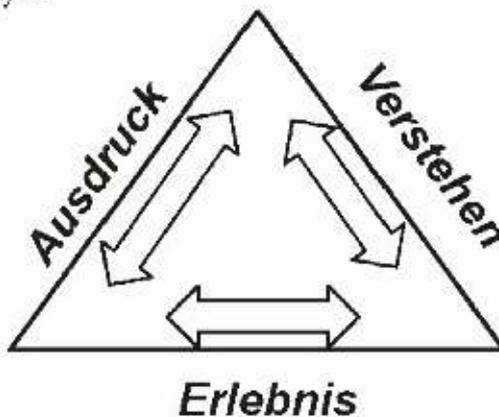


Ketiga konsep kunci dalam hermeneutik Dilthey: “penghayatan”, “ungkapan” dan “memahami”

Kita lihat di sini pola hubungan antara pengarang dan karyanya terdapat juga di dalam dunia sosial-historis, maka di atas saya menunjukkan kesamaannya. Hanya kita perlu mengingat apa yang telah disinggung di atas, yaitu bahwa Dilthey tidak setuju dengan teori empati psikologis Schleiermacher. Obyek penelitian ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan tidak diketahui lewat

dalam: Kurt Mueller-Vollmer, (ed.), *op.cit.*, hlm. 155
83 Lih. *ibid.*, hlm. 149

introspeksi, melainkan lewat interpretasi. Untuk meninggalkan Schleiermacher, dia memusatkan modelnya pada “hubungan timbal balik dari penghayatan (*Erleben*), ungkapan (*Ausdruck*) dan memahami (*Verstehen*)”.⁸⁴ Di dalam realitas sosial yang menjadi obyek penelitian ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan para pelaku juga menghasilkan teks-teks yang siap untuk dibaca. Setuju dengan Schleiermacher, Dilthey menjelaskan hubungan antara penghayatan para pelaku sosial dan ungkapan-ungkapan mereka dalam pola yang serupa dengan hubungan antara dunia mental pengarang dan teks yang ditulisnya. Agar menjadi jelas, saya akan mengulas ketiga kunci Dilthey itu lebih dahulu, yaitu pengalaman, ungkapan dan pemahaman, sebelum menunjukkan hubungan ketiganya.



Ketiga Konsep Kunci Hermeneutik Dilthey

Konsep pertama berasal dari kata Jerman *Erlebnis*. Menurut Palmer kata itu merupakan sumbangan Dilthey ke dalam kamus bahasa

*Konsep
penghayatan
("Erlebnis")*

⁸⁴ Lih. Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt a.M., 1991, hlm. 187; lih. juga Richard E. Palmer, *op.cit.*, hlm. 106

Jerman, karena sebelumnya belum ada, kecuali bentuk jamaknya *Erlebnisse* yang dipakai oleh Goethe.⁸⁵ Dalam bahasa Jerman sekarang ada dua kata untuk “pengalaman”, yaitu: *Erfahrung* dan *Erlebnis*. Kata yang pertama itu mengacu pada pengalaman pada umumnya, seperti misalnya: pengalaman kita saat berlibur di Bali. Di sana kita bertemu banyak turis, melihat tari Kecak atau berselancar. Namun kata kedua mengacu pada hal yang lebih spesifik, yaitu pada pengalaman yang dimiliki seseorang dan dirasakan sebagai sesuatu yang bermakna, maka bahasa Inggris mengalihkan kata itu dalam frase “*lived experience*”. Kata itu sebaiknya diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan “penghayatan”.

*Penghayatan
sebagai
keterlibatan
penuh “di dalam”
peristiwa*

Terdiri dari apakah penghayatan itu? Pertama-tama yang harus diingat adalah bahwa suatu penghayatan tidak tercerai-berai, melainkan membentuk sebuah keutuhan. Contoh yang diberikan Dilthey adalah penghayatan waktu. Waktu tidak kita alami secara terpecah-pecah, melainkan sebagai aliran yang membentuk sebuah kesatuan, sehingga kita memiliki istilah “perjalanan hidup”. Penghayatan adalah “sebuah aliran waktu yang di dalamnya setiap keadaan berubah sebelum jelas diobyektifkan”.⁸⁶ Jika begitu, penghayatan bukanlah hal obyektif. Hal-hal yang menjadi obyektif tidak lagi dihayati, sebagaimana “observasi menghancurkan penghayatan”. Penghayatan doa, misalnya, akan kehilangan cirinya sebagai penghayatan setelah direfleksikan dan diceritakan. Penghayatan bu-

85 Lih. Richard E. Palmer, *ibid.*, hlm. 107

86 Lih. Kurt Mueller-Vollmer, *op.cit.*, hlm. 150

kanlah *atas* doa, melainkan *di dalam* doa, – lalu kita sebut “khusuk” –, maka ekspresi, observasi atau narasi tentangnya sudah menarik pendoa keluar dari doanya. Dalam penghayatan kita tidak berada di luar sebagai pengamat, melainkan di dalam sebagai peserta. Dalam kata-kata Palmer “penghayatan tidak dilukiskan sebagai ‘isi’ sebuah tindakan reflektif dari kesadaran... melainkan ia adalah tindakan itu sendiri”.⁸⁷

Apakah lalu berarti bahwa penghayatan adalah subyektif seperti dikira banyak orang? Jawabannya adalah tidak. Penghayatan adalah sesuatu yang ada sebelum ada perbedaan antara subyek dan obyek. Dalam istilah fenomenologi Edmund Husserl di kemudian hari, ciri itu disebut pra-reflektif. Yang menghasilkan pemisahan subyek dan obyek adalah refleksi. Cinta romantis adalah sebuah penghayatan ketika orang “larut” di dalamnya, tetapi dengan menceritakannya ke dalam sebuah novel orang membuat dirinya subyek dari cinta romantis itu sebagai obyeknya. Dalam arti inilah penghayatan merupakan sebuah kontak langsung dengan kehidupan. Kata kerja “*Erleben*” yang artinya “menghayati” adalah aktivasi kata *Leben* yang artinya kehidupan dengan awalan *er-*. Mustahil memisahkan kehidupan dan penghayatan, sebab kehidupan tidak lain daripada aliran waktu penghayatan itu sendiri. Dari temporalitas penghayatan itu Dilthey lalu menyimpulkan “historisitas manusia”.⁸⁸



E. Husserl

87 Lih. Richard E. Palmer, *op.cit.*, hlm. 108

88 Lih. *ibid.*, hlm. 111

Konsep
ungkapan
("Ausdruck")

Sekarang konsep kedua harus dijelaskan, yaitu kata Jerman *Ausdruck* atau sinomin dengan *Äußerung* yang bisa kita terjemahkan menjadi "ungkapan" atau "ekspresi". Di sini kita perlu berhati-hati, karena kata itu biasanya dihubungkan dengan perasaan saja. Seuntai kalung emas yang disampaikan ke tangan seorang gadis, misalnya, mengungkapkan rasa cinta kepadanya. Pengertian seperti itu tidak salah, tetapi terlalu sempit. Kata *Ausdruck* pada Dilthey baru dapat dimengerti bila kita menempatkannya dalam konteks konsep Hegelian tentang *objektiver Geist*, roh obyektif. Semua produk kebudayaan, seperti gaya hidup, artefak, kesenian, hukum, ilmu pengetahuan, wawasan dunia, dst. – singkatnya: dunia sosial-historis – berasal dari pikiran atau dunia mental manusia yang diungkapkan ke luar dari dunia mental itu dan diungkapkan ke luar dalam bentuk meja itu. *Ausdruck* atau ungkapan di sini berarti pengejawantahan diri manusia dalam bentuk produk-produk kebudayaan. Kata ungkapan bisa diganti dengan "obyektifikasi", dan hasilnya adalah roh obyektif.⁸⁹ Jika begitu, kita di dalam masyarakat dan kebudayaan selalu berada di antara dan di dalam hasil ungkapan-ungkapan kehidupan atau dalam istilah Dilthey "*Lebensäußerungen*".⁹⁰

Tiga macam
ungkapan
sebagai obyek
ilmu-ilmu sosial-
kemanusiaan

Hasil-hasil obyektifikasi atau ungkapan-ungkapan kehidupan inilah yang merupakan obyek penelitian *Geisteswissenschaften*. Dilthey membedakan dua kelompok ungkapan kehidupan. Yang pertama adalah idea, yakni konsep, penilaian

89 Lih. *ibid.*, hlm. 112

90 Lih. Wilhelm Dilthey, dalam Kurt Mueller-Vollmer, (ed.), *op.cit.*, hlm. 153

dan susunan-susunan pemikiran lainnya, sedangkan yang kedua adalah tindakan. Ada hal ketiga, disebut *Erlebnisausdrücke* atau “ungkapan-ungkapan penghayatan”. Misalnya, gerak-gerik, mimik, gestur. Dua yang disebut pertama masih berjarak dari person yang mengungkapkannya, tetapi yang ketiga itu merupakan ungkapan penuh. Dilthey menempatkan karya seni juga pada kategori ketiga ini, karena karya seni yang agung adalah yang otentik, yaitu mengungkap kehidupan. Dalam arti ini hermeneutik Dilthey tidak sekadar menafsirkan teks tertulis, melainkan juga karya seni sebagai penyingkapan kehidupan.⁹¹

86

Saya tak perlu mengulang ulasan panjang lebar di atas tentang konsep ketiga, yaitu *Verstehen*. Di sini saya membahasnya hanya dalam kaitannya dengan ungkapan. Dalam hal ini Dilthey membedakan dua bentuk pemahaman: pemahaman elementer dan pemahaman lebih tinggi. Komentar Seebohm kiranya dapat membantu kita:

Konsep memahami (“Verstehen”) dan kedua bentuknya

Pemahaman elementer adalah sebuah pemahaman tentang bagaimana menghadapi hal-hal; pemahaman yang lebih tinggi dapat dicirikan sebagai pemahaman tentang apakah hal-hal itu. Pemahaman atas apakah hal-hal itu dapat disebut interpretasi tingkat pertama atas hal-hal. Pemahaman lebih tinggi terjadi, misalnya, di dalam pemahaman yang melibatkan penciptaan sebuah cerita, kontek-konteks religius,

91 Lih. Richard E. Palmer, *op.cit.*, hlm. 113–114

sebuah teori ilmiah, atau penciptaan sebuah puisi. Pemahaman selanjutnya atas produk-produk tersebut, penghayatan sebagaimana dikatakan Dilthey, adalah tugas pemahaman yang lebih tinggi yang berada pada tingkat kedua. Pemahaman lebih tinggi pada tingkat kedua ini dan penciptaan tradisi kultural ada dalam satu cakupan.⁹²

Contoh-contoh untuk kedua bentuk memahami

Saya mencoba memberi ilustrasi untuk kutipan di atas. Dalam konteks percakapan, misalnya, pemahaman elementer ditujukan pada “sebuah ungkapan kehidupan tunggal”, seperti misalnya: mimik kesakitan, menggergaji kayu, mengetuk pintu, dst. Di sini kita tidak menempatkan hal-hal itu dalam seluruh konteks kehidupan.⁹³ Kita dapat langsung mengerti maknanya karena kita tidak berbeda konteks dengan ungkapan-ungkapan yang ingin kita pahami itu. Pemahaman yang lebih tinggi diperlukan bila kita sebagai penafsir berbeda konteks dari ungkapan-ungkapan yang ingin kita pahami, seperti misalnya yang terjadi di antara turis dan penduduk asli atau orang-orang dari kebudayaan yang berbeda. Dalam kasus ini makna ungkapan-ungkapan itu harus ditempatkan dalam keseluruhan konteks kehidupan – dalam hal ini kebudayaan yang menghasilkan ungkapan itu. Begitu juga bila ungkapan-ungkapan, seperti mimik atau gestur, bertentangan dengan isi mental

92 T. M. Seebohm, *Hermeneutics, Method and Methodology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2004, hlm. 117

93 Lih. Wilhelm Dilthey, “The Understanding of Other Persons and Their Life-Expressions”, dalam: Kurt Mueller-Vollmer, (ed.), *op.cit.*, hlm. 154

orang yang ingin dipahami, – hal ini kita jumpai pada para pendusta, hipokrit atau psikopat – kita harus “kembali pada keseluruhan konteks kehidupan” orang itu agar maknanya dapat kita pastikan.⁹⁴ Dalam kedua kasus itu menurut Dilthey kita memerlukan bentuk pemahaman yang lebih tinggi.

Kita baru saja menyelesaikan ulasan tentang tiga konsep kunci Dilthey, yaitu penghayatan, ungkapan dan memahami. Sekarang saya harus menjelaskan hubungan ketiga konsep itu dalam hermeneutik Dilthey. Hubungan itu dapat dimodelkan dengan hubungan antara dunia batiniah dan dunia lahiriah. Penghayatan merupakan suatu hal dalam dunia batiniah, sedangkan ungkapan adalah suatu hal dalam dunia lahiriah. Apakah ungkapan bisa sama persis dengan penghayatan? Dilthey mengandaikan adanya kesenjangan antara dunia batiniah dan dunia lahiriah, antara isi mental dan roh obyektif atau dunia sosial-historis yang adalah ungkapannya. Dengan *Verstehen* seorang peneliti dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan mencoba menjembatani kedua dunia itu. Cara menjembatani keduanya menurut Dilthey – dan ini melanjutkan Schleiermacher – adalah dengan *Nacherleben*, menghayati kembali atau dalam bahasa Inggris “*re-experiencing*”.

Buku Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (1973), merupakan sebuah contoh yang membantu untuk menunjukkan hubungan ketiga konsep tersebut dalam sebuah riset etnografis.

*Memahami
sebagai
jembatan antara
penghayatan dan
ungkapan*

*Contoh dalam
etnografi*



Clifford Geertz

Ambil contoh sebuah tulisan terkenal di dalamnya tentang sabung ayam di Bali. Peneliti, yaitu Geertz, tidak sekadar melaporkan hasil observasinya, melainkan juga bagaimana memahami simbol-simbol yang bermakna bagi orang Bali dalam kegiatan yang bagi orang luar dianggap hanya sebagai perjudian, yaitu sabung ayam. Geertz menghubungkan sabung ayam sebagai produk kultural atau “roh obyektif” dengan alam pikir orang Bali. Interpretasi Geertz atas sabung ayam itu merupakan upaya “memahami” untuk menjembatani dua hal, yaitu “penghayatan” orang Bali akan simbol-simbol yang bermakna dalam kebudayaan mereka dan “ungkapan”nya dalam fenomena sabung ayam itu. Hal yang sama ia lakukan juga dengan kebudayaan Jawa, seperti misalnya pertunjukan wayang dan *slametan*. Etnografi yang dipraktikkan oleh Geertz ini jelas melampaui positivisme karena tidak melakukan *Erklären* atau penjelasan kausal ala ilmu-ilmu alam, melainkan *Verstehen* atau memahami makna simbol-simbol.

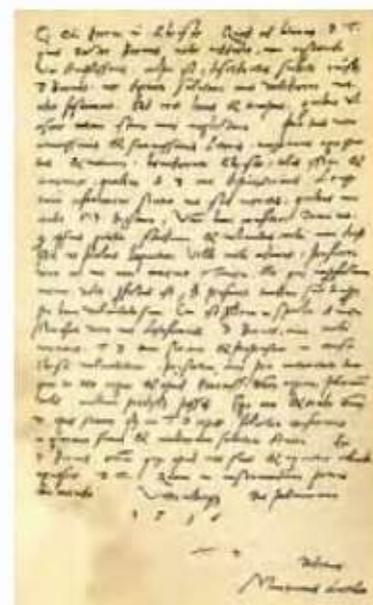
*“Nacherleben”
sebagai gerak
dari ungkapan ke
penghayatan*

Dari contoh etnografi tersebut cukup jelas bahwa ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan merupakan sebuah proses interpretasi yang menghubungkan kompleksitas dua hal, yaitu ungkapan dan penghayatan. Proses interpretasi tersebut berkebalikan dari proses kreatif sebuah karya. Dalam penciptaan sebuah karya, misal puisi, lagu atau otobiografi orang bergerak dari penghayatan ke ungkapan, tetapi dalam *Nacherleben* orang bergerak dari ungkapan ke penghayatan.⁹⁵

95 Lih. Lawrence K. Schmidt, *op.cit.*, hlm. 44

Ilustrasi Dilthey berikut dapat melukiskan apa yang dimaksudnya dengan *Nacherleben*:

Tapi, ketika saya membaca surat-surat dan tulisan-tulisan Luther, laporan-laporan orang-orang sezamannya, catatan-catatan disputasi-disputasi religius dan konsili-konsili, dan konfrontasinya dengan para pejabat, saya mengalami sebuah proses religius yang merupakan soal hidup dan mati, dari kekuasaan dan energi yang begitu bergelora yang melampaui kemungkinan untuk dialami langsung oleh orang dari zaman kita. Namun saya dapat mengalaminya kembali. Saya menempatkan diri pada keadaan-keadaan itu... Saya mengamati dalam biara-biara sebuah cara menghadapi dunia tak kasat mata yang mengarahkan jiwa rahib terus-menerus kepada soal-soal transenden; kontroversi-kontroversi teologis menjadi soal kehidupan batin. Saya mengamati bagaimana apa yang terjadi di biara-biara *tersebar* melalui berbagai saluran – khotbah-khotbah, pengakuan-pengakuan, pengajaran dan tulisan-tulisan – kepada kaum awam; dan kemudian saya *memerhatikan* bagaimana konsili-konsili dan gerakan-gerakan religius telah *menyebarkan* di mana-mana ajaran tentang gereja yang tak tampak dan imamat universal dan bagaimana hal itu berkaitan dengan pembebasan orang dalam wilayah sekular. Akhirnya saya melihat bahwa apa yang telah dicapai oleh perjuangan-



Cetakan salah satu surat Luther

perjuangan seperti itu dalam sel-sel tunggal dapat bertahan hidup dan tidak dilawan oleh gereja.

Dalam ilustrasi di atas jelas bahwa *Nacherleben* bukan sekadar introspeksi psikologis, melainkan interpretasi. Untuk memungkinkan proses itu, Dilthey tidak cukup berimajinasi atau membayangkan diri seolah-olah berada dalam posisi Luther. Dia juga harus membuat studi dan investigasi dokumen-dokumen sejarah, dan lewat studi dan investigasi itu imajinasi boleh turut terlibat. Proses ini merupakan proses interpretasi karena yang terjadi adalah upaya memahami makna teks.

Pokok Gagasan

Peneliti dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan memahami (*Verstehen*) dunia sosial-historis lewat mengalami kembali (*Nacherleben*) atau gerak dari ungkapannya (*Ausdruck*) dalam dokumen, artefact, sistem simbol, dst., menuju penghayatan (*Erlebnis*) sebagaimana didekati olehnya, tidak dengan empati psikologis, melainkan dengan interpretasi atas data dan konteks berdasarkan maknanya.

Lingkaran Hermeneutis

92

Seperti Ast dan Schleiermacher, Dilthey juga menjelaskan proses penafsiran di dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan sebagai sebuah lingkaran hermeneutis. Esensi lingkaran hermeneutis adalah bagian-bagian menjelaskan keseluruhan, dan keseluruhan menjelaskan bagian-bagian. “Makna” (*Sinn*) sebagai sebuah kategori sentral di dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan juga ditangkap lewat interaksi antara bagian-bagian dan keseluruhan. Makna keseluruhan menentukan makna bagian-bagian dan sebaliknya. Sekilas tampaknya hubungan sirkular ini seperti *circulus vitiosus* (lingkaran setan) karena seolah-olah gerak pemahaman hanya terjadi bolak balik di antara kedua kutub secara tertutup. Lingkaran hermeneutis bukanlah *circulus vitiosus* karena hubungan timbal balik itu terbuka, dan keterbukaan itu ada karena “makna” menurut Dilthey berciri historis. Makna berubah menurut waktu, menurut hubungan yang berubah, dan juga menurut perspektif mereka yang terlibat di dalam proses interpretasi.⁹⁶

Bagi Dilthey makna bukanlah sesuatu yang subyektif. Ia mendahului distingsi antara yang subyektif dan yang obyektif. Jika ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan mencoba memahami makna, hal itu bukan berarti bahwa peneliti mengenakan kontruksi subyektifnya pada obyek-obyek sosial-historis. Sebaliknya, obyek-obyek sosial historis itulah yang menawarkan makna yang telah melekat pada mereka untuk diakses di dalam

Hubungan antara bagian-bagian dan keseluruhan dalam lingkaran hermeneutik

Makna sebagai sesuatu yang mendahului distingsi subyek dan obyek

96 Bdk. Richard E. Palmer, *op.cit.*, hlm. 119

interpretasi si peneliti. Dengan ungkapan lain, makna tidak diciptakan, melainkan ditemukan, karena ia telah ada di sana. Asumsi seperti ini dimiliki oleh Dilthey karena dunia sosial-historis menurutnya tidak lain daripada “roh obyektif”, hasil obyektivikasi.

Lingkaran hermeneutik sebagai interaksi antara roh obyektif dan individu

Jika demikian, lingkaran hermeneutis di dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan merupakan interaksi antara “roh obyektif” itu dan individu. Sudah diulas di atas bahwa “roh obyektif” adalah hasil-hasil obyektivikasi, sebagaimana terwujud dalam norma-norma, institusi-institusi, perilaku, tradisi, artefak, dst. Setiap tindakan memahami mengandaikan bahwa seorang individu telah berada di dalam konteks “roh obyektif”. Interaksi antara bagian-bagian dan keseluruhan dalam hal ini tidak lain daripada interaksi antara roh obyektif dan penghayatan individu. Misalnya, untuk memahami makna sabung ayam di Bali – sebuah bagian kecil kebudayaan Bali –, kita harus menempatkannya di dalam konteks “roh obyektif” Bali, yaitu sistem norma, sistem ritual, struktur kasta dst. yang berlaku di dalam kebudayaan komunitas etnis Bali ini.

93

Kesimpulan

Kesamaan dengan Schleiermacher: memahami sebagai proses kognitif

Apa itu memahami bagi Dilthey? Pertanyaan yang telah kita ajukan kepada Schleiermacher ini sekarang kita arahkan kepada Dilthey. Seperti pada Schleiermacher, pengertian “memahami” pada Dilthey juga berciri kognitif. Memahami adalah sebuah proses kognitif dan reflektif

untuk menghadirkan makna seutuh-utuhnya ke dalam kesadaran peneliti. Tentang bagaimana menghadirkan kembali atau merepresentasi makna ke dalam kesadaran Dilthey berbeda pendapat dari Schleiermacher, dan perbedaan ini menentukan kekhasan Dilthey dalam pengertiannya tentang apa itu memahami.

Pertama, memahami bukanlah empati psikologis, sebagaimana diandaikan Schleiermacher. Jika kita serius dengan pengertian bahwa memahami adalah sebuah proses epistemologis, menurut Dilthey kita juga harus membebaskan diri dari pengertian empati psikologis yang dikembangkan oleh Schleiermacher. Memahami di dalam proses epistemologis tersebut, meski menyangkut penghayatan para pelaku sosial dalam latar penelitian, tidak diperoleh dengan merasakan kembali penghayatan mereka, melainkan dengan menemukan makna yang telah tersedia di dalam obyek-obyek sosial-historis. Orang dapat dianggap paham atas obyek-obyek tersebut bukan karena dia mewakili perasaan-perasaan mereka, melainkan karena dia dapat merekonstruksi maknanya secara rasional. Menurut Dilthey kita tidak tahu apa yang dialami secara subyektif oleh para pelaku sosial, tetapi kita dapat merekonstruksi pengalaman mereka, bukan dengan masuk ke dalam pengalaman subyektif mereka, melainkan dengan memaparkan maknanya dalam hasil-hasil kebudayaan atau "roh obyektif", seperti: seni, hukum, institusi, norma, dst.

Kedua, memahami memang merupakan proses kognitif yang terjadi di dalam kehidupan

Bukan empati psikologis, melainkan interpretasi makna dalam roh obyektif

*Memahami
sebagai metode
ilmiah*

sehari-hari, tetapi Dilthey tidak berhenti pada pengertian umum itu. Seperti Schleiermacher dia mengangkat aktivitas memahami ke ranah metodologis. Berbeda dari Schleiermacher, sekarang memahami bukan lagi kegiatan yang berkaitan dengan teks-teks tertulis, melainkan diperluas ke dunia sosial-historis pada umumnya. Obyek pemahaman, yaitu teks, mendapat pengertian yang sangat umum, yaitu: struktur-struktur simbolis dalam kehidupan sosial-historis. Perluasan ini disertai dengan pengkhususan: Memahami (*Verstehen*) adalah sebuah metode ilmiah yang berlawanan dengan menjelaskan (*Erklären*). Benar bahwa memahami merupakan sebuah kemampuan yang telah ada di dalam intuisi sehari-hari kita, tetapi jika seseorang ingin memahami dunia sosial-kultural, orang harus memiliki kompetensi metodologis untuk memahami. Untuk memahami sebuah karya seni, misalnya, kita harus mempelajari diri seniman dan zamannya, dan untuk itu dibutuhkan kompetensi agar memahami tidak merosot menjadi subyektivistis.

*Melampaui
distingsi subyek
dan obyek*

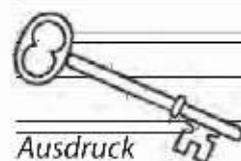
Ketiga, Dilthey juga mengandaikan bahwa memahami bukanlah kegiatan “mengobyek” atau mengambil jarak. Pemisahan obyek dan subyek yang diandaikan di dalam pendekatan “ilmiah” ilmu-ilmu alam dilampaui, karena “makna” dalam dunia sosial-historis hanya dapat ditangkap bila kita mendekati hal-hal dalam dunia sosial-historis sebagai ungkapan kehidupan seniman atau para pelaku sosial. Di sini Dilthey tidak hanya berusaha untuk mengatasi psikologisme Schleiermacher, melainkan juga berupaya keluar

dari presuposisi Cartesian tentang pemisahan antara subyek dan obyek dalam setiap aktivitas pengetahuan. Di dalam iklim positivisme yang dominan pada zamannya, upaya Dilthey itu tidak sepenuhnya berhasil. Gadamer nanti akan menunjukkan bagaimana Dilthey masih terjebak di dalam presuposisi-presoposisi Cartesian karena hermeneutiknya bertolak dari historisme.

Retrospeksi

- Dilthey tidak hanya melanjutkan atau mengembangkan hermeneutik Schleiermacher, melainkan juga memakai hermeneutik untuk memberi pendasaran epistemologis bagi metode *Geisteswissenschaften*. Kontribusinya adalah membuka wawasan lebih luas bagi hermeneutik modern dalam konteks ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan.
- Peneliti dunia sosio-historis memahami obyek penelitiannya tidak lewat introspeksi, melainkan lewat interpretasi atas makna hasil-hasil obyektivikasi kehidupan atau kebudayaan.
- Hermeneutik Dilthey membuka perspektif antropologis dan ontologis bagi hermeneutik selanjutnya tentang historisitas manusia. Manusia adalah makhluk sejarah, maka tidak memiliki “hakikat” atau “kodrat” tetap yang sudah final. Ia berubah lewat waktu. Begitu juga makna bukanlah substansi yang tetap, melainkan berciri historis, maka berubah lewat waktu.

Terminologi



Ausdruck
dunia sosio-historis
empati
Erfahrung
Erklären
Erlebnis
Geisteswissenschaften
historisme
Lebensphilosophie
memahami
Nacherleben
Naturwissenschaften
obyektivikasi
penghayatan
positivisme
psikologisme
roh obyektif

3

Memahami sebagai Cara Berada

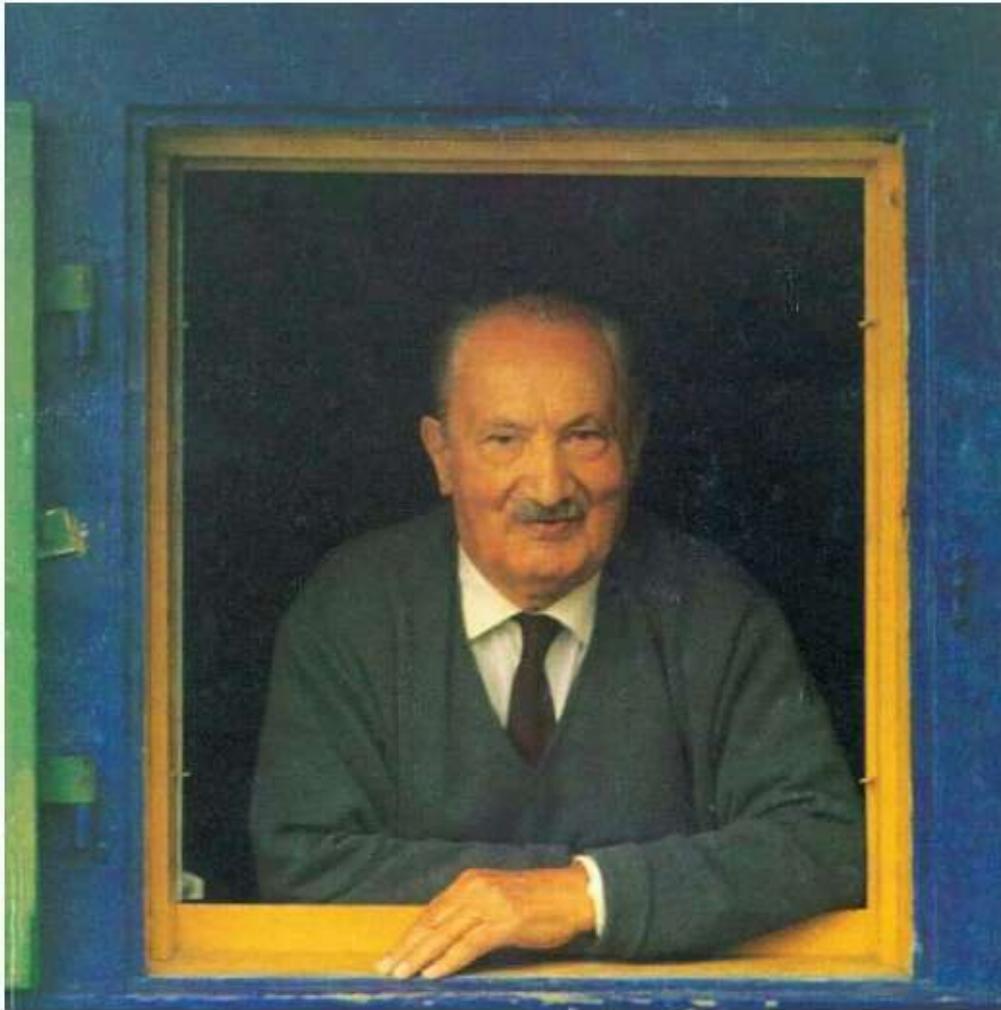
Heidegger dan Hermeneutik Faktisitas

97

Heidegger dan Hermeneutik –
Fenomenologi sebagai Hermeneutik
– Pra-Struktur Memahami –
Memahami secara Pra-Kognitif
– Lingkaran Hermeneutis –
Kemewaktuan dan Memahami
– Prioritas Masa Depan dalam
Memahami – Tiga Besar dalam
Interpretasi – Konsep Praktis tentang
Memahami

*Posisi Heidegger
di dalam
hermeneutik
modern*

Memahami bukan sekadar sebuah cara hidup sehari-hari, melainkan juga sebuah seni. Memahami juga bukan sekadar seni, melainkan juga sebuah metode ilmiah untuk menyingkap manusia, masyarakat dan sejarahnya. Demikian Schleiermacher dan Dilthey. Tokoh yang akan



saya ulas berikut ini, **Martin Heidegger (1889–1976)**, bersikap jauh lebih radikal lagi daripada kedua sosok terdahulu. “Heidegger,” demikian komentar Lafont, “menggeneralisasi hermeneutik dari sebuah metode tradisional untuk menafsirkan teks-teks otoritatif (utamanya teks-teks sakral dan legal) menjadi suatu cara memahami manusia itu sendiri.”⁹⁷ Meski demikian, metafisikus besar abad ke-20 ini sangat sedikit bicara tentang hermeneutik. Salah satu alasan adalah karena

M. Heidegger

97 Cristina Lafont, “Hermeneutics”, dalam: Hubert L. Dreyfus et.al. (ed.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell, Oxford, 2005, hlm. 265

hermeneutik mewarnai seluruh filsafatnya, sehingga penulis seperti Zaborowski bicara tentang “ciri hermeneutis dari berfilsafatnya”.⁹⁸ Tidak diragukan, Heidegger meneruskan hermeneutik yang telah dirintis oleh Schleiermacher dan dikembangkan oleh Dilthey, tetapi sikapnya terhadap warisan hermeneutik pendahulunya – seperti dikomentari oleh Figal – “eksentris”, karena meski berada sebaris dengan kedua tokoh itu dalam menghadapi positivisme dan idealisme, pemikiran Heidegger juga menolak dimasukkan ke dalam program hermeneutik.⁹⁹

*Eksentrisitas
Heidegger*

Sikap eksentris Heidegger – eksentris dalam arti “ke luar (*ex-*) dari pusat (*centrum*)” – tidak hanya kita temukan dalam hal hermeneutik, melainkan juga hal-hal lain. “Heidegger,” demikian komentar Silvio Vietta, “termasuk ke dalam generasi para intelektual garda depan yang lahir di tahun 1880-an yang seperti Franz Kafka dalam kesusastraan, Pablo Picasso dalam seni lukis memengaruhi secara revolusioner intelektual dengan cara menghancurkan bentuk-bentuk tradisional dan mengajukan pendirian dasar mereka secara baru.” Vietta melukiskan kebaruan pemikiran Heidegger sebagai “sebuah gerakan simpati sekaligus antipati rangkap tiga”, yaitu “simpati dan antipati terhadap teologi; simpati dan antipati terhadap fenomenologi;

98 Lih. Holger Zaborowski, “Heidegger’s Hermeneutics: toward a new practice of understanding”, dalam: Dabiel O. Dahlstrom (ed.), *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, hlm. 16

99 Lih. Günter Figal, “Selbstverstehen in instabiler Freiheit. Die hermeneutische Position Martin Heideggers”, dalam: Hendrik Birus (ed.), *Hermeneutische Positionen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982, hlm. 90

simpati dan antipati terhadap sejarah filsafat dan metafisika".¹⁰⁰ Juga dalam hal simpati dan antipati ini, menurut hemat saya, pemikiran Heidegger tetap hermeneutis.

Heidegger lahir di kota kecil Meßkirch dekat Freiburg i.Br. pada tanggal 26 September 1889 dari keluarga Katolik Roma yang saleh dan sederhana. Ayahnya adalah seorang koster gereja St. Martin. Pastor paroki dan guru Latinnya memperantarainya untuk belajar di Gimnasium di kota Konstanz. Tanpa bantuan finansial gereja Katolik Heidegger tidak mungkin menempuh pendidikan tinggi. Dia sempat studi teologi di Universitas Freiburg, dan di sana dia mengenal hermeneutik. Menurut pengakuannya sendiri, di awal studi teologinya Heidegger banyak menyibukkan diri dengan Schleiermacher dan Dilthey serta hubungannya dengan teologi.¹⁰¹ Di tahun 1907 pastor paroki Kontanz yang ia kenal baik, Conrad Gröber, menghadiahinya karya Franz Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Tentang Berbagai Makna Ada menurut Aristoteles), sebuah buku yang membongkar pemikirannya. Heidegger meninggalkan teologi setelah empat semester, masuk ke fakultas ilmu-ilmu alam dan matematika, dan menyelesaikan studi tanpa beasiswa gereja. Di tahun 1913 dia belajar filsafat dan lagi mendapat bantuan beasiswa dari gereja Katolik. Heidegger direncanakan untuk

Latar belakang
kehidupan
Heidegger



Meßkirch, kota
kelahiran Heidegger

100 Silvio Vietta, "Heidegger, Martin", dalam: J. B. Metzler, *Metzler Philosophen Lexikon*, Stuttgart, 1989, hlm. 326

101 Lih. Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991, hlm. 119

mengajar filsafat Kristiani, maka disertasinya, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (Teori Putusan dalam Psikologisme. Sebuah Kontribusi Kritis-Positif untuk Logika, 1914), ditulisnya di bawah bimbingan Arthur Schneider, seorang profesor filsafat Kristiani. Alih-alih memenuhi harapan itu, dia malah memusatkan diri pada fenomenologi Husserl. *Habilitationsschrift*-nya yang berjudul *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Teori Kategori dan Makna dari Duns Scotus, 1916) memang mengenai filsuf Kristiani Abad Pertengahan, namun metode yang dipakainya adalah fenomenologi.

Heidegger dan
era Nazi Jerman



Hannah Arendt

Bila Schleiermacher hidup dalam era Romantik, dan Dilthey dalam era industrialisasi Jerman, Heidegger hidup dalam era totalitarianisme Nazi. Jerman yang sebelumnya mengalami krisis politis, ekonomi, militer yang parah mengkonsolidasi diri dalam bentuk rezim fasis yang – seperti dicatat Hannah Arendt, mahasiswi dan kekasih gelap Heidegger – memobilisasi massa dengan ideologi dan teror dan melakukan pembunuhan massal secara sistematis. Karya utama Heidegger, *Sein und Zeit* (Ada dan Waktu, 1927) memuat konsep dasar yang mencerminkan pengalaman dasariah manusia di dalam era ini, yaitu: *Angst* (kecemasan), *Sorge* (kekhawatiran-kepedulian), *Unheimlichkeit* (kengerian). Boleh dikatakan turbulensi politis saat itu telah menggiring orang, termasuk Heidegger sendiri, pada pengalaman “*Gott ist tot*” (Allah sudah mati) sebagaimana dimaklumkan Nietzsche di ujung abad ke-19. Heidegger sendiri terlibat

dalam partai Nazi, sebuah skandal besar dalam dunia intelektual Jerman yang sampai hari ini masih dibahas dengan pahit.¹⁰² Para lawan menghubungkan keterlibatannya itu dengan karya-karyanya, khususnya isi pidato pengukuhannya sebagai rektor Universitas Freiburg persis setelah naiknya Hitler, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (Penegasan Diri Universitas Jerman, 1933). Namun tidak dapat diabaikan bahwa beberap aspek pemikirannya juga kritis terhadap Nazi. Tidak diragukan bahwa pengaruh intelektualnya menjejak di kepala pemikir-pemikir berkaliber, seperti Hannah Arendt, Leo Strauss, Karl Löwith, Gerhard Krüger, Hans Jonas dan Hans-Georg Gadamer.¹⁰³

Heidegger tidak eksplisit memakai kata hermeneutik, kecuali di dalam rangkaian kuliahnya di tahun 20-an yang berjudul “*Ontologie - Hermeneutik der Faktizität*” (Ontologi - Hermeneutik Faktisitas). Salah seorang mahasiswanya saat itu adalah Hans-Georg Gadamer, tokoh yang nanti masih akan kita bahas.¹⁰⁴ Kata hermeneutik juga tetap implisit dalam *Sein und Zeit* (Ada dan Waktu, 1927), meskipun pokok-pokok pemikiran terpenting Heidegger tentang hermeneutik dapat dibaca di dalam buku itu. Konsep hermeneutik juga muncul eksplisit dalam kuliahnya di tahun 1927 yang lalu diterbitkan dengan judul *Grundprobleme*

Konsep hermeneutik di dalam pemikiran Heidegger



Karya utama Heidegger

102 Dalam *Der Spiegel* kita masih dapat menemukan penilaian-penilaian aktual atas keterlibatan itu.

103 Lih. Jean Grondin, *Einführung zu Gadamer*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, hlm. 10

104 Lih. Lawrence K. Schmidt, *op.cit.*, hlm. 51

der Phänomenologie (Masalah-masalah Dasar Fenomenologi). Pengertian hermeneutik dalam karya-karya itu tidak lazim karena tidak secara khusus dikaitkan dengan interpretasi seperti sudah kita ikuti dalam hermeneutik Schleiermacher dan Dilthey, melainkan dikaitkan dengan eksistensi kita. Komentator seperti Palmer dan Zaborowski meneliti hermeneutik juga karya-karya Heidegger setelah *die Kehre* (Pembalikan) yang dikenal dengan Heidegger II. Dalam karya-karya itu hermeneutik terhubung dengan sejarah ada.

Heidegger menjadi emeritus dari perguruan tinggi mulai tahun 1952, tetapi masih aktif memberi kuliah-kuliah sampai tahun 1967. Dia tinggal di pondoknya di daerah pegunungan Schwartwald dan meninggal di Freiburg i.Br. pada tanggal 26 Mei 1976.

Hermeneutik dan Fenomenologi

*Fenomenologi
sebagai
latarbelakang*

Jika hermeneutik Dilthey kita mengerti dengan titik tolak *Lebensphilosophie*, untuk memahami hermeneutik Heidegger, kita harus lebih dahulu memahami fenomenologi yang menjadi metodenya. Dilihat dari satu segi, Dilthey telah membuka ruang untuk fenomenologi karena konsep sentralnya, *Erlebnis* atau penghayatan diperdalam oleh pendiri fenomenologi, Edmund Husserl. Apa itu fenomenologi? Fenomenologi adalah sebuah pendekatan untuk mendeskripsikan hal-hal sebagaimana kita mengalami atau menghayatinya, jauh sebelum hal-hal itu kita rumuskan dalam pikiran kita. Semboyan Husserl, *Zurück*

zu den Sachen Selbst (Kembalilah kepada hal-hal itu sendiri), dapat menjelaskan maksudnya. Yang dimaksud dengan “hal-hal itu sendiri” bukanlah kenyataan sebagaimana dirumuskan oleh filsafat atau ilmu pengetahuan, melainkan kenyataan yang dihayati sebelum filsafat dan ilmu pengetahuan merumuskannya. Ambillah contoh kubus. Sebelum dirumuskan oleh geometri sebagai kubus “ideal”, kubus ada dalam bentuk yang hanya dapat kita ketahui sisi demi sisi. Kita berjalan mengelilingi sisi demi sisi dan mengalaminya hanya dari perspektif tertentu. Kita tidak pernah melihat seluruh kubus itu, tetapi lalu kesadaran kita menghubungkan sisi-sisi yang telah kita amati itu menjadi seluruh kubus yang dijelaskan dalam geometri. Dalam contoh ini, “hal-hal itu sendiri” bukanlah kubus geometris atau seluruh kubus, melainkan kubus itu sendiri, yaitu sisi demi sisi kubus sebagaimana kita inspeksi dengan menggerakkan tubuh kita.

Ada banyak hal lain yang sudah terlanjur diabstraksi atau dipikirkan oleh filsafat atau ilmu pengetahuan dan oleh fenomenologi dikembalikan kepada hal-hal itu sendiri, seperti: masyarakat, agama, hukum, emosi, persepsi, dan tubuh. Tubuh, misalnya, diabstraksi oleh ilmu kedokteran sebagai semacam mekanisme jasmaniah yang obyektif. Fenomenologi menanggukhan – atau istilah Husserl *Einklammern* (menempatkan dalam tanda kurung) – abstraksi macam itu, sehingga tubuh sekarang menampakkan diri sebagai tubuh itu sendiri sebagaimana kita hayati sebagai makhluk bertubuh. Tubuh yang kita hayati itu, seperti ditemukan oleh pengikut



Husserl dan
Heidegger

*Contoh kembali
kepada hal-hal
itu sendiri*

Husserl, Maurice Merleau-Ponty, ambigu, yaitu sebagai obyek sekaligus subyek: di satu sisi kita itu *memiliki* tubuh, namun di sisi lain kita *adalah* tubuh. Heidegger masuk ke dalam fenomenologi dengan membawa sebuah konsep sentral dalam ontologi agar dapat dikembalikan kepada hal-hal itu sendiri. Yang dikembalikannya itu adalah konsep “Ada”.

Hermeneutik
dan pengertian
Heidegger
tentang
fenomenologi



Heidegger di depan
pondoknya di Todt-
nauberg

Cara lain untuk menjelaskan fenomenologi diberi oleh Heidegger. Di dalam *Sein und Zeit*, dia mengembalikan fenomenologi pada kombinasi kata Yunani *logos* yang artinya “diskursus” dan *phainesthai* yang artinya “menampakkan diri”.¹⁰⁵ Jadi, fenomenologi adalah sebuah diskursus tentang menampakkan diri. Artinya, fenomenologi juga sebuah hermeneutik atau interpretasi dengan “membiarkan apa yang memperlihatkan diri itu dilihat dari dirinya sendiri dengan cara dia memperlihatkan diri dari dirinya sendiri”.¹⁰⁶ Kita memahami hal-hal sebagaimana ada mereka tanpa kita memaksakan konsep-konsep kita kepada mereka. Jika yang menampakkan diri itu “Ada”, diskursus tentang itu disebut ontologi, maka “ontologi dan fenomenologi bukanlah dua disiplin filosofis yang saling berjauhan” atau filsafat adalah “ontologi fenomenologis universal”.¹⁰⁷ Karena pokok permenungan seluruh *Sein und Zeit* adalah tentang makna Ada (*der Sinn des Seins*), fenomenologi ontologis atau ontologi fenomenologis yang dipraktikkan di situ

105 Lih. Martin Heidegger, *Being and Time*, Blackwell, Oxford, 2001, paragraf 7, hlm. 51–55

106 *Ibid.*, hlm. 58

107 *Ibid.*, hlm. 62

merupakan sebuah seni memahami makna juga, yaitu sebuah hermeneutik.

Karena merupakan sebuah fenomenologi, yakni membiarkan hal-hal memperlihatkan diri, hermeneutik Heidegger melakukan interpretasi tidak dengan memasukkan kerangka berpikir penafsir ke dalam hal yang dipahami, melainkan dengan membiarkan hal yang diinterpretasi itu tampak dan kita sebagai penafsir menjumpai sendiri kenyataan itu.¹⁰⁸ Kesulitan kita dalam menghadapi “Ada” sebagai fenomen adalah bahwa “Ada” itu bukan sebuah fenomen, melainkan sesuatu yang mencakup segalanya. Akibatnya, pandangan tradisional tentang dualitas subyek dan obyek dalam mengetahui – seperti masih diandaikan oleh Husserl – tidak dapat dipakai di sini. Itulah sebabnya mengapa Heidegger menggunakan kata-kata yang tidak lazim, seperti *Dasein* (ada di sana), *es weltet* (mendunia), *in-der-Welt-sein* (berada di dalam dunia), dst. Cermatilah bahwa istilah-istilah itu tidak mengacu pada benda, melainkan pada situasi. Manusia juga diistilahkan dengan situasi. Tentu ada alasan mengapa manusia disebut *Dasein*. Dalam pemakaian kata “manusia” terdapat abstraksi yang membuat dualitas subyek-obyek, tetapi dalam kata *Dasein* abstraksi dan dualitas itu tidak berfungsi lagi. *Dasein* berarti secara harfiah “ada-di-sana”, dan hal ini mengacu pada situasi. Pertama, tempatnya tak tergantikan oleh yang lain, maka dia unik. Kedua, yang berada di sana itu juga terlempar, yakni berada

*Membiarkan Ada
menampakkan
diri*

108 Lih. Richard E. Palmer, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston, 1969, hlm. 128

begitu saja. Pengalaman akan “berada begitu saja” itulah yang diacu oleh Heidegger dengan istilah “faktisitas”.

*Membiarkan
“memahami”
menampakkan
diri*

Bila kata hermeneutik disambungkan dengan faktisitas, kata itu tidak lagi dapat diterangkan sebagai “memahami” faktisitas, karena faktisitas bukan dokumen historis, artefak atau teks, melainkan kenyataan eksistensial kita sebagai *Dasein*. Memahami (*Verstehen*) itu sendiri merupakan kenyataan eksistensial yang dapat diinterpretasi. Jadi, yang dilakukan oleh Heidegger dengan hermeneutiknya itu bukanlah memahami ini atau itu, melainkan membiarkan “memahami” sebagai tindakan primordial menampakkan diri, dan memahami tidak lain daripada cara *Dasein* bereksistensi. Jika begitu, hermeneutik faktisitas lebih tepat dijelaskan sebagai “membiarkan cara ada-nya (*Sein*) dan cara ke-di-sana-an (*da*) *Dasein*, termasuk memahami, tersingkap lewat interpretasi”.¹⁰⁹ Interpretasi dalam bahasa Jerman adalah *Auslegung* yang diartikan oleh Heidegger sebagai “membiarkan terbuka”. Jika demikian, makna bukan lagi sesuatu yang ada dalam kesadaran penafsir, melainkan berada di sana, di dalam hal itu sendiri yang menyingkapkan diri kepada penafsir.

107

Pokok Gagasan

Hermeneutik Heidegger disebut hermeneutik faktisitas karena bagi Heidegger memahami (*Verstehen*) bukanlah tindakan kognitif,

109 Holger Zaborowski, *op.cit.*, hlm. 23

melainkan merupakan sebuah tindakan primordial *Dasein* yang bersifat pra-kognitif atau – dengan istilah lain – suatu faktisitas manusia, yakni hal yang tidak terelakkan dalam diri manusia sebagai manusia. Hermeneutik faktisitas bertugas menafsirkan tindakan primordial tersebut dalam terang fenomenologi dengan membiarkan memahami sebagai faktisitas menampakkan diri.

Pra-Struktur Memahami

Heidegger memiliki pemikiran tersendiri tentang *Verstehen* atau memahami. Bagi Schleiermacher dan Dilthey memahami adalah sebuah aktivitas kognitif, pada Schleiermacher untuk menangkap maksud pengarang dan pada Dilthey untuk menangkap ungkapan penghayatan. Pada Dilthey memahami berada pada ranah lebih dalam daripada Schleiermacher. Baginya memahami sebuah karya, artefak atau fakta bukan sekadar soal menangkap maksud penciptanya, melainkan kehidupannya, sesuatu yang lebih luas dan dalam yang meliputi banyak segi, seperti cara hidup, sikap, cita rasa, wawasan dunia, dst. Namun kedua pendahulu Heidegger ini meletakkan memahami pada ranah epistemologis, yaitu sebagai soal mendapat informasi tentang sesuatu. Pembaca dan peneliti adalah subyek-subyek pengetahuan yang menghadapi obyek-obyeknya, entah teks atau ungkapan penghayatan orang lain.

*Perbedaan dari
Schleiermacher
dan Dilthey*

Sangat berbeda dari kedua pendahulunya dalam hermeneutik, Heidegger meletakkan memahami jauh lebih dalam dan menyeluruh lagi pada ranah ontologis. Saya kutip rumusannya dalam *Sein und Zeit*:

Dengan istilah memahami (*Verstehen*) kita maksudkan sebuah eksistensial yang fundamental; bukan suatu *cara mengenal* tertentu, yang berbeda misalnya dari menjelaskan (*Erklären*) dan mengkonsepsi (*Begreifen*), juga bukan sebuah pengenalan dalam arti pengertian tematis.¹¹⁰

Memahami bukan lagi soal menangkap informasi tentang sesuatu, melainkan soal *eksistensial*, yaitu – saya pakai rumusan Palmer – “kemampuan seseorang untuk menangkap kemungkinan-kemungkinannya sendiri untuk berada”.¹¹¹ Memahami lalu bukan lagi sebuah metode, melainkan cara kita bereksistensi di dalam dunia ini.¹¹²

*Manusia sebagai
makhluk
hermeneutis*

Memahami sebagai cara bereksistensi? Rumusan ini harus saya jelaskan dengan lebih mudah. Di dalam pengertian Schleiermacher dan Dilthey memahami merupakan sesuatu yang dimiliki oleh seseorang, entah pembaca atau peneliti. Kita, misalnya, memiliki pemahaman tentang surat-surat Kartini atau tentang simbol-simbol dalam candi Borobudur. Dalam pengertian

110 Lih. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953, paragraf 68, hlm. 336 (keterangan dari penulis)

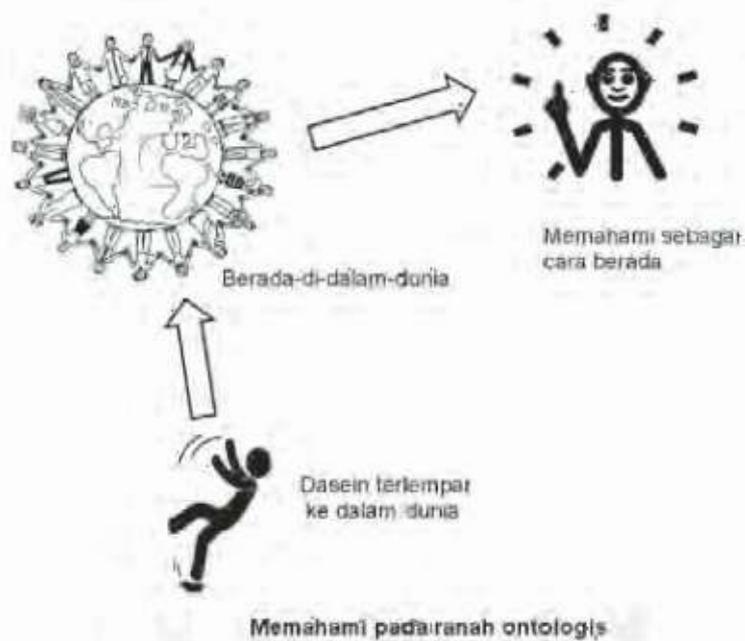
111 Richard E. Palmer, *op.cit.*, hlm. 131

112 Bdk. Jean Grondin, (2000), *op.cit.*, hlm. 119

Heidegger memahami bukanlah sesuatu yang dimiliki. Kita berada di dalam dunia ini dengan memahami. Dalam *Sein und Zeit* kita baca drama berikut: *Dasein* terlempar ke dunia ini, maka ia tak lain daripada *In-der-Welt-sein* (Berada-di-dalam-dunia). Kenyataan bahwa dia ada begitu saja di dunia ini menghasilkan kecemasan eksistensial (*Angst*). Memahami merupakan momen yang sama primordialnya dengan kecemasan itu. Sekurangnya dua hal diandaikan di sini. Pertama, keterlemparan (*Geworfenheit*) itu telah ada sebelum ada perbedaan subyek dan obyek pengetahuan, maka di sini memahami bukanlah aktivitas *cogito* atau kesadaran Cartesian yang mendasari konsep modern tentang *subjectum*, melainkan merupakan tindakan primordial pra-reflektif.¹¹³ Kedua, sebagai konsekuensinya memahami juga bukanlah alat untuk mengetahui dunia, melainkan keterbukaan *Dasein* sendiri terhadap dunia dan kemungkinan-kemungkinannya sendiri untuk berada dalam dunia. Kita tidak berlebihan mengatakan bahwa bagi Heidegger memahami tidak lain daripada *Dasein* itu sendiri.¹¹⁴ Berada di dalam dunia tidak bisa lain kecuali memahami. Dengan kata lain, menurut Heidegger manusia itu sendiri adalah makhluk hermeneutis. Kita boleh menyebut konsep Heidegger tentang memahami ini sebagai konsep ontologis.

113 Bdk. *ibid.*, hlm. 118

114 Bagian yang membahas hal ini diberi judul "das Da-sein als Verstehen" (*Dasein* sebagai Memahami), Lih. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967, paragraf 21, hlm. 142 dst.



Bukan memahami secara kognitif, melainkan secara pra-kognitif

Apakah perbedaannya dengan konsep-konsep memahami yang dikembangkan oleh Schleiermacher dan Dilthey? Memahami pada ranah ontologis ini berciri primordial, yaitu mendahului dan juga memungkinkan segala bentuk empiris memahami, entah itu memahami tulisan-tulisan, seperti pada Schleiermacher ataupun memahami ungkapan-ungkapan kehidupan, seperti pada Dilthey. Jadi, konsep Heidegger tentang memahami berciri primer, sedangkan kedua pendahulunya mengajukan hal sekunder saja.¹¹⁵ “Semua pengenalan,” demikian Heidegger, “berakar sebagai penyingkapan dengan memahami atas hal yang tidak dipahami di dalam pemahaman primer *Dasein*.”¹¹⁶ Pemahaman primer *Dasein* inilah memahami pada ranah ontologis, sesuatu yang tidak terartikulasi secara kognitif dan verbal,

115 Lih. Jean Grondin, (1991), *op.cit.*, hlm. 122

116 Martin Heidegger, *op.cit.*, hlm. 336

namun mendasar. Seandainya berada di dalam dunia tidak sebagai memahami, manusia tidak dapat mengakses obyek-obyek pemahaman, seperti teks dan ungkapan kehidupan. Pada ranah ontologis ini memahami bukan sekadar sebuah aktivitas kognitif, melainkan cara manusia berada di dalam dunia ini. Dalam tinjauan ontologis ini memahami merupakan ciri eksistensial kita sebagai *Dasein*.

Demi kejelasan saya akan memberi ilustrasi bentuk-bentuk konkret pengetahuan. Mitos, filsafat, pandangan hidup, sistem nilai dan sains adalah berbagai bentuk pemahaman kognitif yang terartikulasi. Jika demikian, bentuk-bentuk pemahaman ini dalam perspektif Heidegger tidak berciri ontologis, melainkan bersifat keseharian atau – dalam istilah Heidegger – “ontis”. Anggapan ini memiliki dasarnya dalam tulisan Heidegger sendiri:

Ketika kita bicara secara *ontis* kita kadang menggunakan ungkapan “memahami sesuatu” dengan pengertian “dapat menangani sesuatu”, “cocok untuk itu”, “kompeten melakukan sesuatu”. Dalam pemahaman sebagai suatu *eksistensial*, kompetensi yang kita miliki itu bukan atas suatu “apa”, melainkan atas Ada sebagai berada. Jenis Ada yang dimiliki *Dasein* ini, sebagai potensi untuk Ada, terletak secara eksistensial di dalam memahami.¹¹⁷

*Memahami
secara ontis*

Mitos adalah bentuk pemahaman *ontis* karena lewat narasi itu manusia memahami sesuatu, misalnya, asal-usul dewata, alam semesta, kejahatan, dst. Begitu juga filsafat, pandangan hidup, nilai-nilai dan sains merupakan pemahaman *ontis* karena lewat keduanya seseorang memiliki kompetensi untuk sesuatu, misalnya, untuk menangani persoalan teknis ataupun praktis tertentu.

*Memahami pada
ranah ontologis*

Berbeda dari semua ini, jika kita mengacu pada kutipan di atas, memahami pada ranah ontologis tidak memiliki obyek lain kecuali Ada. Semua manusia tentu memahami bahwa mereka ada, maka semua manusia memiliki pemahaman pada ranah ontologis, meskipun belum tentu memiliki pemahaman pada ranah *ontis*, misalnya, tentang sains. Seorang bayi pun memiliki pemahaman atas Ada-nya, yaitu bahwa dia berada, dan pemahaman itu melekat pada keberadaannya, maka bersifat pra-reflektif. Memahami pada ranah ontologis itu boleh dikatakan pra-reflektif, pra-kognitif, tak verbal atau “bisu”. Istilah pemahaman pra-kognitif itu tentu menimbulkan persoalan karena pemahaman adalah aktivitas kognitif, namun jika kita mengingat bahwa fenomenologi berupaya menangkap hal-hal yang pra-reflektif, istilah itu bisa dimengerti.

113

*Cara kita
bereksistensi
menentukan
pemahaman kita
atas teks*

Marilah kita diskusikan lebih jauh perbedaan antara ranah ontologis dan ranah *ontis* pemahaman itu, khususnya bila kita hubungkan dengan persoalan memahami teks atau ungkapan kehidupan. Jika kita ingin memahami makna, entah sebuah teks atau sebuah ungkapan kehidupan, pemahaman kita tidak beroperasi

hanya pada ranah ontis dan reflektif. Keseluruhan relasi-relasi kita yang telah ada, yaitu cara kita bereksistensi di dalam dunia, akan ikut menentukan pemahaman kita, dan hal itu terjadi begitu saja tanpa kita sadari lebih dahulu.¹¹⁸ Dengan kata lain, pemahaman pada ranah ontologis tidak terputus dari pemahaman pada ranah ontis. Dalam arti ini mitos, filsafat, sains dan berbagai bentuk pemahaman ontis lainnya berada di dalam konteks implisit yang lebih mendalam, yaitu memahami sebagai cara berada manusia. Ada kontinuitas antara pemahaman pra-kognitif dan pemahaman kognitif.

Di sini Heidegger menyumbang sebuah tilikan yang termasyhur tentang *Vorstruktur des Verstehens* (pra-struktur memahami).¹¹⁹ Memahami suatu makna tidak pernah tanpa presuposisi (*voraussetzungslos*); ia mengandaikan pra-pemahaman (*Vorverständnis*) tertentu.¹²⁰ Kata-kata “presuposisi” atau “pra-pemahaman” di sini tidak diartikan secara kognitif belaka, melainkan secara eksistensial, yaitu sebagai cara bereksistensi. Pra-pemahaman itu terbentuk dari apa yang disebut Heidegger *Bewandtnisganzheit*, yaitu totalitas keterlibatan kita dalam praktik-praktik hidup yang kita jalani, dan hal itu “bungkam”,

*Presuposisi
memahami*

118 Tentang keseluruhan relasi-relasi (*Bewandtnisganzheit*) yang darinya makna dipahami, kita bisa menemukan di dalam analisis atas alat (*Zuhandenes*) di dalam *Sein und Zeit*. Lih. Heidegger, Martin, *op.cit.*, paragraf 18.

119 Lih. *ibid.*, hlm. 121 dan 150

120 Dalam kalimat Heidegger sendiri, “Auslegung ist nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen” (Interpretasi tidak pernah merupakan sebuah pemahaman tanpa pra-andaian tentang apa yang ada). Lih. Martin Heidegger, *op.cit.*, paragraf 32, hlm. 150

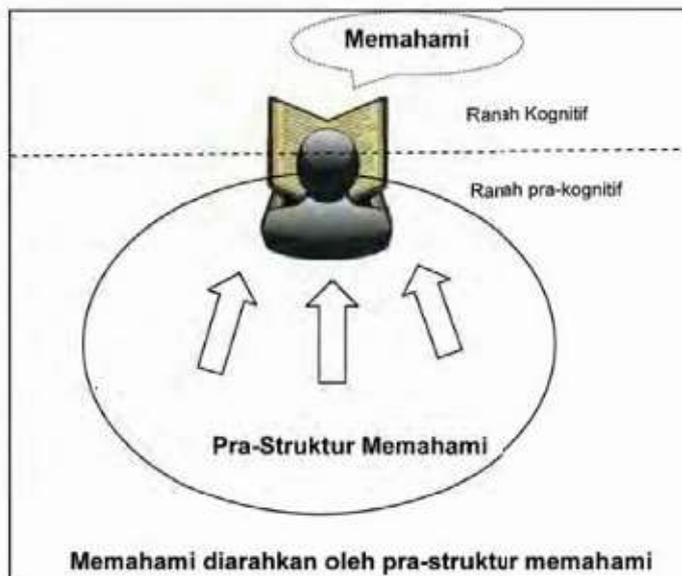


Pematung Bali
sedang Berkarya

yaitu non-tematis, pra-predikatif, non-verbal. Kita terlibat begitu saja dalam praktik-praktik, dan dari keterlibatan itu tumbuhlah pemahaman kita. Seorang pematung di Bali, misalnya, “memahami” seni rupa, dan hal itu tidak berarti sekadar “pengetahuan” tentang seni rupa, melainkan kemampuan atau kepiawaian orang itu dalam mengerjakan seni rupa. Sebagai cara bereksistensi, berkesenian mendahului dan memungkinkan pemahaman orang Bali itu tentang hal-hal ontis, misalnya, tentang bagaimana menggunakan pahat, mengukir atau menghaluskan kayu. Jadi, presuposisi atau pra-struktur pemahaman itu menjadi titik tolak interpretasi. Dalam arti ini pula menurut Heidegger sebuah pemahaman tanpa prasangka adalah mustahil.

*Lingkaran
hermeneutis
Heidegger*

Di sini kita harus berhati-hati agar tidak menyalahpahami Heidegger. Dengan konsep tentang pra-struktur memahami dia tidak ingin

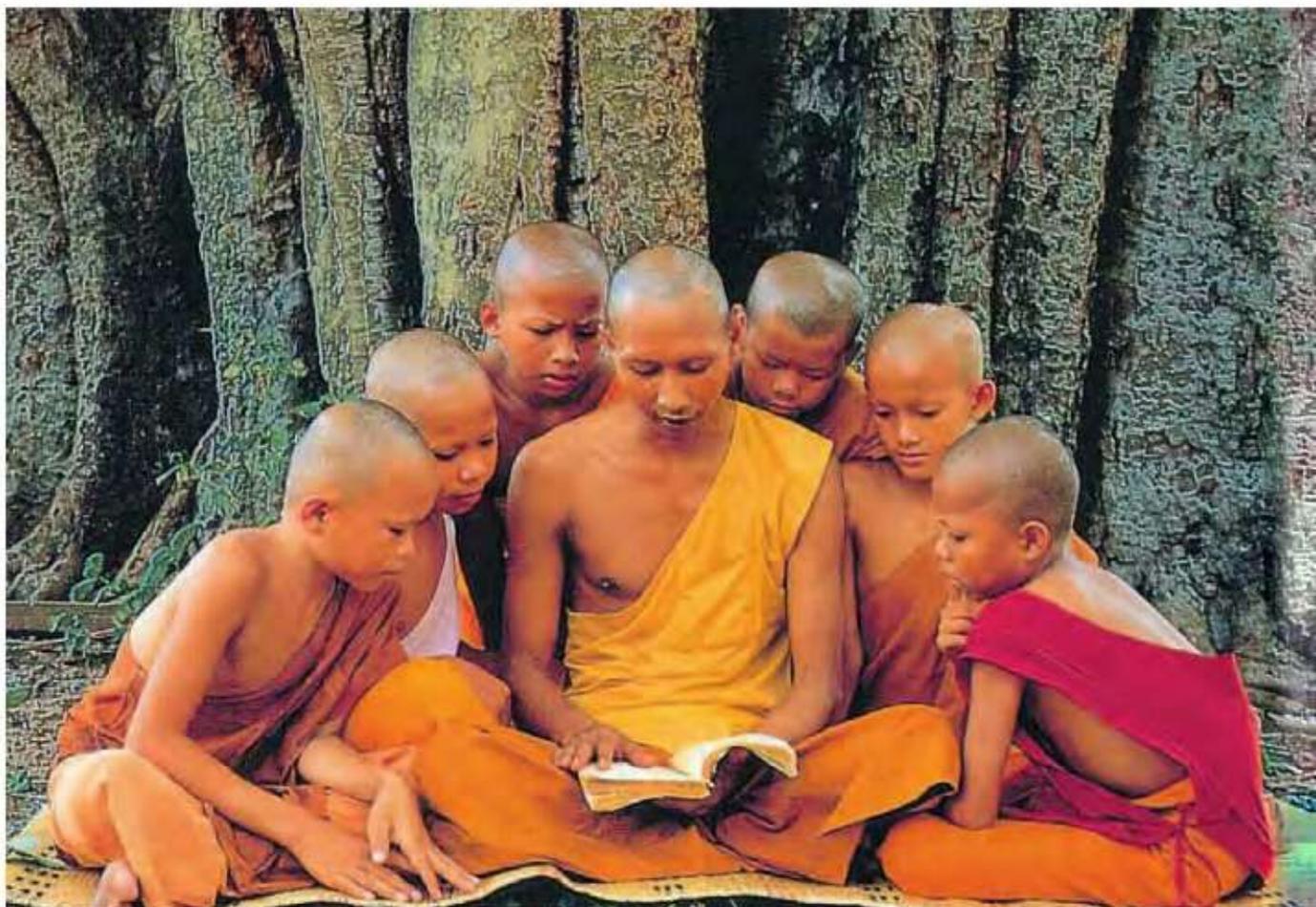


mengatakan bahwa semua pemahaman pada akhirnya tergantung pada pra-pemahaman subyektif penafsir. Saya melihat sesuatu yang lebih mendasar yang dipikirkan Heidegger: agar sebuah teks atau ungkapan asing dapat kita pahami, lebih dahulu harus ada kejelasan tentang cara bereksistensi atau – dalam istilah teknis – “situasi hermeneutis” pihak penafsir.¹²¹ Kita lalu teringat pada lingkaran hermeneutis yang sudah ditemukan oleh Schleiermacher.¹²² Namun berbeda dari Schleiermacher dan Dilthey, lingkaran hermeneutis pada Heidegger beroperasi pada ranah ontologis: Memahami bergerak dalam sebuah lingkaran dari cara berada kita sebagai pra-struktur ke pemahaman kita akan sesuatu. Dengan demikian lingkaran hermeneutis dalam interpretasi teks menurut Heidegger hanyalah kasus khusus dari fenomena umum bahwa semua

121 Lih. Jean Grondin, (1991), *op.cit.*, hlm. 126

122 Lih. Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Blackwell, Oxford, 2000, hlm. 89

pemahaman berciri melingkar.¹²³ Akan tetapi Heidegger sendiri enggan menyebut proses tersebut sebuah lingkaran hermeneutis karena terlalu geometris.¹²⁴



Biarawan Membaca

Coba saya beri ilustrasi berikut untuk lingkaran hermeneutis itu. Contoh seniman Bali itu bisa ditukar dengan cara hidup umat beragama. Cara hidup seseorang atau suatu komunitas

*Contoh pra-
struktur
memahami*

123 Lih. Cristina Lafont, "Hermeneutics", dalam: *A Companion to Heidegger*, Blackwell, Oxford, 2005, hlm. 278

124 Lih. Jean Grondin, "Gadamer's Basic Understanding of Understanding", dalam: Dostal, Robert (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, hlm. 46

merupakan pra-struktur yang bungkam, yaitu non-tematis, yang menjadi titik tolak orang atau komunitas itu memahami hal-hal secara artikulatif. Beriman bukan sekadar tahu tentang doktrin suatu agama, melainkan juga berada sebagai umat beriman itu – sesuatu yang non-verbal dan pra-predikatif – mendahului segala cara berpikir, cara bertindak, dan cara merasa yang terartikulasi. Praktik-praktik kehidupan yang mereka jalani secara spontan tanpa dipikir-pikir merupakan pra-struktur yang memungkinkan mereka untuk memahami diri, orang lain, masyarakat, dunia dan Tuhan. Dalam arti ini cara hidup para biarawan Buddhis, misalnya, bukan sekadar tambahan pada cara mereka memahami diri, masyarakat dan alam. Lebih daripada sekadar tambahan, cara hidup mereka memungkinkan mereka untuk memahami hal-hal itu. Askesis yang mereka jalani, misalnya, memungkinkan mereka memahami apa itu “keinginan” yang menggiring pada “penderitaan”.

Kita juga dapat mengatakan bahwa sebuah teologi, yaitu refleksi rasional atas iman, juga merupakan sebuah bentuk empiris pemahaman yang dimungkinkan oleh cara bereksistensi suatu komunitas religius tertentu, misalnya komunitas Yahudi, Kristiani atau Muslim di zaman dan lokasi tertentu. Interpretasi-interpretasi yang dilakukan di dalam komunitas itu, entah dalam bentuk kotbah-kotbah, ritual, penyebaran iman ataupun pelayanan, bertolak dari situasi hermeneutis mereka atau cara mereka bereksistensi. Karena merupakan sesuatu yang presuposisional, cara berada suatu komunitas menentukan praktik-

*Teologi dan cara
bereksistensi
suatu komunitas*

praktik para anggotanya, termasuk tulisan yang mereka hasilkan. Dalam terang hermeneutik Heidegger kisah Pinehas yang saya bahas dalam bab 1 dapat dipahami sebagai sebuah teks yang ditulis dalam konteks cara bereksistensi bangsa Yahudi di zaman Musa yang berjuang melawan politeisme bangsa-bangsa di sekitar mereka, maka maknanya tidak boleh dibaca secara literal, sehingga membenarkan kekejian. Rekan Heidegger, seorang teolog Protestan terkenal, Rudolf Bultmann, telah mengintegrasikan konsep Heidegger tentang pra-struktur memahami itu ke dalam eksegesis kitab suci.¹²⁵ Kita masih akan mendalami gagasannya di dalam bab tersendiri.

Pokok Gagasan

Jika memahami merupakan faktisitas, memahami merupakan sebuah disposisi yang menyeluruh di dalam cara hidup seseorang. Pemahaman kognitif kita diarahkan oleh disposisi pra-kognitif itu tanpa kita sadari, maka di dalam setiap pemahaman (kognitif) terkandung pra-struktur memahami yang mengarahkan pemahaman itu. Dalam arti ini pemahaman aktual kita mengandung presuposisi yang tidak kita sadari.

125 Lih. Jean Grondin, (1991), *op.cit.*, hlm. 121

Keterarahan ke Masa Depan dalam Memahami

Selain pra-struktur memahami, saya juga akan membahas kontribusi lain yang diberikan Heidegger untuk hermeneutik, yaitu kemewaktuan memahami (*Zeitlichkeit des Verstehens*). Baik bagi Schleiermacher maupun Dilthey memahami merupakan sebuah upaya untuk menangkap makna di masa silam. Heidegger memiliki pendirian yang sama sekali berbeda dalam hal ini. Baginya memahami selalu terarah ke masa depan. Pendirian ini terkait dengan pandangannya tentang waktu. Di tempat lain saya pernah mengulas topik ini, dan di sini saya tidak akan mengulang.¹²⁶ Yang penting untuk diketahui di sini adalah bahwa manusia, yaitu *Dasein*, tidak berada di dalam waktu, seolah-olah waktu disematkan pada hidupnya, melainkan manusia itu sendiri mewaktu. Mewaktu berarti bahwa *Dasein* mengorientasikan diri kepada kemungkinan-kemungkinannya sendiri, maka Heidegger menyebut *Dasein* dengan kata *Seinkönnen*, kemungkinan (untuk berada). Dalam arti ini masa depan (*Zukunft*) memiliki prioritas atas masa silam dan masa kini.

Demikian juga bagi Heidegger, seperti dikatakan oleh Palmer, memahami selalu berkaitan dengan masa depan.¹²⁷ Apa maksudnya? Bukankah biasanya hermeneutik berkaitan dengan teks-teks dari masa silam? Tentu kita dapat memahami teks

Kemewaktuan memahami



Penunjuk Waktu Astronomis

Prioritas masa depan dalam memahami

126 Lih. Fransisco Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian*, KPG, Jakarta, 2004.

127 Lih. Richard E. Palmer, *op.cit.*, hlm. 131

atau ungkapan dari masa lalu, tetapi pemahaman kita tentang hal-hal dari masa lalu itupun menurut Heidegger terarah ke masa depan. Begitu pula pemahaman kita akan sesuatu di masa kini. Jika seseorang menemukan surat dari orangtua yang telah meninggal beberapa puluh tahun yang lalu, misalnya, makna surat itu akan dipahaminya dalam kerangka kemungkinan-kemungkinan eksistensinya sendiri, yaitu masa depannya. Apa makna isi surat itu untuk kehidupannya nanti? Perubahan apa yang kiranya akan terjadi lewat pesan yang terkandung di dalamnya? Begitu juga, orang memahami perbuatan orang lain dengan memproyeksikan makna perbuatan itu ke kemungkinan-kemungkinan di masa depan. Implikasi apa yang akan terjadi lewat perbuatan itu? Bisa menjadi apakah kiranya orang itu dengan perbuatan itu?

Memahami
sebagai
kemampuan
eksistensial untuk
mendahului yang
ada

Prioritas pada masa depan itu merupakan konsekuensi logis dari konsep *Verstehen* sebagai kemampuan *Dasein* untuk menangkap kemungkinan-kemungkinannya untuk bereksistensi. Jika demikian, memahami sudah selalu mengantisipasi sesuatu yang belum ada. Kita “memahami” dalam pengertian Heidegger ini, ketika kita mengambil keputusan eksistensial atas kehidupan kita, misalnya, untuk menikahi seseorang atau tidak, untuk mengambil sebuah jabatan atau tidak, dst. Jadi, memahami selalu terkait dengan *Entwurf* (proyeksi) kita. “Sebagai proyeksi,” demikian tulis Heidegger, “memahami adalah cara berada *Dasein* di mana ia *adalah* kemungkinan-kemungkinan sebagai

kemungkinan-kemungkinan".¹²⁸ Mengatakan bahwa memahami mengantisipasi kemungkinan-kemungkinan sebagai kemungkinan-kemungkinan sama dengan mengatakan bahwa memahami pada ranah ontologis, yaitu sesuatu yang menjadi pra-struktur memahami pada ranah empiris, ditandai dengan kemampuan eksistensial kita untuk mendahului apa yang ada. Dalam arti ini memahami selalu visioner.

Di dalam *Sein und Zeit* dapat kita temukan sebuah tilikan menarik. Tarikan ke masa depan sudah dimulai dalam pra-struktur memahami. Hal itu terjadi dalam kegiatan interpretasi. Seperti sudah disinggung kata Jerman untuk interpretasi adalah *Auslegung*, yang dapat diartikan dengan kata-kata pembentuknya, yaitu *legen* (meletakkan) *aus* (terbuka), menguak hal yang sebelumnya tersembunyi. Interpretasi dan memahami sebenarnya adalah satu dan sama, tetapi kerap dibedakan. Di dalam pengertian lazim, interpretasi datang lebih dahulu, dan baru kemudian muncul pemahaman. Kita, misalnya, menafsir makna sebuah surat wasiat, lalu kita memahaminya. Heidegger membalikkan hubungan itu: Pemahaman datang lebih dahulu, dan baru kemudian berkembang interpretasi. Mengapa demikian? Tak lain karena memahami adalah cara berada kita, dan interpretasi bagi Heidegger merupakan artikulasi tindakan primordial itu, bukan kegiatan eksklusif seorang ekseget. Juga di sini kita menemukan lingkaran hermeneutis dalam bentuk hubungan antara

Interpretasi

memahami (*Verstehen*) dan artikulasinya dalam interpretasi (*Auslegung*).

Tiga besar dalam interpretasi

Artikulasi itu menjadi mungkin karena seorang penafsir sejak awal, yaitu sejak cara beradanya, sudah terarah ke masa depan. “Tiga besar” dalam interpretasi yang dipaparkan dalam *Sein und Zeit*, yaitu: *Vorhabe*, *Vorsicht*, dan *Vorgriff*, menunjukkan bagaimana pra-struktur memahami yang telah kita bahas di atas sejak awal sudah mengarahkan seorang penafsir pada makna sesuatu untuk masa depan.¹²⁹ Awalan “*vor-*” dalam bahasa Jerman berarti “sebelum”, tetapi juga bisa berarti “mendahului”, maka awalan ini lebih mengacu pada proyeksi masa depan (*Entwurf*) daripada mengacu pada pengetahuan *a priori*. Apa perbedaan antara pengetahuan *a priori* dan proyeksi? Pengetahuan *a priori* mencetak kenyataan yang telah ada, sedangkan proyeksi menyingkap kenyataan di masa depan. Yang satu mereproduksi, sedangkan yang lain mengantisipasi. Dengan perbedaan ini Heidegger mempersoalkan tradisi Kantian tentang pengetahuan *a priori* itu.¹³⁰ Tiga besar dalam interpretasi harus kita pahami dalam konteks proyeksi (*Entwurf*) yang dalam pandangan Heidegger memiliki peran yang sangat sentral.

123

Penjelasan tentang “*Vorhabe*”, “*Vorsicht*” dan “*Vorgriff*”

Saya akan mencoba menjelaskannya satu per satu. *Vorhabe*, kata Jerman yang artinya “rencana”, diartikan sebagai “memiliki lebih dahulu”. Sebagai penafsir kita telah memiliki lebih dahulu pemahaman umum tentang

129 Lih. *ibid.*, hlm. 150

130 Bdk. *ibid.*, hlm. 150; juga lih. Cristina Lafont, *op.cit.*, hlm. 279

kenyataan yang akan kita interpretasi. Tanpa pemahaman umum itu, misalnya tentang apa itu tragedi dalam seni teater Yunani kuno, sulit kita mulai interpretasi. Pemahaman umum ini mendahului pemahaman kita, misalnya, tentang *Odipus Rex* karya Sophocles bukan semata-mata sebagai pengetahuan *a priori*, melainkan sebagai pandangan yang memproyeksikan makna tragedi itu bagi masa depan. Kata *Vorsicht* yang arti leksikalnya “kewaspadaan” diartikan sebagai “melihat lebih dahulu”. Kita sebagai penafsir menginterpretasi karya sastra itu dengan memproyeksikan maknanya bagi masa depan. Akhirnya, kata *Vorgriff* yang artinya “antisipasi” diartikan sebagai “menangkap lebih dahulu”, yaitu dengan konsep, *Begriff*. Interpretasi beroperasi dengan konsep-konsep, misalnya, tentang aliran-aliran sastra, untuk menangkap maknanya bagi masa depan. Ketiganya serentak “beroperasi” dalam kegiatan interpretasi, maka dengan tepat Lafont menamai pendirian Heidegger ini “pandangan proyektif tentang interpretasi”, yaitu pandangan bahwa tugas interpretasi bukanlah mencari obyektivitas, melainkan menyingkap makna bagi masa depan.¹³¹

Pokok Gagasan

Sebagai faktisitas memahami selalu terarah ke masa depan karena *Dasein* itu mewaktu, yakni mengantisipasi kemungkinan-kemungkinannya sendiri. Memahami berciri proyektif. Dalam arti ini juga pra-struktur

131 Bdk. Cristina Lafont, *ibid.*, hlm. 281

memahami berorientasi pada masa depan, dan menafsir merupakan penyingkapan makna bagi masa depan.

Meninggalkan Hermeneutik Reproduksi

*Hermeneutik
reproduktif*

Apakah konsekuensi pendirian Heidegger tentang hermeneutik faktisitas ini untuk teori pengetahuan pada umumnya dan untuk hermeneutik pada khususnya? Untuk menjawab ini, kita perlu mengetahui intensi yang ada di dalam hermeneutik pra-Heidegger. Schleiermacher dan Dilthey menggariskan seni memahami sebagai proses untuk merehabilitasi makna yang berasal dari masa silam agar dapat ditangkap lagi secara utuh oleh pembaca atau peneliti dari masa kini. Makna dari masa silam itu, entah berubah atau hilang oleh waktu, ingin “direproduksi” lewat kegiatan interpretasi. “Hermeneutik reproduktif” tersebut – demikian julukan yang diberikan untuk mereka – masih terjebak di dalam sistem pandangan epistemologis dominan dalam sains, yaitu positivisme.

*Asumsi
positivistis dalam
hermeneutik
reproduktif*

Menurut positivisme agar obyektivitas pengetahuan bisa dicapai, makna harus direpresentasikan apa adanya, seperti ilmu-ilmu alam “menyalin” fakta, entah itu deskripsi atas proses kimiawi, astronomis, mekanis ataupun biologis. Hasil salinan itu juga harus tunggal, karena jika tidak demikian, obyektivitas

diragukan. Maka itu, standard pengukurannya juga harus tunggal. Hermeneutik reproduktif mengambil pengandaian-pengandaian epistemologis positivisme ini dengan maksud meraih obyektivitas interpretasi.

Pandangan Heidegger tentang pemahaman dan interpretasi menantang hermeneutik reproduktif itu.¹³² Pertama, bila memahami berciri proyektif, yaitu terarah pada masa depan, mustahillah merehabilitasi ataupun mereproduksi makna dari masa silam sebagaimana adanya. *Dasein* adalah kemungkinan, dan kemungkinan adalah keterbukaan ke masa depan, maka memahami adalah tindakan primordial *Dasein* yang sudah selalu mendahului apa yang oleh positivisme disebut fakta, yaitu – dalam hal interpretasi – fakta historis. Mendahului fakta berarti memproyeksikan maknanya ke masa depan. “Dalam proyeksi pemahaman,” tulis Heidegger, “entitas tersingkap dalam kemungkinannya”.¹³³ Mengapa? Karena hal yang diinterpretasi bukanlah obyek untuk direpresentasi, melainkan sesuatu untuk disingkap dengan mengantisipasi maknanya. Kedua, hasil interpretasi juga tidak mungkin tunggal, karena juga tidak ada standard kebenaran obyektif yang tunggal dalam interpretasi. *Auslegung*, meletakkan terbuka, tidak lain daripada membiarkan tersingkapnya kemungkinan-kemungkinan makna. Jadi, mustahil merehabilitasi makna asli karena si penafsir, *Dasein*, sudah selalu mendahului teks atau ungkapan yang ditafsirkannya untuk

Kritik Heidegger
atas hermeneutik
reproduktif

132 Bdk. *ibid.*, hlm. 281

133 Martin Heidegger, *op.cit.*, paragraf 32, hlm. 151

mengantisipasi maknanya ke masa depan. Hasil interpretasinya sekaligus merupakan penyingkapan atas kemungkinan-kemungkinan eksistensialnya sendiri.

Pokok Gagasan

Hermeneutik Heidegger meninggalkan hermeneutik Schleiermacher dan Dilthey yang berciri reproduktif, karena tugas memahami dan menafsir bukanlah untuk menghadirkan makna seutuh-utuhnya sebagai suatu fakta, melainkan menyingkap kemungkinan makna bagi masa depan, sehingga hermeneutik mendahului fakta. Di sini Heidegger mengatasi positivisme yang masih melekat pada hermeneutik reproduktif.

127

Kesimpulan

Bukan konsep intelektual, melainkan konsep praktis tentang memahami

Pertanyaan tentang apakah memahami bagi Heidegger telah dijelaskan di atas sebagai konsep ontologis tentang memahami. Konsep itu akan lebih jelas bila kita membandingkannya dengan konsep Schleiermacher dan Dilthey. Pengertian kedua perintis hermeneutik modern itu dapat kita sebut “konsep intelektual” tentang memahami, sedangkan pengertian Heidegger tentang memahami sebagai cara berada *Dasein* itu adalah sebuah “konsep praktis” tentang memahami. Heidegger banyak berhutang budi dengan

Husserl, khususnya dalam konsepnya tentang *Lebenswelt* (dunia-kehidupan), karena konsep praktis ini diletakkan pada ranah *Lebenswelt* yang pra-reflektif, pra-predikatif dan pra-ilmiah. Memahami dalam arti praktis ini lebih merupakan sebuah *know-how*, namun bukan dalam arti pengetahuan teknis, melainkan lebih dalam arti “saya dapat melakukan”. Hal “dapat” melakukan itu tidak semata-mata berasal dari pengetahuan teknis atau teoretis, melainkan dari keseluruhan kehidupan atau kebiasaan seseorang. Tidak semua orang “memahami” kedokteran, tetapi setiap orang “memahami” bagaimana dirinya sendiri.

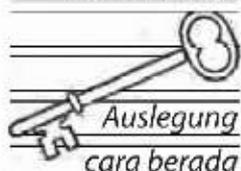
Ada tiga hal yang dapat kita garisbawahi di sini. Pertama, konsep praktis tentang memahami berciri pra-teoretis dan pra-diskursif. Orang yang memahami sesuatu dalam arti praktis tidak perlu tahu ajaran-ajaran atau ulasan-ulasan teoretis tentang sesuatu itu. Dia memahami begitu saja, bahkan tanpa perlu mengungkapkannya dengan kata-kata. Banyak pemahaman “awam” bergerak di ranah ini, sementara pemahaman “ahli” mengartikulasikannya secara diskursif. Kedua, konsep praktis itu juga menyiratkan pemahaman diri. Memahami sesuatu dalam arti ini berarti juga – seperti dikatakan Grondin – memahami “sebuah kemungkinan diriku sendiri yang dilaksanakan dalam memahami”.¹³⁴ Tidak salah mengatakan bahwa memahami merupakan bagian dari menjadi diri sendiri. Di sini pemahaman, misalnya

Tiga ciri konsep praktis

134 Jean Grondin, (2002), “Gadamer’s Basic Understanding of Understanding”, dalam: Robert J. Dostal, (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, hlm. 38

pemahaman seorang hakim tentang ilmu hukum, tidak dapat dipisahkan dari orangnya, yaitu identitasnya sebagai hakim yang tidak sekedar “tahu” ilmu hukum, melainkan juga melibatinnya sebagai cara beradanya dalam profesi tersebut. Ketiga, seperti telah diulas di atas, konsep praktis tentang memahami ini mendahului konsep epistemologis yang diangkat oleh Dilthey sebagai metode ilmiah, karena untuk bisa memahami secara “ilmiah” kita harus lebih dahulu memahami situasi eksistensial kita.

Terminologi



Dasein

Entwurf

faktisitas

fenomenologi

hermeneutik

faktisitas

hermeneutik

reproduktif

Lebenswelt

ontologi

pra-struktur

memahami

Vorgriff

Vorhabe

Retrospeksi

- Hermeneutik faktisitas tidak menyelidiki memahami sebagai kemampuan kognitif manusia, melainkan mendeskripsikan fenomena memahami sebagai cara berada manusia: Manusia berada di dalam dunia tidak hanya dengan memahami, melainkan sebagai memahami.
- Kontribusi Heidegger untuk interpretasi teks adalah konsepnya tentang pra-struktur memahami. Memahami makna tidak bisa tanpa presuposisi, dan presuposisi yang paling mendasar adalah cara bereksistensi manusia sendiri, entah sebagai penulis ataupun sebagai pembaca teks.
- Makna teks tidak bisa direproduksi, seperti diandaikan oleh hermeneutik Romantik, karena memahami berciri proyektif. Makna menyingkapkan diri kepada pembaca karena memahami bukan proses kognitif belaka, melainkan terkait

dengan kondisi eksistensial. Dalam arti ini kebenaran bukanlah korespondensi antara makna teks dan kenyataan, juga bukan koherensi di dalam teks itu sendiri, melainkan peristiwa penyingkapan makna yang berlangsung dalam perjumpaan eksistensial pembaca dan teksnya.

4 Memahami sebagai Menyingkap

Rudolf Bultmann dan Hermeneutik Demitologisasi

131

Bultmann dan Hermeneutik
Heidegger – Eksegesis dan
Hermeneutik – Kritik atas
Obyektivisme – Sejarah sebagai
Sistem Tertutup – Memahami Kisah
Mukjizat – Pengertian Demitologisasi

*Bultmann
dan inspirasi
Heidegger*

Bagaimana jika hermeneutik faktisitas Heidegger dijalankan untuk memahami makna dalam teks-teks sakral? Dalam ulasan tentang Schleiermacher saya sudah menunjukkan bagaimana Schleiermacher melampaui literalisme dalam interpretasi Kitab Suci untuk menghadirkan kembali makna asli, sebagaimana dialami oleh pengarang. Yang dilakukan hermeneutik Romantis tak lain daripada interpretasi historis dengan menempatkan teks dalam konteks masa silam. Hermeneutik

faktisitas juga akan menjalankan interpretasi historis, namun dengan asumsi bahwa hasilnya tidak akan bersih dari presuposisi dan proyeksi eksistensial si penafsir. Kolega Heidegger saat di Marburg, teolog Protestan Lutheran **Rudolf Karl Bultmann (1884–1976)**, menerapkan hermeneutik faktisitas itu dalam eksegesis Kitab Suci, khususnya Perjanjian Baru. Bultmann menemukan tilikan-tilikan eksistensial Heidegger tentang kondisi manusia, seperti keterbatasan, kecemasan dan keputusan, sebagai hal-hal yang sangat penting untuk memahami Kitab Suci.

Bultmann memang dikenal sebagai seorang teolog Protestan yang kerap juga dikategorikan ke dalam “teolog liberal”, namun pemikirannya melampaui disiplin teologi. Kita akan dapat mengetahui jangkauan pengaruhnya jika menilik komentar Hans-Christoph Askani berikut:

Sedikit pemikir telah menggerakkan teologi Barat abad ini seperti Bultmann. Pengaruhnya tidak hanya pada teologi sendiri, melainkan melampaui itu pengaruhnya pada diskusi hermeneutis di dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan sulit dibendung. Ia adalah salah satu dari tokoh-tokoh besar sejarah ilmu yang penelitian-penelitiannya dalam bidangnya sendiri – Bultmann aslinya seorang ahli Perjanjian Baru – memancar ke ilmu-ilmu lainnya, karena penelitian-penelitian tersebut menyentuh tingkatan refleksi metodis dan obyektif dengan duduk-duduk persoalannya: dalam kasus Bultmann



R. Bultmann

*Lebih daripada
seorang teolog*

dengan persoalan filsafat, ilmu sejarah dan sastra dan filologi kuno.¹³⁵

Jika memasukkan Bultmann dalam deretan para tokoh hermeneutik modern, kita membatasi perhatian kita pada aspek metodis yang disumbangkannya untuk hermeneutik modern, yaitu apa yang disebut “demitologisasi”.



Marburg

*Latarbelakang
kehidupan
Bultmann*

Bultmann lahir di kota Wiefelstede (Oldenburg) di Jerman Utara pada tanggal 20 Agustus 1884 dari keluarga pendeta Lutheran. Kakeknya adalah seorang misionaris di Afrika, sedangkan neneknya seorang pendeta dari tradisi Pietis. Sebagai pendeta ayahnya terbuka terhadap perkembangan ilmu masa itu, sehingga “iklim liberal” sedikit banyak telah disediakan di dalam keluarga Bultmann. Setelah menyelesaikan Gimnasium di Oldenburg, Bultmann masuk studi teologi di Tübingen, Berlin dan Marburg. Di Marburg dia banyak bergaul dengan para

135 Hans-Christoph Askani, “Bultmann, Rudolf Karl”, dalam: Christel Dehlinger et.al. (ed.), *Metzler Philosophen Lexikon*, J.B. Metzlersche Verlagbuchhandlung, Stuttgart, 1989, hlm. 135

filosof neo-Kantian, seperti Hermann Cohen dan Paul Natorp, fenomenolog agama Rudolf Otto dan juga teolog sistematis Wilhelm Hermann yang juga dosen teolog ternama Karl Barth. Pada tahun 1910 dia promosi doktor dengan disertasi berjudul *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (Gaya Kotbah Paulus dan Caciian Sinis-Stois), lalu melanjutkan habilitasi di bawah pendampingan Adolf Jülicher pada tahun 1912. Setelah mengajar di Breslau dan Gießen, Bultmann kembali ke Marburg. Ketika itu Heidegger juga mengajar di Marburg. Bultmann menjalin persahabatan dengan Heidegger dalam waktu yang lama. Ia mendengarkan kuliah-kuliah Heidegger yang menjadi sumber *Sein und Zeit*, dan Heidegger juga membaca manuskrip Bultmann tentang Yesus dan mengikuti seminar-seminarnya.¹³⁶

Meski banyak hal dipelajarinya dari Heidegger, kita tidak dapat menyebut Bultmann seorang Heideggerian. Dia mengembangkan arah sendiri yang kritis terhadap filsafat pada umumnya dan filsafat Heidegger pada khususnya, karena pada dasarnya ia adalah seorang teolog yang tentu bertolak dari presuposisi-presuposisi iman Kristiani. Karya-karyanya antara lain *Das Evangelium des Johannes* (Injil Yohanes, 1941), *Theologie des Neuen Testaments* (Teologi Perjanjian Baru, 1948–1953), *Theologische Enzyklopädie* (Ensiklopedia Teologi, 1984), *Glauben und Verstehen I–IV* (Percaya dan Memahami I–IV, 1933), *Die Geschichte der synoptischen Tradition*

*Bultmann dan
demitologisasi*

¹³⁶ Lih. *ibid.*, hlm. 136

(Sejarah Tradisi Sinoptis, 1921). Konsep Bultmann tentang demitologisasi menimbulkan kontroversi sengit, dan banyak kalangan Kristiani menganggap pemikirannya berbahaya. Dalam iklim takut akan Bultmann, Seminari Teologi di Princeton, misalnya, melarang para mahasiswa mendengarkan ceramahnya, dan hanya sedikit teolog yang mau berpergian dengannya. Namun tidak sedikit juga di kalangan Kristiani yang mengapresiasi Bultmann sebagai seorang yang berhasil membuat Injil dapat dipahami oleh orang modern.¹³⁷ Untuk kita yang mempelajari hermeneutik kontemporer, demitologisasi merupakan sebuah metode yang patut dipelajari. Bultmann meninggal di Marburg pada tanggal 30 Juli 1976.

Presuposisi Eksegesis dan Perjumpaan Eksistensial

Pengertian
"eksegesis"

Alkitab, kitab suci umat Kristiani yang terdiri atas Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, sudah sejak lama menjadi bahan penelitian ilmiah yang cermat. Bultmann termasuk salah seorang spesialis yang secara ilmiah meneliti Alkitab, khususnya Perjanjian Baru. Proses penelitian ilmiah itu dikenal dengan istilah Yunani "*exegesis*" yang diterjemahkan menjadi eksegesis dalam bahasa kita. Eksegesis dapat dijelaskan sebagai sebuah proses penelitian sistematis untuk menemukan makna yang rasional dan koheren dari sebuah ayat Alkitab. Agar makna itu ditemukan, seorang ekseget, yakni orang yang melakukan eksegesis,

¹³⁷ Lih. Tim Labron, *Bultmann Unlocked*, New York, 2011, hlm. 6 dan 9

juga mempelajari bahasa asli Alkitab, yaitu bahasa Ibrani atau Yunani. Aktivitas eksegetis meliputi hal-hal yang sudah kita ketahui dari Schleiermacher, yaitu memahami konteks gramatis dan konteks historis teks.

Eksegesis kerap kali disamakan dengan hermeneutik, padahal keduanya berbeda. Eksegesis adalah sebuah hermeneutik yang diterapkan pada konteks teks-teks sakral, maka hermeneutik adalah metode eksegesis. Perbedaan ini makin kabur karena istilah eksegesis yang dahulu dikhususkan untuk Alkitab dewasa ini dipakai juga untuk teks-teks lain, sehingga sebuah eksegesis dimengerti sebagai pelaksanaan hermeneutik atas sebuah teks. Di sini Alkitab diperlakukan sebagai teks historis, dan sebuah teks historis memiliki pengarang, redaksi, pembaca asli, dan konteks historis dan gramatisnya. Masalah yang ada di dalam eksegesis adalah bahwa teks yang diteliti ini otoritatif karena dipercaya oleh umat Kristiani sebagai firman Allah, sehingga hasil-hasil proses eksegetis diharapkan tidak bertentangan dengan isi iman Kristiani. Dengan ungkapan lain, hasil sebuah eksegesis sudah dapat ditebak, yaitu mengokohkan dogma-dogma Kristiani. Bila sebuah eksegesis membiarkan hasilnya terbuka, yaitu tidak pasti mengokohkan ataupun mempersoalkan doktrin-doktrin iman Kristiani, eksegesis seperti itu dianggap telah memasuki area problematis. Bultmann memasuki area itu.

Bultmann mempersoalkan obyektivitas yang dikejar para ekseget. Dalam rangka mencari

*Kritik atas
obyektivisme
eksegesis:
Presuposisi
dogmatis*

obyektivitas itu mereka membersihkan diri dari presuposisi-presuposisi, seperti misalnya, minat-minat khusus yang terkait dengan konteks zaman mereka. Seperti Heidegger, Bultmann tidak setuju dengan obyektivisme seperti itu. Dia membedakan dua macam presuposisi. Pertama adalah presuposisi dogmatis yang biasa dimiliki oleh para penafsir teks-teks sakral, dan kedua adalah presuposisi epistemis. Menurutnya eksegesis memang bisa dilakukan tanpa presuposisi, tetapi dalam arti presuposisi dogmatis. Misalnya, penafsir Injil lazimnya mengandaikan bahwa Yesus telah tahu bahwa diri-Nya adalah seorang mesias. Bultmann berpendapat bahwa bila menjalankan riset historis, kita tidak harus mengandaikan bahwa Yesus telah tahu bahwa diri-Nya adalah seorang mesias. Eksegesis akan membiarkan persoalan ini tetap terbuka. Hal ini tentu problematis dari sisi dogma, karena hasil eksegesis bisa berlawanan dengannya. "Setiap eksegesis yang diarahkan oleh prasangka-prasangka dogmatis," demikian tulis Bultmann, "tidak mendengar apa yang dikatakan oleh teks, melainkan hanya membiarkan teks itu mengatakan apa yang ingin didengarnya".¹³⁸ Akan tetapi menurutnya eksegesis yang bebas presuposisi dogmatis akan membiarkan teks itu berbicara apa adanya, maka hasilnya belum tentu bersesuaian dengan doktrin-doktrin resmi. Bultmann lalu berpendapat bahwa seorang ekseget dituntut untuk bekerja tanpa presuposisi dogmatis itu.¹³⁹

138 Rudolf Bultmann, "Is Exegesis Without Presuppositions Possible?", dalam: Mueller-Vollmer, Kurt (ed.), *The Hermeneutics Reader*, Continuum, New York, 2006, hlm. 243

139 Lih. *ibid.*, hlm. 242

Bagaimana dengan presuposisi epistemis? Yang dimaksud dengan presuposisi epistemis adalah duduk persoalan, cara mempersoalkan atau pokok bahasan yang melatarbelakangi sebuah eksegesis. Bultmann berpendapat bahwa sebuah eksegesis tanpa presuposisi epistemis adalah mustahil. Dalam arti epistemis ini semua eksegesis menurutnya memiliki presuposisi tertentu. Ada setidaknya dua presuposisi epistemis yang ditunjukkannya. Individualitas penafsir atau ekseget sendiri sudah memiliki kecenderungan-kecenderungan, minat-minat, kebiasaan-kebiasaan, bakat-bakat dan juga kelemahan-kelemahan tertentu yang mengarahkan proses interpretasi teks sakral itu. Seorang ekseget dididik untuk mengatasi "individualitas"nya itu dengan memusatkan diri pada makna teks, tetapi menurut Bultmann sekalipun seorang ekseget dapat mengatasi presuposisi yang pertama itu, ia tidak mungkin mengatasi presuposisi kedua, yaitu metode historis itu sendiri.

Presuposisi epistemis

Metode historis berupaya untuk memahami makna kata-kata menurut konteks gramatis saat teks itu ditulis. Dalam hal ini arti kata-kata, gramatik dan gaya bahasa dalam latar sejarah mereka mendapat perhatian. Ekseget harus memahami pemakaian bahasa Perjanjian Baru, yaitu bahasa Yunani yang dipakai penulis Yahudi, dan termasuk juga mempelajari wawasan dunia yang memengaruhi penulis, seperti misalnya sastra para rabi, tradisi apokalistis, agama helenistik dan teks-teks Qumran. Injil-injil Sinoptis (Matius, Markus dan Lukas) memiliki gaya bahasa yang berbeda dari Injil Yohanes. Cukup menarik,

Metode historis

misalnya, untuk meneliti perbedaan-perbedaan redaksional dan penceritaan keduanya. Jika Matius dan Yohanes adalah murid-murid Yesus sendiri, mengapa kisah yang sama, seperti misalnya pembersihan bait Allah, diletakkan pada tempat yang berbeda: Matius meletakkan di saat-saat akhir Yesus, sedangkan Yohanes di awal pelayanannya? Penelitian historis lalu akan sampai pada hasil bahwa Injil-Injil ditulis dan diredaksikan menurut kebutuhan zaman mereka.

Presuposisi metode historis: sejarah sebagai sistem tertutup

Jika demikian, apakah presuposisi metode historis itu? Menurut Bultmann presuposisi metode historis yang tidak dapat dihindari oleh seorang ekseget adalah anggapan bahwa sejarah merupakan sebuah “kesatuan tertutup” aliran peristiwa-peristiwa yang terangkai dalam hubungan sebab dan akibat yang berciri empiris. Kita lalu ingat akan historisme dalam mazhab sejarah di Jerman. Ilmu sejarah meneliti peristiwa-peristiwa itu sebagai fakta-fakta sejarah. Metode historis mengandaikan bahwa aliran peristiwa-peristiwa atau fakta-fakta sejarah itu merupakan sebuah “sistem tertutup” yang tidak bisa diintervensi oleh kekuatan-kekuatan supranatural. Persis di sini muncul masalah, karena dalam Perjanjian Baru ada banyak kisah tentang intervensi supranatural. Yang dimaksud adalah mukjizat.

Kisah-kisah mukjizat sebagai persoalan dalam metode historis

Bagaimana eksegesis memahami kisah-kisah mukjizat seperti misalnya air menjadi anggur di Kana, penyembuhan orang-orang sakit, angin ribut diredakan atau perbanyakkan roti? Ilmu sejarah tentu akan memandang mukjizat sebagai sesuatu yang berada “di luar” sejarah, maka tidak dapat



Lukisan Mukjizat di Kana

dibuktikan. Kalau tidak menganggap keyakinan akan mukjizat sebagai ilusi, ilmu sejarah akan menganggapnya sebagai soal interpretasi subyektif belaka. Menurut Bultmann dari sudut pandang metode historis kisah-kisah mukjizat itu seperti

“bahasa asing” yang diucapkan di masa silam yang jauh sehingga tidak dimengerti oleh pembaca dari zaman sekarang. Tidak ada cara lain kecuali “menerjemahkannya” sehingga dapat dimengerti. Penerjemahan itu adalah tugas eksegesis.

*Pra-struktur
pemahaman
dan makna
eksistensial teks*

Dalam rangka penerjemahan atau penafsiran itu Bultmann merumuskan dua konsep yang dapat kita kembalikan kepada konsep Heidegger tentang pra-struktur memahami, yaitu konsep *Vorverständnis* (pra-pemahaman) dan *Lebensbezug* (hubungan kehidupan).¹⁴⁰ Teks Perjanjian Baru tidak dapat dipahami jika ekseget tidak memiliki pra-pemahaman tentang duduk persoalan teks tersebut. Menurutnya,

... pemahaman historis selalu mengandaikan suatu hubungan antara penafsir dan duduk masalah yang (secara langsung atau tak langsung) terungkap di dalam teks-teks. Hubungan ini didasarkan dalam konteks kehidupan aktual di mana si penafsir berada.¹⁴¹

Latar belakang intelektual si ekseget akan banyak menentukan pemahamannya tentang teks yang ditafsirkannya. Pengetahuan latar belakang inilah yang oleh Bultmann disebut pra-pemahaman. Bahwa konsep ini dapat dikembalikan kepada Heidegger tidak segera jelas, karena Bultmann telah mengubah pengertiannya dari sebuah konsep ontologis menjadi historis. Namun konsep hubungan kehidupan akan menjelaskan pengaruh

¹⁴⁰ Lih. *ibid.*, hlm. 245

¹⁴¹ *Ibid.*, hlm. 245

Heidegger padanya. Hubungan kehidupan tidak lain daripada makna eksistensial teks yang ditangkap oleh seorang ekseget karena duduk masalah teks itu juga merupakan masalahnya sendiri. “Jika kita mendekati sejarah secara hidup dengan masalah-masalah kita sendiri,” tulis Bultmann, “sejarah sungguh-sungguh mulai berbicara kepada kita”.¹⁴²

Seperti Gadamer yang nanti masih akan saya ulas, Bultmann berupaya mengatasi positivisme dalam memandang sejarah, meski soal ini tidak menjadi fokusnya. Menurutnya kita tidak dapat memahami sejarah dengan cara berdiri di atas sejarah atau dengan sikap mengobyektivikasi karena kita adalah makhluk historis. Kita harus terlibat di dalamnya. Begitu pula seorang ekseget dibatasi oleh historisitasnya. Seluruh eksistensinya berciri historis, maka tidak ada cara lain untuk memahami teks-teks historis seperti Perjanjian Baru kecuali dengan apa yang disebut Bultmann “*existenzielle Begegnung*” (perjumpaan eksistensial) dengan teks. Yang dimaksud adalah bahwa kita sebagai penafsir memiliki hubungan eksistensial dengan sejarah sebagaimana terungkap di dalam teks yang kita tafsirkan. Hubungan eksistensial ini merupakan presuposisi dasariah untuk memahami sejarah. Karena itu makna dalam kitab-kitab suci tidak pernah definitif, melainkan “menyingkapkan diri lagi di dalam setiap masa depan”.¹⁴³

“Bahasa asing” kisah-kisah mukjizat menurut Bultmann baru dapat dipahami bila

*Perjumpaan
eksistensial
dengan teks*

*Makna historis
atau makna
eksistensial?*

¹⁴² *Ibid.*, hlm. 245

¹⁴³ Lih. *ibid.*, hlm. 247

kita mengalami perjumpaan eksistensial dengan teks-teks itu. Jadi, kitab-kitab suci tidak dapat dipahami hanya dengan penelitian historis, karena penelitian historis hanya menghasilkan fakta yang tidak terkait dengan kehidupan kita sendiri. Sebuah eksegesis menurut Bultmann harus dapat masuk ke lapisan yang lebih dalam dengan menarik makna eksistensial ke luar dari teks itu. Apakah makna historis atau makna eksistensial yang akan diambil oleh seorang ekseget menurut Bultmann merupakan keputusan eksistensial ekseget itu, karena hal itu merupakan sebuah keputusan iman yang berciri eksistensial.

Pokok Gagasan

143

Konsep Heidegger tentang pra-struktur memahami menginspirasi Bultmann untuk menerapkannya di dalam eksegesis Alkitab. Menurutnya eksegesis tidak bisa tanpa presuposisi. Metode historis yang mengejar fakta historis dalam memahami Alkitab pun mengandung presuposisi tentang sejarah sebagai sistem tertutup, maka alih-alih mengambil metode historis itu Bultmann mencoba memahami Alkitab bukan dari makna historisnya, melainkan makna eksistensialnya.

Demitologisasi

Dari uraian di atas cukup jelas bahwa Bultmann ingin mendekati mukjizat bukan sebagai fakta

historis, melainkan sebagai makna eksistensial. Di sini kita perlu membahas pandangan sentral Bultmann yang kontroversial tentang *Entmythologisierung* atau demitologisasi. Tentang apa itu demitologisasi ia menjelaskan begini:

*Pengertian
"demitologisasi"*

Metode interpretasi atas Perjanjian Baru ini yang mencoba menemukan kembali makna yang lebih dalam di balik konsepsi-konsepsi mitologis saya sebut de-mitologisasi – tentu, sebuah kata yang tidak memadai. Tujuannya bukanlah untuk menyingkirkan pernyataan-pernyataan mitologis, namun untuk menafsirkan pernyataan-pernyataan itu. Demitologisasi merupakan sebuah metode hermeneutik.¹⁴⁴

144

Ada dua pokok gagasan penting yang perlu kita perhatikan. Pertama, demitologisasi bukan sebuah ajaran, melainkan sebuah metode hermeneutik. Kedua, tujuan metode ini bukan untuk menghilangkan mitos, melainkan untuk memahaminya. Di sini Bultmann menyumbang sesuatu yang baru di dalam hermeneutik modern. Baginya memahami bukan sekadar seni atau metode ilmiah, melainkan lebih spesifik lagi sebagai demitologisasi.

Teks-teks sakral, seperti Perjanjian Baru, menurut Bultmann berbicara di dalam bahasa mitologis yang tidak dapat segera dipahami oleh pembaca-pembaca modern yang hidup di dalam wawasan dunia yang dibentuk oleh ilmu-ilmu

*Mitos sebagai
penyingkap
makna
eksistensial*

144 Kutipan Bultmann pada Tim Labron, *op.cit.*, hlm. 33

alam. Dengan “mitologi” Bultmann sama sekali tidak memaksudkan dongeng-dongeng atau cerita-cerita imajinatif yang tidak berdasar. Mitos kerap diperlawankan dengan sains, sebagaimana fiksi diperlawankan dengan fakta. Sebenarnya mitos merupakan cara sebuah masyarakat di masa silam untuk memahami dunia, maka mitos menyiratkan sebuah wawasan dunia yang berbeda dari wawasan dunia modern yang dibentuk oleh ilmu-ilmu alam. Jadi, seperti sains, mitos juga – demikian Bultmann – “berbicara tentang realitas, tetapi dengan cara yang tidak memadai”.¹⁴⁵ Yang ingin disampaikan oleh mitologi menurutnya bukan fakta historis, melainkan pemahaman manusia di masa silam atas eksistensinya. Mitos menyampaikan makna eksistensial itu secara tidak memadai, maka perlu ditafsirkan. Demitologisasi atas teks-teks sakral lalu berarti menafsirkan teks-teks tersebut sehingga makna eksistensialnya dapat ditangkap oleh para pembaca di zaman modern.

*Demitologisasi
oleh ilmu-ilmu
alam*

Bultmann menunjukkan dua macam proses demitologisasi yang menurutnya kurang tepat. Pertama, demitologisasi yang dilakukan oleh ilmu-ilmu alam. Ilmu-ilmu alam menghasilkan suatu wawasan tentang dunia obyektif. Di dalam wawasan ini manusia berada di dalam dunia dan menghadapi atau mengobyektivikasi dunia itu untuk mengontrolnya dan menjamin kehidupannya. Dunia obyektif yang dilukiskan oleh ilmu-ilmu alam itu merupakan sebuah sistem tertutup yang tidak dapat diintervensi oleh kekuatan-kekuatan supranatural, karena

145 Rudolf Bultmann, “The Problem of Demythologizing”, dalam: Kurt Mueller-Vollmer (ed.), *op.cit.*, hlm. 248

intervensi macam itu melanggar hukum-hukum alam. Untuk itu ilmu-ilmu alam modern telah mendapat pendasaran yang kokoh. Ada teori realitas (ontologi), teori pengetahuan (epistemologi) dan teori nilai (aksiologi) yang mendasarinya. Di dalam wawasan dunia ilmu-ilmu alam itu peristiwa-peristiwa mukjizat seperti dikisahkan di dalam kitab-kitab suci merupakan gangguan atas proses-proses alamiah, maka ilmu-ilmu alam tidak dapat menerima kebenaran kisah-kisah tersebut. Demitologisasi ala ilmu-ilmu alam berarti menyingkirkan kisah-kisah itu sebagai mitos-mitos, yaitu hal-hal yang tidak faktual.

Kedua, wawasan dunia ilmu-ilmu alam itu juga dapat diambil oleh ilmu sejarah, sehingga demitologisasi juga berlangsung dalam pemahaman sejarah. Sikap mengobyektivikasi alam sekarang dilakukan oleh sejarawan terhadap peristiwa-peristiwa sejarah, seolah-olah sejarawan berdiri di luar sejarah sebagai seorang penonton. Seperti telah kita ketahui, posisi ini disebut positivisme. Demitologisasi yang dilakukan oleh sejarawan ini juga menyingkirkan peristiwa-peristiwa supranatural dari sejarah karena “menggangu” mekanisme kekuatan-kekuatan historis, ekonomi, politik, kebudayaan yang imanen di dalam sejarah. “Disiplin sejarah,” demikian Bultmann, “mendemitologisasi sejauh disiplin ini memahami proses sejarah, dilihat dengan cara mengobyektivikasi, sebagai sebuah jejaring tertutup dari efek-efek”.¹⁴⁶ Maka itu, dari sudut pandang ilmu sejarah kisah-kisah

*Demitologisasi
oleh ilmu sejarah*

supranatural dalam Alkitab tidak informatif karena bukan fakta.

Demitologisasi menurut Sains	Demitologisasi menurut Bultmann
<ul style="list-style-type: none"> • Mengobye- tiskan dunia sebagai sistem tertutup yang terdiri atas hubungan-hubungan kausal yang faktual • Mitos dianggap fiktif belaka, maka harus disingkirkan 	<ul style="list-style-type: none"> • Menyatakan intensi otentik mitos untuk berbicara tentang realitas otentik manusia • Mitos memiliki dasar pada eksistensi manusia, maka harus diinterpretasi agar dapat dipahami oleh manusia modern

Otentik dan inotentik di dalam interpretasi

Bultmann mengkritik positivisme dalam ilmu sejarah itu dan mengambil perspektif eksistensial yang dapat kita temukan juga pada Heidegger dalam *Sein und Zeit*. Seperti Heidegger, Bultmann juga berpendapat bahwa manusia dapat bereksistensi secara otentik ataupun inotentik. Namun berbeda dari Heidegger, menurut Bultmann eksistensi otentik tidak muncul begitu saja, melainkan dimungkinkan oleh Allah.¹⁴⁷ Realitas yang satu dan sama bisa disikapi entah secara otentik ataupun inotentik. Suatu interpretasi sejarah sebagai fakta belaka yang tidak melibatkan penafsir untuk mengambil keputusan eksistensial merupakan sikap inotentik. Berbeda

147 Bdk. Tim Labron, *op.cit.*, hlm. 44

dari sikap mengobyektivikasi itu, bersikap otentik terhadap teks berarti melibatkan diri ke dalam duduk masalahnya untuk mengambil keputusan eksistensial atas masa depan yang belum ada. Dalam pandangan Bultmann penafsiran ilmu-ilmu alam dan ilmu sejarah positivistic tidak akan mendorong sikap otentik tersebut.

Yang dipersoalkan oleh Bultmann adalah sikap mengobyektivikasi dalam melakukan demitologisasi. Mengapa sikap itu bermasalah? Karena “mitos berupaya untuk berbicara tentang suatu kenyataan yang terletak di seberang kenyataan yang dapat diobyektivikasi, diobservasi dan dikontrol”,¹⁴⁸ tetapi sikap mengobyektivikasi justru akan membungkamkannya. Mitos itu sendiri sudah mengandung sikap mengobyektivikasi, karena mitos melukiskan yang ilahi sebagai sesuatu yang duniawi, yang transenden sebagai yang imanen.¹⁴⁹ Kita lalu teringat akan kritik Xenophanes di zaman Yunani kuno atas antropomorfisme yang terkandung di dalam mitos-mitos. Jadi, ada suatu hal yang tersembunyi di belakang citra-citra yang diobyektivikasi oleh mitos. Hal yang ingin disampaikan oleh mitos tidak lain daripada kenyataan eksistensial. Demitologisasi – bukan dalam arti sains, melainkan dalam arti Bultmann – adalah “menyatakan intensi otentik mitos; yaitu, intensi untuk berbicara tentang realitas otentik manusia”¹⁵⁰, sehingga dapat tersingkap bagi pembaca modern.

*Kritik atas
obyektivikasi
dalam
demitologisasi*

148 Rudolf Bultmann, *op.cit.*, hlm. 252

149 Lih. Tim Labron, *op.cit.*, hlm. 35

150 Rudolf Bultmann, *op.cit.*, hlm. 253



Dalam sejarah sebagai
Sistem tertutup intervensi
Supranatural mustahil



Mitos berbicara tentang
Intervensi supranatural

*Intervensi
supranatural
dan pengalaman
eksistensial*

Intervensi supranatural yang diceritakan oleh mitos sebenarnya mengacu pada pengalaman eksistensial manusia. Dengan “acuan” itu tidak dimaksudkan bahwa pengalaman eksistensial lebih otentik daripada intervensi supranatural itu. Lebih tepat mengatakan bahwa ada keserentakan antara intervensi supranatural itu dan pengalaman eksistensial manusia, sehingga mitos berbicara tentang pengalaman eksistensial itu sebagai tindakan Allah. Saya kutip rumusan Bultmann sendiri:

Karena Allah bukanlah sebuah fenomen yang dapat dipastikan secara obyektif di dalam dunia hanyalah mungkin berbicara tentang kegiatan-Nya sedemikian rupa sehingga orang berbicara sekaligus tentang eksistensi kita yang dipengaruhi oleh kegiatan Allah.¹⁵¹

Jika pemikiran mitologis mengobyektivikasi pengalaman eksistensial akan tindakan Allah itu

151 *Ibid.*, hlm. 253

sebagai mitos, memahami sebagai demitologisasi bergerak berlawanan, yaitu: lukisan-lukisan mitos dikembalikan kepada pengalaman eksistensial akan tindakan Allah. Bahwa tindakan Allah itu terjadi dalam peristiwa dunia menurut Bultmann paling jelas dalam penampakan Yesus Kristus yang dirumuskan dalam Yoh 1:14a dengan “Sabda telah menjadi daging”.¹⁵² Di sini menjadi jelas bahwa Bultmann tidak menolak percaya akan mukjizat, melainkan mencoba menafsirkannya agar dapat dipahami oleh zaman kita. Upaya ini merupakan sebuah contoh yang jelas dari praktik hermeneutik atas teks-teks sakral.

Pokok Gagasan

Demitologisasi Bultmann adalah suatu hermeneutik bukan untuk menyingkirkan mitos sebagai fiksi, melainkan menafsirkan mitos sehingga makna eksistensialnya dapat dipahami oleh pembaca modern.

Kesimpulan

Apakah sebenarnya memahami menurut Bultmann, bila ia menjelaskan demitologisasi sebagai metode hermeneutik? Jelas bahwa Bultmann tidak menerangkan memahami sebagai konsep praktis seperti yang dipikirkan oleh Heidegger, meskipun dia berbicara tentang presuposisi memahami. Memahami sebagai demitologisasi merupakan sebuah konsep epistemologis, sebagaimana dimiliki Schleiermacher dan Dilthey.

*Konsep
epistemologis*

¹⁵² Lih. *ibid.*, hlm. 254

Hal itu berarti bahwa Bultmann juga mengangkat aktivitas memahami sebagai sebuah proses ilmiah yang sangat menuntut kompetensi, sebagaimana hal itu juga terjadi pada ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Eksegesis, seperti juga *Verstehen* dalam *Geisteswissenschaften*, adalah sebuah upaya rasional yang harus dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Akan tetapi Bultmann tidak meninggalkan sama sekali konsep praktis Heidegger tentang memahami, karena sasaran demitologisasi adalah memahami makna eksistensial teks.

*Demitologisasi
sebagai bentuk
memahami*

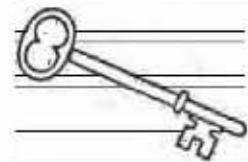
Sekurangnya ada empat hal yang perlu kita ingat, bila kita ingin menunjukkan demitologisasi sebagai sebuah bentuk memahami. Pertama, mitos sudah merupakan suatu bentuk pemahaman. Sejauh memahami lewat mitos merupakan memahami sebagai cara berada, demitologisasi bukanlah menghilangkan mitos sebagai kesalahpahaman, melainkan justru merupakan upaya untuk menguak proses memahami lewat mitos sebagai cara berada para tokoh yang diceritakan di dalam teks-teks sakral. Kedua, memahami makna eksistensial mitos tidak sama dengan memahami fakta sejarah, seperti tanggal peristiwa, tempat kejadian, pelaku dst., melainkan memahami makna eksistensialnya, maka terdapat relasi yang hidup di antara mitos itu dan penafsirnya. Jadi, memahami mitos dengan demitologisasi bukanlah merasionalkan mitos – karena mitos memiliki rasionalitasnya juga –, melainkan membiarkan mitos berbicara untuk masa kini dan masa depan, karena makna eksistensialnya menyapa penafsir sendiri. Mukjizat, misalnya, bukan sekadar cerita ajaib atau – katakanlah – “pelanggaran hukum

alam” dari masa silam yang dialami orang lain; ia berbicara tentang suatu pengalaman eksistensial yang juga menyangkut diriku dan menantangku untuk mengambil keputusan eksistensial. Ketiga, memahami sebagai demitologisasi menuntut tidak hanya pemahaman mengenai mitos, melainkan juga mengenai cara berada orang modern. Dengan memahami konteks kehidupannya seorang pembaca dapat berupaya untuk secara epistemologis melampaui presuposisi modernitas yang didominasi ilmu-ilmu alam dan masuk ke dalam wawasan dunia yang tergambar dalam mitos. Keempat, karena memahami teks sakral tidak sama dengan memahami data historis, melainkan memahami makna eksistensialnya, memahami merupakan tugas yang tidak pernah definitif.

Retrospeksi

- Bultmann mengembangkan konsep Heidegger tentang pra-struktur memahami untuk eksegesis kitab suci.
- Eksegesis tidak bisa tanpa presuposisi epistemis, tetapi dapat membebaskan diri dari presuposisi dogmatis.
- Demitologisasi adalah sebuah hermeneutik untuk memahami makna eksistensial mitos. Dengan demitologisasi Bultmann berupaya untuk menjembatani kesenjangan antara bahasa mitis teks sakral dan pemahaman rasional pembaca modern sehingga demitologisasi dapat memperkaya eksegesis.

Terminologi



antropomorfisme

demitologisasi

eksegesis

intervensi

supranatural

kerygma

Lebensbezug

makna

eksistensial

metode historis

mitos

mukjizat

perjumpaan

eksistensial

presuposisi

dogmatis

presuposisi

epistemis

- Memahami teks sakral seperti Alkitab bukanlah sebuah upaya untuk merepresentasikan makna historis obyektif teks itu, melainkan sebuah perjumpaan eksistensial dengan makna teks itu. Alkitab bukanlah sebuah teks ilmiah, melainkan sebuah kerygma, sebuah warta tentang keselamatan.

5 Memahami sebagai Kesepahaman

Gadamer dan Hermeneutik
Filosofis

155

Gadamer dan Heidegger –
Kemampuan Universal Manusia
untuk Memahami – Prioritas
Kesepahaman – Konsep “Horizon”
– Kritik atas Historisme – Peran
Prasangka dalam Memahami –
Pencerahan versus Romantisme
– Konsep “Wirkungsgeschichte” –
Peleburan Horizon-horizon – Aplikasi
– Konsep “Bildung”

*Karya
monumental
Gadamer*

Hermeneutik modern memuncak di dalam sebuah karya monumental yang berpengaruh dan banyak didiskusikan di dalam berbagai disiplin kontemporer, seperti: sastra, filsafat, ilmu-ilmu sosial, teologi. Karya yang berjudul *Wahrheit und Methode* (Kebenaran dan Metode, 1960) itu ditulis



H-G. Gadamer

oleh **Hans-Georg Gadamer (1900–2002)** salah seorang mahasiswa Heidegger yang di Semester Musim Panas tahun 1923 ikut mendengarkan kuliah Heidegger tentang hermeneutik faktisitas. Tentang pemikiran Gadamer dalam buku itu Robert J. Dostal berkomentar bahwa Gadamer “menyumbang untuk peralihan hermeneutis di dalam filsafat dan ilmu-ilmu kemanusiaan yang bergerak melampaui pengaruh langsung karyanya”.¹⁵³ Di antara para pengikut dan kritikusnyanya terdapat nama-nama besar, seperti: Emilio Betti, Leo Strauss, Jürgen Habermas, Jacques Derrida, dan Richard Rorty.

Filsuf ini lahir di Marburg pada tanggal 11 Februari 1900 dari sebuah keluarga kelas menengah Jerman yang memiliki karier akademis

*Latar belakang
kehidupan
Gadamer*

¹⁵³ Robert J. Dostal, “Introduction”, dalam: Robert J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, hlm. 14

yang tinggi. Ayahnya adalah seorang profesor dan peneliti di bidang ilmu kimia. Ia sangat memuja ilmu-ilmu alam dan meremehkan para profesor humaniora sebagai “*Schwatzprofessoren*” (para profesor gosip), maka berharap agar anaknya tidak masuk studi filsafat atau ilmu-ilmu kemanusiaan. Kehidupan keluarga Gadamer tidak diwarnai iman Kristiani, meskipun mereka mengaku Protestan. Mereka boleh dikatakan mengikuti “agama akal budi” (*Vernunftreligion*).¹⁵⁴ Dilatarbelakangi kecintaan sang ayah pada ilmu-ilmu alam, waktu di Gimnasium, Gadamer lebih menyukai strategi militer daripada studi bahasa-bahasa kuno, sehingga orangtuanya berharap dia menjadi perwira. Apa yang dikhawatirkan orangtuanyapun tiba. Lambat laun perhatiannya beralih ke kesusastraan dan bahasa-bahasa kuno, antara lain karena pesona puisi-puisi Stefan George yang waktu itu digemari banyak orang.

*Gadamer dan
neo-Kantianisme
di Marburg*

Gadamer masuk studi kesusastraan, sejarah seni, psikologi dan filsafat di Universitas Breslau (kini Wroclaw di Polandia) pada awal tahun 1918, kota asal keluarganya dan juga kota kelahiran Schleiermacher. Dari Breslau Gadamer ikut pindah bersama ayahnya ke Universitas Marburg, dan di sana dia banyak berdiskusi dengan para neo-Kantian dari Mazhab Marburg, khususnya dengan Nicolai von Hartmann dan Paul Natorp yang menjadi pembimbing disertasinya yang berjudul *Das Wesen der Lust in den platonischen Dialogen* (Hakikat Nafsu dalam Dialog-dialog Plato) yang diselesaikannya pada tahun 1922.

¹⁵⁴ Lih. Robert J. Dostal, “Gadamer: The Man and His Work,” dalam: Robert J. Dostal (ed.), *ibid.*, hlm. 14

Setahun kemudian dia kawin, dan juga sempat sakit polio yang membuat jalannya agak timpang sepanjang sisa hidupnya.

Ayahnya yang sempat menjabat rektor di Marburg tidak pernah merestui karier anaknya di jalan filsafat. Namun jalan hidupnya bukanlah isi pikiran ayahnya. Perjumpaannya dengan Heidegger yang dilukiskannya sebagai “sebuah guncangan besar atas kepastian diri yang terlalu dini” membuatnya bergerak lebih dalam di jalan filsafat.¹⁵⁵ Heidegger meninggalkan bekas mendalam di hatinya. “Perjumpaan pertama Gadamer dengan Heidegger,” demikian tulis Grondin, “dibimbing oleh bintang hermeneutik, yang akan menjadi tema kehidupannya”.¹⁵⁶ Hubungan dengan Heidegger tidak terbatas pada hubungan akademis, karena Gadamer dan istrinya pernah mengalami krisis keuangan dan menginap empat minggu di pondok gurunya di Todtnauberg.¹⁵⁷ Pembacaan atas Aristoteles dan Melanchton di pondok itu membantu Gadamer memahami pentingnya teologi dan agama untuk filsafat.¹⁵⁸ Heidegger juga pernah mencoba meyakinkan ayah Gadamer bahwa anaknya akan memiliki karier yang cemerlang dalam filsafat.

Untuk mengajar di Jerman orang harus menulis *Habilitationschrift*, dan Gadamer mengajukannya pada Heidegger, namun gurunya ini

*Perjumpaan
dengan
Heidegger*



Gadamer dan
Heidegger

Menolak politik

155 Bdk. Kai Hammermeister, *Hans-Georg Gadamer*, Verlag C.H. Beck, München, 1999, hlm. 14

156 Jean Grondin, *Einführung zu Gadamer*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, hlm. 8

157 Lih. *ibid.*, hlm. 9

158 Lih. Robert J. Dostal, *op.cit.*, hlm. 16

sempat kecewa, sebelum kemudian, atas dukungan Paul Friedländer, mau kembali membimbing Gadamer. Di zaman Nazi Gadamer sama sekali menolak politik dan memutuskan hubungannya dengan gurunya yang aktif mendukung Hitler. Di akhir perang ia diangkat menjadi rektor Universitas Leipzig. Di tahun 1949 dia pindah ke Universitas Heidelberg dan bekerja di situ sampai ia meninggal. Karyanya, *Wahrheit und Methode*, ditulis di usia 60 tahun, sebuah karya yang diterjemahkan dalam berbagai bahasa dan meluncurkannya menjadi seorang filsuf dunia. Di tahun 1985 kumpulan karya-karyanya diterbitkan. Gadamer dianugerahi hidup panjang, dan usianya praktis mencakup seluruh abad ke-20. Dia meninggal pada 13 Maret 2002 di usia 102 tahun.

Meninggalkan Romantisme dan Historisme

*Gadamer
dan para
pendahulunya*



Karya utama
Gadamer

Untuk membahas hermeneutik filosofis Gadamer saya akan memusatkan diri pada karya besarnya, *Wahrheit und Methode*. Buku ini memuat pemikiran-pemikirannya mengenai estetika, ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan, hermeneutik dan hal-hal lain, yakni hampir semua hal yang melibatkan pemahaman. Schleiermacher, Dilthey dan Heidegger dikenal tidak semata-mata sebagai para pemikir hermeneutik, tetapi Gadamer, karena *magnum opus*-nya itu, dikenal sebagai sang filsuf hermeneutik. Kita tidak akan masuk ke dalam kompleksitas karya itu. Yang akan saya lakukan di sini adalah mencoba mencari hubungan

antara hermeneutik Gadamer dan hermeneutik para pendahulunya. Salah satu jalan masuk ke persoalan ini adalah upaya Gadamer dalam bagian 2 karya itu untuk melampaui Romantisme Schleiermacher dan historisme Dilthey. Di dalam bagian itu Gadamer meninjau ulang pemikiran-pemikiran hermeneutik sebelum dia untuk kemudian menegaskan pendiriannya sendiri yang di satu sisi diilhami oleh hermeneutik faktisitas Heidegger, tetapi di sisi lain menghidupkan kembali diskusi dengan hermeneutik ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan.

Proyek Gadamer adalah membebaskan hermeneutik dari batas-batas estetis dan metodologis yang masih menjerat Schleiermacher dan Dilthey sehingga hermeneutik tidak lagi dimengerti entah sebagai seni (*Kunst*) ataupun sebagai metode (*Methode*), melainkan sebagai kemampuan universal manusia untuk memahami. Karena itu hermeneutik Gadamer bisa disebut “hermeneutik filosofis” (*philosophische Hermeneutik*). Untuk itu dia banyak belajar dari hermeneutik faktisitas Heidegger yang telah berhasil menjangkarkan konsep memahami di dalam dimensi eksistensial manusia. Namun Gadamer tidak berhenti dengan dimensi eksistensial ini, melainkan mencoba menghubungkannya dengan dimensi sosial, sehingga memahami berarti juga “saling memahami” (*Sichverstehen*) yang juga memiliki arti kesepahaman (*Einverständnis*).¹⁵⁹ Untuk mewujudkan tujuannya itu Gadamer harus lebih dahulu menghadapi dua tokoh besar yang

*Sebuah
hermeneutik
filosofis*

159 Bdk. Jean Grondin, (2000), *op.cit.*, hlm. 90

*Kesepahaman
sebagai
fenomena primer*

telah merintis hermeneutik modern, yaitu Schleiermacher dan Dilthey.

Seperti telah saya ulas di atas, hermeneutik Romantik Schleiermacher memusatkan diri pada seni memahami keasingan, yaitu teks-teks kuno. Fokus pendiri hermeneutik modern ini tidak lain daripada upaya untuk mengatasi kesalahpahaman. Pertanyaannya adalah, apakah hermeneutik harus selalu berurusan dengan kesalahpahaman dan keasingan. Gadamer berpendapat bahwa memahami tidak selalu berarti mengatasi keasingan – dalam hal ini isi pikiran pengarang – dengan interpretasi. Mengapa? Karena kita sudah selalu bergerak di dalam pemahaman. Kritik Gadamer atas presuposisi hermeneutik Romantik itu patut kita renungkan:

Bukankah dalam kenyataan setiap kesalahpahaman mengandaikan sebuah “kesepahaman umum yang mendalam”?... Kita berkata, misalnya, bahwa pemahaman dan kesalahpahaman terjadi di antara aku dan engkau. Namun rumusan “aku dan engkau” sudah mengkhianati sebuah keterasingan yang luar biasa. Tidak ada sesuatupun seperti “aku dan engkau” sama sekali – tidak ada entah aku atau engkau sebagai sesuatu yang terisolasi, kenyataan-kenyataan substansial. Aku boleh mengatakan “engkau” dan aku boleh mengacu pada diriku sendiri terhadap suatu engkau, tetapi sebuah kesepahaman (*Verständigung*) selalu mendahului situasi-situasi ini. Kita semua tahu bahwa mengatakan “engkau” kepada seseorang

mengandaikan sebuah kesepahaman mendalam (*tiefes Einverständnis*). Sesuatu yang bertahan telah hadir ketika kata ini diucapkan.¹⁶⁰

Dengan kata lain, pemahaman – atau lebih tepat, kesepahaman – merupakan fenomena primer, sedangkan kesalahpahaman adalah fenomena sekunder yang muncul jika pemahaman terganggu.¹⁶¹ Di sini Gadamer meletakkan anggapan dasariah bagi hermeneutiknya.

Dengan memahami seorang pengarang lebih baik daripada dirinya, Schleiermacher berkehendak untuk menghadirkan kembali makna dari masa silam seutuh-utuhnya agar kesalahpahaman dengan pembaca di masa kini dapat diatasi. Schleiermacher, demikian Gadamer, “mengandaikan sesuatu seperti pemahaman lengkap ketika transposisi divinatoris terjadi, “ketika seluruh unsur individual pada akhirnya secara sekonyong-konyong tampaknya mendapat iluminasi penuh”.¹⁶² Tindakan memahami diandaikan sebagai “rekonstruksi atas produksi” teks atau makna yang seolah bisa “steril” dari keterlibatan penafsirnya dalam kekiniannya. Yang dilupakan di sini adalah bahwa pengarang dan pembacanya masing-masing sudah senantiasa bergerak di dalam wilayah saling-pemahaman

*Pengarang
dan pembaca
bergerak
dalam wilayah
kesepahaman
yang berbeda*

160 Hans-Georg Gadamer (1966), “The Universality of the Hermeneutical Problem”, dalam: Hans-Georg Gadamer (1976), *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press, Berkeley, 1976, hlm. 7

161 Bdk. Jean Grondin (2000), *op.cit.*, hlm. 91

162 Hans-Georg Gadamer (2006), *Truth and Method*, Continuum, London, 2006, hlm. 189–190

yang berbeda yang telah mereka andaikan begitu saja.



163

Horizon

Gadamer lalu memakai istilah dalam fenomenologi Husserl untuk wilayah tersebut, yaitu istilah “horizon”.¹⁶³ Pemahaman kita satu sama lain membentuk sebuah horizon yang melampaui subyektivitas kita masing-masing, dan horizon itu – yang adalah ruang yang memiliki batas-batas – memungkinkan sekaligus membatasi kita dalam memahami sesuatu. Jadi, menurut Gadamer memahami bukanlah sebuah representasi atas makna dari masa silam, melainkan sebuah peleburan antara horizon masa silam dari pengarang dan horizon masa kini dari pembaca. Dalam rumusan Grondin, Gadamer melihat memahami lebih sebagai *integrasi* atas hal yang dipahami daripada sebagai *rekonstruksi* atas hal dari masa silam.¹⁶⁴

163 Lih. Jean Grondin (2000), *op.cit.*, hlm. 116

164 Lih. *ibid.*, hlm. 93

Gadamer sendiri kemudian memperkenalkan istilah *Horizontverschmelzung* yang nanti masih akan kita bahas di tempat terpisah. Menurutnya kita memahami teks dengan horizon masa silam lewat horizon kita di masa kini, sehingga keasingan tidak dilenyapkan, melainkan dibuat terpahami untuk kekinian kita. Memahami tidak lain daripada peristiwa suksesnya suatu perpaduan horizon-horizon. Mustahillah bahwa kita dapat membersihkan diri dari horizon kekinian kita, seperti diandaikan Schleiermacher. Pokok ini masih akan saya ulas lebih rinci nanti. Di sini cukup kita ketahui bahwa lewat pendirian ini Gadamer meninggalkan presuposisi sentral di dalam Romantisme, yaitu bahwa kita dapat kembali ke masa silam untuk merekonstruksi kembali maknanya. Meskipun Romantisme lebih berurusan dengan estetika, ternyata diam-diam mengandaikan obyektivisme sebagaimana dikejar di dalam ilmu-ilmu alam.

Apa yang ditemukan Gadamer pada Schleiermacher juga ditemukan pada Dilthey dalam bentuk lain. Menurut Gadamer Dilthey terjebak di dalam pengandaian-pengandaian historisme. Historisme adalah pandangan yang diwakili oleh apa yang disebut "Mazhab Sejarah" (*historische Schule*) yang mewarnai lanskap intelektual Jerman di abad ke-19 lewat para filolog dan penulis sejarah, seperti August W. Boeck, Leopold von Ranke, Johann Gustav Droysen. Mazhab ini melawan filsafat sejarah Hegel yang bagi mereka terlalu metafisis dan ingin mendasarkan sebuah penelitian sejarah yang empiris. Sejarah ingin dipahami tidak dari skema

*Meninggalkan
Romantisme
Schleiermacher*

*Dilthey dan
jebakan
historisme*



Perangko dengan lukisan Leopold von Ranke

metafisis dan telcologis, melainkan dari peristiwa dan konteksnya yang empiris. Historisme lalu merupakan sebuah pandangan yang berdiri di antara gambaran estetis kontemplatif tentang masa lalu dan positivisme. Menurut pandangan ini peristiwa-peristiwa sejarah hanyalah ungkapan zamannya yang dapat diakses sebagai fakta-fakta obyektif.¹⁶⁵

*Aporia pertama
historisme:
Universalitas
Fakta Historis*

Gadamer menemukan bahwa hermeneutik Dilthey telah terjebak di dalam apa yang ia sebut “*aporia-aporia historisme*”.¹⁶⁶ Dilthey sendiri menganggap dirinya sebagai penggagas metode Mazhab Sejarah dengan “kritik atas rasio historis”-nya.¹⁶⁷ Menurut Gadamer ada tiga *aporia* yang menjebak Dilthey.¹⁶⁸ Pertama, Dilthey berpandangan bahwa kita ditentukan oleh sejarah, maka kita dapat mengetahui sejarah sebagai fakta. Dalam arti ini lalu pengetahuan tentang sejarah berciri universal, yaitu melampaui sejarah konkret. Pandangan ini bertentangan dengan historisitas itu sendiri yang mengandaikan bahwa kita manusia bergerak di dalam sejarah dan tidak mengatasinya. Gadamer berhasil menunjukkan bagaimana Dilthey, kendati membela kesadaran historis, terperangkap di dalam filsafat kesadaran Descartes yang menjelaskan segalanya dalam terang subyek universal.

*Aporia kedua
historisme:
Kesadaran
Metahistoris*

Kedua, kesadaran historis itu sendiri dimodelkan oleh Dilthey secara Cartesian

165 Bdk. *ibid.*, hlm. 100

166 Lih. Hans-Georg Gadamer (2006), *op.cit.*, hlm. 214

167 Lih. Jean Grondin (2000), *op.cit.*, hlm. 103

168 Bdk. ulasan dalam *ibid.*, hlm. 107 dst.

sebagai kesadaran *akan* sejarah dan bukan sebagai kesadaran *dalam* sejarah. Kesadaran historis sebagaimana diandaikan oleh Dilthey itu merupakan hasil refleksi yang seolah-olah bisa “keluar” dari sejarah, seperti pandangan mata burung di atas bumi, dan dengan cara itu menemukan fakta obyektif. Dengan konsep tentang kesadaran historis itu Dilthey dan para anggota Mazhab Sejarah bermaksud mengatasi relativisme. Gadamer berpendapat bahwa kesadaran historis telah disempitkan hanya pada persoalan pengetahuan, padahal pengetahuan kita itu sendiri menyejarah. Menurutnya ada yang lebih primordial daripada kesadaran atau pengetahuan akan sejarah. Yang lebih primordial itu adalah kesadaran yang ditentukan dan dipengaruhi oleh sejarah. Di sini Gadamer memperkenalkan konsep termasyhur tentang *Wirkungsgeschichte*. Kesadaran sejarah itu sendiri dipengaruhi oleh sejarah, sehingga kita boleh menyebutnya “kesadaran yang dibentuk sejarah pengaruh” (*wirkungsgeschliches Bewußtsein*). Saya masih akan membahas konsep ini nanti dalam bagian terpisah.

Ketiga, Dilthey adalah seorang wakil *Lebensphilosophie*, dan hermeneutiknya tidak dapat dilepaskan dari asumsi-asumsi aliran ini. Menurut aliran ini kehidupan merupakan kategori sentral dalam berpikir, maka ilmu pengetahuan dan filsafat juga tidak dapat dilepaskan dari kehidupan. Bila mau konsisten dengan aliran ini, seharusnya Dilthey melihat ilmu pengetahuan dan filsafat dari kehidupan historis manusia yang di dalamnya kesadaran bukan tuan atas dirinya,

*Aporia ketiga
historisme:
Perspektif Ilmiah
atas Kehidupan*

karena sejarah itu sendiri membentuk kesadaran. Akan tetapi menurut Gadamer Dilthey justru melakukan yang sebaliknya, yakni memandang kehidupan historis dari sudut ilmu pengetahuan. Dalam arti ini Dilthey tetap terperangkap di dalam premis-premis berpikir Cartesian yang mengganggu kesadaran di atas kehidupan historis.

Pokok Gagasan

Meninggalkan pengandaian-pengandaian hermeneutik reproduktif Schleiermacher dan Dilthey Gadamer berpendapat bahwa pembaca tidak dapat kembali ke masa silam untuk menemukan kembali makna asli yang dimaksud oleh penulis teks. Kesadaran kita tidak berada “di luar” sejarah, melainkan bergerak “di dalam” sejarah, sehingga pemahaman kita juga dibentuk oleh sejarah. Dengan ungkapan lain, pemahaman kita berada di dalam sebuah horizon tertentu.

167

Rehabilitasi Prasangka, Otoritas dan Tradisi

*Kemustahilan
reproduksi
makna*

Ketidaksetujuan Gadamer terhadap hermeneutik Schleiermacher dan Dilthey terletak pada asumsi kedua pendahulunya ini bahwa hermeneutik adalah tugas reproduksi. Makna otentik, entah

itu terkandung di dalam teks-teks kuno atau di dalam ungkapan-ungkapan kehidupan, dapat direkonstruksi secara utuh. Gadamer menyatakan kemustahilan reproduksi makna karena manusia sebagai penafsir tidak berdiri di luar sejarah, melainkan bergerak dalam sejarah dengan horizon pemahaman tertentu yang berbeda dari horizon pemahaman dalam teks ataupun ungkapan yang hendak dipahami. Kita dapat menemukan pendirian tersebut di dalam buku Gadamer khususnya di bagian 2 bab 4. Di situ dia menulis tentang prasangka sebagai kondisi memahami. Saya akan menunjukkan bagaimana diskusi di dalam bagian itu membuat terobosan baru di dalam hermeneutik. Terobosan itu adalah rehabilitasi prasangka, otoritas dan tradisi dalam memahami.

Pertama-tama Gadamer bertolak dari tilikan Heidegger tentang pra-struktur pemahaman yang telah kita bahas di atas. Sementara Heidegger mengulas pra-struktur pemahaman itu sebagai sesuatu yang terkait dengan dimensi ontologis manusia, yakni cara berada *Dasein*, Gadamer mengembalikannya pada interpretasi pada umumnya yang juga dilakukan dalam ranah keseharian. Proyeksi (*Entwurf*) sudah selalu menyertai setiap kegiatan interpretasi, sehingga jika seorang penafsir membersihkan dirinya dari proyeksinya, dia berada dalam sebetuk proyeksi lain. Dalam arti ini proyeksi tidak dapat dihindari. "Proses konstan proyeksi baru ini," demikian Gadamer, "merupakan gerakan pemahaman dan penafsiran. Seorang yang mencoba untuk memahami tak terlindung dari distraksi makna-

*Tak
terhindarkannya
proyeksi*

makna yang telah ada sebelumnya yang tidak berasal dari hal-hal itu sendiri.”¹⁶⁹ Bila memahami selalu melibatkan makna yang telah ada sebelumnya, suatu pra-struktur pemahaman, tidak akan ada interpretasi yang obyektif sebagaimana dikejar oleh Schleiermacher, Dilthey dan para penganut positivisme dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Tak ada jalan lain selain mengakui adanya pra-struktur tersebut. “Obyektivitas’ satu-satunya di sini,” demikian Gadamer, “adalah konfirmasi akan adanya suatu makna yang telah ada sebelumnya yang sedang bekerja”.¹⁷⁰

Kemudian tilikan Heidegger tentang pra-struktur pemahaman ini dipakai oleh Gadamer untuk merehabilitasi konsep prasangka. Dalam bahasa Jerman prasangka adalah *Vorurteil* yang artinya memberi penilaian (*Urteil*) sebelum (*Vor-*) semua hal yang berhubungan dengan situasi yang dinilai itu diperiksa. Prasangka adalah penarikan kesimpulan atau penilaian yang tergesa-gesa. Menurut Gadamer, dengan berkembang pesatnya sains sejak Pencerahan Eropa abad ke-18, konsep prasangka didiskreditkan sebagai penilaian yang tidak mempunyai dasar. Yang menjadi target di sini adalah agama, karena agama mengeluarkan klaim-klaim metafisis yang tidak memiliki dasar empiris. Tentu saja yang mengklaim diri dapat membersihkan pengetahuan dari prasangka adalah sains, karena sains memiliki dasar dan justifikasi metodis.¹⁷¹ Ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan yang berkembang saat itu berupaya

169 Hans-Georg Gadamer (2006), *op.cit.*, hlm. 269–270

170 *Ibid.*, hlm. 270

171 *Ibid.*, hlm. 273

untuk menghadirkan fakta, yaitu kenyataan apa adanya yang bebas dari prasangka-prasangka kita. Tidak mengherankan bahwa di masa itu juga berkembang kritik Alkitab yang mencoba menunjukkan “fakta” yang tersembunyi di balik Alkitab dengan membersihkan penafsir dari prasangka religiusnya, yakni perspektif imannya.

Gadamer lalu mengemukakan pendirian kritisnya. “Pengatasan segala prasangka, tuntutan global atas pencerahan ini,” demikian tulisnya, “akan membuktikan dirinya sebagai sebuah prasangka.”¹⁷² Lewat prasangka seperti itulah ilmu-ilmu dengan metode ilmiahnya menafsirkan obyek-obyek mereka. Masalah dengan kecurigaan atas prasangka di zaman Pencerahan menurut Gadamer terkait dengan otoritas dan tradisi, khususnya terkait dengan agama. Otoritas dan tradisi merupakan komponen-komponen utama yang membangun prasangka umum yang menurut Pencerahan dapat mendistorsi pengetahuan kita. Karena itu Pencerahan, seperti dirumuskan oleh Kant, mendorong keberanian untuk menggunakan akal sendiri. Otoritas dan tradisi harus diperiksa di bawah cahaya akal yang menurut Pencerahan superior di hadapan tradisi dan otoritas. Akan tetapi menurut Gadamer dorongan Pencerahan untuk memakai akal sebagai kekuatan superior itupun sebuah prasangka. Pencerahan membawa sebuah “prasangka melawan prasangka”.¹⁷³

Historisme yang tumbuh lewat romantisme juga tidak lepas dari prasangka yang sama dengan

*Prasangka
melawan
prasangka*

*Romantisme
versus
Pencerahan*

¹⁷² *Ibid.*, hlm. 277

¹⁷³ Lih. Jean Grondin (2000), *op.cit.*, hlm. 134

yang dimiliki oleh Pencerahan. Perbedaan terletak pada arah gerakannya. Pencerahan bergerak progresif, sementara romantisme retroaktif. Sebagaimana diketahui, proyek gerakan romantis adalah kebangkitan kembali masa silam, pengumpulan cerita-cerita rakyat, pengolahan adat-istiadat kuno, penemuan wawasan-wawasan dunia yang implisit dalam bahasa-bahasa, studi kebudayaan Timur, dst.¹⁷⁴ Singkatnya, romantisme adalah gerak sebaliknya dari Pencerahan.

Jika dalam Pencerahan orang mencoba mengatasi mitos dengan logos, Romantisme ingin kembali pada kebijaksanaan mitos. Pencerahan memiliki prasangka umum bahwa akal merupakan sumber informasi yang benar yang mengatasi tradisi dan otoritas. Menurut Gadamer “tendensi untuk merekonstruksi masa silam karena merupakan masa silam, pembalikan sadar ke ketaksadaran, yang memuncak dalam pengakuan atas kebijaksanaan superior zaman purba dari mitos” tidak lain daripada prasangka romantisme yang serupa dengan prasangka Pencerahan, hanya arahnya berkebalikan.¹⁷⁵ Keduanya beranggapan dapat mengatasi prasangka untuk sampai entah pada logos atau pada mitos tanpa distraksi si penafsir. Di sini Gadamer berhasil membuat terobosan penting di dalam hermeneutik dengan membebaskannya dari kecenderungan obyektivisme atau – dalam istilah Gadamer – Cartesianisme yang bercokol di dalam metode ilmiah.

174 Lih. Hans-Georg Gadamer (2006), *op.cit.*, hlm. 276–277

175 Lih. *ibid.*, hlm. 275

Dengan kritik atas Pencerahan dan romantisme itu Gadamer ingin menunjukkan bahwa prasangka merupakan unsur yang wajar di dalam memahami, dan bahkan kita boleh mengatakan bahwa prasangka merupakan kondisi untuk memahami. Tentu kita tetap harus waspada, karena menurutnya ada prasangka yang legitim dan ada prasangka yang tidak legitim. Bagaimana membedakan kedua hal ini? Untuk menjawab pertanyaan ini, Gadamer harus lebih dahulu mendiskusikan dua komponen prasangka yang didiskreditkan oleh Pencerahan, yaitu otoritas dan tradisi. Otoritas dan tradisi – ini mengingatkan orang Eropa pada Kekristenan Abad Pertengahan – merupakan sumber prasangka, seperti misalnya dalam kasus Galileo Galilei. Dalam kasus itu otoritas tafsir Alkitab menjadi prasangka yang membuat Galileo dinyatakan bersalah. Pencerahan ingin agar kasus serupa tidak terulang, maka prasangka harus dibersihkan demi pengetahuan obyektif.

Menurut Gadamer Pencerahan kurang cermat melihat persoalan ini. Pertama, Pencerahan mempertentangkan otoritas dengan nalar dan kebebasan, padahal otoritas juga dapat menjadi sebuah sumber kebenaran. Otoritas tidak selalu terkait dengan kepatuhan buta, karena seperti dalam kasus otoritas intelektual seorang guru atau pakar, misalnya, orang harus mendapat pengakuan publik untuk meraih otoritas itu, dan hal itu membutuhkan rasionalitas. Jadi, ada otoritas yang legitim yang justru memungkinkan kita untuk menemukan kebenaran.

*Prasangka
legitim dan
illegitim*

*Otoritas
sebagai sumber
kebenaran*

Kedua, apa yang terjadi dengan otoritas juga terjadi pada konsep tradisi. Konsep ini sangat didukung oleh romantisme, padahal didekreditkan juga oleh Pencerahan sebagai sesuatu yang berlawanan dengan nalar dan kebebasan. Menurut Gadamer Pencerahan gagal melihat bahwa tradisi merupakan unsur yang terus ada bahkan di dalam Pencerahan sendiri, karena proyek Pencerahan untuk mendukung nalar dan kebebasan membangun sebuah tradisi yang juga harus dijaga dan diteruskan. Dari fakta itu Gadamer lalu menyimpulkan bahwa manusia memang tidak dapat keluar dari tradisi. Dia menulis demikian:

Bagaimanapun hubungan lazim kita dengan masa silam tidak dicirikan dengan pengambilan jarak dan pembebasan diri kita dari tradisi, melainkan kita senantiasa tersituasi di dalam tradisi-tradisi, dan hal ini bukanlah sebuah proses yang mengobyektivasikan – yaitu kita tidak memahami apa yang dikatakan tradisi sebagai sesuatu yang lain, sesuatu yang asing. Tradisi selalu merupakan bagian kita, sebuah model atau eksemplar, suatu pengakuan diri kita sendiri yang penilaian historis kita nanti akan hampir tidak dapat melihatnya sebagai semacam pengetahuan, melainkan sebagai sebuah ikatan yang paling tulus dengan tradisi.¹⁷⁶



Pengajaran di sebuah pesantren

dapat berbicara tentang prasangka yang legitim bila hal itu terkait dengan otoritas dan tradisi yang mendorong penemuan kebenaran. Gadamer menunjukkan bahwa di dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan dan bahkan juga dalam ilmu-ilmu alam terdapat tradisi riset yang mengarahkan penemuan-penemuan di dalam ilmu-ilmu ini. Unsur tradisi ini, seperti dilukiskan Gadamer, “aktif” bekerja, yaitu memberi pengaruh nyata di dalam riset ilmu-ilmu tersebut.¹⁷⁷ Tiada pemahaman yang bekerja sendiri, yaitu tanpa prasangka, karena dalam setiap pemahaman, tak terkecuali dalam ilmu-ilmu modern, “bekerja” unsur-unsur dari otoritas dan tradisi. Dengan rehabilitasi konsep tradisi ini Gadamer juga ingin mengatasi relativisme kebenaran dalam

177 Lih. *ibid.*, hlm. 284

interpretasi. Relativisme kebenaran adalah sebuah pandangan bahwa kebenaran itu relatif, tergantung pada penafsir. Menurut Gadamer kebenaran tidak relatif dan juga tidak sewenang-wenang ditentukan oleh penafsir, karena penafsir harus mengikuti kaidah-kaidah yang ditentukan oleh tradisi. Dengan ungkapan lain, tradisi membatasi gerak interpretasi sehingga kebenaran interpretasi sedikit banyak merupakan hasil penerimaan oleh tradisi tertentu.

Pokok Gagasan

Terinspirasi dengan konsep Heidegger tentang pra-struktur pemahaman, Gadamer berargumen bahwa prasangka dan otoritas tidak dapat sama sekali dibersihkan dari pemahaman teks karena upaya pembersihan itu sendiri adalah sebuah prasangka. Sebaliknya, prasangka dan otoritas justru merupakan komponen-komponen yang memungkinkan pemahaman teks, maka tugas pembaca adalah membedakan antara prasangka yang legitim dan yang illegitim.

Sejarah Pengaruh

*Memahami
sejarah*

Saya akan melangkah lebih jauh. Upaya Gadamer untuk merehabilitasi otoritas dan tradisi memiliki implikasi bagi pandangan tentang kesadaran sejarah (*historisches Bewußtsein*). Apakah artinya

memahami sejarah? Memahami sejarah tidak hanya berarti bahwa kita memahami fenomena sejarah, seperti misalnya memahami isi karya-karya dari masa silam, melainkan juga memahami pengaruh karya-karya itu di dalam sejarah. Yang disebut terakhir ini kurang mendapat perhatian Schleiermacher dan Dilthey dan sekarang justru diangkat oleh Gadamer menjadi pokok pemikirannya. Dia menyebutnya dalam istilah Jerman yang telah kita singgung di atas, yaitu *Wirkungsgeschichte*. Istilah ini sebaiknya kita terjemahkan menjadi “sejarah pengaruh”.

Istilah itu tidak baru, karena sudah ada di abad ke-19. Di Jerman jika bicara tentang *Wirkungsgeschichte*, orang memaksudkannya dengan penerimaan sebuah karya, seperti misalnya bagaimana karya-karya Hegel dipelajari dan ditanggapi sehingga dalam sejarah pemikiran memunculkan pemikiran Marx dan Kierkegaard. Perhatian terhadap pengaruh karya-karya ini juga menjadi disiplin khusus di dalam zaman historisme.¹⁷⁸ Gadamer mencoba untuk menggali lebih dalam pengertian *Wirkungsgeschichte* ini untuk hermeneutik, dan untuk hermeneutik istilah itu mengacu pada keterlibatan kita dalam sejarah, yakni suatu situasi yang di dalamnya kita sebagai pelaku-pelaku sejarah tidak melampaui sejarah.

Untuk kejelasan menurut saya kita perlu membedakan antara sejarah pengaruh ini dan kesadaran sejarah sebagaimana beroperasi di dalam penelitian sejarah. Seorang peneliti sejarah

Arti “*Wirkungsgeschichte*”

Sejarah pengaruh dan kesadaran sejarah

¹⁷⁸ Lih. Jean Grondin (2000), *op.cit.*, hlm. 144.

akan mencoba memahami sebuah fenomena sejarah, seperti misalnya Peristiwa Gerakan 30 September 1965, dengan mengambil jarak. Hasilnya adalah sebuah paparan tentang peristiwa itu tanpa keterlibatan peneliti di dalamnya. Dalam arti itu lalu muncul klaim obyektivitas untuk hasilnya. Pengetahuan obyektif tentang sejarah itulah kesadaran sejarah yang dibanggakan oleh Pencerahan Eropa sebagai prestasinya. Gadamer melawan kepongahan intelektual seperti itu. Menurutnya peneliti dengan kesadaran sejarah itu justru tidak menyadari bahwa pengambilan jarak yang dia lakukan saat meneliti itu merupakan sebuah situasi hermeneutis yang di dalamnya ia juga berada di bawah pengaruh-pengaruh zamannya sendiri. Sejarah pengaruh seperti ini tidak diperhitungkan di dalam ilmu sejarah. “Dengan menyandarkan diri pada metode kritisnya”, demikian tulis Gadamer, “obyektivisme historis menyembunyikan fakta bahwa kesadaran sejarah itu sendiri tersituasi dalam jejaring pengaruh-pengaruh sejarah”.¹⁷⁹ Jadi, paparan sejarah seorang peneliti mencerminkan sedikit banyak kekuatan-kekuatan pengaruh, seperti kepentingan-kepentingan ideologis, politis, kultural ataupun ekonomis, yang mengarahkan penelitiannya.

*Empat lapis
kesadaran
sejarah pengaruh*

Jika kita mustahil memahami sejarah secara transparan tanpa beroperasinya sejarah pengaruh di dalam interpretasi kita, bagaimana cara yang tepat untuk memahami sejarah? Menurut Gadamer tidak ada cara lain selain menyadari

179 Hans-Georg Gadamer (2006), *op.cit.*, hlm. 300

sejarah pengaruh itu. Kita segera dapat mengira bahwa keadaannya menjadi cukup rumit, karena kesadaran sejarah pengaruh menjadi berlapis-lapis. Grondin membantu kita untuk membedakan empat lapisan kesadaran sejarah pengaruh sebagaimana digagas oleh Gadamer.¹⁸⁰ Lapisan pertama kesadaran sejarah pengaruh sebagai *genetivus objectivus* adalah kesadaran peneliti akan ketersituasiannya, akan kenyataan bahwa ia berada di dalam situasi hermeneutis tertentu. “Kesadaran sejarah pengaruh,” demikian Gadamer, “terutama adalah kesadaran akan situasi hermeneutis”.¹⁸¹ Lapisan kedua adalah pengertian umum filosofis tentang kesadaran akan bekerjanya atau berpengaruhnya sejarah dan tradisi di dalam setiap pemahaman, sekalipun kita tidak menyadarinya. Lapisan ketiga kesadaran sejarah pengaruh sebagai *genetivus subjectivus* adalah kesadaran seseorang yang mengambil bagian dalam kesadaran suatu zaman, *Zeitgeist*, sehingga kita boleh mengatakan bahwa orang seperti Soekarno, misalnya, adalah anak zamannya. Lapisan keempat adalah refleksi diri sejarah pengaruh itu sendiri, bukan sebagai klaim atas superioritas, melainkan sebagai kesadaran akan keterbatasannya.

Kata “kesadaran” yang masih dipakai untuk “kesadaran yang dibentuk sejarah pengaruh” (*wirkungsgeschliches Bewußtsein*) akan mengesankan bahwa Gadamer masih menerima asumsi-asumsi historisme tentang kesadaran sejarah. Hal itu tidak benar. Kata kesadaran di situ sudah memiliki konotasi yang berbeda

*Kewaspadaan
akan sejarah
pengaruh*

180 Lih. Jean Grondin (2000), hlm. 147–149

181 Hans-Georg Gadamer (2006), *op.cit.*, hlm. 269

dari kesadaran modern yang didasarkan oleh Descartes dan memuncak dalam kepongahan intelektual Pencerahan Eropa. Untuk lebih tepatnya, alih-alih kata kesadaran (*Bewußtsein*), saya setuju dengan Grondin untuk memakai kata “kewaspadaan” (*Wachsamkeit*). “Kewaspadaan”, demikian tulis Grondin, “melukiskan posisi seorang yang berusaha di tengah malam yang mengancam menjeratnya untuk menjaga matanya tetap terbuka.”¹⁸² Di dalam setiap pemahaman kita perlu “waspada” akan sejarah pengaruh yang bekerja dalam pemahaman kita. Kesadaran akan sejarah pengaruh menurut Gadamer lebih merupakan eksistensi daripada kesadaran.¹⁸³

Pokok Gagasan

“Wirkungsgeschichte” dalam pengertian yang diberikan oleh Gadamer adalah suatu situasi yang di dalamnya kita sebagai pelaku sejarah tidak dapat melampaui sejarah, sehingga sebuah penelitian sejarah yang mengklaim diri obyektif sekalipun tersituasi oleh sejarah, yakni oleh suatu zaman yang mengejar obyektivitas. Hasil-hasil penelitian sejarah juga tidak berdiri di luar sejarah, melainkan merupakan bagian kesinambungan sejarah.

182 Jean Grondin (2000), *op.cit.*, hlm. 150

183 Kutipan Gadamer dalam Kurt Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, Continuum, New York, 2006, hlm. 296

Peleburan Horizon-horizon

Kewaspadaan atas sejarah pengaruh ditunjukkan oleh Gadamer dengan konsep *Horizontverschmelzung* atau peleburan horizon-horizon. Di samping *Wirkungsgeschichte*, konsep ini merupakan konsep sentral Gadamer yang merupakan kontribusinya untuk hermeneutik kontemporer. Di dalam konsep inilah berbagai konsep yang dibahas di atas “dimainkan” di dalam hermeneutik Gadamer. Istilah horizon, seperti telah disinggung di atas, tidak berasal dari Gadamer. Istilah itu telah dipakai oleh Nietzsche di akhir abad ke-19 dan kemudian dikembangkan oleh Husserl dalam fenomenologinya. Dalam pengertian fenomenologis itu horizon terkait dengan intensionalitas kesadaran. Gadamer tentu tidak mau mengambilalih filsafat kesadaran yang masih bercokol dalam fenomenologi Husserl, karena dia lebih mengikuti Heidegger. Konsep horizon itu merupakan penjelasan lebih lanjut untuk apa yang di atas disebut “situasi hermeneutis”. Gadamer menulis:

Bagian hakiki konsep situasi adalah konsep “horizon”. Horizon adalah jangkauan penglihatan yang mencakup segala hal yang dapat dilihat dari suatu sudut pandang tertentu. Bila diterapkan pada pemikiran, kita berbicara tentang kesempitan horizon, tentang pelebaran horizon, tentang pembukaan horizon yang baru dst... Seseorang yang tidak mempunyai horizon adalah seorang yang tidak melihat cukup

*Konsep
fenomenologis
tentang horizon*

jauh dan karenanya terlalu melebih-lebihkan apa yang paling dekat dengannya.¹⁸⁴

Ciri-ciri horizon

Kita boleh juga mengatakan bahwa horizon adalah prasangka yang terkandung di dalam tradisi, dan prasangka seperti itu dapat diubah hanya dengan prasangka lain, sehingga dalam arti ini sebuah horizon melebar.¹⁸⁵ Dikatakan secara berbeda, horizon interpretasi kita ditentukan oleh prasangka kita yang terbangun lewat tradisi yang di dalamnya kita berada. Tradisi itu sendiri merupakan horizon yang luas, dan di dalam horizon tradisi itu horizon pengetahuan kita berada. Dari ulasan Gadamer dalam *Wahrheit und Methode* kita menyimpulkan adanya dua ciri pokok horizon. Pertama, sebuah horizon tidak terisolasi, melainkan terbuka. Gadamer tidak setuju dengan hermeneutik Romantik yang melukiskan empati atau transposisi sebagai proses mengambalalih horizon masa silam yang melingkungi pengarang teks. Yang terjadi bukanlah perpindahan si penafsir dari horizonnya ke dalam horizon pengarang, melainkan meluasnya horizon si penafsir. “Memperoleh sebuah horizon berarti,” demikian Gadamer, “bahwa orang belajar melihat melampaui apa yang dekat terjangkau tangan – bukan untuk mengalihkan pandangan darinya, melainkan untuk melihatnya secara lebih baik di dalam sebuah keseluruhan yang lebih luas dan dalam proporsi yang lebih benar”.¹⁸⁶ Kedua,

184 Hans-Georg Gadamer (2006), *op.cit.*, hlm. 269

185 Bdk. Lawrence K. Schmidt, *Understanding Hermeneutics*, Acumen, Durham, 2006, hlm. 105

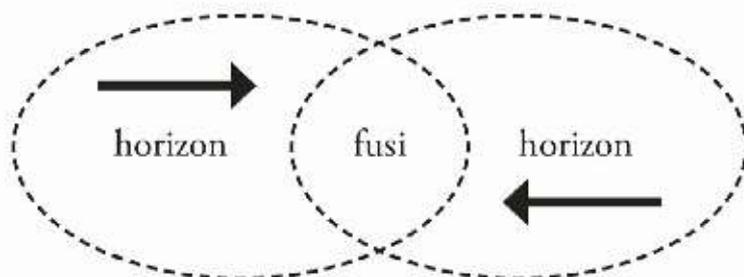
186 Hans-Georg Gadamer (2006), *op.cit.*, hlm. 304

sebuah horizon tidak statis, melainkan dinamis, yaitu terus bergerak. Horizon masa silam, misalnya, bukanlah sesuatu yang sudah selesai dan kita tinggalkan di belakang. Begitu juga horizon masa kini senantiasa dalam proses pembentukan dan pengayaan dari horizon masa silam.

Karena horizon-horizon pemahaman tidak terisolasi dan dinamis, tidak ada sebuah horizon pemahaman yang “steril”, yaitu tanpa pengaruh suatu horizon yang berbeda dari horizon tersebut. Mengatasi Schleiermacher dan Dilthey, Gadamer lalu menempatkan proses memahami tidak di luar ataupun di atas horizon-horizon, melainkan justru bergerak di dalam mereka. Dalam arti ini seorang penafsir tidak memiliki pandangan yang dapat mengatasi sejarah dan tradisi karena ia bergerak di dalamnya. Memahami (*Verstehen*) adalah sebuah proses yang melibatkan tegangan berbagai horizon atau – dalam kata-kata Gadamer sendiri – “selalu merupakan peleburan horizon-horizon yang dianggap ada dari diri mereka sendiri”.¹⁸⁷ Interpretasi merupakan perjumpaan seorang pembaca dengan teks yang juga berarti perjumpaan kekinian pembaca dan tradisi yang melingkungi teks itu. Perjumpaan seperti itu menghasilkan tegangan antara horizon pembaca dan horizon teks. Menurut Gadamer, yang disebut memahami bukanlah menghapus tegangan itu, misalnya, dengan membiarkan horizon teks “mencaplok” horizon pembaca, melainkan justru mengeksplisitkan tegangan itu. Peleburan horizon-horizon bukan asimilasi sebuah horizon

*Fusi horizon-
horizon*

ke dalam horizon lain, melainkan sebuah *interseksi* di antara horizon-horizon.



Horizon-horizon pemahaman terbuka, bergerak dan saling melebur

Contoh fusi horizon-horizon

Contoh yang diberikan Grondin berikut dapat membantu kita.¹⁸⁸ Di dalam studi filsafat mahasiswa diminta untuk membaca literatur primer dan literatur sekunder. Literatur primer adalah karya asli seorang filsuf yang umumnya dari masa silam, misalnya Plato, sedangkan literatur sekunder adalah komentar-komentar atas karya itu. Seorang dosen jarang menyarankan mahasiswanya untuk membaca komentar Plato dari abad-abad yang silam, melainkan justru menyarankan untuk membaca komentar yang terkini. Mengapa? Menurut Grondin bukan karena komentar terkini itu lebih baik daripada komentar dari masa lalu, melainkan karena komentar terkini itu menyajikan pemahaman atas Plato dengan cara yang berhubungan dengan kekinian kita sebagai pembacanya. Dalam ilustrasi ini cukup jelas bahwa memahami bukanlah meninggalkan kekinian kita untuk memasuki teks Plato itu, melainkan mencoba menerangi teks itu dalam cahaya pengertian-pengertian orang di masa

188 Lih. Jean Grondin (2002), hlm. 43-44

kini. Untuk itu berbagai cara dilakukan, misalnya, dengan membandingkan, menerjemahkan, mengaplikasikan, dst. Segala upaya ini tidak lain daripada peleburan horizon kekinian pembaca dan horizon teks Plato itu. Peleburan horizon-horizon seperti itu juga berlangsung di dalam berbagai karya interpretasi lainnya, seperti misalnya di dalam teologi, eksegesis Alkitab, kritik sastra, hukum, dst.



Sabung Ayam di Bali

Ambillah contoh fusi horizon-horizon yang terjadi dalam penelitian ilmiah yang tidak berpretensi obyektivistis. Dalam riset etnografis Geertz yang telah saya singgung dalam bab 2, fusi horizon-horizon itu juga tampak. Geertz mengeksplisitkan horizon kulturalnya sendiri sebagai orang Amerika yang banyak belajar filsafat dan sastra Barat, seperti misalnya konsep *deep play* Jeremy Bentham untuk memahami pertarungan dalam sabung ayam di Bali atau struktur drama Shakespeare untuk memahami struktur pertunjukan wayang Jawa. Hasil interpretasinya merupakan peleburan horizon kultural Bali atau Jawa dan horizonnya sendiri sebagai peneliti.¹⁸⁹

*Contoh dalam
interpretasi
etnografis Geertz*

¹⁸⁹ Lih. Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan*, Kanisius, Yogyakarta, 1992

Secara Gadamerian harus dikatakan bahwa hasil riset itu tidak melampaui sejarah, melainkan merupakan bagian dari kontinuitas sejarah yang di dalamnya Geertz sebagai peneliti pernah tinggal di Bali atau di Jawa di suatu saat tertentu. Lewat fusi horizon-horizon yang terkandung di dalam laporan Geertz itu baik orang Bali dan orang Jawa, serta Geertz sendiri dapat memahami diri mereka.

Tugas interpretasi

Jika memahami terjadi dalam peleburan horizon-horizon, lalu apakah sesungguhnya tugas interpretasi menurut Gadamer? Tugas interpretasi tak lain adalah “memproyeksikan sebuah horizon historis yang berbeda dari horizon kekinian”.¹⁹⁰ Yang dimaksud adalah bahwa interpretasi bukanlah rekonstruksi ataupun representasi makna dari masa silam, melainkan interseksi antara tradisi dan kekinian penafsir sedemikian rupa sehingga dihasilkan sesuatu yang baru. Dalam arti ini, seperti Heidegger, bagi Gadamer hermeneutik tidak berciri reproduktif, melainkan produktif, sehingga hermeneutiknya juga dinamai hermeneutik produktif. Dalam perjumpaannya dengan teks, si penafsir memproyeksikan horizon historis, yaitu tradisi, dengan horizon kekiniannya dan dengan cara itu melampaui tradisi. Menafsirkan Plato berarti juga memahami Plato dalam terang tradisi interpretasi atasnya dan kekinian si penafsir untuk melampauinya. Begitu juga menafsirkan makna sabung ayam di Bali berarti membiarkan horizon kekinian penafsir memberi makna pada peristiwa sabung ayam itu.

Pokok Gagasan

Pemahaman atas teks tidak pernah steril dari situasi spasio-temporal pembaca dan teks, – misalnya otoritas dan tradisi – melainkan selalu merupakan interseksi situasi pembaca dan teks atau apa yang disebut “peleburan horizon-horizon”. Jadi, seorang pembaca melebarkan horizon kekiniannya sampai menjangkau horizon masa silam teks untuk memahami teks itu secara kreatif.

186

Aplikasi sebagai Memahami

Konsep peleburan horizon-horizon memiliki implikasi penting untuk problem aplikasi. Mengacu pada karya klasik J.J. Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723), Gadamer membagi hermeneutik menjadi tiga bagian, yaitu: pemahaman (*subtilitas intellegendi*), eksplikasi (*subtilitas explicandi*) dan aplikasi (*subtilitas applicandi*). Schleiermacher dan Dilthey meletakkan aplikasi di tempat tersendiri, sehingga aplikasi dianggap sebagai seni presentasi.¹⁹¹ Gadamer memiliki pendirian berbeda. Menurutnya aplikasi merupakan bagian integral pemahaman. Pandangan ini konsisten dengan konsepnya tentang peleburan horizon-horizon. Aplikasi tak lain daripada “sebuah proses

*Pemahaman,
eksplikasi dan
aplikasi*

191 Lih. Richard E. Palmer, *op.cit.*, hlm. 187

Aplikasi dan
phronesis

integral di dalam proyeksi makna teks di dalam horizon yang membentang dari sang penafsir”.¹⁹²

Gadamer juga memahami aplikasi sebagaimana Aristoteles memahami pengetahuan praktis atau *phronesis*. Di dalam *phronesis* ada tiga momen. Pertama, pengetahuan praktis itu berciri reflektif, yakni juga merupakan pengetahuan tentang diri sendiri. Kedua, pengetahuan praktis itu dibatinkan menjadi bagian karakter seseorang. Ketiga, pengetahuan praktis bersangkutan dengan proses sosialisasi sehingga membentuk suatu tradisi.¹⁹³ Aplikasi juga mengandung ketiga momen yang ada dalam *phronesis* tersebut.

Contoh aplikasi
dalam teologi



Billy Graham sedang
berkotbah

Contoh yang diberikan oleh Gadamer adalah aplikasi dalam teologi, hukum dan sastra. Pertama, contoh dalam teologi. Seorang pengkotbah pertama-tama memahami Alkitab dan menafsirkannya secara teologis, dan baru kemudian mengaplikasikan interpretasi itu dalam kotbahnya menurut kekiniannya. Di dalam proses itu tampak seolah-olah aplikasi terpisah dari pemahaman dan interpretasi. Dua hal terakhir itu dianggap sebagai hal universal yang kemudian diaplikasikan pada hal yang konkret. Namun Gadamer berpendapat bahwa pemahaman, interpretasi dan aplikasi merupakan “satu proses yang terpadu”.¹⁹⁴ Mengaplikasikan teks Alkitab adalah memahaminya, dan memahaminya juga selalu adalah mengaplikasikannya. Kotbah bukanlah sekadar suplemen pada teks Alkitab

192 Lawrence K. Schmidt, *op.cit.*, hlm. 107

193 Lih. Jürgen Habermas (1988), *On the Logic of the Social Sciences*, The MIT Press, Cambridge, 1988, hlm. 163

194 Lih. Hans-Georg Gadamer (2006), hlm. 307

yang diinterpretasi, melainkan bagian proses memahami itu sendiri.¹⁹⁵

Hal serupa juga terjadi di dalam bidang hukum. Sebelum menjatuhkan vonis, seorang hakim perlu tahu bagaimana hukum diaplikasikan di sebuah kasus tertentu. Ia perlu tahu apa kiranya pikiran si pembuat hukum bila hukum itu diaplikasikan dalam situasi konkret saat ini. Situasi kekinian itu tentu tak diketahui si pembuat hukum, tetapi aplikasi hakim itulah yang membuat makna hukum itu terwujud. Undang-undang yang mengatur komunikasi digital, misalnya, baru dimengerti maknanya ketika diaplikasikan pada kasus konkret oleh seorang hakim. Di sini kita juga menemukan bahwa aplikasi merupakan pemahaman. “Sebuah hukum,” demikian Gadamer, “tidak ada untuk dipahami secara historis, melainkan untuk dikonkretkan dalam kesahihan legalnya dengan diinterpretasi. Begitu juga, Injil tidak ada untuk dipahami sebagai dokumen historis belaka, melainkan diperlakukan sedemikian rupa sehingga menghasilkan efeknya yang menyelamatkan.”¹⁹⁶

Keadaannya berbeda dalam kegiatan sejarawan hukum. Apakah sejarawan hukum cukup memerhatikan aplikasi awal ketika teks hukum dihasilkan untuk memahami makna hukum itu? Menurut Gadamer, tidak. Dia harus juga mencakup kasus-kasus selanjutnya dari aplikasi hukum itu. Memahami hukum bagi sejarawan hukum tidak dibatasi pada peristiwa asal-usul

Contoh aplikasi dalam hukum

Aplikasi dalam sejarah hukum

¹⁹⁵ Lih. *ibid.*, hlm. 326

¹⁹⁶ *Ibid.*, hlm. 307

hukum itu; ia juga harus memperhitungkan pengaruh selanjutnya dari hukum itu. Di sini sejarawan memahami makna hukum lewat aplikasi-aplikasinya dalam kerangka sejarah pengaruh yang telah kita bahas di atas, dan pemahaman sang sejarawan itu sendiri lahir dari peleburan horizon teks yang diinterpretasikannya dan horizon kekiniannya.

*Aplikasi dalam
sastra*

Akhirnya, contoh dalam sastra. Seorang kritikus sastra mengaplikasikan sebuah karya sastra pada situasi kekinian agar teks itu dapat berbicara kepada kita. Aplikasi itu serupa dengan yang dilakukan oleh hakim dalam teks hukum. Tetapi seorang filolog akan menjalani proses aplikasi yang berbeda yang sama seperti yang dilakukan sejarawan hukum. Dia memahami sebuah teks kuno lewat berbagai interpretasinya dalam tradisi sekaligus mengaplikasikannya ke dalam kekinian. Jadi, filolog tidak membatasi diri pada horizon masa silam seolah-olah sebagai sesuatu yang terisolasi, melainkan memperhitungkan juga sejarah pengaruh karya kuno itu dalam tradisi dan kekiniannya.

189

Pokok Gagasan

Aplikasi bukanlah hal yang terpisah dari pemahaman, melainkan merupakan bagian integral pemahaman. Seorang pembaca memahami dengan mengaplikasikan teks pada konteks tertentu. Hal ini terjadi karena pemahaman

merupakan hasil peleburan horizon-horizon.

Pengalaman Hermeneutis, Kesepahaman dan *Bildung*

Konsep Gadamer tentang *Wirkungsgeschichte* dan *Horizontverschmelzung* menyiratkan bahwa hermeneutik bukan sekadar metode memahami, melainkan juga sebuah pengalaman dialog dengan yang lain dalam keberlainannya. Pada bagian ini saya akan membahas topik ini dan menghubungkannya dengan konsep Gadamerian tentang memahami dan *Bildung*.

Menjelang akhir bagian kedua *Wahrheit und Methode* Gadamer membahas pengalaman dialog sebagai hubungan aku-Engkau (*I – Thou*) sebagaimana dapat kita jumpai juga di dalam filsafat intersubjektivitas Martin Buber. Di dalam dialog kita tidak sekadar mempelajari apa yang kita jumpai, melainkan juga mempelajari pengalaman perjumpaan itu sendiri. Pengalaman yang dimaksud adalah suatu perjumpaan dengan tradisi, dan hal itu dijelaskan Gadamer dengan konsep padat “pengalaman hermeneutis” (*hermeneutische Erfahrung*):

Pengalaman hermeneutis mencurahkan perhatian pada tradisi. Inilah sesuatu yang dialami. Namun tradisi bukanlah sekadar sebuah proses bahwa pengalaman mengajari kita untuk mengetahui atau

Pengalaman dialog

Tradisi sebagai suatu Engkau



Martin Buber

untuk bertindak; tradisi adalah bahasa – yaitu ia mengungkapkan dirinya seperti suatu Engkau. Suatu Engkau bukanlah sebuah obyek; ia menghubungkan dirinya dengan kita.¹⁹⁷

Apakah yang dimaksud dengan tradisi sebagai suatu “Engkau”? Hubungan kita dengan tradisi menurut Gadamer tidak bisa disamakan dengan hubungan kita dengan obyek-obyek. Kita sendiri sudah termasuk di dalam tradisi tertentu yang memungkinkan pengetahuan kita. Masa silam hadir sebagai yang lain dalam keberlainannya, dan kita sebagai penafsir membiarkannya berbicara sebagai suatu Engkau yang berhubungan dengan kita.¹⁹⁸

*Tiga macam
hubungan aku-
Engkau*

Pandangan tentang hubungan aku-Engkau untuk memahami tradisi ini juga merupakan kritik Gadamer atas kesadaran historis sebagaimana dipahami dalam historisme. Untuk jelasnya, kita dapat mengambil komentar Palmer tentang tiga macam hubungan aku-Engkau dalam hermeneutik Gadamer, yaitu Engkau sebagai sebuah obyek dalam sebuah medan, Engkau sebagai sebuah proyeksi reflektif, dan Engkau sebagai tradisi yang berbicara.¹⁹⁹ Menurut Gadamer memperlakukan tradisi sebagai suatu obyek yang terpisah dari si penafsir merupakan jenis hubungan pertama yang paling dangkal, yaitu memperlakukan Engkau sebagai sebuah obyek dalam sebuah medan. Sang Engkau di sini

197 Hans-Georg Gadamer (2006), *op.cit.*, hlm. 352

198 Lih. *ibid.*, hlm. 354

199 Lih. Richard E. Palmer, *op.cit.*, hlm. 192

dilihat sebagai fakta universal yang merupakan hasil penalaran induktif. Di dalam jenis hubungan kedua, tradisi diperlakukan sebagai suatu pribadi tertentu, namun hubungan si penafsir dengannya masih terkurung di dalam keakuan penafsir, sehingga hubungan itu dipersonalisasi, yaitu sebagai hasil proyeksi reflektif penafsir. Dalam jenis kedua ini tradisi sebagai suatu Engkau tidak lagi diperlakukan sebagai hal universal, melainkan partikular dengan menyadarinya sebagai yang lain dalam keberlainannya, tetapi di sinipun si penafsir bersikap sebagai tuan atas hal yang diteliti. Sementara positivisme mengandaikan jenis hubungan pertama, kesadaran historis dalam historisme mengandaikan jenis hubungan kedua ini.

Jika ingin menangkap maksud Gadamer tentang tradisi sebagai suatu Engkau, kita harus mengerti apa yang dimaksud olehnya dengan jenis hubungan ketiga yang di dalamnya tradisi sebagai suatu Engkau dibiarkan berbicara, bukan seperti yang dilakukan dalam historisme, melainkan dalam fenomenologi. Kita sebagai penafsir membuka diri terhadap tradisi tidak dengan memproyeksikan makna dari diri penafsir sendiri, seperti dalam jenis kedua, melainkan membiarkan tradisi itu sendiri mengatakan sesuatu. Tradisi dan masa silam adalah yang lain yang berhubungan dengan kita sebagai penafsir, dan hanya dengan keterbukaan kita dapat memahami yang lain ini dalam keberlainannya.

Lalu, apa artinya memahami di sini? Seperti telah disinggung di atas, memahami

*Terbuka terhadap
tradisi*

*Keberlainan
sebagai syarat
memahami*



Perjumpaan dengan
Yang lain dalam
keberlainannya

*Kesepahaman
dan perbedaan*

(*Verstehen*) menurut Gadamer adalah saling memahami (*Sichverstehen*) yang juga memiliki arti kesepahaman (*Einverständnis*). Di dalam perjumpaan si penafsir dengan tradisi, memahami terjadi bila terjadi peleburan horizon penafsir dan horizon tradisi itu. Peleburan itu adalah suatu bentuk kesepahaman yang di dalamnya sudut pandang subyektif surut ke belakang, sehingga terbangun suatu pemahaman baru. Dari kritiknya atas hermeneutik Romantik kita tahu bahwa Gadamer tidak bertolak dari konsep memahami sebagai reproduksi atas makna sebagaimana dimaksud oleh si penulis. Artinya, memahami tidak terjadi ketika seorang pembaca menangkap hal yang sama seperti yang dimengerti pengarang. Gadamer justru mengandaikan yang sebaliknya. Memahami justru mensyaratkan adanya keberlainan antara pembaca dan penulis, dan – lebih luas lagi – antara aku dan Engkau dalam dialog, dan hal itu sudah tersirat dalam konsep horizon-horizon.

Karena horizon-horizon terus bergerak, memahami suatu Engkau dalam keberlainan merupakan tugas tak kunjung selesai dalam hermeneutik Gadamer. Tugas itu tak kunjung selesai karena manusia sebagai makhluk linguistik adalah misteri.²⁰⁰ Misteri tak bisa dipecahkan, melainkan menyingkap ketakselesaian makna dan keterbatasan pemahaman kita. Karena itu bagi Gadamer momen terpenting di dalam hermeneutik adalah ketika tersingkap bahwa orang

200 Lih. Nicholas Devey, *Unquiet Understanding. Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, State University of New York Press, New York, 2006, hlm. 29

lain berpikir berbeda dariku.²⁰¹ Kesepahaman dalam arti peleburan horizon-horizon bukanlah meremehkan atau mengabaikan perbedaan. Dengan kesepahaman tidak dimaksudkan suatu asimilasi sang Engkau ke dalam horizonku ataupun sebaliknya, karena jika demikian yang berlangsung sebenarnya bukanlah dialog, melainkan monolog. Kesepahaman yang dihasilkan dari peleburan horizon-horizon mengandaikan respek terhadap integritas pihak lain dalam keberlainannya. Dalam arti ini kesepahaman tidak melenyapkan aku-Engkau, melainkan menjaganya.

Pengalaman hermeneutis merupakan sebuah tegangan antara keakraban dan keasingan yang berlangsung di antara aku dan Engkau. Suatu perjumpaan dalam pengertian peleburan horizon-horizon tidak mengisap aku dan Engkau ke dalam kekitaan, melainkan membiarkan ruang-antara keduanya.²⁰² Ruang-antara itu tak lain daripada keterbukaan untuk “mengalami sang Engkau sungguh-sungguh sebagai Engkau – yaitu tidak mengabaikan klaimnya namun membiarkannya sungguh-sungguh berkata sesuatu kepada kita”.²⁰³

Kita sekarang sampai pada konsep ketiga yang juga terkait dengan pengalaman hermeneutis, yaitu *Bildung*. Jika kita adalah suatu dialog aku-Engkau, dan dialog itu tidak berkesudahan, pengalaman hermeneutis adalah sebuah proses menjadi atau sebuah proses transformatif. Lalu, apakah hasil proses itu? Atas pertanyaan itu

*Tegangan
keakraban dan
keasingan*

“Bildung”

201 Bdk. *ibid.*, hlm. 5

202 Bdk. *ibid.*, hlm. 16

203 Lih. Hans-Georg Gadamer (2006), *op.cit.*, hlm. 355

Gadamer menjawab dengan satu patah kata Jerman yang telah dipakai sejak zaman Goethe: *Bildung*. Kata ini tidak memiliki padanan dalam bahasa Indonesia dan Inggris. Kerap kata “pendidikan” atau “*education*” dipakai untuk menjelaskannya, namun maknanya tetap kurang pas. Padanan dalam bahasa Latin adalah kata *formatio* yang mengandung kata *forma* atau bentuk, tetapi kata Latin itu kekurangan satu hal yang terkandung di dalam kata Jerman itu, yaitu *Bild* atau gambar. Kata *forma* terkesan kurang ambigu dan kurang misterius dibandingkan kata gambar.²⁰⁴ Jadi, meski kerap disamakan satu sama lain, kata *Bildung* lebih kaya daripada *formatio*. Gadamer menghubungkan kata itu dengan kata Yunani *physis* atau alam, karena menurutnya, seperti alam, *Bildung* tidak memiliki tujuan di luar dirinya.

Contoh “*Bildung*”

Untuk menjelaskan apa itu *Bildung*, kita ambil contoh seorang yang dalam masa hidupnya banyak belajar ilmu-ilmu. Dia membaca teks-teks dalam bidang sejarah, kebudayaan, filsafat, teologi, kesusastran, dst. Kita menyebut orang seperti ini “terpelajar” bukan hanya karena dia mengetahui banyak informasi ataupun fakta, melainkan karena pengetahuannya yang luas itu membentuk kepribadiannya. Orang itu tidak sekadar belajar hal-hal di luar dirinya, melainkan juga dalam belajar tentang hal-hal di luar dirinya, ia juga belajar tentang dirinya sendiri. Kegiatan belajarnya membentuk kepribadiannya sebagai seorang terpelajar. Mungkin saja dia melupakan

204 Lih. *ibid.*, hlm. 10

beberapa informasi atau fakta yang pernah dipelajarinya, namun ada hal yang tetap tinggal dalam kepribadiannya, yaitu pembentukan dan perubahan dirinya lewat proses belajar itu. *Bildung* dapat dijelaskan sebagai hasil proses formatif dan transformatif yang diperoleh lewat belajar. Kata kerja untuk *Bildung* adalah *bilden* yang berarti “*to form*” atau “membentuk”, maka hasilnya adalah seorang pribadi yang “*gebildet*” (terpelajar). Hasil seperti itu tentu tidak sekadar kognitif ataupun intelektual, melainkan holistik, yaitu menyangkut seluruh diri manusia.

Hasil formatif dan transformatif seperti itu juga dimiliki oleh mereka yang mengalami perjumpaan dengan yang lain sebagai suatu Engkau.²⁰⁵ Hermeneutik Gadamer tidak mengejar pengumpulan fakta atau informasi tentang tradisi. Yang menjadi perhatiannya adalah apa yang terbangun dari upaya pencarian pengetahuan itu. Seorang penafsir yang berpengalaman dalam berhubungan dengan tradisi-tradisi, tentu lewat ketekunan intelektualnya, adalah seorang pribadi yang telah mengalami formasi dan transformasi di dalam dirinya, sehingga pribadi seperti ini tidak lagi cenderung memaksakan sikap-sikap obyektif dan reflektifnya terhadap pokok bahasanya, melainkan bersikap terbuka, yaitu membiarkan yang lain dalam keberlainannya berbicara. Penafsir seperti ini melibatkan diri di dalam memahami, bukan sebagai sebuah proses kognitif belaka untuk menguasai pokok bahasan, melainkan sebagai suatu peristiwa yang di dalamnya pokok

Formasi dan transformasi sebagai peristiwa hermeneutis

205 Lih. Nicholas Devey, *op.cit.*, hlm. 42

bahasan itu menyingkapkan diri lewat peleburan horizon-horizon. Peristiwa memahami itulah yang telah memformasi dan mentransformasi orang ini, sehingga kita boleh mengatakan bahwa dia memiliki *Bildung*.

Pokok Gagasan

Gadamer sampai pada pendirian bahwa hermeneutik bukan sekadar metode, melainkan pengalaman perjumpaan dengan yang lain yaitu dengan tradisi sebagai sang Engkau, dalam suatu tegangan dialektis antara keakraban dan keasingan. Hasil pengalaman hermeneutis ini, yakni keterbukaan kepada keberlainan dari yang lain dalam tradisi, adalah “Bildung”.

197

Kesimpulan

Kembali ke teks

Seperti Bultmann, Gadamer juga berada di bawah pengaruh Heidegger. Meski demikian kita tidak dapat mengatakan bahwa mereka menyalin pandangan-pandangan Heidegger. Mereka mengembangkan pemikiran mereka dengan arah mereka masing-masing. Hal ini tampak khususnya bila kita menyoroti konsep Gadamer tentang memahami. Apakah memahami menurut Gadamer? Grondin dengan tepat mencirikan upaya Gadamer sebagai “re-filologisasi” konsep memahami.²⁰⁶ Hermeneutik Schleiermacher dan

206 Lih. Jean Grondin (2002), hlm. 48

Dilthey sedikit banyak meminati filologi dengan fokus pada makna teks dan intensi penulis. Minat filologis tersebut ditinggalkan oleh Heidegger dengan menempatkan memahami dalam konteks eksistensial manusia. Gadamer melakukan re-filologisasi dengan mengalihkan proses memahami kembali pada makna teks. Meski demikian Gadamer tetap bergerak di dataran ontologis seperti Heidegger, tetapi ia – seperti dikatakan Marquard – menukar “*Being-towards-death*” (Berada-menuju-kematian) Heidegger dengan “*Being-towards-the-text*” (Berada-menuju-teks).²⁰⁷ Teks kembali menjadi keprihatinan di dalam hermeneutik Gadamer.

Saya sepakat dengan Grondin yang menjelaskan konsep Gadamer tentang memahami sebagai kesepahaman. Pada awal bahasan ini saya juga sudah menyinggung bahwa bagi Gadamer kesepahaman merupakan fenomena primer. Hal itu tampak jelas dari kata Jerman *verstehen* (memahami) yang sudah mengandung pengertian *sich verstehen* (saling memahami) atau *verständigung* (persetujuan). Di dalam bahasa Indonesia kita juga dapat menangkap makna serupa. Kalau orang berkata: “Kami sudah saling memahami”, kita dapat menangkap bahwa mereka sudah sepakat atau sepaham. Memahami adalah bersepaham. Apakah pengertian ini bisa dibenarkan? Bukankah memahami sebuah teks, misalnya *The Communist Manifesto* dari Marx, tidak harus berarti sepaham dengan isi teks itu? Tentu saja Gadamer menyadari hal itu.

*Memahami
sebagai
kesepahaman*

207 Lih. *ibid.*, hlm. 48

Kesepahaman dimaksud oleh Gadamer lebih sebagai suatu pra-pemahaman atas sebuah teks. Jadi, seorang pembaca *The Communist Manifesto* tentu memiliki pemahaman-pemahaman lebih dahulu atas konsep-konsep di dalam buku itu yang kurang lebih sama seperti yang dimiliki oleh penulisnya, misalnya tentang kelas-kelas sosial, tentang keadaan buruh, tentang sejarah Eropa dst. Dalam arti ini pembaca harus bersepaham dulu dengan penulis. Cukup logis bahwa kesepahaman menurut Gadamer tidak lain daripada apa yang ia sebut horizon pemahaman.

*Perbedaan
Gadamer
dengan para
pendahulunya*

Di sini kita dapat menunjukkan kekhasan konsep Gadamer tentang memahami, jika kita membandingkannya dengan apa yang dipikirkan oleh para pendahulunya. Pertama, Gadamer sudah mengambil jarak dengan Schleiermacher dan Dilthey yang mengandaikan bahwa seorang pembaca dapat berfungsi sebagai cermin obyektif bagi intensi pengarang teks. Bagi Gadamer anggapan romantis ini terlalu kontemplatif. Jika pembaca dan penulis memiliki kesepahaman tentang konsep-konsep tertentu, pembaca sudah secara langsung campur tangan ke dalam pemaknaan sebuah teks, sehingga rehabilitasi makna sesuai maksud penulis tidak dapat sepenuhnya dilakukan. Kesepahaman berarti juga persilangan atau peleburan horizon pengarang dan pembaca, dan peleburan itu juga berarti bahwa makna asli yang dimaksud pengarang tidak dapat direproduksi karena pembaca turut serta memaknainya menurut horizonnya. Kedua, Gadamer juga mengambil jarak kritis terhadap gurunya sendiri, Heidegger, yang melekatkan

konsep memahami pada dimensi praktis dan eksistensial *Dasein*. Memahami sebagai kesepahaman menurut Gadamer menunjukkan peranan *Mitsein* atau kehidupan bersama, tidak hanya secara eksistensial, melainkan juga secara epistemis, sebagaimana tampak dalam tradisi dan otoritas. Dengan konsep memahami sebagai kesepahaman, Gadamer mengarahkan hermeneutik kembali dari persoalan eksistensial *Dasein* kepada teks.

Akhirnya kita juga perlu menarik kesimpulan tentang implikasi filosofis pandangan Gadamer tentang memahami sebagai hasil peleburan horizon-horizon. Bila horizon-horizon pemahaman terus bergerak dan memahami merupakan hasil fusi horizon-horizon, kebenaran tidak hanya bersifat historis, yakni bergerak dalam ruang dan waktu, melainkan juga tidak mungkin dicapai suatu kebenaran final dan absolut. Pandangan itu juga mengandaikan bahwa kebenaran bukanlah sesuatu untuk ditemukan, seolah-olah suatu kebenaran utuh telah ada dan menanti untuk ditemukan, melainkan sesuatu yang dibuat. Kata "dibuat" bukan dalam pengertian "direkayasa", misalnya lewat retorika, melainkan dalam pengertian bahwa praktik-praktik otoritas dan tradisi yang mengisi horizon hermeneutis itu menghasilkan kebenaran. Kebenaran muncul dari hubungan-hubungan kompleks tradisi dan otoritas yang membentuk horizon pemahaman kita. Di sini terbuka celah bagi para kritikus Gadamer untuk menganggapnya telah terjebak ke dalam relativisme epistemologis, suatu pandangan bahwa kebenaran tidak universal, melainkan

Konsep
kebenaran

berbeda-beda karena tergantung pada konteks-konteks yang berbeda-beda.



Terminologi

aplikasi

Bildung

fusi horizon

horizon

kesadaran

sejarah

kesepahaman

otoritas

prasangka

Pencerahan

Romantisme

tradisi

Wirkungsge-

schichte

Retrospeksi

- Gadamer mengkritik pengandaian-pengandaian historisisme yang melekat di dalam hermeneutik Dilthey dengan pendirian bahwa pemahaman kita tidak berada di luar, melainkan di dalam sejarah. Pemahaman berciri historis.
- Memahami suatu teks tidak dapat lepas dari tradisi dan otoritas yang menghasilkan ataupun yang membaca teks itu, maka memahami selalu merupakan hasil peleburan horizon-horizon tradisi, otoritas dan penafsir. Dalam arti ini makna dan kebenaran bergerak bersama dengan gerak waktu tradisi dan otoritas.
- Historisitas pemahaman bukanlah pengetahuan obyektif bebas prasangka tentang masa silam, seperti dicari dalam historiografi, melainkan bahwa pemahaman kita, juga yang obyektivistis itu, tidak dapat dilepaskan dari konteks sejarah tertentu. Pemahaman dan makna tidak pernah di luar, melainkan di dalam sejarah. Dalam arti ini pula kebenaran tidak berada di luar sejarah, seolah-olah menunggu untuk ditemukan, melainkan hasil berbagai hubungan di dalam sejarah dan bergerak dalam ruang dan waktu.

- Hermeneutik Gadamer mengandaikan suatu pengalaman hermeneutis, yakni perjumpaan dengan yang lain dalam keberlainannya, maka tugas interpretasi mengandung tegangan antara keakraban dan keasingan dengan teks, suatu perjumpaan dalam hubungan aku-Engkau. Hasil transformatif pengalaman hermeneutis itu adalah Bildung.

6

Memahami sebagai Membebaskan

Habermas dan Hermeneutik Kritis

203

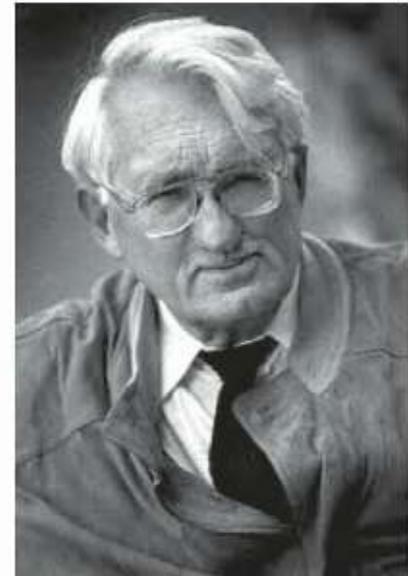
Habermas dalam Panggung
Hermeneutik – Kritik atas
Gadamer – Pengaruh Kekuasaan
dalam Memahami – Batas-batas
Hermeneutik Biasa – Hermeneutik,
Ideologi dan Psikopatologi –
Memahami Teks Abnormal
– Kepentingan Emansipatoris
Hermeneutik Kritis

*Pengaruh
Habermas
di Jerman
kontemporer*

Sampai pada Gadamer sebenarnya saya boleh menghentikan ulasan ini, karena hermeneutik modern telah memuncak di dalam pemikirannya. Namun sejarah hermeneutik di abad ke-20 berbicara lain. Hermeneutik filosofis Gadamer mendapat berbagai penerimaan sekaligus kritik. Salah seorang di antara para pemikir yang mengapresiasi Gadamer dan menunjukkan

keberatan terhadapnya adalah **Jürgen Habermas** (1929–...). Habermas bukanlah seorang yang memusatkan pemikirannya pada hermeneutik, seperti tokoh-tokoh yang telah kita bahas sebelum ini. Dia lebih dikenal sebagai seorang teoretikus sosial dan filsuf terkemuka di Jerman dewasa ini. “Tulisan-tulisan teoretisnya,” demikian Finlayson, “berpengaruh di dalam berbagai area ilmu-ilmu sosial dan kemanusiaan. Para mahasiswa sosiologi, filsafat, politik, teori hukum, studi kebudayaan, bahasa Inggris, bahasa Jerman dan studi-studi tentang Eropa pasti akan kadangkadangkang menjumpai namanya.”²⁰⁸ Di Jerman dia memainkan peran ganda, yaitu sebagai peneliti dan akademikus di satu sisi dan sebagai warga negara dan penulis politis yang aktif di lain sisi.²⁰⁹

Ada hal menarik tentang tokoh ini. Habermas dikenal sebagai seorang filsuf kelas dunia yang memusatkan perhatiannya pada problem komunikasi intersubjektif. Kita dapat menemukan alasannya dalam sebuah tulisan biografis yang diterbitkannya dalam usia tuanya. Menurut pengakuannya sendiri, ada dua pengalaman di masa kecilnya. Pertama, dia memiliki pengalaman traumatis akibat serangkaian operasi atas bibir sumbingnya yang “menajamkan” kesadarannya akan kesalingtergantungan antarmanusia. Kedua, waktu awal masuk sekolah, dia sulit berkomunikasi dan kerap diejek teman-temannya karena bibir sumbingnya, sehingga



J. Habermas

*Fokus Habermas
pada komunikasi*

208 James Gordon Finlayson, *Habermas. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2005, hlm. 1

209 Lih. Wieland Jäger et.al., *Jürgen Habermas. Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden, 2003, hlm. 13

dia “telah selalu yakin akan keunggulan bahasa tertulis daripada lisan”.²¹⁰ Dua pengalaman di masa dewasanya, yaitu keadaan luar biasa rezim Nazi dan pembebasan pasca Perang dari masa silam Jerman, telah mengarahkan minatnya yang mendalam pada hubungan-hubungan saling memahami di dalam masyarakat dan politik.

Latar belakang
kehidupan
Habermas



Gummersbach

Habermas lahir di kota kecil Gummersbach dekat Düsseldorf pada tanggal 18 Juni 1929 dari keluarga kelas menengah Jerman. Ayahnya adalah direktur kamar dagang dan industri di kota itu. Waktu itu warga kota kelahirannya mendukung Hitler dan visinya tentang ras unggul. Sebagai anak dia bersimpati pada barisan Hitler-Junge dan sempat masuk dinas militer di usia 15 tahun. Sikapnya terhadap Nazi berubah drastis setelah ia dikejutkan oleh film dokumenter tentang Pengadilan Nuremberg dan kamp-kamp konsentrasi yang ditontonnya. Seperti ditulis dalam catatan biografisnya itu, Habermas muda tertambat pada pemikiran-pemikiran Heidegger yang mendominasi iklim intelektual Jerman pasca Perang, tetapi ia melepaskan diri dari pengaruh Heidegger setelah melihat bahwa Heidegger tidak menunjukkan sikap menyesal atas keterlibatannya dalam Nazi.²¹¹ Sikap kritisnya atas Heidegger terungkap dalam artikelnya di *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* 25 Juli 1953 dengan judul “*Mit Heidegger gegen Heidegger denken*” (Berpikir

210 Lih. Jürgen Habermas (2008), *Between Naturalism and Religion*, Polity Press, Cambridge, 2008, hlm. 13-17

211 Lih. James Gordon Finlayson, *op.cit.*, hlm. 3; lih. juga *ibid.*, hlm. 19-20

bersama Heidegger melawan Heidegger).²¹² Ia mengakui Heidegger sebagai filsuf terpenting abad ke-20, tetapi ia sekaligus mencurigai filsafat Heidegger yang tidak mendukung politik emansipatoris.²¹³

Pada tahun 1954 Habermas meraih gelar doktor dari Universitas Bonn dengan disertasi tentang Schelling. Dia aktif sebagai penulis di majalah *Merkur* sebelum pada tahun 1956 diangkat menjadi asisten Theodore W. Adorno di Institut für Sozialforschung di Frankfurt a.M. Sejak awal dia menaruh perhatian pada bentuk-bentuk komunikasi bebas dalam ruang publik dan perhatiannya ini membawanya pada penulisan *Habilitationsschrift* yang ternyata menghasilkan pertentangan dengan Horkheimer, sehingga ia pindah ke Universitas Marburg untuk menulis karya itu pada Wolfgang Abendroth. Karya itu, berjudul *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Perubahan Struktur Ruang Publik, 1961), sekarang dikenal luas. Menjelang selesainya karya itu, Habermas diundang oleh Gadamer dan Karl Löwith untuk dikukuhkan sebagai profesor di Universitas Heidelberg dan di tahun 1964 dipanggil kembali ke Frankfurt untuk mengambilalih posisi Horkheimer dalam kuliah filsafat dan sosiologi. Saat itu dia terlibat dalam gerakan mahasiswa Kiri Baru, tetapi karena lalu menjadi makin keras, ia mulai menjauhi mereka. Dalam tahun-tahun di Frankfurt itu Habermas juga terlibat di dalam perdebatan intensif antara

*Pendidikan,
karya-karya dan
karier*

212 Lih. Wieland Jäger et.al., *op.cit.*, hlm. 10

213 Lih. Lasse Thomassen, *Habermas: A Guide for the Perplexed*, Continuum, New York, 2010, hlm. 7

lain dengan Gadamer yang melahirkan karya-karya yang lebih epistemologis, seperti *Erkenntnis und Interesse* (Pengetahuan dan Kepentingan, 1968), *Theorie und Praxis* (Teori dan Praksis, 1963), dan *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Untuk Logika Ilmu-ilmu Sosial, 1967). Buku yang disebut terakhir ini sempat menghasilkan diskusi bertahun-tahun.²¹⁴ Di tahun 1971 dia menjauh dari gerakan mahasiswa dan memimpin Max Planck Institut di Starnberg bersama Friedrich von Weizsäcker; di sinilah dia menyelesaikan karya monumentalnya dalam dua jilid tebal *Theorie des kommunikativen Handelns* (Teori Tindakan Komunikatif, 1981).

Banyak berdebat

Habermas tidak hanya sangat produktif menulis karya penting dalam filsafat dan ilmu-ilmu sosial kemanusiaan, melainkan juga melakukan banyak perdebatan penting dalam filsafat, seperti dengan Gadamer, Niklas Luhmann, Jacques Derrida, Michel Foucault, Kardinal Ratzinger. Dalam beberapa kesempatan dia juga berdiskusi dengan beberapa teolog Kristiani, sehingga pemikirannya juga secara langsung atau tidak langsung dibahas di dalam teologi. Beberapa teolog itu antara lain Edward Schillebeeckx, Helmut Peukert, Michael Theunissen. Boleh dikatakan, Habermas adalah contoh seorang filsuf yang “mengembangkan teorinya langkah demi langkah dalam perdebatan dengan para teoretikus lain”.²¹⁵ Dia juga berdiskusi tentang tema-tema politis aktual, seperti tentang terorisme Rote

207

214 Lih. Graeme Nicholson, “Answer to Critical Theory”, dalam: Hugh J. Silverman, *Gadamer and Hermeneutics*, Routledge, New York, 1991, hlm. 151

215 Detlef Horster, *Jürgen Habermas*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart, 1991, hlm. 33

Armee Fraktion (RAF) di tahun 70-an dan di tahun 80-an tentang *civil disobedience*, tentang masalah nuklir, dan juga tentang *holocaust* yang kemudian dikenal dengan sebutan *Historikerstreit* (perdebatan para sejarawan). Dalam perdebatan-perdebatan itu Habermas mengambil sikap tegas tentang identitas Jerman, yaitu putus dari masa silam Nazi dan mendukung konsep politis tentang identitas, maka dia juga mengusung apa yang disebut *Verfassungspatriotismus* (patriotisme konstitusi). Di tahun 80-an dia memusatkan perhatiannya pada etika diskursus dan dengan minatnya pada filsafat politik John Rawls dia mengembangkan teori demokrasi deliberatif dalam karyanya *Faktizität und Geltung* (Fakta dan Kesahihan, 1990). Secara karikatural orang mengatakan bahwa Habermas mulai kariernya sebagai seorang Marxis, tetapi mengakhirinya sebagai pembela demokrasi liberal. Karikatur itu tidak sepenuhnya benar, karena dia bersikap kritis atas Marxisme dan juga atas liberalisme Amerika.

Setelah pensiun dari kedudukannya di Frankfurt, Habermas tinggal di Starnberg dan masih aktif menulis komentar-komentar politis. Dia menulis berbagai topik, seperti tentang rekayasa genetis, terorisme, penyatuan kembali Jerman, kosmopolitanisme, dan juga tentang masyarakat pasca sekular. Habermas adalah salah seorang filsuf Jerman yang masih hidup. Karena karya-karyanya dibaca juga oleh banyak para intelektual Iran, antara lain mantan presiden Mohammad Khatami, dia pernah diundang ke Iran pada tahun 2002. Akhir-akhir ini dia banyak mengkritik berbagai bentuk fundamentalisme

Habermas dan agama



Habermas dan Ratzinger di Katholische Akademie in Bayern

ideologis, entah dalam bentuk fundamentalisme agama ataupun sekularisme Barat. Buku terbaru tentang agama dan sekularisme terbit dengan judul *Zwischen Naturalismus und Religion* (Antara Naturalisme dan Agama, 2005).

Tradisi dan Refleksi Kritis

*Kesulitan
membahas
hermeneutik
Habermas*



Salah Satu Buku
Habermas

Membicarakan Habermas dalam topik hermeneutik tidak mudah, karena dia tidak secara khusus mengembangkan hermeneutik, seperti pada tokoh-tokoh yang telah saya bahas di atas. Meski demikian, kita tidak dapat mengecualikannya dari topik hermeneutik, karena beberapa tulisannya yang penting tentang ilmu-ilmu sosial melibatkan kritiknya atas hermeneutik. Habermas dikenal sebagai generasi kedua Mazhab Frankfurt yang berhasil mengatasi kemacetan teoretis para pendahulunya dengan paradigma baru, yakni paradigma komunikasi intersubyektif yang menempatkan proses saling memahami sebagai pokok bahasan sentral. Di latar belakang paradigma baru ini tidak hanya G.W.F. Hegel, Walter Benjamin dan Hannah Arendt, melainkan juga tradisi hermeneutik modern yang dimulai oleh Schleiermacher. Dapat diduga bahwa Habermas belajar banyak dari *Wahrheit und Methode* untuk merumuskan awal teori sosialnya.²¹⁶ Jika di sini mau mengulas hermeneutik Habermas, kita harus berurusan dengan karya-karya yang ditulisnya hampir separuh abad yang lalu.

216 Lih. Detlef Horster, *op.cit.*, hlm. 30

Salah satu cara untuk menemukan pendirian Habermas tentang hermeneutik adalah dengan membaca tanggapan-tanggapan kritisnya di masa mudanya atas hermeneutik filosofis Gadamer. Dalam tanggapan-tanggapan itu Habermas tidak sekadar mengkritik Gadamer, melainkan juga mengambil pendirian sendiri tentang hermeneutik yang dapat kita sebut “hermeneutik kritis”. Seperti telah disinggung, perdebatan Habermas dan Gadamer berlangsung lama, dimulai dari esai panjang Habermas di tahun 1967: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, segera dijawab di tahun yang sama dalam esai Gadamer: *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, yang ditanggapi lagi oleh Habermas di tahun 1970 dalam esai: *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* (Klaim Universal Hermeneutik) dan akhirnya mendapat tanggapan dari Gadamer di tahun 1971 dalam: *Replik* (Balasan) dan di tahun 1972 dalam postscriptum edisi ketiga: *Wahrheit und Methode*. Perdebatan tersebut sangat mendalam dan rumit. Kita hanya akan fokus pada pokok-pokok yang menampilkan pendirian Habermas tentang hermeneutik.

Untuk memahami pendirian Habermas itu, kita perlu mengingat pokok-pokok pemikiran Gadamer dalam *Wahrheit und Methode* yang telah dibahas di dalam bab 5, khususnya tentang prasangka dan tradisi, karena persis pada pokok ini Habermas melontarkan kritiknya. Pertama, Gadamer berpendapat bahwa memahami tidak bisa lepas dari prasangka dan bahkan dimungkinkan oleh prasangka, maka prasangka tidak selalu buruk. Tugas kita adalah membedakan

*Kritik Habermas
muda atas
Gadamer*

*Tiga pokok
Gadamer yang
menjadi target
Habermas*



Habermas dan
Gadamer

antara prasangka yang legitim dan prasangka yang tidak legitim. Kedua, rehabilitasi konsep prasangka itu mengimplikasikan bahwa memahami juga bergerak di dalam tradisi dan otoritas tertentu, karena kita adalah makhluk sejarah yang memahami dalam horizon tradisi tertentu yang tentu dijaga oleh otoritas tertentu. Ketiga, memahami tidak lain daripada kesepahaman atau persetujuan dengan tradisi. Kita tidak dapat melampaui tradisi karena kita tidak mungkin melampaui – dalam ungkapan Gadamer – “*das Gespräch, das wir sind*” (percakapan yang adalah kita).²¹⁷ Singkatnya, Gadamer mengandaikan adanya konvergensi antara hermeneutik dan tradisi.

Kritik atas tradisi

Dalam *Zur Logik der Sozialwissenschaften* Habermas muda yang waktu itu masih terobsesi pada pemikiran kritis Marx dan Hegel mempersoalkan pandangan Gadamer yang seolah “menelan” rasionalitas atau refleksi kritis ke dalam tradisi dan otoritas.

Gadamer gagal mengenali daya refleksi yang berkembang di dalam *Verstehen*... Gadamer mengalihkan tilikannya ke dalam struktur praputusan-praputusan (atau prasangka-prasangka: *Vorurteilsstruktur*) dalam *Verstehen* menjadi sebuah rehabilitasi prasangka pada umumnya. Namun apakah dapat disimpulkan dengan sendirinya dari

217 Lih. Jürgen Habermas (1971), “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, dalam: Jürgen Habermas et.al. (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1971, hlm. 133

keniscayaan antisipasi hermeneutis tersebut bahwa ada prasangka-prasangka yang legitim?²¹⁸

Menurut Habermas prasangka legitim tidak ada, jika dalam berpikir kita tidak mampu membedakan diri dari tradisi. Konsisten dengan sikapnya terhadap masa silam Nazi, Habermas berpendapat bahwa tradisi tidak hanya untuk diteruskan. Kita juga bisa “putus” darinya. Yang memungkinkan hal itu adalah refleksi kritis atas tradisi. Tapi mengapa Gadamer tidak mengenali hal ini? Melanjutkan kritiknya, Habermas memberikan alasan historis berikut:

Gadamer dimotivasi oleh konservatisme generasi pertama, oleh pengaruh seorang Burke yang belum diarahkan melawan rasionalisme abad kedelapan belas, otoritas yang benar, menurut Gadamer, berbeda dari otoritas palsu lewat pengakuan; “memang otoritas tidak berkaitan dengan kepatuhan, melainkan dengan pengetahuan”. Kalimat yang sangat keras ini mengungkapkan sebuah keyakinan filosofis yang mendasar yang bertepatan bukannya dengan hermeneutik, melainkan dengan pemutlakannya.²¹⁹

Benar bahwa pengetahuan dapat diteruskan lewat otoritas dan tradisi, sehingga prasangka juga memungkinkan pengetahuan itu, tetapi menurut

*Peranan
refleksi dalam
penerimaan
tradisi*

218 Jürgen Habermas (1988), *op.cit.*, hlm. 169

219 *Ibid.*, hlm. 169

Habermas prasangka-prasangka itu menjadi pengetahuan setelah orang menerimanya, dan tindakan penerimaan itu terjadi lewat refleksi:

Pengakuan dogmatis sebuah tradisi, dan itu berarti penerimaan atas klaim kebenaran tradisi ini, tentu dapat disamakan dengan pengetahuan itu sendiri hanya bila di dalam tradisi tersebut entah bagaimana menjamin kebebasan dari paksaan dan dari pembatasan dalam kesepakatan mengenai tradisi itu sendiri.²²⁰

Dalam pandangan Habermas hermeneutik tidak bergerak di dalam hal-hal pra-reflektif yang diandaikan begitu saja atau – meminjam istilah fenomenologi – dalam *Lebenswelt*, melainkan merupakan hasil refleksi:

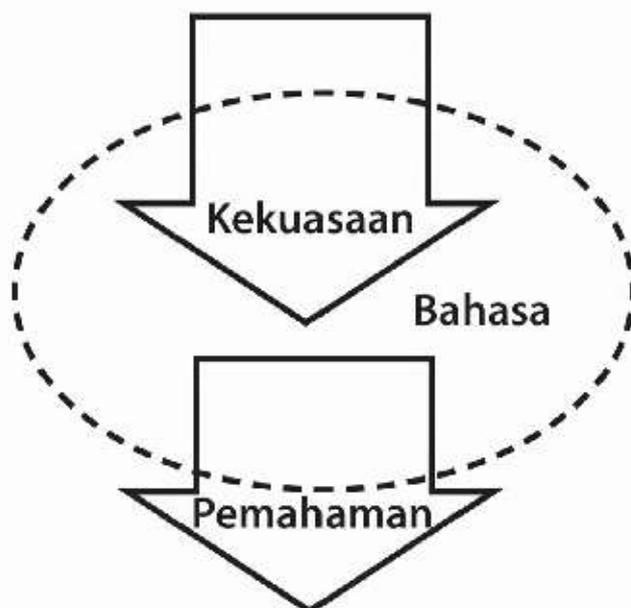
Dalam proses refleksi-diri subyek menjadi sadar akan presuposisi-presuposisi tak sadarnya yang mendasari praktik-praktik yang ia andaikan begitu saja. Jadi, kesadaran hermeneutis merupakan hasil sebuah refleksi-diri yang di dalamnya subyek penutur menjadi sadar akan kebebasan-kebebasan dan ketergantungan-ketergantungannya yang inheren dalam soal bahasa.²²¹

Jika merupakan hasil refleksi dan kesadaran kritis, hermeneutik tentu tidak hanya melanjutkan

220 Jürgen Habermas (1971), hlm. 156

221 *Ibid.*, hlm. 126

tradisi atau membenarkan otoritas, melainkan juga dapat mengevaluasi mereka.



Yang dipersoalkan Habermas bukan elemen tradisi dan otoritas di dalam pemahaman, sesuatu yang dalam keadaan normal bisa saja tanpa masalah, melainkan hubungan-hubungan kekuasaan di dalamnya. Jadi, Gadamer terlalu fokus pada proses pemahaman dan mengabaikan fakta bahwa pemahaman itu juga dikendalikan oleh proses-proses kekuasaan.²²² Menurut Habermas bahasa bukanlah sesuatu yang netral, karena bahasa juga dapat menjadi medium kekuasaan dan dapat dipakai untuk membenarkan hubungan-hubungan kekuasaan. Hermeneutik sebagai pemakaian bahasa, sebagaimana dijelaskan oleh Gadamer, menurut

Pengaruh kekuasaan dalam memahami



Neo-Nazi, Tradisi Represif

²²² Bdk. John B. Thompson, *Critical Hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, hlm. 82

Habermas hanyalah sebuah momen dari proses-proses sosial yang terkait dengan kekuasaan terorganisasi. Bila kita mengabaikan elemen ini, hermeneutik hanya akan terjebak ke dalam sikap konservatif dan bahkan naif membenarkan tatanan yang ada. Kritik Habermas tersebut dapat dibenarkan di dalam demokrasi kontemporer. Pemahaman seorang pembaca atau pendengar tidak dapat diisolasi begitu saja dari opini-opini yang disebarluaskan lewat media massa, sementara di dalam media massa itu sendiri beroperasi berbagai jaringan kekuasaan terorganisasi – seperti: pasar, birokrasi dan kelompok-kelompok penekan – yang mengarahkan, membentuk atau bahkan membengkokkan interpretasi dan – karenanya juga – pemahaman. Fakta ini menunjukkan bagaimana hermeneutik bergerak di dalam medium kekuasaan.

Karikatur Pengaruh
Media



Kritik Habermas atas hermeneutik Gadamer ini menarik, khususnya jika kita tempatkan dalam konteks politik dan bahkan agama. Tradisi politik tidak selalu benar dan sering mengandung kekuatan-kekuatan represif, sebagaimana terjadi, misalnya, dalam fasisme.

Bahwa tradisi politik bisa represif kiranya cukup jelas bagi banyak orang. Bagaimana dengan tradisi iman di dalam agama? Edward Schillebeeckx, teolog Katolik yang banyak belajar dari perdebatan antara Habermas dan Gadamer, juga tidak menolak kemungkinan adanya momen-momen ideologis yang tersembunyi dalam tradisi Gereja.²²³ Dengan ungkapan lain, tradisi religius yang ingin menyampaikan kebenaran pun dapat mengandung kekuatan-kekuatan represif yang membengkokkan kebenaran.

Pokok Gagasan

Tidak setuju dengan Gadamer, Habermas berargumentasi bahwa tradisi tidak hanya untuk diteruskan; kita dapat juga putus darinya karena kita tidak bersikap pasif terhadap tradisi dan otoritas, melainkan juga bersikap kritis, sehingga penerimaan atas legitimitas tradisi juga tergantung pada refleksi kita atasnya.

Batas-batas Hermeneutik Biasa

Salah satu tesis Gadamer adalah bahwa setiap pengetahuan tentang kenyataan, entah seni, sejarah atau sains, bertolak dari horizon pemahaman tertentu yang menjadi prapemahamannya, maka *semua* pengetahuan mengandung masalah hermeneutis. Dengan

*Klaim Gadamer
atas universalitas
hermeneutik*

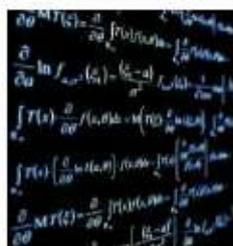
223 Bdk. Adrianus Sunarko, *Teologi Fundamental*, Lamalera, Yogyakarta, 2013, hlm. 165

demikian masalah hermeneutis universal, yakni berlaku di semua pengetahuan karena semuanya tercermin di dalam bahasa dan bahasa merangkum segalanya. Habermas mempersoalkan “klaim” universalitas hermeneutis ini dalam esainya *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* (Klaim Universalitas Hermeneutik). Di dalam esai ini Habermas tidak hanya memberi kritik atas Gadamer, melainkan juga mengembangkan hermeneutiknya sendiri, yaitu hermeneutik kritis.

Batas pertama
hermeneutik:
bahasa ilmu-ilmu
alam

Menurut Habermas, hermeneutik sebagaimana digagas oleh Gadamer tidak dapat diterapkan di semua pengetahuan. Berbeda dari Gadamer yang mempersoalkan metode di hadapan kebenaran pengetahuan, Habermas mempertahankan distingsi antara pengetahuan sehari-hari dan pengetahuan ilmiah, dan karenanya juga menganggap metode sebagai komponen penting untuk menemukan kebenaran. Dalam wawasan ini hermeneutik tidak dapat berlaku di segala bidang pengetahuan, misalnya tidak dalam *Naturwissenschaften*.

217



Matematika, Bahasa
Monologal

Kesadaran hermeneutis berasal dari refleksi atas kegiatan kita *di dalam* bahasa sehari-hari, sedangkan interpretasi ilmu-ilmu atas dunia pada umumnya harus memperantarai *di antara* bahasa sehari-hari dan sistem-sistem bahasa monologal.²²⁴

Proses mediasi ini tidak bisa dilakukan dengan hermeneutik yang ditradisikan dan berkembang

224 Jürgen Habermas (1971), *op.cit.*, hlm. 130

dari bahasa sehari-hari. Orang harus bisa mengambil jarak dari bahasa percakapan dan menggunakan bahasa monologal untuk menyusun teori-teori. Yang dimaksud Habermas dengan bahasa monologal adalah matematika dan logika. Dalam hal itu menurut Habermas bahasa monologal dapat dipisahkan dari dialog. Habermas mengaitkan logika dan matematika dengan apa yang disebutnya “tindakan instrumental” (*instrumentelles Handeln*), yakni dengan tindakan memanipulasi atau mengontrol proses-proses alam yang berciri obyektif, seperti yang terjadi dalam kedokteran, industri, rekayasa cuaca, inseminasi buatan dalam peternakan, dst. Di sini kita dapat menangkap persetujuan Habermas dengan distingsi metodis yang dilakukan Dilthey, yaitu antara *Naturwissenschaften* dan *Geisteswissenschaften*, antara metode *Erklären* dan *Verstehen*, dan dalam arti ini pula “klaim hermeneutik untuk universalitas menemukan sebuah batas dalam sistem-sistem bahasa sains dan dalam teori-teori pilihan rasional”.²²⁵

Ada batas lain yang dapat ditemui oleh hermeneutik, sehingga klaim universalitasnya sulit dipenuhi, yaitu: ketika seorang penafsir berhadapan dengan teks-teks yang tidak lazim atau – katakan – “abnormal”. Saya akan mencoba menjelaskan apa yang dimaksud dengan teks abnormal itu. Hermeneutik sebagaimana digagas oleh Gadamer dan juga Dilthey mengandaikan hubungan-hubungan saling pemahaman yang normal di antara orang-orang yang menggunakan

Batas kedua
hermeneutik: teks
abnormal

²²⁵ *Ibid.*, hlm. 131

bahasa yang dapat dimengerti bersama atau sekurangnya dapat diterjemahkan ke dalam pengertian-pengertian akal sehat bersama. Orang-orang luar, seperti turis asing, etnograf atau misionaris, tentu akan mengalami kesulitan untuk memahami bahasa dan perilaku penduduk pribumi, tetapi kesulitan itu dapat segera diatasi, setelah bahasa pribumi itu diterjemahkan atau cara hidup penduduk itu dijelaskan. Keadaan ini bisa kita sebut “normal”, karena bahasa yang ingin dipahami itu dimengerti bersama, dan pikiran atau kesadaran penduduk pribumi itu bisa dipercaya, yaitu tidak mengalami gangguan. Penduduk menghasilkan teks “normal”, yaitu: teks yang dapat dipahami bersama.

*Kasus
psikopatologis*

Keadaan menjadi “abnormal”, bila yang dihadapi oleh penafsir adalah bahasa dan perilaku yang tidak dimengerti oleh penutur atau pelakunya sendiri. Tentu saja kasus seperti itu tidak dijumpai oleh penafsir dalam contoh saya di atas, yaitu: turis asing, etnograf atau misionaris, karena bahasa dan perilaku penduduk dapat dipahami oleh penduduk itu sendiri. Adakah bahasa dan cara hidup yang tidak dapat dipahami oleh penutur atau pelakunya sendiri? Jawabannya adalah ada, dan Habermas menunjuk kepada dua kasus, yaitu: kasus psikopatologis dan kasus perilaku kolektif hasil indoktrinasi. Dalam kasus pertama, kasus gangguan kejiwaan, seorang pasien dalam klinik psikiatri menuturkan bahasa dan menunjukkan perilaku yang tidak dapat dipahami bahkan oleh pasien itu sendiri, karena pasien ini mengalami gangguan dalam kesadarannya. Yang dihadapi penafsir, yaitu psikiater, adalah

sebuah teks yang tidak dipahami bahkan oleh pengarangnya sendiri.

Kasus kedua lebih rumit lagi karena melibatkan bukan individu, melainkan kelompok. Di dalam kasus kedua ini memang para pelaku dan penutur memahami bahasa dan perilaku mereka, tetapi mereka tidak sadar bahwa mereka telah salah paham satu sama lain, sehingga tuturan dan perilaku mereka itu sebenarnya tidak dihasilkan oleh akal sehat mereka, melainkan oleh efek-efek indoktrinasi ideologis. Dengan ungkapan lain, mereka memiliki apa yang disebut Marx *falsches Bewußtsein*, kesadaran palsu. Para anggota kelompok yang terindoktrinasi, misalnya oleh ideologi rasis, seperti yang dialami warga Jerman di zaman Nazi atau oleh ekstremisme religius, seperti yang dialami oleh para fundamentalis agama, fanatikus dan para pelaku bom bunuh diri yang juga ada pada kita di Indonesia, tampaknya “saling memahami”, karena mereka berbicara dalam bahasa yang mereka mengerti dan perilaku agresif dan destruktif mereka juga mereka lakukan dengan sengaja dan bahkan terencana. Namun yang terjadi sesungguhnya adalah bahwa kelompok ini telah jauh dari akal sehat bersama manusia, yaitu berada dalam kesadaran palsu, sehingga hanya orang luar dapat mencermati bahwa mereka telah salah paham satu sama lain. Para korban cuci otak ini telah kehilangan kontak mereka dengan kenyataan yang lebih luas daripada sistem tertutup yang dihasilkan oleh indoktrinasi ideologis mereka.

Kasus perilaku terindoktrinasi



Karikatur Cuci Otak

Kedua kasus yang baru saja saya jelaskan disebut Habermas “komunikasi yang terdistorsi secara sistematis”. Yang masih perlu dijelaskan dalam istilah itu adalah frase “secara sistematis”. Kita tahu bahkan komunikasi sehari-hari kita kadang mengalami distorsi, misalnya, karena perbedaan sudut pandang, ketidaktahuan atau prasangka, sehingga kita salah paham satu sama lain, tetapi distorsi itu dapat relatif cepat kita atasi dengan menjelaskan informasi yang sebenarnya. Distorsi biasa itu adalah sebuah kesalahpahaman “kecil” yang bisa segera diklarifikasi oleh individu-individu yang terlibat. Begitu orang yang menjadi sumber distorsi mendapat informasi yang benar, distorsi dapat diatasi, karena akal sehat tetap menjadi dasar komunikasi mereka. Sebuah distorsi berlangsung “sistematis”, bila distorsi itu menjauhkan atau bahkan mengisolasi para pelaku dari akal sehat, sehingga makna-makna yang dihasilkan tidak memiliki acuan pada akal sehat. Dalam kasus psikopatologis, pasien telah salah memahami dirinya, yaitu terjadi distorsi sistematis dalam komunikasi dengan dirinya sendiri dan dalam kasus kelompok terindoktrinasi, komunikasi para pelaku telah menghasilkan “sistem kesalahpahaman” yang membuat mereka tidak menyadari telah saling salahpahaman, yaitu terjadi distorsi sistematis dalam komunikasi mereka satu sama lain.

Sekarang dapat dijelaskan maksud Habermas bahwa hermeneutik biasa yang digagas dari Schleiermacher sampai Gadamer menemui batasnya di sini. Tuturan atau perilaku, yaitu “teks”, yang dihasilkan lewat komunikasi

yang terdistorsi secara sistematis itu tidak dapat diakses lewat hermeneutik biasa. Mengapa? Menurut Habermas hermeneutik biasa hanya dapat beroperasi dalam komunikasi yang kurang lebih transparan baik bagi orang luar maupun bagi para pelakunya sendiri. Dalam keadaan normal itu penafsir selalu bisa menelusuri makna teks lewat kamus atau dokumen sejarah, karena ia mengandaikan penulisnya tidak terganggu. Kesadaran hermeneutis penafsir bisa mendekatkannya pada makna teks, karena tatanan makna dalam teks itu tidak cacat. “Kesadaran hermeneutis itu,” demikian tulis Habermas, “terbukti tidak memadai dalam kasus komunikasi yang terdistorsi secara sistematis: di sini kesulitan untuk dipahami merupakan akibat dari sebuah misorganisasi percakapan itu sendiri”.²²⁶ Atas dasar ini Habermas berpendapat bahwa klaim universalitas hermeneutik menemui batasnya.

Pokok Gagasan

Habermas mengkritik pendirian Gadamer tentang klaim universalitas hermeneutik dengan menunjukkan batas-batas hermeneutik Gadamer pada bahasa monologal ilmu-ilmu alam dan pada komunikasi yang terdistorsi secara sistematis.

*Sebuah
hermeneutik
khusus*

Hermeneutik Kritis

Sudah tersirat dalam kritik Habermas atas Gadamer bahwa Habermas memiliki pendirian sendiri tentang hermeneutik. Jika hermeneutik biasa yang dikembangkan mulai dari Schleiermacher sampai Gadamer menemui batasnya ketika harus berhadapan dengan komunikasi yang terdistorsi secara sistematis, sebuah hermeneutik khusus harus dijalankan, dan hermeneutik khusus itu adalah hermeneutik kritis yang dikembangkan oleh Habermas. Apa itu hermeneutik kritis dan bagaimana cara kerjanya? Saya akan mencoba menjawab kedua pertanyaan ini langkah demi langkah.

223

*Psikoanalisis
Freud dan kritik
ideologi Marx*



Karl Marx

Pertama-tama hermeneutik kritis dapat dijelaskan sebagai sebuah metode ilmiah untuk memahami struktur-struktur makna atau teks yang terungkap dalam tuturan yang dihasilkan oleh suatu proses komunikasi yang terdistorsi secara sistematis. Ada dua hal dalam batasan ini yang perlu dijelaskan: metode ilmiah dan teks sebagai hasil distorsi. Pertama, Habermas – setidaknya dalam usia mudanya – kembali pada Dilthey dengan mengkhususkan kembali hermeneutik sebagai metode ilmiah. Ada dua tipe metode ilmiah yang menurut Habermas menjalankan hermeneutik kritis, yaitu: psikoanalisis Freud dan kritik ideologi Marx. Kedua, baik psikoanalisis maupun kritik ideologi menghadapi suatu teks yang tidak lazim, karena susunan-susunan makna yang tertulis di sana merupakan hasil distorsi sistematis yang tidak disadari oleh penulisnya sendiri.

Sasaran hermeneutik kritis berbeda dari hermeneutik biasa. Bagi hermeneutik kritis, memahami bukanlah sekadar mereproduksi makna yang dimaksud penulis, seperti pada Schleiermacher dan Dilthey, dan juga bukan sekadar memproduksi makna baru yang terarah ke masa depan, seperti pada Heidegger dan Gadamer, melainkan membebaskan penulis dari komunikasi yang terdistorsi secara sistematis yang telah menghasilkan teksnya. Sasaran ini tidak lazim. Lazimnya, hermeneutik bertujuan agar pembaca memahami teks, tetapi hermeneutik kritis bertujuan agar penulisnya memahami teks yang ditulisnya sendiri sehingga ia bebas dari distorsi-distorsi, yakni dalam kasus psikoanalisis, memperoleh kesembuhan, dan dalam kasus kritik-ideologi, memperoleh otonomi. Dengan demikian, seperti pendirian Heidegger, bagi Habermas memahami bukan sekadar melibatkan dimensi kognitif manusia, melainkan juga keseluruhan dimensi praktisnya, khususnya dimensi sosialnya. Kebenaran akan membebaskan praktik hidup agar sesuai dengan kebenaran itu.

*Memahami
teks yang ditulis
sendiri*

Hermeneutik Biasa	Hermeneutik Kritis
Mereproduksi makna yang dimaksud oleh penulis teks	Membebaskan penulis teks dari komunikasi yang terdistorsi secara sistematis
Bertujuan agar pembaca memahami teks	Bertujuan agar penulis memahami teks yang ditulisnya sendiri

Teks yang
ditulis dalam
ketaksadaran



Psikoanalisis

Kerusakan tiga
lapis: bahasa,
perilaku dan
konkruensi
bahasa dan
perilaku

Sekarang saya akan masuk ke dalam cara kerja hermeneutik kritis itu.²²⁷ Ulasan Habermas dalam *Erkenntnis und Interesse* (Pengetahuan dan Kepentingan) dapat membantu kita. Setiap orang menghasilkan “teks” yang bisa dipahami orang lain, entah itu tertulis atau berupa tuturan dan perilaku. Ketika berbicara dengan teman, misalnya, kita berupaya memahami kata-kata atau perbuatannya, seperti seorang penafsir mencoba mengakses sebuah teks. Begitu pula seorang terapis kejiwaan, entah itu psikolog atau psikiater, adalah seorang penafsir teks, yaitu tuturan atau perilaku yang dihasilkan oleh pasiennya, seorang penderita neurosis. Teks yang dihadapi oleh psikolog atau psikiater berbeda dari naskah-naskah kuno yang dihadapi oleh seorang filolog. Teks itu memuat makna-makna yang terungkap dalam kisah-kisah, ingatan-ingatan, pernyataan-pernyataan pasien, tetapi keseluruhan makna yang termuat di sana sangat sulit dipahami. Kesulitan ini tidak dapat diatasi dengan kamus, seperti pada filologi. Pasien juga memakai kata-kata yang artinya bisa kita mengerti. Masalahnya, dia tidak memaksudkannya dengan sadar, sehingga acuan-acuannya bukan hanya berbeda dari pembaca, melainkan juga tidak disadari olehnya.

Sebelum menjelaskan bagaimana cara memahami teks pasien, saya akan menjelaskan lebih dahulu kesulitan membaca teks itu.

²²⁷ Saya pernah mengulas topik ini di tempat lain dalam rangka pembuktian adanya kepentingan kognitif emansipatoris dalam psikoanalisis Freud. Lih. Fransisco Budi Hardiman, *Kritik Ideologi. Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan bersama Jürgen Habermas*, Kanisius, Yogyakarta, 2009, hlm. 190 dst. Di sini saya akan fokus pada teknik interpretasi hermeneutik kritis.

Habermas menjelaskan bahwa keseluruhan makna yang termuat di dalam teks itu mengalami “kerusakan dari dalam”. Untuk mengetahui tantangan yang dihadapi penafsir, sang terapis, perlu diketahui seberapa besar kerusakan itu. Teks itu mengungkapkan sebuah komunikasi, entah dengan diri penulisnya atau dengan orang lain, yang menurut Habermas telah terdistorsi secara sistematis dalam tiga lapisan:

Pada lapisan simbol-simbol bahasa komunikasi yang terdistorsi itu kelihatan memakai aturan-aturan yang menyimpang dari tata bahasa umum... Pada lapisan perilaku suatu *language game* yang terdistorsi kelihatan dari kekakuan dan repetisi kompulsif... Akhirnya, ketika kita melihat sistem komunikasi terdistorsi itu sebagai keseluruhan, kesenjangan yang ada di antara berbagai lapisan komunikasi tampak jelas: konkruesi lazim antara simbolisme bahasa, tindakan-tindakan dan ungkapan-ungkapan isyarat telah hilang.²²⁸

Hilangnya konkruesi ini menunjukkan sebuah kerusakan luar biasa dari sisi kesadaran penulis atau kekaburan dari sisi penafsir. Komunikasi kacau, bila tuturan, tindakan dan ungkapan tidak sambung satu sama lain. Dalam keadaan normal ketiganya cocok satu sama lain dan saling melengkapi, tetapi yang dihadapi penafsir di sini, ketiganya saling membohongi.

228 Jürgen Habermas (1971), *op.cit.*, hlm. 135

"Erklären" dan
"Verstehen"
untuk
menemukan
motif tak sadar
penulis

Jadi, ada dua hal di sini: ketidaksadaran penulis dan kekacauan teksnya. Hermeneutik biasa yang dikembangkan oleh Dilthey dan Gadamer bisa saja fokus pada kekaburan teks, tetapi tidak sampai mencurigai bahwa ada kaitan antara kekaburan teks dan gangguan kesadaran penulisnya. Hermeneutik kritis melampaui hermeneutik biasa dalam arti bahwa metode ini berupaya keras untuk menemukan motif yang tidak disadari oleh pelakunya, si penulis. Tulis Habermas:

Teks yang rusak seperti ini dapat dipahami maknanya secara memadai, sesudah makna kerusakan itu berhasil dicerahi: hal itu menandai tugas khas sebuah hermeneutik yang tidak dapat bersandar pada cara kerja filologi, melainkan *menggabungkan analisis bahasa dengan penelitian psikologis atas hubungan-hubungan kausal.*²²⁹

Untuk menemukan motif itu – mengacu pada Dilthey – tidak cukup menggunakan metode *Verstehen*, melainkan juga *Erklären*.

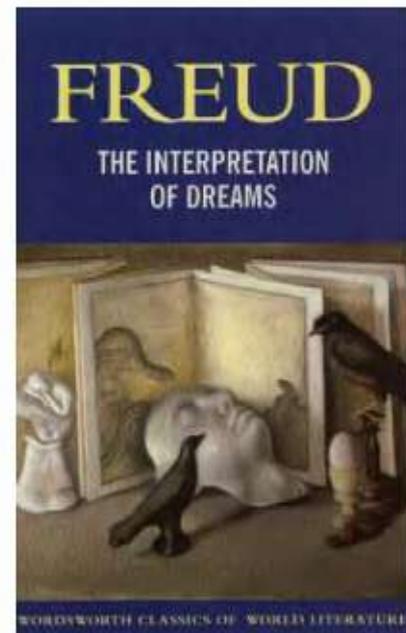
Mengapa? Karena pada kasus psikopatologis pasien menunjukkan dua hal seperti gejala naluriyah/alamiah, yaitu perilaku kompulsif (*Zwangshandlung*) dan pikiran kompulsif (*Zwangsgedanke*). Makna-makna yang termuat dalam teks itu mencerminkan suatu represi atau ketidakbebasan, misalnya akibat pengalaman-pengalaman traumatis di masa silam.

229 Jürgen Habermas (1973), *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt a.M., 1973, hlm. 266

Teknik yang dilakukan oleh hermeneutik kritis meliputi dua hal: merekonstruksi teks dan mendorong refleksi penulisnya. Yang pertama adalah tugas interpretasi, sedangkan yang kedua adalah tugas analisis. Kita mulai dari tugas pertama. Habermas mengambil contoh tafsir mimpi dalam psikoanalisis Freud. Sang penafsir, terapis, mencoba menyingkap isi yang disembunyikan di balik teks pasien itu. Di sana ada campuran bahasa publik dan bahasa privat, yakni simbol yang hanya penulisnya yang tahu, akibat tekanan sosial yang membuat penulisnya, si pasien, melakukan sensor diri. Habermas menyejajarkan tugas rekonstruksi itu dengan apa yang dilakukan seorang arkeolog. Ada repetisi, bahasa privat, bahasa publik, hak-hal yang dilupakan akibat konflik psikis. Semua itu, mirip puing-puing candi dalam arkeologi, harus dibangun ulang agar masa silam hadir kembali di hadapan baik pembaca maupun penulisnya sendiri. Rekonstruksi teks adalah tugas *Verstehen*.

Tugas kedua, tugas analisis, mencoba menemukan sebab mengapa teks macam itu yang dihasilkan. Tugas kedua inilah yang memberi ciri khas hermeneutik kritis, karena analisis sanggup menyelam ke kedalaman motif-motif tak sadar penulisnya. Mengapa penulis mengungkapkan pengalamannya lewat simbol-simbol yang terdistorsi itu? Karena ada pengalaman menyakitkan atau menakutkan di masa silam yang menekannya sedemikian rupa sehingga alih-alih sanggup menceritakannya, ia telah menyimpannya atau – karena menghasilkan gangguan internal – menyampaikannya secara terdistorsi lewat simbol-simbol tersensor dalam teks itu. Orang sakit jiwa

Teknik pertama hermeneutik kritis: rekonstruksi teks



Buku Freud tentang Tafsir Mimpi

Tugas kedua: analisis

tidak memiliki kebebasan; ia didikte atau dipaksa dari dalam dirinya tanpa kontrol kesadarannya. Psikopat yang cuci tangan terus, misalnya, tak sadar bahwa perilakunya itu untuk menutupi rasa salahnya di masa lalu setelah masturbasi, sesuatu yang dilarang ayahnya. Ia bahkan berbohong pada terapis tanpa kesadarannya.

*Interpretasi untuk
mendorong
refleksi diri*

Tugas analisis juga seperti tugas seorang arkeolog yang setelah merekonstruksi sebuah candi membawa publik pada ingatan masa silam. *Verstehen* saja tidak cukup bagi seorang terapis. Dia harus melakukan *Erklären* bukan hanya untuk menemukan sensor diri, melainkan terutama motif sensor diri penulisnya. Untuk tahu asal-usul sensor diri itu dibutuhkan analisis kausal. Lewat analisis itu, dia mencoba membawa pasien pada ingatan. Hasil interpretasi, yaitu rekonstruksi teks, dan kesadaran pasien merupakan kesenjangan yang menemukan jembatannya dalam ingatan pasien, maka hasil konstruksi harus dicek dengan ingatan pasien.

229

Ingatan pasien itu menentukan ketepatan konstruksi; kalau tepat, pastilah konstruksi tersebut juga bagi pasien dapat “membawa kembali” sebuah fragmen sejarah hidup yang hilang, yakni mendorong refleksi-diri.²³⁰

Menurut Habermas, dorongan refleksi diri inilah yang membuat penulis teks akhirnya dapat menyadari penipuan-penipuan dirinya dan

230 *Ibid.*, hlm. 282

menjadi sembuh (tentu sesudah lewat banyak sesi terapi). Kesembuhan itu terjadi juga karena ada “kepentingan emansipatoris” yang mendorong pasien untuk merefleksikan dirinya sehingga kembali pada ingatannya.

Dilihat dari sisi hermeneutik pada umumnya, cara kerja ini menarik. Hermeneutik pada umumnya hanya melibatkan penafsir atau pembaca teks, sedang penulisnya biasanya sudah almarhum. Dalam hermeneutik kritis, memahami bukan hanya tugas pembaca, melainkan juga tugas penulis. Keduanya mulai dari keadaan yang sama-sama gelap, tapi lambat laun menjadi jelas. Lewat interpretasi si penafsir memperoleh pemahaman, tapi baru bagi diri penafsir itu. Itulah hasil rekonstruksinya. Hasil ini tidak banyak gunanya, jika si penulis sendiri tidak juga ikut memahaminya. Lewat analisis, si penafsir mencoba menghubungkan hasil interpretasi itu dengan kehidupan mental yang terganggu dari penulisnya, sehingga penulisnya mau menerima “kenyataan” itu. Tugas hermeneutik kritis tercapai bila pemahaman bagi penafsir juga merupakan pemahaman bagi penulis.²³¹ Proses penuh susah payah untuk sembuh dan menyembuhkan ini merupakan proses pembebasan, maka memahami dalam arti itu berarti juga emansipasi.

Di atas sudah disinggung bahwa kritik ideologi Marx juga merupakan sebuah hermeneutik kritis. Mungkin lebih tepat mengatakan bahwa hermeneutik kritis Habermas adalah sebuah kritik ideologi psikoanalitis.

*Kepentingan
emansipatoris
dalam
hermeneutik
kritis*

*Kepentingan
emansipatoris
dalam
hermeneutik
kritis*

231 Lih. *ibid.*, hlm. 283

Konsep Marx tentang kesadaran palsu dimengerti sebagai penipuan diri kolektif sebuah kelompok akibat dominasi dan represi. Seperti telah saya singgung di atas, jika menyangkut kehidupan banyak orang, keadaannya menjadi jauh lebih rumit. Mustahil menilai, misalnya, bahwa sebuah kelompok telah mengalami gangguan jiwa, karena kegilaan banyak orang menjadi normal dan tidak disadari. Tapi persis itulah yang menjadi bidikan kritik ideologi. Sebuah ideologi menghasilkan kesadaran palsu karena para penganutnya begitu yakin atas isi yang diajarkannya meski bertentangan dengan kenyataan. Seperti yang terjadi dalam individu, represi sosial menghasilkan sensor-diri dan komunikasi yang terdistorsi secara sistematis. Tugas seorang kritikus ideologi adalah menganalisis distorsi-distorsi komunikasi dan ketergantungan yang membuat suatu kelompok terhambat menuju *Mündigkeit* (kedewasaan). Seperti pada psikoanalisis, kritik ideologi merupakan sebuah analisis sekaligus refleksi kritis yang menurut Habermas digerakkan oleh kepentingan emansipatoris.

Pokok Gagasan

Hermeneutik kritis Habermas mencoba menghadapkan penulis teks dengan teks abnormal yang ditulisnya tanpa kendali kesadarannya agar ia dapat memahami teksnya sendiri dan mengenali distorsi tak sadarnya, dan dengan cara itu ia teremansipasi dari ketaksadaran menuju kesadaran.

Kesimpulan

Jika mencermati kritik-kritik Habermas atas Gadamer dan pendiriannya sendiri tentang hermeneutik, kita akan menemukan pengertian khususnya tentang memahami. Habermas termasyhur dengan upaya intelektualnya untuk mendorong proses saling memahami di dalam masyarakat modern yang demokratis dan pluralistis. Dia pernah menunjukkan di dalam *Erkenntnis und Interesse* bahwa ilmu-ilmu sosial kemanusiaan yang disebutnya ilmu-ilmu historis-hermeneutis diarahkan oleh kepentingan kognitif praktis untuk saling memahami di dalam sebuah proses komunikasi. Penelitian sosial sebagai bagian komunikasi sosial adalah sebuah proses hermeneutis untuk mencapai konsensus rasional secara intersubjektif. Jika demikian, Habermas tidak jauh dari Gadamer dalam konsepnya tentang memahami, yaitu sebagai kesepahaman atau persetujuan. Boleh dikatakan bahwa Habermas belajar banyak dari Dilthey dan Gadamer untuk mengambil hermeneutik sebagai pendekatan sentral teori kritisnya yang jejaknya masih dapat kita temukan bahkan di dalam pemikirannya tentang demokrasi demokratis dan masyarakat postsekular.

Meski demikian, kritiknya atas Gadamer memperlihatkan kekhasan pengertiannya tentang memahami. Apakah memahami menurut Habermas? Kita boleh merumuskan memahami menurut Habermas sebagai praksis pembebasan. Setuju dengan Dilthey Habermas melihat memahami sebagai proses epistemis, tetapi lewat

Gadamer (dan juga Heidegger) ia menempatkan proses epistemis itu dalam konteks yang lebih luas, yakni konteks praktis komunikasi sosial. Memahami beroperasi di dalam komunikasi sosial sehari-hari. Di dalam konteks ini kerap terjadi gangguan-gangguan komunikasi atau apa yang disebutnya komunikasi yang terdistorsi secara sistematis. Memahami partner komunikasi berarti berupaya untuk menangkap kendala-kendala komunikasi yang menyebabkan kesepahaman sulit dicapai. Praktik kritik ideologi dan psikoanalisis memperlihatkan bagaimana memahami merupakan sebuah jerih payah untuk membebaskan partner yang mengalami distorsi sistematis dalam komunikasi. Betul bahwa tujuan akhir proses memahami adalah kesepahaman, tetapi sebelum sampai ke sana kesepahaman palsu, seperti tampak dalam otoritas dan tradisi, harus diatasi. Dalam arti ini Habermas melakukan kritik atas kesepahaman atas nama kesepahaman.²³² Memahami secara kritis-ideologis merupakan praksis pembebasan dari kesepahaman semu hasil dominasi untuk mencapai kesepahaman rasional yang bebas dominasi.

232 Lih. Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991, hlm. 166

Retrospeksi

- Habermas mengkritik penerimaan Gadamer atas tradisi dan klaimnya atas universalitas hermeneutik dengan menekankan peranan refleksi kritis. Kontribusi Habermas adalah memasukkan dimensi kekuasaan sebagai sebuah unsur sentral dalam memahami teks.
- Sementara hermeneutik biasa menghadapi teks yang isinya tidak perlu dicurigai, hermeneutik kritis berurusan dengan teks abnormal yang isinya merupakan hasil komunikasi yang terdistorsi secara sistematis.
- Habermas menunjuk psikoanalisis Freud dan kritik ideologi Marx sebagai praktik-praktik hermeneutik kritis. Sasaran keduanya adalah struktur-struktur linguistis yang dihasilkan dalam sebuah komunikasi yang terdistorsi secara sistematis.

Terminologi



arkeologi

bahasa privat

hermeneutik

kritis

ideologi

kepentingan

emansipatoris

klaim

universalitas

komunikasi

kritik ideologi

psikoanalisis

psikopatologi

refleksi diri

refleksi kritis

tradisi

Memahami sebagai Merenungkan

Ricoeur dan Hermeneutik Simbol

235

Ricoeur dan Hermeneutik Jerman –
Refleksi Filosofis dalam Interpretasi
– Memahami Simbol – Lingkaran
Percaya dan Memahami – Kenaifan
Kedua – Evaluasi Mitos-mitos –
Pertalian antara Memahami dan
Menjelaskan – Praktik Kecurigaan
dalam Memahami – Hermeneutik,
Iman dan Ateisme

*Jembatan antara
hermeneutik
Jerman dan
Prancis*

Boleh dikatakan bahwa Habermas berada di ujung tradisi hermeneutik Jerman dewasa ini. Dari Schleiermacher sampai Habermas pemikiran tentang hermeneutik dan konsep memahami saling bersilangan dan berkembang dengan benang merah yang memuncak pada hermeneutik filosofis Gadamer. Tidaklah cukup membahas hermeneutik dan konsep memahami

hanya sampai pada tradisi Jerman, maka saya akan mencoba memasuki pintu tradisi lain yang masih berada dalam tradisi besar filsafat Eropa kontinental, yaitu: hermeneutik Prancis. Kritik dan rekonstruksi seperti yang dilakukan oleh Habermas di Jerman juga dilakukan di Prancis. Sejak berabad-abad Prancis dan Jerman telah saling belajar dalam filsafat, dan pengaruh fenomenologi Husserl, ontologi Heidegger dan hermeneutik Gadamer pada iklim intelektual Prancis adalah sebuah contoh nyata dalam hermeneutik Prancis kontemporer. Ada sosok besar yang berjasa dalam membangun jembatan di antara berbagai tokoh Jerman dan tradisi filsafat Prancis sendiri dengan hasil yang otentik, sehingga hermeneutik Prancis tidak bisa begitu saja dianggap sebagai turunan tradisi Jerman. Sosok yang saya maksud adalah **Paul Ricoeur (1913–2005)**.

Kata “jembatan” cocok dipakai di sini karena Ricoeur adalah seorang pemikir Prancis yang paling sedikit kontroversial dan paling tidak pretensius dibandingkan pemikir-pemikir Prancis lainnya yang cenderung provokatif dan radikal.²³³ Alih-alih melawan pemikir lain, dia mencoba membangun hubungan-hubungan kesamaan dengan yang lain, dan hal itu merupakan bukti kepiawaiannya dalam hermeneutik. Motif yang melandasi pemikiran-pemikirannya adalah keserentakan antara interpretasi dan refleksi kehidupan, antara hermeneutik dan makna



P. Ricoeur

Ricoeur dan pengaruhnya

233 Lih. Claudia Albert, “Ricoeur, Paul”, dalam: J.B. Metzler, *Metzler Philosophen Lexikon*, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1989, hlm. 657

Latar belakang
kehidupan
Ricoeur

hidup.²³⁴ Meski dikenal sebagai “filsuf”, Ricoeur menulis karya-karya yang memengaruhi berbagai bidang, seperti agama, eksegesis Alkitab, sejarah, kesusastraan, psikologi, ilmu hukum, politik, dan linguistik. Dengan sikap intelektualnya yang tenang dan matang di hadapan berbagai kecenderungan “esoteris” dan “trendy” yang meletup-letup di dalam filsafat Prancis, Ricoeur diakui sebagai salah seorang filsuf dunia yang paling dihormati.²³⁵ Dari biografi dan bibliografinya kita tahu bahwa pengaruhnya tidak terbatas di dunia kampus; ia kerap berceramah di gereja-gereja dan di masyarakat serta kerap menulis di koran-koran Prancis.

Ricoeur dilahirkan di kota Valence di Selatan Lyons pada tanggal 27 Februari 1913. Ibunya meninggal saat melahirkannya, dan ayahnya gugur dalam Perang Dunia II, sehingga kakek dan neneknya harus membesarkannya. Saat remaja, saudari perempuannya meninggal karena TBC. Sebelum membahas karier intelektualnya, saya masuk lebih dahulu ke beberapa peristiwa tragis yang ia alami. Anak laki-lakinya – salah satu dari lima anaknya – melakukan bunuh diri, dan istri yang dikasihinya meninggal di hadapannya. Ricoeur sendiri pernah dijebloskan ke dalam penjara Jerman di tahun 1940 saat Perang Dunia II. Pengalaman penjara menarik untuk kita ketahui. Di dalam penjara dia mendirikan “universitas” tidak resmi yang di dalamnya para tahanan diorganisasikannya untuk saling memberikan kuliah dan menjalankan penelitian.

234 Lih. Karl Simms, *Paul Ricoeur*, Routledge, London, 2003, hlm. 2

235 Lih. *ibid.*, hlm. 1

Di penjara Jerman orang sulit mendapat buku selain buku-buku Jerman, maka di situlah untuk pertama kalinya Ricoeur membaca Husserl dan juga menerjemahkan buku pendiri fenomenologi itu, *Ideen* (Ide-ide, 1913) ke dalam bahasa Prancis dengan memanfaatkan pinggiran buku itu karena tak adanya kertas. Kendati dalam ketidaknyamanan situasi penjara, bersama rekan sepenjara, dia menulis studi perbandingan antara pemikiran Karl Jaspers dan Gabriel Marcel. Di penjara itu dia bersama para tahanan lainnya berhasil mendirikan perpustakaan dengan 4000 buku.

Dengan terjemahannya atas Husserl dan karyanya bagian pertama *Philosophie de la volonté. Tome I: Le Volontaire et l'involontaire* (Filsafat Kehendak. Bagian I: Kesengajaan dan Ketaksengajaan, 1950), dia meraih gelar doktor. Selanjutnya di tahun 1945 sampai 1948 dia mengajar di Le Chambon, antara tahun 1948 sampai 1955 di Strasbourg dan di tahun 1956 di Sorbonne. Selama itu dia belum dikenal. Karya yang membuatnya terkenal di Prancis dan kemudian di dunia adalah *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité* (Filsafat Kehendak. Bagian II: Keterbatasan dan kebersalahan) yang mencakup dua bagian, yaitu *L'homme fallible* (Manusia yang Dapat Bersalah) dan *La Symbolique du mal* (Simbolisme Kejahatan) yang terbit pada tahun 1960. Karyanya yang ditulis saat itu adalah *D l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud* (Tentang Interpretasi. Esai tentang Sigmund Freud, 1965). Setelah meninggalkan Sorbonne di tahun 1967, Ricoeur menjadi dekan

Universitas Nanterre yang waktu itu didominasi kelompok-kelompok ekstrem kiri. Ia mengajar di sana sampai ia pensiun di tahun 1980. Buku yang dalam masa itu adalah *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Konflik Interpretasi, Esai tentang Hermeneutik, 1969). Buku-buku Ricoeur ada yang ditulis dalam bahasa Inggris dan baru kemudian diterjemahkan ke Prancis, yakni saat namanya populer di luar negeri dan pudar di Prancis sendiri. Justru dalam masa pensiunnya dia menjadi tenar kembali di Prancis lewat buku-buku baru, seperti *Temps et récit. Tome I–III* (Waktu dan Cerita. Bagian I–III, 1983–85), *L'idéologie et l'utopie* (Ideologi dan Utopia, 1997), *Soi-même comme un autre* (Diri sendiri sebagai yang lain, 1990), *Le Juste I. Esprit* (Yang Adil I. Roh, 1995), *Le Juste II. Esprit* (Yang Adil II. Roh, 2001), *Sur la traduction* (Tentang Penerjemahan, 2004). Dari buku-buku yang ditulis dalam jilid-jilid itu kita tahu stamina intelektualnya yang luar biasa. Ricoeur meninggal dunia pada 20 Mei 2005 di Chatenay-Malabry.

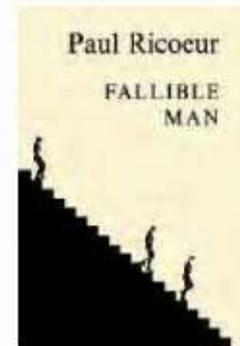
Refleksi Filosofis dan Interpretasi

*Upaya
melampaui
filsafat kesadaran*

Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Gadamer bergumul dengan masalah filsafat kesadaran yang dapat dikembalikan kepada bapak filsafat modern, René Descartes. Kritik Gadamer atas historisme Dilthey yang telah dibahas di atas memperlihatkan bagaimana filsafat kesadaran dianggap sebagai kendala untuk memahami makna yang melekat dalam konteks ruang dan waktu. Penafsir adalah makhluk historis yang tidak memiliki penglihatan

suprahistoris, demikian tesis Gadamer, dan para pendahulunya juga mengarah pada hal yang sama. Yang ingin diatasi di sini adalah filsafat Descartes tentang kesadaran. Di manakah letak masalahnya? Kesadaran yang ditemukan Descartes lewat refleksinya, yang kemudian disebut *cogito*, adalah sebuah kegiatan mental yang memisahkan aktivitas berpikir dari tubuh. Tubuh dilihat dari luar, yakni dari pikiran murni. Karena melihat dari luar tubuh, *cogito* atau kesadaran murni ini juga transendental dan melihat peristiwa-peristiwa seolah dari luar sejarah. Jika demikian, kegiatan refleksi telah mencerabut pemikirnya dari konteks ruang dan waktu dan menjadi ahistoris. Karena masalah inilah, Gadamer dan para pendahulunya meninggalkan refleksi dalam interpretasi. Bagi mereka interpretasi adalah memahami makna dan bukan merefleksikannya untuk, misalnya, menemukan motif atau kesadaran di balik makna itu.

Seperti Habermas, Ricoeur mempertahankan refleksi untuk interpretasi, sehingga hermeneutiknya merupakan upaya untuk menyingkap intensi yang tersembunyi di balik teks, maka kita dapat mengatakan bahwa memahami bagi Ricoeur adalah menyingkap. Seperti Bultmann sasaran khusus Ricoeur dalam hermeneutik adalah teks-teks sakral dan simbolisme dalam mitos-mitos. Ada alasan antropologis, mengapa refleksi berkelindan dengan interpretasi, dan alasan tersebut dapat kita temukan dalam proyek awalnya, *Philosophie de la volonté*. Baginya kehidupan merupakan



Salah satu buku Ricoeur

Kelindan refleksi dan interpretasi

sebuah dialektika antara kesengajaan (*volonté*) dan ketaksengajaan (*involonté*), kebebasan dan keniscayaan, karena di satu pihak kita adalah tuan atas diri kita dan di lain pihak kita ditentukan oleh hal-hal di luar kendali kita.²³⁶ Kita bukan hanya makhluk berpikir, melainkan juga bertubuh dan mendunia, maka kehendak kita, dalam ketiga modusnya, yakni keputusan, gerak tubuh dan persetujuan, diwarnai tegangan antara kebebasan dan keniscayaan. Kesadaran kita juga memuat tegangan antara kebebasan dan keniscayaan karena “aku berpikir” bukan hanya “aku sedang berpikir”, seperti dikatakan Descartes, melainkan juga “aku hendak berpikir”.

*Memahami
makna hidup*

Apakah implikasi pandangan antropologis itu untuk hermeneutik? Implikasinya adalah bahwa kegiatan interpretasi juga bukan semata-mata untuk menemukan makna dalam teks, seolah-olah makna adalah sebuah keniscayaan faktual. Memahami teks berarti mengaitkannya dengan makna hidup, dan kita mengaitkan teks dengan makna hidup, yakni lewat refleksi. Jadi, tidak ada interpretasi tanpa refleksi. Seperti Gadamer, Ricoeur memang tidak setuju dengan Descartes yang melepaskan kesadaran dari tubuh, sehingga muncul historisme yang meneliti sejarah dengan sikap seolah manusia bisa berada di luar sejarah. Akan tetapi ia tidak setuju dengan Gadamer yang menolak refleksi Cartesian sebagai momen penting dalam hermeneutik. Bagi Ricoeur refleksi di sini bukan untuk justifikasi sains atau moral seperti pada Kant, melainkan terkait

²³⁶ Bdk. *ibid.*, hlm. 10

dengan eksistensi kita, yakni untuk memahami makna hidup kita.²³⁷

Bila kita berbicara tentang hermeneutik Ricoeur, kita sebenarnya sedang mengacu pada sebuah rentang pembicaraan yang lebar, karena selama 70 tahun karier intelektualnya Ricoeur menulis banyak karya. Konsistensinya tampak dalam karya-karya itu sehingga kita sedikit banyak dapat menemukan hubungan-hubungan di antara karya-karyanya. Meski pemikirannya cukup kompleks, kita dapat mengatakan bahwa sejak karya-karya awalnya, Ricoeur menunjukkan minat yang sangat besar terhadap empat tradisi filsafat Barat, yaitu: filsafat Descartes, fenomenologi, eksistensialisme dan hermeneutik.²³⁸ Keempatnya berkelindan dalam pemikirannya. Mengapa perlu keempat tradisi ini untuk menjalankan hermeneutik?

Untuk menjawab pertanyaan itu, kita dapat mengacu pada slogan Ricoeur pada kesimpulan bukunya *La symbolique du mal*, yaitu “*le symbole donne a penser*” (simbol menimbulkan pemikiran), sebuah frase yang diambilnya dari buku Kant *Kritik der Urteilskraft*. Dalam kata-kata Ricoeur sendiri:

Simbol-simbol memberi, mereka adalah pemberian bahasa; namun pemberian ini menciptakan untukku tugas untuk berpikir, untuk melantik diskursus filosofis... Simbol-

*Kelindan
Cartesianisme,
fenomenologi,
eksistensialisme
dan hermeneutik*



René Descartes

*Simbol
menimbulkan
pemikiran*

237 Lih. Paul Ricoeur (1970), *Freud and Philosophy*, Yale University Press, New Haven, 1970, hlm. 46

238 Lih. Alison Scott-Baumann, *Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion*, Continuum, London, 2009, hlm. 23

simbol memanggil tidak hanya untuk interpretasi..., melainkan untuk *refleksi filosofis*.²³⁹

Sebuah teks tidak hanya memiliki makna di dalam dirinya; ia juga mengacu kepada makna di luar dirinya, yaitu kepada kehidupan kita, kepada dunia.²⁴⁰ Jika hermeneutik bertugas untuk memahami teks-teks sakral dan simbolisme dalam mitos-mitos, hal itu berarti tidak hanya memahami makna yang termuat di dalam teks-teks itu, melainkan juga memahami dunia dan kehidupan. Karena itulah refleksi yang dijalankan oleh Descartes penting. Namun Heidegger dan muridnya, Gadamer, telah menolak *cogito* dan menjalankan hermeneutik ontologis dengan pandangan mereka bahwa *Verstehen* bukanlah aktivitas refleksi, melainkan sudah merupakan modus bereksistensi manusia di dalam dunia ini. Dalam konsep ontologis tentang memahami itu *cogito* bukanlah prestasi, melainkan variasi *Verstehen* saja, maka refleksi bukan hal yang khas. Untuk menghadapi Heidegger dan Gadamer, Ricoeur kembali pada pendiri fenomenologi, Husserl. Lewat fenomenologinya, Husserl merupakan seorang filsuf kontemporer yang masih menjalankan refleksi dengan tetap mempertahankan *cogito* Cartesian.

Pokok Gagasan

Berbeda dari Gadamer yang menolak peran refleksi Cartesian

239 Paul Ricoeur (1970), *op.cit.*, hlm. 38

240 Lih. ulasan tentang ini dalam: Claudia Albert, *op.cit.*, hlm. 36

dalam memahami teks, Ricoeur justru melihat refleksi Cartesian sebagai sesuatu yang penting bagi hermeneutik. Memahami teks bukan hanya memahami makna yang terkandung di dalam teks itu, melainkan juga lewat teks itu merefleksikan makna hidup kita, karena teks mengacu kepada kehidupan, kepada dunia di luar teks itu. Makna teks itu menimbulkan permenungan filosofis.

Lingkaran Percaya dan Memahami

Menurut Ricoeur jika makna teks mau diungkap, seorang penafsir akan menghadapi dua alternatif: jalan langsung yang ditempuh Heidegger yang kemudian diikuti oleh Gadamer atau jalan melingkar yang ditempuh oleh Husserl. Lewat jalan langsung berarti penafsir memahami teks secara langsung, yaitu tanpa metodologi, untuk menangkap makna ontologisnya, sedangkan jalan melingkar adalah jalan yang ditempuh oleh penafsir lewat metodologi dulu untuk sampai pada tujuan yang sama, yaitu memahami makna ontologisnya. Metodologi yang dimaksud adalah fenomenologi, dan fenomenologi Husserl menjalankan refleksi. Jadi, untuk memahami teks, penafsir perlu menangkap apa yang oleh Husserl disebut *Bedeutungsintention* atau “makna intensional” teks. Yang dimaksud di sini bukan

*Jalan melingkar
untuk
memahami teks*

intensi penulis, melainkan bentuk intensionalitas atau keterarahan kesadaran yang terkandung dalam teks itu. Ricoeur menempuh jalan melingkar itu untuk menyingkap inti tersembunyi teks (bukan pengarang teks).

*Sebuah
hermeneutik
fenomenologis*

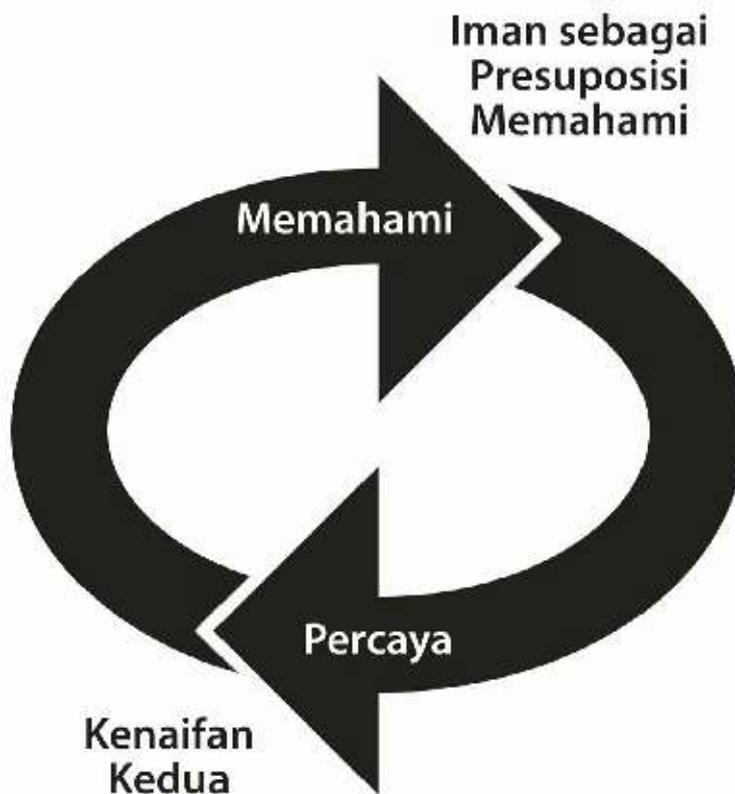
Mitos-mitos, misalnya, memuat makna-makna universal yang juga terarah pada kita sebagai penafsir, seperti: kebersalahan, penderitaan, kejahatan, dst., sehingga menimbulkan refleksi filosofis yang di dalamnya kita menghubungkan makna itu dengan kehidupan kita sendiri. Maka itu, hermeneutik juga melibatkan eksistensialisme, khususnya yang dikembangkan oleh Gabriel Marcel dan Karl Jaspers, karena interpretasi membawa refleksi tentang eksistensi kita sebagai penafsir. Jalan melingkar dari teks lewat fenomenologi dan eksistensialisme menuju pada makna filosofis teks itu ditempuh oleh Ricoeur, maka hermeneutik Ricoeur disebut “hermeneutik fenomenologis”. Jalan melingkar itu adalah lingkaran hermeneutik Ricoeur.

*Lingkaran
percaya dan
memahami*

Kita telah mengenal lingkaran hermeneutik Heidegger, yaitu: untuk memahami sebuah teks, kita perlu memiliki pra-pemahaman lebih dahulu tentang dunia. Seperti telah dibahas di atas, Bultmann telah menempatkan konsep Heidegger tentang pra-pemahaman atau presuposisi dalam memahami itu untuk eksegesis. Ricoeur mengacu pada Bultmann, ketika di dalam *La Symbolique du mal* merumuskan lingkaran hermeneutiknya:

Jadi, di dalam hermeneutiklah pemberian makna dari simbol dan upaya keras untuk

memahami tersimpul bersama... Apa yang baru saja kita sebut sebuah simpulan – simpulan di mana simbol memberi dan kritik menginterpretasi – tampak di dalam hermeneutik sebagai sebuah lingkaran. Lingkaran tersebut dapat dinyatakan secara terang-terangan: “Kita harus memahami supaya dapat percaya, tetapi kita harus percaya supaya dapat memahami”. Lingkaran itu bukan sebuah lingkaran setan, apalagi bukan sebuah lingkaran maut; ia adalah sebuah lingkaran yang hidup dan menggairahkan.²⁴¹



241 Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, Beacon Press, London, 1967, hlm. 351

Dalam kutipan di atas ada dua anak kalimat yang perlu dijelaskan. Anak kalimat kedua – kita harus percaya supaya dapat memahami – sudah kita kenal dari Bultmann, yaitu: si penafsir memiliki presuposisi yang berasal dari kepercayaannya yang memungkinkannya untuk memahami teks sakral. Iman menghasilkan pemahaman. Anak kalimat pertama – kita harus memahami supaya dapat percaya – memiliki target untuk apa yang disebut Ricoeur “kenaifan kedua”.²⁴² Teks-teks sakral atau simbolisme dalam mitos-mitos tidak dipahami sekadar untuk diketahui. Si penafsir juga ingin memahami maknanya bagi kehidupannya. Makna itu untuk dipercaya. Namun kepercayaan yang timbul dari memahami ini tidak lagi sama dengan kepercayaan yang terkandung dalam teks, yaitu kenaifan pertama, saat simbol dipercaya secara langsung, tanpa mediasi nalar. Kenaifan kedua dimungkinkan oleh suatu mediasi *logos*, yaitu hermeneutik. Ricoeur menyebut kenaifan kedua ini “cara percaya ‘modern’ akan simbol-simbol”, karena orang-orang modern bisa percaya kebenaran teks-teks sakral, hanya jika teks-teks itu dan simbol-simbol di dalamnya diinterpretasikan secara kritis, yaitu direfleksikan untuk kehidupan mereka. Hermeneutik – katakanlah – “mementaskan kembali” (*re-enact*) isi kepercayaan tersebut. Hal yang sama juga dilakukan oleh Bultmann dengan “demitologisasi”, yakni untuk menemukan kenaifan kedua.²⁴³ “*Le symbole*

242 Lih. *ibid.*, hlm. 352

243 Berbeda dari Bultmann yang mengarahkan demitologisasi pada kisah-kisah Perjanjian Baru yang juga diyakini sebagai sejarah, sehingga menimbulkan kontroversi, Ricoeur mengarahkan interpretasinya pada mitos-mitos dalam peradaban manusia,

donne a penser” tidak lain daripada lingkaran hermeneutik Ricoeur itu, yaitu hubungan sirkular antara percaya dan memahami.²⁴⁴

Pokok Gagasan

Lingkaran hermeneutik Ricoeur terdiri atas dua hal: Pertama, percaya supaya memahami berarti bahwa iman merupakan presuposisi pemahaman; kedua, memahami supaya percaya berarti bahwa interpretasi membantu orang modern untuk beriman.

248

Menyingkap Mitos-mitos

Untuk kejelasan saya akan memberi contoh, dan menurut saya tidak ada contoh yang lebih jelas daripada hermeneutik yang dipraktikkan oleh Ricoeur sendiri dalam *Le Symbolique du mal*.²⁴⁵ Saya akan membahasnya secara agak rinci. Bila kita membaca teks-teks kuno yang sakral, seperti Alkitab atau mitologi Yunani, menurut Ricoeur kita akan menemukan apa yang ia sebut “fenomenologi pengakuan” di dalamnya. Simbol-simbol dalam Alkitab, misalnya, dilihatnya sebagai “penampakan” pengakuan yang diberikan oleh kesadaran religius, yakni kesadaran orang-orang yang memercayai simbol-simbol itu dan

*Fenomenologi
pengakuan*

termasuk juga yang terdapat di Perjanjian Lama. Mitos-mitos itu dikenali sebagai mitos dan bukan sejarah.

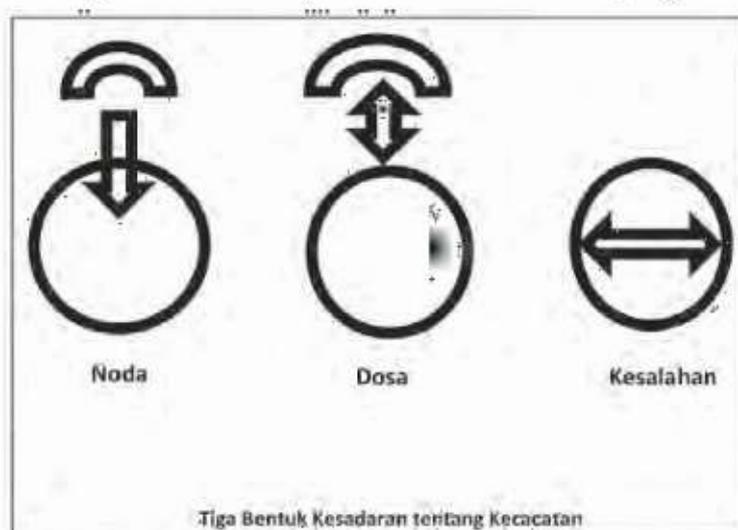
244 Lih. Paul Ricoeur, *op.cit.*, hlm. 352

245 Lih. Claudia Albert, *op.cit.*, hlm. 21–24

menuliskannya. Di antaranya adalah pengakuan atas eksistensi kejahatan, sebuah tema besar dalam Kekristenan. Bagaimana “mementaskan kembali” pengakuan itu, sehingga orang modern dapat memahami untuk percaya, yakni dalam menghayati “kenaifan kedua”?

Noda

Lewat interpretasinya Ricoeur menemukan pengakuan yang muncul dari tiga cacat, yaitu: noda, dosa dan kesalahan. Kita, orang modern yang sekular, hanya mengenal kesalahan, tetapi orang-orang di zaman dulu, seperti terungkap dalam Alkitab dan etnografi, mengenal dua simbol lain yang menampakkan pengakuan bahwa seseorang telah melakukan kejahatan, yaitu simbol noda dan dosa. Noda atau kecemaran adalah kesadaran religius atas kontaminasi atau “infeksi lewat kontak” yang mengakibatkan hilangnya kemurnian etis seseorang. Noda disadari sebagai “peristiwa obyektif” yang menimbulkan ketakutan atau – Ricoeur menyebutnya – “teror etis” pada pelakunya dan menuntut hukuman setimpal untuk pemurnian kembali, yakni



“memulihkan tatanan”. Kata “pentahiran” dalam Alkitab, misalnya, tidak hanya mengacu pada pembersihan dari penyakit, misalnya, kusta, melainkan juga hati yang tercemar. Simbol ini lebih banyak lagi ditemukan pada bangsa-bangsa yang tidak mengenal Allah.

Dalam sebuah masyarakat yang memiliki konsep tentang Allah, seperti orang Israel, cacat perbuatan disadari sebagai dosa, yang disimbolkan dengan jalan berkelok, salah sasaran, pemberontakan dan ketersesatan dari kehendak Allah. Berbeda dari noda yang melukiskan suatu substansi yang kotor, simbol dosa melukiskan relasi yang rusak, maka yang dibutuhkan pendosa adalah penebusan, bukan hukuman yang adil. Akhirnya, dalam simbol kesalahan cacat itu tidak berasal dari luar, bukan sesuatu yang obyektif, melainkan sesuatu yang subyektif. Dalam noda aku menuduh orang lain, dalam dosa aku dituduh, tetapi dalam kesalahan aku menuduh diriku. Hubungan vertikal dengan Allah yang diandaikan dalam simbol dosa diganti hubungan horizontal dengan manusia lain dalam simbol kesalahan, maka lewat kesalahan terjadi peralihan dari kesadaran religius ke kesadaran etis.

Interpretasi Ricoeur atas simbol kejahatan yang baru saja saya ringkas menunjukkan bagaimana Ricoeur tidak sekadar menafsir simbol-simbol kejahatan, melainkan juga merefleksikannya secara filosofis untuk “mementaskan kembali” isi kesadaran religius yang telah lama dilupakan agar kita – ia menyebut orang modern “anak-anak kritik” – dapat memahami.

*Dosa dan
kesalahan*

*Mementaskan
kembali isi
kesadaran
religius*

Hermeneutiknya memiliki tujuan untuk menyingkap intensi tersembunyi di balik simbol-simbol. Prosesnya berlangsung sesuai dengan lingkaran hermeneutiknya: Penafsir, yaitu Ricoeur, membawa pembacanya untuk memahami dulu, yaitu lewat fenomenologi pengakuan, dan merenungkannya secara filosofis, agar kemudian pembacanya, orang modern, dapat percaya akan eksistensi kejahatan sebagaimana tampak lewat simbol-simbol dalam teks-teks sakral.

*Demitisasi versus
demitologisasi*

Perlu kita ingat, kesadaran kita tentang yang jahat, tentang asal-usul eksistensi kita, tentang jiwa dan tentang kehidupan setelah kematian, tidak berasal dari ruang kosong. Sejak zaman dahulu mitos-mitos kuno mengilhami hal-hal itu, sehingga dari mereka muncul refleksi filosofis dan juga teologis. Berbeda dari nenek moyang kita yang hidup dalam mitos, kita, orang modern, telah berjarak dari wawasan dunia mitis tersebut, sehingga kita mengenali mitos sebagai mitos. Ricoeur menjelaskan kondisi itu sebagai berikut:

“Krisis” ini, keputusan ini, yang setelahnya mitos dan sejarah dipisahkan, dapat berarti lenyapnya dimensi mitis: karena waktu mitis tidak lagi terkoordinasi dengan waktu peristiwa-peristiwa yang “historis” dalam pengertian yang dituntut oleh metode historis dan kritik historis, karena ruang mitis tidak lagi dapat terkoordinasi dengan tempat-tempat geografi kita, kita tergoda untuk menyerahkan diri kepada suatu demitisasi radikal semua pikiran kita.²⁴⁶

246 Paul Ricoeur (1967), *op.cit.*, hlm. 161–162

Ricoeur menolak *demitisasi*, yakni menyingkirkan mitos sebagai ilusi. Seperti telah disebut di atas, yang dilakukannya adalah *demitologisasi*, yaitu membersihkan mitos dari “pseudo-pengetahuan, logos semu dari mitos”, sehingga muatan reflektifnya dapat ditangkap. Mitos sungguh menimbulkan refleksi kita, karena ia bicara tentang “umat manusia sebagai suatu keseluruhan dalam satu sejarah ideal”, tentang “permulaan dan kesudahan kerusakan”, tentang “enigma eksistensi manusia”.²⁴⁷

Apa yang lalu dilakukan oleh Ricoeur menampilkan sekali lagi bagaimana interpretasi dan refleksi bertautan satu sama lain. Pertanyaan-pertanyaan teodisea ini menjadi titik tolaknya: Dari mana asal kejahatan? Mengapa ada penderitaan? Apa yang terjadi sesudah hidup ini? Dalam mitos pertanyaan-pertanyaan fundamental ini tidak dijawab secara diskursif, melainkan naratif, dan Ricoeur membiarkan isi pesan mitos itu menimbulkan pemikirannya. Dari pembacaannya, ia menggolongkan mitos-mitos menjadi empat tipe, yaitu: mitos penciptaan, mitos visi “tragis” eksistensi, mitos kejatuhan manusia, dan mitos jiwa yang terbang.

Tipe pertama, mitos penciptaan, bercerita tidak hanya tentang kejadian dunia, melainkan juga kejadian yang ilahi untuk menjelaskan bahwa yang jahat itu, *chaos*, lebih purba dari dunia, dan segala yang ada sekarang dapat dikembalikan ke kejadian purba itu. *Theogonia* dari Hesiodos, *Enuma elish* dari Babilonia dan kisah penciptaan

Pertanyaan-
pertanyaan
teodisea

Mitos penciptaan

²⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 162



Hukuman atas Prometheus

dalam Kejadian termasuk tipe ini. Satu hal penting yang ditemukan Ricoeur lewat refleksinya adalah bahwa yang baik itu lebih purba daripada yang jahat. “Kejahatan,” tulisnya, “tidak simetris dengan yang baik... Betapapun *radikal* kejahatan, ia tidak dapat sama *primordialnya* dengan kebaikan.”²⁴⁸

*Mitos visi tragis
eksistensi*

Tipe kedua, mitos tentang visi “tragis” eksistensi, dapat kita temukan dalam drama tragedi Yunani, dalam mitos Prometheus dan juga di berbagai kebudayaan lain, seperti misalnya kisah Ayub. Kata “visi” di sini, penglihatan, terkait tontonan dan bukan mendengar cerita, seperti pada mitos penciptaan. Yang tragis dipentaskan dan diperlihatkan lewat pahlawan tragis, tindakan tragis dan tamatnya drama itu. Nasib tragis manusia diasalkan pada suatu “allah

durjana” yang mengirim kerapuhan – dilukiskan sebagai “suatu kompleks kemalangan” – yaitu: kebutaan, kecemburuan, sikap melampaui batas, dan manusia, si pahlawan itu, tak tahu konsekuensinya, menemui nasibnya yang tragis. Kejahatan berasal dari yang ilahi.

Sementara mitos tentang *chaos* cenderung memisahkan suatu jenis keilahian yang lebih baru, yang berciri etis, dari suatu jenis keilahian yang lebih kuno dan lebih brutal, mitos tragis cenderung memusatkan baik dan jahat di puncak yang ilahi.²⁴⁹

254

Pembebasan dari yang tragis diperoleh lewat “suatu perasaan tak berdaya berpartisipasi dalam kemalangan-kemalangan sang pahlawan”. Lewat tangisan bersamanya penonton mengalami katarsis, pemurnian jiwa lewat identifikasi dirinya dengan nasib tokoh.

Tipe ketiga, mitos kejatuhan, adalah mitos antropologis yang dapat kita baca dalam kisah Adam dalam Kitab Kejadian. Mitos ini memiliki tiga ciri: kejahatan diasalkan pada nenek moyang umat manusia – Adam berarti manusia –, asal kejahatan dipisahkan dari asal kebaikan, dan adanya tokoh-tokoh lain yang juga dapat diasosiasikan dengan yang jahat (ular dan Hawa), hingga asal-usul yang jahat tetap misterius. Kejahatan masuk ke dalam dunia lewat perbuatan manusia pertama. Berbeda dari mitos visi tragis, tapi sama seperti mitos penciptaan, menurut

Mitos kejatuhan

249 *Ibid.*, hlm. 216



Kisah Adam dan
Hawa

Ricoeur mitos Adamis terbuka untuk refleksi filosofis dan teologis, meski tetap dikenali sebagai mitos:

Saya yakin bahwa penerimaan penuh atas ciri non historis mitos – non historis jika kita mengartikan sejarah dalam arti yang ia miliki untuk metode kritis – adalah sisi lain dari sebuah penemuan besar: penemuan tentang fungsi *symbolis* mitos. Tapi lalu kita jangan berkata, “Kisah ‘kejatuhan’ *cuma* mitos” – yaitu mengatakan, sesuatu yang kurang dari sejarah – namun, “Kisah kejatuhan memiliki keagungan mitos” – yakni mengatakan, memiliki makna lebih daripada sebuah sejarah.²⁵⁰

Makna yang lebih itu terletak pada kenyataan bahwa mitos ini menimbulkan spekulasi dan refleksi filosofis dan teologis dalam arti “simbol menimbulkan pemikiran”. Mitos ini terbuka pada spekulasi karena telah merupakan interpretasi “tingkat dua” atas simbol primordial, yakni: “dosa asal”. Yang dilarang secara mutlak bukan kebebasan (manusia boleh memilih), melainkan “sebuah keadaan otonomi yang menjadikan manusia pencipta perbedaan baik dan jahat”.²⁵¹ Sejak kejatuhan itu dunia dan kehidupan rusak seperti sekarang.

*Mitos jiwa yang
terbuang*

Tipe keempat, mitos jiwa yang terbuang, menurut Ricoeur menjadi sumber pengetahuan bahwa manusia “sama seperti ‘jiwa’nya dan ‘lain’

²⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 236

²⁵¹ *Ibid.*, hlm. 250



Orpheus dalam Lukisan

daripada ‘tubuh’nya”, sebagaimana dicontohkan oleh kisah Orpheus yang menjadi sumber filsafat Plato.²⁵² Mitos Orphis bercerita tentang bagaimana “jiwa”, yang memiliki asal ilahi, menjadi manusia – bagaimana “tubuh”, sesuatu yang asing bagi jiwa dan buruk dalam banyak hal, jatuh ke dalam nasib jiwa – bagaimana campuran jiwa dan badan merupakan peristiwa yang memulai kemanusiaan manusia dan membuat menjadi tempat penglupaan, tempat di mana perbedaan asli antara jiwa dan badan terhapus. Manusia melupakan perbedaan antara jiwa yang ilahi dan badan yang duniawi; dan mitos ini menceritakan bagaimana hal itu terjadi.²⁵³ Menurut Ricoeur hanya mitos inilah yang menemukan “jiwa”, sementara ketiga tipe yang lain, termasuk mitos Adamis, tidak. Baru lewat kontak dengan Helenisme dan Neo-Platonisme, Kekristenan mengenal dualisme jiwa badan.²⁵⁴ Lewat mitos

252 Lih. *ibid.*, hlm. 279

253 *ibid.*, hlm. 280

254 Bdk. *ibid.*, hlm. 281

ini pertanyaan “eskatologis” tentang hidup di balik kubur dijawab, dan “hukuman neraka” juga salah satu ide yang diberikan oleh mitos ini. Penyelamatan menurut mitos ini terdapat dalam “tindakan di mana manusia mengenali dirinya sebagai jiwa, atau, lebih baik, menjadikan dirinya sama seperti jiwanya dan lain dari badannya. Semua “filsafat” dari tipe Platonis dan Neo-Platonis memuat kesadaran ini, kesadaran diri akan jiwa yang terbangun”.²⁵⁵

*Sesuatu
yang hendak
dikatakan oleh
mitos*

Bila mencermati cara Ricoeur menafsirkan mitos-mitos itu, kita tidak dapat mengatakan bahwa dia cuma merepresentasikan mereka sebagai karya sastra kuno. Baginya mitos memiliki sesuatu yang hendak dikatakan untuk masa kini, seperti ditulisnya:

(S)etelah kita terbiasa dengan mitos-mitos itu satu demi satu, kita diyakinkan bahwa mereka semua berbicara kepada kita dengan cara tertentu; kita kiranya tidak menginterogasi mereka bila mereka tidak menantang kita dan bila mereka masih tidak bisa mengalamatkan diri kepada kita...²⁵⁶

Baginya interpretasi mitos-mitos bukan “menonton” mereka, melainkan “terlibat” dalam mereka dalam arti juga melibatkan iman Kristianinya sebagai presuposisi. Di sini filsafatnya dapat kita sebut “filsafat Kristiani”. Dalam wawasan Kristiani itu dia mengevaluasi mitos-mitos di atas.

²⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 300

²⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 306

Jadi, dalam menafsirkan mitos-mitos itu Ricoeur memiliki presuposisi tentang keunggulan mitos Adamis, mitos yang sampai hari ini masih mengajarkan sesuatu kepada umat Kristiani. Presuposisi itu diakuinya sendiri, dan dia memberi tiga alasan.²⁵⁷ Pertama, iman Kristiani bukanlah mengenai interpretasi kejahatan, hakikatnya, asal-usulnya dan tujuannya. Orang Kristen tidak bilang “Aku percaya akan dosa”, melainkan “Aku percaya akan penghapusan dosa”. Mitos Adamis itu sekunder bagi iman Kristiani, sedangkan yang primer adalah Injil pembebasan dan harapan. Kedua, iman Kristiani memerlukan Roh Kudus yang “bukan sebuah perintah semena-mena dan absurd, ia adalah *discernment*; ketika ia mengarahkan diri kepada kecerdasanku, ia mengundangku, pada giliranku, untuk mempraktikkan *crisis, discernment* atas mitos-mitos; dan ini sudah merupakan sebuah cara mempraktikkan *crede ut intellegas...*”²⁵⁸ Ketiga, keunggulan mitos Adamis bukan berarti penyingkiran mitos-mitos lain, melainkan memberi “kehidupan baru” kepada mereka. Mitos Adamis memuat kebenaran-kebenaran mitos-mitos lain dalam berbagai taraf. Dalam mitos Adamis juga termuat tema tragis, jiwa terbuang, dan *chaos* yang dikembangkan dengan cara khas. Namun mitos-mitos lain “benar” bukan dalam arti yang sama seperti kebenaran mitos Adamis, karena mitos Adamis ini juga melawan mitos-mitos lainnya. Menurut Ricoeur mitos-mitos saling bertempur dan kemenangan diraih oleh

*Presuposisi
Kristiani Ricoeur
dan Keunggulan
mitos Adamis*

257 Lih. *ibid.*, hlm. 307-309

258 *Ibid.*, hlm. 308

mitos Adamis. Lewat mitos Adamis kita mengenal Allah yang etis.

Pokok Gagasan

Menurut Ricoeur hermeneutik bukan sekadar merepresentasikan mitos-mitos, melainkan membiarkan mitos-mitos itu berbicara kepada kita untuk masa kini. Dalam konteks kekinian itu mitos-mitos saling berkompetisi dan hermeneutik ikut mengevaluasi mereka lewat presuposisi iman yang dimiliki oleh penafsir.

259

Memahami dan Menjelaskan

*Masalah
distansiasi*

Jika mencermati hermeneutik yang dipraktikkan oleh Ricoeur, kita akan menemukan kompleksitas proses memahami yang ia lakukan. Dia tidak hanya memahami, yaitu dalam pengertian yang lazim di dalam hermeneutik modern sejak Schleiermacher sampai Gadamer, melainkan juga menjelaskan. Saya telah membahas di atas bahwa bagi Dilthey memahami (*Verstehen*) merupakan metode eksklusif untuk *Geisteswissenschaften*, sementara menjelaskan (*Erklären*) adalah metode eksklusif *Naturwissenschaften*. Perbedaan ini adalah soal pengambilan jarak atau “distansiasi”: memahami adalah mengambil bagian, sedangkan menjelaskan adalah mengambil jarak; memahami adalah menafsirkan, sedangkan menjelaskan adalah merefleksikan atau menganalisis. Berikut ini kita akan membahas distansiasi dan hubungan

memahami dan menjelaskan dalam hermeneutik Ricoeur.

Gadamer telah memperkenalkan konsep distansiasi di dalam hermeneutiknya, yaitu jarak yang terbentuk di antara penulis teks dan pembacanya. Bagi Gadamer yang menekankan peranan horizon tradisi untuk memahami, – saya kutip komentar Westphal – “distansiasi tidak mendapat banyak respek”, dan ia menganggap distansiasi sebagai sesuatu yang mengasingkan pembaca dari teks.²⁵⁹ Karena itu Gadamer menyarankan untuk mengatasi distansi ini dengan partisipasi lagi ke dalam makna teks. Ricoeur tidak setuju dengan Gadamer. Menurutnya distansi itu justru memungkinkan pembaca untuk menafsirkan teks secara baru tanpa kewajiban untuk menyesuaikan pemahamannya dengan maksud-maksud penulisnya. Dengan ungkapan lain, teks merupakan sesuatu yang otonom dari penulisnya.

Distansiasi melibatkan dua tahap dialektis.²⁶⁰ Pertama, perubahan bahasa menjadi diskursus dalam teks. Ketika dituturkan, bahasa menjadi diskursus, karena bahasa sebagai sebuah sistem dilokasikan di dalam waktu tuturan. Diskursus juga mengatakan sesuatu tentang sang penutur dan alamat tuturannya. Dengan kata lain, diskursus merupakan perwujudan kemampuan bahasa kita dalam sebuah pelaksanaan. Di sini

*Distansi versus
partisipasi*

*Dua tahap
distansiasi*

259 Lih. Merold Westphal, “The Dialectic of Belonging and Distanciation in Gadamer and Ricoeur” dalam: Francis Mootz III J. et.al. (ed.), *Gadamer and Ricoeur. Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*, Continuum, London, 2011, hlm. 53

260 Lih. *ibid.*, hlm. 55

sudah tampak bahwa diskursus membuat jarak dari bahasa. Pada tahap kedua, diskursus berkembang menjadi karya terstruktur. Sebagaimana diskursus membawa lebih banyak makna daripada bahasa, karya juga membawa lebih banyak makna daripada diskursus. Ia memiliki gaya dan termasuk dalam *genre* tertentu. Proses menjadi teks ini disebut “tekstualitas”, dan dari proses itu kita sudah dapat melihat distansiasi antara teks dan penulisnya, antara teks dan pembacanya.²⁶¹ Lewat dua langkah inilah teks menjadi otonom. Dalam hal ini Ricoeur mengacu pada sikap mengobyektifkan teks dalam strukturalisme Prancis. Penafsir tidak lagi mencari makna “di belakang teks”, seperti pada Schleiermacher, karena makna itu ada “di depan teks” sebagai sesuatu yang menyingkap diri kepada pembaca.²⁶² Otonomi teks inilah yang menurut Ricoeur memungkinkan tindakan menjelaskan yang tidak lain daripada “distansiasi metodologis”.²⁶³



261 Lih. Karl Simms, *op.cit.*, hlm. 40

262 Lih. Werner Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, Crossroad, New York, 1991, hlm. 73

263 Lih. Merold E. Westphal, *op.cit.*, hlm. 54

Menurut Ricoeur sebuah teks terbuka terhadap kegiatan “menjelaskan”. Hubungan antara memahami dan menjelaskan adalah sebuah hubungan dialektis. Setiap pemahaman tentang sebuah teks harus selalu dilengkapi dengan penjelasan sehingga dihasilkan sebuah pemahaman yang kritis. Dalam hermeneutik Ricoeur kegiatan menjelaskan melibatkan analisis strukturalis-linguistik dan teknik-teknik kecurigaan yang diperkenalkan oleh “guru-guru kecurigaan”, seperti Freud, Marx, dan Nietzsche. Terhadap Habermas Ricoeur juga mengambil sikap yang produktif. Ricoeur setuju untuk mengambil kritik-ideologi dalam hermeneutiknya, karena interpretasi juga bisa terdistorsi secara sistematis. Akan tetapi sementara Habermas menganggap kritik ideologi tidak termasuk dalam hermeneutik, Ricoeur mengintegrasikan kritik-ideologi dalam hermeneutik. Baginya pemahaman dan kritik ideologi berhubungan timbal balik, sehingga hermeneutik tidak lagi membatasi dirinya pada tugas rehabilitasi tradisi, seperti dikatakan oleh Gadamer, melainkan juga memuat unsur “kecurigaan” kepadanya.²⁶⁴

Hubungan dialektis antara memahami dan menjelaskan itu tampak di dalam psikoanalisis. Di dalam sebuah komentarnya atas kritik ideologi yang dilakukan oleh Habermas, Ricoeur menunjukkan bahwa praktik psikoterapi yang dijalankan oleh Freud tidak dapat memakai metode atau menjelaskan atau memahami, melainkan keduanya.²⁶⁵ Makna teks yang

*Hubungan
dialektis antara
memahami dan
menjelaskan*

Psikoanalisis

²⁶⁴ Lih. *ibid.*, hlm. 74–75

²⁶⁵ Paul Ricoeur (1986), *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia

dihasilkan oleh pasien yang menurut Habermas sebuah “bahasa privat” tidak dapat diakses hanya lewat memahami, karena pasien mengalami gangguan jiwa yang membuatnya berpikir dan bertindak di luar kontrol kesadarannya. Perilaku repetitif yang kurang lebih mekanistik itu tidak sekadar membutuhkan pemahaman, melainkan terlebih “penjelasan kausal”. Begitu juga upaya untuk mengembalikan pasien dari keadaan ekskomunikasinya menuju penetapan kembali komunikasi merupakan tahap penjelasan yang membutuhkan model teoretis untuk menyingkap proses penipuan diri pasien itu. Dalam psikoanalisislah kecurigaan tidak terutama diarahkan pada teks, melainkan pada kesadaran.

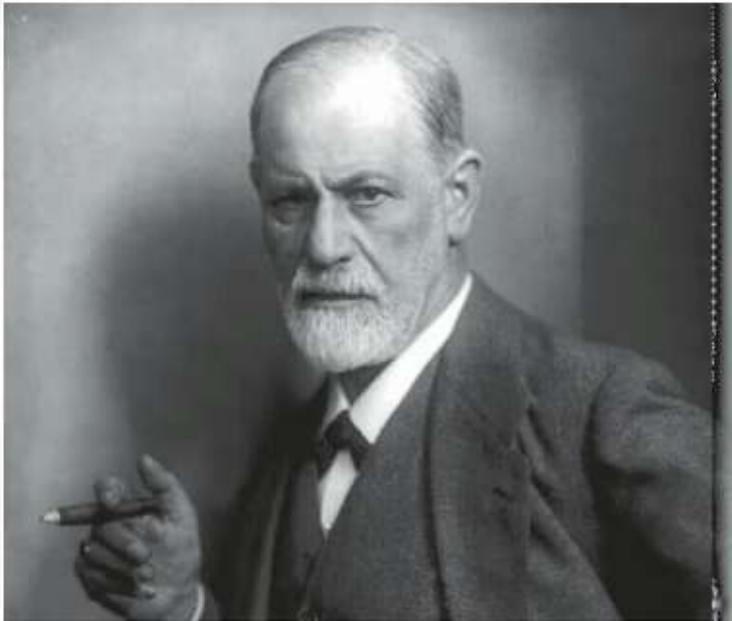
Pokok Gagasan

Hermeneutik Ricoeur menempatkan “memahami” dan “menjelaskan”, distansi atas teks dan partisipasi ke dalam teks dalam hubungan dialektis, maka hermeneutik tidak hanya merekonstruksi makna, melainkan juga mencurigai makna sebagaimana dipraktikkan dalam kritik ideologi.

Hermeneutik dan Praktik Kecurigaan

*Hermeneutik
kecurigaan*

Buku Ricoeur yang juga sangat berpengaruh setelah *La Symbolique du mal* berbicara tentang



Sigmund Freud

psikoanalisis Freud dan hubungannya dengan hermeneutik. Judul buku monumental setebal lebih dari 500 halaman itu adalah *Freud et Philosophie* (Freud dan Filsafat), yang kemudian diterbitkan bersama artikel-artikel lain dalam buku lebih tebal lagi berjudul *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Konflik Penafsiran. Esai-esai tentang Hermeneutik) di tahun 1969. Kita tidak akan memasuki seluruh kompleksitas karya itu, melainkan membatasi diri pada persoalan hubungan antara hermeneutik Ricoeur dan psikoanalisis. Lewat topik ini Ricoeur dianggap mempraktikkan apa yang disebut “hermeneutik kecurigaan”, padahal istilah itu tidak dapat dibatasi hanya pada psikoanalisis Freud.²⁶⁶ Dua “guru kecurigaan” lain harus juga dimasukkan, yaitu Marx dan Nietzsche, namun

²⁶⁶ Scott-Baumann mengulas banyak salah kaprah dalam pemakaian istilah hermeneutik kecurigaan ini dalam pemikiran Ricoeur. ljh. Alison Scott-Baumann, *op.cit.*, hlm. 59 dst.

Ricoeur lebih banyak membahas Freud. Yang dicurigai ketiganya adalah kesadaran, sesuatu yang dipegang teguh sejak beroperasi dalam tiga aspek berbeda – uang (Marx), seks (Freud) dan moral (Nietzsche) –, ketiganya melakukan prosedur yang sama, yaitu demistifikasi untuk menyingkap kedok “kebenaran sebagai kebohongan”.²⁶⁷

Dua tipe interpretasi: sebagai rekoleksi makna dan sebagai praktik kecurigaan

Pokok persoalan dengan psikoanalisis dapat kita bandingkan dengan interpretasi atas mitos yang dibahas di atas. Mitos atau simbol dapat relatif mudah diakses, karena membuka diri mereka untuk dipahami. Mitos mengundang interpretasi, dan makna yang tersembunyi di dalamnya, yaitu lukisan-lukisan simbolis, dapat ditemukan, maka kita sebagai penafsir boleh percaya pada intensi mitos. Interpretasi seperti ini disebut Ricoeur “interpretasi sebagai rekoleksi makna”. Keadaan secara radikal berbeda dengan teks-teks, seperti impian atau tuturan psikopat dalam klinik psikiatri. Alih-alih percaya pada isi teks, kita mencurigainya. Seperti Habermas, Ricoeur mencoba menjelaskan keunikan psikoanalisis dalam interpretasi, tetapi berbeda dari Habermas, perhatiannya adalah fenomenologi tentang yang sakral. Ricoeur tidak menyebut interpretasi di sini “kritik ideologi” atau “hermeneutik dalam”, melainkan “interpretasi sebagai praktik kecurigaan”.²⁶⁸

265

Mitos tidak bermaksud menipu, tetapi psikopatologi adalah penipuan diri

Sebelum membahas psikoanalisis sebagai sebuah hermeneutik kecurigaan, kita perlu lebih dahulu mengenali perbedaan keduanya. Karl Simms meringkas dalam tiga perbedaan yang

²⁶⁷ Lih. Paul Ricoeur (1970). *op.cit.*, hlm. 34

²⁶⁸ Lih. *ibid.*, hlm. 28 dan 32

akan saya ikuti di sini.²⁶⁹ Perbedaan pertama menyangkut pokok persoalannya. Hermeneutik menghadapi mitos, suatu bahasa simbolis yang tidak memiliki maksud untuk menipu orang lain maupun menipu diri, melainkan terbuka untuk ditafsirkan, tetapi psikoanalisis Freud menghadapi tipu muslihat licik ketidaksadaran yang harus diurai oleh pasien dengan bantuan psikoanalisis. Bila suatu teks merupakan ungkapan penipuan diri yang licik, sikap yang produktif atas teks itu bukanlah percaya, melainkan curiga. Kecurigaan adalah momen reflektif kesadaran yang diarahkan pada kesadaran itu sendiri, tidak untuk menghancurkan, melainkan untuk memulihkan. Psikoanalisis merupakan metode “sadar” untuk membuka kode-kode rahasia yang dituturkan pasien yang bersesuaian dengan proses “tak sadar” pembentukan kode-kode rahasia itu, semacam teknik “kelicikan ganda” untuk menghadapi kelicikan tak sadar.²⁷⁰

Perbedaan kedua menyangkut “*output*” mereka. Menurut Ricoeur hermeneutik merupakan ungkapan iman Kristiani, sedangkan psikoanalisis – setidaknya dalam karya Freud, seperti *Die Zukunft einer Illusion* (Masa Depan sebuah Ilusi) – menggiring pada ateisme. Freud menyamakan suara hati dengan “superego” yang tidak lain daripada perpanjangan keinginan masyarakat di dalam diri ego. Bila demikian yang jahat hanyalah soal pelanggaran norma yang pada gilirannya relatif dari masyarakat ke masyarakat. Menurut Ricoeur tidak demikian

Hermeneutik adalah ungkapan iman, tetapi psikoanalisis membawa ateisme

269 Lih. Karl Simms, *op.cit.*, hlm. 45–48

270 *Ibid.*, hlm. 34

dengan iman Kristiani sebagaimana telah ditunjukkan olehnya dalam hermeneutik mitos. Hermeneutik memperlihatkan bahwa yang jahat itu adalah nyata, yakni memiliki status ontologis, tetapi sebagaimana telah ditunjukkan dalam mitos penciptaan, yang jahat tidak lebih purba daripada yang baik. Di sini hermeneutik atau interpretasi menurut Ricoeur menurut kodratnya sudah berciri etis. Hermeneutik mengandaikan disposisi manusia terhadap yang baik, sedangkan psikoanalisis mengandaikan yang sebaliknya, yaitu bahwa manusia cenderung pada yang jahat atau – dalam istilah Freud – naluri.

*Hermeneutik
mitos berurusan
dengan
kesadaran, tetapi
psikoanalisis
dengan
ketidaksadaran*

Perbedaan ketiga menyangkut kesadaran dan ketaksadaran. Hermeneutik merupakan perkembangan dari fenomenologi Husserl, dan fenomenologi merupakan filsafat kesadaran yang merupakan – seperti disebut Ricoeur – “sebuah modifikasi kesangsian Cartesian”,²⁷¹ tetapi psikoanalisis berurusan dengan ketidaksadaran. Fenomenologi sulit membayangkan adanya instansi ketidaksadaran, suatu sistem internal yang menipu diri secara licik, karena fenomenologi mencari kepastian ala Descartes. Sebaliknya, psikoanalisis justru bertolak dari kecurigaan atas kesadaran Cartesian itu. Si “aku” dalam “aku berpikir” menurut Freud tidak pernah identik dengan dirinya, karena adanya instansi-instansi lain di dalamnya yang membuat kesadaran tidak lagi dapat dipercaya.

Jika psikoanalisis bertentangan dengan hermeneutik dalam beberapa presuposisi mereka,

271 Paul Ricoeur (1970), *op.cit.*, hlm. 391

mengapa Ricoeur lalu memanfaatkan psikoanalisis untuk hermeneutiknya? Jawabannya adalah bahwa kendati perbedaan-perbedaan tersebut terdapat “titik-titik hubung” antara hermeneutik dan psikoanalisis, sehingga psikoanalisis dapat membantu pelaksanaan interpretasi sebagai praktik kecurigaan. Ricoeur menemukan bahwa baik psikoanalisis maupun hermeneutik sama-sama memiliki perhatian kepada pengalaman religius. Hal ini menarik bagi Ricoeur karena keduanya melihat gejala yang sama dari sudut berbeda. Freud menulis tentang apa yang disebutnya “psikopatologi kehidupan sehari-hari” dan menemukan kasus-kasus pengalaman religius pasien yang dapat dianggap sebagai semacam “pengakuan sekular” atas yang sakral. Hermeneutik, seperti telah saya bahas di atas, menggarap “pengakuan” dalam pengalaman religius justru karena sejak awal tumbuh dalam rangka interpretasi Alkitab.

Ricoeur lalu melihat kesamaan minat akan pengalaman religius ini dalam konteks yang lebih luas: keduanya sama-sama merupakan alat tafsir. Dengan ungkapan lain, psikoanalisis menurut Ricoeur adalah sebuah hermeneutik. Sebagaimana hermeneutik, psikoanalisis merupakan sebuah upaya interpretatif untuk menyingkap suatu intensi tersembunyi di balik teks, namun psikoanalisis adalah sebuah hermeneutik yang khas, karena merupakan sebuah praktik kecurigaan terhadap diskursus di dalam teks, dan tidak dilandasi kepercayaan kepadanya. Sebagai sebuah hermeneutik psikoanalisis juga tidak sekadar memahami teks, yaitu diskursus pasien dalam

Kesamaan minat hermeneutik dan psikoanalisis pada pengalaman religius

Psikoanalisis sebagai hermeneutik kecurigaan

psikoterapi, melainkan juga menjelaskan teks itu dengan model-model teori. Tujuannya bukan sekadar mengetahui intensi tersembunyi teks itu, melainkan terlebih mengarahkan tindakan, yakni memberitahu bagaimana bertindak secara etis di dalam masyarakat. Sebagai hermeneutik psikoanalisis adalah sebuah pengetahuan dengan maksud praktis.

Pokok Gagasan

Hermeneutik kecurigaan yang dikembangkan oleh Ricoeur tidak memusatkan perhatian pada psikopatologi, melainkan pada pengalaman religius sebagaimana terungkap lewat mitos-mitos dan simbolisme religius untuk menemukan pengakuan akan yang kudus juga dalam kondisi modernitas.

269

Kesimpulan

*Memahami
makna hidup*

Apakah memahami menurut Ricoeur? Untuk menjawab pertanyaan ini kita dapat mengacu pada semboyan "*Le symbole donne a penser*". Makna yang terkandung di dalam simbol atau teks tidak mengacu pada simbol atau teks itu sendiri, melainkan terhubung dengan konteks makna yang lebih luas yang berciri eksistensial, yaitu makna hidup. Aktivitas memahami bukan sekadar menafsirkan makna itu pada dirinya, melainkan juga memikirkannya atau merefleksikannya dalam hubungannya dengan makna hidup. Dalam arti

ini simbol bukan hanya obyek interpretasi, melainkan obyek refleksi filosofis.

Di sini ada dua momen penting dalam aktivitas memahami. Pada momen pertama, memahami terarah bukan pada intensi pengarang teks, melainkan pada “persoalan” teks itu. “Persoalan” demikian komentar Vanhoozer, “merupakan, katakanlah, tuan kepadanya pengarang dan penafsir sama-sama berlutut”.²⁷² Persoalan teks itu tentu pertama-tama menawarkan diri untuk “ditangkap” oleh pembaca sebagaimana terjadi di dalam hermeneutik Gadamer, tetapi lalu Ricoeur melangkah lebih jauh pada momen kedua. Pada momen ini persoalan teks menantang refleksi filosofis pembaca. Memahami dalam pengertian Ricoeur tidak terbatas pada hal yang tertulis dalam teks, melainkan melibatkan sebuah diskursus filosofis yang ditimbulkan oleh teks. Dalam arti ini memahami adalah merenungkan makna, yaitu menyingkap makna itu lewat refleksi.

*Memahami
persoalan
simbol dan
merefleksikannya*

272 Kevin J. Vanhoozer, “Discourse on Matter. Hermeneutics and the ‘Miracle’ of Understanding”, dalam: Kevin J. Vanhoozer et.al. (ed.), *Hermeneutics at the Crossroads*, Indiana University Press, Bloomington, 2006, hlm. 4

Terminologi



demitisasi
demitologisasi
distansiasi
dosa
fenomenologi
pengakuan
filsafat kesadaran
hermeneutik
hermeneutik
kecurigaan
kesalahan
mitos
noda
pengalaman
religius
psikoanalisis
refleksi Cartesian
simbol
tekstualitas
teodisea

Retrospeksi

- Sementara Gadamer berupaya untuk mengatasi filsafat kesadaran, Ricoeur kembali menekankan peranan refleksi Cartesian. Memahami teks tidak hanya berarti memahami maknanya. Teks itu juga menyapa pembacanya untuk berefleksi tentang makna hidup.
- Hermeneutik simbol berupaya agar pembaca dapat masuk ke dalam kenafian kedua dengan cara mementaskan kembali isi kesadaran religius dalam teks lewat interpretasi. Karena mementaskan isi kesadaran religius dilakukan lewat fenomenologi, hermeneutik simbol Ricoeur disebut juga hermeneutik fenomenologis.
- Di dalam hermeneutik Ricoeur, memahami dan menjelaskan berhubungan secara dialektis, maka tugas interpretasi tidak hanya menuntut partisipasi ke dalam makna teks, melainkan juga proses distansiasi. Hermeneutik melibatkan praktik kecurigaan, seperti misalnya kritik-ideologi, maka dapat disebut hermeneutik kecurigaan.



Memahami sebagai Menanggihkan

Derrida dan Hermeneutik Radikal

273

Derrida dan Gadamer – Pengertian
Dekonstruksi – Dekonstruksi sebagai
Hermeneutik Radikal – Konsep
“Defférance” – Prioritas Tulisan atas
Tuturan – Interpretasi Tak Terhingga
– Contoh Hermeneutik Radikal

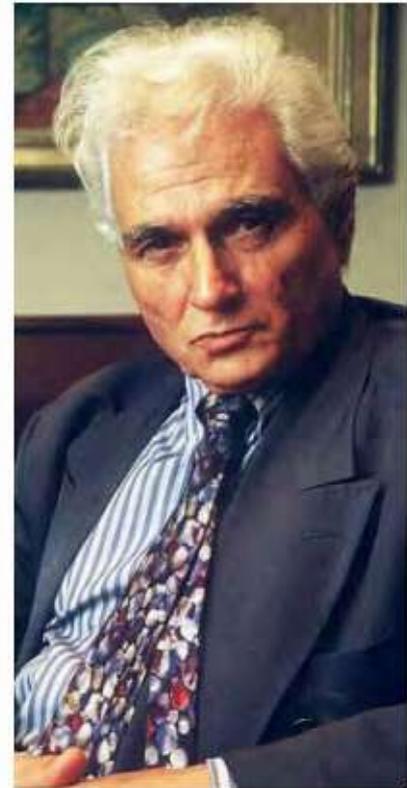
*Derrida dan
Gadamer di Paris:
Soal Bahasa*

Segala upaya hermeneutis dapat dikristalisasikan dalam sebuah pernyataan Gadamer di Paris pada tahun 1981. “Kemampuan untuk memahami,” katanya, “merupakan sebuah bakat dasariah manusia, sesuatu yang menjaga kelangsungan kehidupan komunalnya dengan orang-orang lain dan, di atas semua itu, sesuatu yang terjadi lewat bahasa dan kemitraan percakapan”.²⁷³ Di dalam

²⁷³ Hans-Georg Gadamer (1989), “Text and Interpretation”, dalam: Diane P. Michelfelder, et.al. (ed.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press, New York, 1989. hlm. 21

forum filsafat yang diadakan oleh Goethe Institut Paris itu hadir pemikir Prancis kontemporer, **Jacques Derrida (1930–2004)**. Baik Derrida maupun Gadamer berada di bawah pengaruh metafisikus besar abad ke-20, Martin Heidegger untuk menolak kemungkinan pemahaman yang lepas dari bahasa. Terinspirasi Heidegger keduanya melihat keterbatasan eksistensi kita di dalam bahasa, maka kesadaran kita juga dibatasi oleh bahasa. Kita tidak “memakai” bahasa; sebaliknya, bahasalah yang “memakai” kita. Meski demikian, jalan yang mereka tempuh berbeda. Gadamer menempuh jalan rehabilitasi tradisi dan otoritas dengan menekankan keutuhan makna, Derrida justru mewaspadaikan keutuhan makna dan bahkan mempersoalkan pemahaman makna itu sendiri, sehingga praktis mempersoalkan tradisi dan otoritas.²⁷⁴ Dia sendiri tak mau disebut melakukan “hermeneutik”, sebab ia tak bermaksud menyingskap makna yang tersembunyi.²⁷⁵ Jika demikian, mengapa Derrida bisa kita masukkan ke dalam jajaran pemikir hermeneutik? Bukankah dia mempersoalkan makna?

Sebelum masuk ke persoalan yang menantang pikiran itu, saya akan membahas dulu siapa Derrida.²⁷⁶ Derrida lahir pada tanggal 15 Juli 1930



J. Derrida

*Latar Belakang
Keluarga Derrida*

274 Bdk. Diane P. Michelfelder et al., “Introduction”, dalam: Diane P. Michelfelder, et.al. (ed.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press, New York, 1989. hlm. 2

275 Lih. Gary Brent Madison, *The Politics of Postmodernity. Essays in Applied Hermeneutics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001, hlm. 20

276 Untuk riwayat hidup Derrida, saya mengacu pada Leslie Hill, *The Cambridge Introduction to Jacques Derrida*, Cambridge University Press, New York, 2007, hlm. 1 dst.

di kota El-Biar dekat Aljir di negara Aljazair yang waktu itu masih dijajah Prancis. Orangtuanya keturunan Yahudi yang nenek moyang mereka berasal dari Spanyol dan menetap di Aljazair sejak zaman pra-kolonial, yakni sebelum negeri ini dianeksasi Prancis pada tahun 1830. Ayahnya adalah seorang pemasar untuk sebuah perusahaan anggur dan minuman beralkohol, orang yang sangat sibuk dan jarang membaca buku. Aljazair saat itu adalah tempat tumbuh yang penuh gejolak kekerasan bagi Derrida, namun ia menemukan tempat teduhnya: buku-buku. Sudah sejak kecil ia membaca Rousseau, Gide dan Nietzsche. Sebagai keturunan Yahudi, Derrida juga mengalami diskriminasi pemerintah Vichy di Prancis yang waktu itu berkolaborasi dengan Nazi Jerman dan sempat dikeluarkan dari sekolahnya. Waktu itu dia merasa lebih baik menjadi pesepakbola atau aktor.



Ecole Normale
Supérieure di Paris

Karier intelektual

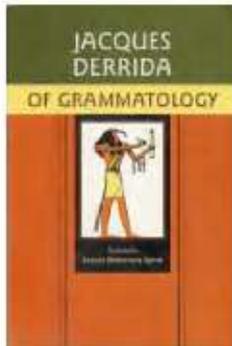
Di tahun 1952 ia berhasil masuk ke École Normale Supérieure, sekolah bergengsi yang telah meluluskan banyak filsuf Prancis, tentu setelah selesai dengan pendidikan di *hypokhâgne*,

asrama persiapan masuk Ecole Normale. Di situ dia berkenalan dengan dosen-dosen terkenal, seperti: Louis Althusser, Michel Foucault, Pierre Bourdieu dll. Antara tahun 1953 sampai 1954 ia mempelajari arsip-arsip Husserl di Universitas Leuven Belgia. Dia sempat menulis disertasi dengan judul *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (Masalah Asal-usul dalam Filsafat Husserl, 1954). Sesudah itu antara 1960 sampai 1964 dia mengajar di Universitas Paris I Sorbonne-Panthéon, sempat menjadi asisten Ricoeur, sebelum kemudian kembali ke Ecole Normale sebagai pengajar. Di tahun 1983 Presiden François Mitterand memintanya untuk mendirikan *Collège international de philosophie*, sebuah pusat pengajaran filsafat yang terbuka untuk umum. Derrida sempat dinominasi untuk menggantikan kedudukan Ricoeur di Universitas Nanterre, namun menteri pendidikan Prancis saat itu, Alice Saunier-Seité menolaknya, sebuah penolakan yang menghasilkan kepahitan di hati Derrida sampai akhir hayatnya.²⁷⁷ Sejak itu, dia banyak mengalihkan kesibukannya ke luar Prancis, yaitu ke Amerika Serikat, dan di situlah Derrida menjadi filsuf kaliber internasional.

Di tahun 1981 Derrida sempat mendukung para intelektual disiden di Chekoslovakia, dan diketahui memberi seminar bawah tanah di Praha, ia dipenjara dengan tuduhan menyelundupkan narkoba. Atas campur tangan Presiden Francois Mitterand ia dibebaskan. Dia juga berkampanye melawan apartheid dan rasisme dalam berbagai

Karya-karya

277 Lih. David Mikics, *Who Was Jacques Derrida? An Intellectual Biography*, Yale University Press, London, 2009, hlm. 183



Salah Satu Karya
Awal Derrida

bentuk, membela kaum imigran di Prancis, serta melawan terorisme negara. Dalam lima dasawarsa karier intelektualnya, dia sudah menulis lebih dari 100 jilid buku. Beberapa karyanya yang termasyhur adalah *La Voix et le phénomène* (Tuturan dan Fenomena, 1967), *De la grammatologie* (Tentang Gramatologi, 1967), *L'Écriture et la différence* (Tulisan dan Perbedaan, 1967), *La Dissémination* (Pertebaran, 1972), *Marges de la philosophie* (Pinggiran-pinggiran Filsafat, 1972), *Positions* (Pendirian-pendirian, 1972), *Glas* (Glas, 1974), dan puluhan judul lain. Derrida meninggal dunia pada 9 Oktober 2004. Berita duka cita itu diumumkan secara resmi oleh kantor Presiden Republik Prancis, suatu peristiwa sangat langka pengakuan pemerintah atas seorang filsuf akademis yang karya-karyanya sulit dibaca dan berdiri di sayap Kiri politik yang waktu itu dipimpin sayap Kanan, Jacques Chirac.²⁷⁸ Pada hari pemakamannya, putranya, Pierre, membaca keras-keras surat tulisan tangan Derrida yang ia siapkan untuk mengantar pemakamannya sendiri.

Dekonstruksi sebagai Hermeneutik

*Dekonstruksi
bukanlah
hermeneutik*

Pemikiran Derrida jauh lebih luas daripada topik hermeneutik dan pemahaman yang dibahas di sini. Jika membahasnya di sini dalam rangka hermeneutik dan pemahaman, saya pasti telah menyingkirkan banyak hal dari pemikirannya dan memusatkan diri hanya pada topik yang menjadi

²⁷⁸ Barry Stocker, *Derrida on Deconstruction*, Routledge, London, 2006, hlm. 3

minat ulasan dalam bagian ini. Saya secara arbiter telah memaksanya masuk ke dalam hermeneutik. Pemikiran Derrida dikenal dengan nama “dekonstruksi”, dan dekonstruksi tidak dapat disamakan dengan hermeneutik yang telah kita bahas di sini. Suatu alasan yang mungkin untuk memasukkannya ke dalam hermeneutik adalah bahwa dekonstruksi merupakan sebuah cara baca teks. Apakah dekonstruksi itu?

Pertanyaan itu tidak mudah dijawab karena dekonstruksi tidak dapat didefinisikan. McQuillan dapat membantu kita untuk memperjelas hal itu. Menurutnya sekurangnya ada “lima strategi” untuk memahami dekonstruksi.²⁷⁹ Pertama, kata “cara” (dalam cara baca) atau “metode” sebetulnya tidak tepat dipakai untuk dekonstruksi. Derrida sendiri menyebutnya “*pas de methode*”, dan kata *pas* dalam bahasa Prancis berarti baik “tidak” maupun “langkah”. Jika begitu, dekonstruksi bukan metode, karena – seperti dikatakan McQuillan “tak ada perangkat aturan, tak ada kriteria, tak ada prosedur, tak ada program, tak ada urutan langkah-langkah, tak ada *teori* untuk diikuti dalam dekonstruksi”.²⁸⁰ Akan tetapi ia juga sekaligus suatu “langkah”. Apakah bukan metode sekaligus langkah metodologis itu? Peristiwa pembacaan. Ia tidak bisa diulangi seperti metode; ia singular dan unik, karena ia adalah peristiwa. Dekonstruksi itu mustahil karena membiarkan yang lain berbicara, sehingga tujuan pemahaman

*Bukan metode,
melainkan
peristiwa
pembacaan*

279 Ulasan berikut mengacu pada penjelasan McQuillan. Lih. Martin McQuillan, “Introduction: Five Strategies for Deconstruction”, dalam: Martin McQuillan (ed.), *Deconstruction. A Reader*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000, hlm.3–42

280 Ibid., hlm. 4



Laki-laki dan Perempuan di Tempat Kerja

atau – lebih tepat – Sang Pemahaman dibuat sia-sia oleh kemunculan yang lain itu.

*Kontaminasi
oposisi-oposisi
biner*

Kedua, dekonstruksi menyangkut kontaminasi atau “bartardisasi” oposisi-oposisi biner, pasangan makna yang berlawanan. Oposisi-oposisi biner, seperti: kultur/natur, rasional/irasional, maskulin/feminin, fiksi/realitas, manusia/hewan, aktivitas/pasivitas, absen/presen, *ordolchaos*, dst., beroperasi dalam seluruh peradaban Barat dan membangun hierarki makna dengan mengunggulkan salah satu. Menurut McQuillan, dekonstruksi menempuh dua “tahap”.²⁸¹ Pertama, oposisi biner itu harus dibalikkan, misalnya, pria/wanita menjadi wanita/pria, lalu ditunjukkan bahwa seluruh makna teks sebenarnya telah didikte oleh oposisi biner itu. Dengan membalikkan oposisi itu, tercipta semacam keseimbangan, tetapi hal itu tidak cukup tanpa tahap selanjutnya. Kedua, setelah dibalik, sekarang seluruh sistem pemikiran yang didikte oposisi biner itu harus

281 Lih. *Ibid.*, hlm. 12

disingkirkan, sehingga istilah-istilah dalam oposisi biner itu dipikirkan tanpa pemikiran biner lagi. Tanpa menghentikan pemikiran biner ini, pembacaan hanya akan terjebak ke dalam logika biner yang lain. McQuillan hanya menyuratkan tahap-tahapnya; dalam proses tersebut akan memperlihatkan bahwa kutub-kutub dalam oposisi-oposisi itu tidak bisa dijaga kemurniannya dan konsistensinya; kedua kutub akan saling menodai, yaitu mendekonstruksi diri. Nanti kita akan berkenalan dengan apa yang disebut Derrida *différance* untuk menjelaskan kontaminasi itu.

Ketiga, dekonstruksi meminati yang terpinggir. Dalam oposisi-oposisi biner, seperti misalnya pria/wanita, rasional/emosional, progresif/terbelakang, ada istilah yang berada di pusat dan ada yang di pinggiran, yang marjinal. Dekonstruksi meminati yang marjinal dan yang dieksklusi itu, seperti wanita, emosional, terbelakang, dst., bukan untuk membela mereka, melainkan untuk membiarkan bahwa marjinalisasi (juga sentralisasi) itu menjadi proses yang tidak konsisten dengan dirinya sendiri. Pembacaan secara dekonstruktif tidak memasukkan kekuatan dari luar ke dalam teks. Kekuatan yang mengacau itu sudah bekerja di dalam teks itu sendiri, maka boleh dikatakan bahwa teks itu mendekonstruksi diri. Yang marjinal dalam oposisi biner tidak pernah stabil, dan dekonstruksi meminati instabilitas itu.

Keempat, dekonstruksi adalah sejarah. Istilah yang diunggulkan dalam oposisi biner, seperti pria, rasional, progresif, juga tidak stabil, yakni

Meminati yang terpinggirkan dan instabilitas

Historis tanpa sejarah

mendekonstruksi diri, dan hal itu terjadi di dalam sejarah. Setiap istilah memiliki sejarahnya, dan sejarahnya memperlihatkan bahwa istilah yang diunggulkan itu juga tidak stabil, memiliki jaringan dengan hal-hal lain. Istilah “subyek” (pasangan binernya “obyek”), misalnya, terus berubah dalam sejarah Barat. Subyek dalam teologi Yahudi-Kristiani berbeda dari subyek Cartesian (*cogito*), dan yang terakhir ini juga berbeda dari subyek Freudian atau Lacanian. Sulit mempertahankan homogenitas dalam istilah subyek itu. Derrida juga memberi contoh konsep “narkoba”, sebuah konsep yang tidak bisa berdiri sendiri, karena dengannya terkait jejaring makna yang terkait dengan politik, ekonomi, kesusastraan, sejarah pemikiran Barat, metafisika, dll. Di situ terbukti bahwa dekonstruksi berciri historis, tetapi ciri historisnya itu tanpa sejarah, karena pembacaan dekonstruktif tidak mengasalkan suatu konsep pada konsep induk di masa lalu, melainkan membiarkan hal-hal yang terkait dengannya, yang lain, muncul di seputar konsep itu. Jadi, dekonstruksi juga – seperti disebut McQuillan – “membatalkan oposisi biner antara historisme/formalisme”.²⁸²

*Tak ada yang di
luar teks*

Kelima, tidak ada yang bebas-teks. Ungkapan Prancis dari Derrida dalam *De la grammatologie* adalah *il n’y a pas de hors-texte* (tak ada yang di luar teks). Apakah dengan demikian semua adalah teks? Berbeda dari hermeneutik Schleiermacher, misalnya, dekonstruksi tidak membedakan teks dan konteks (ini juga oposisi biner), karena apa

282 Ibid., hlm. 35

yang kita sebut konteks itu, seperti persoalan sejarah, politik, kebudayaan, agama, ekonomi, dst., tidak ada di luar teks, melainkan sudah ada di dalam teks dan dapat diakses langsung di dalam teks itu. Jika demikian, sama benarnya mengatakan bahwa tidak ada yang lain selain konteks. Dalam pembacaan dekonstruktif makna teks mengacu pada rangkaian jejak-jejak, yaitu konteks-konteks di dalam teks itu yang memberi teks itu makna.

Dalam lima strategi yang dijelaskan McQuillan tersebut kita dapat menemukan bahwa dekonstruksi adalah sebetulnya interpretasi teks, tetapi interpretasi itu tidak sama dengan yang kita mengerti sampai sejauh ini. Dekonstruksi adalah sebuah interpretasi teks yang dilakukan secara radikal, dan kita dapat menyebutnya "hermeneutik radikal". Mungkin rumusan ini juga terlalu memastikan, sesuatu yang sangat dihindari oleh Derrida, namun kita mau tak mau perlu bertolak dari rumusan. Di sini saya perlu memberi catatan. Kita telah mengenal beberapa istilah yang dihubungkan dengan hermeneutik pasca Gadamer, seperti "hermeneutik kritis", "hermeneutik kecurigaan" dan sekarang tambah lagi, "hermeneutik radikal". Ketiganya mengambil jarak dari apa yang disebut "hermeneutik normal" yang dikembangkan oleh Gadamer. Bagaimana memahami kekhasan dekonstruksi sebagai hermeneutik radikal? Mengapa tidak disebut saja dengan "kritis" atau "kecurigaan"? Ketiga istilah itu membedakan diri dari pengertian hermeneutik normal yang berbeda-beda. Kata "normal" yang dipersoalkan dalam hermeneutik kritis dan

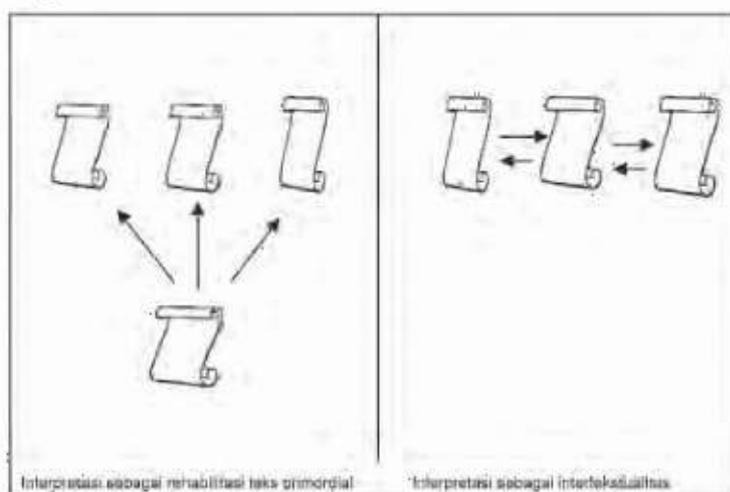
*Sebuah
hermeneutik
radikal*

hermeneutik kecurigaan mengacu pada susunan makna teks yang dimengerti bersama baik oleh penulis maupun pembacanya, maka problem yang digumuli oleh kritik dan kecurigaan adalah gangguan normalitas tersebut, seperti dalam kasus psikopatologi. Kata “normal” atau “hermeneutik normal” yang diacu oleh dekonstruksi berbeda.

*Menghentikan
rehabilitasi
makna asli*

Hal itu akan saya coba jelaskan dalam satu alinea. Hermeneutik mulai dari Schleiermacher, Dilthey sampai Gadamer mencoba merekonstruksi (dalam kasus Schleiermacher dan Dilthey) atau mengkonstruksi (dalam kasus Gadamer) makna yang terkandung di dalam sebuah teks lewat aktivitas interpretasi dan pemahaman. Di dalam hermeneutik reproduktif Schleiermacher dan Dilthey kegiatan interpretasi dimaksudkan untuk menemukan “makna asli” teks, sedangkan dalam hermeneutik produktif Gadamer kegiatan interpretasi dimaksudkan untuk menemukan susunan makna yang baru dalam horizon baru. Kegiatan interpretasi seperti itu dapat disebut hermeneutik normal, karena memang hermeneutik – termasuk hermeneutik kritis dan hermeneutik kecurigaan – bertujuan untuk memahami susunan makna teks, entah untuk merehabilitasi makna asli ataupun mengkonstruksi makna baru. Dekonstruksi menghentikan upaya rehabilitasi ataupun konstruksi seperti itu. Berbeda dari hermeneutik normal, dekonstruksi justru mengandaikan bukan hanya tiadanya makna asli sebuah teks, melainkan juga ketidakmungkinan keutuhan makna sebuah teks. Jika demikian, aktivitas interpretasi tidak lagi memiliki fondasi dan menunda setiap upaya konstruksi makna yang

koheren. Sebuah teks dapat diinterpretasi sampai tidak terhingga. Itulah sebabnya dekonstruksi dapat disebut hermeneutik radikal.



Apakah dekonstruksi, hermeneutik radikal, juga bertujuan untuk *Verstehen*? Baik hermeneutik Gadamer maupun dekonstruksi Derrida merupakan perkembangan kreatif dari pemikiran Heidegger yang memberi prioritas pada bahasa. Namun seperti telah dikatakan di atas, tekanan keduanya berbeda. Hermeneutik meyakini kemungkinan untuk mendapatkan kesatuan makna, maka penguatan tradisi merupakan hasil yang dapat diharapkan. Dalam hal ini hermeneutik, juga dalam versi Habermas dan Ricoeur, menganggap makna sebagai sesuatu yang dapat diputuskan, sehingga “makna yang benar” itu dapat dicari dan ditemukan. Dengan demikian, bagi hermeneutik memahami (*Verstehen*) masih mungkin. Dekonstruksi justru menganggap bahwa makna tidak dapat diputuskan. Setiap upaya untuk menentukan suatu makna “diintai” oleh suatu makna yang berbeda dari makna yang ingin diputuskan itu, karena saat membaca

seorang penafsir terbuka terhadap “yang lain” di dalam maupun dari sebuah teks.²⁸³ Dalam arti ini dekonstruksi adalah, seperti disebut Kimmerle, sebuah interpretasi yang ditandai dengan “pergantian perspektif terus-menerus”.²⁸⁴ Dalam arti ini tujuan dekonstruksi bukanlah memahami (*Verstehen*) lewat peleburan horizon-horizon, melainkan mengolah perbedaan-perbedaan yang tidak dapat ditangkap dalam sebuah keutuhan.²⁸⁵

Pokok Gagasan

Dekonstruksi merupakan sebuah hermeneutik radikal karena mengandaikan bukan hanya tiadanya makna primordial yang dicari dalam interpretasi, melainkan juga menunjukkan tidak mungkin adanya koherensi makna suatu teks, sehingga interpretasi bergerak sampai tak terhingga.

285

Di Dalam Sekaligus Di Luar Tradisi

Heidegger dan destruksi metafisika

Telah disinggung bahwa Derrida mengembangkan pemikiran Heidegger ke arah yang berbeda dari Gadamer. Dekonstruksi sebagai hermeneutik radikal telah dimulai dengan pemikiran Heidegger dalam *Sein und Zeit* paragraf 6. Di dalam bagian

283 Bdk. Ibid., hlm. 6

284 Lih. Heinz Kimmerle, *Jacques Derrida zur Einführung*, Junius, Hamburg, 2000, hlm. 48

285 Lih. Ibid., hlm. 50

itu Heidegger berbicara tentang “destruksi sejarah ontologi” yang lalu dikenal dengan istilah “destruksi metafisika”.²⁸⁶ Heidegger ingin melakukan suatu interpretasi untuk mengatasi metafisika Barat secara keseluruhan, sehingga ia dapat menjalankan sebuah pemikiran yang bergerak *di luar* tradisi metafisika Barat. Apakah ciri metafisika Barat yang ingin diatasi oleh Heidegger? Pertama, metafisika Barat itu merupakan sebuah pemikiran tentang Ada sebagai kehadiran (*Anwesenheit*), dan kehadiran adalah sebuah modus temporalitas tertentu, yaitu masa kini (*Gegenwart*).²⁸⁷ Kedua, dalam tradisi metafisika Barat itu lalu interpretasi dimengerti sebagai menghadirkan kembali makna suatu teks seturut intensi penulisnya. Kata Jerman yang dipakai untuk merepresentasikan makna itu adalah *Vergegenwärtigen*, menghadirkan ke masa kini. Heidegger ingin lepas dari tradisi metafisika kehadiran tersebut yang menurutnya telah menyempitkan cara kita memahami kenyataan.

Dalam segi tertentu Gadamer juga mengikuti jejak Heidegger, tetapi hermeneutiknya tetap bergerak di dalam tradisi. Horizon-horizon memang terus bergerak, sehingga tidak mungkin mematok mereka di satu pijakan permanen, namun horizon tidak lain daripada tradisi pemahaman yang berarti juga kesepahaman. Pemahaman memang dimungkinkan jika penafsir bergerak di dalam horizon tradisi dan tidak di luarnya. Berbeda dari Gadamer, Derrida setuju dengan Heidegger bahwa tradisi harus diatasi, tetapi

*Antara dalam
dan luar*

286 Lih. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953, op.cit., hlm. 19 dst.

287 Lih. Ibid., hlm. 25

tidak setuju dengan Heidegger, ia berpendapat bahwa kita tidak mungkin bergerak sama sekali di luar tradisi. Yang bisa dilakukan oleh seorang penafsir – dalam hal ini penafsir dekonstruktif – adalah bergerak di pinggiran, yakni di dalam sekaligus di luar tradisi. Posisi tegang di antara dalam dan luar itulah yang diambil hermeneutik radikal. Posisi itu berarti bahwa interpretasi bukanlah rekonstruksi ataupun konstruksi tradisi, melainkan sebuah penanggungan makna yang telah dikontrol oleh tradisi. Makna itu presen sekaligus absen. Karena tidak lagi dapat merehabilitasi makna asli teks, sebuah teks menjadi otonom dari maksud-maksud penulisnya, dan penulisnya tidak dapat mengontrol makna teks yang dihasilkannya. Teks menjadi terbuka untuk interpretasi dari arah manapun. Teks dapat dibaca dalam konteks-konteks yang silih berganti secara arbiter. Hal itu sama saja dengan mengatakan bahwa makna teks itu selalu ditanggihkan dan tidak dapat diputuskan.

Différance

Posisi di dalam sekaligus di luar tradisi itu – dalam hubungannya dengan pemaknaan – paling tepat diwakili dengan neologisme Derrida untuk menjelaskan apa itu dekonstruksi, yaitu *différance*. Dalam *La Voix et le phénomène* Derrida membahas *différance* dalam hubungannya dengan keberatannya dengan fenomenologi Husserl. Di tahun 1968 konsep ini diulas dalam sebuah ceramah di Société française de philosophie dengan judul “Différance”.²⁸⁸ Husserl mencoba membedakan dua aspek tanda, yaitu

288 Lih. Heinz Kimmerle, op.cit., hlm. 77

antara tanda yang menyatakan kelangsungan, kehadiran dan kedekatan dengan kesadaran dan tanda yang menunjukkan ketaklangsungan, ketidakhadiran dan jarak. Menurut Derrida mustahil mempertahankan distingsi tersebut, karena sebuah tanda menyatakan kelangsungan sekaligus ketaklangsungan, kehadiran sekaligus ketidakhadiran, kedekatan sekaligus jarak.²⁸⁹ Dari situ muncul *différance* yang tidak dapat dianggap sebuah konsep atau bahkan bukan sebuah kata, karena ia tidak ada dalam kamus Prancis. Sebut saja dia sebuah nir-kata. Huruf a dalam nir-kata *différance* membuatnya batal sebagai sebuah kata, karena dalam kamus yang ada adalah *différer* yang berarti “menangguhkan” atau “menunda”.

Menurut Leslie Hill dengan *différance* Derrida memikirkan sekurangnya tiga hal.²⁹⁰ Pertama, karena *différance* diucapkan sama dengan *différence*, huruf a dalam nir-kata itu murni tulisan yang tak terdengar telinga atau sebuah “monumen bungkam”. Derrida hendak menunjukkan bahwa bahasa tertulis tidak dapat direduksi pada tuturan. Kedua, nir-kata itu menyatakan sesuatu yang mendahului penangguhan dan pembedaan. Tulis Derrida:

Différance harus dipahami mendahului pemisahan antara “deffering” sebagai penangguhan dan “differing” sebagai karya aktif pembedaan.²⁹¹

Tiga arti
“*differance*”

289 Lih. Leslie Hill, *op.cit.*, hlm. 15

290 Lih. *Ibid.*, hlm. 15-16

291 Jacques Derrida (1973), *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, Northwestern University Press,

Artinya, di dalam nir-kata itu terkandung kedua arti itu sekaligus. Dengan istilah lain *différance* memuat dua momen sekaligus, yakni: temporalisasi dan spasialisasi. Mengapa? Karena *différance* adalah membedakan (spasialisasi) sekaligus menanggihkan (temporalisasi) suatu pemaknaan.²⁹² Ketiga, nir-kata itu berasal dari kata kerja transitif sekaligus intransitif, sehingga dapat menunjukkan gerakan yang pasif sekaligus aktif, yaitu menanggihkan oposisi-oposisi biner, seperti hadir dan tak hadir, natur dan kultur, subyek dan obyek, emosional dan rasional, dst. Nir-kata ini persis menunjukkan bahwa makna tidak dapat diputuskan dan tidak dapat distabilisasi.

*Membedakan
tanpa
memutuskan*

Di sini, dalam nir-kata ini, dekonstruksi sebagai hermeneutik radikal merupakan sebuah cara memahami atau menafsir dengan membedakan, namun tanpa memutuskan atau menilai. Diarahkan kepada tradisi, hermeneutik radikal Derrida lewat *différance* menanggihkan oposisi-oposisi biner di dalamnya, dan karena setiap tradisi, tatanan ataupun sistem nilai merupakan sebuah rezim makna yang tersusun secara hierarkis, interpretasi dekonstruktif atas rezim makna itu juga akan mendestabilisasi susunan makna dari dalam tradisi itu. Dalam *De la grammatologie* Derrida menjelaskan demikian:

Gerakan-gerakan dekonstruksi tidak menghancurkan struktur-struktur dari luar... Bekerja secara niscaya dari dalam, meminjam segala sumber strategis dan

Evanston, 1973, hlm. 88

292 Lih. Heinz Kimmerle, op.cit., hlm. 80 dst.

ekonomis subversi dari struktur yang lama, meminjam mereka secara struktural, yaitu tanpa dapat mengisolasi unsur-unsur dan atom-atom mereka, upaya dekonstruksi dalam cara tertentu selalu memangsa untuk karyanya sendiri.²⁹³

Dekonstruksi, hermeneutik radikal, menunjukkan kekhasannya yang tak terulang dalam bentuk-bentuk interpretasi yang kita kenal sebelum ini. Hermeneutik Schleiermacher dan Dilthey merupakan repetisi makna yang menyingkirkan keberlainan agar repetisi itu murni dan menghadirkan kembali makna asli. Hermeneutik Gadamer menyambut keberlainan sebagai sebuah horizon yang berbeda, tetapi peleburan horizon-horizon berlangsung untuk mengokohkan tradisi secara baru. Hermeneutik radikal Derrida mempersoalkan secara lebih mendasar lagi identitas tradisi dengan dirinya sendiri, karena menurut Derrida repetisi dan keberlainan hadir bersama-sama, dan identitas tidak mungkin murni.²⁹⁴

Pokok Gagasan

Hermeneutik radikal merupakan interpretasi dengan konteks-konteks dan perspektif-perspektif yang terus berubah dan selalu menangguhkan oposisi-oposisi biner dalam teks sehingga makna suatu teks tidak

293 Jacques Derrida (1997), *Of Grammatology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1997, hlm. 24

294 Bdk. Leslie Hill, *op.cit.*, hlm. 17

pernah dapat distabilkan dan hierarki
suatu rezim makna diguncang dari
dalam teks itu sendiri.

Prioritas Tulisan atas Tuturan

*Melanjutkan
proyek destruksi
metafisika*

Radikalitas hermeneutik radikal baru tampak jelas, ketika kita mengetahui bahwa dengan cara interpretasi itu Derrida tidak sekadar ingin menghadapi tradisi kultural tertentu, melainkan sesuatu yang jauh lebih mendasar, mengakar, dan menyeluruh dalam peradaban, yaitu metafisika Barat. Apa artinya? Artinya, dekonstruksi bukan sekadar soal memahami teks-teks konkret, entah itu dokumen, buku, atau artefak kultural, melainkan soal memahami realitas itu sendiri sebagai suatu keseluruhan, karena menurutnya tak ada hal di luar teks. Dengan demikian Derrida memang melanjutkan proyek “destruksi metafisika” yang dilakukan oleh Heidegger. Akan tetapi alih-alih menggunakan bahasa puitis atau pseudo-sakral yang dipakai oleh Heidegger, dalam kritiknya atas metafisika Barat Derrida memakai istilah-istilah linguistis. Metafisika Barat lalu mendapat nama linguistisnya, yaitu: “logosentrisme” dan “fonosentrisme”.

*Arti
“logosentrisme”
dan
“fonosentrisme”*

Menjelaskan apakah istilah-istilah itu? Logosentrisme, yaitu berpusat pada *logos* atau rasio, merupakan ciri metafisika Barat. Hal ini relatif mudah dimengerti, karena memang *logos* mendapat tempat sentral dalam pemikiran Barat. Bukankah semua ilmu dan diskursus intelektual

diberi akhiran “logi” atau “logos”, seperti: psikologi, antropologi, kosmologi, dst. Yang Ilahi sendiri digambarkan sebagai logos, seperti dapat dibaca pada permulaan Injil Yohanes. Istilah itu kemudian digabungkan dengan konsep “falus” (*phallus*) yang merupakan kode maskulin menjadi “falogosentrisme” (*phallogocentrism*), karena supremasi rasio disertai supremasi patriarki. Yang lebih sulit dimengerti adalah fonosentrisme, yaitu dari kata Yunani *phoné* yang artinya “suara” atau “tuturan”. Apakah maksud bahwa peradaban Barat “berpusat pada *phoné*”? Di sini Derrida memberikan jawaban yang provokatif. Menurutnya tulisan fonetis, yaitu tulisan yang menyalin bunyi kata-kata, adalah sama tuanya dengan metafisika. Tulisan fonetis itu telah menjadi medium petualangan metafisis, intelektual, teknis, ekonomis peradaban Barat, sehingga kita dapat menjuluki peradaban Barat itu fonosentris. Tulisan fonetis berbeda dari idiogram Cina dan Mesir yang tidak fonetis, maka dicurigai Barat.²⁹⁵ Prioritas tuturan atas tulisan dapat ditelusuri sampai kebudayaan Yunani kuno. Sokrates tidak menulis, melainkan berdialog, dan dialog itu suara, tuturan. Di awal modernitas kesadaran yang ditemukan oleh Descartes, *cogito*, adalah suara *ego* kepada dirinya sendiri untuk membuktikan eksistensinya. Pikiran itu bersuara, dan dalam fenomenologi Husserl tulisan diabaikan dan suara diunggulkan.²⁹⁶ Dewasa ini Heidegger yang ingin mengatasi metafisika juga membayangkan dirinya mendengarkan “suara

295 Lih. David Mikics, op.cit., hlm. 77

296 Lih. Heinz Kimmerle, op.cit., hlm. 32

Ada".²⁹⁷ Derrida lalu berpendapat bahwa dalam bahasa lisan, tuturan, sudah terkandung *logos*. Bahkan *phoné* sudah mengandung *logos*.

Apakah duduk perkara metafisika Barat sebagai fonosentrisme itu? Duduk perkaranya tak lain daripada persoalan interpretasi makna. Tuturan atau suara mengandaikan kehadiran subyek. Kita dapat mendengarnya dan merasakannya. Di dalam bahasa lisan terdapat kehadiran serentak si penutur, pendengar, obyek yang dibicarakan, sedemikian sehingga bahasa lisan itu menjadi medium sempurna untuk kehadiran kebenaran.²⁹⁸ Tuturan menjamin bahwa makna dapat dimengerti sepenuhnya.²⁹⁹ Kehadiran subyek itu lalu menjadi kontrol atas interpretasi kebenaran yang dihasilkan. Yang dipinggirkan dalam fonosentrisme dan logosentrisme adalah tulisan.

... sejarah metafisika (satu-satunya) yang di samping segala perbedaan tidak hanya dari Plato sampai Hegel (bahkan termasuk Leibniz), melainkan juga, melampaui batas-batas yang jelas ini, dari pra-Sokratik sampai Heidegger, telah selalu mengasalkan terjadinya kebenaran pada umumnya pada *logos*: sejarah kebenaran, sejarah kebenaran dari kebenaran ... telah selalu merupakan

297 Lih. David Mikics, *op.cit.*, hlm. 72–73; lih. juga Jacques Derrida (1997), *op.cit.*, hlm. 20 dan 22

298 Saya pernah membahas hal ini di tempat lain. Lih. Fransisco Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif*, Kanisius, Yogyakarta, 2009, hlm. 231; lih. juga Heinz Kimmerle, *op.cit.*, hlm. 31

299 Lih. David Mikics, *op.cit.*, hlm. 72

peremehan tulisan dan penindasannya di luar tuturan “penuh”.³⁰⁰

Di sini menurut hemat saya Derrida masuk ke dalam persoalan hermeneutik yang telah kita bahas sampai sejauh ini, yaitu persoalan makna interpretasi. Tuturan, yang dianggapnya sebagai pembawa pemikiran metafisis itu, dipandang sebagai induk yang melahirkan rezim makna, yang tentu termasuk tradisi dan otoritas tafsir di dalamnya. Karena itu gramatologi (kata Yunani *grammê* berarti “huruf”) merupakan upaya membebaskan tulisan (*écriture*) dari tuturan (*parole*), yaitu memberi prioritas tulisan atas tuturan.

Apa maksud prioritas tulisan atas tuturan? Mengetahui jawaban atas pertanyaan ini, kita akan menemukan alasan mengapa dekonstruksi sebuah hermeneutik yang dipraktikkan secara radikal. Sebelum menjawab, perlu dijelaskan dahulu kekhasan tulisan. Pertama, sebuah tulisan tidak perlu menghadirkan penulis, pendengar dan juga situasi konkret, sehingga ia otonom dari pikiran penulisnya dan terbuka untuk diinterpretasi pembacanya. Kedua, sebuah tulisan tidak terkait dengan kekinian; tulisan bahkan melampaui penulisnya dan dapat menghantuinya karena, misalnya, ia telah melupakannya. Dari dua ciri itu jawaban atas pertanyaan di atas kita temukan: Prioritas tulisan atas tuturan tidak lain daripada kenyataan bahwa sebuah teks dapat diinterpretasi sampai tidak berhingga tanpa harus

*Interpretasi
sampai tak
terhingga*

mengembalikan pada makna asli yang dimaksud penulisnya. Setuju dengan Rabbi Eliezer yang berpendapat bahwa Taurat tak akan habis diinterpretasi, Derrida berpendapat bahwa tak ada dasar untuk interpretasi, karena dasar itu, makna asli yang menjadi dasar kebenaran, sudah hilang atau bahkan tak pernah ada, sebagaimana Taurat yang ditulis Yahwe sendiri tersembunyi, hilang atau tak pernah ada.³⁰¹

*Tiadaanya dasar
untuk interpretasi*

Kita lalu dapat mengerti mengapa dekonstruksi sebuah hermeneutik radikal. Prioritas tulisan atas tuturan berarti tiadaanya dasar untuk interpretasi. Setiap hermeneutik yang masih memiliki dasar untuk memahami, entah dasar itu bernama intensi penulis, otoritas atau horizon tradisi, belum radikal, karena akarnya (dari kata Latin "*radix*") masih menjadi sumber interpretasi. Namun dekonstruksi adalah sebuah hermeneutik radikal, karena bahkan *radix* itu tidak ada, sehingga seluruhnya diserahkan kepada interpretasi. Namun karena makna juga tidak dapat distabilkan, melainkan selalu ditanggihkan lewat *différance*, hermeneutik radikal bukan upaya membakukan makna, melainkan mencairkannya lewat interpretasi dalam pergantian perspektif terus-menerus, sehingga makna itu tinggal sebagai *jejak*, seperti jejak-jejak kaki yang menghilang di pasir pantai. "Tugas dekonstruksi," demikian Madison, "nyatanya adalah menunjukkan bahwa teks-teks filosofis tidak berarti apa yang tampak mereka artikan, tidak berarti apa yang para penulis mereka ingin mengartikan mereka (apa yang

mereka ‘maksudkan’), nyatanya tidak memiliki arti ‘yang dapat diputuskan’ sama sekali.”³⁰² Cara baca seperti itu memang sia-sia untuk memahami makna, namun bagaimanapun sebuah pergumulan dengan makna yang memang tak pernah diputuskan, maka ia tetap adalah sebuah hermeneutik, hermeneutik yang mengingkari tujuannya sendiri.

Pokok Gagasan

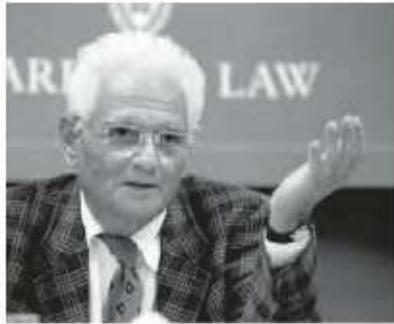
Hermeneutik radikal tidak menawarkan suatu cara baca teks, melainkan upaya untuk mengatasi logosentrisme dengan praktik interpretasi tanpa dasar apapun, yakni tanpa kehadiran subyek. Prioritas tulisan atas tuturan berarti bahwa subyek itu absen, dan teks menjadi otonom, terbuka untuk interpretasi tanpa batas.

Contoh Praktik Hermeneutik Radikal: Teks Benjamin

Banyak pengantar ke dalam dekonstruksi ataupun komentar atas pemikiran Derrida sibuk dengan penjelasan-penjelasan tentang apa itu dekonstruksi. Banyak halaman dipenuhi ulasan yang juga tidak sampai pada pemahaman. Yang ditunggu sebenarnya adalah contoh bagaimana dekonstruksi dipraktikkan. Contoh akan menje-

*Contoh dari
ceramah Derrida
sendiri*

302 Gary Brent Madison, *op.cit.*, hlm. 20



Derrida di Cardozo
Law School

laskan lebih banyak hal daripada ulasan konseptual. Saya akan menempuh cara itu untuk menjelaskan dekonstruksi sebagai hermeneutik radikal, dan menurut saya contoh yang terbaik adalah contoh yang diberikan oleh Derrida sendiri. Salah satu contoh yang menurut saya menunjukkan bagaimana dekonstruksi merupakan praktik hermeneutik radikal adalah ceramah yang diberikannya kepada para profesor dan mahasiswa dalam sebuah konferensi di Cardozo Law School di New York di bulan Oktober 1989 dengan judul “Deconstruction and the Possibility of Justice”. Bagian kedua ceramah itu didiskusikan dalam konferensi itu, namun tidak dibacakan, dan baru dibacakan sebagai pidato pembukaan dalam konferensi lain pada 26 April 1990 di University of California, Los Angeles. Kedua bagian itu lalu diterbitkan sebagai sebuah buku dengan judul *Force de loi. 'fondement mystique de l'autorité'* (Daya Undang-undang. Dasar Mistis Otoritas, 1990).³⁰³

Teks Benjamin

Di sini saya tidak akan membahas seluruh isi ceramah itu, karena di tempat lain saya sudah pernah membahasnya.³⁰⁴ Yang menjadi pokok perhatian saya di sini adalah bagian kedua ceramah itu yang membahas teks Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* (Kritik Kekerasan, 1921), karena di situ ia menunjukkan bagaimana sebuah teks didekonstruksi atau – lebih tepat – terdekonstruksi. Jadi, ada dua teks yang akan saya ulas di sini: teks Benjamin dan teks ceramah Derrida. Agar

303 Lih. Catatan kaki 1 dalam: Jacques Derrida (1996), *Gesetzeskraft. Der 'mystische Grund der Autorität'*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1996, hlm. ?

304 Lih. Fransisco Budi Hardiman, *Filsafat Fragmentaris*, Kanisius, Yogyakarta, 2010, bab 6

perbedaan keduanya terlihat, pertama-tama saya akan mengulas isi teks Benjamin dan kemudian interpretasi radikal yang dilakukan oleh Derrida dalam teks ceramahnya itu.

Duduk perkara teks Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, adalah, bagaimana hubungan kekerasan (*Gewalt*) dengan hukum (*Recht*) dan keadilan (*Gerechtigkeit*). Kita tahu, hal itu merupakan problem sentral dalam politik dan hukum. Ada dua pendirian yang dibahas Benjamin. Pertama adalah pendirian hukum kodrat (*Naturrecht*) bahwa kekerasan itu kodrati dan tak bisa dielakkan manusia. Apakah pemakaian kekerasan dapat dibenarkan atau tidak, tergantung pada tujuannya. Kedua adalah pendirian hukum positif (*positives Recht*) bahwa kekerasan tidak melekat pada kodrat manusia, melainkan merupakan hasil sejarah. Jika demikian, tujuan tidak dapat dipakai untuk membenarkan pemakaian kekerasan. Pembenaran pemakaian kekerasan tergantung pada kondisi sejarah yang menghasilkannya. Kedua pendirian itu bertentangan satu sama lain:

Hukum kodrat berusaha, dengan benarnya tujuan-tujuan, untuk “membenarkan” sarana-sarana; hukum positif “menjamin” benarnya tujuan-tujuan lewat membenaran sarana-sarana.³⁰⁵

Keduanya merupakan “antinomi”. Hukum kodrat yang berpegang pada asas “tujuan membenarkan

Duduk perkara
teks Benjamin



Walter Benjamin

³⁰⁵ Walter Benjamin, *Critique of Violence*, dalam: Walter Benjamin, *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, Schocken Books, New York, 1978, hlm. 278

sarana” bertentangan dengan hukum positif yang berpegang pada asas “kondisi sejarah yang membenarkan kekerasan akan juga membenarkan tujuan”.³⁰⁶

*Mencari
pendirian ketiga*

Benjamin ingin menemukan pendirian ketiga yang berada di luar hukum kodrat dan hukum positif agar dapat menerangi duduk perkara teks itu, yaitu tentang hubungan kekerasan dengan hukum dan keadilan. Sistem hukum atau negara adalah upaya untuk mengontrol kekerasan. Sistem tersebut mengontrol kekerasan bukan demi tujuan-tujuan di luarnya, melainkan demi sistem itu sendiri, karena kekerasan dapat meruntuhkannya. Kekerasan tidak sekadar mengancam dari luar, melainkan juga dari dalam sistem itu. Hal itu terjadi menurut Benjamin dalam hak buruh untuk melakukan pemogokan.³⁰⁷ Bila dilakukan dalam tujuan tertentu, misalnya untuk kenaikan upah, pemogokan adalah kekerasan yang bisa diterima negara atau sistem hukum. Itu bukan persoalan yang ingin ditunjukkan Benjamin.

299

*Hukum dan
kekerasan*



Buku Benjamin

Yang ingin ditunjukkan Benjamin adalah apa yang disebut “pemogokan umum” (*Generalstreik*) atau revolusi. Dalam peristiwa itu menurutnya hak negara untuk melakukan kekerasan dipakai untuk melawan dirinya sendiri, sehingga sistem hukum itu dipersoalkan. Pemogokan umum adalah suatu “kekerasan yang membuat hukum” (*rechtsgriindende Gewalt*), karena bisa “menggulingkan sistem hukum”, dan

306 Bdk. David S Ferris, *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, hlm. 53

307 Lih. Walter Benjamin, op.cit., hlm. 281

negara “menakuti kekerasan ini karena cirinya yang membuat hukum itu”.³⁰⁸ Tipe kekerasan ini bertentangan dengan tipe kekerasan yang dilakukan negara kepada warganya, yaitu “kekerasan yang menjaga hukum” (*rectserhaltende Gewalt*). Dalam teks itu Benjamin ingin menunjukkan paradoks dalam kodrat hukum itu sendiri. Hukum tak dapat keluar dari kekekerasan: Kekerasan yang dipakai untuk menjaga hukum dan kekerasan yang dipakai untuk menggulingkan hukum adalah satu dan sama.

Bahkan dalam sistem hukum itu sendiri kekerasan sudah operasional. Hukuman mati adalah contohnya. Dalam hukuman mati mengubah perilaku kriminal ataupun membuat jera kurang penting dibandingkan menjaga sistem hukum dengan klaim atas hidup dan mati. Jadi, menurut Benjamin di dalam hukuman mati terkuaklah asal usul hukum, yaitu kekerasan. “Karena jika kekerasan, kekerasan yang dimahkotai oleh nasib, adalah asal hukum,” tulisnya, “dapatlah diandaikan bahwa di mana kekerasan tertinggi, kekerasan atas hidup dan mati, terjadi dalam sistem hukum, asal hukum secara blak-blakan dan mengerikan muncul ke luar”.³⁰⁹ Contoh lain “campuran mengerikan” kedua tipe kekerasan adalah polisi. Tindakan polisi itu bukan hanya menjaga hukum, melainkan juga sekaligus membuat hukum, karena polisi punya hak untuk memutuskan, sehingga dalam otoritas polisi “pemisahan kekerasan yang membuat hukum dan

*Kekerasan
sebagai asal
hukum*

308 Ibid., hlm. 282–283

309 Ibid., hlm. 286

yang menjaga hukum ditangguhkan”.³¹⁰ Fakta bahwa kekerasan membenarkan diri dalam sistem hukum menunjukkan adanya “sesuatu yang busuk dalam hukum”.

“Bastardisasi”



Mitos Niobe

Yang ingin diperlihatkan Benjamin adalah bahwa dalam ketiga kasus di atas, yakni: pemogokan umum, hukuman mati dan kekuasaan polisi, garis batas di antara kekerasan sebagai sarana atau sebagai tujuan, kekerasan yang membuat hukum dan yang menjaga hukum, dihapus atau – istilah Benjamin – “dibastardisasi”. Di sana kekerasan “bukan sebuah sarana melainkan suatu manifestasi”, seperti halnya dalam “kemarahan”.³¹¹ Dalam teksnya Benjamin bergerak ke luar sistem hukum dan bahkan sejarah hukum, lalu sampai kepada mitos dengan alasan bahwa kekerasan sebagai manifestasi dapat ditemukan di dalam mitos, yakni kisah Niobe dalam mitologi Yunani. “Kekerasan mitis” yang datang dari dewa-dewa dan menimpa Niobe dan anak-anaknya menurut Benjamin adalah sama dengan “kekerasan yang membuat hukum”. Dalam kisah itu menurutnya kita menemukan bahwa keadilan tidak berada di dalam sistem hukum, melainkan berada di tangan dewata, dan semua kekerasan hukum dapat diasalkan dari manifestasi kekerasan mitis itu.

Kekerasan di luar sejarah

Akhirnya upaya menjawab duduk perkara dalam teks itu membawa Benjamin sampai pada dua macam kekerasan di luar sejarah, yakni: kekerasan mitis (Yunani) dan kekerasan ilahi (Yahudi). Kekerasan mitis (*mythische Gewalt*)

310 Ibid., hlm. 286

311 Lih. Ibid., hlm. 294

itulah yang menurutnya menjadi pangkal negara hukum modern dengan sistem hukumnya yang “busuk”, seperti telah dijelaskan di atas. Tulis Benjamin di akhir teksnya:

Namun semua kekerasan mitis, pembuat hukum, yang boleh kita sebut eksekutif adalah jahat. Juga kekerasan yang menjaga hukum, kekerasan administratif yang melayaninya adalah jahat. Kekerasan ilahi yang tanda dan materainya tak pernah merupakan sarana eksekusi sakral dapat disebut kekerasan yang berdaulat.³¹²

302

Kekerasan ilahi (*göttliche Gewalt*) itulah yang menurut Benjamin dalam Taurat memerintahkan “Jangan membunuh”. Kekerasan ilahi itulah yang oleh Benjamin disamakan dengan keadilan, dan keadilan ilahi itu tidak “memasang batas-batas”, melainkan “menghancurkan mereka”; tidak menentukan “salah dan kesetimpalan”, melainkan “memulihkan”; tidak “berdarah”, melainkan “mematikan tanpa mencurahkan darah”.³¹³

Bagaimana Derrida membaca teks di atas? Pertama-tama Derrida melihat bahwa teks Benjamin yang ditulis tahun 1921 itu mengantisipasi apa yang akan terjadi dalam Nazisme. Peristiwa dekonstruksi yang berlangsung dalam teks itu mendahului apa yang akan terjadi dalam sejarah. Komentar ini tidak menjadi perhatian kita di sini. Yang menjadi perhatian kita adalah penegasan Derrida bahwa teks Benjamin merupakan contoh

*Contoh
pembacaan
dekonstruktif*

312 Ibid., hlm. 300

313 Lih. Ibid., hlm. 297

jas “suatu latihan pembacaan dekonstruktif”.³¹⁴ Derrida yang dalam ceramahnya di Cardozo ingin menunjukkan dekonstruksi dan keadilan menemukan teks Benjamin sebagai contoh yang tepat. Tanpa harus susah payah menjelaskan lagi sebenarnya teks itu sudah memperlihatkan di depan mata kita bagaimana oposisi-oposisi biner, seperti: hukum kodrat/hukum positif, kekerasan/hukum, hukum/keadilan, kekerasan yang membuat hukum/kekerasan yang menjaga hukum, saling berkontaminasi atau ditanggihkan lewat *différance*. Kedua langkah dalam strategi kedua McMillan dipraktikkan oleh Benjamin, yakni: pertama membalikkan oposisi biner, sehingga kekerasan tampak lebih mencolok daripada hukum; dan kedua, menghapus oposisi-oposisi biner itu dengan masuk ke dalam lingkup di luar sistem hukum dan sejarah.

*Contoh
dekonstruksi diri
sebuah teks*

Teks Benjamin itu persis memperlihatkan apa yang dimaksud Derrida dengan “dekonstruksi diri”: Dekonstruksi tidak terjadi akibat kekuatan dari luar, melainkan dari dalam teks itu sendiri, sehingga Derrida menyebut hal itu “semacam bunuh diri teks”.³¹⁵ Seluruh distingsi-distingsi dan oposisi-oposisi biner tidak dapat dipertahankan dan terkontaminasi satu sama lain tanpa sisa, sehingga teks itu meruntuhkan dirinya:

Ini soal status tanpa status, soal status tanpa statuta sebuah teks yang darinya orang dapat berpendapat bahwa teks itu sebuah teks dekonstruktif, sebuah

314 Lih. Jacques Derrida (1996), *op.cit.*, hlm. 68

315 Lih. *Ibid.*, hlm. 66

dekonstruksi-teks, teks yang tinggal dari dirinya... Ia meruntuhkan dirinya sendiri, membusukkan dirinya, mencemarkan diri, ia menjadi hantu dirinya sendiri.³¹⁶

Semua ini adalah peristiwa tekstual, tetapi menurut Derrida posisi biner teks/konteks juga ditangguhkan lewat *différance*, maka pemogokan umum atau revolusi juga sebuah dekonstruksi atau pembacaan dekonstruktif.

Apakah dengan demikian kita dapat menyamakan dekonstruksi Derrida dengan kritik Benjamin atas kekerasan? Di bagian akhir ceramahnya, Derrida memberikan pendiriannya, dan pendiriannya itu menurut saya penting untuk menjelaskan kekhasan dekonstruksinya sebagai hermeneutik radikal. Seperti sudah saya jelaskan di atas, dekonstruksi sebagai hermeneutik radikal ditandai dengan pergantian perspektif terus-menerus sehingga makna “tidak dapat diputuskan”. Namun apa yang dilakukan oleh Benjamin justru berkebalikan dari Derrida: Dia memutuskan. Di mana keadilan: di luar atau di dalam sistem hukum? Benjamin memutuskan: di luar sistem hukum, yaitu dalam kekerasan ilahi (Yahudi), maka seluruh oposisi biner dalam sistem hukum yang berpangkal dari kekerasan mitis (Yunani) meruntuhkan dirinya, dan sejarah mempertontonkan hal itu. Keputusan itu membuat makna dikembalikan pada sebuah dasar primordial, yaitu keadilan ilahi.

*Letak perbedaan
Derrida dan
Benjamin*

Hal itu tidak disetujui Derrida. Menurutnya kekerasan mitis/kekerasan ilahi juga sebuah pasangan biner yang saling mencemari, melakukan bastardisasi satu sama lain, dan tidak bisa diputuskan seperti oposisi-oposisi biner lainnya dalam teks Benjamin, maka ia mengatakan:

Di mata saya diskursus dekonstruktif yang dalam tampil dalam kemajemukannya yang khas mengambil bagian dalam semua pertalian Yahudi-Yunani dari hal yang dapat diputuskan dan yang tak dapat diputuskan dengan cara tidak murni, dikontaminasi, ditengahi, bimbang, terbastardisasi dan memaksa.³¹⁷

Teks Benjamin adalah sebuah dekonstruksi; pembacaan Derrida atas teks Benjamin juga sebuah dekonstruksi, dan menurut saya interpretasi Derrida lebih radikal daripada yang dilakukan Benjamin karena Benjamin memutuskan, sedangkan Derrida tidak, sehingga bagi Derrida dasar makna yang menjadi acuan hilang atau tak pernah ada. Penafsir tidak perlu mencari pegangan di sana; yang perlu dilakukan penafsir adalah *différance*, yakni tak memutuskan oposisi-oposisi biner (karena memang tidak bisa diputuskan) dalam sebuah teks dan mengganti-ganti perspektif terus-menerus, sehingga sebuah teks dapat diinterpretasi sampai tak terhingga.

317 Ibid., hlm. 112

Kesimpulan

Boleh diragukan bahwa sebuah kesimpulan untuk ulasan tentang dekonstruksi dapat diberikan. Bukankah penarikan kesimpulan bertentangan dengan dekonstruksi karena menyimpulkan berarti memutuskan? Namun untuk tujuan pembelajaran kita tetap perlu mengambil pokok yang telah dibahas di atas. Pertanyaan yang sama seperti yang telah dilontarkan dalam bab-bab sebelumnya kita ulang di sini: Apakah memahami menurut Derrida?

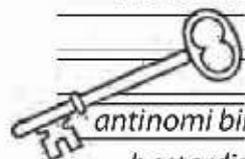
Keraguan untuk menyimpulkan

306

Jika dekonstruksi adalah sebuah cara baca, memahami teks yang dibaca itu lebih merupakan proses kognitif – meski bukan proses metodologis seperti pada Dilthey – dan bukan konsep eksistensial seperti pada Heidegger. Namun jika di dalam hermeneutik biasa targetnya adalah memahami makna, entah dengan mereproduksinya (Schleiermacher dan Dilthey) atau memproduksi (Gadamer), di dalam hermeneutik radikal Derrida makna selalu ditangguhkan dengan munculnya kemungkinan-kemungkinan makna lain, sehingga tindakan memahami juga tidak pernah dipastikan. Memahami itu sendiri sebuah kegiatan penangguhan karena hermeneutik radikal membiarkan makna tidak pernah definitif. Pertanyaan, apakah makna teks dipahami, akan dijawab dengan provokasi bahwa teks itu dipahami sekaligus tidak pernah dipahami karena cara-cara baca lain akan menangguhkan klaim pemahaman yang telah dicapai.

Memahami sebagai menangguhkan makna

Terminologi



antinomi biner

bastardisasi

dekonstruksi

différance

fonosentrisme

hermeneutik

radikal

intertekstualitas

logosentrisme

metafisika Barat

tulisan

Retrospeksi

- Hermeneutik modern yang dirintis sejak Schleiermacher merupakan suatu upaya untuk rekonstruksi makna atau konstruksi makna baru, tetapi dekonstruksi Derrida merupakan proses pembacaan yang memperlihatkan bagaimana upaya konstruksi dan rekonstruksi makna tidak mencapai tujuannya.
- Radikalitas hermeneutik Derrida terdapat dalam suatu cara baca yang menanggukkan setiap upaya untuk menstabilkan suatu tatanan makna, entah dengan merehabilitasi makna primordial teks ataupun dengan menyusun suatu hierarki makna dari antinomi-antinomi biner.
- Hermeneutik radikal bukanlah sebuah metode, melainkan merupakan proyek mengatasi logosentrisme dan fonosentrisme dalam metafisika Barat.

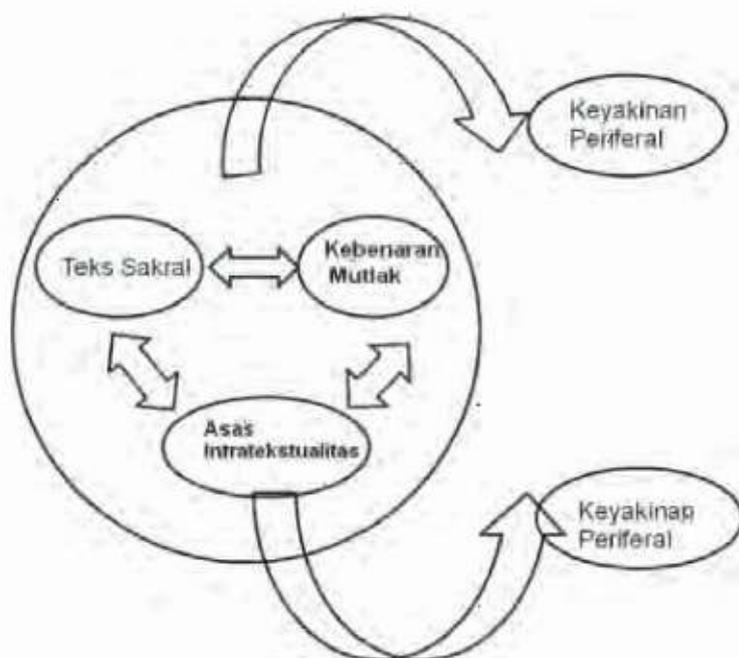
Penutup

*Pengertian
literalisme*

Apakah kiranya yang dapat menjadi benang merah dari kedelapan pemikiran tentang hermeneutik di atas? Tidak dapat diragukan bahwa hermeneutik modern sejak Schleiermacher telah membidik literalisme sebagai tantangan untuk memahami teks. Perjuangan untuk mengatasi literalisme itulah yang menyatukan kedelapan tokoh yang telah dibahas dalam buku ini. Literalisme adalah sebuah pemahaman yang diperoleh lewat cara baca atas teks tanpa melihat konteks, melainkan berdasarkan makna harfiahnya. Seorang pembaca literal tidak membaca makna di antara baris-baris kata dan kalimat, melainkan menyalin makna dari baris-baris kata dan kalimat itu. Pembacaan literal menjadi literalisme, kalau akhirnya berubah menjadi keyakinan bahwa makna harfiah adalah makna final yang dimaksud oleh penulisnya. Jadi, tidak ada upaya untuk menerangi makna teks dengan hal-hal lain di luar teks itu, seperti misalnya: teks-teks lain, kondisi historis, politis, sosial dan kultural yang memengaruhi produksi teks itu, dan seterusnya. Bagi seorang literalis makna teks dapat diturunkan dari ungkapan teks itu sendiri karena – demikian keyakinannya – teks itu memang bermaksud menyatakan apa yang tertulis di sana, tidak lebih dan tidak kurang.

*Literalisme
sebagai model
intratekstual*

Literalisme dapat kita jumpai dalam berbagai bentuk, seperti misalnya dalam bidang hukum, politik, sejarah, dst., tetapi

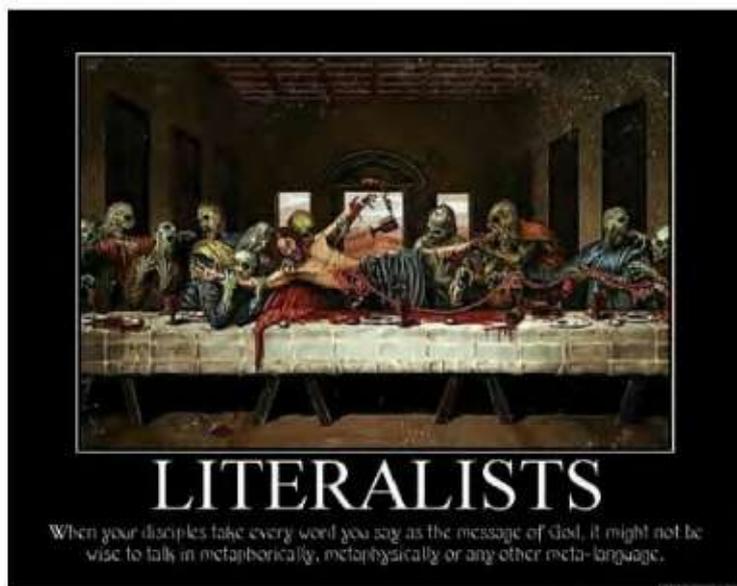


Model Intratekstual yang Membentuk Pemikiran Fundamentalistis. Bagan diambil dari Ralph W. Hood Jr. et.al. The Psychology of Religious Fundamentalism, The Guilford Press, New York, 2005, hlm. 23

bentuk literalisme yang paling dikenal adalah di dalam bidang agama. Di dalam Kekristenan dikenal istilah *Biblical literalism* atau literalisme Alkitabiah. Dengan bertolak dari istilah ini kita tidak bermaksud mempersempit literalisme hanya pada cara baca atas kitab suci umat Kristiani. Istilah itu bisa kita perluas ke dalam cara baca atas kitab suci dalam agama-agama lain, misalnya Yahudi atau Islam, maka dapat kita sebut literalisme skriptural. Penjelasan Ralph W. Hood Jr. dan kawan-kawannya dapat membantu kita untuk memahami apa itu literalisme skriptural. Mereka menjelaskannya dengan apa yang mereka sebut “model *intratekstual*”: Makna teks sakral ditemukan *dari dalam* teks itu sendiri sebagai

satu-satunya sumber pengetahuan yang benar, sementara sumber-sumber lain di luarnya, seperti sejarah atau sains, hanya dapat diterima jika sesuai dengan kebenaran mutlak teks sakral yang dipahami secara intratekstual itu.³¹⁸ Tugas memahami tidak lain daripada mengutip makna harfiah teks sebagai – katakanlah – suatu “kebenaran siap-pakai” yang tidak perlu dipersoalkan lagi. Makna tidak dipahami lewat konteks teks.

Sebuah Sindiran
untuk Literalisme



311

*Tiga alasan untuk
literalisme*

Mengapa literalisme skriptural adalah bentuk yang paling menantang dan tidak mudah diatasi? Ada sekurangnya tiga alasan. Pertama, agama merupakan sebuah *Weltanschauung*, yakni suatu wawasan dunia yang menyeluruh yang nilai-nilainya dibatinkan oleh para pemeluknya dan mengendap menjadi identitas mereka. Wawasan dunia itu bersumber dari teks yang

318 Lih. Ralph W. Hood Jr., et.al., *The Psychology of Religious Fundamentalism*, The Guilford Press, New York, 2005, hlm. 23

diyakini sebagai wahyu ilahi, yaitu kitab suci. Di dalam benak banyak orang beragama meyakini kebenaran isi wahyu ilahi erat berkaitan dengan literalisme. Bagi mereka memahami teks itu secara berbeda dari apa yang tertulis di situ dianggap dapat mengarah kepada ketidakmurnian. Bahkan tidak jarang di antara mereka yang menganggap interpretasi non-literalistis sebagai tabu. Kedua, kitab-kitab suci dipandang oleh umat beragama sebagai sumber otoritas yang menjadi dasar penilaian dan tindakan religius dan moral mereka. Umat beragama memercayai kitab suci sebagai wahyu ilahi yang memiliki kebenaran final dan absolut yang melampaui ruang dan waktu dan juga melampaui nalar, sehingga memahaminya secara non-literal dapat membawa orang kepada ketidakpercayaan kepada otoritasnya. Implisit di sini bahwa literalisme berkaitan dengan fideisme, yaitu suatu pandangan yang menolak peran nalar dan memutlakkan iman (*fides*) dalam menanggapi wahyu ilahi. Ketiga, karena memiliki otoritas sakral kitab suci juga dapat disalahgunakan oleh mereka yang berkuasa untuk melegitimasi kekuasaan dan tindakan-tindakan politis mereka, sebagaimana dapat ditemukan dalam negara-negara agama dan aksi-aksi intoleran atas nama agama. Dalam konteks politis ini literalisme sulit diatasi karena melayani kepentingan kekuasaan.

Ketiga hal terkait yang saya sebut di atas, yakni wawasan dunia religius, sifat otoritatif dan fungsi legitimasi kitab suci, telah membuat orang-orang percaya melekatkan pemahaman makna kitab suci pada pemahaman literal. Sungguhpun demikian, literalisme tidak tanpa

*Kesenjangan
spasio-temporal
teks dan
literalisme*



Membaca Taurat

kontradiksi dengan dirinya. Seandainya seluruh isi kitab suci dipahami secara literalistis, hal itu akan menghasilkan banyak keganjilan dan bahkan horor, karena pada kenyataannya banyak bagian dalam kitab suci berciri simbolis, metaforis atau alegoris. Masalah pemahaman di antara para pembaca awal tidak sebesar yang harus dihadapi oleh para pembaca di kemudian hari. Kesenjangan ruang dan waktu yang memisahkan pembaca, penulis dan konteks sejarahnya telah menyulitkan pemahaman, sehingga pemahaman literal tidak dapat diandaikan kebenarannya begitu saja. Juga di antara pembaca awal yang sezaman dengan penulis pun kerap dihasilkan versi-versi pemahaman yang berbeda, sehingga hermeneutik sudah merupakan keniscayaan. Sebagai sebuah teks, sebagaimana halnya teks-teks lain, kitab-kitab suci ditulis di dalam ruang sosial, politis, ekonomis dan kultural tertentu dan di dalam zaman tertentu. Mereka juga ditulis di dalam bahasa yang dipakai oleh manusia dari ruang dan waktu tertentu, misalnya bahasa Arab, bahasa

Hibrani atau bahasa Yunani, dan bahasa-bahasa ini mengalami perubahan makna lewat ruang dan waktu juga. Dengan ungkapan lain, kitab-kitab suci juga merupakan teks-teks yang dapat dibaca sebagai teks-teks yang ditulis oleh manusia dari zaman dan kebudayaan tertentu yang berbeda dari pembaca mereka di masa kini. Teks-teks itu memuat berbagai bentuk, seperti puisi, cerita, alegori, lagu dan berbagai *genre* lain, maka dapat dianalisis menurut bentuk-bentuk itu sehingga maknanya juga terkait dengan bentuk-bentuk itu. Lebih daripada itu mereka memiliki peran tertentu dalam kehidupan para pembacanya. Di dalam eksegesis Alkitab sejak Hermann Gunkel konteks historis yang melingkungi teks itu disebut *Sitz im Volksleben*, kedudukan (teks itu) dalam kehidupan rakyat.

Masalah pada literalisme skriptural tidak hanya soal kebenaran makna teks yang harus ditemukan seolah tertimbun oleh debu waktu. Karena kitab suci berciri otoritatif bagi orang percaya, pemahaman literal juga dapat mengarahkan tindakan di dalam konteks kekinian yang belum tentu sesuai dengan konteks historis teks itu. Hal itu akan menimbulkan masalah yang lebih bersifat praktis daripada teoretis, dan karena potensi persoalan praktis yang ditimbulkannya itulah yang mendorong kita di sini mengangkat literalisme skriptural sebagai tantangan hermeneutik.

Di dalam kitab suci, entah Al Qur'an ataupun Alkitab terdapat perintah-perintah yang mendorong tindakan pemaksaan, kekerasan dan

*Masalah praktis
dari literalisme
skriptural:
Ayat-ayat pro-
kekerasan*



Merajam Perempuan
Pezinah – Lukisan
Qajar sekitar Abad
ke-19

kekejian, sesuatu yang dalam konteks dewasa ini dapat dinilai melanggar hak-hak asasi manusia. Misalnya, jenis-jenis hukuman fisik, seperti hukum rajam, cambuk, potong tangan, dst. atau ayat-ayat yang membenarkan diskriminasi gender dan aksi kekerasan terhadap orang yang pindah agama. Wawasan dunia yang implisit di dalam teks-teks sakral itu membuat dikotomi antara *in-group* dan *out-group*, orang-orang yang percaya dan orang-orang kafir, dan terbangun dalam situasi konflik dan perang di zaman dahulu. Dikotomi itu tidak cocok untuk konteks masyarakat plural, egaliter dan demokratis dewasa ini yang telah menerima hak-hak asasi manusia sebagai sistem nilai kehidupan bersama. Namun meski ada perbedaan konteks spasial-temporal yang sangat tajam antara teks dan pembacanya, literalisme akan mengabaikannya dan menyalin makna harfiah teks sebagai kebenaran supratemporal. Di samping itu dalam kitab suci juga terkandung wawasan dunia yang berbeda dari wawasan dunia ilmiah modern, sehingga pembacaan literal yang memperlakukan kitab suci seolah buku sains menjadi problematis di dalam konteks modern. Kosmologi dan juga historiografi yang terkandung di dalam kitab suci berbeda dan bahkan tak jarang bertentangan dengan sains modern, sehingga akan menyulitkan pemahaman orang modern bila pembacaan tidak dimediasi oleh suatu hermeneutik.

*Literalisme
sebagai sumber
tekstual
ekstremisme
agama*

Tidaklah berlebihan jika orang beranggapan bahwa literalisme menjadi sumber tekstual bagi fundamentalisme, radikalisme, ekstremisme agama yang sejak 9/11 mengalami kebangkitan global. Situasi negatif itu pada gilirannya

membentuk persepsi tertentu tentang kitab suci yang tentu sama sekali tidak dimaksudkan oleh orang-orang yang percaya. Karen Armstrong menulis demikian:

Dewasa ini kitab suci memiliki nama jelek. Para teroris memakai Qur'an untuk membenarkan kekejian-kekejian, dan beberapa orang berpendapat bahwa kekerasan yang berasal dari kitab suci mereka membuat orang-orang Muslim secara kronis agresif. Orang-orang Kristen berkampanye melawan pengajaran teori evolusi karena teori itu bertentangan dengan kisah penciptaan dalam Alkitab. Orang-orang Yahudi berpendapat bahwa karena Allah menjanjikan Kanaan (Israel modern) kepada para keturunan Abraham, kebijakan-kebijakan opresif melawan orang-orang Palestina adalah legitim.³¹⁹

316



Pasukan Bom Bunuh Diri

319 Kutipan Karen Armstrong sebagaimana dikutip Cliteur, dalam: Paul Cliteur, *op.cit.*, hlm. 250

Tentu masalahnya tidak terletak pada kitab suci itu sendiri, karena kitab suci bisa dipahami tidak hanya secara fideistis, melainkan juga secara bijak dan bijak. Sampai hari ini kitab suci dalam agama-agama menjadi sumber inspirasi dan motivasi hidup orang-orang percaya untuk menolak kejahatan. Masalahnya tidak terletak pada kitab suci itu sendiri, melainkan pada pemahaman harfiah atas perintah-perintah skriptural yang dapat memicu kekerasan.

Apologia untuk kitab suci ini tidak disetujui oleh Paul Cliteur. “Yang membuat ‘kaum ekstremis’ ekstrem” demikian tulisnya, “bukanlah teori interpretasi mereka, melainkan kesetiaan mereka pada konsep otoritas kitab suci. Sumber masalahnya adalah gagasan bahwa kita dapat mendasarkan suara hati dan penilaian moral kita pada kitab suci.”³²⁰ Penulis yang berwawasan sekular ini berpendapat bahwa kitab suci tidak bisa dipahami secara berbeda, misalnya, dengan hermeneutik, maka menurutnya “masalahnya bukanlah ‘interpretasi’ atas teks ini. Masalahnya adalah *teks itu sendiri*.”³²¹ Jadi Cliteur berpendapat bahwa hermeneutik tidak akan membantu mengubah *mindset* kaum ekstremis agama karena kitab suci itu sendiri yang membuat mereka ekstrem. Pendirian Cliteur ini bisa kita bantah. Teks tidak bisa bermasalah tanpa pembacaan, dan khususnya pembacaan harfiah atas teks itu, maka menurut saya masalahnya tetap terletak pada teori interpretasi yang mendasari ekstremisme itu, yaitu literalisme skriptural. Cliteur benar

320 Paul Cliteur, *op.cit.*, hlm. 271

321 *Ibid.*, hlm. 97

sebagian bahwa heteronomi moral merupakan penyebab ekstremisme religius. Seorang ekstremis menyerahkan suara hati dan nalarnya pada instansi di luar dirinya, yaitu kitab suci, sehingga perintah kitab suci tidak ditimbang oleh suara hati dan nalarnya atau – dalam keyakinan Kristiani – “dalam pimpinan Roh Kudus”. Namun Cliteur melupakan bahwa heteronomi moral itu berkaitan erat dengan literalisme skriptural. Dengan pemahaman harfiah atas perintah kitab suci tidak terjadi mediasi nalar di antara perintah itu dan diri ekstremis itu. Mungkin si ekstremis religius itu menyebut keadaan itu “iman”, tetapi kita boleh secara lebih tepat menyebutnya “nafsu”.

Dengan mempelajari hermeneutik kita tidak lagi mungkin mengisolasi teks dari konteks-konteks di sekitarnya, seperti: kepentingan-kepentingan ideologis dan politis kekuasaan. Hermeneutik menjadi sangat menantang tidak terutama di dalam *academia*, melainkan di dalam *polis*. Seandainya literalisme hanyalah persoalan intelektual murni, kita tidak perlu mempersoalkan di sini. Cara baca ini menjadi berbahaya justru karena menjadi persoalan praktis. Gerakan-gerakan Islam radikal bukanlah satu-satunya contoh bahaya implikasi praktis literalisme skriptural. Kekristenan juga memiliki tumpukan contoh untuk itu beberapa abad yang silam. Ambil salah satu kasus historis yang terjadi di Prancis pasca Perang Tiga Puluh Tahun, yaitu: kebijakan intoleran Louis XIV terhadap kaum Huguenot di Prancis.³²² Takut akan pluralitas

*Contoh
pemakaian
politik literalisme
skriptural*



Raja Louis XIV

³²² Lih. Bican Sahin, *Tolerance. The Liberal Virtue*, Lexington Books, Lanham, 2010, hlm. 69–70

agama pasca Reformasi Protestan, raja absolutis ini mendengarkan nasihat para klerus Katolik yang ingin Prancis bersih dari kaum Huguenot, yaitu dari kaum Calvinis Prancis. Para klerus memprovokasinya dengan argumen St. Agustinus: "...ada penganiayaan yang tidak adil yang dibebankan oleh si jahat kepada Gereja Kristus, dan ...penganiayaan adil yang Gereja Kristus bebaskan atas si jahat".

Bagian kitab suci yang dipahami secara literal



Lukisan Perumpamaan dalam Lukas 14:23

Literalisme skriptural dan legitimasi kekerasan

Jelas yang dimaksud oleh para klerus itu dengan si jahat di sini adalah kaum Huguenot. Yang menarik adalah bahwa argumen St. Agustinus yang dipakai untuk membenarkan penganiayaan terhadap kaum Huguenot itu berdasarkan pada pembacaan harfiah atas Alkitab, yaitu Lukas 14:23. Ayat itu bukan sebuah perintah langsung dari Yesus, melainkan berasal dari sebuah perumpamaan. Diceritakan bahwa seorang tuan mengundang orang-orang untuk pesta di rumahnya tetapi mereka menolak undangan itu dengan berbagai alasan, sehingga tuan itu marah dan menyuruh para pelayannya untuk mengumpulkan orang-orang miskin, cacat, buta dan lumpuh memasuki pestanya. Namun masih saja ada tempat kosong. Lalu muncullah ayat perintah itu: "Pergilah ke semua jalan dan lintasan dan paksalah orang-orang yang ada di situ masuk, karena rumahku harus penuh".

Perintah "paksalah" dalam ayat tersebut bahkan oleh St. Agustinus sendiri dibaca secara literal untuk membenarkan pemakaian paksaan untuk membertobatkan para bidaah. Ayat itulah yang mendasari argumen St. Agustinus yang oleh penguasa Prancis dipakai untuk untuk

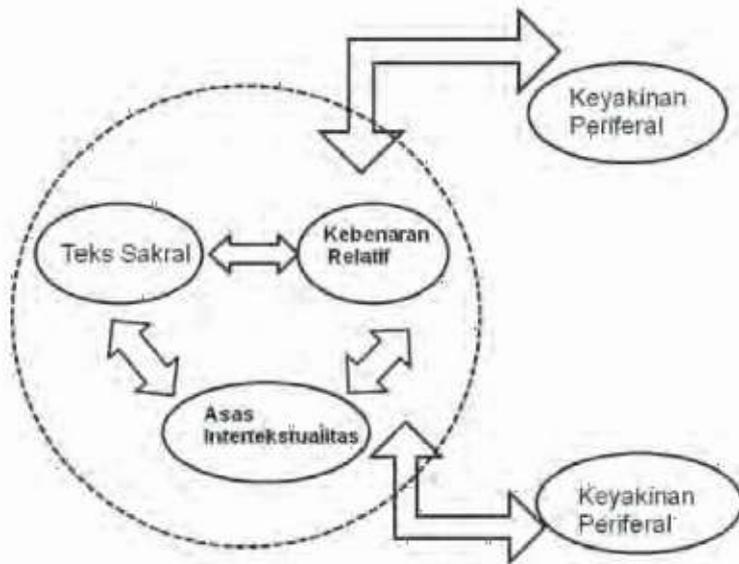
membenarkan penganiayaan terhadap kaum Huguenot. Literalisme berbahaya khususnya di tangan para penguasa yang ingin melaksanakan kepentingan-kepentingan mereka. Tanpa kesetiaan pada suara hati dan nalar sulit membedakan antara iman dan kepentingan kekuasaan, sehingga diskriminasi dan persekusi dihalalkan.

Dewasa ini pembacaan literal seperti dalam kasus Prancis itu tampak sangat primitif dan konyol. Ayat itu sekarang tidak ditafsirkan secara politis, melainkan spiritual sebagai panggilan untuk keselamatan. Bahkan sudah di zaman itu filsuf Pencerahan, Pierre Bayle, menghancurkan literalisme dengan “nalar, perintah-perintah moral Injil dan Dekalog sebagai standar-standar interpretasi skriptural”.³²³ Hermeneutik juga telah membantu umat beriman untuk menemukan makna yang benar dari ayat itu dalam terang konteks-konteks yang lebih luas. Secara langsung ataupun tidak langsung hermeneutik membantu umat beragama untuk melepaskan diri dari jebakan fideisme, suatu sikap yang tidak jarang justru melayani kepentingan-kepentingan politis untuk mengontrol mereka. Kita boleh mengatakan bahwa peran nalar dalam hermeneutik dapat membantu umat beragama untuk mempertanggungjawabkan iman mereka secara rasional, sebagaimana secara padat dirumuskan dalam kebijaksanaan Abad Pertengahan *fides quaerens intellectum*, iman mencari pemahaman. Pemahaman konteks yang menerangi makna teks merupakan sumbangan nalar untuk mengimani isi kitab suci.

*Hermeneutik
sebagai upaya
mengatasi
literalisme*

Kekuatan konteks itulah yang dimobilisasi dan dieksplisitkan oleh hermeneutik modern sejak Schleiermacher untuk menghancurkan literalisme. Bersamaan dengan itu hermeneutik modern juga secara bertahap membebaskan teks dari bayangan kehadiran penulis sehingga teks menjadi otonom. Kedua strategi itu – mobilisasi konteks dan otonomisasi teks – menghancurkan literalisme. Pertama, teks, juga kitab suci, tidak boleh dipahami lepas dari berbagai konteks yang melingkunginya, sehingga memahami makna teks tidak cukup bersandar pada makna harfiahnya. Kedua, pembaca masa kini dapat menangkap makna untuk kehidupannya dan tidak mengklaim keberhasilan untuk menyalin intensi orisinal penulis, entah yang dimaksud dengan “penulis” di sini manusia atau bukan.

Saya tidak akan masuk terlalu jauh ke dalam hermeneutik kitab suci yang telah menjadi bidang kajian yang sangat kompleks bagi para ahli kitab suci. Yang akan saya lakukan di sini hanyalah menunjukkan kontribusi para filsuf hermeneutik modern dalam mengatasi literalisme. Strategi kedelapan tokoh yang telah dibahas dalam buku ini dapat dijelaskan dengan “model *intertekstualitas*” sebagaimana disarankan oleh Ralph W. Hood Jr. dan para koleganya: Pembaca memahami kebenaran-kebenaran relatif dalam teks otoritatif dengan asas intertekstualitas, sehingga teks tidak berbicara dari dirinya sendiri, melainkan maknanya diperoleh dengan menghubungkan teks dengan keyakinan-keyakinan periferi, yaitu dengan mempelajari sumber-sumber pengetahuan lain sebagai konteksnya, seperti sejarah, kebudayaan,



Model Intertekstual yang Dipraktikkan dalam Hermeneutik. Bagan diambil dari Ralph W. Hood Jr. et.al. The Psychology of Religious Fundamentalism, The Guilford Press, New York, 2005, hlm. 27

sains dst.³²⁴ Ada catatan kecil tapi penting di sini. Dengan “kebenaran-kebenaran relatif” tidak dimaksudkan relativisme kebenaran ataupun merelatifkan isi kebenaran kitab suci – sesuatu yang tentu saja akan menimbulkan keberatan dari umat beriman –, melainkan bahwa kebenaran tidak diabsolutisasi karena pencarian kebenaran akan terus berlangsung lewat interpretasi. Hal ini tidak sama dengan mengatakan bahwa kebenaran absolut tidak ada. Kebenaran absolut itu ada dan terus dicari, maka interpretasi tidak pernah berhenti. Rasa cukup diri atas kebenaran absolut yang seolah tinggal diambil dari makna literal kitab suci dan dipakai untuk melakukan aksi itulah yang menandai pemikiran fundamentalistis

324 Lih. Ralph W. Hood Jr. et.al., *op.cit.*, hlm. 27

agama. Hermeneutik menanggukhan rasa cukup diri itu dan mendorong upaya untuk meneruskan pencarian kebenaran.

Yang pertama melakukan asas intertekstualitas itu tentu adalah Schleiermacher. Ia berbicara tentang konteks kehidupan penulis, dan tentang dibutuhkannya interpretasi gramatis, historis dan bahkan psikologis atas teks untuk masuk ke dalam dunia penghayatan penulis lewat divinasi. Kehadiran penulis, dunia mentalnya, masih diandaikan oleh Schleiermacher karena makna tidak dapat diakses langsung lewat teks, melainkan lewat subyektivitas penulisnya yang harus dibayangkan hadir. Bayangan kehadiran penulis itu mulai ditinggalkan oleh Dilthey karena struktur simbol teks itu sendiri sudah berbicara kepada pembaca, jika kita tempatkan dalam konteks yang lebih luas. Teks-teks kitab suci yang secara literal dapat mendorong kekerasan, seperti misalnya perintah-perintah hukuman fisik yang keji atau pandangan-pandangan intoleran yang mendiskriminasikan kelompok lain, akan dipahami dengan lebih bijak dan bijak bila ditempatkan di dalam konteks-konteks yang lebih luas, seperti misalnya konteks teks-teks lain dalam kitab suci sebagai suatu keseluruhan dan konteks historis produksi teks itu. Masalah pada kaum ekstremis agama adalah bahwa mereka menyeleksi teks-teks yang mendukung ideologi kekerasan dan aksi intoleran mereka, padahal kitab suci sebagai keseluruhan berbicara sama sekali lain daripada pemahaman literal mereka. Sulit untuk menyangkal bahwa mendasarkan tindakan diskriminatif ataupun penganiayaan kepada

orang atau kelompok lain pada kitab suci yang oleh pembacanya dipercaya sebagai wahyu ilahi adalah konyol dan bahkan menghujat Allah. Teks, termasuk kitab-kitab suci, tidak menyediakan kebenaran siap-pakai bagi publik ataupun makna final yang dapat dipaksakan untuk menjadi kebenaran publik di dalam kemajemukan sistem nilai di dalam masyarakat dewasa ini.

Lebih jauh lagi memobilisasi kekuatan konteks – kali ini konteks yang implisit – Heidegger menempatkan teks sebagai ungkapan cara bereksistensi *Dasein*. Memahami teks melibatkan tidak hanya nalar, melainkan juga apa yang disebut “pra-struktur memahami”, yaitu keterlibatan eksistensial orang atau kelompok yang menghasilkan teks ataupun membaca teks itu. Pertama, menulis teks bukanlah sekadar menuangkan isi pikiran, melainkan – lebih dalam daripada itu – menyingkap cara bereksistensi penulis dan kelompoknya. Kedua, membaca teks juga bukan sekadar menyalin makna teks sebagai data obyektif, melainkan juga menangkap kemungkinan-kemungkinan eksistensial lewat makna teks itu. Gadamer menunjukkan bahwa bentuk konkret cara bereksistensi itu adalah tradisi atau apa yang disebutnya horizon hermeneutis. Juga teks kitab suci, dilihat dengan sudut hermeneutis, merupakan produk praktik-praktik kehidupan umat tertentu, dan maknanya ditangkap dengan cara tertentu oleh umat tertentu itu yang disposisi eksistensialnya juga ditentukan oleh praktik-praktik kehidupannya. Di sini literalisme tidak hanya dihancurkan lewat konteks implisit dari pra-struktur memahami. Kehadiran

*Strategi
Heideggerian:
Menguak
pra-struktur
memahami*

kognitif penulis juga direlatifkan oleh kenyataan bahwa presuposisi-presuposisi eksistensialnya dalam menulis lebih menentukan makna teksnya daripada apa yang tersurat dalam teksnya. Melihat ke dalam detail, etimologi kata-kata yang dipakai dalam teks sudah mengandaikan suatu wawasan dunia tertentu yang bisa berbeda dari pembaca modern. Karena itu mempelajari sumber-sumber pengetahuan lain, seperti sejarah, kebudayaan dan sains, untuk menerangi cara bereksistensi penulis dan orang-orang sezamannya sangatlah penting.

*Strategi
Bultmannian:
Demitologisasi*

Pengaruh konteks implisit, cara berada penulis dan masyarakatnya, yang diungkap Heidegger dalam konsepnya tentang memahami akan lebih jelas dalam hermeneutik demitologisasi Bultmann dan hermeneutik filosofis Gadamer. Apa yang bagi Heidegger adalah cara bereksistensi *Dasein* bagi Bultmann adalah presuposisi eksegetis dan bagi Gadamer adalah otoritas dan tradisi yang menjadi horizon hermeneutis teks. Makna literal teks kitab suci bahkan tidak dapat dipahami oleh pembaca masa kini secara memadai karena teks itu berasal dari masyarakat dan kebudayaan di masa silam yang memiliki *Weltanschauung* atau wawasan dunia yang sama sekali berbeda dari kita, anak-anak modernitas. Menurut Bultmann, yang tentu saja berpijak pada perspektif modern, mereka – penulis dan masyarakatnya – hidup dalam wawasan dunia mitologis, maka untuk memahaminya kita harus melakukan demitologisasi atas teks itu, yaitu: bukan menghilangkan mitos atau menganggap mitos itu fiktif, melainkan menangkap pemahaman manusia di zaman kitab suci itu atas eksistensi

mereka yang tertuang dalam bahasa mitologis mereka. Strategi hermeneutis Bultmann yang mendemitologisasi kisah-kisah mukjizat dalam kitab suci secara frontal berhadapan dengan mereka yang berpegang pada literalisme skriptural. Reaksi keras yang ditimbulkan dari demitologisasi dapat dimengerti karena kitab suci dipenuhi kisah-kisah mukjizat, mulai dari kisah penciptaan, kelahiran dari perawan, kebangkitan dari kematian sampai gambaran akhir zaman. Kendati kontroversi itu, sulit disangkal bahwa demitologisasi Bultmann memberi kontribusi penting di dalam eksegesis kitab suci dengan menyingkap wawasan dunia yang implisit di dalam teks. Teks bukanlah sekadar apa yang tertulis di dalamnya.

Apa yang masih dapat dipertahankan dari literalisme? Pemahaman konteks saja ternyata tidak cukup. Interpretasi teks merupakan tugas yang kompleks dan tidak hanya bisa dibatasi dengan sekadar menempatkan teks di dalam konteks, seperti teks-teks lain yang sezaman atau lain zaman, karena tugas itu juga melibatkan presuposisi prakognitif penulis. Sejalan dengan Heidegger dan Bultmann, Gadamer tidak ingin membersihkan teks dari prasangka-prasangka penulis dan pembacanya. Kita tidak dapat menemukan lagi makna primordial teks dari lapisan-lapisan debu sejarah. Sebaliknya, lapisan-lapisan debu sejarah itulah, yakni tradisi – termasuk tempat pembaca berpijak – justru yang memungkinkan makna itu tersingkap bagi pembaca. Gadamer termasuk seorang pemikir kontemporer yang melihat pentingnya tradisi dan otoritas sebagai horizon hermeneutis untuk memahami teks. Sebuah

*Strategi
Gadamerian:
Peranan otoritas
dan tradisi dalam
memahami*

teks, juga kitab suci, tidak dapat dipahami lepas dari tradisi dan otoritas baik yang menghasilkan teks itu maupun yang membaca teks itu, tetapi maknanya bukanlah salinan atau reproduksi atas makna primordial teks itu, melainkan hasil interpretasi kreatif atau produktif suatu tradisi tempat pembacanya berpijak.

Gadamer dan
kritik atas
obyektivisme

Gadamer tidak hanya menghancurkan literalisme skriptural, melainkan juga menghancurkan tendensi obyektivisme untuk mereproduksi makna primordial teks yang masih bercokol di dalam hermeneutik Schleiermacher dan Dilthey. Dalam wawasan Gadamerian ini kitab suci tidak bisa dibaca lepas dari otoritas dan tradisi pemahaman atasnya, maka makna yang tersingkap darinya berubah lewat waktu karena horizon-horizon pemahaman terus bergerak dan melebur satu sama lain. Aliran-aliran tafsir atau denominasi-denominasi dalam Kekristenan dan Islam menyingkapkan bagi kita bahwa makna terus bergerak, dan tugas interpretasi tidak pernah final, sehingga mustahil menstabilkan makna itu pada sebuah makna primordial. Di dalam Abad Pertengahan Eropa, di dalam sistem ortodoksi agama yang represif, interpretasi yang keluar *mainstream* distigma sebagai heretik, namun dalam modernitas multiplikasi versi interpretasi tidak lagi memungkinkan stigma itu. Kita boleh mengatakan bersama Derrida bahwa makna primordial teks telah lenyap, dan yang tersisa hanyalah jejak-jejaknya yang mau tak mau dipahami secara *intertekstual*, yakni dengan menghubungkan teks itu dengan teks-teks lain tanpa menurunkan maknanya dari suatu

sumber yang dianggap paling asli. Interpretasi menjadi sangat terbuka dan tak terhingga. Fakta keberagaman interpretasi tidak harus dilihat sebagai penyimpangan dari ortodoksi, melainkan sebaliknya, dapat dilihat sebagai kekayaan makna yang menyembul keluar dari sumber-sumber tradisi iman, asalkan keberagaman itu tetap berada dalam rangkuman horizon nilai-nilai yang lebih luas.

Hermeneutik modern memang tidak langsung akan menghentikan radikalisme dan fideisme dalam agama, karena hal-hal ini terkait berbagai faktor lain, seperti: kekuasaan, ideologi, ekonomi, dan bahkan psikologi. Akan tetapi hermeneutik dapat membuka pendekatan-pendekatan yang menggunakan nalar untuk memahami makna kitab suci, seperti eksegesis dan arkeologi kitab suci, dan dalam jangka panjang pendekatan-pendekatan rasional itu dapat membantu pada pembaca untuk bersikap kritis dan dewasa dalam membaca kitab suci. Masyarakat berubah menjadi semakin terbuka terhadap kemajemukan dan peranan nalar, dan perubahan itu seharusnya turut membantu orang percaya untuk mengatasi literalisme. Suspensi makna final atau apa yang disebut Derrida *différance* bergelayut di kepala banyak orang dewasa ini sehingga koherensi makna selalu terancam mendekonstruksi dirinya. Peralihan terus perspektif pembacaan ini tidak harus berarti relativisme kebenaran atau bahkan nihilisme, sesuatu yang kerap dituduhkan kepada dekonstruktivisme, melainkan seharusnya diartikan sebagai sebuah tantangan untuk tidak menghentikan pencarian kebenaran.

*Hermeneutik
dan pendekatan
rasional*

Ada satu persoalan lagi yang perlu kita diskusikan di bagian akhir penutup buku ini. Jika hermeneutik memberi peran nalar dengan mengikutsertakan metode-metode ilmiah dalam membaca kitab suci, apakah lalu berarti bahwa hermeneutik niscaya membawa wawasan dunia sekularistis kepada pemakainya? Apakah pemakaian model intertekstual dalam memahami kitab suci akan mendesakralisasi kitab suci? Pertanyaan seperti ini perlu dijawab, karena banyak orang beragama bersikap curiga terhadap sekularisme, kadang tanpa mengerti betul apa itu. Tidak perlu ditutupi bahwa hermeneutik modern kedelapan tokoh yang telah dibahas di atas merupakan produk sekularisasi karena berkembang di atas ranah modernitas bersama dengan ilmu-ilmu modern. Akan tetapi tidak dapat dikatakan bahwa hermeneutik niscaya membawa pemakainya ke dalam wawasan dunia sekularistis. Hermeneutik tidak niscaya membawa desakralisasi kitab suci.

Sebaiknya kita tidak memotong hermeneutik modern dan mengisolasinya dari perkembangan sejarah metode interpretasi di dalam agama. Dalam hal ini ada dua pokok yang perlu ditimbang. Pertama, hermeneutik modern berhutang budi terhadap tradisi Yahudi-Kristiani yang sejak sangat dini sudah mengembangkan metode-metode interpretasi Alkitab yang mengatasi literalisme. Meskipun kemudian meraih otonomi, hermeneutik modern tetap membuka diri terhadap makna-makna transendental dalam kitab suci sebagai wahyu ilahi. Dikatakan secara lain, hermeneutik tidak memberikan ajaran

tentang wahyu ilahi, karena ia bukan teologi, melainkan cara untuk membaca wahyu ilahi itu. Kedua, fakta perkembangan interpretasi Alkitab dengan metode eksegesis modern, sekurangnya di dalam Kekristenan entah di kalangan Katolik ataupun Protestan yang telah dilakukan selama lebih dari dua abad terakhir dan juga di kalangan Islam moderat, membuktikan bahwa orang tidak perlu memiliki wawasan dunia sekularistis untuk dapat menjalankan hermeneutik. Orang percaya, entah dia dari agama mana, dengan tetap di dalam imannya dapat menjalankan hermeneutik untuk mengatasi literalisme, sebagaimana dengan sangat indah dinyatakan oleh Ricoeur bahwa kita percaya untuk memahami, dan memahami untuk percaya.

Nalar yang menerangi iman dalam menjalankan hermeneutik menjamin kebenaran iman dapat diakses tanpa terjebak ke dalam fideisme, yakni dengan mampu memberi pertanggungjawaban rasional atas imannya. Kesalahan, kebajikan dan kebijaksanaan memungkinkan koreksi pada otoritas dan perubahan tradisi. Dalam arti ini suatu hermeneutik kritis dan hermeneutik kecurigaan sebagaimana digagas oleh Habermas dan Ricoeur bermanfaat untuk memahami kitab suci secara “sehat”, karena otoritas dan tradisi, juga yang menjadi horizon pemahaman kitab suci, tidak sepenuhnya bebas dari ideologi dan kepentingan kekuasaan manusia, sebagaimana sudah kita singgung dalam kasus-kasus radikalisme Islam dan kasus intoleransi dalam Kekristenan di masa lalu. Agama – dari zaman dan tempat manapun – dapat menjadi

Iman, nalar dan hermeneutik

godaan kekuasaan yang mencari legitimasi diri. Namun juga dari agama, yakni dari kitab suci, berasal kritik-kritik profetis terhadap kekuasaan yang lalim. Kandungan normatif kitab suci dapat menjadi sumber kritik ideologi yang tajam, jika dimediasi secara bertanggung jawab dengan hermeneutik. Bukan sekadar lewat percaya, melainkan juga lewat kebajikan dan kebijaksanaan nalar serta kebenaran suara hati hermeneutik dapat turut mentransformasi cara-cara beragama orang modern.

Bibliografi

- Albert, Claudia, "Ricoeur, Paul", dalam: Metzler, J. B., *Metzler Philosophen Lexikon*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1989
- Anz, Heinrich, "Hermeneutik der Individualität. Wilhelm Diltheys hermeneutische Position und ihre Aporien", dalam: Birus, Hendrik (ed.), *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer*, Vandenhieck & Ruprecht, Göttingen, 1982
- Bollnow, Otto Friedrich, *Die Lebensphilosophie*, Springer Verlag, Berlin, 1958
- Budi Hardiman, Fransisco, *Heidegger dan Mistik Keseharian*, KPG, Jakarta, 2004
- Budi Hardiman, Fransisco, *Kritik Ideologi. Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan bersama Jürgen Habermas*, Kanisius, Yogyakarta, 2009
- Budi Hardiman, Fransisco, *Menuju Masyarakat Komunikatif*, Kanisius, Yogyakarta, 2009
- Bulhof, Ilse N., *Wilhelm Dilthey. A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1980
- Bultman, Rudolf, "Is Exegesis Without Presuppositions Possible?", dalam: Mueller-Vollmer, Kurt (ed.), *The Hermeneutics Reader. Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Continuum, New York, 2006
- Bultmann, Rudolf, "The Problem of Demythologizing", dalam: Mueller-Vollmer, Kurt (ed.), *The Hermeneutics Reader. Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Continuum, New York, 2006
- Cliteur, Paul, *The Secular Outlook. In Defense of Moral and Political Secularism*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2010

- Davison, Andrew, "Hermeneutics and the Politics of Secularism", dalam: Cady, Linell E. Et.al. (ed.), *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, New York, 2010
- Davey, Nicholas, *Unquiet Understanding. Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, State University of New York Press, New York, 2006
- Derrida, Jacques (1973), *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, Northwestern University Press, Evanston, 1973
- Derrida, Jacques (1996), *Gesetzeskraft. Der 'mystische Grund der Autorität'*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1996
- Derrida, Jacques (1997), *Of Grammatology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1997
- Dilthey, Wilhelm, "The Hermeneutics of the Human Sciences", dalam: Mueller-Vollmer, Kurt (ed.), *The Hermeneutics Reader. Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Continuum, New York, 2006
- Dilthey, Wilhelm, "The Understanding of Other Persons and Their Life-Expressions", dalam: Mueller-Vollmer, Kurt (ed.), *The Hermeneutics Reader. Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Continuum, New York, 2006
- Dostal, Robert J., "Introduction", dalam: Dostal, Robert J. (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000
- Dostal, Robert J., "Gadamer: The Man and His Work," dalam: Dostal, Robert J. (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000
- Ferris, David S., *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008
- Figal, Günter, "Selbstverstehen in instabiler Freiheit. Die hermeneutische Position Martin Heideggers", dalam: Birus, Hendrik (ed.), *Hermeneutische Positionen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982

- Finlayson, James Gordon, *Habermas. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2005
- Gadamer, Hans-Georg (1989), "Text and Interpretation", dalam: Michelfelder, Diane P. Et.al. (ed.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press, New York, 1989
- Gadamer, Hans-Georg (1966), "The Universality of the Hermeneutical Problem", dalam: Gadamer, Hans-Georg (1976), *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press, Berkeley, 1976
- Gadamer, Hans-Georg (2006), *Truth and Method*, Continuum, London, 2006
- Geertz, Geertz, *Tafsir Kebudayaan*, Kanisius, Yogyakarta, 1992.
- Grondin, Jean (1991), *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991
- Grondin, Jean (2000), *Einführung zu Gadamer*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000
- Grondin, Jean (2002), "Gadamer's Basic Understanding of Understanding", dalam: Dostal, Robert (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002
- Habermas, Jürgen (1971), "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", dalam: Habermas, Jürgen et.al. (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1971
- Habermas, Jürgen (1973), *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt a.M., 1973
- Habermas, Jürgen (1988), *On the Logic of the Social Sciences*, The MIT Press, Cambridge, 1988
- Hammermeister, Kai, *Hans-Georg Gadamer*, Verlag C.H. Beck, München, 1999
- Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt a.M., 1973
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, Blackwell, Oxford, 2001

- Heidegger, Martin (1953), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953
- Hill, Leslie, *The Cambridge Introduction to Jacques Derrida*, Cambridge University Press, New York, 2007
- Hirschberger, Johannes, *Geschichte der Philosophie. Band II. Neuzeit und Gegenwart*, Herder, Freiburg i.B., 2001
- Horster, Detlef, *Jürgen Habermas*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart, 1991
- Inwood, Michael, *A Heidegger Dictionary*, Blackwell, Oxford, 2000
- Jäger, Wieland et.al., *Jürgen Habermas. Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden, 2003
- Jeanrond, Werner, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, Crossroad, New York, 1991
- Kimmerle, Heinz, *Jacques Derrida zur Einführung*, Junius, Hamburg, 2000
- Lafont, Cristina, "Hermeneutics", dalam: *A Companion to Heidegger*, Blackwell, Oxford, 2005
- Linberg, Carter, *A Brief History of Christianity*, Blackwell Publishing, Victoria, 2006
- Madison, Gary Brent, *The Politics of Postmodernity. Essays in Applied Hermeneutics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001
- Matt McLaughlin and Rob Smid dalam: Bultmann, Rudolf, *Kerygma and Myth*, Bartsch, Hans Werner (ed.), Harper & Row, New York
- McQuillan, Martin, "Introduction: Five Strategies for Deconstruction", dalam: McQuillan, Martin (ed.), *Deconstruction. A Reader*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000
- Metzler, J.B., *Metzler Philosophen Lexikon*, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1989
- Michelfelder, Diane P. Et al., "Introduction", dalam: Michelfelder, Diane P. Et.al. (ed.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press, New York, 1989
- Mikics, David, *Who Was Jacques Derrida? An Intellectual Biography*, Yale University Press, London, 2009

- Mirmoosavi, Ali, "The Qur'an and Religious Freedom", dalam: Fortman, Bas de Gay et al. (ed.), *Hermeneutics, Scriptural Politics, and Human Rights*, algrave Macmillan, New York, 2009
- Mueller-Vollmer, Kurt (ed.), *The Hermeneutics Reader*, Continuum, New York, 2006
- Nicholson, Graeme, "Answer to Critical Theory", dalam: Silverman, Hugh J., *Gadamer and Hermeneutics*, Routledge, New York, 1991
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston, 1969
- Ricoeur, Paul (1967), *The Symbolism of Evil*, Beacon Press, London, 1967
- Ricoeur, Paul (1970), *Freud and Philosophy*, Yale University Press, New Haven, 1970
- Ricoeur, Paul (1986), *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York, 1986
- Salih, M.A. Mohamed et.al., "Religious Identity, Differences, and Human Rights. The Crucial Role of Hermeneutics", dalam: Fortman, Bas de Gay et al. (ed.), *Hermeneutics, Scriptural Politics, and Human Rights*, algrave Macmillan, New York, 2009
- Sahin, Bican, *Toleration. The Liberal Virtue*, Lexington Books, Lanham, 2010
- Schleiermacher, F.D.E., "Foundations: General Theory and Art of Interpretation", dalam: Mueller-Vollmer, Kurt (ed.), *The Hermeneutics Reader. Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Continuum, New York, 2006
- Schmidt, Lawrence L., *Understanding Hermeneutics*, Acumen, Durham, 2006
- Scott-Baumann, Alison, *Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion*, Continuum, London, 2009
- Seebohm, T. M., *Hermeneutics, Method and Methodology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2004
- Simms, Karl, *Paul Ricoeur*, Routledge, London, 2003

- Stocker, Barry, *Derrida on Deconstruction*, Routledge, London, 2006
- Sunarko, Adrianus, *Teologi Fundamental*, Lamalera, Yogyakarta, 2013
- Thomassen, Iasse, *Habermas: A Guide for the Perplexed*, Continuum, New York, 2010
- Thompson, John B., *Critical Hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003
- Vietta, Silvio, "Heidegger, Martin", dalam: Metzler, J.B., *Metzler Philosophen Lexikon*, Stuttgart, 1989
- Wei, Zhang, *Heidegger, Rorty, and the Eastern Thinkers*, State University of New York Press, 2006
- Westphal, Merold, "The Dialectic of Belonging and Distanciation in Gadamer and Ricoeur" dalam: Mootz III, J. Francis et.al. (ed.), *Gadamer and Ricoeur. Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*, Continuum, London, 2011
- Zaborowski, Holger, "Heidegger's Hermeneutics: toward a new practice of understanding", dalam: Dahlstrom, Dabiel O. (ed.), *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011

Indeks

A

- aksiologi 146
- Alkitab 13, 14, 15, 16, 24, 26, 52, 55, 57, 58, 59, 135, 136, 143, 147, 153, 170, 172, 184, 187, 237, 248, 249, 250, 268
- Al Qur'an 24, 52
- antinomi biner 307
- antropomorfisme 148
- Aplikasi 155, 186, 187, 188, 189
- Ars Critica 17
- August W. 164
- Ausdruck 82, 85, 91, 96

B

- Bahasa 42, 49, 142, 214, 217, 273
- Bentham 184
- Berlarminius 16
- Bewandtnisganzheit 114
- Bildung 155, 190, 194, 195, 196, 197, 201, 202
- Boeck 164
- Bultmann 6, 7, 10, 14, 17, 20, 26, 119, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 197, 240, 245, 247
- Burke 212

C

- Cartesianisme 171, 242
- Clifford Geertz 80, 88, 89, 184
- Clircur 53, 54, 59
- cogito 110, 240, 243, 281, 292

D

- Dasein 13, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 120, 121, 124, 126, 127, 129, 168, 200
- Dekonstruksi 273, 277, 278, 280, 282, 283, 284, 285, 290, 303
- demitisasi 251, 252, 271
- demitologisasi 13, 26, 133, 134, 135, 144, 145, 146, 148, 150, 151, 152, 247, 251, 252, 271

- demokrasi 23, 208, 215, 232
 - Derrida 1, 6, 7, 10, 26, 51, 156, 207, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 302, 303, 304, 305, 306, 307,
 - Descartes 61, 165, 179, 239, 240, 241, 242, 243, 267, 292
 - différance 280, 287, 288, 289, 295, 303, 304, 305, 307
 - Dilthey 6, 7, 10, 13, 20, 25, 30, 37, 51, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 103, 106, 108, 109, 111, 116, 120, 125, 127, 129, 151, 159, 160, 161, 164, 165, 166, 167, 169, 176, 182, 186, 198, 199, 201, 218, 223, 224, 227, 232, 239, 259, 283, 290, 306
 - distansiasi 259, 260, 261, 271
 - divinasi 44, 59, 61, 62
 - Dosa 250
 - Droysen 63, 164
- ## E
- Edward Schillebeeckx 207, 216
 - Einklammern 104
 - ekseget 14, 26, 122, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143
 - eksistensi 25, 26, 103, 147, 149, 179, 242, 245, 249, 251, 252, 253, 274
 - eksistensial 13, 26, 64, 107, 109, 110, 112, 114, 121, 122, 129, 130, 132, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 160, 198, 200, 269, 306
 - ekstremisme 58, 59, 220, 315, 317, 318
 - Emilio Betti 156
 - empati 50, 60, 61, 62, 74, 81, 91, 94, 96, 181
 - Entwurf 121, 123, 129, 168
 - epistemis 137, 138, 152, 200, 232, 233
 - epistemologi 25, 146
 - Erklären 36, 37, 62, 75, 76, 77, 89, 95, 96, 109, 218, 227, 229, 259
 - Erlebnis 82, 83, 91, 96, 103

F

- fenomenologi 13, 74, 84, 99, 101, 103, 104, 105, 106, 108, 113, 129, 163, 180, 192, 213, 236, 238, 242, 243, 244, 245, 248, 251, 265, 267, 271, 287, 292
- filologi 28, 35, 36, 38, 62, 133, 198, 225, 227
- filosafat kesadaran 61, 165, 180, 239, 267, 271
- Freud 14, 20, 223, 225, 228, 234, 238, 242, 262, 264, 265, 266, 267, 268
- Friedrich von Weizsäcker 207
- fundamentalisme 25, 26, 54, 208, 209

G

- Gadamer 6, 7, 10, 13, 20, 26, 30, 51, 64, 67, 96, 102, 106, 117, 128, 142, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 221, 222, 223, 224, 227, 232, 233, 234, 235, 236, 239, 240, 241, 243, 244, 259, 260, 262, 270, 271, 273, 274, 282, 283, 284, 285, 286, 290, 306
- genre 50, 261, 314
- Gerhard Krüger 102
- G.W.F. Hegel 80, 81, 209

H

- Habermas 6, 7, 10, 20, 26, 51, 76, 82, 156, 187, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 240, 262, 263, 265, 284
- Hannah Arendt 101, 102, 209
- Hans Jonas 102
- Hegel 29, 65, 67, 69, 70, 80, 81, 164,

176, 209, 211, 293

- Heidegger 6, 7, 10, 11, 13, 20, 21, 25, 26, 30, 51, 64, 67, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 131, 132, 134, 137, 141, 142, 143, 147, 150, 151, 152, 155, 156, 158, 159, 160, 168, 169, 175, 180, 185, 197, 198, 199, 205, 206, 224, 233, 236, 243, 244, 245, 274, 284, 285, 286, 287, 291, 292, 293, 306

Helmut Peukert 207

- Hermeneutik 5, 6, 10, 12, 14, 15, 17, 20, 23, 24, 27, 29, 30, 33, 34, 35, 38, 39, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 67, 70, 96, 97, 99, 100, 102, 103, 105, 107, 108, 125, 126, 127, 129, 131, 155, 160, 196, 197, 202, 203, 210, 211, 214, 216, 217, 218, 223, 224, 227, 230, 231, 233, 235, 239, 247, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 271, 273, 277, 283, 284, 290, 296, 307, 320, 321
- hermeneutik filosofis 5, 6, 10, 12, 14, 15, 17, 20, 23, 24, 27, 29, 30, 33, 34, 35, 38, 39, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 67, 70, 96, 97, 99, 100, 102, 103, 105, 107, 108, 125, 126, 127, 129, 131, 155, 160, 196, 197, 202, 203, 210, 211, 214, 216, 217, 218, 223, 224, 227, 230, 231, 233, 235, 239, 247, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 271, 273, 277, 283, 284, 290, 296, 307, 320, 321
- hermeneutik kecurigaan 5, 6, 10, 12, 14, 15, 17, 20, 23, 24, 27, 29, 30, 33, 34, 35, 38, 39, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 67, 70, 96, 97, 99, 100, 102, 103, 105, 107, 108, 125, 126, 127, 129, 131, 155, 160, 196, 197, 202, 203, 210, 211, 214, 216, 217, 218, 223, 224, 227, 230, 231, 233,

- 235, 239, 247, 263, 264, 265,
266, 267, 268, 269, 271, 273,
277, 282, 283, 284, 290, 296,
307, 320, 321, 330
- hermeneutik kritis 5, 6, 10, 12, 14, 15,
17, 20, 23, 24, 27, 29, 30, 33, 34,
35, 38, 39, 51, 52, 53, 54, 57, 58,
59, 60, 61, 63, 64, 67, 70, 96, 97,
99, 100, 102, 103, 105, 107, 108,
125, 126, 127, 129, 131, 155,
160, 196, 197, 202, 203, 210,
211, 214, 216, 217, 218, 223,
224, 227, 230, 231, 233, 235,
239, 247, 263, 264, 266, 267,
268, 269, 271, 273, 277, 283,
284, 290, 296, 307, 320, 321
- hermeneutik produktif 5, 6, 10, 12, 14,
15, 17, 20, 23, 24, 27, 29, 30, 33,
34, 35, 38, 39, 51, 52, 53, 54, 57,
58, 59, 60, 61, 63, 64, 67, 70, 96,
97, 99, 100, 102, 103, 105, 107,
108, 125, 126, 127, 129, 131,
155, 160, 196, 197, 202, 203,
210, 211, 214, 216, 217, 218,
223, 224, 227, 230, 231, 233,
235, 239, 247, 263, 264, 266,
267, 268, 269, 271, 273, 277,
283, 284, 290, 296, 307, 320, 321
- hermeneutik radikal 5, 6, 10, 12, 14, 15,
17, 20, 23, 24, 27, 29, 30, 33, 34,
35, 38, 39, 51, 52, 53, 54, 57, 58,
59, 60, 61, 63, 64, 67, 70, 96, 97,
99, 100, 102, 103, 105, 107, 108,
125, 126, 127, 129, 131, 155,
160, 196, 197, 202, 203, 210,
211, 214, 216, 217, 218, 223,
224, 227, 230, 231, 233, 235,
239, 247, 263, 264, 266, 267,
268, 269, 271, 273, 277, 283,
284, 290, 296, 307, 320, 321
- hermeneutik reproduktif 5, 6, 10, 12, 14,
15, 17, 20, 23, 24, 27, 29, 30, 33,
34, 35, 38, 39, 51, 52, 53, 54, 57,
58, 59, 60, 61, 63, 64, 67, 70, 96,
97, 99, 100, 102, 103, 105, 107,
108, 125, 126, 127, 129, 131,
155, 160, 196, 197, 202, 203,
210, 211, 214, 216, 217, 218,
223, 224, 227, 230, 231, 233,
- 235, 239, 247, 263, 264, 266,
267, 268, 269, 271, 273, 277,
283, 284, 290, 296, 307, 320, 321
- hermeneutik romantik 5, 6, 10, 12, 14,
15, 17, 20, 23, 24, 27, 29, 30, 33,
34, 35, 38, 39, 51, 52, 53, 54, 57,
58, 59, 60, 61, 63, 64, 67, 70, 96,
97, 99, 100, 102, 103, 105, 107,
108, 125, 126, 127, 129, 131,
155, 160, 196, 197, 202, 203,
210, 211, 214, 216, 217, 218,
223, 224, 227, 230, 231, 233,
235, 239, 247, 263, 264, 266,
267, 268, 269, 271, 273, 277,
283, 284, 290, 296, 307, 320, 321
- hermeneutik skriptural 5, 6, 10, 12, 14,
15, 17, 20, 23, 24, 27, 29, 30, 33,
34, 35, 38, 39, 51, 52, 53, 54, 57,
58, 59, 60, 61, 63, 64, 67, 70, 96,
97, 99, 100, 102, 103, 105, 107,
108, 125, 126, 127, 129, 131,
155, 160, 196, 197, 202, 203,
210, 211, 214, 216, 217, 218,
223, 224, 227, 230, 231, 233,
235, 239, 247, 263, 264, 266,
267, 268, 269, 271, 273, 277,
283, 284, 290, 296, 307, 320, 321
- Hermes 10, 11
- Historikerstreit 208
- Historisme 155, 159, 164, 165, 170
- Horizon 155, 163, 180, 182, 183, 286
- Husserl 74, 84, 101, 103, 104, 105, 106,
128, 163, 180, 236, 238, 243,
244, 267, 276, 287, 288, 292
- I**
- Ideologi 203, 225, 239
- Illyricus 16
- Iman 11, 29, 235, 246, 247
- intensionalitas 180, 245
- interpretasi gramatis 40, 41, 42, 43, 45,
47, 48, 49, 54, 58, 62
- interpretasi historis 57, 131, 132
- interpretasi psikologis 27, 40, 41, 42, 45,
47, 49, 50, 62
- intertekstualitas 284
- intervensi supranatural 139, 149, 152
- Islam 7

J

J.J. Rambach 186

K

Kardinal Ratzinger 207
 Karl Barth 134
 Karl Jaspers 238, 245
 Karl Löwith 102, 206
 Kartini 39, 40, 41, 43, 79, 109
 karya sastra 17, 38, 72, 124, 189, 257
 karya seni 49, 67, 86, 95
 Katolik 2, 15, 16, 18, 100, 216
 kebangkitan agama 53
 Kehre 103
 Kekuasaan 203, 214
 Kenaifan Kedua 235, 246
 kesalahan 249, 250, 271
 Kiri Baru 206
 Kisah Pinehas 54, 55, 57
 Konsili Trente 15, 16
 Konteks 54
 konteks kehidupan 51, 53, 71, 87, 88,
 141, 323
 kritik ideologi 7, 223, 230, 231, 233, 234,
 262, 263, 265

L

Lebensphilosophie 63, 67, 68, 69, 70,
 103, 166
 Lebenswelt 74, 128, 129, 213, 342
 Leo Strauss 102, 156
 lingkaran hermeneutis 43, 44, 49, 92, 93,
 116, 117, 122
 lingkup 48, 49, 50, 54, 74, 303
 literalisme 5, 7, 10, 15, 24, 25, 26, 46, 51,
 53, 54, 56, 58, 61, 62, 67, 131,
 309, 310, 311, 312, 314, 315,
 317, 318, 320, 321, 324, 326,
 327, 328, 329, 330
 literalisme skriptural 7, 24, 25, 314, 317,
 318
 logos 105, 171, 247, 252, 291, 292, 293
 logosentrisme 291, 293, 296, 307

M

Makna 48, 52, 77, 78, 80, 92, 100, 101,
 125, 129, 142, 167, 227, 244,
 247, 255, 262, 269, 287
 Gabriel Marcel 238, 245

Martin Buber 190

Marx 14, 176, 198, 211, 220, 223, 230,
 231, 234, 262, 264, 265

Marxisme 20, 68, 208

Maurice Merleau-Ponty 19, 105

mazhab Aleksandria 15

Mazhab Antiokhia 15

Mazhab Sejarah 164, 165, 166

Memahami 2, 3, 7, 9, 23, 27, 31, 46, 60,
 61, 62, 63, 73, 77, 79, 88, 93, 94,
 95, 97, 107, 108, 109, 110, 111,
 112, 113, 114, 115, 116, 120,
 121, 124, 128, 129, 131, 134,
 150, 153, 155, 164, 175, 176,
 182, 186, 188, 193, 198, 200,
 201, 203, 224, 233, 235, 241,
 244, 246, 259, 269, 270, 271,
 273, 306

metafisika 7, 64, 100, 281, 285, 286, 291,
 292, 293, 307

Michael Theunissen 207

mitis 152, 251, 301, 302, 304, 305

mitologi 10, 145, 248, 301

mitos 26, 28, 114, 144, 145, 146, 147,
 148, 149, 150, 151, 152, 171,
 235, 240, 243, 245, 247, 248,
 251, 252, 253, 254, 255, 256,
 257, 258, 259, 265, 266, 267,
 269, 271, 301, 325

Mitos Adamis 258

Mitos Orphis 256

modernitas 11, 19, 152, 269, 292

Mozart 49

mukjizat 139, 140, 142, 143, 146, 150,
 152

N

Nach-Erleben 36, 37

Naturwissenschaften 66, 75, 217, 218,
 259

Neo-Platonisme 256

Nicolai von Hartmann 157

Nietzsche 14, 68, 101, 180, 262, 264,
 265, 275

Noda 249

O

obyektivikasi 93, 96, 148

ontologi 7, 21, 105, 129, 146, 236, 286

- Orpheus 256
 Otoritas 167, 170, 172, 297
- P**
- Paul Natorp 134, 157
 Paulus 46, 47, 79, 134
 Pencerahan 17, 18, 28, 36, 155, 169, 170, 171, 172, 173, 177, 179, 201
 Pengalaman 70, 107, 190, 194, 237
 Perjanjian Baru 30, 46, 132, 134, 135, 138, 139, 141, 142, 144, 247
 Perjanjian Lama 55, 135, 248
 Peukert 207
 phronesis 187
 Plato 28, 157, 183, 184, 185, 256, 293
 positivisme 10, 25, 62, 67, 68, 70, 72, 76, 89, 96, 99, 125, 126, 127, 142, 146, 147, 165, 169, 192
 Prasangka 155, 167, 169, 170, 171, 172
 Protestan 13, 15, 16, 17, 18, 27, 30, 65, 119, 132, 157
- R**
- Ranke 63, 164
 Ratzinger 207, 208
 Reformasi Protestan 13
 Richard Rorty 156
 Ricoeur 6, 7, 10, 13, 17, 20, 26, 51, 214, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 276, 284
 roh obyektif 80, 85, 88, 89, 93, 94, 96
 Romantisme 27, 28, 29, 65, 155, 159, 164, 170, 171, 201
 Rote Armee Fraktion (RAF) 207
- S**
- Schillebeeckx 207, 216
 Schleiermacher 1, 6, 7, 9, 10, 13, 17, 18, 20, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 74, 75, 78, 81, 82, 88, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 103, 106, 108, 109, 111, 116, 120, 125, 127, 131, 136, 150, 157, 159, 160, 161, 162, 164, 167, 169, 176, 182, 186, 197, 199, 209, 221, 223, 224, 235, 239, 259, 261, 281, 283, 290, 306, 307
 Schmidt 33, 34, 50, 54, 89, 102, 181, 187
 sekularisme 209
 Seni Memahami 2, 7, 31
 situasi hermeneutis 116, 118, 177, 178, 180
 Stefan George 157
- T**
- Teks 6, 14, 24, 25, 32, 46, 51, 57, 141, 144, 198, 203, 225, 226, 227, 247, 271, 287, 296, 297, 303, 305
 teodisea 252, 271
 Theunissen 207
 Tradisi 6, 135, 167, 173, 181, 190, 192, 209, 214, 215, 285
 tradisi Gereja 216
 transposisi 162, 181
- V**
- van Gogh 22
 Verfassungspatriotismus 208
 Vernunftreligion 157
 Verstehen 31, 36, 37, 45, 62, 63, 64, 71, 75, 77, 78, 79, 82, 86, 88, 89, 91, 95, 107, 108, 109, 110, 121, 123, 134, 151, 182, 193, 211, 218, 227, 228, 229, 243, 259, 284, 285
 Vorurteil 33, 169
- W**
- Walter Benjamin 209, 297, 298, 299
 Wilhelm Herrmann 134
 Wirkungsgeschichte 155, 166, 176, 179, 180, 190
 Wolff 17
 Wolfgang Abendroth 206
- X**
- Xenophanes 148

Buku-buku Karya F. Budi Hardiman

- Kritik Ideologi* (Kanisius, Yogyakarta, 1989)
- Menuju Masyarakat Komunikatif* (Kanisius, Yogyakarta, 1992)
- Die Herrschaft der Gleichen* (Peter Lang, Frankfurt a.M., 2001)
- Melampaui Positivisme dan Modernitas* (Kanisius, Yogyakarta, 2003)
- Heidegger dan Mistik Keseharian* (Kepustakaan Populer Gramedia, Jakarta, 2004)
- 344** *Filsafat Modern* (Gramedia, Jakarta, 2004)
- Memahami Negativitas* (Penerbit Buku Kompas, Jakarta, 2005)
- Filsafat Fragmentaris* (Kanisius, Yogyakarta, 2007)
- Demokrasi Deliberatif* (Kanisius, Yogyakarta, 2009)
- Ruang Publik* (Suntingan, Kanisius, Yogyakarta, 2010)
- Massa, Teror dan Trauma* (Penerbitan Ulang, Lamalera, Yogyakarta, 2010)
- Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern* (Penerbitan Ulang, Erlangga, Jakarta, 2011)
- Hak-hak Asasi Manusia. Polemik dengan Agama dan Kebudayaan* (Kanisius, Yogyakarta, 2011)
- Humanisme dan Sesudahnya* (Kepustakaan Populer Gramedia, Jakarta, 2012)
- Dalam Moncong Oligarki* (Kanisius, Yogyakarta, 2013)