

**Dadan Rusmana, M.Ag**

**TOKOH DAN PEMIKIRAN**  
**SEMIOTIK**

**DARI SEMIOTIK STRUKTURAL HINGGA DEKONSTRUKSI**

**T**AZKIYA **P**RESS  
2005

## SEPENGAL CATATAN PAMUKA

### A. Kendala Metodologi dan Sitematika

Buku yang ada di hadapan Anda ini tidak lebih dari kumpulan tulisan yang isinya mungkin saja menjadi semacam *korpus tautologi*, yakni repetisi tulisan dari tek-teks sebelumnya yang tidak menambah kejelasan. Dengan demikian, pembaca diharapkan berhati-hati sejak awal hingga akhir pembacaan isi tulisan dalam buku ini, agar tidak tertipu, terjebak pada kesalahan, atau kekaguman yang disebabkan karena ketidaktahuan. Dalam konteks yang terakhir, seringkali terjadi dalam kehidupan manusia, orang mengaku terkagum-kagum pada hal-hal baru, padahal ia sendiri sebenarnya tidak mengerti. Seyogyanyalah memahami buku ini harus selalu diikuti oleh pembacaan buku lain atau mencari informasi-informasi lain, sebagai penyeimbang, mengenai isi buku ini. Dalam agama Islam, setiap pembaca selalu diingatkan bahwa, “apabila datang kepadamu kabar yang belum jelas (apakah benar atau salah) lakukanlah verifikasi”, atau “bertanyalah kepada *ahl dzikr* (profesional).”

Isi buku ini sekalipun mengusung tajuk ‘semiotik’, namun isinya tidak semuanya berkuat pada persoalan semiotik. Hal ini disebabkan oleh beberapa hal, yakni: *Pertama*, penulisan buku ini bertumpu pada eksposisi pemikiran dari tokoh-tokoh yang diklaim orang sebagai tokoh semiotik; klaim itu dapat saja benar, namun dapat juga salah. Dengan kata lain, mungkin saja buku ini

mengulang kesalahan klaim dari teks sebelumnya ketika mengeksposisi pemikiran tokoh. Mungkin saja banyak tokoh yang justru pantas dimasukkan sebagai tokoh semiotik namun tidak ditulis dalam buku ini; hanya karena buku lain tidak menulis. *Kedua*, tidak semua tokoh secara eksplisit menyebut pemikiran dan analisisnya sebagai proses semiologis, namun karena mereka berbicara tentang tanda, signifikasi, atau makna; kemudian secara simplistik mereka diklaim sebagai tokoh semiotik.

*Ketiga*, pencandraan buku ini sebagai buku semiotik tidaklah terlalu tepat pula, karena tokoh-tokoh yang ditulis di dalamnya juga mewakili tradisi ilmu pengetahuan lainnya. Misalnya, apakah Ferdinand de Saussure harus ditempatkan sebagai tokoh strukturalis, linguis, strukturalis-linguis, linguis-strukturalis, strukturalis-semiotik, atau semiotik-strukturalis? Hal ini merupakan permasalahan yang sampai kini tidak berujung pangkal. Demikian pula memosisikan tokoh-tokoh lainnya, itu pun hal yang cukup rumit. Lechte (2001) misalnya, menempatkan Roman Jakobson dan Jacques Lacan sebagai bagian dari strukturalis; Ferdinand de Saussure, Charles Sanders Peirce, A.J. Greimas, Louis Hjelmslev, Roland Barthes, Umberto Eco, Julia Kristeva, dan Tzvetan Todorov ditempatkan sebagai tokoh semiotik, sedangkan Jacques Derrida ditempatkan sebagai tokoh Post-strukturalis. Tetapi, Alex Sobur (2003) memberikan preferensi tokoh semiotik, yaitu Charles Sanders Peirce, Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson, Louis Hjelmslev, Roland Barthes, Umberto Eco, Julia Kristeva, Michael Riffaterre, dan Jacques Derrida. Lihatlah posisi Roman Jakobson, Greimas, Riffaterre, dan Todorov, di hadapan Lechte dan Alex Sobur!

Dalam kertas kerja ini, semua tokoh tersebut dikategorikan sebagai tokoh “bernuansa” semiotik,

dengan asumsi karena mereka mewacanakan tentang analisis tanda di antara sekian wacana lainnya yang dimunculkan oleh mereka. Demikian pula tokoh-tokoh lainnya, seperti Halliday, Paul Ricoeur, dan Riffaterre akan dieksplor pemikiran tentang semiotiknya.. Sekalipun demikian, kompleksitas pemikiran mereka tidak dipaksa (atau bahkan dimanipulasi) agar persis dengan konsep semiotik. Ibarat nada-nada instrumen dalam orkestra, tulisan ini berusaha menonjolkan suara-suara instrumen tertentu tanpa mengabaikan suara-suara yang lain yang membentuk sebuah simponi.

*Keempat*, dari hal tersebut maka tema-tema pemikiran yang berada di dalam buku ini, seringkali tidak bernuansa khas semiotik, melainkan justru bernuansa linguistik struktural, formalisme, strukturalisme, dekonstruksi, atau bahkan hermeneutik, yang aromanya cukup tajam menusuk pencerapan nalar. Keadaan seperti ini, bagi sebagian kalangan memang biasa, sungguh sukar dihindari, sebab sudah begitu terbiasanya ketumpangtindihan batas-batas ataupun konsep-konsep di dalam tradisi pemikiran di sekitar “ilmu tentang tanda” (*the science of signs*). Namun tentunya bagi sebagian kalangan keadaan ini tidak dapat diterima, karena buku yang baik bagi kalangan kedua ini adalah buku yang mampu mengurai benang-benang kusut dan merajutnya sedemikian rupa hingga mampu menyajikan, meminjam istilah Barthes, tulisan yang enak dibaca (*lisible*) dan sekaligus enak ditulis (*scriptible*).

### **Tujuan Penulisan Buku Ini**

Buku ini merupakan buku yang sifatnya mengantarkan pembaca untuk mengenal pemikiran-pemikiran semiotik dari tokoh-tokoh yang diangkat di dalam buku ini. Setiap tokoh disertakan biografi singkatnya agar pembaca mengerti akar-akar

intelektualitas dan sosial-budaya dari setiap tokoh. Dari pemahaman ini dapat diketahui apa, mengapa, dan bagaimana si tokoh memormulasikan pemikiran semiotiknya. Dengan kata lain, buku ini ingin mengajak pembaca untuk memahami konteks ruang dan waktu dari pemiiran tokoh semiotik.

Sebagaimana buku lainnya, buku ini disusun bukan hanya diinginkan sebagai *science for science* atau *knowlegde for knowledge* melainkan diharapkan berbagai ilmu atau pengetahuan tentang tanda akan menumbuhkan kesadaran, pemahaman, interpretasi, dan reproduksi tanda. Pada tingkat keadaran, diharapkan pembaca memiliki kesadaran tentang tanda atau menyadari dirinya sebagai *homo semioticus*, yakni makhluk yang hidup dari, oleh, dan untuk “tanda”. Ia harus sadar bahwa tanda ada di mana-mana dan mengepung kehidupannya ada tanda yang “baik” dan ada tanda yang “buruk”, jelas keduanya perlu direspon.

Apabila kesadaran ini telah tumbuh, maka diharapkan ia mau dan mampu memahami tentang bagaimana tanda itu tumbuh dan berkembang di setiap ruang dan waktu. Pada tahap selanjutnya, diharapkan pembaca mampu mau dan mampu menginterpretasi dan mereproduksi tanda agar tanda-tanda itu menjadi bermanfaat untuk peningkatan kualitas kehidupan manusia, baik tingkat individu maupun kolektif.

### **Cara Membaca Buku Ini**

Membaca buku ini dapat diawali dari mana saja atau dapat dilakukan secara acak, dari awal atau dari tengah, ataupun dari akhir. Namun sebaiknya dibaca secara urut agar dapat diketahui kontinuitas dan kesinambungan pemikiran para tokoh semiotik, karena sebagian tokoh memiliki geneologis intelektual dan pemikiran yang sinambung.

### **Ucapan Terima Kasih**

Penulisan buku ini mungkin saja dapat dikatakan selesai, dalam arti ia diinginkan untuk dianggap selesai, namun ini bukan berarti isi teks telah berakhir. Hal ini, mengikuti penalaran Roland Barthes dalam *The Death of Author*, bahwa ketika teks selesai ditulis maka eksistensi *author* pun secara perlahan juga hilang (mati) mengikuti rangkaian penulisan, namun teks terus hidup secara otonom. Saya kini adalah sebagai pembaca (*reader*) yang kedudukannya sama dengan pembaca yang lain. Dengan demikian, usaha yang dilakukan oleh saya kini adalah sama yaitu berupaya untuk *reenactment* (reproduksi makna) dari teks yang ditulis oleh saya masa lalu. Karenanya wajar bila kemudian saya melakukan *autokritik* terhadap isi tulisan ini, dan merupakan keharusan bagi saya untuk berdiskusi atau mendapatkan informasi yang lebih akurat dalam upaya reproduksi makna dari isi buku ini. Wajar pula bila saran dan kritik pedas dilontarkan terhadap buku ini, agar ia dapat direkonstruksi di masa yang akan datang.

Tulisan ini terwujud karena adanya keterlibatan jalinan seluruh kosmik, mikrokosmos, makrokosmos, dan metakosmos. Oleh karena itu, seharusnya bila ucapan syukur selalu terpanjatkan kepada Dzat yang telah “mengajarkan” *al-asma* kepada manusia melalui perantara kalam. Shalawat serta salam semoga selalu tercurah kepada junjungan alam, dambaan kalbu, tambatan spiritual suci, dan sumber mata air para kekasih Allah, sayyidina Muhammad saw., keluarga suci, para sahabat nabi terpilih, dan seluruh manusia. Curahan kasih dan sayang terlebih saya haturkan kepada mutiara kalbu, tambatan hati, dan pelita zaman, Didah Saidah, Salsabila Nadya Pratami Rusmana, dan Tazkiya Zahratul Aulia Aqilah Rusmana, yang dalam setiap tarikan napas dan degupan jantung selalu melantunkan do’a-do’a tulus untuk kehidupan yang

lebih baik di masa yang akan datang. Tak lupa ucapan terima kasih, saya sampaikan kepada teman-teman, terutama Pak Agus Salim, Pak Hannan, Awang, dan Dani yang telah memberikan kontribusi pemikiran konstruktifnya dan memberi motivasi sehingga tercipta goresan-goresan dalam teks ini; *ma kasih banget deh* untuk semuanya. Akhirnya saya berlindung kepada Allah dari bisikan-bisikan iblis dan syetan yang bergelayutan di benak, hati, dan dada; juga berlindung dari salah dan kesalahan yang telah, sedang, dan akan diperbuat.



## DAFTAR ISI

	Sepenggal Catatan Pamuka	iii
	Daftar Pustaka	vi
1	Semiotik Di Eropa Zaman Klasik dan Pertengahan	1
2	Semiotik Modern dan Kompleksitas Kajian	5
3	Akar dan Madzhab Semiotik di Eropa dan Amerika Modern	17
4	Semiologi Signifikasi Ferdinand de Saussure	29
5	Semiotik Komunikasi Charles Sanders Peirce	49
6	Analisis Struktural Roman Jakobson	58
7	Metasemiotik dan Glosematik Louis Hjelmslev	75
8	Wacana Naratif dan Analisis Aktansial A.J. Greimas	84
9	Roland Barthes: Dari Struktural ke Post- Struktural	96
1	Semiotik Sosial M.A.K. Halliday	12
0		4
1	Semiotik Long Road Paul Ricoeur	13
1		3
1	Semiotik Psikoanalisis Jacques Lacan	13
2		7
1	Dekonstruksi Jacques Derrida	15
3		3
1	Semiotik Model Petofi Umberto Eco	18
4		0
1	Semianalisis dan Semiotik Revolusioner Julia Kristeva	20
5		3
1	Semiotik Narasi Formalis Tzvetan Todorov	21
6		6
1	Semiotik Superreader Michael Riffaterre	22
7		4

Tokoh dan Pemikiran Semiotik	11
------------------------------	----

1	Al-Qur'an dan Interpretasi Semiotik	23
8	Mohammed Arkoun	6
	Daftar Pustaka	28
		6

## SEMIOTIK DI EROPA ZAMAN KLASIK DAN PERTENGAHAN

### A. Prolog

Semiotik bukanlah istilah baru, istilah ini berasal dari kata Yunani, *semeion* (berarti tanda) atau dari kata *semeiotikos* (berarti 'teori tanda'). Di Yunani sendiri, pemakaian *semeion* dan *semeiotikos* digunakan oleh para musisi untuk mencari not-not lagu pada alat musik, sebagaimana dipergunakan pula oleh para ahli bedah atau dokter untuk mendeteksi penyakit. Embrio semiotik dalam kajian tanda-tanda dalam bahasa dan budaya seringkali dikaitkan dengan Plato dan Aristoteles. Plato dianggap sebagai orang yang pertama kali meneliti asal muasal bahasa dalam *Cratylus*. Sedangkan Aristoteles selalu mencermati kata benda dalam bukunya *Poetics* dan *On Interpretation*. Tanda pun telah menjadi bahan polemik kira-kira tahun 300 SM antara madzhab Stoik dan Epicurian. Dalam Madzhab Stoik, pengamatan masalah semiotik sudah tumbuh sejak tahun 330-264 SM, yaitu melalui kajian Zeno, tokoh aliran Stoa yang berasal dari Kition (Cyprus, Yunani). Ia melakukan penelitian lewat tanda-tanda *tangis* dan *tertawa*. Hasil penelitian Zeno ini membuahkan perbedaan tanda dari aspek penanda dan petandanya. Berdasarkan pengamatan Zeno ini tangis seseorang yang terlihat dalam bentuk penampilannya merupakan penandanya. Hal ini disebabkan bahwa ekspresi tangis itu secara cepat dapat diamati melalui gerak, penampilan, suara, atau nada tangisnya. Di balik gerak ekspresi lahiriyah, yaitu makna menangis, merupakan petandanya. Mengapa seseorang menangis? Apa sebabnya ia

menangis? Jawaban dari pertanyaan tersebut merupakan penelusuran makna yang dapat dipahami dari tangisan seseorang.

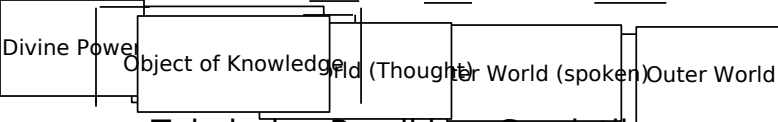
Pengkajian masalah tertawa yang dilakukan Zeno pun dapat menimbulkan aspek penanda dan petanda. Apa yang terlihat dalam penampilan, gerak tertawanya merupakan penandanya. Sebaliknya, apa yang menjadi maksud dan tujuan tertawa, misalnya sinis, mengejek, lucu, jengkel, dan gembira merupakan petandanya. Bentuk tangis dan tawa secara semiotik mengandung dwimakna. Seseorang yang menangis belum tentu bersedih hati. Adakalanya menangis karena mendapatkan kegembiraan, yaitu sebagai luapan emosi atau perasaannya yang meledak-ledak dan tidak tertahankan. Penyaluran dari rasa emosi yang tidak tertahankan itulah wujud dari tangisnya. Seseorang tertawa pun bukan berarti selalu mendapat kesenangan, adakalanya tertawa karena terkenang akan masa lalu, sakit ingatan, jengkel, marah, atau sekedar melampiaskan segala kesedihannya. Bermula dari kajian semiotik Zeno tentang tangis dan tawa itulah maka ilmu semiotik mulai dikembangkan.

Puji Santosa (1993:8-9) memberikan contoh yang sama tentang kedwimaknaan antara tangis dan tawa yang ditemukan dalam salah satunya puisi Sutardji Calzoum Bachri yang berjudul *Luka*. Ekspresi luka dalam sajak itu adalah “ha ha”. Makna kata luka berdasarkan *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI, 1989:535) memiliki arti leksikal (1) belah (pecah, cedera, lecet, dsb) pada kulit karena kena barang yang tajam atau lainnya; (2) menderita luka. Biasanya, orang yang terkena luka ia akan mengaduh, bersakit hati, atau menangis. Mengapa Sutardji justru mengekspresikan *luka* dengan *ha ha* (tawa). Kata *ha-ha* berdasarkan KBBI (1989:290) mempunyai arti leksikal, (1) kata seru menyatakan girang; (2) kata seru untuk mengejek; (3) kata seru untuk menyatakan lega; (4) suara orang

tertawa. Puisi Sutardji yang berjudul *Luka* dan isi puisinya *ha ha*, menyiratkan makna tertawa dan menangis. Jika hasil pengamatan Zeno tidak dikenal, barangkali puisi Sutardji tersebut sulit dipahami. Mungkin, kontradiksi atau kemenduaan jiwa manusia (*masochisme*) lah yang ingin diungkapkan oleh puisi Sutardji di atas.

Dalam kultur abad pertengahan, semiotik menjadi ilmu tentang wacana (*scientia sermocinalis*; *sermo* berarti wacana), yaitu kajian tentang lambang atau simbol kebahasaan dengan mengacu pada logika Aristoteles. Eugenio Coseriu menyebut bahwa pemikir keagamaan yang merintis semiotik, terutama terorientasikan pada “kitab suci” adalah Saint Agustinus, yakni seorang uskup Roma yang hidup sekitar abad kelima Masehi. Bahkan Coseriu mengklaim bahwa St. Agustinus merupakan ‘pendiri semiotik sebenarnya’, sekalipun menurut Winfred Noth banyak ahli menyandarkan asal mula tradisi semiotik kitab suci kepada nama Coseriu sendiri (Meuleman, 1996b:36). Pengkajian intensif Agustinus terhadap kitab suci, bermula dari pergolakan batin yang radikal yang menghantarkannya bertobat kepada Tuhan untuk menjadi manusia saleh dan alim. Kelak, selaku pemimpin agama yang terkemuka, Saint Agustinus meletakkan dasar sistem tanda di dalam mengkaji al-Kitab.

Menurut Saint Agustinus, tanda tidak secara langsung menunjuk pada sesuatu; ia hanya mengekspresikan. Akan tetapi, apa yang diekspresikan bukanlah individualitas pengirim tanda, melainkan sesuatu yang bersifat internal dan prelinguistik, yang ditentukan oleh berbagai faktor antara lain 1) pengetahuan yang melekat pada sebuah tanda, dan 2) pengetahuan imanen, yang sumber awalnya tidak lain dari Tuhan (Yasraf, 2002:2). Segala sesuatu dapat



## Tokoh dan Pemikiran Semiotik

15

menjadi tanda, selama ia dapat membawa sebuah makna tertentu. Satu-satunya yang tidak dapat menjadi tanda adalah Tuhan itu sendiri; Tuhan justru memberi warna pada setiap petanda akhir (*ultimate signified*). Ia melihat hubungan yang tidak dapat dipisahkan antara setiap tanda yang digunakan manusia dalam proses komunikasi, dan sumber-sumber kekuasaan Tuhan yang memberi fondasi jaminan makna akhir pada setiap tanda tersebut. St. Agustinus mengatakan bahwa ada tanda dan makna yang lebih dalam lagi, yaitu petanda dan makna-makna yang berkaitan dengan tanda-tanda ketuhanan (*divine signs*).

*Signs*                      *denotation*                      *connotation*  
*myth*                      *divine signified*

Atau

St. Agustinus mengklasifikasikan empat makna kitab suci, yaitu

1. *Analogi*, yaitu penggunaan gambaran sebuah teks untuk menjelaskan teks yang lain (*intertekstualitas; munasabah*);
2. *Etiologi (etiology)*, yaitu upaya mencari sebab dari sebuah peristiwa yang dilukiskan dalam kitab suci. Ini tentunya mendekati pengertian *indeks* dalam terminologi semiotik;

3. *Alegori (allegory)*, yaitu sebuah cerita yang mengandung makna kedua yang tersembunyi di balik makna literal atau makna yang tampak; dan
4. makna *historis* atau makna literal.

St. Agustinus memandang bahwa ‘tanda’ memainkan peranan penting dalam teologi Kristen, karenanya wajar bila persoalan tanda dan signifikasi menjadi perhatian utama sejak awal sejarah gereja. St. Agustinus beranggapan bahwa dunia ciptaan mengandung tanda kehendak Allah. Bertolak dari pandangan ini, St. Agustinus tidak membatasi berfungsinya tanda pada bidang kebahasaan saja, namun ia menekankan adanya *pan-semiotik* (semua yang ada adalah tanda dari kehendak Tuhan). Pandangan St. Agustinus mengenai pentingnya tanda, lambang dan parabel dalam teks al-Kitab, telah mempengaruhi seluruh visi dunia Kristen pada Abad Pertengahan dan menimbulkan apa yang disebut oleh Noth sebagai pandangan ‘*pan-semiotik* mengenai jagat raya”.

Berkat kegiatan dan ketekunannya yang tidak pernah mengenal lelah, Agustinus berhasil menerjemahkan bahasa al-Kitab dari bahasa Ibrani ke dalam bahasa Roma. Terlahir dari konsep-konsep Agustinus-lah, sampai sekarang, al-Kitab dapat diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, termasuk bahasa Indonesia. Selain usaha kerasnya dalam menerjemahkan bahasa al-Kitab, Augustinus juga meletakkan dasar-dasar pendidikan dengan melalui tanda. Seseorang tidak akan dapat mengajar tanpa dibantu adanya tanda-menanda. Lebih jauh, Augustinus menegaskan bahwa tanpa menggunakan tanda, suatu pengajaran atau pendidikan tidaklah memuaskan. Peranan tanda menjadi penting sebagai media pendidikan, yaitu dalam melaksanakan proses belajar-mengajar yang lebih luas dan tinggi. Jika dalam

melaksanakan proses belajar-mengajar itu tanpa menggunakan tanda-tanda, maka hanya dapat mencapai tataran yang rendah.

Pengamatan Saint Agustinus ini membantu sekali bila seseorang akan mengajarkan sastra kepada siswa. Petunjuk dengan menggunakan tanda-tanda dapat berupa teks sastra, baik itu berupa puisi, cerita pendek, novel, film, maupun drama (sastra lakon). Lebih jauh diharapkan, melalui pengajaran sastra dengan menggunakan tanda-menanda dapat mendorong subjek didik memiliki rasa kecintaan terhadap sastra. Setelah rasa kecintaan itu tumbuh, rasa memiliki pun mendasari rasa penghargaan terhadap karya sastra, yaitu sebagai potensi karya budaya manusia. Rasa kecintaan dan rasa memiliki akan karya sastra itu sendiri, merupakan bagian dari kehidupan yang tidak terpisahkan dari dirinya.





## **SEMIOTIK MODERN DAN KOMPLEKSITAS KAJIAN**

### **A. Menyoal Nama dan Definisi**

Semiotik atau semiologi merupakan *pseudo-scientific* yang memokuskan kajiannya untuk membedah tanda. Term *pseudo-scientific* dipergunakan sebagai sebuah kompromi pandangan antara kubu yang menyatakan bahwa semiotik merupakan sebuah ilmu sebagaimana dikonstruksi oleh Ferdinand de Saussure, sebagian lagi menyebutkan bahwa semiotik hanya merupakan sudut pandang, metode analisis, atau pendekatan. Dalam buku, ini semiotik ditempatkan sebagai “semacam” ilmu yang berisi objek kajian, metode, pendekatan, dan teknik analisis; sebagai studi sistematis mengenai reproduksi dan interpretasi makna, bagaimana cara kerjanya, dan apa manfaatnya terhadap kehidupan manusia.

Sebagaimana disebutkan di awal bahwa term semiotik bukanlah istilah baru. Istilah ini berasal dari kata Yunani, *semeion*, yang berarti tanda atau dari kata *semeiotikos* yang berarti ‘teori tanda’. Menurut Paul Colbey, kata dasar semiotik dapat pula diambil dari kata *seme* (Yunani) yang berarti “penafsir tanda”. Namun, meski semiotik sudah dikenal sejak masa Yunani, tetapi sebagai satu cabang keilmuan, semiotik baru berkembang sekitar tahun 1900-an. Istilah semiotik sendiri baru digunakan pada abad XVIII oleh Lambert, seorang filosof Jerman. Selain Lambert, menurut R.H. Robin (1995:258), bahwa terdapat beberapa ahli yang mempersoalkan tanda ini, yaitu Wilhelm von Humbolt

dan Schliercher.

Perbincangan sistematis semiotik baru menempati posisi signifikan dalam khazanah ilmu pada abad kedua puluh, yakni ketika logosentrisme menempati posisi yang amat penting dalam filsafat. Arus wacananya digulirkan dua tokoh *founding father* semiotik, yaitu Ferdinand de Saussure dan Charles Sander Peirce, masing-masing melalui karya anumerta mereka. Meskipun hidup sejaman, kedua orang ini tidaklah saling mengenal, karena tempat tinggal mereka berjauhan, Saussure berada di daratan Eropa dan Peirce berada di daratan Amerika. Arus wacana semiotik yang mereka introdusir hampir berbarengan, sekalipun menyandarkan prinsip semiotik mereka pada landasan yang berbeda hingga melahirkan konsep-konsep yang berbeda pula. Oleh karena disiplin yang mereka tekuni berbeda, Peirce seorang pakar bidang linguistik dan logika sedangkan Saussure seorang pakar linguistik modern, menyebabkan adanya perbedaan yang mendasar dalam penerapan konsep-konsep semiotik sekarang ini.

Berkat penemuannya di bidang semiotik, Ferdinand de Saussure (1875-1913) dinobatkan sebagai "Bapak Semiotik Modern" bersama-sama Charles Sanders Peirce (1839-1914). Semiotik pun kemudian menjadi *trend* dalam wacana pemikiran dengan lahirnya berbagai karya yang dilabeli semiotik atau sign, seperti *Elements de Semiologie* (Barthes; 1953), *Massge et Signaux* (L.J. Prieto; 1966), *Semieotike* (Julia Kristeva, 1969), *Introduction a la semiologie* (G. Mounin, 1970), *Writings on the General Theory of Sign* (Charles Morris, 1971), *The Problem of l'arbitraire du signe* (Gam Krelidze, 1974), *Coup d'Oeil sur le Developpement de la semiotique* (Jakobson, 1975), *A Theory of Semiotics* (Eco, 1976), dan *Contribution to the Doctrine of Sign* (Sebeok, 1977) (Robin, 1995:258-282).

Dalam konteks Eropa dan Amerika modern, ada dua istilah populer yang digunakan untuk menyebut ‘ilmu’ tentang tanda ini, yaitu *semiologi* dan *semiotics*. Bagi para penutur dan lingkungan bangsa Eropa, terutama dalam bahasa dan kebudayaan Prancis, nama *semiologi* menjadi istilah yang populer. Mereka beramai-ramai menggunakan istilah semiologi itu ke dalam berbagai dunia ilmu pengetahuan, yang tidak terbatas pada ilmu bahasa dan ilmu susastra, tetapi juga dalam disiplin pengetahuan yang lain, misalnya seni lukis, arsitektur, interior, antropologi budaya, filsafat, dan psikologi sosial. Ferdinand de Saussure merupakan salah satu tokoh yang gencar menggunakan istilah *semiologi*, yang mula-mula merupakan bagian dari psikologi sosial. Dalam definisi Saussure, semiologi merupakan sebuah ilmu yang mengkaji kehidupan tanda-tanda di tengah masyarakat. Beberapa buku dan kertas kerja pun segera muncul dengan menggunakan istilah *semiologi*, antara lain Barthes (1964), Derrida (1968), Todorov (1966), Pierre Guiraud (1971), dan Kristeva (1971), Eco (1976), L. Hjemslev, A.J. Greimas, Leutricchia (1980), dan Aart van Zoest (1987) (Puji Santosa, 1993:2). Mereka mempertahankan istilah semiologi bagi kajiannya untuk menegaskan perbedaan mereka dengan karya-karya semiotik yang menonjol di Eropa Timur, Italia, dan Amerika Serikat.

Para penutur bahasa Inggris dan dalam dunia Anglo Saxon (negeri Paman Sam), nama *semiotics* telah menjadi istilah umum. Istilah ini pertama kali terlahir dari buah pemikiran sang filsuf Amerika, Charles Sanders Peirce. Semiotik Peirce merujuk pada “doktrin formal tentang tanda-tanda”. Ia menyamakan semiotik dan logika serta mengembangkan semiotik dalam hubungannya dengan filsafat pragmatisme. Filsafat pragmatisme Amerika yang digagas Peirce dikembangkan oleh pengikut-pengikutnya, antara lain

William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952), dan George Herbert Mead (1863-1931) (Puji Santosa, 1993:3).

Menyoal penggunaan dua istilah yang berbeda untuk menyebut studi tentang tanda ini, yakni semiologi dan semiotik, sering diartikan sebagai dialektika antara dua kubu semiotik modern, yakni kubu Ferdinand de Saussure dan kubu Charles Sanders Peirce, yang tentunya menyiratkan variasi-variasi penting dalam penerapan konsep antara kedua kiblat semiotik tersebut (Alex Sobur, 2001:110). Variasi-variasi tersebut bukan hanya berkutat pada persoalan istilah, tetapi menyangkut paradigma pemikiran tentang tanda, ranah semiotik, metode interpretasi semiotik, dan proses pengaplikasian analisis semiotiknya. Ada sebagian besar pakar semiotik yang berkiblat pada Saussure, terutama penerapan semiotik dari konsep-konsep linguistik dan psikologi sosial. Ada sebagian pakar semiotik yang lain berkiblat pada teori Peirce, terutama penerapan semiotik dari konsep-konsep filsafat pragmatisme dan logika. Bahkan ada pakar yang menggabungkan konsep semiotik Peirce dan Saussure dalam menelaah bidang disiplin ilmu pengetahuan lain, seperti Umberto Eco.

Sebagaimana disinggung di atas, Ferdinand de Saussure memaksudkan semiologi sebagai *"A science that studies the life of signs within society is conceivable, it would be a part of social psychology and consequently of general psychology; I shall call it semiology (from the Greek semeion 'sign'). Semiology would show what constitutes signs, what laws govern them* (sebuah ilmu yang mengkaji tanda-tanda di dalam masyarakat. Ia bakal menjadi bagian dari psikologi sosial dan, dengan begitu, psikologi general; saya akan menamakannya semiologi [dari bahasa Latin *semeion* 'tanda']. Semiologi akan menunjukkan hal-hal apa yang membangun tanda-tanda, hukum-hukum apa yang

mengaturnya). Implikasinya, tanda itu berperan sebagai bagian dari kehidupan sosial dan juga sebagai aturan sosial yang berlaku. Semiotologi Saussure dikembangkan di atas fundamen teori linguistik umum. Kekhasan teoriya terletak pada kenyataan bahwa ia menganggap bahasa sebagai sebuah sistem tanda. Ketertarikan de Saussure ini berkisar pada persoalan bahasa dan struktur yang digunakan oleh manusia dalam menyingkap relasi-relasi unsur-unsur yang membentuk suatu totalitas kompleks pada fenomena-fenomena termasuk bahasa sebagai tanda. Subjek tidak dianggap penting karena hanya pengguna, begitu pula pertanyaan tentang sejarah dan perubahan. Ia mengkonsentrasikan pada struktur atau seperangkat unsur-unsur dalam satu sistem dan satu waktu tertentu (sinkronik).

Peirce memaknai semiotik sebagai “studi tentang tanda dan segala yang berhubungan dengannya; cara berfungsinya (*sintaksis semiotik*), hubungan dengan tanda-tanda lain (*semantik semiotik*), serta pengiriman dan penerimanya oleh mereka yang menggunakannya (*pragmatik semiotik*)” (Panuti dan van Zoest, 1996:5-6). Karenanya, menurut Peirce, tanda tidak hanya menjadi otoritas bahasa dan kebudayaan melainkan dapat dikembangkan pada seluruh gejala alam (*pansemiotik*). Menurut Peirce, logika harus mempelajari bagaimana orang menalar. Penalaran itu, menurut hipotesis teori Peirce yang mendasar dilakukan melalui tanda-tanda. Tanda-tanda memungkinkan manusia berhubungan dengan orang lain dan memberi makna pada fenomena alam.

Beberapa pakar susastra lain telah mencoba mendefinisikan semiotik yang berkaitan dalam bidang keilmuannya. Khusus dalam bidang susastra, menurut A. Teeuw (1982: 42) “semiotik adalah tanda sebagai tindak komunikasi.” Dalam buku yang lain, A. Teeuw

menyempurnakan definisi semiotik sebagai “model sastra yang mempertanggungjawabkan semua faktor dan aspek hakiki untuk pemahaman gejala sastra sebagai alat komunikasi yang khas di dalam masyarakat manapun juga”. Mempelajari semiotik sastra berarti pula mempelajari ilmu kebahasaan yang tidak terlepas pada pemahaman masalah tanda-menanda. Hal ini dikarenakan bahwa sastra bermediumkan bahasa yang tidak mungkin tidak dapat dihilangkan oleh pengarang. Oleh karena itu, Teeuw (1983:12) menyatakan bahwa dalam mengkaji semiotik sastra kode pertama yang harus dikuasai adalah kode bahasa, selain harus mengetahui pula kode sastra dan kode budaya. Bagaimanapun karya sastra tidak dapat memisahkan dan mengasingkan diri dari *setting* sosio-historis-kultural.

Dick Hartoko (1984:42) memberi batasan semiotik sebagai “bagaimana karya itu ditafsirkan oleh para pengamat dan masyarakat lewat tanda-tanda atau lambang-lambang.” Sedangkan Luxemburg (1984:48) menyatakan bahwa semiotik merupakan “ilmu yang secara sistematis mempelajari tanda-tanda dan lambang-lambang, sistem-sistemnya dan proses pelambangan.” Aart van Zoest mendefinisikan semiotik sebagai “studi tentang tanda dan segala yang berhubungan dengannya, yakni cara berfungsinya, hubungannya dengan tanda-tanda lain, pengirimannya, dan penerimaannya oleh mereka yang mempergunakannya.” Sebuah batasan yang dapat dianggap sempurna adalah batasan yang diberikan Sutadi Wiryaatmadja (1981:4) yang mendefinisikan semiotik sebagai “ilmu yang mengkaji kehidupan tanda dalam maknanya yang luas di dalam masyarakat, baik yang lugas (*literal*) maupun yang kias (*figuratif*), baik yang menggunakan bahasa maupun non-bahasa.” Pendapat ini didukung oleh Rene Wellek (1956) yang

memasukkan *image* (citra), *metaphor* (metafora), *symbol* (lambang) dan *myth* (mitos) ke dalam cakupan semiotik.

## **B. Polemik tentang Tapal Batas Semiotik**

Menanggapi pertanyaan tentang tapal batas semiotik, beberapa ahli semiotik, seperti Umberto Eco (1979:7-14), Roland Barthes (1967:109), serta Coward dan Ellis (1977:1), tampaknya bersepakat tentang satu hal, bahwa apapun bentuk tanda yang digunakan, siapa pun 'subyek' yang terlibat, selama ia digunakan dalam suatu sistem pertandaan dan komunikasi, serta berlandaskan pada kesepakatan sosial (*konvensi* atau *kode*) tertentu, dengan asumsi 'makna' tertentu, maka ia merupakan fenomena semiotik (termasuk komunikasi di dalam ilmu-ilmu agama).

Tanda ada di mana-mana; ia mencakup segala hal, mulai dari bahasa, gerak-gerik, pakaian, boneka, menu makanan, musik, lukisan film, sabun, bahkan dunia itu sendiri. Pokoknya segala sesuatu yang secara konvensional dapat menggantikan atau mewakili sesuatu yang lain dapat disebut *tanda*. Sedemikian banyaknya tanda yang "mengepung" manusia, sampai-sampai manusia tidak menyadari bahwa apa pun yang ada di sekelilingnya adalah tanda. Dalam kaitan dengan hal ini, Charles Sanders Pierce menegaskan bahwa manusia hanya dapat berpikir dengan sarana tanda. Sudah pasti tanpa sarana tanda ini, manusia pun tidak dapat berkomunikasi (Panuti & van Zoest, 1996:vii). Tak seorang pun sanggup berhubungan dengan realitas, kecuali bermediumkan berbagai tanda. Oleh karena itu, salah satu cara untuk memahami manusia adalah berupaya mengkaji bagaimana manusia menciptakan dan menggunakan tanda.

Semiotik menganggap bahwa semua fenomena masyarakat dan kebudayaan sebagai *tanda*. Semiotika



mempelajari sistem, aturan-aturan, dan konvensi-konvensi yang memungkinkan tandatnada tersebut mempunyai arti. Dengan demikian, jika semiotik atau semiologi merupakan ilmu yang secara sistematis mempelajari tanda, lambang, dan proses perlambangan, menurut Ferdinand de Saussure, maka ilmu bahasa pun dapat dikatakan sebagai *semiologi*, karena bahasa merupakan salah satu sistem tanda di antara sekian sistem tanda yang ada. Kata atau proposisi adalah tanda sebagaimana gerak, lampu lalu lintas, bendera, dan sebagainya. Bahkan bahasa Tuhan pun dapat dikatakan “tanda”, baik itu yang ada dalam alam maupun tanda yang terdapat dalam firman-firman-Nya (kitab suci atau wahyu). Struktur karya sastra, struktur riil, bangunan, artefak, nyayian, mode pakaian, atau sejarah dapat dianggap sebagai tanda. Langkah Saussure selanjutnya adalah mengembangkan pengertian semiologi menjadi ilmu yang bertugas meneliti berbagai sistem tanda (Teeuw, 1984:46-47).

Bila salah satu bidang garapan semiotik adalah mempelajari fungsi tanda dalam teks, maka tujuannya adalah untuk memahami sistem tanda yang ada dalam teks agar berperan membimbing pembacanya agar bisa menangkap pesan yang terkandung di dalamnya. Dengan ungkapan lain, semiotik berperan untuk melakukan 'interogasi' terhadap kode-kode yang dipasang penulis agar pembaca bisa memasuki bilik-bilik makna yang tersimpan dalam sebuah teks. Berkenaan dengan masalah tanda-tanda dalam bahasa, Charles Morris, sebagaimana dikutip Alex Sobur, (2001:102) membagi tiga klasifikasi semiotik sebagai berikut:

1. *Semiotik sintaktika* (studi relasi formal tanda-tanda), yakni studi tentang tanda yang berpusat pada penggolongan, hubungan antar-tanda, proses kerja samanya dalam menjalankan

fungsinya.

2. *Semiotik semantika* (studi relasi dengan penafsirannya), yaitu studi tentang tanda yang menonjolkan hubungan tanda-tanda dengan acuannya dan dengan interpretasi yang dihasilkannya.
3. *Semiotik Pragmatika*, yaitu studi tentang tanda yang mementingkan hubungan antara tanda dengan pengirim dan penerimanya.

Dalam lapangan kritik sastra, semiotika meliputi analisis sastra sebagai penggunaan bahasa yang bergantung pada konvensi-konvensi tambahan dan yang meneliti ciri-ciri atau sifat-sifat yang memberi makna bermacam-macam cara wacana (Nyoman Kutha Ratna, 2004:96).

Jika semiotik menggarap semua tanda yang ada, maka ruang lingkup kajian semiotik akan menjadi begitu luas. Hal ini, menurut Umberto Eco (1976), mungkin akan menimbulkan kesan 'imperialistis'. Kesan ini tidak perlu dipersalahkan begitu saja karena semiotik, dengan sejarahnya yang cukup panjang dan kepestakaannya yang sangat luas, memang menyangkut makna sehingga, sebagai konsekuensinya, cakupannya menjadi begitu luas. Karenanya tidak salah jika Ferdinand de Saussure dan Charles Sanders Peirce, keduanya sebagai penggagas semiotik, meramalkan bahwa semiotik akan banyak berguna bagi pelbagai disiplin. Ramalan keduanya, dari hari ke hari, menampakkan kebenarannya. Semiotik, yang mula-mula diterima di lingkaran-lingkaran akademis terbatas, semakin merambah ke dalam relung-relung disiplin lainnya; bukan hanya ilmu sastra dan linguistik yang dapat mengklaim pendekatan semiotik sebagai bagian darinya. Namun, kuantitas dan kualitas intervensi semiotik terhadap disiplin ilmu yang lain masih diperdebatkan.

Pertanyaannya, menurut Yasraf (2002a:1) apakah semiotik melingkupi segala jenis dan bentuk tanda, mulai ekspresi muka, praktek ibadah, ritual, matahari, arsitektur, seni fashion, film, sastra, dan ekspresi muka? apakah semiotik melingkupi semua bentuk penggunaan tanda, komunikasi, serta segala subjek yang terlibat di dalamnya? Harus disadari bahwa karena wujud tanda menyebar begitu luas, yaitu maka kemudian ranah semiotik pun memiliki cakupan yang sangat luas. Menurut Yasraf (2002a:1), setidaknya terdapat lima 'subyek' dalam berbagai rantai komunikasi, yaitu 1) manusia, 2) makhluk lain, 3) alam, 4) benda/mesin, dan 5) Tuhan. Hubungan komunikasi antar manusia dikaji dalam *semiotik umum*. Hubungan komunikasi antar-fauna dikaji secara khusus dalam *zoo-semiotics* (semiotik binatang). Komunikasi antara manusia-komputer dikaji melalui *semiotik formal*. Namun, apakah fenomena komunikasi manusia dengan jin atau malaikat atau makhluk atau Tuhan atau lainnya merupakan semiotik juga?

Semiotik pun merasuk ke dalam ilmu medis, dikenal *medical semiotics*. Dokter mendiagnosa atau mengkaji hubungan antara gejala (*symptom*) sebagai sebuah 'tanda' dengan penyakit tertentu. Dalam *medical semiotics*, terdapat beberapa ranah khusus, seperti *neurosemiotik* dan *psikosemiotik*. Neurosemiotik lebih khusus lagi dibanding psikosemiotik, yakni mencakup kajian mengenai bagaimana realitas-realitas kognitif yang ditunjukkan psikosemitotik direalisasikan secara fisik di dalam otak, dengan implikasi bagi disiplin afasiologi dan neurologi. Sedangkan, psikosemitik mencakup seluruh aspek teori semiotik yang didasarkan atas temuan-temuan psikologi, baik secara eksperimental atau observasional. Secara lebih spesifik, psikosemiotik meliputi 1) eksperimetasi psikologi yang didesain untuk mengukur sistem-sistem

semiotik yang ada di dalam benak manusia; 2) kajian atas perkembangan penguasaan sistem-sistem semiotik tersebut pada anak-anak; 3) penyusunan berbagai teori semiotik yang dapat mengakomodasi dan menjelaskan data psikologis tentang bagaimana manusia belajar dan mengingat sistem-sistem semiotik selain bahasa; 4) penerapan-penerapan psikologi terhadap semiotik diakronis; dan *zoosemiotik* (Kris Budiman, 1999:96).

Meteorologi, membaca kondisi cuaca sebagai *tanda* untuk mengetahui perubahan cuaca. Ilmu ekonomi melihat kondisi pasar sebagai 'tanda' untuk mengetahui *trend* pasar. Di negara-negara maju, seperti Amerika, Prancis, atau Jepang, semiotik telah ikut merasuk ke dalam disiplin-disiplin tradisional seperti antropologi, arsitektur, ilmu politik, ilmu komunikasi, ilmu pendidikan, geografi, seni dan desain, bahkan sampai pada kajian bisnis, pemasaran, akuntansi, manajemen periklanan, hukum, pariwisata, dan kesehatan. Secara keseluruhan, luas atau tidaknya cakupan semiotik tergantung pada batasan pengertian terhadap fokus kajiannya, yakni tanda. Sementara itu, Mansoer Pateda (2001:29) menyebutkan sembilan macam semiotik, yaitu:

1. *Semiotik analitik*, yakni semiotik yang menganalisis sistem tanda. Peirce menyatakan bahwa semiotik berobjekkan tanda dan menganalisisnya menjadi ide, objek, dan makna. Ide dapat dikatakan sebagai lambang, sedangkan makna adalah beban yang terdapat dalam lambang yang mengacu kepada objek tertentu.
2. *Semiotik deskriptif*, yakni semiotik yang memperhatikan sistem tanda yang dapat dialami oleh setiap orang, meskipun ada tanda yang sejak dahulu tetap seperti yang disaksikan sekarang. Misalnya, langit mendung sebagai tanda bahwa hujan akan segera turun,

merupakan tanda permanen dengan interpretasi tunggal (*monosemiotik*).

3. *Semiotik faunal* (*zoosemiotics*), yakni semiotik yang menganalisis sistem tanda dari hewan-hewan ketika berkomunikasi di antara mereka dengan menggunakan tanda-tanda tertentu, yang sebagiannya dapat dimengerti oleh manusia. Misalnya, ketika ayam jantan *berkokok* pada malam hari, dapat dimengerti sebagai penunjuk waktu, yakni malam hari sebentar lagi berganti siang. Induk ayam *berkote-kote* sebagai pertanda ayam itu telah bertelur atau ada yang ditakuti.
4. *Semiotik kultural*, yakni semiotik yang khusus menelaah sistem tanda yang berlaku dalam kebudayaan masyarakat tertentu. Oleh karena semua suku, bangsa, atau negara memiliki kebudayaan masing-masing, maka semiotik menjadi metode dan pendekatan yang diperlukan untuk ‘membedah’ keunikan, kronologi, kedalaman makna, dan berbagai variasi yang terkandung dalam setiap kebudayaan tersebut.
5. *Semiotik naratif*, yakni semiotik yang menelaah sistem tanda dalam narasi yang berujud mitos dan cerita lisan (*foklorer*). Menurut Mansoer Pateda (2001:31), angsan ini dipraktekkan oleh Greimas.
6. *Semiotik natural*, yakni semiotik yang khusus menelaah sistem tanda yang dihasilkan oleh alam. Misalnya, Badan Meteorologi dan Geofisika (BMG) melihat “awan yang bergulung di atas Kota Jakarta”, sebagai dasar perkiraan “hujan akan turun mengguyur kota Jakarta”. Misal lainnya, “petir” yang menyertai hujan menandakan bahwa “terdapat awan yang bergulung tebal, dan hujan dipastikan turun dengan lebat”.

7. *Semiotik normatif*, yakni semiotik yang khusus menelaah sistem tanda yang dibuat manusia yang berujud norma-norma.
8. *Semiotik sosial*, yaitu semiotik yang khusus menelaah sistem tanda yang dihasilkan oleh manusia berujud lambang, baik lambang berujud *kata* aatau pun *kalimat*. Ancangan ini dipraktekkan oleh Halliday. Tokoh yang satu ini memaksudkan judul bukunya *Language and Social Semiotik*, sebagai semiotik sosial yang menelaah sistem tanda yang terdapat dalam bahasa.
9. *Semiotik struktural*, yaitu semiotik yang khusus menelaah sistem tanda yang dimanifestasikan melalui struktur bahasa.

Sebagian ahli mengelompokan aliran semiotika berdasarkan bidang-bidang kajian yang lebih sederhana, yaitu:

1. Aliran semiotika komunikasi, dengan intensitas kualitas tanda dalam kaitannya dengan pengirim dan penerima, tanda yang disertai dengan maksud yang digunakan secara sadar sebagai signal, seperti rambu-rambu lalu lintas. Aliran ini dipelopori oleh Buyssens, Prieto, dan Mounin.
2. Aliran semiotika konotatif, atas dasar-dasar ciri denotasi kemudian diperoleh makna-makna konotasinya, arti pada bahasa sebagai sistem model kedua, tanda-tanda maksud langsung, sebagai *symptomp* (gejala), di samping dalam sastra juga diterapkan dalam berbagai bidang kemasyarakatan. Aliran ini dipelopori oleh Roland Barthes.
3. Aliran semiotika ekspansif, diperluas dengan bidang psikologi (terutama *deepty* psychology Freudian) dan sosiologi Marxis, termasuk filsafat. Aliran ini dipelopori oleh Julia Kristeva.

#### D. Bahan Dasar Semiotik

Kedua aliran besar semiotik bersepakat mengenai komponen dasar semiotik. Komponen dasar semiotik tidak terlepas dari masalah-masalah pokok mengenai tanda (*sign*), lambang (*symbol*), dan isyarat (*signal*), yang ketiganya memungkinkan terjadinya komunikasi antara subjek dan objek dalam jalur pemahaman. Pemahaman masalah lambang akan mencakup pemahaman masalah penanda (*signifier; signans; signifant*) dan petanda (*signified; signatum; signifie*).

##### 1. Tanda (*sign*)

*Tanda* diartikan sebagai representasi dari gejala yang memiliki sejumlah kriteria seperti nama, peran, fungsi, tujuan, dan makna. Tanda tersebut berada di seluruh kehidupan manusia dan dengan demikian ia menjadi nilai intrinsik dari setiap kebudayaan manusia dan menjadi sistem tanda yang digunakannya sebagai pengatur kehidupannya. Oleh karena itu, tanda-tanda itu (yang berada dalam sistem tanda) sangatlah akrab dan bahkan melekat pada kehidupan manusia yang penuh makna (*meaningful action*) seperti teraktualisasi pada bahasa, religi, seni, sejarah, dan ilmu pengetahuan (Alex Sobur, 2001:124).

*Tanda* merupakan sesuatu yang menandai sesuatu hal atau keadaan untuk menerangkan atau memberitahukan objek kepada subjek. Tanda-tanda bersifat tetap, statis, tidak berubah, tanpa kreatif apapun atau tanda adalah arti yang *statis, umum, lugas*, dan *objektif* (Puji Santosa, 1993:4). Dalam hal ini tanda selalu menunjukkan pada sesuatu hal yang nyata, misalnya benda, kejadian, tulisan, bahasa, tindakan, peristiwa, dan bentuk-bentuk tanda yang lain. Contoh konkret, yaitu adanya hujan selalu ditandai oleh adanya mendung yang mendahuluinya. Wujud tanda-tanda

alamiah ini merupakan satu bagian dari hubungan secara alamiah pula, yang menunjuk pada bagian yang lain, yakni adanya hujan dikarenakan adanya awan bergulung. Tanda-tanda juga dibuat oleh manusia yang dilekatkan pada makhluk lain yang tidak memiliki sifat-sifat kultural, misalnya bunyi-bunyi binatang (*onomatopea*) yang menunjuk pada nama binatang itu sendiri. Seolah-olah bunyi yang ditimbulkan oleh binatang itu tidak mempunyai makna apa-apa, kecuali sebagai petanda dari binatang itu sendiri. Tiruan bunyi seperti “kotek-kotek” akan menunjuk nama binatang *ayam*, “embe” menunjuk nama binatang kambing, “aum” menunjuk nama binatang harimau, dsb.

## 2. Symbol (*Lambang*)

*Lambang* adalah sesuatu hal atau keadaan yang membimbing pemahaman si subjek kepada objek. Hubungan antara subjek dan objek terselip adanya pengertian sertaan. Suatu lambang selalu dikaitkan dengan adanya tanda-tanda yang sudah diberi sifat-sifat kultural, situasional, dan kondisional. Warna merah putih pada bendera bangsa Indonesia merupakan lambang kebanggaan bangsa Indonesia. Warna merah diberi makna secara situasional, kondisional, dan kultural oleh bangsa Indonesia adalah gagah, berani, dan semangat yang berkobar-kobar untuk meraih cita-cita luhur bangsa Indonesia, yaitu masyarakat adil makmur. Di samping itu warna merah pada bendera Indonesia melambangkan semangat yang tak mudah dipadamkan, yakni semangat juang dan semangat membangun. Demikian pula pada warna putih, secara kondisional, situasional, dan kultural diberi makna: suci, bersih, mulia, luhur, bakti, dan penuh kasih-sayang. Jadi, *lambang* adalah *tanda yang bermakna dinamis, khusus, subjektif, kias, dan majas*.

Dalam karya sastra, baik yang berupa puisi, cerita



rekaan maupun drama, terdapat berbagai lambang, antara lain lambang warna, lambang benda, lambang bunyi, lambang suasana, lambang nada, dan lambang viusalisasi imajinatif yang ditimbulkan dari tata wajah atau tifografi. Sebaliknya, tanda yang terdapat dalam karya sastra hanya bermanfaat untuk mengenal aspek formal atau bentuk struktur fisiknya. Unsur-unsur cerita rekaan seperti alur, penokohan, latar, sudut pandang, gaya, dan suasana dapat dikenali dari pemahaman tanda-tanda struktur sebuah cerita rekaan. Peirce berpendapat bahwa lambang merupakan bagian dari tanda. Setiap lambang adalah tanda, tetapi tidak setiap tanda itu berarti lambang. Adakalanya tanda dapat menjadi lambang secara keseluruhan, yaitu dalam bahasa. Hal ini dimungkinkan karena bahasa merupakan sistem tanda yang arbitrer sehingga setiap tanda dalam bahasa merupakan lambang. Khusus dalam puisi terdapat lambang bunyi, baik bunyi vokal maupun bunyi konsonan yang menyiratkan makna tertentu.

### *Tanda*

### *Lambang*

Subjek  
Objek

Pengertian  
  
lain

Gambar: Perbedaan antara Tanda dan Lambang (Puji Santosa, 1993:5)

Bahasa sesungguhnya merupakan kesatuan yang tidak dapat dipisahkan antara penanda dan petandanya. *Penanda* adalah yang menandai dan sesuatu yang segera terserap dan teramati, mungkin terdengar sebagai bunyi atau terbaca sebagai tulisan, misalnya (cinta), tetapi mungkin pula terlihat dalam bentuk penampilan, misalnya: wajahnya memerah, nafasnya terengah-engah, gerakannya gemeteran, tampannya menyeramkan, dan sebagainya. *Petanda* adalah sesuatu yang tersimpulkan, tertafsirkan, terpahami maknanya dari ungkapan bahasa dan non-bahasa.

Hubungan antara penanda dan petanda terdapat berbagai kemungkinan dalam penggunaan bahasanya. Pemahaman akan berbagai kemungkinan yang terjadi dalam penggunaan bahasa akan menjadi dasar struktur semiotis. Penanda adalah sesuatu yang ada dari seseorang bagi sesuatu (yang lain) dalam suatu pandangan. Penanda itu dapat bertindak menggantikan sesuatu, dan sesuatu itu adalah petandanya. Penanda itu menggantikan sesuatu bagi seseorang; seseorang ini adalah penafsir. Penanda ini kemudian menggantikan sesuatu bagi seseorang dari suatu segi pandangan; segi pandangan ini merupakan dasarnya. Jadi, dalam komponen dasar semiotik ini akan dikenal adanya empat istilah dasar, yaitu *penanda (signifier)*, *petanda (signified)*, *penafsir (representament)*, dan *dasar (ground)*. Gejala hubungan antara keempat hal tersebut akan menentukan hakikat yang tepat mengenai semiosis sehingga dalam menghadapi berbagai persoalan susastra-baik secara wajar berdasarkan

konvensi maupun yang tidak secara wajar (dengan pemutarbalikan konvensi atau penyimpangan kaidah) dapat diatasi dengan baik melalui ancangan semiotik.

### 3. Isyarat (signal)

*Isyarat* adalah sesuatu hal atau keadaan yang diberikan oleh si subjek kepada objek. Dalam keadaan ini si subjek selalu berbuat sesuatu untuk memberitahukan kepada si objek yang diberi isyarat pada waktu itu juga. Jadi, isyarat selalu bersifat temporal (kewaktuan). Apabila ditanggihkan pemakaiannya, isyarat akan berubah menjadi tanda atau perlambang. Ketiganya (tanda, lambang, dan isyarat) terdapat nuansa, yakni perbedaan yang sangat kecil mengenai bahasa, warna, dan lainnya.



## **AKAR DAN MADZHAB SEMIOTIK DI EROPA DAN AMERIKA MODERN**

Isi tulisan yang terkandung di bawah judul di atas tentunya tidaklah sebesar judulnya. Yang ingin dicapai adalah sekedar *indeks-metonimik*, yakni hanya menyebutkan sebagiannya untuk menggambarkan sesuatu yang besar. *Indeks-metonimik* ini ibarat “teori gunung es di lautan”, yang muncul hanya sebagian kecil, sedangkan sebagian besarnya berada di dalam lautan. Oleh karena itu, tulisan bagian ini berusaha memaparkan sebagian kecil kecenderungan dan pemikiran ‘tokoh semiotik’ (atau tepatnya beberapa tokoh yang diklaim mewakili ‘tokoh semiotik’) di belahan dunia Eropa dan Amerika Modern. Sekali lagi, pembaca tidak usah membayangkan bahwa buku ini memaparkan ‘tokoh-tokoh semiotik’ yang ada di dua benua tersebut satu per satu. Yang ada adalah upaya ‘meng-ekor’ terhadap klaim-klaim dalam memilih dan memilah tokoh dan pemikiran. Mungkin saja, tulisan ini masih mempraktekkan *logosentrisme*, yakni terjebak ke dalam “opini logo” yang dipromosikan orang lain.

Menurut Noth ada empat tradisi yang melatarbelakngi kelahiran semiotika, yaitu semantik, logika, retorika, dan hermeneutika.

### **A. Marginalisasi Teks**

Dalam sejarah di dua benua tersebut, teks memiliki sejarah panjang, hampir sebanding dengan sejarah manusia. Namun demikian teks tidak pernah menduduki posisi yang mapan di sepanjang zaman. Selama abad ke-19, misalnya, ketika kaum Romantik dan Ekspresionis mendominasi praktek kajian teks,

perhatian utama teori dan studi teks terfokus kepada pengarang sebagai penghasil karya sastra. Tolok ukur penilaian karya sastra (*literary work*) adalah persoalan orisinalitas, jenialitas, kreativitas, dan individualitas pengarang (penulis), bukan karya sastra sendiri sebagai teks. Teks dimarjinalkan sebagai komplemen dari sang pengarang (dirinya, jiwanya, daya ciptanya, intensinya, dan sebagainya).

Pada abad ke-20, teks yang semula marginal diangkat pamornya sebagai objek vital di tangan kaum Formalisme di Rusia tahun 1914-1915, yang kemudian disusul oleh Strukturalisme di Praha 1930-an, dan terwujud pula gerakan *New Criticism* di Amerika. Dapat dikatakan bahwa kemunculan Formalisme, yang merupakan reaksi terhadap Romatisme dan Ekspresionisme pada abad ke-19, telah membawa transformasi menuju babak baru kajian teks, terutama dalam ilmu sastra. Pergeseran itu terjadi karena para teoritikus menyadari bahwa teks merupakan fakta objektif, wilayah otonom, dan terlepas dari pengarang dan pembaca. Dalam konteks studi sastra, misalnya, teks menjadi perhatian utama, bukan lagi hal-hal yang berkaitan dengan pengarang dengan berbagai atributnya. Hal ini sesuai dengan ungkapan Dresden (Teeuw, 1991:218) yang menyatakan, “hal terpenting adalah dunia dalam kata”.

Kendati keyakinan otonomi teks (sastra) berhasil menggeser pemikiran teori teks (sastra) abad ke-19, pada masa-masa selanjutnya (dalam abad ke-20 dan 21) timbul kesadaran baru bahwa ternyata bahasa sastra tidak mampu menyajikan seluruh idealitas, impian, harapan, pengalaman, dan kekecewaan manusia. Orientasi pemikiran teori sastra bergerak dari otonomi teks (sastra) ke arah pembaca yang diberi kebebasan relatif sampai absolut untuk merekonstruksi bahkan mendekonstruksi teks. Sehingga, teks sastra

secara radikal tidak lagi diklaim sebagai wilayah otonom yang mampu memenuhi dirinya sendiri, tetapi memiliki kebergantungan yang tinggi dengan wilayah di luarnya, misalnya dengan teks-teks lain (*interteks*) atau dengan respons-respons pembaca. Berkaitan dengan respons-respons pembaca, terlihat bahwa penafsiran teks merupakan sifat yang sangat mencolok mengenai kritik sastra di abad ke-20. Untuk menafsir teks dibutuhkan pendekatan yang dapat digunakan untuk membedah teks, misalnya teks kesusastraan.

Semiotik, sebagai salah satu alternatif untuk mengkaji teks, terutama teks karya sastra, muncul sejak perhatian pakar sastra memfokuskan diri pada hubungan antara *petanda* dan *penanda*. Dalam proses memahami, makna bukan secara tiba-tiba tampil di hadapan pembaca, melainkan melalui proses panjang sebagai kelanjutan dari ancangan sebelumnya, yakni formalisme Rusia dan Strukturalisme Praha. Kaum formalisme Rusia berpendirian bahwa ada hubungan antara perkembangan karya sastra dan sikap terhadap karya sastra itu sendiri. Dalam hal ini nilai sastra terus menerus berubah sehingga sukar untuk menentukan sebuah batasan tentang pengertian sastra itu sendiri. Perubahan inilah yang tampaknya mendominasi pandangan para Formalis Rusia itu. Penganut paham Formalisme Rusia ini sama sekali tidak memahami karya sastra sebagai media tanda yang memungkinkan terjadinya komunikasi, baik karya itu sendiri secara otonom, karya sastra dengan pembaca, karya sastra dengan semesta, karya sastra dengan pengarangnya sendiri, maupun dialog antara pengarang dan pembaca. Semua yang diabaikan Formalisme Rusia tersebut menjadi pusat perhatian kaum strukturalisme Praha. Menurut anggapan paham ini karya sastra sebagai teks atau naskah adalah tanda yang otonom dalam proses komunikasi. Ia sama sekali bukan ekspresi

langsung pengarangnya dan juga bukan cermin jiwa pembacanya. Jadi, karya sastra dalam kedudukannya yang otonom dalam proses komunikasi akan hilang eksistensinya sebagai karya seni. Karya sastra hanyalah artefak atau benda seni, yang tidak mungkin dipahami tanpa diberi makna oleh pembacanya (Puji Santosa, 1993:1).

Mengatasi terjadinya kemacetan komunikasi dalam merebut makna karya sastra ini, maka diciptakan sebuah acangan semiotik. Dasar dari semiotik ini adalah tanda sebagai tindak komunikasi (Teeuw, 1982:18). Berdasarkan pengertian ini maka setiap tanda yang terdapat dalam karya sastra baik mengenai penanda maupun petandanya selama masih dapat memungkinkan terjadinya komunikasi dengan berbagai pihak terkait, terutama insan susastra, maka dapat dikategorikan termasuk ancangan semiotik. Bermula dari bahasa sebagai sistem tanda, maka karya sastra yang bermediumkan bahasa merupakan sistem semiotik atau sistem tanda. Pengarang pun ketika mengekspresikan idenya menggunakan bahasa, karenanya pengarang pun harus memanfaatkan semiotik dalam karya sastranya. Jadi, sastra merupakan sistem tanda tingkat kedua karena menggunakan bahasa sebagai bahasa dasarnya (Puji Santosa, 1993:2).

Bila sudut pandang ini dapat diterima, maka semiotik merupakan hasil atau respon terhadap stagnasi formalisme dan strukturalisme. Namun demikian, dapat dikatakan bahwa formalisme, strukturalisme, dan semiotika, masing-masing berakar pada kondisi yang berbeda sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi, seni, sosial, dan budaya yang menghasilkannya. Keterkaitan sejarah dan tradisi intelektual antara strukturalisme dan semiotik kemudian memunculkan anggapan bahwa teori keduanya menjadi identik, sebagaimana dikatakatan



Culler, yakni strukturalisme memokuskan kajiannya pada karya, sedangkan semiotik memokuskannya pada tanda. Raman Selden menganggap keduanya berada wilayah kajian yang sama sehingga dapat dioperasikan secara bersama-sama. Menurut Selden, untuk menemukan makna terdalam dari sebuah karya harus dikaji melalui kajian struktural yang dilanjutkan dengan kajian semiotik. Dengan demikian, masih menurut Selden, kajian semiotik mengharuskan adanya kajian struktural. Dalam hubungan ini, proses dan cara kerja analisis keduanya bagaikan dua sisi mata uang, yang tidak dapat saling dipisahkan.

## **B. Pertentangan Filosofis Materialisme dan Idealisme**

Pada dasarnya, wacana semiotik modern pun dilatarbelakangi oleh pertentangan filosofis, khususnya yang berkaitan dengan hubungan antara 'tanda', 'makna', dan 'realitas', yaitu antara paham materialisme dan idealisme (Yasraf, 2002a:2). Paham materialisme menegaskan bahwa realitas itu otonom—dari dan untuk dirinya sendiri—yang melingkupi seluruh realitas, serta mengikuti hukumnya sendiri, tanpa campur tangan sesuatu yang melampauinya. Menurut paham ini, makna atau pertandaan sistem komunikasi diproduksi oleh manusia di dunianya dengan sistem dan kodenya sendiri, tanpa campur tangan kode-kode transendental.

Sebaliknya, menurut paham idealisme dalam sistem penandaan dan komunikasi, makna dari tanda dikatakan bersifat transenden, yakni melampaui realitas itu sendiri. Dengan kata lain, paham ini menuntut adanya satu fondasi atau titik pusat (*centre*), tempat bersandarnya suatu sistem tanda. Sifat transenden dalam pertandaan seperti diyakini oleh paham idealisme, dikatakan, melekat pada pemikiran semiotik

Saussure. Hal ini disebabkan pemahamannya bahwa individu itu tidak lebih dari “pengguna” kode-kode sosial yang telah tersedia. Pemahaman Saussure ini kemudian membuatnya tidak tertarik lagi untuk mengkaji bahasa secara diakronik, yakni dari sudut pandang sejarah dan perkembangan penggunaan bahasa, melainkan lebih tertarik pada struktur yang menopang bahasa tersebut (Yasraf, 2002a:2).

Pemikiran Saussure ini melahirkan lingkaran intelektual yang sangat berpengaruh dalam jangka waktu antara tahun 1950-1960. Madzhab pemikirannya ini kemudian diberi identitas sebagai madzhab *strukturalisme*. Sesuai namanya, strukturalisme berkaitan dengan “penyingkapan struktur berbagai aspek pemikiran dan tingkah laku”. Strukturalisme tidaklah berusaha untuk menyoroti mekanisme sebab-akibat dari suatu fenomena, melainkan tertarik pada konsep, bahwa satu totalitas yang kompleks dapat dipahami sebagai satu rangkaian unsur-unsur yang saling berkaitan. Sebuah unsur hanya dapat dipahami sebagai satu rangkaian secara total. Fokus utama strukturalisme terletak pada analisis *relasi* antar berbagai unsur, bukan pada hakikat unsur tersebut. Menurut strukturalisme, ‘makna’ dari setiap unsur, pada situasi tertentu, tidak dapat diungkapkan di dalam unsur itu sendiri, melainkan hubungan antara unsur tersebut dengan unsur-unsur lainnya. Misalnya, kata ayam seperti yang terlihat pada realitas, ia bukan ‘ayah’, ‘maya’, ‘ayat’, atau ‘azan’.

Pemikiran strukturalisme ini secara singkat dapat disimpulkan sebagai berikut; 1) strukturalisme tidak menganggap penting individu sebagai “subjek” pencipta, dan melihatnya lebih sebagai pengguna kode yang tersedia; 2) Strukturalisme memberikan perhatian yang sedikit pada masalah sebab akibat, dan memusatkan dirinya pada kajian tentang struktur; 3)

Strukturalisme tidak menganggap penting pertanyaan tentang sejarah dan perubahan, dan lebih berkonsentrasi pada jalinan hubungan antara seperangkat unsur-unsur di dalam satu sistem pada satu waktu tertentu (Yasraf, 2002:4). Lebih jauh lagi, langkah-langkah kritik sastra strukturalis adalah sebagai berikut:

1. Mereka menganalisis prosa naratif, dan merealisasikan teks pada tataran yang lebih besar berdasarkan pada struktur, seperti a) Konvensi dari genre sastra secara partikular, atau b) Jaringan kerja dari koneksi-koneksi intertekstual, atau c) Model relasi sebuah struktur naratif yang universal, atau d) Gagasan naratif dianggap sebagai pengulangan pola yang kompleks.
2. Mereka menginterpretasikan sastra dalam suatu tatanan yang berhubungan dengan struktur bahasa sebagaimana diungkapkan dalam linguistik modern. Contohnya, mitem (*mytheme*) dari Levi Strauss, mendenotasikan sebuah unit terkecil dari pengertian (*sense*) naratif yang dianalogikan sebagai morfem, yang dalam linguistik berarti unit terkecil dari pengertian (*sense*) gramatikal.
3. Mereka meletakkan konsep peolaan dan penstrukturan sistematis pada seluruh wilayah kebudayaan barat, dan lintas budaya, menganggap kebudayaan sebagai 'sistem tanda'; apapun mulai dari mitos Yunani kuno hingga merk sabun dan bedak (Barry, 1995:49).

Menurut Fages, sebagaimana dikutip oleh Noth (1995:295), analisis struktural biasanya mengikuti sebagian atau keseluruhan dari ketujuh kaidah sebagai berikut:

1. *Imanensi*. Analisis struktural melihat struktur dalam rangkai sistem dan dalam perspektif sinkronis. Jadi, struktur adalah suatu bangun yang

abstrak yang komponen-komponennya terikat dalam suatu jaringan relasi, baik di dalam struktur (secara sintagmatis) maupun ke luar struktur (secara asosiatif).

2. *Petinensi*. Analisis struktural melihat makna suatu komponen struktur dengan mengidentifikasi ciri *pembeda* di antara komponen tersebut dengan komponen(-komponen) yang lain dalam rangka suatu sistem. Akhirnya, ciri pembeda itu sendiri menjadi lebih dipentingkan daripada komponennya sendiri.
3. *Komutasi*. Analisis struktural menggunakan tes komutasi, yakni tes oposisi pasangan minimal untuk mengidentifikasi ciri pembeda antar-komponen dalam suatu sistem.
4. *Kompabilitas*. Analisis struktural melihat komponen-komponen struktur dalam rangka kombinasi dan kesesuaian antarkomponen (relasi sintagmatis).
5. *Integrasi*. Analisis struktural melihat struktur sebagai suatu kesatuan (totalitas) dalam suatu sistem.
6. *Sinkroni sebagai dasar analisis*. Analisis diakronis adalah analisis berdasarkan poros waktu (memperlihatkan perkembangan), sedangkan analisis sinkronis adalah analisis pada satu lapisan waktu dan ruang dalam poros waktu. Dalam melakukan kajian diakronis, analisis struktural bertumpu pada lapisan-lapisan analisis sinkronis.
7. *Fungsi*. Analisis struktural melihat komponen-komponen struktur dalam suatu sistem sebagai memiliki fungsi tertentu (dalam hal bahasa, fungsi dilihat dalam rangka komunikasi).

Melihat Ferdinand de Saussure yang menggagas semiologi dan di sisi lain ia dianggap sebagai perintis

strukturalisme, maka kemudian muncul anggapan bahwa semiotik tidaklah mungkin dipisahkan dari strukturalisme. Bagi sebagian kalangan, perbincangan tentang semiotik harus diletakkan dalam konteks perkembangan strukturalisme, karena seolah-olah semiotik lahir sesudah strukturalisme. Hal yang jelas adalah bahwa lahirnya semiotik, khususnya di Eropa, tidak dapat dilepaskan dari bayangan strukturalisme yang mendahuluinya dalam perkembangan ilmu pengetahuan budaya. Dalam upaya menjelaskan budaya, teori strukturalisme dapat dipergunakan, namun itu tidak cukup karena strukturalisme seringkali tidak dapat menjelaskan beberapa gejala budaya secara tuntas. Karenanya, semiotik muncul sebagai langkah selanjutnya. Dengan demikian, kebudayaan tidak hanya dilihat sebagai struktur, tetapi juga sistem tanda.

Noth (1990:258-386) mengetengahkan bahwa pada perkembangan strukturalisme, pada tahap tertentu, berujung di semiotik. Perkembangan dari strukturalisme ke semiotik terbagi dua, yakni 1) yang sifatnya melanjutkan sehingga ciri-ciri strukturalisme masih sangat kental kelihatan (kontinuitas); seperti nampak dalam konsep-konsep semiotik Roland Barthes (pada fase awal) (1915-1980), Roman Jakobson (1896-1982), atau Greimas (1917-1992). Sudut pandang kelompok pertama ini sering dikenal sebagai *dikotomis* atau *diadik* (masih dekat dengan strukturalisme), dan 2) yang sifatnya mulai meninggalkan sifat-sifat strukturalisme untuk lebih menonjolkan kebudayaan sebagai sistem tanda (evolusi). Usaha ini nampak pada pemikiran Kristeva, Lacan, dan Umberto Eco. Tokoh terakhir terkenal dengan padangan *trikotomis* atau *triadik* (tidak ada hubungan dengan strukturalisme). Namun, bertolak dari tujuh kaidah strukturalis (*imanensi, pertinensi, komutasi, kompatibilitas, integrasi, sinkroni sebagai dasar diakronis*, dan *fungsi*), terlihat bahwa para

semiotikus (*semiotician*) masih mempertahankan atau menyinggung analisis struktur.

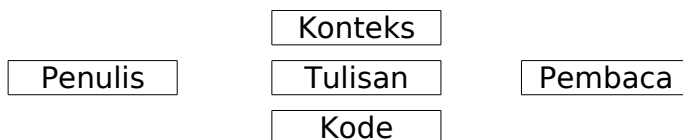
Pada perkembangannya, sekalipun semiotik diklaim sebagai salah satu ujung strukturalisme, namun terdapat perbedaan yang mendasar antara kajian strukturalisme dan semiotik. Para semiolog melihat bahwa kajian-kajian strukturalisme bersifat *idealistik* serta *tertutup* dalam strukturnya. Disebut *idealistik* karena kognisi manusia merupakan acuan dasar strukturalisme dalam memahami realitas dunia. De Saussure sendiri menyatakan bahwa bahasa merupakan suatu sistem (atau struktur) yang abstrak. Bahasa berada dalam wilayah kognisi masyarakat serta tidak mempunyai referensi dengan realitas. Bersifat *tertutup* dalam arti bahwa relasi antar-unsur dalam struktur dan sistem bersifat terbatas. Strukturalisme hanya mengenai relasi sintagmatik (relasi antara unsur dalam struktur yang sama atau relasi *im presenstia*) dan relasi paradigmatis (relasi antar-unsur dalam satu struktur dengan unsur di luar struktur atau relasi *im absentia*). Adapun semiotik mengusulkan bahwa sistem tanda mempunyai hubungan erat dengan realitas. Semiolog seperti Peirce memandang bahwa pemberian makna (*signifikasi*) menjadi penting ketika manusia berhadapan dengan realitas seperti memberi nama pada benda. Pada Eco, dunia merupakan *opera aperta* (kaya terbuka) yang mengundang manusia untuk menafsirkannya, yakni realitas tidak otonom tetapi dibentuk oleh manusia.

#### **D. Madzhab dan Pemikiran Semiotik Eropa dan Amerika Modern**

Berbagai teori yang lahir di Eropa dan Amerika umumnya lahir sebagai sebuah respon atau penajaman analisis terhadap unsur yang terdapat dalam sistem komunikasi bahasa, termasuk komunikasi sastra.

Unsur-unsur itu, minimal, terdiri dari penulis (pengirim), pembaca (penerima), tulisan (teks; wicara), kode, dan konteks. Teori-teori yang lahir dalam penajaman analisis tersebut adalah romantik (dan ekspresionisme), marxisme, formalisme, strukturalisme, dan orientasi-pembaca.

Teori-teori romantik (dan ekspresionisme) menekankan proses kreatif *penulis* dan kehidupannya. "Kritik sastra-pembaca" (kritik sastra fenomenologis) memusatkan diri pada *pembaca*. Teori-teori formalis berpusat pada kodrat *tulisan* secara otonom. Kritik sastra marxis memandang konteks kemasyarakatan dan kesejarahan sebagai dasar. Selanjutnya, poetika strukturalis memberikan penekanan pada *kode-kode* yang digunakan untuk menyusun arti. Menurut Raman Selden (1996:xi), tidak ada satu pun teori-teori itu mengabaikan dimensi komunikasi sastra yang lain secara total. Misalnya, dalam kritik sastra Marxis, penulis, pembaca, dan teks semuanya terangkum dalam sebuah perspektif kemasyarakatan secara umum. Namun sebaliknya, tidak ada satupun teori yang benar-benar memberikan penekanan pada seluruh dimensi komunikasi sastra tersebut. Apabila semiotik kemudian ditempatkan sebagai evolusi dari strukturalisme, maka dalam hal ini fokus kajian utama semiotik adalah kode. Namun demikian, sekian banyak tokoh semiotik tetap saja memperhatikan unsur-unsur lain, bahkan sebagian semiotik bergerak memberi penekanan-penekanan pada unsur-unsur lain, selain kode.





Dalam sejarahnya, banyak tokoh semiotik (atau mungkin para pencinta semiotik mengelompokkan tokoh-tokoh tersebut sebagai tokoh semiotik) yang lahir. Demikian pula dengan madzhab-madzhab semiotik. Namun dalam konteks madzhab semiotik, jarang seorang tokoh menyebutkan madzhab yang dilahirkannya, tetapi kebanyakan orang yang hidup belakangan (terutama murid-murid, atau penganut paham seorang tokoh), mengidentikkan pemikiran seorang tokoh kepada madzhab tertentu. Katakanlah Ferdinand de Saussure ketika ia mengintroduksi pemikiran dalam bidang linguistik dan semiologi, ia tidak memproklamkan madzhab strukturalisme atau semiologi-strukturalis. Para murid dan penganut pemikirannya lah yang menyebutkan bahwa Saussure merupakan pendiri strukturalisme atau semiologi struktural. Dalam hal ini tentunya pula, sebagaimana disebutkan di awal tulisan ini, tipologi madzhab-madzhab semiotik di bawah ini berdasarkan anggapan populer tentang identitas seorang tokoh dalam bidang semiotik; dengan kata lain, apa identitas madzhab semiotik yang diberikan oleh para penulis sebelumnya, maka penulis ikuti di sini.

Sebagaimana diklaim banyak orang bahwa terdapat semacam 'kubu-kubu'-an dalam semiotik Eropa dan Amerika. *Semiotik Eropa* atau dikenal pula sebagai *semiotik kontinental* dibangun di atas temuan intelektual Ferdinand de Saussure dalam bidang linguistik. Pandangan semiotik de Saussure



dikembangkan lebih lanjut oleh Roland Barthe dan Hjelmslev (seorang strukturalis asal Denmark). Sedangkan *semiotik Amerika* atau dikenal pula sebagai *semiotik Anglo Saxon* dikembangkan oleh Charles Sanders Peirce yang berdiri di atas filsafat pragmatisme. Tentunya seperti diklaim, bahwa perbedaan pijakan dari de Saussure dan Peirce menyebabkan hasil kajian keduanya menjadi berbeda.

Di samping penyebutan madzhab semiotik berdasarkan geografis di atas, masih banyak penamaan madzhab atau nama aliran semiotik lainnya yang disandarkan kepada fokus kajian atau konsep yang dimunculkan oleh tokoh tersebut. Misalnya, Panuti Sudiman dan Zoest (1922:3-4) menyebutkan adanya aliran *semiotik konotasi* yang dipelopori oleh Roland Barthes, aliran *semiotik ekspansionis* yang dipelopori Julia Kristeva, dan aliran *semiotik behavioris* yang dipelopori oleh Charles Moris. Prinsipnya, penamaan ini dibuat secara berbeda oleh setiap penulis, tergantung kepada pemahaman dan perspektif para penulis ketika mengapresiasi karya-karya dari para tokoh semiotik tersebut. Sekali lagi, nama-nama ini merupakan *kerjaan* orang yang hidup belakangan atau orang yang ingin menyimpelkan saja. Misal, karena Roland Barthes lebih banyak menganalisis aspek *konotatif* dari objek-objek telaahnya, maka secara serampangan saja orang menyebutnya sebagai tokoh *semiotik konotasi*. Demikian pula aliran-aliran lainnya.

Memang terdapat banyak arus utama (madzhab) pemikiran semiotik semenjak Saussure merancang bangun *semiologi* dan Peirce mengkonstruksi *semiotik*, namun rata-rata tidak menyebut nama alirannya. Oleh karena itu, ketika setiap orang memberi 'label' kepada hasil "olah intelektual" para tokoh tersebut, adalah menjadi sah dan menjadi hak setiap orang, ya.. demi kebebasan ekspresi dan reproduksi makna. Tentunya,

penamaan yang terdapat dalam tulisan ini pun ingin didudukkan dalam 'koridor' tersebut, yakni kebebasan ekspresi dan reproduksi makna, namun tentunya tidak melepaskan alasan 'rasionalitas' penamaan. Ada banyak tokoh dan penamaan semiotik yang ditulis di sini, yaitu Ferdinand de Saussure (Prancis) dengan semiotik *signifikasi*, Peirce (Amerika) dengan semiotik *komunikasi*, Roman Jakobson (imigran asal Rumania, menetap di Prancis) dengan semiotik *struktural*, Hjelmslev (Swedia) dengan *Glosematika*, Greimas (imigran asal Lithuania menetap di Prancis) dengan *aktansial-wacana Naratif*, Roland Barthes (Prancis) dengan semiotik *transisi* dari Strukturalis ke Post-Strukturalis, Haliday dengan semiotik *sosial*, Paul Ricoeur dengan Semiotik *Long Road*, Jacques Lacan (Prancis) dengan *Psikoanalisis*, Jacques Derrida (terlahir di Aljazair kemudian bermigrasi ke Prancis) dengan *dekonstruksi*, Umberto Eco (terlahir di Alexandria, Italia) dengan Semiotik *Model Petofi*, Julia Kristeva (imigran asal Bulgaria menetap di Prancis) dengan semiotik *revolusioner*, Todorov (imigran asal Rusia menetap di Prancis) dengan semiotik *narasi*, dan terakhir Riffaterre dengan semiotik *Superreader*. Selain itu, Mohammed Arkoun ditambahkan di sini sebagai bahan perbandingan.

Namun demikian, terdapat hal yang perlu dieliminir bahwa membaca dan memahami berbagai aliran dan pemikiran semiotik tersebut, biasanya, pembaca dihadapkan pada pelbagai *stream of thought*, meminjam istilah William James, dengan segala implikasi pemikirannya. Misalnya, ketika pembaca memahami 'hubungan antar tanda dan realitas', maka pembaca dihadapkan pada dua pendapat bertentangan, yakni Saussure dan Peirce. Saussure menyatakan bahwa tanda merupakan akumulasi sistem bahasa yang berada pada kognisi manusia dan terlepas dari

realitasnya; sementara Peirce justru menekankan bahwa 'hubungan erat antara tanda dengan realitas' lah yang memungkinkan dinamisasi eksplorasi tanda. Contoh lain, de Saussure menyatakan bahwa tidak diperlukan medium dalam penandaan; sedangkan ahli semiotik lainnya justru memperkuat keberadaan medium dalam penandaan; Roland Barthes menyebut medium tersebut sebagai *relasi*, Eco menyebutnya *signifikasi*, sedangkan Peirce menyebutnya *interpretant*. Semiotik Saussure menekankan pada makna denotatif, tidak bermotif, dan arbiter; sedangkan sifat pemaknaan pada semiotik lainnya membuat makna tanda yang bermotif. Keunikan-keunikan yang dipikirkan dan dikonstruksi oleh para ahli semiotik inilah yang ingin dipotret dalam bagian tulisan selanjutnya.

Madzhab dan pemikiran tokoh semiotik pun oleh sebagian penulis, sebagaimana dijelaskan Richard Harland, dapat diposisikan pada tipologi madzhab strukturalisme dan post-strukturalisme. Tentunya, untuk kesekian kalinya perlu disebutkan bahwa generalisir seperti ini hanya ditujukan untuk membuat opini atau sekedar ingin menyederhanakan pemahaman. Richard Harland dalam bukunya *Superstructuralisme* (1987), secara garis besar membedakan strukturalisme dan poststrukturalisme. Strukturalisme masih bertolak dari upaya "mengetahui" dan "menemukan" sesuatu dalam dunia manusia, mencari "objektivitas" dan "kebenaran" sesuai dengan kaidah ilmu (terutama ilmu alam), sekalipun sebagai strukturalis sudah menetapkan bahwa struktur ada pada kognisi manusia sebagai warga masyarakat (artinya sudah meluas dari sekedar ilmu alam, seperti diungkapkan Piaget yang melingkupi ilmu alam, biologi, dan matematika). Objektivitas yang dimaksud adalah dalam melihat sebuah struktur dalam suatu gejala sosial budaya ditinjau dari pandangan manusia. Namun, dalam kepanjangannya, teori

strukturalis lebih mengutamakan kebudayaan sebagai objek analisis daripada alam. Kalaupun gejala alam yang dibicarakan, maka itu ditinjau dalam kerangka kebudayaan. Analisis tanda pada masa strukturalis ini masih terikat pada kaidah-kaidah yang mengikat masyarakat atau interpreter (seperti *langue* pada konsep Saussure; atau *superstruktur* pada konsep Harland).

Pada kalangan post-strukturalis sikap ini berkembang menjadi mementingkan *tanda* dan pemaknaannya sebagai objek kajian, sehingga tidak lagi mengutamakan “objektivitas” ilmu, sekalipun konsep yang menggambarkan adanya “struktur” masih tetap ada (Beny H. Hoed, 2003:23). Post-strukturalisme yang dimaksudkan di sini merupakan sebuah wacana multidisipliner dan heterogen yang lahir dari lingkaran strukturalisme Prancis. Pengaruh yang paling utama terhadap teori-teori pascastrukturalis adalah seorang filosof dekonstruksionis Prancis (Jacques derrida) dan teoritikus kultural (Michael Foucault), selain juga melalui karya-karya psikoanalisis Jacques Lacan. Pemikiran-pemikiran pascastrukturalis memberikan dampak yang besar terhadap kritik sastra di Amerika sejak tahun 1970-an, khususnya terhadap kelompok kritikus yang bermarkas di universitas Yale atau dikenal dengan “Dekonstruksionis Yale”. Pentolan utama kelompok ini antara lain adalah Paul de Man yang pendapat-pendapatnya banyak sependapat dengan *difference*-nya Derrida (Kris Budiman, 1999:90).

Pada periode poststrukturalisme ini, terlihat makin besarnya kebebasan dalam melihat dan menganalisis gejala sosial budaya sebagai tanda. Initinya adalah bahwa segala gejala sosial budaya mempunyai nilainya melalui kognisi, melalui pikiran manusia yang hidup berkonvensi sosial. Jadi, yang dicari adalah suatu *superstruktur* untuk mendasari teori mereka. Namun,

pada perkembangan selanjutnya, pencarian semakin dalam, tidak hanya *superstruktur* yang mereka cari, tetapi *makna* yang diberikan oleh manusia kepada tanda sebagai gejala sosial budaya dalam kerangka sebuah *superstruktur*. Yang dicari adalah sebuah “struktur utama” yang memayungi struktur-struktur bawahan.

Foucault, misalnya, berbicara mengenai *episteme* yang dasarnya adalah sistem representasi dalam kehidupan manusia yang mencakup tiga ranah, yakni *bahasa* (“kata” mewakili realitas), *ekonomi* (“uang” sebagai tanda), dan *alam* (“flora” dan “fauna” sebagai tanda yang mewakili alam). *Episteme* adalah konsep tentang realitas di tiga ranah itu dan merupakan semacam *superstruktur* yang memayungi realitas di tiga ranah itu. Apa yang dibicarakan adalah *episteme* dan bukan realitasnya sendiri. Realitas di sini dilihat dari kacamata budaya, yakni melalui pandangan manusia sebagai warga dalam hidup bermasyarakat. Dari kajian tentang *episteme* itu, *makna* yang diberikan oleh manusia tentang bahasa, ekonomi, dan alam dapat diperoleh (Beny H. Hoed, 2003:24).

Lacan berusaha membentuk *superstruktur* dalam teori psikoanalisisnya. Ia mencari suatu model pemaknaan atas “bawah sadar” atau “Yang Lain” yang menurutnya tidak dapat ditemukan kecuali melalui apa yang ada di dalam penanda sistem “bawah sadar”. Hal ini karena dalam bahasa “bawah sadar” batas antara penanda dan petanda sulit ditembus sehingga pemaknaan harus dilakukan dengan mempelajari hubungan antarpanda agar dapat ditafsirkan apa yang ada dalam tataran petanda “bawah sadar”. Model seperti ini adalah sebuah *superstruktur* pula.

## **SEMIOLOGI SIGNIFIKASI FERDINAND DE SAUSSURE**

### **A. Sekedar Mengenalkan**

Siapa kenal strukturalisme, seyogyanyalah ia mengenal Ferdinand de Saussure, seorang linguist asal Jenewa. Hal ini karena strukturalisme, sebagai arus pemikiran paling dominan di kalangan intelektual *mondial*, terutama Prancis abad ke-20, kelahirannya dibidani oleh Saussure, sang arsitek linguistik sinkronik. Karenanya tidaklah heran jika salah satu ciri utama strukturalisme terletak pada usaha para intelektualnya untuk menerapkan model linguistik Saussure dalam objek-objek studinya.

Sarjana yang punya nama lengkapnya Mongin-Ferdinand de Saussure ini lahir di Jenewa pada 26 November 1857 dari keluarga Protestan Prancis (Huguenot) yang beremigrasi dari daerah Lorraine ketika perang agama pada akhir abad ke-16. Talentanya dalam bidang linguistik sudah nampak sejak kecil. Pada umur 15 tahun, ia menulis karangan “*Essay sur Langues*” dan pada 1874 ia mulai belajar Sansakerta. Mula-mula ia—sesuai dengan tradisi keluarga-- belajar ilmu kimia dan fisika di Universitas Jenewa. Kemudian ia belajar linguistik di Leipzig (1876-1878) dan di Berlin (1878-1879). Talentanya dalam kajian linguistik semakin menonjol ketika ia belajar kepada dua tokoh besar linguistik waktu itu, yaitu Brugmann dan Hübschmann. Selain itu, ia juga terobsesi dengan karya ahli linguistik Amerika, William Dwight Whitney, pengarang *The Laife*

*and Growth of Language: An Outline of Linguistic Science* (1875), yang sangat mempengaruhi teori linguistiknya kelak. Ia mendapat gelar doktor *summa cum laude* dari Universitas Leipzig pada 1880 dengan disertasi *De l'emploi du genitif absolu en sanscrit*.

Dua tahun sebelum memperoleh gelar doktor, yaitu pada 1878, Saussure telah membuktikan kecemerlangan dirinya sebagai linguist historis dengan meluncurkan karya *Memoire sur le systeme primitif des voyeles dans les langues Indo-europeennes* (Catatan tentang sistem vokal purba dalam bahasa-bahasa Indo-Eropa). Karya ini merupakan *masterpiece* pertama Saussure yang telah mempopulerkan dirinya sebagai salah seorang linguist handal di kelompok *Junggrammatiker*. Karya ini berisi penerapan metode *rekonstruksi-internal* guna menjelaskan hubungan ablaut dalam bahasa-bahasa Eropa. Saussure menformulasikan analisis fonologis atas pola-pola morfologis. Hipotesis Saussure ini dikuatkan kebenarannya ketika bahasa Hatti ditemukan oleh sarjana Polandia J. Kurylowicz pada 1927.

Setelah meraih gelar doktor, Saussure mengajar bahasa Sansakerta, Gotik, Jerman Tinggi, serta linguistik komparatif Indo-Eropa di Ecole Pratique des Hautes Etudes Universitas Paris hingga 1891. Setelah itu, ia pindah dan mengajar di Jenewa. Di Jenewa-lah ia memperoleh gelar professor dalam bidang linguistik dan mendirikan *Madzhab Jenewa*. Di antara para linguist sezaman yang dikenalnya adalah Baudouin de Courtnay dan Kruszewski; keduanya dikenal sebagai pelopor teori fonologi. Sedangkan di antara murid-muridnya terdapat linguist terkenal seperti Meillet dan Grammont.

Saussure telah berjasa besar memberikan sumbangan bagi linguistik historis, namun ia lebih dikenal karena sumbangannya dalam linguistik umum. Ia menjadi sangat populer karena sebuah buku yang

tidak pernah ditulisnya. Buku tersebut merupakan kumpulan tiga seri kuliahnya tentang linguistik umum yang dikumpulkan oleh murid-muridnya, yaitu Ch. Bally, A. Sechehaye, dan A. Riedlinger. Ketiganya menerbitkan versi masing-masing. Kumpulan kuliah itu diberi judul *Cours de Linguistique Generale* terbit pada tahun 1916. Buku ini seringkali dianggap sebagai *magnum opus* Saussure yang mengantarkannya sebagai peletak dasar linguistik modern dan lebih jauh jauh dianggap sebagai peletak dasar *strukturalisme*.

Namun, karena ketiga murid Saussure tersebut menulis buku dengan versi yang berbeda, menurut Harimukti Kridalaksana, maka wajar apabila dalam masing-masing edisi buku tersebut terdapat kelemahan; di antaranya a). sistematika, urutan logis, dan argumentasi penyajiannya mungkin tidak seperti yang dibuat Saussure; b) pembahasan tentang tanda bahasa tidak setuntas dalam catatan kuliahnya; c) uraian tentang bunyi bahasa tidak secermat yang disangka dilakukan Saussure. Oleh karena itu, kemudian muncul beberapa sejumlah eksegesis buku *Cours de Linguistique Generale* seperti dilakukan oleh R. Godel (1957) dan R. Engler (1967).

Dalam konteks sejarah linguistik, pendekatan Saussure tentang bahasa merupakan sistensis dari dua pandangan *mainstream*, yaitu padangan 'rasional' tentang bahasa dan pendekatan linguistik historis abad ke-19. Pandangan 'rasional' tentang bahasa diusulkan oleh Lancelot pada tahun 1660 dan Arnaud dalam *Grammaire de Port Royal*. Pandangan ini mengusulkan bahwa bahasa merupakan cerminan pikiran sehingga terdapat keterkaitan yang erat antara konstruk pikiran dengan obyek yang dinamakan. Konsep ini berlaku universal.

Pendekatan linguistik historis abad ke-19 berpandangan bahwa sejarah suatu bahasa dapat



menjelaskan situasi ragam bahasa pada saat yang sama. *Neogrammarian* karya Franz Bopp merupakan representasi pendekatan ini. Bopp mengatakan bahwa struktur bahasa Sansakerta sebagai bahasa suci India kuno dapat memberikan keterkaitan hubungan dengan bahasa lain. Bahasa-bahasa di dunia ketika dikaji dalam konteks pendahulunya dengan cara mundur ke belakang akan mendekatkan dengan penyatuan sejarah dan bahasa. Sebenarnya, pendekatan historis ini, terutama ketika ia tergabung dalam *Junggrammatiker*, yang telah mempopulerkan nama de Saussure pertama kali. Namun ketidakpuasan de Saussure kepada kedua *mainstrem* yang ada di dunia linguistik saat itu, telah mengantarkannya untuk melakukan inovasi dalam linguistik. Untuk itulah ia mencanangkan *semiologi* sebagai induk baru kajian linguistik dan budaya, sebagai pengganti filsafat.

Dalam linguistik, sebenarnya pendekatan rasional dan linguistik historis (terutama, sinkronik) mempunyai keterkaitan khusus. Bahasa dipahami sebagai proses penamaan—melabelkan nama pada realitas. Jika nama suatu benda atau *verba* dikaitkan dengan gagasan pemikiran tertentu maka perspektif ini dapat ditarik mundur kebelakang dengan cara melihat rangkaian historis dari bahasa-bahasa lain yang mempengaruhinya sehingga penamaan mempunyai kesatuan dengan nama dan penamaan pada bahasa lain. Saussure menyebutkan konteks bahasa ini sebagai *nomenklatur* (penamaan), sekumpulan nama bagi obyek dan gagasan.

Semenjak Saussure, kajian tentang struktur menjadi trend di Prancis, terutama dalam kajian bahasa. Selebihnya, Jean Piaget, seorang guru besar psikologi di Universitas Jenewa, Swiss, melalui *Structuralism* (1971) menjadi corong yang fasih tentang pengarus-utamaan strukturalisme di Eropa. Melalui buku tersebut, Jean

Peaget menunjukkan bahwa strukturalisme tidak hanya berkembang di wilayah linguistik tetapi mengintervensi bidang sastra, sejarah, arsitektur, psikologi, biologi, fisika, botani, ekonomi, bahkan manajemen. Metode strukturalisme menjadi kajian multidisipliner sebagaimana dikembangkan oleh Levi-Strauss dalam etnologi, Jacques Lacan dalam psikoanalisis, Louis Althusser di Sosiologi, L.S. Vgotsky dalam psikologi, dan Guenther Schiwy dalam bidang agama.

### **B. Semiologi Ferdinand de Saussure**

Strukturalisme Saussure merupakan sebuah aliran pemikiran yang memandang dunia sebagai realitas *berstruktur* dan *menstruktur*. Kemudian bagian terpenting suatu struktur adalah adanya hubungan satu sama lain antar sub-sub dalam struktur maupun di luar struktur. Hubungan-hubungan fungsional antar sub-sub struktur inilah yang kemudian membentuk *sistem*. Maka untuk meneliti keabsahannya adalah dengan menguji bagian-bagian di dalam hubungan terhadap perbedaan, pertukaran, dan pergantian.

Sebagai sebuah struktur, bahasa selalu tersusun dengan cara tertentu karena ia merupakan suatu sistem (atau struktur) di mana setiap struktur yang menjadi bagiannya menjadi tidak bermakna jika dilepaskan dari struktur yang lain. Dengan demikian, bahasa tidak ditentukan oleh nilai intrinsiknya melainkan oleh hubungan diferensial antara struktur yang terkait. Menurut Saussure, bahasa tertentu tidak diikat oleh kata dan benda melainkan oleh hubungan antar-struktur yang membentuk totalitas dari bahasa tersebut. Misalnya, bahasa Arab atau Inggris, secara keseluruhan mempunyai nilai unggul ketika dibandingkan dengan bahasa lainnya. Strukturnya lebih lengkap dan sistematis dibanding bahasa lain, kosa katanya lebih lengkap dibanding bahasa lain, dan stratifikasi sosialnya lebih lunak dibanding dengan bahasa lainnya.

Dalam kaitan dengan bahasa pula, Saussure menginginkan otonomi relatif bahasa dalam kaitannya dengan realitas yang membedakannya dengan pandangan sebelumnya. Ia menekankan bahwa suatu tanda bahasa ‘bermakna’, bukan karena referensinya dengan realitas. Yang ingin ditandakan dalam tanda bahasa bukan benda, melainkan konsep tentang tanda. Bagi Saussure, setiap *tanda* memiliki *objek* sebagai acuannya (*referensi*). Keberadaan objek tersebut tidak niscaya bersifat fisik, melainkan mungkin saja hanya berupa buah pikiran tertentu, suatu sosok dalam mimpi, atau mungkin makhluk imajiner. Dengan demikian bahasa tidaklah berhubungan dengan realitas. Realitas benda-benda bukanlah bahasa karena bahasa adalah tanda atau simbol. Individu bebas menyebutkan kata ‘pesawat terbang’, plane, atau ‘avion’ tanpa harus merujuk pada realitas bendanya. Dengan kata lain akumulasi bahasa merupakan konvensi masyarakat sebagai pengguna bahasa tentang konstruksi pemikirannya. Dengan demikian, bagi Saussure, kata-kata memperoleh maknanya dari struktur paradigmatis, yakni hubungannya dengan tanda-tanda lain yang terdapat di dalam bahasa, sehingga sifat referensi menjadi arbitrer, sesaat, dan --dalam beberapa kasus-- berada di luar ruang lingkup kajian semiotik.

Untuk sampai ke dalam hubungan sistemik dalam struktur, Saussure memperkenalkan sejumlah distingsi yang memainkan peran penting dalam semiologinya, yaitu *langage-langue-parole*, *signifier-signified*, *sikronik-diakronik*, dan *sintagma-paradigma*. Dengan sejumlah distingsi tersebut, Saussure ingin menjelaskan bahwa bahasa pada dasarnya merupakan suatu sistem yang saling berkait satu sama lain. Pengertian bahasa sebagai suatu *sistem* inilah yang menjadi landasan atau dasar bagi pengertian *struktur*. Pemakaian kata *struktur* dalam strukturalisme adalah senantiasa disertai oleh

seluruh konteks distingsi-distingsi di atas. Dalam kaitan dengan hal tersebut, Barthes mengemukakan bahwa untuk menjelaskan perbedaan strukturalisme dengan aliran pemikiran lainnya, pastilah harus kembali kepada distingsi-distingsi yang diperkenalkan Saussure.

### **1. Distingsi Sinkronik dan Diakronik**

Dalam abad ke-19, para *junggrammatiker* berpandangan bahwa satu satunya cara ilmiah mempelajari bahasa adalah melalui pendekatan historis atau *diakronis* (*diachronous*), yakni dengan melihat perkembangan bahasa dari masa ke masa. Pendekatan ini merupakan pendekatan yang populer terutama di kalangan para antropolog bahasa. Sekalipun Saussure terdidik dalam paradigma historis di Leipzig dan Berlin, namun ia senantiasa merasakan ketidakpuasan terhadap penelitian bahasa yang dilakukan secara historis (*diakronik*) ini. Menurut Harimurti Kridalaksana (1996:5), Ketidakpuasan itu memuncak ketika ia mempelajari buku Emile Durkheim (1858-1917) yang bertajuk *Des Regles de la Methode Sociologiques* (1855). Kebetulan, saat Saussure masih mengajar di Paris, teori Durkheim sedang *naik daun*.

Beberapa pemikiran Durkheim memberikan stimulus kepada Saussure dalam penyelidikan bahasa. Bahasa dapat dianggap sebagai *organisme* (*benda*) terlepas dari pemakaian penuturnya sekarang, karena mayoritas unsur bahasa bersifat turun temurun. Dengan demikian, bahasa merupakan fakta sosial karena meliputi suatu masyarakat, yang mengikat dan membatasi individu dalam masyarakat bahasa. Oleh karena itu, bahasa dalam taraf tertentu merupakan *kesadaran kolektif* yang sangat sedikit memberi ruang bagi individu untuk berkreasi. Bahasa sebagai fakta sosial berada lepas dari perkembangan historisnya; bahasa yang ada sekarang secara kualitatif berbeda dengan bahasa sebelumnya

karena memperoleh unsur baru dan kehilangan unsur lain. Bahasa sebagai fakta sosial dapat dipelajari secara tepat terpisah dari perilaku penuturnya. Dengan kata lain, bahasa dapat dipelajari secara sinkronik (*synchronic*) dalam pengertian hubungan di antara unsur dalam satu 'wadah waktu yang abadi' (Saussure, 1989:13-14). Penelitian diakronis berarti mengkaji bahasa dalam perkembangan sejarah dari waktu ke waktu, studi tentang evolusi bahasa, studi mengenai elemen-elemen individual pada waktu berbeda, sedangkan penelitian sinkronis berarti mengkaji bahasa pada masa tertentu, hubungan elemen-elemen bahasa yang saling berdampingan. Perbedaan di antara keduanya sebanding dengan pemotongan kayu. Diakronis seperti memotong kayu secara memanjang, sedangkan sinkronik apabila memotong secara melintang sehingga akan tampak hubungan antarserat kayu.

Menurut Harimurti Kridalaksana (1996:5), dua di antara pemikiran Emile Durkheim yang mempengaruhi pemikiran Saussure adalah (a) penyelidikan sosiologi yang bersifat sinkronik dan (b) dikotomi *kesadaran kolektif* dan *kesadaran individu* dalam budaya. Emile Durkheim mengemukakan bahwa masyarakat pantas diteliti secara ilmiah karena interaksi anggota-anggotanya menimbulkan adat istiadat, tradisi, dan kiadah perilaku yang seluruhnya membentuk kumpulan data mandiri. Fenomena yang disebutnya sebagai *fakta sosial* tersebut dapat diteliti secara ilmiah, sebagaimana penyelidikan fisika dan kimia terhadap objek benda. Sekalipun fakta sosial itu terlahir di dalam dan mengatur budi manusia, fenomena itu ada di luar individu. Fenomena itu, mayoritas bukan ciptaan individu itu, melainkan telah ada sebagai warisan budayanya. Karenanya, fenomena itu ada di luar kehendak si individu, mengendalikan impuls-impuls dasar dari

jiwanya dan mengatur perilakunya agar sesuai dengan standard masyarakat. Atas dasar itu, Durkheim membedakan kesadaran kolektif dan kesadaran individu.

Pengaruh pemikiran pertama nampak dalam komitmen Saussure untuk menerapkan penyelidikan sinkronik dalam linguistik. Ia berkesimpulan bahwa kajian mengenai bahasa dapat bersifat ilmiah tanpa harus kembali ke sejarah. Ia berpendapat bahwa beberapa aspek bahasa dapat dipahami dengan mempelajari sejarah bahasa, tetapi ada fakta-fakta lain yang hanya dapat diperoleh bila dipandang secara sinkronis. Untuk menjelaskan kedua sudut pandang itu, ia mengilustrasikan perbedaan batang pohon yang dipotong secara horisontal dan yang dipotong secara vertikal, seperti disebutkan di atas. Pengaruh pemikiran kedua Durkheim nampak dalam penjelasan Saussure mengenai *langage*, *langue* dan *parole*. Nampaknya, Saussure mengasosiasikan *langage* dengan budaya, *langue* dengan kesadaran kolektif, dan *parole* dengan kesadaran individu.

## **2. Distingsi *Langage*, *Langue*, dan *Parole***

Dalam suratnya kepada Antoine Meillet, salah satu muridnya, pada tahun 1894, Saussure mengeluh bahwa hingga saat itu linguistik tidak pernah berusaha menentukan hakekat objek yang diselidikinya. Padahal tanpa operasi yang elementer seperti itu, suatu ilmu tidak dapat mengembangkan metode yang tepat. Dari keresahan itu, terformulasinya pertanyaan dihadapan Saussure, yaitu “Apa wujud objek otentik dan konkret bagi linguistik?” dan “Apakah hubungan antara kata dan benda?” Untuk menjawab permasalahan tersebut, Saussure mengemukakan suatu perbedaan antara *langue* dan *parole* dalam *langage*. Saussure memaksudkan *langage* sebagai fenomena bahasa

secara umum, artinya *langage* memiliki segi sosial dan segi individual. Karenanya, dalam *langage* harus dibedakan antara *langue* (seggi sosial) dan *parole* (seggi individual).

Menurut Saussure (1990:75), *langue* merupakan produk masyarakat dari *langage* yang berisi himpunan konvensi seluruh masyarakat. *Langue* juga merupakan suatu benda tertentu di dalam kumpulan heteroklit peristiwa-peristiwa *langage*. *Langue* berisi sistem kode yang diketahui oleh semua anggota masyarakat pemakai bahasa tersebut telah disepakati bersama di masa lalu oleh pemakai bahasa. *Langue* bersumber dari keseluruhan kebiasaan yang diperoleh secara pasif yang diajarkan oleh masyarakat bahasa, yang memungkinkan para penutur saling memahami dan menghasilkan unsur-unsur yang dipahami dalam masyarakat. Oleh karena itu, menurut Saussure, *langue* merupakan fakta sosial, seperti halnya bahasa nasional merupakan fakta sosial. Dapat dikatakan bahwa *langue* adalah setengahnya dari *langage*, merupakan suatu institusional sekaligus juga sebagai sistem nilai. Sebagai sistem sosial, *langue* bukan tindakan dan tidak direncanakan sendiri individu tidak dapat membuatnya dan mengubahnya. Ia harus berdasarkan suatu kesepakatan bersama atau konvensi. Jadi dalam kehidupan sosial orang harus mengikuti konvensi tersebut dan konvensi itu bersifat otonom yaitu orang tidak dapat menggunakannya kecuali telah mempelajarinya terlebih dahulu.

Yang dimaksud *parole* adalah manifestasi atau penggunaan bahasa secara individual atau tindakan individual, namun bukan semata-mata sebetuk kreasi-otonom. Dengan kata lain *parole* adalah keseluruhan apa yang diujarkan orang, termasuk konstruk-konstruk individu yang muncul dari pilihan penutur, atau pengucapan-pengucapan yang diperlukan untuk

menghasilkan konstruksi-konstruksi ini berdasarkan pilihan bebas. Penutur seolah-olah memilih unsur tertentu dari kamus umum tersebut. Menurut Saussure, *parole* itu bukan merupakan fakta sosial, karena seluruhnya merupakan hasil individu yang sadar.

Jika seorang Indonesia mendengar ucapan (*parole*) dari masyarakat lain yang tidak dikenal bahasanya, maka ia hanya mendengar bunyi, bukan fakta sosial dari bahasa. Ia tidak dapat menghubungkan bunyi-bunyi itu dengan fakta-fakta sosial yang oleh masyarakat bahasa itu dengan bunyi-bunyi itu. Dengan demikian, pertama-tama, *parole* dapat dipandang sebagai kombinasi tindakan individual terseleksi dan terakulturasi yang memungkinkan subjek (penutur) sanggup menggunakan kode bahasa untuk mengungkapkan pemikirannya. Lalu *parole* juga dapat ditempatkan sebagai mekanisme psiko-fisik yang mungkin menampilkan kombinasi-kombinasi tadi. Aspek kombinatorik ini mengimplikasikan bahwa *parole* tersusun dari tanda-tanda yang identik dan senantiasa berulang. Karena adanya keberulangan inilah, setiap tanda dapat menjadi elemen *langue*.

Bila seorang Indonesia mendengar ucapan (*parole*) dalam masyarakat yang dikenal bahasanya, maka ia menghubungkan bunyi-bunyi itu dengan fakta-fakta sosial menurut seperangkat kaidah. Kaidah-kaidah ini lazimnya disebut tata bahasa (*grammar*) dan merupakan hasil konvensi serta ditransfer secara kontinyu dan simultan melalui pengajaran. Kaidah-kaidah ini bersifat universal meliputi dan mengikat seluruh masyarakat bahasa, sehingga individu (pengguna bahasa) tidak diberi pilihan lain dalam mengaitkan bunyi dengan fakta sosial untuk berkomunikasi. Kaidah-kaidah inilah yang dimaksudkan oleh Saussure sebagai *langue*. Jika *langue* merupakan produk yang direkam individu secara pasif dan bukan merupakan abstraksi, maka *parole* merupakan kegiatan



aktif individu untuk mengungkapkan gagasannya.

Pengungkapan tidak pernah dilakukan secara massal; pengungkapan selalu individual, dan individu selalu menjadi tuan pengungkapannya sendiri. Kita akan menyebutnya *parole*. Sedangkan *langue* bukanlah kegiatan penutur, melainkan *langue* merupakan produk yang direkam individu secara pasif. *Langue* tidak pernah mengasumsikan kegiatan premeditasi, dan penalaran hanya turut dalam kegiatan klasifikasi. *Parole* sebaliknya adalah satu tindak individual dari kemauan dan kecerdasan dan dalam tindak ini perlu dibedakan: 1) kombinasi-kombinasi kode bahasa yang dipergunakan penutur untuk mengungkapkan gagasan-gagasan pribadinya; 2) mekanisme psiko-fisik yang memungkinkan dia mengungkapkan kombinasi-kombinasi tersebut (Saussure, 1990:80).

Dengan demikian, *langage* merupakan gabungan dari *langue* dan *parole*. *Langage* memiliki makna sepenuhnya kecuali dengan *parole* dialektik yang menghubungkannya satu sama lain. Jadi kedua unsur di atas bagaikan dua sisi mata uang yang satu sama lainnya sangat bergantung. Tidak ada *langue* tanpa *parole* dan tidak ada *parole* yang berada diluar *langue* dan dengan hubungan inilah terletak aktivitas linguistik. *Langue* dan *parole* ini berposisi tapi sekaligus bergantung. Ini tidak berarti tidak ada yang lebih utama antara keduanya. Di satu pihak, sistem yang berlaku dalam *langue* adalah hasil dari kegiatan *parole*; di lain pihak pengungkapan *parole* serta pemahamannya hanya mungkin berdasarkan penelusuran *langue* sebagai sebuah sistem. Dikotomi ini, secara simplistik, menimbulkan dua model bahasa, yaitu 1) bahasa sebagai sebuah sistem (*langue*), dan 2) bahasa sebagaimana dipraktekkan oleh penutur (*parole*). Sebagai sebuah totalitas struktur, maka bahasa tertata dengan cara tertentu, sehingga individu, yang menjadi

bagian dari bahasa, menjadi tidak bermakna (*meaningless*) keberadaannya, jika dilepaskan dari struktur tersebut.

Contoh terkenal yang diberikan Saussure untuk menjelaskan *langue* sebagai sistem ini adalah sebuah permainan catur. Pelaksanaan permainan catur ditetapkan oleh “aturan-aturan” seperti cara menjalankan “kuda” (mengikuti huruf L), “raja” (selangkah-selangkah ke segala arah, kecuali “diagonal”) atau “ratu” (dapat berjalan dengan langkah tak terbatas ke segala arah, kecuali “diagonal”). Setiap pemain catur dipedomani oleh *langue* (tata aturan abstrak) permainan catur untuk diwujudkan dalam *parole* (praktik) permainan catur. Aturan-aturan (*langue*) itu disepakati bersama oleh para pemain catur. Menurut Saussure yang paling penting dalam permainan catur adalah aturan-aturannya. Jadi hubungan antara unsur yang satu dengan unsur lainnya serta fungsi dari setiap unsur (raja, bidak, dll). Permainan itu sama dengan *langage*. Bagi setiap pemain tersedia seperangkat unsur dan aturan-aturan yang mengatur hubungan antar unsur. Setiap pemain terikat pada aturan permainan tersebut, namun si pemain dapat menentukan sendiri kapan ia mau memainkan unsur (anak catur) yang ditentukannya sendiri dan bagaimana ia memainkannya. Itu semua merupakan tindakan bebas si pemain sendiri, sama halnya dengan *parole* sebagai penggunaan *langue* secara individual. Dengan begitu dapat dikatakan bahwa menurut Saussure, sebuah unsur bahasa baru mempunyai arti setelah pengguna bahasa menentukan nilainya dalam sistem bahasa bersangkutan dengan menyebutkan pertentangan dengan unsur-unsur lainnya. Arti sebuah unsur bahasa ditentukan oleh sejauh mana unsur itu membedakan diri dengan unsur lainnya dalam sistem yang sama.

Secara keseluruhan, menurut Saussure, *langue* lah yang dapat dijadikan objek kajian linguistik, karena ia bersifat permanen, stabil (setidaknya dalam jangka waktu tertentu), dan konkret karena merupakan seperangkat tanda bahasa yang disepakati secara kolektif. *Langue* bukan merupakan fakta fisik, tetapi sepadan dengan fakta sosial karena mengandung pola-pola di belakang ujaran-ujaran pada penutur. Sedangkan *parole* tidak dapat diselidiki karena bersifat heterogen dan tidak mungkin digambarkan secara terinci karena ucapan kata yang terkecil sekalipun melibatkan gerak otot yang tidak terhitung jumlahnya yang sulit sekali dikenali dan ditandai dengan tulisan. Menurut Saussure, sekalipun *langue* memiliki determinasi terhadap *parole*, namun sebagai sistem total konvensi bahasa. Dari sisi individu manapun yang menggunakannya, sistem tersebut telah tersedia—pengguna bahasa tidak menciptakan konvensi ini, sehingga walaupun yang menggunakan bahasa tersebut beraneka ragam gaya, pilihan, dan kombinasi katanya, hal ini tidak akan mempengaruhi kemapanan sistem tadi.

Ambil contoh lain, yaitu gedung. Tentu di sini dapat dibedakan sistem *langage*, *langue*, dan *parole* yang berbeda sesuai dengan realitas yang digunakan dalam komunikasi. Dalam bangunan yang tertulis atau rancangan yang digambarkan oleh seorang arsitek dengan bantuan bahasa yang diucapkan dapat dikatakan di sini *parole* tidak ada. Rancangan yang digambarkan tidak pernah sesuai dengan aturan-aturan yang pembangunan, itu merupakan suatu ketentuan sistem tanda dan aturan atau dengan kata lain adalah *langue* dalam keadaan yang murni. *Langue* dalam pembangunan gedung terdiri dari: 1) Oposisi pembangunan ukuran-ukuran, unsur-unsur yang rinci yang variasinya menimbulkan perubahan makna

(memakai cerobong asap, dll). 2) Aturan-aturan yang mendahului penguraian satuan-satuan pembangunan gedung. Sedangkan, *parole* mencakup semua fakta produksi yang sudah mengikuti aturan, atau cara penggunaan gedung tersebut (ukuran gedung, tingkat pemeliharaan dsb). Dialektika di sini menghubungkan bangunan (*langue*) dan penggunaan gedung (*parole*).

Misal lain lagi adalah tentang 'makanan'. *Langue* 'makanan' terbentuk dari, 1) Aturan-aturan yang mengucilkan (larangan memakan suatu macam makanan); 2) Oposisi (misalnya: oposisi antara rasa asin dan manis); 3) Aturan-aturan dan asosiasi makanan baik yang bersamaan (gabungan dalam suatu hidangan/menu); atau 4) Protokol penggunaan makanan yang mungkin berperan sebagai suatu retorika umum. Adapun *parolenya* adalah terdiri dari semua variasi pribadi atau keluarga dalam menghidangkan dan dalam asosiasi (tetap dapur keluarga yang mempunyai kebiasaan-kebiasaan tertentu sebagai *idiolek*).

Perbedaan antara *langue* dan *parole* dalam bahasa ini mempunyai pengaruh yang sangat penting terhadap disiplin keilmuan lain selain semiotik. Hal ini karena pada hakekatnya *distingsi* ini menggambarkan hubungan antara sebuah 'institusi' dan 'peristiwa' yang dimungkinkan oleh adanya institusi ini; antara sistem yang menopang, dan tingkah laku aktual yang dimungkinkannya. Menurut Jonathan Culler, sebagaimana dikutip Yasraf (2002:3), melalui model bahasa ini, segala praktek sosial dapat dianggap sebagai satu sistem pertukaran tanda dan makna di antara subyek-subyek yang terlibat, yang bersandar pada kode sosial yang telah melembaga. Istilah 'kode' ini sendiri dapat dijelaskan sebagai seperangkat aturan atau konvensi yang disepakati bersama dalam pengkombinasian tanda-tanda untuk memungkinkan disampaikan pesannya.

Claude Levi Strauss, misalnya, melihat tingkah laku kultural, upacara, ritus, hubungan kekerabatan, serta cara memasak dan menghidangkan masakan, tidak sebagai satu fenomena sosial yang berdiri sendiri dan bersifat intrinsik, melainkan dapat dipandang sebagai suatu sistem pertandaan dan pemaknaan, yang bersandar pada kode sosial tertentu. Hubungan kekerabatan, misalnya, diatur oleh seperangkat kode sosial, yang berkaitan misalnya dengan kode siapa yang boleh atau tidak boleh mengawini siapa di dalam satu masyarakat. Perkawinan menandai posisi seseorang dalam satu masyarakat, dengan demikian ia juga merupakan 'tanda' (Hawkes, 1979:34; Leach, 1976:44). Demikian pula, Roland Barthes melihat fenomena kultural seperti fashion, furniture, periklanan, media massa, dan arsitektur sebagai satu sistem tanda, yang dapat menandai posisi sosial tertentu bagi orang yang menggunakannya. Pakaian, misalnya, lewat bentuk, warna, bahan, dan motifnya dapat mengkomunikasikan kepada masyarakat tentang makna-makna status, kelas sosial, ideologi, atau kepercayaan pemakainya (Roland Barthes, 1967:109).

### **3. Distingsi *Signifier* dan *Signified***

Bentuk determinasi oposisi biner seperti di atas masih dijumpai pada pemikiran tentang distingsi *signifier* dan *signified*, yang pada gilirannya sangat mempengaruhi pemikiran aliran semiotik strukturalis secara keseluruhan. Distingsi bentuk ini adalah tanda yang oleh Saussure diletakkan dalam konteks manusia dengan pemilahan antara *signifier* (*signifiant* atau penanda) dan *signified* (*signifie* atau petanda). *Signifier* berkaitan dengan aspek sensoris dari tanda-tanda, yang dalam bahasa lisan mengambil bentuk sebagai citra bunyi atau citra akustik (*sound image*) atau *kesan mental* dari sesuatu yang bersifat verbal atau visual, seperti tulisan, suara, atau benda. Substansi *signifier*

senantiasa bersifat material, yakni bunyi-bunyi, objek-objek, imaji-imaji, dan sebagainya. Hakikat *signifier* adalah murni sebagai sebuah *relatum* yang pembatasannya tidak mungkin dilepaskan dari *signified*.

Kosep *signified* (*signifie* atau petanda) merupakan aspek abstrak atau aspek mental atau makna yang dihasilkan oleh tanda. *Signified* (petanda) juga seringkali diidentikan dengan konsep. Term *Signified* bukanlah “sesuatu yang diacu oleh tanda” (*referen*), melainkan sebuah representasi mental dari “apa yang diacu”. Pengertian *signified* seperti ini seringkali dianggap terlalu kaku dan metalistik oleh Roland Barthes dan ahli semiologi setelah Saussure lainnya. Namun demikian, pengertian tentang *signified* dari Saussure tetap bermanfaat sebagai suatu cara untuk menganalisis makna tanda tanpa dirancukan dengan referensi. *Signifier* dan *signified* ini berelasi dalam sebuah ikatan yang disebut *signification* (pertandaan) atau hubungan antara penanda dan petanda, yaitu cara tertentu sebuah citraan mental berhubungan dengan sebuah makna. Keterkaitan kedua unsur tersebut seperti dua sisi (atas-bawah) selebar kertas.

Tanda bahasa menyatukan, bukan hal nama, melainkan konsep dengan gambaran akustis. Yang terakhir ini bukannya bunyi materiil sesuatu yang murni fisik melainkan kesan psikis yang ditinggalkan bunyi tersebut, pengungkapan yang diberikan kepada kita oleh kesaksian indera kita pada bunyi tersebut; ia bersifat sensoral dan kalau kita terpaksa menyebutnya *materil*, itu hanyalah dengan makna di atas dan berbeda dengan istilah lain dalam asosiasi, yaitu konsep yang pada umumnya anstrak. Jadi lambang bahasa adalah satuan psikis yang bermuka dua. Kedua unsur itu bersatu dan saling memicu (Saussure, 1990:148).

Sign	Signifier	tanda	Arbor (pohon)	Sound image (penanda)
	Signified		Ç	Konsep (petanda)

Menurut Saussure hubungan antara penanda dan petanda itu bersifat semena (*arbitrer*), artinya tidak ada kaitan ilmiah antara petanda dan penanda. Kerabitreran hubungan penanda dan petanda berlangsung pada awalnya, namun kemudian menjadi permanen (*stabil*) ketika terjadi konvensi. Hanya kesepakatan atau konvensi sosial sajalah yang mengatur. Dalam contoh di atas, kata ‘arbor’ atau ‘pohon’ tidak merujuk pada ‘pohon yang ada di mana pun’. Kata ‘arbor’ itu hanya merupakan *sound image* (bunyi). Ketika seseorang menyebut kata ‘pohon’, maka penamaan ‘sesuatu’ dengan kata ‘pohon’ tersebut tidak mempunyai hubungan langsung dan alamiah dengan konsep ‘pohon’ tersebut. Hubungannya hanya dilegitimasi oleh konvensi. Setiap orang boleh menamakan dengan kata apapun, terbukti dengan beragamnya kata untuk menamakan tersebut, seperti ‘pohon’, ‘tangkal’, ‘arbor’, ‘tree’, dan sebagainya.

Misal lainnya, “supermarket” dimaknai sebagai “tempat untuk belanja bergaya modern, yang dibedakan dengan “pasar tradisional”, dan tidak dimaknai dengan “tempat untuk memancing”. Mengambil contoh lain dari hubungan sosial ibadah, dapat dijelaskan, bahwa adalah konvensi sosial yang mengatur, bahwa ‘menepuk tangan’ adalah ‘tanda’

yang digunakan oleh makmun wanita untuk menandai kekeliruan imam dalam shalat. Imamnya sendiri memahami bahwa ‘tepuk atangan’ itu merupakan ‘teguran’ dari makmun wanita. ‘Tepuk tangan’ itu secara konvensi berbeda dengan siulan, suitan, teriakan, pluit, atau bahkan dengan ‘tepuk tangan pramuka’ misalnya. Di lain pihak, bentuk teguran ‘tepuk tangan’ yang dilakukan makmun wanita secara konvensi dibedakan dengan cara teguran makmun pria, yakni perkataan *subhâna Alah*. Salah satu alasan yang sering diungkapkan adalah karena secara konvensi Muslim (terutama Arab-Muslim) bahwa suara wanita merupakan *aurat*. Jadi suara wanita sedapat mungkin diminimalisir, termasuk dalam shalat (Yasraf, 2002:3).

Saussure (1990:148) menyebutkan bahwa ‘Ikatan yang mempersatukan penanda dan petanda bersifat semena, atau juga, karena lambang bahasa diartikan sebagai keseluruhan yang dihasilkan oleh asosiasi suatu penanda dengan suatu petanda, maka dapat dikatakan bahwa tanda bersifat semena. Saussure menyebutkan pula bahwa masalah bahasa itu pada dasarnya tidak lebih dari masalah *diferensi* (*difference*) atau “perbedaan yang sepenuhnya negatif”, dan tidak dapat diperoleh di luar tuturan. Dengan kata lain, menurut Saussure, di dalam bahasa hanya ada perbedaan-perbedaan tanpa terma positif. Di dalam aspek penanda dan petanda bahasa, tidak terkandung bunyi-bunyi atau gagasan-gagasan yang ada sebelum sistem bahasa itu sendiri, kecuali hanya perbedaan-perbedaan fonik dan koseptual yang dihasilkan oleh sistem itu.

Persoalan kepermanenan (kestabilan) hubungan penanda dan petanda dari Saussure mengundang kritik dari para ahli sesudahnya. Roland Barthes dan Jacques Lacan menolak kaitan yang stabil di antara penanda dan petanda. Menurut mereka, penanda-penanda “mengapung” atau “melayang” atau “mengambang”



dengan bebas. Sebagai konsekuensinya, mereka kemudian mengedepankan aspek penanda dan merancukan perbedaan antara penanda dan petanda (Kris Budiman, 1999:93).

#### **4. Distingsi Sintagmatik dan paradigmatis**

Distingsi selanjutnya dalam semiologi Saussure adalah hubungan *sintagmatis* dan *paradigmatis*. Bagi Saussure, kunci untuk mengerti tanda adalah dengan memahami hubungan strukturalnya dengan tanda yang lain. Ada dua tipe hubungan struktural, yaitu hubungan *paradigmatis* (lebih mengacu pada pilihan) dan hubungan *sintagmatis* (lebih mengacu pada kombinasi). Sifat dasar lain dari hubungan penanda dan petanda adalah susunannya yang linear dan berlangsung dalam waktu. Menurut Saussure, hal ini terutama tampak dalam penanda, yang unsur-unsurnya dilafalkan satu persatu dan membentuk rangkaian, dan karenanya selalu berada dalam garis waktu. Jenis hubungan ini disebut oleh Saussure sebagai *sintagma*. Hubungan sintagmatik merupakan hubungan *in praesentia* antar-kata, antar-gramatika, antar-ujaran, atau antar-tindak tutur.

Di satu pihak, di dalam wacana, kata-kata bersatu demi kesinambungan, hubungan yang didasari oleh sifat *langue* yang linear, yang meniadakan kemungkinan untuk melafalkan dua unsur sekaligus. Unsur-unsur itu mengatur diri yang satu sesudah yang lain di rangkaian *parole*. Kombinasi tersebut yang ditunjang oleh keluasan, dapat disebut *sintagma*. Jadi sintagma selalu dibentuk oleh dua bentuk atau sejumlah satuan berurutan (Saussure, 1990:219).

Hubungan paradigmatis (atau hubungan asosiatif) merupakan relasi terma-terma secara *in absentia* (secara potensial di dalam rangkaian memori). Di dalam

bahasa, sebuah kata berhubungan secara paradigmatis dengan sinonim-sinonim atau antonim-antonimnya; juga dengan kata-kata lain yang memiliki bentuk dasar yang sama atau berbunyi mirip dengannya. Kata-kata yang mempunyai kesamaan tertentu saling berasosiasi di dalam memori (benak) sebagai bagian dari gudang batiniah membentuk bahasa masing-masing penutur. Struktur paradigmatis ini menyajikan sebuah ruang substitusi potensial yang dapat menghasilkan metafora (Kris Budiman, 1999:89).

Cobley dan Jansz (1999: 16-17) memberikan contoh sebagai berikut: kata mengambil sekumpulan tanda “seekor kucing berbaring di atas karpet”. Kata “kucing” dapat menjadi bermakna sebab ia dapat dibedakan dengan “seekor, berbaring, dan karpet”. Kemudian kata kucing ini dikombinasikan dengan elemen-elemen lainnya, maka kata kucing akan menghasilkan rangkaian yang membentuk sebuah *sintagma* (kumpulan tanda yang berurut secara logis). Melalui cara ini kata “kucing” dapat dikatakan memiliki hubungan *paradigmatik* (hubungan yang saling menggantikan) dengan singa, anjing, dan lain sebagainya.

#### **D. Dari Distingsi ke Semiologi**

Distingsi-distingsi yang diusulkan oleh de Saussure merupakan fundamen semiologi yang dicanangkannya. Distingsi-distingsi tersebut dapat diletakkan sebagai oposisi biner. Oposisi sendiri diartikan sebagai “pengaturan terma-terma secara internal di dalam suatu medan asosiatif atau paradigmatis”. Sedangkan oposisi biner dimaksudkan sebagai “segala hubungan oposisional yang di dalamnya penanda dari suatu terma dicirikan oleh kehadiran sebuah elemen signifikan (marka) yang tidak dimiliki oleh penanda dari terma yang lain. Distingsi-distingsi tersebut merupakan unsur

utama semiologi Saussure. Ferdinand de Saussure memaksudkan semiologi sebagai “*A science that studies the life of signs within society is conceivable, it would be a part of social psychology and consequently of general psychology; I shall call it semiology (from the Greek semeion ‘sign’). Semiology would show what constitutes signs, what laws govern them* (sebuah ilmu yang mengkaji tanda-tanda di dalam masyarakat dapat dibayangkan; ia bakal menjadi bagian dari psikologi sosial dan, dengan begitu, psikologi general; saya akan menamakannya semiologi [dari bahasa Latin *semeion* ‘tanda’]. Semiologi akan menunjukkan hal-hal apa yang membangun tanda-tanda, hukum-hukum apa yang mengaturnya).

Jika Saussure mendefinisikan semiologi sebagai “ilmu yang mengkaji peran tanda sebagai bagian dari kehidupan sosial”, maka implikasinya, tanda itu berperan sebagai bagian dari kehidupan sosial dan juga sebagai aturan sosial yang berlaku. Fokus utama kajiannya berkisar pada persoalan bahasa dan struktur yang digunakan oleh manusia dan menyingkap reasi-relasi unsur-unsur yang membentuk suatu totalitas kompleks pada fenomena-fenomena termasuk bahasa sebagai tanda. Subjek tidak dianggap penting karena hanya pengguna, begitu pula dengan sejarah dan perubahan. Istilah semiologi atau semiotik sudah terdapat dalam karya Saussure. Tanda memang merupakan unsur utama dalam teori Saussure tentang bahasa. Ia menjadikan sistem tanda dalam linguistik sebagai landasan semiologinya. Ia menyatakan bahwa teori tentang tanda linguistik perlu menemukan tempatnya dalam sebuah teori yang lebih umum, dan untuk hal itulah ia mengusulkan nama *semiologi*. Linguistik, ia posisikan sebagai bagian dari ilmu umum (semiologi) itu; hukum yang akan ditemukan oleh *semiologi* akan dapat diterapkan pada linguistik dan

linguistik akan berkaitan dengan suatu bidang khusus. “Adalah tugas psikolog untuk menempatkan tempat yang tepat bagi semiologi, sedangkan tugas para linguist untuk merumuskan apa yang membuat *langue* menjadi suatu sistem khas dari kumpulan peristiwa semiologis, “ tegas Saussure.

Secara simplistik semiologi yang dikembangkan de Saussure berdiri di atas beberapa prinsip, yakni: *Pertama*, prinsip struktural yaitu memandang relasi tanda sebagai relasi struktural, yang di dalamnya tanda dilihat sebagai sebuah kesatuan antara sesuatu yang bersifat material, yang disebut Penanda (*signifier*) dan sesuatu yang bersifat konseptual yang disebut Petanda (*signified*). Oleh karena itu, semiotik yang dikembangkan oleh de Saussure sering disebut sebagai *semiologi struktural* (*structural semiotics*) dan kecendrungan ke arah pemikiran ini disebut *structuralism*. Strukturalisme dalam semiotik tidak menaruh perhatiannya terhadap realisi kausalitas antara suatu tanda dan *causa prima*-nya, antara bahasa dan realitas yang direpresentasikannya, melainkan pada relasi yang secara total unsur-unsur yang ada di dalam sebuah sistem bahasa. Sehingga, yang diutamakan bukanlah unsur itu sendiri melainkan relasi di antara unsur-unsur tersebut. Apa yang disebut sebagai ‘makna’ tidak dapat ditemukan sebagai bagian intrinsik dari sebuah unsur, melainkan sebagai akibat dari relasi total yang ada dengan unsur-unsur lain secara total.

*Kedua*, prinsip kesatuan (*unity*). Sebuah tanda merupakan kesatuan yang tidak dapat dipisahkan antara bidang penanda yang bersifat konkret atau material (suara, tulisan, gambar, objek) dan bidang petanda (konsep, ide, gagasan, makna). Meskipun penanda yang abstrak non-material tersebut bukan bagian dari intrinsik dari sebuah petanda tapi ia dianggap hadir bersama penandanya yang konkret, dan

kehadirannya adalah absolut, sehingga ada konsep metafisika, di mana sesuatu yang bersifat non-fisik (petanda, konsep, makna, dan kebenaran) dianggap hadir di dalam sesuatu yang bersifat fisik (penanda). *Ketiga*, prinsip konvensional yaitu kesepakatan sosial tentang bahasa (tanda dan makna) di antara komunitas bahasa. Tanda disebut konvensional dalam pengertian bahwa relasi antara penanda dan petandanya disepakati sebagai konvensi sosial.

*Keempat*, prinsip sinkronik yaitu kajian tanda sebagai sebuah sistem yang tetap di dalam konteks waktu yang dianggap konstan, stabil, dan tidak berubah. Dengan demikian, ia mengabaikan dinamika, perubahan, serta transformasi bahasa sendiri di dalam masyarakat.

*Kelima*, prinsip representasi, yaitu suatu tanda merepresentasikan suatu realitas yang menjadi rujukan atau refresentasinya. *Keenam*, prinsip kontinuitas, yaitu sebuah relasi waktu yang berkelanjutan dalam bahasa selalu secara berkelanjutan mengacu pada sebuah sistem atau struktur yang tidak pernah berubah, sehingga di dalamnya tidak dimungkinkan adanya perubahan radikal pada tanda, kode, dan makna. Perubahan hanya dimungkinkan secara evolutif, yaitu perubahan kecil pada berbagai elemen bahasa, sebagai akibat logis dari perubahan sosial itu sendiri.

Lebih lanjut ia mengeleminir bahwa untuk membuat orang mengerti hakikat semiologi dan disajikan secara representatif, *langue* harus dikaji secara internal dan intensif. Sementara ini, mayoritas orang senantiasa memposisikan *langue* hanya sebagai *tatabahasa* (*structure*) dan dipahami secara *artifisial*. Hal inilah yang telah menyebabkan *omnipotensi langue* pada posisi dan fungsi sebenarnya. Saussure juga mengkritik pandangan para psikolog yang mengkaji mekanisme tanda hanya sebagai fenomena individul *ansich*. Baginya, sudut pandang ini memang mudah, tetapi

tidak membawa pemahaman seseorang tentang simbol-individual, yang hakikatnya juga bersifat sosial. Saussure juga mengingatkan bahwa apabila orang mendapat tanda harus dikaji secara sosial; orang hanya memperhatikan ciri-ciri bahasa yang mengaitkan dengan pranata-pnata lain, yaitu pranata yang kurang lebih tergantung kepada kemauan manusia.

Bagi Saussure, tanda-tanda muncul secara jelas hanya dalam *langue*. Untuk memahami *langue*, seseorang harus menandai kesamaan (*similaritas*) semua sistem organisasi dan juga memperhatikan faktor-faktor kebahasaan beserta berbagai medianya (seperti peran alat wicara). Dengan cara ini, seseorang tidak hanya memfokuskan kajiannya pada aspek linguistik murni, tetapi disertai perhatian terhadap ritus, adat istiadat, dan lainnya sebagai tanda. Seseorang harus berpikir bahwa fakta bahasa muncul dalam bentuk lain (tanda tidak tersurat misalnya) dan harus mengelompokkannya di dalam semiologi disertai penjelasan kaidah-kaidah tanda tersebut. Dengan kata lain, Saussure mencoba mengelaborasi tanda ke luar lintas batas linguistik, sebagaimana dibuktikan nanti oleh Roland Barthes (ketika mengkaji mitologis dan fenomena pakaian) dan Levi Strauss (ketika membahas fenomena antropologis).

Berkaitan dengan konsep semiologi itu, Saussure selanjutnya menjelaskan kembali tentang kesinambungan *langue* dalam waktu. Waktu, kata Saussure, memungkinkan tanda-tanda bahasa diganti dalam rentang ruang dan waktu tertentu. Meskipun demikian, lanjutnya, perubahan dan keterbukaan dari segi tertentu sama-sama merupakan ciri tanda bahasa. Fakta tersebut bersifat *solider*, artinya tanda selalu berganti tetapi selalu berkesinambungan. Sekalipun terjadi perubahan, namun unsur lama masih ada, sekecil apapun ia; ketidaksertaan unsur baru pada masa

lalu, sifatnya relatif. Itulah sebabnya, Saussure menyandarkan prinsip pergantian (perubahan) pada prinsip kesinambungan (ruang dan waktu).

Pergantian tanda dalam ruang dan waktu beraneka ragam bentuknya dan faktor pemicunya. Perubahan ini selalu meniscayakan perubahan proses *signifikasi*, perubahan antara *signifian* (penanda) dan *signifie* (petanda). Setiap *langue* sama sekali tidak berkekuatan untuk mempertahankan diri terhadap faktor-faktor yang setiap waktu mendorong perubahan hubungan penanda-petanda. Inilah, menurut Saussure, adalah konsekuensi dari kesamaan lambang. Menurut Saussure, pranata manusia selain bahasa--seperti adat istiadat, hukum, dan lainnya--, semuanya didasari—dengan tarap yang berbeda—oleh hubungan wajar antar berbagai tanda. Di dalam pranata terdapat keniscayaan adanya keselarasan antara sarana (media) yang digunakan dengan tujuan yang ingin dicapai. Mode pakaian, misalnya, tidak seluruhnya *arbitrer* (semena), karena orang tidak mungkin melepaskan diri dari syarat-syarat yang ditetapkan oleh tubuh manusia dan standard sosial.

Usaha Whitney untuk menonjolkan bahwa *langue* merupakan pranata murni dan menekankan sifat kearbitreran tanda linguistik, dinilai Saussure sebagai langkah tepat. Namun, Whitney dianggap Saussure tidak cukup melangkah jauh dan tidak memisahkan kearbitreran *langue* dari pranata lainnya. Menurut Saussure, tanda-tanda lingual, selain bersifat linear, mempunyai karakteristik primordial yang lain, yaitu *arbitrer*. Paduan antara penanda dan petanda pada dasarnya bersifat manasuka (*arbitrer*). Misalnya saja gagasan tentang “kucing” sama sekali tidak berkaitan secara intrinsik dengan rangkaian kata *k-u-c-i-n-g* yang menjadi penandanya di dalam bahasa Indoensia. Hal ini bukan berarti bahwa pemilihan penanda-penanda

tersebut sepenuhnya terserah pada diri si penutur, melainkan bahwa pemilihan tersebut *unmotivated* (tak bermotivasi), tidak berhubungan secara alamiah dengan hal yang ditandai (petanda) (Kris Budiman, 1999:6-7).

Pemikiran semiotik *a la* Saussure ini tentunya tidak memiliki jangkauan yang cukup luas untuk berhadapan dengan berbagai bentuk tanda yang bukan termasuk *arbitrary signs* (tanda-tanda yang berifat sewenang-wenang), seperti yang dicontohkan di atas. Maka untuk memperluasnya, tipologi tanda yang diajukan oleh Charles Sanders Peirce akan sangat membantu. Teori dari Peirce, sebagaimana teori Saussure, menjadi *grand theory* dalam semiotik. Hal ini karena gagasannya tersebut bersifat menyeluruh, deskripsi struktural dari semua sistem penandaan. Peirce ingin mengidentifikasi partikel dasar dari tanda dan menggabungkan kembali semua komponen dalam struktural tunggal (Alex Sobur, 2001:97). Dengan pemikiran de Saussure seperti di atas, maka wajar apabila kaum strukturalis, sebagai penerus dan turunan dari pemikiran Saussure, mendapat kritikan pedas. Kelemahannya terletak karakter pemikiran strukturalisme yang bersifat yang *statis, metafisis, dogmatis*, dan *transenden*. Sifatnya yang mekanistik “terlalu menyandarkan pada struktur yang tidak berubah”, maka menghambat proses perubahan struktur itu sendiri. Ia membatasi gerak yang *unthinkable* (tak terpikirkan), *unimaginable* (tak terbayangkan), dan *unrepresentable* (tak terrepresentasikan), sebagaimana dikritik oleh Jacques Derrida.

Namun demikian, Pada perkembangannya, distingsi-distingsi Saussurean tersebut telah memberikan kontribusi besar dalam linguistik dan kritik sastra. dalam bidang linguistik, madzhab strukturalisme yang dimunculkan Saussure ini diadaptasi oleh Noam Avram Chomsky, yang melakukan modifikasi dualitas struktur



bahasa, yakni struktur dalam (*deep structure*) dan struktur luar (*surface structure*). Selain Chomsky, Levi Strauss yang dikenal sebagai bapak strukturalisme antropologis Prancis, mengadaptasi pemikiran Saussure terutama menyangkut *oposisi biner* dalam struktur alaminya (Alex Sobur, 2001:103). Dalam konteks yang terakhir, kritik sastra strukturalis-Saussurean memperlakukan teks sastra sebagai 'sistem tanda'. Kritikus strukturalis beranggapan bahwa tugas mereka adalah mempelajari struktur sastra, dengan mengamati secara objektif hakekat sastra yang khas dan penggunaan alat-alat fonemis dalam karya sastra, dan bukan mempelajari amanat, sumber, atau sejarah sastra. Puisi terjadi dari kata-kata, bukan subjek-subjek puitis, jadi perhatian kritikus sastra haruslah ditumpukan pada bahasa dari seni sastra itu sendiri.

## **SEMIOTIK KOMUNIKASI CHARLES SANDERS PEIRCE**

### **A. Sekilas Identitas Pemikiran Peirce**

Bila ada tokoh semiotik terkemuka yang tidak bersentuhan dengan sesuatu yang berbau 'strukturalisme', tentulah salah satunya yang harus disebut terlebih dahulu adalah Peirce. Tokoh populer yang satu ini bernama lengkap Charles Sanders Peirce dan berkebangsaan Amerika. Peirce, yang terlahir pada tahun 1839 dan meninggal pada tahun 1914, belajar di Harvard University pada tahun 1859. Karir intelektualnya berawal sebagai ahli matematika dan fisikawan ketika ia bergabung dengan *Coast Survey* (1891). Ia pernah juga menjadi dosen di Universitas John Hopkins antara tahun 1879-1884. Namun ia tidak pernah mendapat jabatan akademis, disebabkan sikapnya yang keras dan emosional sehingga tidak banyak yang menyukai kepribadiannya. Karena kepribadiannya ini pula yang menyebabkan tidak banyak orang yang mengenal biografi Peirce.

Dalam konteks semiotik ia dikenal sebagai seorang filosof yang mengembangkan filsafat pragmatisme melalui kajian semiotik. Sekalipun ia tidak menulis buku, sebagaimana Saussure, namun beberapa kertas kerja pernah dihasilkannya di antaranya adalah *Collected Papers, Semiotics and Significs: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby* (Kris Budiman, 1999:90-91). Disebutkan bahwa Peirce merupakan tokoh semiotik yang memberikan kontribusi

mengenai paradigma probabilitas dalam ilmu tanda. Hal ini menunjukkan bagaimana keterpengaruhannya semiotik oleh logika, matematika, dan fisika.

### **B. Ragangan Semiotik Peirce dan Tipologi Tanda**

Peirce memaknai semiotik sebagai “studi tentang tanda dan segala yang berhubungan dengan tanda; cara berfungsi (*sintaktik semiotik*) dan hubungan antar-tanda (*semantik semiotik*), serta mengkaji pengirim dan penerimanya oleh mereka yang menggunakan tanda (*pragmatik semiotik*)” (Panuti dan van Zoest, 1996:5-6). Karenanya, menurut Peirce, tanda bukan hanya melekat pada bahasa dan kebudayaan melainkan menjadi sifat intrinsik pada seluruh fenomena alam (*pansemiotik*). Melalui tanda lah, manusia mampu memaknai kehidupannya dengan realitas. Dalam hal itu, bahasa menempati posisi terpenting sebagai suatu sistem tanda yang paling fundamental bagi manusia, sedangkan tanda-tanda non-verbal seperti gerak-gerik serta beraneka praktik sosial konvensional lainnya, dapat dipandang sebagai sejenis bahasa yang tersusun dari tanda-tanda bermakna yang dikomunikasikan atas dasar-relasi-relasi.

Bagi Peirce, terdapat prinsip mendasar dari sifat tanda, yakni 1) sifat representatif, dan 2) sifat interpretatif. Sifat *representatif* tanda berarti tanda merupakan sesuatu yang mewakili sesuatu yang lain (*something that represents something else*). Sedangkan sifat *interpretatif* artinya bahwa tanda tersebut memberikan peluang bagi interpretasi tergantung kepada siapa yang memaknai dan menerimanya. Dalam konteks ini Peirce memandang bahwa proses pemaknaan (*signifikasi*) menjadi penting karena manusia memberi makna pada realitas yang ditemuinya. Hal ini secara tegas mengandaikan bahwa, menurut Peirce, bahasa memiliki keterkaitan yang erat

dengan realitas. Bagi Peirce, tanda beranjak dari kognisi manusia secara dinamis.

Berbeda dengan Saussure, Peirce memandang tanda bukanlah sebagai sebuah struktur, melainkan bagian dari proses pemahaman (*signifikasi*). Tanda merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari objek referensinya serta pemahaman subjek atas tanda. Ia menyebutnya *representamen*. Sedangkan apa yang ditunjuknya atau diacunya disebut *objek*. Tanda yang diartikan sebagai “sesuatu yang mewakili sesuatu yang lain” bagi seseorang berarti menjadikan tanda bukan sebagai entitas otonom:

- |            |   |            |
|------------|---|------------|
| Tahap<br>1 | Manusia mempersepsi dasar ( <i>ground</i> ) tanda (disebut juga <i>representamen</i> ), misalnya melihat asap dari jauh.  | <b>(R)</b> |
| Tahap<br>2 | Ia mengaitkan dasar ( <i>ground</i> ) dengan suatu pengalaman, misalnya asap dikaitkan dengan kebakaran. Jadi, kebakaran dirujuk oleh asap atau dasar (asap) merujuk kepada <i>objek</i> (kebakaran). | <b>(O)</b> |
| Tahap<br>3 | Kemudian ia menafsirkan kebakaran itu terjadi pada sebuah pertokoan yang dikenalnya. Proses ini disebut dengan <i>interpretant</i> .  | <b>(I)</b> |

Ketiganya **(R-O-I)** menjadikan semiotik sebagai sesuatu yang tidak terbatas. Selama gagasan penafsir tersebut dapat dipahami oleh penafsir lainnya, maka posisi penafsir pun penting sebagai *agent* yang mengaitkan tanda dengan objeknya. Pemahaman akan struktur semiotik tersebut menjadi hal mendasar yang tidak dapat diabaikan oleh seorang penafsir. Seorang penafsir, dalam hal ini, berkedudukan sebagai peneliti, pengamat, dan pengkaji objek yang dipahaminya.



## Tokoh dan Pemikiran Semiotik

51

Dengan demikian Peirce memandang adanya *relasi triadik* dalam semiotik, yakni antara *representament* (**R**), *object* (**O**), dan *interpretant* (**I**). Dengan demikian, semiosis adalah suatu proses pemaknaan tanda yang bermula dari persepsi atas dasar (*ground; representament*), kemudian dasar (*ground; representament*) itu merujuk pada *objek*, akhirnya terjadi proses *interpretant*. Bagi Peirce, setiap tanda yang dipahami oleh seseorang akan berasosiasi dengan tanda lain di benaknya. Tanda ini kemudian merupakan *interpretant* dari yang pertama; pada gilirannya sebuah *interpretant* akan menjadi tanda, dan seterusnya *ad infinitum*. Misalnya, sebuah *gambar singa* menyebabkan munculnya *kata singa* sebagai *interpretan* di dalam benak seorang Indonesia. Seringkali pula, seseorang menginterpretasikan sebuah ikon melalui simbol atau, sebaliknya simbol melalui ikon. Berdasarkan pengertian tentang tanda yang diinterpretasikan lewat tanda lain ini, sebagai gerakan yang tidak berujung pangkal, Eco dan Derrida kemudian merumuskan semiosis yang tak-berkesudahan (Kris Budiman, 1999:51).

Sebagaimana disebutkan bahwa Peirce memandang bahwa bahasa sangat terkait dengan realitas, karena semiosis merupakan konfigurasi metode memaknai

realitas secara bertahap. Dalam rangka memaknai realitas tersebut maka subyek memahaminya berdasarkan *keberlakuan tanda*. *Keberlakuan Tanda* ini bersifat *trikotomis*, yaitu:

- Firstness*: Tingkat pemahaman subyek dan eksistensi tanda-tanda masih potensial, penuh probabilitas dan perasaan. Tahap ini dapat disebut sebagai tahap *pencerapan potensi*.
- Secondness*: Tingkat pemahaman dan eksistensi tanda sudah berhadapan atau konfrontasi dengan realitas ketika subyek memahami eksistensi realitas. Tahap ini dapat disebut sebagai *pencerapan aktualitas*.
- Thirdness*: Tingkat pemahaman dan eksistensi tanda ketika sudah terformulasikan aturan atau hukum yang berlaku umum untuk mengkonstitusi pemahaman subyek terhadap realitas. Tahap terakhir ini dapat disebut sebagai *abstaksi*.

Selanjutnya Peirce, dalam mengkaji objek yang dipahaminya, seorang penafsir yang jeli dan cermat, segala sesuatunya akan dilihat dari tiga jalur logika, yaitu.

1. Hubungan *representament* (**R**) dengan jenis *representament*:

- a. *Qualisign* (dari *quality signs*): *representament* yang bertalian dengan kualitas atau warna
- b. *Sinsign* (dari *singular sign*): *representament* yang bertalian dengan fakta real.
- c. *Legisign* (dari *legislatif sign*; *lex*=hukum): *representament* yang bertalian dengan kaidah atau aturan.

Contoh berikut ini berusaha menjelaskan ketiga trikotomi kategori pertama ini. Tahap *qualisign*; jika

ada ‘kertas minyak berwarna kuning’ (tanda), maka tanda ini masih bersifat potensial untuk dimaknai apapun, termasuk diartikan sebagai “(tanda) ada orang yang meninggal”, karena tingkat probabilitasnya masih mungkin. ‘Kertas minyak berwarna kuning’ berada pada level *qualisign* karena *representamentnya* dibentuk oleh kualitas atau warna.

Tahap *sinsign*; jika ‘kertas minyak berwarna kuning’ tersebut dijadikan bendera dan dipancang di tepi jalan, maka ‘kertas minyak berwarna kuning’ di sana sudah memiliki makna khusus, yakni ‘[tanda] ada orang yang meninggal di daerah itu’. ‘Kertas minyak berwarna kuning’ ini telah *representament* yang diletakkan pada konteks tertentu atau pada *fakta real*. Tahap *legisign*; “Kertas minyak berwarna kuning’ yang dipancang di tepi jalan menunjukkan adanya sebuah *kesepakatan* (lex=hukum) tentang sebuah tanda dari masyarakat pemakai tanda tersebut.

## 2. Hubungan *objek* (O) dengan jenis *representement* (R; *dasar/ground*):

Di antara pemikiran Peirce yang cukup penting adalah pemilahan tanda dari sisi acuannya (tipologi tanda) pada tiga jenis yaitu ikon, indeks, dan simbol.

- a. *Icon*: Hubungan *representement* (R) dan *obyek* (O) yang memiliki keserupaan (*similitude* atau *resemblance*) atau ‘tiruan tak serupa’ dengan bentuk objek (terlihat pada gambar atau lukisan). Misalnya, patung Soekarno adalah ikon dari Soekarno sebenarnya; tiruan suara burung merujuk pada burungnya; peta geografis merupakan ikon dari geografi wilayah yang sebenarnya. Dalam hal ini, Eco menyebutkan bahwa bayangan cermin merupakan tanda ikonik yang mutlak.

- b. *Indeks*: Hubungan *representement* (R) dan *obyek* (O) yang terjadi karena terdapat *keterkaitan* atau *hubungan kausal* antara dasar dan objeknya. Misalnya, asap (R) adalah indeks dari kebakaran (O); bau daging dibakar (R) adalah indeks dari warung sate (O).
- c. *Symbol* atau 'tanda sebenarnya': Hubungan *representement* (R) dan *obyek* (O) yang terbentuk karena adanya konvensi. Hubungannya bersifat arbitrer, seperti dimaksudkan oleh Saussure (Barthes, 1967:109, sebagaimana dikutip Yasraf, 2002a:4). Simbol merupakan ekuivalen dari tanda dalam pengertian Saussure. Misalnya, lampu rambu lalu-lintas dengan tiga warna; warna merah merujuk pada larangan, kuning merujuk pada pengertian hati-hati, dan hijau merujuk pada izin untuk berjalan (terus). Demikian juga, kode-kode morse dengan kombinasi bunyi panjang dan pendek merujuk pada setiap huruf.

Dalam tradisi semiotik Peirce, keberadaan ikon dan indeks ditentukan oleh hubungan referen-referennya, sementara simbol ditentukan oleh posisinya di dalam suatu sistem yang arbitrer dan konvensional. Melalui pandangan ini Peirce telah memberikan suatu fleksibilitas bagi hal-hal yang sebelumnya telah ditolak, baik oleh penganut empirisme maupun semiotik ekstrem.

### 3. Hubungan *interpretant* (I) dengan jenis *representament* (R):

- a. *Rheme or seme*: *Representament* yang masih memiliki berbagai kemungkinan (*probabilitas*) untuk diinterpretasi oleh interpreter;
- b. *Dicent or dicisign*: *Representament* yang sudah dapat dijadikan fakta real dan memiliki makna tertentu;
- c. *Argument*: *representament* yang sudah dihubungkan



dengan kaidah atau preposisi tertentu.

Trikotomi Kategori	<i>Representa ment</i>	Relasi ke Obyek	Relasi ke Interpretan
<i>Firstness</i> (Kualitas)	<i>Qualisign</i>	<i>Icon</i>	<i>Rhema</i>
<i>Secondness</i> (fakta real)	<i>Sinsign</i>	<i>Indeks</i>	<i>Dicent</i>
<i>Thirdness</i> (Kaidah/atura n)	<i>Legisign</i>	<i>Simbol</i>	<i>Argument</i>

Kesembilan tipe penanda sebagai struktur semiosis itu dapat dipergunakan sebagai dasar kombinasi satu dengan yang lainnya. Sebagai contoh *sinsign indexical rhematis*: (tertawa tiba-tiba). Tertawa tiba-tiba itu menandai kenyataan, yaitu kenyataannya tertawa (*sinsign*). Ekspresi tertawanya yang tiba-tiba itu mengisyaratkan sesuatu, mungkin lucu atau berubah pikiran (*indexical*). Mungkin juga ia tertawa tiba-tiba itu objek yang didengar atau dilihatnya ataupun yang dirasakan dapat terpahami (*rhematis*) (Puji Santosa, 1993:11).

Sebagai contoh yang lain, *sinsign indexial dicent*: (karung angin). Karung angin yang terpasang pada salah satu bandar udara itu dapat menandai kenyataan, yaitu kenyataannya ada sehelai karung angin di pasang di salah satu bandar udara, misalnya Bandar Udara Soekarno Hatta (*sinsign*). Karung angin yang bergerak itu menandakan atau mengisyaratkan adanya angin bertiup. Akan tetapi, jika karung angin itu diam tidak bergerak, maka akan mengisyaratkan tidak ada angin yang bertiup (*indexical*). Dari bergerak atau tidaknya karung angin akan dapat menginformasikan sesuatu, yaitu memberikan informasi akan adanya angin yang bergerak dengan kencang, pelan-pelan, angin itu

bergerak dari arah mana dan menuju ke mana (*dicent*). Jadi, suatu tanda dapat merangkum beberapa sifat dari tipe-tipe struktur semiosis di atas (Puji Santosa, 1993:11).

Peirce lebih lanjut menjelaskan bahwa tipe-tipe tanda seperti ikon, indeks, dan simbol memiliki nuansa-nuansa yang dapat dibedakan (Hawkes, 1978:128-130). Penggolongan yang berdasarkan pada hubungan kenyataan dengan jenis dasarnya itu melihat atas pelaksanaan fungsi sebagai tanda. Pada *ikon*, terdapat kesamaan yang tinggi antara yang diajukan sebagai penanda dan yang diterima oleh pembaca sebagai hasil petandanya. Sebuah tanda bersifat ikonik apabila terdapat kemiripan (*resemblance*) antara tanda dan hal yang diwakilinya. Di dalam hubungan antara tanda dan objek-ya terwujud sebagai “kesamaan dalam beberapa kualitas”, yakni kesamaan atau “kesesuaian” rupa yang terungkap oleh tanda dan dapat dikenali oleh penerimanya. Bentuk-bentuk diagram, lukisan, gambar, sketsa, patung, kaligrafi, ukiran-ukiran, yang tampak sebagai tata wajah (grafika atau tipografi dalam bentuk-bentuk puisi ikonis) merupakan contoh bagi tanda-tanda *ikonis*. Ciri ini juga nampak di dalam bahasa sebagai gejala onomatope, misalnya *embe, embe, embe...* di dalam bahasa Indonesia yang pada batas tertentu meniru suara kambing.

Dalam *indeks* terdapat hubungan antara tanda sebagai penanda dan petandanya yang memiliki hubungan fenomenal atau eksistensial atau memiliki sifat-sifat konkret, aktual, sekuensial, kausal, dan selalu mengisyaratkan sesuatu. Misalnya, bunyi bel rumah merupakan indeksial bagi kehadiran tamu; gerak dedaunan pada pohon merupakan indeksial adanya angin yang bertiup; asap yang mengepul merupakan indeksial bagi api yang menyala; dan sebagainya. Pada *simbol* menampilkan hubungan antara penanda dan petanda dalam sifat yang arbiter. Kepada penafsir

dituntut untuk menemukan hubungan penandaan itu secara kreatif dan dinamis. Tanda yang berubah menjadi simbol dengan sendirinya akan dibubuhi sifat-sifat kultural, situasional, dan kondisional. Oleh sebab itu, bahasa sebenarnya merupakan prestasi kemanusiaan yang besar mengenai penanda yang bersifat arbitrer. Lihat contoh di bawah ini:

<b>Ikonis</b>	<b>Indeksikal</b>	<b>Simbolis</b>
a. Lukisan Julius Caesar	a. Suara Julius Caesar	a. Diucapkan kata Julius Caesar
b. Gambar Julius Caesar	b. Suara Julius Caesar	b. Makna gambar Julius Caesar
c. Patung Julius Caesar	c. Bau Julius Caesar	c. Makna suara Julius Caesar
d. Lukisan Julius Caesar	d. Gerak Julius Caesar	d. Makna bau Julius Caesar
e. Sektsa Julius Caesar		e. Makna gerak Julius Caesar

Dari gambar diagram di atas dapat dikenali bahwa sesuatu yang berupa gambar, lukisan, patung, sketsa, dan foto merupakan hal-hal yang berisifat *ikonis*. Sesuatu yang mengisyaratkan sesuatu hal melalui suara, langkah-langkah, bau, dan gerak adalah tanda-tanda yang bersifat indeksikal. Sesuatu tanda yang dapat diucapkannya baik secara oral maupun dalam hati, arti atau makna dari: gambar, bau, lukisan, dan gerak, merupakan sesuatu yang bersifat simbolis. Sesuatu tanda dapat dikatakan penuh apabila penandanya teramati dan petandanya pun terpahami. Kata *mawar* dapat dikatakan penuh sebagai tanda apabila penandanya sudah tertulis atau terucapkan dan petandanya pun--makna yang diacunya--telah terpahami, yaitu sejenis tanaman hias yang tumbuh di taman, bunganya indah ada yang berwarna putih, merah, atau seroja (KBBI, 1996:936). Akan tetapi, sebagai penanda saja kata *mawar* itu dikatakan kosong apabila *mawar* tidak terpahami maknanya, misalnya, dihadapkan kepada orang asing yang belum mengenal

bahasa Indonesia (Puji Santosa, 1993:13).

### C. Makna Bahasa dan Makna Mitis

Menurut teori Peirce, setiap tanda tentunya memiliki dua tataran, yaitu tataran kebahasaan dan tataran mitis (Hawkes, 1978:132). Tataran kebahasaan disebut sebagai penanda primer yang penuh, yaitu tanda yang telah penuh dikarenakan penandanya telah mantap acuan maknanya. Hal ini karena berkat prestasi semiosis tataran kebahasaan, yaitu kata sebagai tanda tipe simbol telah dikuasai secara kolektif oleh masyarakat pemakai bahasa. dalam hal ini kata atau bahasa tersebut sebagai penanda mengacu pada makna lugas petandanya. sebaliknya, pada penanda sekunder atau pada tataran mitis, tanda yang telah penuh pada tataran kebahasaan itu dituangkan ke dalam pananda kosong. Petanda pada tataran mitis ini sesuatunya harus direbut kembali oleh penafsir karena tataran mitis bukan lagi mengandung arti denotatif, melainkan telah bermakna kias, majas, figuratif, khusus, subjektif, dan makna-makna sertaan yang lain. Secara skematis Peirce melukiskan dua tataran tanda itu sebagai berikut

Tataran Bahasa

Tataran mitis

1. Penanda	2. Petanda	
3. Tanda I. Penanda 1		II. Petanda ?
III. Tanda		

Skema tersebut memerikan model penandaan primer yang telah penuh makna acuannya, yaitu sudah dapat dianggap penuh karena penandanya telah mantap acuan maknanya. Pada skema di atas, arti denotatif--arti yang menunjuk pada arti kamus atau

leksikal--mencakup *penanda*, *petanda*, dan *tanda*. wilayah denotatif menjadi tataran kebahasaan karena bermakna lugas, objektif, dan apa adanya, yaitu sebagai model primer bahasa. *Tanda* dalam tataran kebahasaan itu berubah menjadi *penanda* pada tataran mitis, sehingga *petanda* harus dikemukakan sendiri oleh penafsir agar petanda itu dapat penuh acuan maknanya. dengan dikemukakannya *petanda* oleh penafsir, maka menjadi penuhlah *tanda* sebagai makna tataran mitis. Misalnya, "Aku melihat rembulan berjalan di atas panggung juara". Makna kata "rembulan" dalam kalimat tersebut bukan lagi bermakna denotatif seperti arti leksikal dalam kamus, melainkan telah memiliki makna konotatif atau makna-makna sertaan yang lain, yakni *wanita cantik*. Makna pada tataran mitis ini harus dapat ditemukan sendiri oleh si penafsir (pembaca) secara kreatif dan dinamis.

Namun, ternyata membaca dan menafsirkan itu merupakan aktivitas yang diatur oleh kaidah-kaidah (*tataran kebahasaan*) (*rule-governed activity*), yang memerlukan kreativitas (*rule-hanging creativity*) dengan kaidah yang berubah-ubah (*tataran mitis*). Model primer merupakan wilayah denotatif (arti lugas) dan model sekunder merupakan wilayah konotatif (makna kias, majas, khusus, figuratif, dan subjektif). Penanda-penanda pada wilayah konotatif dibentuk dari tanda-tanda yang ada di wilayah denotatif. Petanda pada wilayah konotatif bersifat "mengambang" dan "menggantung", yang harus ditemukan sendiri oleh penafsir secara kreatif dan dinamis. Gagasan Peirce ini jelas sangat kontras dengan pemikiran semiologi de Saussure. Andai saja Peirce bertemu Saussure, maka pemikiran Peirce ini dapat dianggap sebagai reaksi terhadap pemikiran Saussure yang menyederhanakan makna tanda dalam konteks kearbitreran hubungan *petanda* dan *penanda* dalam setiap bahasa. Bagi Peirce,

hal ini jelas mempersempit ruang lingkup semiotik ketika harus berhadapan dengan berbagai bentuk tanda yang pastinya tidak selalu bersifat sewenang-wenang seperti di atas.

## ANALISIS STRUKTURAL ROMAN JAKOBSON

### A. Sesobek Tanda Pengenal

Roman Jakobson, seorang linguist Amerika-imigran, lahir di Moskow 1896. Ia merupakan murid dari ahli fonologi Rusia Nikolai Troubetzkoy. Ia memperoleh gelar kesarjanaannya di Lazarev Institute of Oriental Languages (Moskow), Universitas Moskow dan Universitas Praha. Dia menjabat sebagai profesor dan dosen tamu di Moscow Dramatic School, Universitas Masaryk. Diapun menjadi anggota dari banyak akademi dan masyarakat ilmiah serta dianugerahi banyak penghargaan akademis. Jakobson mengabdikan diri pada Universitas Harvard sebagai Samuel Hazzard Cross Profesor di bidang bahasa Slavia, kesusastraan, dan linguistik umum. Pada saat yang sama dia juga menjadi Institute Professor pada Massachusetts Institute of Technology.

Pada tahun 1914 Roman Jakobson memasuki fakultas historiko-filologis di Universitas Moskow dan mengambil konsentrasi bahasa di jurusan Slavia dan Rusia. Baginya, telaah bahasa menjadi kunci dalam upaya memahami *sastra* dan *folklore* (cerita rakyat) secara umum. Pada tahun 1915 Roman Jakobson mendirikan lingkungan linguistik di Moskow dan terpengaruh oleh Husserl. Akibatnya, fenomenologi Husserl menjadi cukup penting dalam membentuk pemikirannya saat ia berusaha melihat hubungan antara “bagian” dengan “keseluruhan” dalam bahasa dan kultur. Kata puitis menunjukan salah satu kaitan yang

paling jelas antara bagian dengan keseluruhannya. Puisi memiliki bentuk yang paling dekat dengan suatu struktur, karena bagian-bagiannya sama dengan keseluruhannya. Menjelang akhir tahun 1920 Jakobson meninggalkan Moskow dan tinggal di Praha dan sejak awal pembentukannya tahun 1926, ia menjadi linguist yang paling berpengaruh dalam lingkungan linguistik di Praha. Di kota inilah Jakobson melalui tertarik untuk mempelajari perbedaan antara struktur fonik dan prosodik dalam bahasa Rusia dan bahasa-bahasa Slavik lainnya. Di bawah pengawasan lingkungan atau lingkaran studi linguistik Praha, pada tahun 1929 Jakobson menerbitkan *Romarques sur l'evolution phonologique du russe comparee a celle des autres langues slaves* (Catatan tentang evolusi fonologis bahasa Rusia yang dibandingkan dengan bahasa Slavia lainnya).

Pada tahun 1930 Jakobson bekerja sama dengan guru sekaligus temannya, Nikolai Trubetskoy, melakukan penelitian tentang pola suara pada bahasa. Sebagai pengikut Saussure, Trubetskoy mengarahkan Jakobson pada gagasan bahwa suara dalam bahasa berfungsi secara diferensial: mereka tidak memiliki makna intrinsik. Selama akhir 1930 an akhir, bersamaan dengan bangkitnya Nazisme dan mendekatnya peperangan, Jakobson melakukan tour ke Swedia dan Denmark. Di Copenhegen (Denmark) ia bekerja sama dengan Louis Hjelmslev dan lingkungan linguistik Copenhegen. Karya yang debutaannya, *Kindersprache, Aphasie und allgemeine* (Bahasa anak-anak, Afasia dan Universal fonologis) ditulisnya di Swedia pada tahun 1940-1941 sesaat sebelum berangkat ke New York. Meskipun pada tahun 1950an ia menjadi korban prasangka MacCarthisme karena hubungannya dengan Eropa Timur yang komunis yang akhirnya Jakobson diangkat menjadi staf di Harvard dan



Massachusetts Institute of Technology, dan ia terus tinggal di Amerika sampai meninggalnya di Boston pada tahun 1982.

Buah intelektualnya cukup banyak, mencakup poetika dan linguistik umum, filologi Slavia, sejarah sastra, folior, serta bahasa-bahasa Paleo-Siberia tercantum di dalam bunga rampai *For Roman Jakobson* (1956). Karyanya yang sangat berpengaruh dan telah menjadi klasik dalam perkembangan linguistik modern adalah *Fundamentals of Language* (bersama M. Halle). Sedangkan karyanya yang cukup penting bagi kajian poetika adalah "Linguistics and Poetics" yang dimuat dalam Thomas Sebeok (Ed.), *Style in Language* (1960). Karya intelektual Roman Jakobson yang cukup banyak, sekalipun kini telah mulai usang, menandakan tahapan perkembangan intelektualnya; namun, hal yang tidak dapat disangkal bahwa tahap strukturalis Jakobson, yakni antara 1920-1939, masih membekas dalam teori-teorinya tentang bahasa, puisi, dan komunikasi.

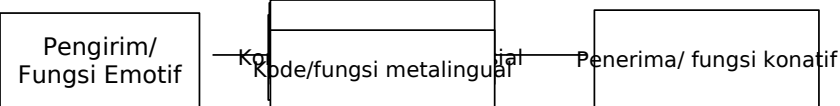
Pengaruh Roman Jakobson pada semiotik abad ke-20 sangat besar. Umberto Eco sampai berkomentar, "Alasan mengapa Jakobson tidak pernah menulis satu buku tentang semiotik adalah karena seluruh eksistensi keilmuannya merupakan contoh hidup dari pencarian semiotik" (Cobley dan Jansz, 1999:142). Pemikiran Roman Jakobson pada gilirannya mempengaruhi Levi-Straus dalam bidang antropologi. Hal ini karena minat Levi-Straus pada antropologi tidak dapat dipisahkan dari upaya untuk memisahkan pertentangan antara yang "bertanda" dengan yang "tidak bertanda", serta upaya untuk menganalisis masyarakat sebagai hubungan antara model yang "invariant" dengan sejarah yang bersifat "variable". Pengaruh tersebut diperkuat saat mereka berdua sama-sama mengajar di New York selama berlangsungnya perang dunia II, yakni di New School of Social Research yang didirikan di Universitas

Columbia.

## **B. Fungsi-Fungsi bahasa**

Roman Jakobson dianggap seorang ahli linguistik yang berupaya mempopulerkan pendekatan strukturalis pada bahasa, khususnya karena ia sangat menekankan bahwa pola suara bahasa (wilayah penelitian Jakobson yang pertama dan utama) pada hakikatnya bersifat relasional. Hubungan antar suara dalam konteks tertentu menghasilkan makna dan signifikansi (*significance*). Ia terus berusaha menjelaskan berbagai tataran struktur linguistik melalui identifikasi dan penjelasan tentang hal-hal invariant di tengah keanekaragaman yang berlipat ganda. Para ahli linguistik untuk melakukan pendekatan relasional karena pertama “setiap komponen pembentuk sistem linguistik dibangun atas pertentangan dua hal yang berlawanan secara logis; sifat yang ada pada sesuatu (kebertandaan) yang dipertentangkan dengan tiadanya sifat itu (ketakbertandaan), dan kedua “saling keterkaitan antara hal-hal yang tidak pernah berubah dengan yang berubah terbukti merupakan ciri bahasa yang paling pokok dan paling mendasar pada setiap tingkatannya.”

Mula-mula Roman Jakobson mengembangkan teorinya mengenai fungsi-fungsi bahasa. Di sini, ia melihat bahasa masih sebagai struktur. *Pertama*, ia masih secara jelas menggunakan enam konsep 1) pengirim, 2) penerima, 3) kode, 4) kontak, 5) pesan, dan 6) acuan. Konsepnya tentang pengirim, penerima, dan kode (sistem tanda bahasa), meskipun sudah lebih luas, namun nuansa strukturalis Saussurenya masih kental. Menurutny, Dalam setiap komunikasi, seorang pembicara (*pengirim*) mengirimkan sebuah *pesan* kepada pendengar (penerima). *Pesan* itu mempergunakan sebuah kode (biasanya bahasa yang



## Tokoh dan Pemikiran Semiotik

65

diakrabi oleh pembicara dan pendengar). Untuk memperoleh *pesan*, diperlukan adanya *kontak* antara pengirim dan penerima, baik dalam bentuk lisan, lihatan, atau elektronik. Pesan komunikasi diperoleh dengan memahami *kode*, dalam hal ini *kode* dapat berupa tuturan, penomoran, formula bunyi, atau tanda-tanda lain. *Pesan* harus disampaikan melalui sebuah *konteks* (rujukan) agar tercapai pengertian *pesan* tersebut. Konteks tersebut harus dipahami dalam situasi, kondisi, dan kultur si pengirim dan penerima.

*Kedua*, selain strukturalis Saussure, rumusan Jakobson tentang pengirim, penerima, dan referen (atau acuan) merupakan perluasan dari teori Karl Buhler. Menurut Karl Buhler, setiap orang menekankan salah satu dari ketiga aspek (pengirim, penerima, atau referen) ketika melakukan komunikasi (Benny H. Hoed, 2003:8-11). Ketiga faktor bahasa di atas merupakan dikembangkan Roman Jakobson berdasar pada teori Buhler. Kemudian Jakobson menambahnya tiga faktor lagi, yaitu *kontak*, *kode* (sistem tanda), dan *massage*. Secara general, keenam faktor bahasa (dan enam fungsi bahasa) Roman Jakobson adalah sebagai berikut:

1. Faktor *pengirim*. Pengirim adalah orang yang menyampaikan pesan. Ia dapat saja seorang

penulis, penutur, pembicara, atau sebuah teks. Bila faktor pengirim diberi tekanan dalam proses komunikasi, maka ini berarti bahasa digunakan dengan *fungsi emotif* atau *fungsi ekspresif*. Dalam hal ini, pribadi pengirim menjadi menonjol. Dengan demikian bahasa mempunyai fungsi emotif bila pembicara mengarahkan ekspresi langsung dari sikapnya terhadap topik atau situasi. Contoh:

<b>Tulisan/Tuturan</b>	<b>Fungsi emotif</b>
Alangkah indah nya rumah itu!	Menonjolkan <i>perasaan</i> pembicara tentang sebuah rumah
Saya lebih suka warna merah daripada hitam.	Menonjolkan <i>preferensi</i> pembicara terhadap warna merah
Sebagai Direktur, sayalah yang berkuasa di sini.	Memperlihatkan otoritas pembicara

Contoh seperti di atas, cenderung menimbulkan kesan emosi tertentu, baik emosi asli atau emosi terkondisikan. Oleh karena itu, istilah ‘emotif’ yang diperkenalkan oleh Marty, lebih disukai daripada ‘emosional’. Disebutkan bahwa strata emotif yang paling murni dalam bahasa (tulisan) dapat terlihat dalam bentuk kata seru. Bentuk itu berbeda dengan sarana referensial bahasa, baik melalui pola bunyi (sekuen bunyi aneh atau bahkan bunyi-bunyi yang tidak biasa), maupun melalui peran sintaksis (kata-kata itu bukan komponen, tetapi padanan kalimat-kalimat). Jakobson memberi contoh “Tut! Tut!” kata McGinty. Kata-kata tersebut, yang merupakan ucapan McGinty, tokoh Conan Doyle, terdiri dari dua kata *onomatopea* yang menirukan suara orang yang mengisap sesuatu. Fungsi emotif dibentang secara

nyata dengan tanda seru dan terasa pada seluruh ucapan, baik pada tataran bunyi, gramatikal, maupun leksikal. Jakobson (1996:71) menyatakan “Apabila kita menganalisis bahasa dan segi keterangan yang dianutnya, kita tidak dapat membatasi pengertian informasi pada aspek kognitif bahasa”. Menurutny, seseorang yang menggunakan unsur-unsur ekspresif untuk menunjukkan kemarahan dan sikap ironisnya, dengan jelas memberi tambahan informasi dan tentu saja perilaku verbal ini tidak dapat disamakan dengan kegiatan non-semiotik nutritif.

2. Faktor *penerima*. Penerima adalah yang menerima pesan dalam komunikasi. Ia dapat saja seorang pembaca atau pendengar. Apabila faktor penerima diberi tekanan, maka ini berarti bahasa digunakan dengan fungsi *konatif*, atau *konatif*, atau *reseptif*, atau *pragmatik*. Fungsi yang diharapkan adalah penggunaan bentuk vokatif dan imperatif meminta perhatian orang lain atau menyuruh orang lain melakukan sesuatu. Contoh

<b>Tulisan/Tuturan/wicara</b>	<b>Fungsi Konatif</b>
Buka pintu itu, nak!	Pendengar diharap membuka pintu
Tolong buka buku itu, Din!	Pendengar diharap membuka buku
Panas sekali ruangan ini, Nas.	Pendengar diharap menyalakan AC

3. Faktor *konteks*. Setiap pembicaraan (komunikasi) membicarakan sesuatu, yakni hal yang diacu, dibicarakan, yang berada di luar bahasa. Bila tekanan diberikan pada acuan, maka baik pengirim maupun penerima dilesapkan. Fungsi

bahasa yang bekerja di dalam struktur komunikasi seperti itu adalah *fungsi referensial* atau *fungsi acuan*.

<b>Tulisan/Tuturan</b>	<b>Fungsi Referensial</b>
Kemarin ada kecelakaan di tol Padaleunyi	Penonjolan peristiwa
149 orang tewas dalam musibah longsor di Cibeber Leuwigajah	Penonjolan peristiwa

4. Faktor *kontak*. Setiap komunikasi verbal akan efektif apabila terjadi kontak antara pengirim dan penerima (atau terjadi dialog). Tanpa kontak (dan dialog) antara pengirim dan penerima, komunikasi tidak akan terjadi atau bersifat satu arah (monolog), bahkan tidak menghasilkan pesan apa pun. Berbicara kepada orang yang tuli tidak akan menghasilkan komunikasi yang efektif atau menulis surat kepada orang yang buta (dengan tulisan “biasa”). Demikian pula, tidak terjadi komunikasi apabila si pembicara berbicara kepada si penerima yang tidak mengerti bahasa si pembicara. Apabila tekanan diberikan pada faktor kontak, maka bahasa memiliki *fungsi sentuhan* atau *fungsi fatik*, yakni fungsi membangun kontak.

<b>Tulisan/Tuturan</b>	<b>Fungsi Fatik</b>
Halo! Halo!? (dalam pembicaraan telpon)	Kata halo, pada dasarnya tidak mempunyai makna, tetapi dalam komunikasi mempunyai fungsi sebagai ‘pembuka kontak’ antara pengirim dan penerima.
Maaf, mas. Di mana BSM berada?	Kata ‘Maaf, mas’ berfungsi sebagai ‘pembuka dialog’, tidak dimaksudkan untuk meminta

	maaf, karena tidak ada yang perlu dimaafkan.
--	--

5. Faktor *kode*. Kode adalah sistem tanda (bahasa) yang digunakan dalam komunikasi (verbal). Apabila komunikasi memberikan tekanan pada faktor kode, maka bahasa di sini mempunyai *fungsi metalinguistik* atau *fungsi sosial-budaya*.

Tulisan/Tuturan	Fungsi Metalinguistik
Kuda adalah hewan menyusui, bertulang belakang, dan berkaki empat	Definisi
Eksplorasi adalah penjelajahan lapangan dengan tujuan memperoleh pengetahuan lebih banyak (tentang keadaan), terutama sumber-sumber alam yang terdapat di tempat itu (KBBI, 1993)	Definisi

Dua contoh di atas merupakan suatu model persamaan yang dapat dilambangkan dengan rumus  $A=A'$ . Inilah yang disebut dengan model definisi.

6. Faktor *pesan*. Pesan adalah isi suatu komunikasi. Apabila komunikasi memberikan tekanan pada pesan, maka dikatakan bahwa bahasa mengandung *fungsi puitik* atau *fungsi estetis*. Fungsi puitik ditandai oleh antara lain perulangan, penyimpangan, penonjolan, ataupun keambiguan. Ditinjau dari kacamata strukturalis semua itu menyangkut segi penanda (atau ekspresi) dan petanda (atau isi).

Tulisan/Tuturan	Fungsi emotif
Amin Rais adalah <i>rais amin</i> (pemimpin yang terpercaya)! (muncul ketika kampanye calon presiden 2004)	Repetisi dan pembalikan

	kata
Vini, Vidi, Vici	Repetisi V-i
Bukan basa basi	Repetisi b-a ke b-i

Pada contoh di atas, meskipun terdapat perulangan seperti terlihat pada segi ekspresi, namun semua contoh tersebut sebenarnya penyimpangan, penonjolan, bahkan keambiguan. Pengulangan itu terjadi pada *bentuk* dan *makna*, serta pada skala yang lebih luas adalah *pesan*. Dalam hal ini, pada contoh di atas memberi penekanan pada faktor *pesan*. Contoh pertama, memberikan kesan dan pesan agar memilih Amin Rais karena dari segi arti namanya saja berarti ‘pemimpin yang terpercaya’. Contoh kedua adalah ungkapan bahasa Latin dari Julius Caesar yang memberi pesan “kemenangan”. Contoh ketiga merupakan sebuah tuturan yang mengandung pesan yang nampaknya jauh menyimpang dari tuturannya sendiri, yakni bahwa apa yang dikemukakan tentang kualitas produk (baca: rokok) yang diiklankan tidak Cuma ‘omongan’ belaka yang kemudian berkembang menjadi ‘rokok anak muda’

Model Jakobson ini secara sangat jelas mempertunjukkan masalah-masalah yang mencoba untuk menyusun semacam taksonomi yang memiliki kategori sebanyak dua kali lipat. Politomik dari faktor dan fungsi bahasa yang dikembangkan oleh Roman Jakobson di atas, pada dasarnya merupakan pengembangan dari strukturalisme Saussure. Jakobson menggunakan *fungsi* sebagai pengembangan pengertian *difference* (pembedaan) dalam suatu sistem dan Jakobson masih berpegang pada teori tanda dari



Saussure. Teri fungsionalisme Jakobson tentang ‘faktor dan fungsi bahasa’ masih merupakan perkembangan dari strukturalisme. Dalam fungsionalisme, relasi sistemis yang menjiwai struktur dan jaringan antarkomponen struktur menjelma menjadi relasi antarfungsi, karena komponen-komponen suatu sistem justru terlihat sebagai unsur berfungsi tertentu sebagai akibat relasi sistemis itu (Benny H. Hoed, 2003:11).

Mengometari enam unsur Jakobson di tas, menurut Raman Selden (1996:x), dalam pembicaraan sastra, faktor bahasa “kontak” dapat dihilangkan, karena pembacaan sastra dapat dilakukan sekalipun tidak ada “kontak” langsung. Faktor hubungan, lazimnya, diabaikan oleh para teoritikus sastra, dalam konteks sastra tulis; karena hubungan berlangsung antara pembaca dengan teks, kecuali dalam drama. Oleh karena itu, skema di atas dapat diskemakan kembali menjadi:



Dengan demikian, fungsi bahasa pun dapat direkonstruksi sebagai berikut:



#### D. Bahasa Puitik dalam Puisi

Dari keenam faktor bahasa dan fungsi bahasa di atas, Roman Jakobson memberikan penekanan khusus pada faktor pesan dan fungsi puitik. Fungsi puitik

bertumpu pada orientasi spesifik pembaca ke arah pesan, yang dirangsang oleh kualitas-kualitas tertentu dari pesan itu. Fungsi puitik itu kerap didefinisikan oleh Jakobson sebagai “seperangkat (*einstellung*) yang mengarah kepada pesan secara terpusat” atau “fungsi dari ekspresi bahasa puitik (Artur Asa Berger, 2000:16). Menurut Jakobson, salah satu fungsi dari pesan-pesan tersebut adalah penggunaan alat-alat literatur sebagai metafora dan metonimi. Pesan-pesan juga memiliki fungsi emotif dan referensial (Artur Asa Berger, 2000:208).

Fungsi puitik dapat dijumpai dalam semua proses komunikasi verbal, jika perhatiannya hanya diarahkan pada pesan itu sendiri. Jakobson sendiri mengakui bahwa fungsi puitik atau estetik, tidak terbatas pada teks sastra khususnya dan karya seni umumnya, tetapi muncul juga dalam artikel surat kabar, ceramah, dan sebagainya. Seseorang dapat mengimajinasikan bahwa dalam bacaan, misalnya dalam studi sejarah, fungsi puitik (yang disebabkan oleh pemakaian bahasa “sastra”) bersaing keras dengan fungsi referensial (suatu deskripsi tertentu tentang situasi-situasi tertentu dalam sejarah). Fungsi puitik yang diperkenalkan Jakobson ini telah menerobos pemikiran beku tentang puisi. Ia mengemukakan bahwa setiap produksi verbal dapat memiliki fungsi puitik selama memenuhi sifat-sifat seperti perulangan, penyimpangan, penonjolan, atau keambiguan. Pendapat ini diperkuat oleh tokoh lain, antara lain Koch (1966). Namun Koch secara lebih berhati-hati mengemukakan bahwa sesuatu yang memiliki kepuitan (*poeticalness*) baru berpotensi sebagai puisi, dan belum tentu sebuah puisi, yang biasanya merupakan bagian dari sastra.

Sebelum Jakobson, usaha untuk menentukan secara sistematis kekhasan bahasa puisi ataupun bahasa kesastran mulai dilakukan lagi pada abad ini oleh kaum

formalis di Rusia. Mereka adalah kelompok sastrawan dan peneliti bahasa dan sastra yang muncul di Rusia disekitar akhir tahun 1915 dan yang melanjutkan usahanya sebagai kelompok sampai tahun 1930, pada tahun itu pendekatan sastra ini secara resmi dilarang oleh para penguasa Soviet. Kaum formalis ini tidak puas dengan penelitian sastra yang bersifat sosiologis atau psikologis ataupun yang bersifat sejarah, mereka juga tidak tertarik oleh penelitian positivis yang khusus memperlihatkan masalah pokok, tema, motif, lepas dari karya sastra yang konkret. Para formalis itu ingin kembali ke hakikat puisi, yaitu pemakaian bahasa "*poetry is verbalact*"(puisi adalah tindak kata); mereka ingin mengetahui apa yang merupakan ciri khas sebuah karya sastra, apakah *literariness*-nya, sifat kesastraannya. Roman Jakobson, pada waktu itu seorang linguist yang berusia muda, pada tahun 1921 sudah merumuskan prinsip sastra yang sampai sekarang terus dianutnya "*poetry is an utterance oriented towards the mode of expression*"(puisi adalah ungkapan yang terarah ke ragam ekspresinya); definisi ini diulang pada tahun 1960, dalam bentuk yang agak lain tetapi prinsipnya tetap sama.

Dalam telaah dalam praktek perpuisian, Jakobson menjadi pelopor dalam menunjukan cara bagaimana segala bentuk pertentangan, tetapi secara khusus pertentangan antara konsonan-konsonan muncul dalam kelahiran puisi. Ia juga adalah orang pertama yang menekankan pentingnya irama alam puisi karya Mayakovski dan Khlebnikov. Singkatnya, belum pernah ada ahli linguistik yang berhasil menganalisis puisi dan menyingkapkan struktur diskursus poetika. Di sini Jakobson menyatukan dimensi-dimensi "literer" dan linguistik secara keseluruhan, melalui pengertian tentang struktur yang mempersatukannya.

Yang menarik bagi Jakobson bukanlah puisi,

melainkan fungsi poetika yang terkandung dalam keanekaragaman bentuk-bentuk tertulis dan lisan. Poetika menjadi bagian niscaya dalam telaah bahasa dan realitas atau kata dan benda, tanda dan penanda tidak saling bersinggungan bahwa makna dalam bahasa hanya terkait dalam minimal dengan keterujukan. Bagi Jakobson subjek yang dipelajari oleh ilmu sastra atau poetika bukanlah sastra itu sendiri sebagai sebuah totalitas, melainkan kesastraan (*literatur-nost*), yakni sesuatu yang membuat sebuah karya menjadi karya sastra.

Menurut Jakobson, hal penting dalam fungsi puitik bukanlah referensi, acuan diluar ungkapan bahasa itu. Pemakaian bahasa dan kata merupakan hal yang menjadi pusat perhatian, walaupun fungsi-fungsi lain bukan tidak ada ada dalam puisi. Dalam puisi, hal utama yang harus diambil adalah *message* itu saja. Misalnya makna *aku* dalam puisi Chairil Anwar tidak seperti dalam bahasa sehari-hari yang mengacu pada pembicara, pemakai kata itu, yaitu Chairil Anwar, melainkan pada seseorang yang ke-*aku*-annya dapat dijabarkan dari isi sajak itu sendiri, lepas dari acuan yang konkret dalam kenyataan. Demikian pula dengan *binatang jalang*, yang dipakai sebagai metafora, maka puisi mungkin sekali menjadi ambigu, bermakna ganda; terlebih lagi pula pengirim dan penerima pesan itu sendiri tidak jelas orangnya. Yang ada hanya pesan itu sendiri, dan pesan itu, yaitu sajak, menjadi sesuatu yang langgeng, lestari dari pada pemakaian bahasa yang formal yang prinsipnya hanya *sampah*, karena fungsinya sudah terpenuhi kalau pesannya telah diterima dengan baik oleh pendengar. Dalam hal sajak, justru sajak yang tunggal, sedangkan acuan, pengirim dan penerima tidak jelas, itulah yang disebut *reification* (pembendaan) ungkapan puisi sajak itu menjadi benda, lepas dari pengirim dan penerimanya; sajak sekaligus

benda dan tanda.

Teori Jakobson tentang analisis puisi masih sangat memperlihatkan aroma strukturalis karena ia menggunakan kaidah-kaidah fonologi. Prinsipnya adalah bahwa dalam puisi ada struktur. Konsep strukturalis sebelumnya tentang struktur puisi adalah bahwa puisi harus dikaji dari segi ekspresi, yakni bentuk yang terbaca (atau terdengar), khususnya gejala fonologis dan struktural. Kemudian, analisis puisi pun diarahkan untuk mengkaji isi puisi, biasanya dari segi 'penyimpangan semantis' dan 'pesan'. Meskipun bagi Jakobson dan para tokoh lain, puisi cenderung bergerak ke arah kutub metaforis dari pencarian linguistik, yang mendorong penelitian awal Jakobson dalam bidang ini adalah pola bunyi puisi yang pada awalnya muncul dalam perbedaan antara puisi Rusia dan Ceko dan bukannya peranan metaphor itu sendiri. Hasilnya Jakobson menemukan bahwa perbedaan antara puisi Ceko dan Rusia adalah dalam iramanya.

Dari telaah irama puisi inilah berkembang fonologi Jakobson. Secara khusus, dengan menitikberatkan perhatian kepada kaitan antara bunyi dan makna, Jakobson menyimpulkan bahwa bunyi dan makna di antarai oleh perbedaan yang kemudian disebutnya sebagai "ciri khusus". Dapat juga karena dalam pandangan Jakobson, bahasa dietampatkan sebagai suatu sistem makna wicara yang tidak tersusun dari bunyi atau suara, melainkan dari fonem. Dari dasar inilah Jakobson mengarahkan analisis strukturalnya atas fonem, yakni untuk 1) mencari *distinctive features* (ciri pembeda) yang membedakan tanda-tanda kebahasaan satu dengan yang lain. Tanda-tanda ini harus berbeda seiring dengan ada-tidaknya ciri pembeda dalam tanda-tanda tersebut; b) memberikan suatu ciri menurut *features* tersebut pada masing-masing istilah, sehingga tanda-tanda ini cukup berbeda satu dengan yang lain;

c) merumuskan dalil-dalil sintagmatis mengenai istilah-istilah kebahasaan--melalui *distinctive features*—yang dapat berkombinasi dengan tanda-tanda kebahasaan yang lainnya; d) menentukan perbedaan-perbedaan antartanda yang penting secara paradigmatis, yakni perbedaan-perbedaan antartanda yang masih dapat saling menggantikan (Hedy Ahimsa-Putra, 2001:56).

Karena pengertian fonem ini yang masih bertitik pusat pada kualitas intrinsik dari unsur-unsur linguistik meskipun mengarah pada aspek diferensialnya, Jakobson menggunakan istilah "*distinctive features* (ciri pembeda)" yang pertama kali dipakai dalam karya dua orang linguist yaitu Bloomfield dan Sapir. *Distinctive features* merupakan "satuan pembeda makna yang paling sederhana seperti sonoritas, nasalitas dan sebagainya. Satuan pembeda makna yang hanya dapat ditentukan secara diferensial ini menjadi penting dalam upaya pembentukan makna. *Distinctive features* antar-fonem yang tampaknya sederhana, namun ia menjadi penting dalam pembentukan makna. Sebelum diterbitkannya karya Jakobson dalam bidang ini, fonem dianggap mirip seperti "atom" suara yang tidak menuntut adanya "lawan". Analisis lebih lanjut menunjukkan bahwa sekalipun fonem itu sendiri tidak pernah meminta lawan (*oposisi*), namun pada realitasnya fonem tersebut selalu dikerangkakan dalam *oposisi*. Misal, kata *basa* dan *basi*, yang hanya berbeda fonem *a* dan *i*, tetapi mengakibatkan perbedaan makna di antara keduanya.

Jakobson yakin bahwa fungsi utama dari suara dalam bahasa adalah untuk memungkinkan manusia membedakan unit-unit semantis, unit-unit yang bermakna, dan ini dilakukan dengan mengetahui ciri-ciri pembeda (*distinctive features*) dari suatu suara yang memisahnya dengan ciri-ciri suara yang lain. Misalnya saja /c/ dan /j/ dalam kata 'pancang' dan

‘panjang’. Keduanya adalah konsonan yang diartikulasikan dengan melekatkan bagian tengah lidah pada langit-langit mulut. Keduanya bukan huruf hidup, bukan bunyi sengau (*nasal*), bukan *bilabial*, bukan pula *dental*. Keduanya memiliki ciri-ciri positif dan negatif tersebut. Meskipun begitu, ciri-ciri itu tidak begitu saja dapat ditangkap, diketahui, dan dijelaskan serta ciri-ciri itu tidak menjelaskan perbedaan di antara keduanya. Ciri pembeda yang beroperasi di antara keduanya adalah *suara*. Dalam kata *voiced* saja, fonem /c/ tidak disuarakan, yang terdengar adalah fonem /j/.

Yang paling kontroversial dengan kaitannya dengan teori Jakobson tentang ciri yang menonjol adalah klaimnya tentang ciri yang sama ada dalam setiap bahasa, dan mereka membentuk suatu kategori aspek-aspek linguistik yang tak berubah. Berdasarkan hal ini, ciri khusus menjadi salah satu bagian tak terubahkan dalam sistem komunikasi itu sendiri. Suara dalam bahasa juga melandasi teori Jakobson tentang poetika. Walaupun begitu, istilah suara ini dapat menyesatkan bila pendekatan Jakobson disalah-pahami. Karena suara itu merupakan suatu entitas fisik, Jakobson lebih suka untuk membandingkan wicara dengan musik yang “mengatur suara dalam skala yang berubah secara teratur”, sedangkan bahasa meletakkan ke dalam dirinya skala dikotomis yang hanya menjadi konsekuensi peranan diferensial yang dimainkan oleh entitas fonemik.

Meskipun Jakobson berhasil melakukan pembaharuan dalam beberapa aspek, Jakobson masih tetap terbelenggu dalam kerangka fenomenologi bahasa yang mempengaruhinya dalam awal karier sebagai seorang ahli linguistik. Sebagai akibatnya ia selalu konsisten mempertahankan model bahasa sebagai sarana pengiriman pesan dari pengirim ke penerima. Meskipun Jakobson terus menekankan

perlunya peranan *pengirim* seperti halnya penerima dalam lingkaran komunikasi, ia masih tetap memposisikan *pengirim* dan *penerima* sebagai entitas psikologi dan bukan linguistik yang membentuk bagian sistem yang paling penting. Masalah utama dengan model ini adalah adanya suatu kesadaran bahwa bahasa bukan hanya milik pengirim, tetapi fakta dan konvensi sosial, yakni ia hanya dapat dipahami dengan benar sebagai suatu sistem yang merupakan prasyarat dari individualitas dan kolektifitas.

### **E. Ekuivalensi, Metafora, dan Metonimi**

Menurut Jakobson, dalam upaya menganalisis puisi, pembaca perlu membedakan antara poros sintagmatik dan paradigmatis. Pada poros sintagmatik, penyair memakai kaidah bahasanya dengan melakukan penggabungan (kombinasi) kata-kata sesuai dengan daya ciptanya. Pada poros paradigmatis, penyair melakukan seleksi dari sekian banyak kata atau struktur sintaksis yang ia kenal dalam bahasanya. Seleksi dilakukan berdasarkan kesepadanan (*equivalence*), keserupaan dan ketidakserupaan (*similarity and dissimilarity*), atau kesinoniman dan kantoniman (*synonymity and antonymity*). Jadi proses seleksi sama pentingnya dengan proses penggabungan (kata-kata). Kreativitas penyair bertumpu pada proses tersebut. Proses tersebut terjadi secara simultan atau pun berurutan.

Bertumpu pada teorinya tentang faktor dan fungsi bahasa (seperti dijelaskan di atas), Jakobson mengemukakan bahwa kepuhitan (*poeticalness*) dihasilkan pada tingkat ekspresi dengan ciri keberulangan (*recurrence*), sedangkan pada tingkat isi dihasilkan dengan pemberian isi yang umumnya berupa penyimpangan semantis. Menurut Benny H. Hoed (2003:12), penyimpangan yang dimaksud adalah



Berakit-rakit ke hulu,  
Berenang-renang ke tepian  
(yang sepadan dengan)  
Besakit-sakit dahulu,  
Bersenang-senang kemudian.

Jakobson kemudian menguraikan lebih lanjut mengenai prinsip konstitutif puisi, yakni *ekuivalensi*. Dengan rumusan yang cukup terkenal dikatakannya, *"The poetic function projects the principle of equivalence from the axis of selection into the axis combination"* (fungsi puitik memproyeksikan prinsip ekuivalensi dari poros seleksi (*parataksis* atau *paradigmatik*) ke poros kombinasi (Jakobson, 1968:358). *Ekuivalensi*, dalam hal ini, merupakan sebuah pengertian umum yang dapat membantu pembaca untuk memahami sifat bahasa yang khusus ketika digunakan secara puitik. Menurut Jakobson, di antara kemungkinan yang disediakan oleh sistem bahasa, dalam bahasa puitik dipilih kemungkinan yang dari segi tertentu menonjolkan segi ekuivalensi. Ekuivalensi itu dapat terwujud dalam gejala yang sangat beraneka ragam; ekuivalensi bunyi, dalam bentuk irama, aliterasi, asonansi tetapi juga dalam skema matra seperti dalam kidung yang mempunyai kesejajaran antara lirik dan larik. Demikian pula irama didasarkan pada kesejajaran tertentu. Tetapi kesejajaran dapat pula bersifat

morfologi atau sintaktik, yang diulang secara sistematis dalam bentuk puisi tertentu, sedangkan gejala sebagai majas, misalnya metafora atau metonimi.

Dua figur retorik pokok, *metafora* dan *metonimi*, merupakan figur 'ekuivalensi' dalam arti bahwa keduanya secara khas mengajukan suatu entitas yang berbeda sebagai hal yang mempunyai status ekuivalensi dengan apa yang menjadi subjek pokok figur. Dalam puisi, menurut Jakobson, beroperasi dua aspek dasar struktur bahasa, yakni *gambaran metafor retoris* (kesamaan), dan *metonimia* (kesinambungan). *Metafora* dan *metonimik* berbeda pada tataran individual dan pada tataran pola-pola wacana yang lebih luas. Khususnya di dalam karya sastra, wacananya mungkin dapat bergeser dari satu topik ke topik lain sesuai dengan hubungan *similaritas* (proses metafisik) atau mungkin pula kontiguitas (proses *metonimik*).

Pada garis besarnya, *metafora* mendasarkan diri pada persamaan atau analogi antara subjek harfiah dan substitusi metaforiknya. Istilah *metafora*, dapatnya mengacu pada gejala pergantian sebuah kata yang harfiah dengan sebuah kata lain yang figuratif. Yang menjadi penggantian ini adalah kemiripan atau analogi di antara yang harfiah dan penggantinya yang metaforik (Kris Budiman, 1999:73). Sedangkan, *metonimi* pada asosiasi kontiguitas (atau *keberurutan*) antara subjek harfiah dan pengganti yang 'mendampingi'nya. Pergantian metonimik terjalin atas dasar asosiatif di antara kata yang harfiah dan penggantinya. Hal yang berkaitan secara logis (sebab akibat), keseluruhan dan bagian, atau yang biasa ditemukan berbarengan di dalam konteksnya yang familiar, semuanya membangun hubungan *metonimik* satu dengan yang lain. Menurut Jakobson *metonimik* tidak boleh dikacaukan dengan sinekdoke (*synecdoche*) yang sering di definisikan sebagai bagian yang sering mewakili

seluruhnya. Yang ada pada *anekdoke* adalah hubungan internal antara bagian dengan keseluruhan (layar untuk kapal), sedangkan dalam *metonimia*, hubungan yang ada bersifat eksternal (pena untuk penulis).

Jakobson dalam banyak studi khas yang mengandung analisis sajak tertentu memperlihatkan apa yang dimaksudkannya dengan prinsip ekuivalensi. Contoh yang terkenal dalam hubungan ini adalah tulisan yang terkenal di dalamnya mereka mengupas Levi-Strauss, seorang antropolog yang terkenal; di dalamnya mereka mengupas sebuah sajak yang terkenal Charles Baudelaire yang berjudul *Les Chats* (1962). Dalam tulisan ini sajak tersebut dikupas secara sangat mendetail dengan menunjukkan segala macam ekuivalensi yang terdapat di dalamnya; ekuivalensi bunyi, tata bahasa dan ekuivalensi semantik yang memang berlimpah-limpah dalam sajak tersebut. Perlu dijelaskan sebagai tambahan hal yang ditekankan Jakobson bahwa sebagai variasi terhadap ekuivalensi justru juga sering kali dipakai penyimpangan dari ekuivalensi dan yang disebut *antisimetri*, misalnya penyimpangan dari segi rima atau matra yang diharapkan.

### **C. Afasia dan Shifter**

Jakobson juga terkenal sebagai salah satu linguist abad ke-20 yang pertama kali meneliti secara serius baik pembelajaran bahasa maupun bagaimana fungsi bahasa dapat hilang seperti yang berlangsung pada *afasia*. Pemikiran awal mengenai *afasiologi* ini tetap beranjak dari penekanan pada dua aspek dasar struktur bahasa yang diwakilki oleh gambaran retorik (kesamaan) dan metonimia (kesinambungan). Memahami berbagai bentuk afasia mempengaruhi fungsi bahasa, berarti memahami bagaimana kerusakan pada bagian pemilihan dan substitusi *kutub metaforis* -

atau dalam gabungan dan kontekstualisasi - *kutub metonimia*. Yang pertama memperlihatkan ketidakmampuan pada lingkaran metalinguistik, sedangkan yang kedua berarti adanya masalah dalam upaya menjaga hierarki satuan-satuan linguistik. Pada yang pertama, yang hilang adalah hubungan kesamaan, sedangkan pada yang kedua adalah kesinambungannya.

Meskipun ia tidak menemukan istilahnya, "*shifter*" adalah aspek lain bahasa yang dipelajari lebih dalam oleh Jakobson dan terkait erat dengan kemampuan untuk melakukan kontekstualisasi. *Shifter* bekerja dalam kata ganti orang (saya, kamu dan sebagainya). Dalam pembelajaran bahasa, penggunaan *shifter* istilah yang dapat dipakai pada konteks khusus manapun merupakan satu dari beberapa kemampuan terakhir yang diperlukan seorang anak. Secara khusus *shifter* terkait dengan fungsi artikulatif dari bahasa; maknanya tidak dapat ditangkap secara independen, lepas dari konteks pemakaiannya. Mereka membentuk "struktur dupleks" yang berarti bahwa makna mereka secara serentak meminta kode dan pesan. *Shifter* memungkinkan para pembicara dapat menggunakan bahasa secara individual, ini berarti bahwa *shifter* ini menjadi tempat masuknya sejarah ke dalam bahasa. Dengan kata lain untuk dapat memahami pernyataan seperti *L'état c'est moi*, si pendengar harus dapat melihat konteks dan identitas pengucap kalimat ini seperti juga arti kata-kata yang dipakai pada tataran kode. Seperti yang telah ditunjukkan Jakobson, situasinya dapat menjadi lebih rumit dalam hal pesan yang merujuk pada kode. Secara umum *shifter* dapat membentuk kaitan antara *langue* dan *parole*, sehingga bahasa dapat menjadi sebarang interaksi antara *langue* dan *parole* yang berlangsung terus menerus.

Karena adanya struktur duplek ini, Jakobson

mengungkapkan bahwa bahasa bukan hanya bersifat jauh lebih “primitif” daripada sifat denotatifnya bahasa, namun kegunaan *shifter* adalah sebagai suatu kemampuan terakhir yang dikuasai anak dalam proses belajar bahasa. Dalam *afasia*, kemampuan inilah yang pertama kali hilang. Dilihat dari sudut yang sedikit berbeda, dapat dikatakan bahwa *shifter* merupakan suatu kategori kosong sedikit mirip dengan penanda yang mengambang dalam karya Mauss sebagaimana ditafsirkan oleh Levi Strauss. Melalui *shifterisasi* kode ini dapat ditafsirkan dalam banyak ragam konteks, sehingga memungkinkan dibentuknya sekumpulan pesan yang heterogen, dan oleh karena itu, dapat dianggap menjadi kaitan langsung bahasa dengan sejarah.

Hal ini paling tidak dapat menjadi argument yang diungkapkan Jakobson saat ia dituduh mengabaikan dimensi sosial historis dari bahasa, puisi, dan seni serta saat mendukung prinsip *seni untuk seni*. Pada tahun 1930-an Jakobson mengatakan bahwa baik dirinya maupun kaum formalis Rusia lainnya tidak pernah memproklamirkan bahwa seni itu cukup dengan dirinya sendiri. Kemudian ia mengatakan, “Bahwa yang hendak kami tunjukkan adalah bahwa seni itu merupakan bagian integral dari struktur sosial, sebuah komponen yang berinteraksi dengan semua yang lain dan dapat mengalami perubahan, karena baik lingkup maupun hubungannya dengan struktur sosial selalu memiliki aliran dialektis. Yang kami bela bukanlah terpisahnya seni melainkan otonomi fungsi-fungsi estetis”. Jakobson mengatakan bahwa antinomi antara bahasa dan realitas berarti tanpa kontradiksi tidak ada mobilitas konsep, tidak ada mobilitas tanda dan hubungan antara konsep dengan tanda menjadi otomatis.

Demikianlah Jakobson mengembangkan teori tentang kekhasan fungsi puitik dan prinsip yang mendasari puisi yang sekaligus menjadi kerangka analisis struktural sebuah karya sastra seperti yang diharapkan oleh kebanyakan peneliti dari berbagai mazhab atau aliran struktural. Karya sastra dianggap sebagai struktur mandiri yang dapat dan harus dianalisis dalam kebulatannya sebagai struktur kebahasaan, tetapi lepas dari acuan pada kenyataan, realitas di luar sajak itu. Sudah tentu Jakobson sendiri tidak pernah lupa bahwa walaupun fungsi puitik menjadi dominan dalam sastra, namun tidak pernah berada dalam kedudukan terisolasi; dan dalam publikasi lain dalam kerangka yang berbeda, Jakobson menunjukkan relevansi sastra dari segi kemasyarakatan.

## METASEMIOTIK DAN GLOSEMATIK

### LOUIS HJELMSLEV

#### A. Sejumpt Identitas Intelektual

Louis Hjelmslev terlahir di Kopenhagen, Denmark, pada tahun 1899. Ayahnya seorang professor di bidang matematika. Ia menyelesaikan studi dari sekolah dasarnya hingga mendapat gelar master-nya di kotanya sendiri, Kopenhagen. Ia menyelesaikan master-nya tersebut pada tahun 1923 dalam bidang linguistik komparatif. Pada tahun 1923, ia pun hijrah ke Praha, Paris, dan di kota inilah ia mengikuti perkuliahan-perkuliahan Linguistik dari Ferdinand de Saussure sekitar 4 tahun lamanya (dari tahun 1923 hingga tahun 1927). Pengetahuan-pengetahuan linguistik yang didapatkan Hjelmslev dari Saussure inilah yang kelak mengantarkannya menjadi penerus teori-teori linguistik Saussure yang berpengaruh (Masinambow, 2000:iii).

Pada tahun 1928, Hjelmslev kembali ke kotanya, Kopenhagen, dan pada tahun yang sama ia menerbitkan karyanya *Principles de Grammaire Générale*. Banyak karya tulis yang lahir menyusul bukunya tersebut. Popularitasnya sebagai linguist pun mulai menanjak terlebih ketika ia mendirikan organisasi *Cercle Linguistique de Copenhague* (1931) dan menerbitkan majalah *Acta Linguistica* bersama Viggo Brøndal pada tahun 1939. *Prolegomena to a Language Theory*, buku utamanya, diterbitkan dalam bahasa Denmark pada tahun 1943 dan dalam edisi Bahasa Inggris pada tahun 1953. Di dalam bukunya ini dia mengusulkan untuk menetapkan terminologi yang paling luas tentang

sebuah tataruang yang konseptual untuk teori apapun. Resumennya, yang diedarkan di dalam beberapa salinan, dan diterbitkan antara tahun 1941 sampai 1943 dan selanjutnya diterbitkan pada tahun 1975, secara teknis adalah kumpulan tentang terminologi, lambang, definisi, aturan, dan catatan. Gagasannya sering berdasarkan pada Saussure, tetapi gagasannya itu, dalam suatu cara yang ambivalen, dan lebih radikal.

Pada tahun 1934, ia pun menerbitkan buku *Omkring Sprogteoriens Grundlæggelse*. Beberapa tahun kemudian ia menerbitkan *Travaux You Cercle Linguistique de Copenhague* (1945). Pada tanggal 30 Mei 1965, Hjelmslev meninggal dunia, dan mewariskan seabreg buah intelektualnya yang cukup banyak meliputi, linguistik umum, linguistik khusus, linguistik komparatif, dan lainnya. Karenanya, Louis Hjelmslev diklaim sebagai orang yang sangat produktif dalam menulis. Di bawah ini disebutkan beberapa karya Louis Hjelmslev baik berupa buku, makalah, atau pun berupa artikel yang telah dimuat di media massa.

- *Principes de Grammaire Générale*. Diterbitkan di Kopenhagen oleh penerbit E. Munksgaard pada tahun 1928.
- "Structure Générale Correlations of the Linguistiques." Dalam Hjelmslev, Louis, *Essais of Linguistiques II*. Terbit di Kopenhagen oleh penerbit Nordisk Sprog og Kulturforlag pada tahun 1933.
- *La Catégorie Cas. Étude de Grammaire Générale*. Diterbitkan pertama kali pada tahun 1935, dan menyusul cetakan kedua pada tahun 1937 di Aarhus oleh penerbit Universitetsforlaget. Diterbitkan di Munich oleh W. Finch pada tahun 1972.
- *Le Nature You Pronom*. Diterbitkan di Paris oleh penerbit Klincksieck pada tahun 1937.



- "Edward Sapir." Dalam *Acta Linguistica Hafniensia* 1:76-77. diterbitkan di Kopenhagen pada tahun 1939.
- "Note sur les Opposition Supprimables." Dalam *Travaux de l'Institut de Linguistique*. Terbit di Kopenhagen pada tahun 1939.
- "*La Structure Morphologique (Type de Système)*." Makalah disampaikan sebagai pengantar pada Kongres Ahli Linguistik Internasional (The International Congress of Linguists) pada tahun 1939.
- "La Notion de Réction." Dalam *Acta Linguistica Hafniensia* 1:10-23. Diterbitkan di Kopenhagen pada tahun 1939.
- "Structural Linguistics." Dalam *Studia Linguistica I* diterbitkan pada tahun 1947.
- *Omkring Sprogteoriens Grundlaeggelse*. Diterbitkan di Kopenhagen oleh penerbit E. Munksgaard pada tahun 1943, dan oleh penerbit Akademisk Forlag pada tahun 1966.
- "Éditorial. [programs de la linguistique structurale ]." Dalam *Acta Linguistica Hafniensia* 4:v-xi. diterbitkan di Kopenhagen pada tahun 1944.
- *Prolegomena to a Theory of Language*. Diterbitkan di Baltimore oleh penerbit Universitas Indiana pada tahun 1953 dan di Madison oleh penerbit Universitas Wisconsin (tahun 1961 dan 1974).
- *Sur l'indépendance de l'épithète*. Diterbitkan di Kopenhagen oleh penerbit Munksgaard pada tahun 1956.
- "Animé et inanimé, personnel et non personnel." Dalam *Travaux de l'Institut de Linguistique*. Terbit di Kopenhagen pada

tahun 1956.

- "*Pour une Sémantique Structurale*." Makalah disampaikan sebagai pengantar pada Kongres Ahli Linguistik Internasional (The Internationally Congress of Linguists) pada tahun 1958.
- *Essais of Linguistiques*. Diterbitkan di Kopenhagen oleh penerbit Nordisk Sprog og Kulturforlag pada tahun 1959.
- *The Language; An Introduction*. Diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Francis J. Whitfield dan diterbitkan di Madison oleh penerbit Universitas Wisconsin pada tahun 1970 dan di Darmstadt oleh penerbit Scientific Book Company pada tahun 1968.
- *Essais of Linguistiques*. Diterbitkan di Paris oleh penerbit Éd. de Minuit pada tahun 1971.
- "The Aim of Linguistic Theory." Dalam J. P. Allen dan S. Pit Corder (ed.) *Reading for Applied Linguistics*. Diterbitkan di Oxford oleh penerbit Universitas Oxford pada tahun 1973.
- *Essais of Linguistiques II*. Diterbitkan di Kopenhagen oleh penerbit Nordisk Sprog og Kulturforlag pada tahun 1973.
- *Essays to the Linguistics*. Diterbitkan di Stuttgart, Jerman oleh penerbit Klett pada tahun 1974.
- *Prolegomena to a Language Theory*. Diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Francis J. Whitfield dan terbit di Bloomington oleh penerbit Universitas Indiana pada tahun 1953. Dicitak ulang di Madison oleh penerbit Universitas Wisconsin (1963). Dicitak ulang

lagi di Muenchen oleh penerbit Hueber (1974).

- *Résumé of A Theory of Language*. Diterbitkan di Madison oleh penerbit Universitas Wisconsin pada tahun 1975.

### **B. Metasemiotik Louis Hjelmslev.**

Lanigan (1988:124-128) menyebutkan bahwa Louis Hjelmslev merupakan salah satu linguist yang berperan dalam pengembangan semiologi pasca-Saussure. Pemikiran pokoknya ia tuangkan dalam beberapa karya tulis, antara lain lewat karyanya yang terbaik, yaitu *Prolegomena to Theory of Language* (1943; yang kemudian diterjemahkan oleh Francis J. Whitfield pada tahun 1963) dan *Language: An Introduction*. Inti-inti pemikiran Louis Hjelmslev dalam bidang linguistik antara lain:

- a. Menggunakan metode-metode formal untuk mempelajari suara atau bunyi dan makna.
- b. Menolak dengan keras untuk mendeskripsikan linguistik.
- c. Tugas utama linguistik adalah menemukan teori-teori pendekatan terhadap linguistik (*glosematik*) berlandaskan pada prinsip-prinsip empiris bahwa teori itu seharusnya bebas dari kontradiksi, lengkap, dan sesederhana mungkin (tanpa menyebutkan hubungannya terhadap sebuah data yang nyata).
- d. “Induktivisme” membawa pembaca ke pemahaman konsep-konsep abstrak yang sudah dihipotesis secara nyata. Induktivisme adalah konsep penyamarataan; namun Hjelmslev tidak pernah dapat menghasilkan deskripsi “yang empiris” tentang bahasa.
- e. “Induksi” tidak membawa pembaca pada ketetapan akan tetapi membawa pembaca pada

kebetulan.

f. Linguistik “memerlukan deduktif”.

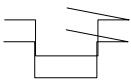
Beberapa pemikiran Hjelmslev di atas telah memberikan kontribusi kepada semiotik Saussure, yakni penegasan perlunya sebuah “Sains yang mempelajari bagaimana tanda hidup dan berfungsi dalam masyarakat” (Cobley & Jansz, 1999:39). Hjelmslev berhasil membuat kemajuan dalam memperjelas perbedaan antara *langue* dan *parole* yang telah dilakukan Saussure. Hjelmslev mendefinisikan “sistem bahasa” (*langue* menurut Saussure) sebagai sesuatu yang bebas dari teks. Tampaknya, dia ingin mengatakan bahwa bahasa itu pada dasarnya adalah suatu sistem otonom –karena apabila bahasa tanpa teks itu masih dapat dibayangkan, maka teks tanpa bahasa itu tidak dapat. Konsekuensinya adalah ia mereduksikan bahasa menjadi semacam *model linguistik bahasa* (*language*), dan mengabaikan dua tataran bahasa (model dan pemakaian) yang *integrated*.

Seperti Saussure, teori Hjelmslev berawal dari pendirian bahwa bahasa adalah suatu lembaga supra-individu yang harus dipelajari dan dianalisis secara tersendiri, bukannya diamati sebagai sarana atau peralatan pengetahuan, pikiran, dan emosi, atau lebih umum lagi, sebagai cara untuk melakukan kontak dengan yang berada di luarnya (Lechte, 2001: 213). Singkatnya, pendekatan transenden (bahasa sebagai suatu cara) seharusnya memberikan jalan kepada pendekatan imanen (telaah tentang bahasa itu sendiri). Untuk tujuan ini, Hjelmslev mengembangkan sistem konsep dan istilah yang dianggapnya sebagai sesuatu yang sederhana dan ketat, yang pada tingkat generalitasnya yang paling tinggi akan memperjelas sifat bahasa sekaligus membuat telaah tentang realisasinya menjadi semakin mudah.

Menurut Hjelmslev, sistem suatu bahasa mempunyai

dua sistem (*dyadic system*), yaitu segi *expression* (ekspresi; **E**) dan segi *content* (isi; **C**). Dua istilah ini sejajar dengan *signifier* dan *signified* dari Saussure. Apabila segi ekspresi (**E**) adalah segi seleksi kata-kata (*rangkaian signifier*), maka rangkaian kata-kata tadi dapat memberi makna khusus (*signified*, **C**), yaitu umpamanya dengan memindahkan tempat kata-kata sehingga didengar lebih indah dan halus; seperti halnya yang terjadi pada puisi. Hjelmslev juga mengatakan bahwa, selain ekspresi (**E**) dan isi (**C**), bahasa juga mempunyai dua segi lain, yaitu *form* (bentuk, **F**) dan *substance* (substansi, **S**). *Form* (bentuk, **F**) adalah apa yang diberi kepada kata yang dipakainya, atau apa yang dapat diberikan secara lengkap, sederhana, dan koheren (tiga butir kriteria epistemologi) oleh linguistik tanpa memperhitungkan premis-premis ekstra-lingual sedikitpun (Kris Budiman, 1999:12). Sedangkan *substance* (substansi; **S**) adalah kata atau ucapannya.

Melalui bentuk yang dipilih oleh pembicara maka suatu kata mempunyai *arti* dan *makna*. Sehingga kini dalam sistem bahasa beropersasi empat unsur, yaitu 1) *expression form* (bentuk ekspresi) dan 2) *content form* (bentuk isi), 3) *expression substance* (substansi ekspresi) dan 4) *content substance* (substansi isi). Maka, dengan perluasan ini, diperoleh gambaran bahwa sebelum *expression form* terbentuk, terdapat bahan tanpa bentuk (*amorphous matter* atau *purport*) yang melalui *expression substance* memperoleh batasan yang akhirnya terwujud dalam *expression form* tersebut. *Expression form* (bentuk ekspresi) tersusun dari kaidah-kaidah paradigmatis dan sitagmatis, sementara *ekspression substance* (bentuk isi) merupakan organisasi formal petanda-petanda melalui hadir-tidaknya sebuah marka semantik. Demikian pula, *content form* terbentuk dari *content substance*. Hjelmslev sendiri memberikan metafora bahwa *form*



adalah ibarat jala yang dilempar di laut, pada saat pelemparan terlihat bayangan jala itu yang diibaratkan sebagai *substance* yang memberikan batasan pada hamparan laut. Hamparan laut itu diibaratkan sebagai bahan *omorphous*, yang tanpa bentuk (Alex Sobur, 2003:61).

Expression Form (EF)	Content Form (CF)
Expression Substance (ES)	Content Substance (CS)

Hjelmslev menegaskan bahwa tanda-tanda tidak dapat dibangun secara sederhana sebagai kombinasi diferensial dari penanda dan petanda. Ia pun menegaskan tentang hakikat dari sebuah tanda dalam koneksi logisnya dengan tanda-tanda lain. Menurut Hjelmslev, logika digital Saussurean dan diferensiasi *either/or* (*korelasi*) membatasi sebuah *sistem* yang tidak lengkap. Dia juga mengusulkan bahwa diferensiasi *both/and* mempertahankan *relasi* dalam sebuah *proses*. Baginya, sebuah tanda merupakan *self-reflexive* dalam artian bahwa sebuah penanda dan petanda masing-masing secara konsekuensial menjadi membentuk kemampuan dari *ekspresi* dan *persepsi*. Ia bertanggung bahwa fungsi simbolik bahasa memuat *representasi eidetik* dan *representasi empiris* dari pemaknaan. Fungsi simbolik bahasa ini berajak dari semiotik konotatif ke semiotik denotatif dan akhirnya sampai pada metasemiotik dari referensi yang “riil”.

*Semiotik Konotatif*  
*Metasemiotik*

*Semiotik denotatif*

Hjelmslev mengatakan bahwa sebuah semiotik

denotatif adalah “sebuah semiotik yang mana bidangnya bukanlah semiotik”, sedangkan semiotik konotatif adalah “sebuah semiotik yang mana bidangnya bersifat semiotik”. Walaupun demikian, realitasnya tidak sesederhana seperti itu. Ranah kajian pun dapat juga menjadi semiotik, dan menurut Hjelmslev hal ini disebut sebagai sebuah “metasemiotik”. Metasemiotik dimaksudkannya sebagai “bentuk penghubungan tanda-tanda dalam teks (sastra) sebagai fakta semiotis hingga membuahkan gambaran semiotisnya” (Alex Sobur, 2003:61).

Hjelmslev mencanangkan metasemiotik sebagai *scientific semiotic*, yakni sebagai rekonstruksi sistemis yang memiliki beberapa karakter, yakni 1) dilakukan interpreturnya, dan 2) mengandung hubungan multiplanar, dalam arti tanda dalam teks mempunyai hubungan antar tanda dalam teks dan intertekstualitas (memiliki jaringan hubungan dengan subsistem yang lain secara eksternal), dan 3) dalam kesadaran batin interpreter, metasemiotik ada sebagai lambang kebahasaan yang memiliki kerangka hubungan secara internal maupun eksternal. Metasemiotik sebagai rekonstruksi interpreter tidak mempunyai pengetahuan tentang sistem tanda yang ditafsirkannya dan tidak mampu mengadakan formulasi dan rekonstruksi (Aminudin, 2000:47).

Linguistik, Menurut Hjelmslev, merupakan sebuah contoh dari metasemiotik, yaitu telaah tentang bahasa yang juga adalah bahasa itu sendiri. Para penulis lain seperti Barthes, Todorov, dan Eco pun menggunakan pengertian tentang semiotik konotatif dan denotatif, namun, mereka masih berhati-hati sehubungan dengan pengertian tentang metasemiotik ini. Hjelmslev, misalnya, memberikan contoh analisis mengenai jargon *manifest destiny*. Menurutnya jargon *manifest destiny* dapat dipahami secara tepat bila dirujuk pada persepsi

orang-orang Amerika pada saat jargon ini muncul. Menurut Copley dan Jansz (1999), cukup mudah untuk menelusuri akar dari jargon ini. Arti denotatifnya bermakna “tandir yang tak terhindarkan”. Lebih jauh Copley dan Jansz (1999:42) menyebutkan:

What strikes the readers of these two words—if he or she is sufficiently versed in history—is a whole set of associations to do with American expansion (the frontier, the 19th century, heroic pioneers, the railroad, the claiming of land from the East to the Pacific, the removal of Native Americans) (Apa yang mungkin dipahami oleh pembaca dua kata ini—apabila mereka memahami sejarah Amerika—adalah kumpulan ide yang berkaitan dengan ekspansi Amerika ke daerah-daerah perbatasan, pada abad ke-19, perintis-perintis yang heroik, klaim pemilikan tanah dari Timur sampai pesisir pasifik, dan pengusuran penduduk asli Amerika)

Kenyataannya, kata Copley dan Jansz (1999:42), *Manifest Destiny* terlahir pada 1846 merupakan jargon yang dilontarkan presiden Amerika pada abad ke-19 untuk melegitimasi upaya kolonisasi seluruh dataran. Karena itu, dalam tanda *manifest destiny* tersebut mengandung konotasi. Sebagaimana tanda yang lain, secara potensial konotasi tersebut dapat mengaktifkan keseluruhan sistem penandaan yang ada dalam masyarakat.

### **C. Glosematika Hjelmslev**

Pada dasarnya, pemikiran Louis Hjelmslev berusaha memperjelas dan mempertajam teori umum tentang bahasa dan linguistik dari Ferdinand de Saussure. Secara khusus, Louis Hjelmslev dikenal sebagai penemu “glosematika” dan memberikan penajaman baru tentang konotasi. Hjelmslev melihat bahwa tetap adanya suatu penjabaran bahasa sebagai objek utama linguistik, yang solusinya hampir sudah dapat dipastikan



komprehensif dan holistik. Untuk menandai perbedaannya dari pendekatan studi linguistik sebelumnya, ia mengusulkan untuk mengganti studi ini dengan nama yang khusus menurut usulannya sendiri yaitu '*glossematics*' (glosematika; berasal dari bahasa Yunani "*glossa*" yang berarti "suatu bahasa") untuk menunjukkan inovasi dan pendekatannya.

*Glosematika* dapat disebut sebagai sebuah aljabar bahasa yang bekerja dengan berbagai entitas tanpa nama, ilmu yang obyeknya adalah "aljabar bahasa yang imanen". Alasan pendekatan baru ini berakar dari situasi linguistik yang sudah terlalu lama mempelajari bahasa dari sudut yang transenden, yang berarti bahwa linguistik mempergunakan hal-hal non-linguistik dalam upaya memberikan penjelasan tentang bahasa. Oleh karena itu, glosematika ini berupaya memberikan suatu kerangka terminologi yang komprehensif dan holistik untuk memberikan penjelasan tentang realitas dan penggunaan bahasa.

Dengan glosematika, Hjelmslev sebenarnya menawarkan sebuah penelitian tentang bahasa dan jenisnya yang bukan secara umum (seperti Bloomfield dan Sapir), bukan pula sebuah teori linguistik umum (seperti Hartmann dan Saussure), tetapi sebuah teori tentang 'kata pendahuluan' pada perumusan tentang 'teori bahasa'. Sebagai sebuah 'pendahuluan' teori ilmu bahasa, konsep ini berusaha menemukan dan merumuskan pendapat tentang suatu linguistik yang real, logis, sistematis. Suatu ilmu bahasa yang sistematis tidak hanya menjadi penyokong atau menjadi pengetahuan derivatif saja, tapi ia harus mencoba untuk menyerap bahasa, bukan sebagai penimbun ilmu bahasa saja. Dengan cara inilah bahasa dapat diperlakukan sebagai objek penelitian ilmiah linguistik.

Seperti ahli-ahli teori yang lain, Hjelmslev menyatakan rasa hormatnya terhadap bahasa sebagai

hasil indera manusia. Menurut Hjelmslev, bahasa --ujaran manusia-- adalah suatu limpahan harta benda yang tidak akan ada putusnya dan sekaligus menjadi tanda yang dapat membedakan kepribadian dari setiap manusia itu sendiri. Bahasa menjadi instrumen di dalam, format pikir, perasaan, suasana hati, cita-cita, dan tindakan manusia. Bahasa tidak dapat dipisahkan dari manusia dan semua tindak-tanduknya. Bahasa adalah suatu kekayaan warisan yang diterima oleh setiap individu dan suku bangsa. Bahasa adalah fondasi yang paling dasar dan yang terakhir bagi umat manusia. Secara keras, Hjelmslev mengkritik “linguistik konvensional”. Ia menyatakan bahwa sejarah tentang teori ilmu bahasa tidak dapat ditulis. Menurut pendapatnya, linguistik sering disalahgunakan sebagai nama untuk suatu studi bahasa yang gagal. Hingga sekarang, ilmu pengetahuan tentang bahasa mempunyai makna yang samar-samar. Menurut Hjelmslev, dalam penelitiannya ini ia lebih memilih menelitinya dengan cara yang berlawanan dengan ilmu bahasa yang sudah ada sebelumnya, dan dari penelitiannya ini ia berusaha untuk menyimpulkan istilah-istilah yang lebih jelas dan terang tentang teori-teori ilmu bahasa.

Untuk memenuhi tujuan ini, Hjelmslev mencurahkan sebagian besar tenaganya untuk mengembangkan dan memperbaiki berbagai kosa kata teknis. Salah satu di antaranya adalah konsep *katalis*, sebagai bagian dari *glosematika*. Konsep *katalis* berposisi dengan *analisis*. Jika *analisis* bersifat memilah-milah hal yang teobservasi langsung, maka *katalis* melibatkan penyusunan atas hal-hal yang tidak dapat diobservasi secara langsung. *Katalis* mengidentifikasi penanda di balik “substansi” yang secara langsung dapat diakses lewat pengamatan inderawi. Dengan kata lain, *katalis* adalah upaya untuk memahami struktur tanda melalui

pengenalan atas struktur yang berada di balik data indrawi. Proses ini, tentu saja, mengandaikan bahwa analisis terhadap data juga telah dilakukan sebelumnya. Analisis mesti dilakukan terlebih dahulu (atau dalam praktiknya, berbarengan dengan) *katalis*. Data merupakan bahan mentah bagi analisis, sedangkan analisis merupakan bahan mentah bagi katalis.

Walaupun pada dasarnya Hjelmslev adalah seorang tokoh linguistik penganut ajaran Saussure dan tidak ada perbedaan yang mencolok antara keduanya, akan tetapi hal ini tidak mengurangi minat pemikir-pemikir linguistik lain untuk mengutip pemikiran-pemikiran Hjelmslev itu sendiri. Hal ini juga tidak mengurangi pengaruhnya di kalangan akademisi, khususnya dalam bidang ilmu bahasa (linguistik). Pemikir-pemikir besar seperti Eco, Derrida, Greimas, dll banyak terpengaruh oleh pemikiran-pemikiran Hjelmslev ini. Walaupun pemikiran-pemikiran Hjelmslev rumit untuk dikaji, namun tidak mengurangi niat Eco untuk “terpengaruh” oleh pemikir ini. Seperti yang dikatakan Eco, teori-teori Hjelmslev sering menyentak para pembaca sebagai yang tampak “memiliki kerumitan yang sangat”. Selain Eco, Derrida pun terpengaruh oleh tokoh ini. Derrida berupaya memperkenalkan kerangka semiotik dekonstruksi yang menggoyang struktur metafisis di jantung “teori transenden tentang tanda dan sistem penandaan.”

## **WACANA NARATIF DAN ANALISIS AKTANSIAL A.J. GREIMAS**

### **A. Serpihan identitas Diri**

Greimas, yang bernama lengkap Algirdas Julien Greimas, terlahir di Lithuania pada tahun 1917 dan meninggal dunia pada tahun 1992. Ia pertama kali datang ke Prancis untuk belajar hukum di Universitas Grenoble. Di kota inilah, minatnya pada kultur Abad Pertengahan muncul secara menggebu. Sesudah menyelesaikan *Licence es lettres* pada tahun 1939, Greimas mulai mempelajari dialek *Franco-provencale*. Ia kembali ke Lituania pada tahun 1940, hanya untuk menyaksikan invasi yang dilakukan oleh Jerman dan Russia. Setelah kembali ke Prancis pada tahun 1944, ia memulai program doktoralnya yang berpuncak, dan berhasil menyelesaikan tesisnya pada tahun 1948 tentang mode bertajuk *Le Mode de l'époque* (mode pada tahun 1830-an). Inti tulisannya merupakan esai deskriptif tentang pembendaharaan kata *vestimentary* dalam surat kabar masa itu. Buku ini, pada gilirannya memberikan nuansa pada karya Roland Barthes, *The Fashion System*, yang pada awalnya dibuat sebagai tesis doktor Barthes.

Pada tahun 1956, Greimas menerbitkan sebuah artikel yang berpengaruh dan penting tentang karya Saussure, yang memanfaatkan karya dua tokoh penting lainnya, yaitu Maurice Merleau-Ponty dan Claude Levi-Strauss. Sepuluh tahun kemudian, dalam tahun-tahun penuh kenangan strukturalisme, terutama tahun 1966, bersama Roland Barthes, J. Dubois, dan tokoh lainnya, Greimas mendirikan jurnal *Langages* dan menerbitkan karya awalnya tentang semantik struktural, yaitu *semantique structurale* (semantik struktural). Bersama Todorov, Kristeva, Genette, Metz, dan lainnya, Greimas juga menjadi anggota penelitian semiotik milik kelompok Levi-Strauss di College de France.

Kertas kerja yang pernah diselesaikan oleh A.J. Greimas di antaranya adalah *Structural semiotics: An Attempt at a Method* (1966), *On Meaning: Selected*

*Writings In Semiotics Theory* (1970), *Maupassant: The Semiotics of the Text* (1976), *The Social Sciences: A Semiotic View* (1976), *Du Sens II: Essais Semiotique* (1983; diterjemahkan menjadi *Narrative Semiotics and Cognitive Discourse* oleh Paul Perron dan Frank Collins), *Of Gods and Men: Studies in Lithuanian Mythology* (1985), dan *The Semiotics of Passion* (1991).

## **B. Figurasi Wacana Naratif**

Dalam sebuah pernyataan terbuka yang ditulis pada tahun 1975 tentang hubungan antara karyanya dengan karya Vladimir Propp, A.J. Greimas menuliskan:

Sekarang ini meskipun nilai heuristiknya agak berkurang dan meskipun pandangan itu tidak terlalu asli, kita masih tergoda untuk mengikuti contoh Propp, dan menggunakan prinsip untuk bergerak dari yang diketahui ke hal yang tidak diketahui, dari yang sederhana ke hal yang rumit, dari cerita rakyat (sastra lisan) ke sastra tulisan, dalam upaya kita untuk membenarkan model teoretis parsial dan bahkan pada fakta yang tidak teratur, agar pengetahuan kita tentang narasi dan organisasi diskursif menjadi semakin meningkat.

Tulisan Greimas ini pada dasarnya mengandung beberapa kritiknya; *Pertama*, bahwa “contoh dari Propp” dalam mengembangkan model cerita rakyat Rusia—meskipun terkenal sangat kaku—masih mempengaruhi karya para ahli semiotik dalam tahun 1970-an yang terilhami secara ilmiah. *Kedua*, Greimas mengingatkan pembaca tentang kekeliruan pandangan mengenai konsep metafisis. Konsep metafisis disebutkan, yakni “pegerakan dari ‘yang diketahui ke hal yang tidak diketahui’, ‘dari yang sederhana ke yang rumit’, dan bahkan ‘dari sastra lisan ke tulisan’”. Hal ini tampaknya datang dari suatu perwatakan filosofis tertentu yang memberi momentum pada semiologi Greimas, namun pada saat yang sama sangat ingin ia hindari atau ia

ingin ubah. Mengikuti Greimas, upaya untuk menyandarkan diri, secara implisit, pada kerangka metafisis seperti itu atau pada sekumpulan asumsi, akan berakibat dikacaukannya semiotik dengan lingkungan ontologi atau ke-mengada-an itu sendiri.

Penyebabnya adalah karena saat ingin memisahkan lingkungannya dari lingkungan ekstra-lingual, linguistik cenderung memunculkan masalah yang bersifat konseptual bahkan bersifat empiris. Greimas tidak lari dari masalah ini, tetapi bergerak lebih jauh dari ahli semiotik lainnya dalam mengembangkan teori wacana semiosis (naratif) dan dalam menyadari segala kesulitan yang datang saat mengaplikasikannya. Buah dari upaya untuk pembacaan kritis Greimas ini dimaksudkan agar semiotik menjadi ilmiah, sekalipun beresiko menjadi positivistik.

Secara implisit di dalam kutipan di atas bahwa Greimas menyinggung persoalan wacana naratif. Konsep wacana Greimas, merujuk pada konsep wacana Benveniste, yaitu "bahasa sebagaimana yang dipakai oleh penutur bahasa". Oleh sebab itu, wacana itu adalah bahasa sebagaimana *ia dipakai*. Bagi Greimas, wacana naratif tidak akan sempurna, tanpa wacana deskriptif. Untuk itu, Greimas berusaha memformulasikan suatu teori untuk menganalisis berbagai wacana yang dapat berlaku secara universal, yakni bertumpu pada wacana naratif dan deskriptif. Melalui kedua wacana ini, Greimas berusaha keras melakukan konfigurasi intelektual dalam bidang ilmu-ilmu sosial dan kemanusiaan. Ia menulis wacana hukum, khususnya hukum Prancis yang terkait dengan berbagai perusahaan, dagang, dan menunjukkan bahwa "dalam kaitannya dengan bentuk, setiap diskursus hukum datang dari tata bahasa hukum yang berbeda dari tata bahasa alami yang memunculkan diskursus ini".

Greimas menamakan teorinya sebagai *semantik*

*generatif*. Dalam teori ini, Greimas membedakan tiga ranah bagi pemaknaan sebuah wacana, yaitu ranah “struktur teks”, “struktur semio-naratif”, dan “struktur kewacanaan”. Yang pertama, “struktur teks”, merupakan ranah permukaan teks yang tidak merupakan isi teks itu, tetapi sesuatu yang dapat diindera (dicerap oleh pancaindera). Akan tetapi, ia merupakan suatu perangkat struktur yang berlapis-lapis yang terdiri atas “tataran bawah” dan “tataran atas”. Ini mirip dengan “teori tataran” (*theorie des niveaux*) yang antara lain dikemukakan oleh Benveniste (1974), yang mengemukakan bahwa setiap tataran dalam bahasa (fonem, morfem, sintagma, klausa, kalimat, atau teks) membentuk suatu kesatuan dari “bawah” ke “atas” dan satuan “bawah” terintegrasi dengan satuan di atasnya untuk memperoleh makna. Bagi Greimas, pada “tataran bawah” terdapat unsur-unsur yang belum menjadi tanda dan belum bermakna. Unsur-unsur “tataran bawah” itu (yakni fonem-fonem dalam bahasa) baru bermakna bila terintegrasi pada “tataran atas”, yakni tataran tekstual.

Pada analisis Greimas, hal yang diutamakan adalah teks yang mengintegrasikan semua unsur pada tataran di bawahnya. Dua ranah lainnya adalah yang terdapat pada tataran di dalam dan merupakan isi wacana yang bersangkutan, yaitu *struktur semio-naratif* dan *struktur kewacanaan*. Dalam *struktur semio-naratif* dapat ditemukan kaidah-kaidah umum (semacam *langue*). Jadi *struktur semio-naratif* dapat ditemukan pada berbagai jenis sistem kode (verbal dan non-verbal). Struktur *semio-naratif* tidak terikat konteks atau pun *setting* (tempat dan waktu). Struktur kewacanaan berkaitan dengan berbagai jenis aktor dalam berbagai *setting*, sehingga berada lebih di “atas” (lebih dekat dengan struktur teks) dibandingkan dengan *struktur semio-naratif* (Benny H. Hoed, 2003:20-21).

Satuan-satuan analisis dari konsep Greimas yang berbeda dari linguistik konvensional adalah salah satu petunjuk tentang adanya tata bahasa satuan yang diformalisasikan, dan tentang adanya kemungkinan model hubungan antara satuan-satuan ini. Greimas menyadari pentingnya suatu sistem; baginya satu buah tanda tidak melakukan penandaan. Walaupun demikian, tidak seperti Saussure, Greimas menekankan bahasa sebagai suatu “kesatuan struktur penandaan” yang mensyaratkan bahwa suatu sistem itu sebelumnya sudah ada, tetapi ia tetap harus diartikulasikan atau dibentuk. Oleh sebab itu, cara kerja tata bahasa menjadi pusat perhatian penelitian Greimas, sebagaimana dilakukan oleh Merleau-Ponty. Selain itu, meskipun Greimas mempelajari hubungan antar unsur wacana—paling tidak wacana naratif—namun bukan hanya kualitas substantif unsur-unsur ini, ia juga mengambil jarak terhadap dorongan idealis Saussure.

Perbedaan analisis wacana naratif yang dicanangkan Greimas dari linguistik konvensional adalah ketika analisis wacana naratif tidak terlalu memfokuskan kajiannya pada ‘kata’ maupun ‘kalimat’, tetapi bertumpu pada suatu jaringan yang memunculkan makna di dalamnya (*discourse*; wacana). Bagi Greimas pengertian tentang suatu ‘jaringan hubungan’ berjalan seiring dengan pemakaian bahasa, suatu semantik struktural akan menjadi suatu semiotik naratif saat makna diubah menjadi satuan-satuan analisis yang *menjelaskan* pembentukan makna dalam satu konteks tertentu. Semiotik naratif menguraikan makna dari makna. Makna ini tidak bersifat intensional (terkait dengan subjek psikologis) atau hermeneutik (makna yang ada sebelum bahasa dipakai). Singkatnya, Greimas berusaha mempelajari pembentukan makna dalam wacana, makna sebagai suatu proses penandaan (*signification*).

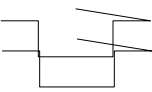


Greimas menempatkan proses pemaknaan (*signification*) ini sebagai konsep utama. Sebagaimana Saussure, bagi Greimas, pemaknaan adalah hasil proses perbedaan antara dua unsur yang berbeda dalam suatu relasi sistemis. Salah satu contoh yang dapat diambil adalah perbedaan antara ibu dan bapak atau isteri dan suami. Kedua pasang kata itu dimaknai dengan perbedaan antara “perempuan” dan “laki-laki”. Ini adalah prinsip *disjungsi* (hubungan kontras). Namun, lebih lanjut, perbedaan itu sebenarnya didasari oleh persamaan pada tataran yang lebih “atas”, yakni “jenis kelamin”. Oleh karena itu, sekaligus ada prinsip *konjungsi* (hubungan setara). Prinsip ganda (*disjungsi* dan *konjungsi*) ini merupakan *struktur elementer pemaknaan*.

Dalam upaya mengembangkan jalinan istilah *autentik*, yakni sebuah kosa kata yang sebenarnya berguna untuk menguraikan dan melakukan analisis secara semiotik pada lingkup wacana, Greimas mengikuti langkah Hjelmslev. Greimas mengembangkan kosa kata khusus untuk *struktur elementer pemaknaan* atau “satuan analisis dalam wacana” ini, seperti *seme* (satuan arti minimal), *sememe* (inti *semie* dan *semes* kontekstual yang sesuai dengan ‘arti kata tertentu’), *classeme* (atau *semes* kontekstual), *anapora* (yang mengaitkan ujaran atau paragraf). Kosa kata semacam ini berbeda dari terminologi linguistik konvensional karena satuan analisisnya itu bukan kalimat melainkan diskursus. Meskipun demikian, Greimas juga tetap mengikuti beberapa konsep linguistik konvensional, baik pada term-term teknis seperti ‘inventarisasi’, ‘pra-anggapan’, atau ‘praktis’, maupun pada payung baru bagi linguistik (semiotik)—yang dalam kata-kata Greimas sendiri ‘menjadi disiplin semiotik yang paling berkembang’ menjadi yang ‘dianggap memiliki klaim terkuat dalam statusnya sebagai ilmu’.

Term *sem* (*seme*) dimaksudkan sebagai struktur elementer pemaknaan. Term ini jika dikaitkan dengan teori tanda Hjelmslev. Greimas menempatkan *sem* pada tataran substansi petanda atau bagian dari *content-substance*, jadi belum sampai pada tataran *form* yang merupakan unsur tanda (*sign*) yang efektif. Ini berarti *sem* masih belum merupakan unsur tanda, tetapi sudah terstruktur (*semiotically formed*). *Sem* merupakan satuan terkecil yang membedakan makna dalam proses pemaknaan dalam bentuk *semem-semem*. Perwujudan *sem* dan *semem* dapat dicerap dalam bentuk *leksikon* pada lapisan teratas (struktur teks), yang sebenarnya tidak bermakna kecuali pada tataran *semem*-nya. Dari semua itu (*sem*, *semem*, *leksikon*), *sem* merupakan bagian dari kategori konseptual pikiran manusia. Kelihatannya di sini sudah ada struktur, yaitu struktur *semio-naratif* ada pada tataran *sem* ini. ini dapat dipahami karena pada dasarnya struktur adalah suatu bangun yang abstrak (Benny H. Hoed, 2003:21).

Dari uraian tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa bagi Greimas tanda terdiri dari penanda dan petanda, yang masing-masing terdiri dari tiga lapisan. Pada segi penanda (*signifer*) terdapat tiga lapisan, yaitu 1) penanda (*expression-form*) sebagai bagian integral tanda (tidak terpisahkan dari petandanya), 2) materi penanda (*expression-substance*) yang belum memiliki kedudukan sebagai bagian dari tanda, tetapi sudah mulai terstruktur (*semiotically formed*) sebagai materi penanda, dan 3) materi penanda yang masih belum memiliki nilai semiotis. Pada segi petanda (*signified*) terdapat tiga lapisan, yaitu 1) petanda (*content-form*) sebagai bagian integral tanda (tidak terpisahkan dari penandanya); 2) substansi petanda (*content-substance*) yang belum merupakan bagian integral tanda, tetapi telah mulai terstruktur sebagai suatu konsep (*semiotically formed*); dan 3) substansi calon penanda



yang masih belum memiliki nilai semiotis.

Expression Form (EF)	Content Form (CF)
Expression Substance (ES)	Content Substance (CS)

*omorphous* (bahan)

**C. Analisis Aktansial**

Bila ‘wacana’ yang dimaksudkan oleh Greimas sebagai “bahasa sebagaimana yang dipakai oleh penutur bahasa’ atau wacana itu adalah “bahasa sebagaimana *ia dipakai*”, maka bila dipahami dengan cara ini, akan jelas bahwa Greimas itu pertama-tama lebih tertarik pada sisi *parole* dalam distingsi *langue-parole*. Walaupun demikian, *langue* (atau sistem bahasa) tetap merupakan satuan analisis yang harus dipakai, karena apabila seseorang ingin membangun suatu ‘kata bahasa’, maka ujaran harus dipahami sebagai yang *tertata* dengan cara tertentu. Ujaran tidak bersifat kontingen atau sembarang saja. Berdasar pada alasan ini, maka semiotik struktural etnografi dari Bourdieu lebih diorientasikan pada *strategi* daripada aturan. Aturan mensyaratkan adanya seorang pelaku di balik suatu tindakan yang patuh pada aturan ini. Pengertian ‘aturan’ banyak mendominasi pemikiran para ahli strukturalis awal, yang akibatnya mengutamakan para pelaku di balik tindakan.

Sebaliknya bagi Greimas, yang ada hanyalah para *actant*—entitas yang dibentuk oleh konfigurasi tindakan-tindakan diskursif itu sendiri. Dengan cara yang sama, pada suatu semiotik struktural jenis Greimasian, tidak

ada subjek di balik wacana, yang ada hanyalah subjek yang dibentuk oleh tindakan diskursif itu sendiri. Dapat saja ada suatu subjek puncak, namun tidak menjadi bahan pemikiran semiotik selain ontologi. Oleh ssebab itu, Greimas mengatakan bahwa ‘pelaku sintaksis’ (*syntactic actant*) bukan ‘orang’ yang berbicara (subjek ontologis) melainkan ‘*orang yang berbicara*’—manusia semua yang dibentuk oleh tindak bercakapnya. Selain itu, seperti para pemikir strukturalis lainnya, Greimas berusaha untuk tidak mempsikologisasikan subjek diskursif. Seorang pelaku dapat sama dengan dua orang pelaku psikologis, misalnya sepasang suami istri yang bersama-sama membentuk satu fungsi dalam suatu narasi. Sebuah kota dapat menjadi *actan*, seperti kota Paris dalam “Two Friends” karya Maupassant.

Dalam usaha untuk menyajikan seperangkat peran atau aktan yang universal, Greimas mengembangkan sebuah model aktansial yang mendasari setiap “pertunjukkan” makna, entah itu berupa kalimat ataupun cerita. Makna menjadi sebuah totalitas, karena ia didasari oleh struktur aktansial ini. Tidak ada satu pun cerita yang dapat menjadi suatu totalitas yang bermakna tanpa didasari oleh struktur aktansial ini (Kris Budiman, 1999:76). Menurut Greimas, di dalam tahap pemikiran pra-bahasa, proses signifikasi bermula dari oposisi-oposisi biner dasariah yang mengambil bentuk antroposentris. Melalui tahap ini oposisi-oposisi yang murni bersifat logis dan konseptual berubah menjadi aktan-aktan yang berada dalam situasi yang penuh polemik, yang akan membentuk sebuah cerita seandainya dibiarkan secara temporal. Aktan-aktan ini, apabila memperoleh kualitas sosio kultural, akan membentuk peran-peran (*roles*) di dalam tindakan-tindakan fiksional. Namun, apabila mendapatkan kualitas individual, mereka menjadi pelaku-pelaku (*acteurs*) atau tokoh-tokoh (*characters*) (Kris Budiman,

Pengirim	Objek	Penerima	>
Penolong	Tokoh dan Peristiwa	Pemilik	Penghalang

10  
7

1999:3).

Model aktansial di atas berfokus pada objek yang dikehendaki atau dicari oleh subjek dan yang disituasikan di antara pengirim (*sender*) dan penerima (*receiver*). Berbarengan dengan itu, keinginan subjek didukung oleh penolong (*helper*) dan dihambat oleh penghalang (*opponent*). Yang menjadi poros-poros dari model ini adalah keinginan, komunikasi, dan partisipasi. Ketiganya menghubungkan aktan-aktan atau “pelaku-pelaku” secara mendasar (Kris Budiman, 1999:76-77). Di lain pihak, Sebuah sekuens naratif pada dasarnya tersusun karena adanya transfer suatu nilai atau objek dari satu aktan kepada aktan yang lain, meskipun aktan-aktan yang pokok di dalam sebuah wacana naratif hanya berjumlah dua buah. Aktan-aktan tersebut, pada dasarnya memerankan dua peran pokok, yaitu *disjungsi* dan *konjungsi* (penyatuan dan pemisahan; perjuangan dan rekonsiliasi). Aktan-aktan tersebut masih dapat dijabarkan lagi ke dalam enam peran yang bervariasi, yaitu 1) subjek, 2) objek, 3) pengirim (*destinateur*); 4) penerima (*destinaire*), 5) lawan (*opposant*), serta pembantu (*adjuvant*). Inventarisasi aktan-aktan ini, dalam padangan Greimas, sekaligus menyusun sebuah leksikon bagi paradigma naratif ((Kris Budiman, 1999:3)

Apabila penginventarisasian aktan-aktan dapat dianggap membentuk suatu leksikon paradigma wacana naratif, maka suatu daftar tambahan berupa struktur-struktur sintaktik atau prinsip-prinsip strukturasi pun dibutuhkan untuk melengkapi sebuah gramatika naratif. Untuk itu, Greimas mencoba memilah tiga tipe sintagma

yang masing-masing berlainan; 1) *sintagma kontraktual* (*syntagmes contractuels*), yang mengarahkan situasi secara menyeluruh untuk membina atau mematahkan kontrak, pengasingan, dan atau integrasi, dan seterusnya; 2) *sintagma performatif* (*syntagmes performanciels*), yang terdiri dari pengujian-pengujian, perjuangan, pelaksanaan tugas-tugas, dan seterusnya; dan 3) *sintagma disjungional* (*syntagmes disjonctionnels*), yang terdiri dari gerakan-gerakan peralihan, kepergian, kedatangan, dan seterusnya (Kris Budiman, 1999:109-110).

Untuk memahami cara *aktan* berfungsi, khususnya dalam suatu wacana naratif, Greimas mengembangkan sejumlah istilah kunci yang harus dipahami, yaitu 'modalitas', 'aspektualitas', 'isotopi'. Istilah kunci pertama adalah 'modalitas'. Dalam linguistik, pada awalnya istilah ini menunjuk pada 'yang mengubah predikat pada sebuah ujaran'. Dalam ujaran 'John harus menulis surat', predikatnya ada dalam cara kewajiban. Dalam logika, modalitas terkait dengan *cara* bagaimana sesuatu itu dapat berarti dalam suatu hal atau lainnya, benar atau salah. Misalnya, bila seseorang mengatakan 'ia sakit pada tahun 2005' adalah memberikan modalitas temporal kepada satu keadaan sakit. Mungkin penggunaan modalitas Greimas lebih dekat kepada 'pengertian logis' daripada 'pengertian linguistik', karena ia ingin memberikan status aksiomatik pada pengertian ini. Maka dari itu, modalisasi merupakan ciri yang membatasi setiap situasi *aktansial* yang memang selalu *ada* dalam situasi semacam itu.

Oleh sebab itu, 'ingin untuk', 'harus', 'mengetahui', 'mampu untuk', 'melakukan', 'adalah', dan lainnya membentuk nilai-nilai modal dasar yang sesuai dengan tingkatan-tingkatan eksistensi tertentu pada jagat semiotik mikro yang otonom. 'Ingin untuk' dan 'mampu untuk' berkaitan dengan eksistensi pada *tataran*

*abstrak* nilai modal, ‘mengetahui’ dan ‘mampu untuk’ berhubungan dengan *tataran aktualitas*, sedangkan ‘melakukan’ dan ‘adalah’ berjalinan dengan tataran realisasi. Singkatnya, modalisasi adalah upaya ‘meletakkan’ bentuk suatu ‘deklarasi aksiomatik’, yang didasarkan pada ‘prosedur hipotetiko-deduktif’, bukan bersifat induktif.

Modalisasi bersikap berlebihan dalam menemukan tindakan para *aktan*, yaitu subjek dalam wacana naratif, Karena secara khusus mereka terkait dengan tindakan, secara niscaya mereka tidak bersifat kontinyu. Oleh sebab itu, mereka tidak mampu memasukkan keadaan-keadaan yang kontinyu, seperti pada nafsu dan emosi, atau kepada perwatakan—‘modalisasi pada keadaan subjek’—lebih daripada dalam upaya bertindak. Lebih lanjut, jika modalitas datang dari suatu aksiomatik yang membangkitkan suatu tatanan dan sistem, maka nafsu akan membangkitkan ketidakteraturan, ketidaklengkapan, kekusutan, dan ketidakstabilan—proses-proses yang sulit untuk distabilkan.

Untuk menghadapi hal ini, Greimas memperkenalkan istilah ‘aspektualitas’ dalam telaah semiotik tentang nafsu. Di sini aspektualitas kelihatan dominan dalam karya puisi-puisi tertentu yang menitikberatkan ketidaklengkapan dari pada ‘nilai semantik yang diidamkan objek itu’ Oleh sebab itu, ‘cinta hanya dapat diraih pada saat-saat pertama, ‘tatapan saat kelopak mata terbuka; hari saat fajar; kehidupan manusia saat kecil’. Kata atau frase atau kalimat seperti itulah yang sering muncul sebagai penggambaran ‘situasi permulaan’. Hal kunci pada aspektualitas adalah kedudukan penting yang dianggapnya ada pada tubuh dalam kaitannya dengan nafsu dan perwatakan subjek, suatu hal yang dapat mengawali bidang penelitian yang tampaknya bersifat sangat abstrak dan sarat pemikiran (*cerebral*).

Konsep kedua, *isotopi* adalah kata kunci lainnya untuk memahami semiotik Greimas. Melalui konsep ini, Greimas mampu memindahkan titik pusat perhatian semiotik dari kalimat ke wacana. Terpinjam dari ilmu kimia (atau ilmu-ilmu alam), isotopi terkait dengan tingkatan-tingkatan makna yang sejajar dalam suatu diskursus homogen yang tunggal. Hal ini berbeda dengan pertentangan hirarkis 'permukaan laten' yang mirip dengan struktur permainan kata. Isotopi memungkinkan berbagai unsur berbeda (makna, tindakan, ujaran) menjadi terkait dengan suatu wacana yang sama. Dalam telaahnya terhadap cerita pendek karya Maupassant "Two Fiends", Greimas menunjukkan bahwa suatu isotopi dapat berupa *aktorial*, *diskursif*, *figuratif*, atau *tematis*. Isotopi bentuk *aktorial* berfungsi saat kalimat yang mengungkapkan berbagai tindakan pada akhirnya menunjuk ke satu pelaku--, "Paris". Isotopi *diskursif* berfungsi saat kalimat-kalimat yang dibuat secara independen dilihat merujuk pada subjek yang sama. Isotopi *figuratif* berfungsi saat naskah menjadi sarana berbagai alegori atau perumpamaan. Sedangkan isotopi *tematis* berfungsi saat naskah ini menyarankan adanya pengetahuan yang berkembang di luar *naratif*. Greimas meyakini bahwa yang dikandung isotopi berupa 'pembedaan kandungan mimpi antara yang 'laten' dan 'yang tampil', seperti yang diyakini Freud, sudah tidak berlaku lagi. Tanpa menolak baik wawasan yang mendalam dari 'isotopi' maupun kerumitan masalah, Greimas menangani naskah yang *homogen* menjadi *homogen*. Upaya Greimas ini berbeda dengan apa yang dilakukan oleh Freud yang seringkali berhadapan dengan naskah yang heterogen dan diusahakan menjadi naskah yang homogen. Hasilnya, pemahaman yang 'tampil' dan 'laten' tampak menjadi berbeda dalam kedua kasus tersebut.





Isotopi aktorialis

Satu pelaku

**Isotopi**

Isotopi diskursif

Subjek yang sama

Isotopi figuratif

Alegori

Isotopi tematis

Pengetahuan

Untuk sampai pada pemahaman seperti itu, Greimas mengingatkan kepada pembaca tentang *homologi empat terma*. Konsep *homologi empat terma* bersangkutan dengan kondisi-kondisi tentang persepsi makna. Di saat pembaca sedang mengkonstruksi objek-objek kultural, pikiran pembaca harus mematuhi aneka kendala yang menentukan “kondisi-kondisi keberadaan objek-objek semiotik”. Kendala paling mendasar adalah ‘struktur signifikasi elementer’ yang mengambil bentuk *homologi empat terma* (A:B:-A:-B) dan memperlengkapi sebuah model semiotik yang dirancang untuk menjelaskan artikulasi-artikulasi makna di dalam semesta semantik bertataran mikro (*micro-semantic universe*). Karena sifatnya yang diakritik, maka setiap makna bergantung pada oposisi-oposisi, dan struktur empat terma ini menghubungkan satuan sekaligus dengan kebalikan dan lawan-lawannya (*hitam:putih: tidak hitam: tidak putih*). Konfigurasi dasar ini tetap berlaku pula bagi representasi makna yang paling sederhana dari sebuah teks secara keseluruhan serta dapat dipahami sebagai suatu korelasi di antara dua pasang terma yang beroposisi (Kris Budiman, 1999:46).

#### **D. Kasus “Two Friends”**

*Two Friends* merupakan karya Maupassant yang dibedah wacana naratifnya oleh Greimas. Namun dari 250 halaman *Two Friends* hanya 5 halaman saja yang dianalisis oleh Greimas. Kontras semacam ini yang menjadi ciri khas Greimas, tampaknya mulai mempertanyakan kemungkinan praktis dalam melakukan analisis, bukan hanya naskah yang panjang, tetapi juga naskah yang lebih rumit. Potongan kisah yang dianalisis Greimas berawal dari kisah dua sekawan yang sedang memancing tertangkap oleh tentara Prussia. Setelah tertangkap oleh tentara Prussia (waktu itu sedang berlangsung perang Prancis-Prussia), pada saat sedang memancing, dua orang bersahabat (*the two friends*) itu ditembak karena dianggap sebagai mata-mata Prancis. Tubuh mereka diberi beban dan dimasukkan ke dalam sungai tempat ikan yang sedang mereka pancing. Eksekusi selesai, perwira Prussia yang memerintahkan eksekusi ini kemudian memerintahkan agar ikan yang ada untuk dimasak. Segera setelah itu, pada akhir baris terakhir tertulis, 'kemudian ia mulai mengisap pipanya lagi'.

Di sini para pembaca akan terhenyak oleh adanya kontras yang tajam antara baris terakhir dengan yang mendahuluinya. Dapat ditafsirkan bahwa (karena nampak tidak bersatu dengan bagian sebelumnya dan tampak seperti begitu saja diletakkan) baris terakhir ini menjadi kunci muatan emosional cerita ini, muatan yang dimunculkan oleh ketidakpedulian tanpa rasa iba sedikitpun dalam hati si perwira Prussia. Meskipun—melalui penggunaan isotopi—ia sering merujuk ke simbolisme Kristen dan yang lainnya, namun dalam kaitan dengan kisah ini Greimas tidak meninjaunya sedikit pun. Ini adalah yang dituliskan Greimas dalam bagian yang terkait dengan baris terakhir kisah ini. 'Mengisap pipa' jelas merupakan representasi figuratif dari *keadaan tenang*, yang dicirikan dengan tiadanya

gangguan *somatik* atau *nologis*.

Bagi Greimas, baris terakhir ini adalah unsur yang memberikan sumbangan pada sebagian wacana naratif yang dibangunnya. Dalam terang ini ia berusaha menyingkapkan struktur naratif, kemungkinan yang dibentuk oleh modalitas, isotop, tindakan kognitif dan pragmatis, dan sebagainya. Tata bahasa ini akan menjadi sebuah sistem yang implisit terdapat dalam diskursus narasi. Ia (tata bahasa) lebih mendahulukan strategi daripada aturan. Secara mendasar tata bahasa ini masih berada di luar sistem yang ingin diisolasiakannya; ia masih mendominasi naskah ajar (*tutor text*) dan tampaknya ingin menjadikan naskah ajar ini sebagai sasaran kuncinya, yang sekaligus disepadankan dengan upaya menghindari penguasaan (atau mistifikasi) naskah oleh tata bahasa. Berdasarkan hal ini, semangat ilmiah yang berada di belakang proyek Greimas ini mensyaratkan adanya keterbukaan dalam upaya melakukan modifikasi teori bila menemui kesulitan. Oleh sebab itu, mungkin pada prinsipnya muatan emosional pada naskah ini seharusnya ikut dikaji, sekalipun itu berarti bahwa semiotik struktural terpaksa harus menerima tantangan yang paling berat.

## **ROLAND BARTHES: DARI STRUKTURAL KE POST- STRUKTURAL**

### **A. Sekilas Tentang Roland Barthes**

Tokoh satu ini lahir di Cherbourg pada tahun 1915, tetapi dibesarkan di dua kota di Prancis, yakni di Bayonne, sebuah kota kecil dekat pantai Atlantik di sebelah barat daya Prancis, serta di Paris. Ia berasal dari keluarga kelas menengah Protestan. Ayahnya adalah seorang perwira Angkatan Laut yang terbunuh dalam tugas kala usia Barthes masih kecil. Ia dapat bermain piano berkat bimbingan bibinya. Masa kecilnya, ia habiskan di Bayonne dan baru pindah ke Paris ketika berumur sembilan tahun beserta ibunya yang bekerja sebagai penjilid buku. Masa hidupnya didasari oleh budaya borjuis dan dia sering mendengarkan para nyonya bergosip waktu minum teh. Pada 1934, Barthes terobsesi masuk *Ecole Normale Supérieure*, tetapi niatnya urung karena sakit TBC. Karenanya ia terpaksa harus berobat di beberapa sanatoria di Pyrenees dan Alps (1942-1947). Selama berobat, banyak hal yang dilakukan Barthes. Ia luangkan waktu untuk menggeluti Marxisme dan Eksistensialisme Sartre; karenanya intelektualisme awal Barthes cenderung Marxian dan Sartrean. Setelah satu tahun berobat, Barthes masuk di Universitas Sorbone dan mengambil studi bahasa dan sastra Prancis dan studi klasik (Latin, Romawi, dan Yunani). Ia juga aktif dalam teater dan drama-drama klasik bersama beberapa koleganya.

Pada 1948, ia menjadi dosen bahasa dan sastra

Prancis di Bukarest (Rumania) dan Kairo (Mesir). Selama di Rumania, Barthes banyak belajar kepada salah seorang linguist terkenal, yaitu A.J. Greimas. Sekembalinya ke Prancis, ia bekerja untuk *Centre national de recherche Scientifique* (Pusat Nasional untuk Penelitian Ilmiah) dan melahirkan sejumlah artikel tentang sastra. Pada tahun 1952, ia mendapat beasiswa untuk mengerjakan tesis leksikologi (tentang kamus sosial abad XIX). Sebelum merampungkan proyek tersebut, Barthes mempublikasikan dua kritik sastra, yaitu *Le Degree Zero de l'écriture* (Nol Derajat di Bidang Menulis; 1953) dan *Michelet par Lui Meme* (1954). Buku pertama berisi kritik Barthes terhadap kebudayaan borjuis; dalam hal ini ia sejalan dengan Sartre dan beberapa Marxis Prancis saat itu .

Kreativitas pemikirannya sangatlah dinamis dan plural. Pemikirannya dapat dikatakan sebagai *ikonoklas* (antikemapanan) dan menentang segala macam kontinuitas dan kesatuan; sebaliknya ia menekankan diskontinuitas dan pluralitas. Ia hampir mengalami semua *trend* pemikiran pada zamannya, seperti eksistensialisme, Marxisme, dan strukturalisme. Tahun 1955, ia kehilangan beasiswa sebelum sempat menyelesaikan karya leksikologi-nya. Ia kemudian bekerja di sebuah penerbitan sambil menulis banyak artikel. Kegagalan dalam bidang akademik ini tidaklah membuat Barthes kehilangan *elan* intelektual kritisnya. Ia justru memiliki kebebasan dalam mengaktualisasikan Pergulatan intelektual Barthes kali ini menghasilkan sebuah karya yaitu *Mythologies* (1957). Kertas kerja Barthes ini berisi analisis kritis fakta-fakta kultural populer seperti mobil Citroen DS, balap sepeda *Tour de France*, dan reklame dalam media massa yang merepresentasikan gejala masyarakat borjuis dan ia berusaha menunjukkan *verisimilitude* (ideologi tersembunyi) dari fakta-fakta tersebut.

Pengembaraan intelektualnya semakin tak tertahankan kala ia membaca karya Ferdinand de Saussure, *Course de Linguistic Generale*, pada tahun 1956. Ia menyadari adanya kemungkinan penerapan semiologi di luar bidang linguistik. Tetapi berbeda dengan Saussure, sang maestro linguistik panutannya, Barthes beranggapan bahwa semiologi haruslah merupakan bagian dari linguistik dan tidak sebaliknya. Ia sepakat dengan E. Benveniste, linguist Prancis asal Libanon yang menekankan bahwa sekelompok tanda hanya baru bermakna bila terbahasakan. Karenanya, bahasa mempunyai suatu prioritas di atas semua sistem tanda yang lain.

Sejak 1960, ia menjadi asisten dan kemudian menjadi “direktur studi” di *Ecole Pratique des hautes etudes*. Berkat pengabdianya, pada tahun 1976, ia diangkat sebagai professor untuk “semiologi literer” di College de France. Masa ini merupakan masa pergulatan intensif Barthes dengan strukturalisme, khususnya semiologi. Hasilnya, pada tahun 1964 ia mengintrodusir dua karya yang berkaitan dengan semiologi, yaitu *Elements de Semiologie* (Beberapa Unsur Semiologi) dan *Sur Racine* (tentang Racine). Sebagian penulis menyebutkan bahwa *Sur Racine* ditulis pada tahun 1963, yakni sebelum *Elements de Semiologie*, sedangkan penulis lainnya menyebutkan bahwa sebaliknya, yakni *Sur Racine* lahir pada 1964 setelah *Elements de Semiologie* [Bentens, 1996:210]. Dalam *Elements de Semiologie*, Barthes melukiskan prinsip-prinsip linguistik dan relevansinya di bidang-bidang lain. Kertas kerja inilah yang berjasa menempatkan Barthes sebagai salah seorang *empu* semiologi struktural.

Sedangkan dalam buku keduanya, menurut para strukturalis sezamannya, Barthes sedang memberikan suatu interpretasi baru tentang dramawan besar dari sastra Prancis abad ke-17, Jean Racine. Barthes

menawarkan pendekatan baru dalam mendedah karya sastra, yang disebutnya sebagai *Nouvelle Critique* (kritik sastra yang baru); pendekatan ini ia aplikasikan untuk mengulas Jean Racine. Interpretasi baru tentang Racine mendapat kritikan tajam dari Raymond Picard, seorang Professor di Universitas Sorbone, yang menulis *Nouvelle Critique ou Nouvelle Imposture?* Picard berusaha membela dan mempertahankan pandangan tradisional tentang Racine. Tulisan Picard pun dijawab Barthes dengan mempublikasikan *Critique et Verite* (1966). Polemik pun terjadi di antara para pendukung keduanya, yang terdikotomikan antara modernis dan tradisional. Namun, satu hal dapat dicatat bahwa peristiwa ini justru semakin mengokohkan Barthes sebagai tokoh *mondial*, sejajar dengan Michel Foucault, Jacques Derrida, dan Jacques Lacan.

Eksperimentasi Barthes dalam menerapkan analisis struktural-semiologis semakin nampak dalam karya berikutnya, yaitu *Systeme de la Mode* (Sistem Mode; 1967). Ia menerapkan analisis struktural-semiologis atas mode pakaian wanita. Dalam pandangan umum, mode pakaian merupakan sesuatu yang kebetulan dan sepele; namun analisis Barthes menunjukkan bahwa di belakang mode-mode pakaian wanita tersimpan suatu sistem (tersembunyi). Ia menggunakan artikel-artikel mode pakaian dalam dua majalah dari tahun 1958-1959. Mode-mode pakaian itu diperlakukannya sebagai sebuah *korpus* (satuan objek) dan ditafsirkannya sebagai suatu “bahasa” yang ditandai sistem relasi-relasi dan oposisi-oposisi (seperti antara perbagai warna, bahan tekstil yang tertentu, dan krah tertutup atau terbuka) (Bertens, 1996:20).

Dasawarsa terakhir hidupnya merupakan masa keemasan intelektualnya. Hampir setiap tahun ia melahirkan satu karya. Di antara karya pertama yang monumental masa ini adalah *S/Z* (1970). Buku ini

merupakan kerja intelektual Barthes dalam strukturalisme. Ia menganalisis sebuah novel kecil yaitu *Sarrasine* karya Honore de Balzac, sastrawan Prancis abad ke-19. Uniknya, ulasan Barthes panjangnya enam kali karya novel aslinya. Tahun 1980 merupakan tahun duka cita bagi para pengikut, kolega, dan para pengagumnya, karena ia wafat pada usia 64 tahun karena tertabrak mobil di Paris sebulan sebelumnya.

### **B. Persetubuhan dengan “teks” dan Sistem Reproduksi Makna**

Dalam sistem semiologi Saussure, para ahli semiotik seringkali membedakan berbagai tingkatan, yang saling mempengaruhi. Semiologi struktural dikembangkan dengan cara lain oleh Hjelmslev, kemudian oleh Greimas (l. 1917), dan “aliran Paris”-nya, yang terkenal antara lain karena analisis mereka tentang interaksi yang terjadi antara berbagai pemegang peran (subjek dan objek suatu tindakan, pengirim dan penerima suatu pesan, dsb.) di dalam teks tertentu. Setelah Hjelmslev dan Greimas, semiologi Saussure menapaki puncaknya di tangan seorang ilmuwan Prancis yang mengembangkan teori Saussure mengenai tanda di aneka ragam bidang, yaitu Roland Barthes. Namun, di tangan Roland Barthes pula, semiologi struktural mulai beranjak ke tradisi post-struktural, beranjak dari struktur teks menuju analisis orientasi-pembaca dan lainnya.

Sebagaimana Saussure, Roland Barthes meyakini bahwa hubungan antara sebuah petanda dan penanda bukanlah terbentuk secara alamiah, melainkan bersifat *arbitrer*, yaitu hubungan yang terbentuk berdasarkan konvensi, maka sebuah penanda pada dasarnya membuka berbagai peluang petanda atau makna. Roland Barthes menyatakan bahwa apapun jenis tanda yang digunakan dalam sistem pertandaan, menurut semiotik struktural, ia tetap harus menyandarkan



dirinya pada hubungan struktural dalam sistem *langue*. Dengan demikian, dalam tahap ini, Roland Barthes masih mempertahankan kaidah-kaidah strukturalisme, namun dia tidak terpaku pada konsep diadik *signifier-signified* Saussure. Barthes menyebut proses *pemaknaan tanda* dengan *signification* (signifikasi). Bagi Barthes, *signifikasi* merupakan proses memadukan pananda (*signifier*) dan petanda (*signified*) sehingga menghasilkan tanda. Signifikasi tidak mempersatukan entitas-entitas yang unilateral, tidak pula memadukan dua terma semata-mata, sebab baik penanda maupun pertanda itu sekaligus merupakan terma-terma dari relasi. Namun kemudian dia lebih banyak mengembangkan konsep pemaknaan *konotasi* dan tidak hanya berhenti pada pemaknaan *denotatif* (makna primer). Karenanya, wajar bila orang belakangan menyebut Barthes sebagai tokoh *semiotik konotasi* (Panuti dan van Zoest, 1992:3-4).

Salah satu area penting yang dirambah Barthes dalam studinya tentang tanda adalah peran pembaca (*the reader*). Untuk menjelaskan konsepnya ini, Roland Barthes mencoba membedakan antara “teks yang enak dibaca” (*lisible*) dan “teks yang enak ditulis” (*scriptible*). Menurut Barthes “teks yang enak dibaca” (*lisible*) adalah teks yang sekedar dapat dibaca ‘begitu saja’. Di dalam teks seperti ini peralihan dari penanda ke petanda berlangsung dengan jelas, lancar, tetap, dan wajib. Teks yang enak dibaca bersifat statis, seolah-olah “dengan sendirinya” dapat dibaca. Teks semacam ini juga melestarikan pandangan yang mapan tentang realitas dan nilai-nilai yang usang dan membeku, namun tetap berperan sebagai model bagi dunia. Teks jenis ini mempra-anggapkan dan tergantung pada anggapan-anggapan lugu tersebut, di dalamnya hubungan yang pasti antara penanda dan petanda. Di dalam teks ini penanda-penanda berbaris rapi dan, sebagai

paradoksnya, sering kali justru hal itu disebut sebagai teks yang 'gampang dibaca' (Kris Budiman, 1999:31).

Sedangkan "teks yang enak ditulis" (*scriptible*) adalah teks yang secara sadar diri mengundang pembaca untuk membacanya, "terlibat" dan waspada terhadap kaitan antara menulis dan membaca, dan yang serentak memberikan kebahagiaan kooperatif kepada pembaca, semacam kemitraan dengan pengarang, atau bahkan ada moment yang paling intens, yaitu "persetubuhan". Dalam teks jenis ini penanda-penanda bebas bermain-main, tidak dituntut untuk mengacu secara otomatis kepada petanda-petanda. Teks yang enak ditulis mengajak pembaca untuk tidak melihat hakikat bahasa itu sendiri *melalui* bahasa di dunia nyata yang belum ditakdirkan. Teks-teks semacam ini justru melibatkan pembaca dalam aktivitas penciptaan dunia kini dengan cara yang penuh bahaya namun menyenangkan bersama-sama dengan pengarangnya. "Teks yang enak ditulis" tidak mempraanggapkan apapun, ia justru mengakui bahwa peralihan dari penanda ke petanda tidak pernah terbuka bagi permainan kode-kode. Di dalam teks semacam ini, penanda-penanda menari-nari, namun—paradoksnya—justru dikatakan sebagai teks "yang sukar dibaca" (Kris Budiman, 1999:31-2).

Pengalaman yang diperoleh dalam aktivitas membaca kedua teks di atas, pada dasarnya, melibatkan dua jenis kenikmatan, yaitu *plaisir* (kenikmatan) dan *jouissance* (kesukacitaan, ekstasi, bahkan kenikmatan seksual yang orgasmik). *Plaisir* diperoleh melalui proses membaca yang 'tembak langsung' (*straight forward*), sedangkan *jouissance* melalui sebuah perasaan tersendat-sendat dan terganggu. Hal ini menyiratkan bahwa- sementara *plaisir* melekat di dalam tatanan bahasa yang serba jelas, yang tersedia sebagai material bagi teks yang enak dibaca,

*jouissance* terlahir dari teks-teks yang enak ditulis atau pada detik-detik klimaks ketika membaca teks yang enak dibaca, ketika tatanannya hancur berantakan, ketika bahasa yang serba jelas tiba-tiba jungkir balik (*subverted*) dan muncrat seperti sebuah orgasme. Teks *plaisir* merupakan teks yang berisi, kesenangan yang pasti, teks yang bersumber dari kultur dan enggan melepaskan diri darinya, terkait dengan praktik membaca yang membuat *kerasan* (*comfortable*). Sebaliknya, teks *jouissance* adalah teks yang mendedahkan suatu rasa kehilangan, teks yang tidak membuat *kerasan*, yang bahkan-pada moment tertentu membosankan, serta menggoncangkan asumsi-asumsi historis, kultural, dan psikologis pembacanya, teks yang merusak konsistensi selera, nilai-nilai, serta ingatan pembacanya, yang membawanya ke arah krisis hubungan dengan bahasa (Kris Budiman, 1999:56-7).

Dengan demikian, maka metode dalam mendekati suatu teks atau menilainya dilihat dari bagaimana pembaca memproduksi makna terdalam (atau makna tingkat kedua) itu. Berdasarkan pada asumsi di atas, dalam *S/Z* (1974: 1-5), Barthes mengajak untuk menilai suatu teks dengan dua cara: *Writerly* dan *Readerly*. Kedua cara ini menghasilkan dua teks, *Writerly text* dan *Readerly text*. Barthes tidak secara jelas mendefinisikan kedua istilah ini kecuali secara negatif, Barthes (1974: 5) menulis, *The writerly* adalah novelistik tanpa novel, perpuisian tanpa puisi, esai tanpa disertasi, tulisan tanpa gaya, produksi tanpa produk, strukturasi tanpa struktur. Namun apakah *readerly texts*? Mereka adalah produk-produk [dan bukan produksi], mereka menciptakan sejumlah besar massa dunia sastra." Namun dapatlah kiranya dipahami bahwa *writerly text* adalah apa yang dapat ditulis pembaca sendiri terlepas dari apa yang ditulis pengarangnya. Sedangkan *readerly text* adalah apa yang dapat dibaca, tetapi tidak

mendorong pembaca untuk menulis, yakni teks terbaca yang merupakan nilai reaktif dari *writerly text*. Barthes sendiri memilih *writerly text* sebagai penilaian. Hal ini karena Barthes beralasan, "Karena tujuan dari karya sastra [tujuan sastra sebagai karya] adalah untuk membuat pembaca tak selamanya seorang konsumen, tapi seorang produsen teks."

Dalam "teks yang enak ditulis" (*scriptible*) atau *writerly text*, teks kemudian menjadi terbuka terhadap segala kemungkinan. Pembaca akan berhadapan dengan pluralitas signifikasi. Hal paling mendasar dari pengaruh tersebut terlihat dari penggantian epistemologi dengan *pleasure* (kenikmatan). "The text you write must prove me that it desires me. This proof exists; it is writing. Writing is: the science of various blisses of language, its Kama Sutra (this science has but one treatise: writing it self" (Barthes, *The Pleasure of the Text*, 1975). Bagi Barthes, jika sebuah teks tidak menggetarkan buhul-buhul darah para pembacanya, tidaklah memiliki *meaning* apa pun. Ia harus menggeljang keluar dari bahasa yang dipergunakan-tak ubahnya seperti seni bercinta Kama Sutra. Bagi Barthes pernyataan "bikinan melulu" atau "seperti kristal" tidak berarti apa-apa kalau pembaca tidak merasakan pengalaman yang sama saat mengarungi dahsyatnya teks, terjerambab dalam belantara imajinasi yang tertetak secara leksikal.

Barthes mencoba membantu para penggiat masalah semiotik, bahwa jika ingin mengaktifkan *pleasure*, pembaca mesti mengganti meaning (dalam pengertian Saussurean) hanya dengan kode, *signification* dengan *significance*, *the will to knowledge* dengan *will to desire*. Barthes menjelaskan secara *aforis* dan *metaforis* dalam buku *The Pleasure of the Text*, bahwa pemfokusan ulang perlu dilakukan agar *pleasure* menemukan tandanya sendiri melalui teks; hal ini boleh

jadi tak ditemukan sebelumnya karena seluruh beban pengetahuan terkendali oleh struktur. Strukturlah yang menjadi final dari semua proses komunikasi, signifikasi, dialektika, dan (secara garis besar) budaya. Semiotik menjadi metode membaca masalah-masalah kemanusiaan, termasuk membaca sebuah teks. Berdasarkan pengertian seperti ini struktur dikhayalkan tidak akan mengalami kemajalan dan penyimpangan. Padahal strukturalisme dalam sebagian besar penampakannya hanya menjadi hegemonisasi pengetahuan atas nama kepastian (*exactness*).

Di dalam buku *From Work to Text* (1971) sikap Barthes tentang *jouissance and plaisir* mengemuka dalam tulisan-tulisan setelahnya-menunjukkan jejak referensial yang otentik. Dalam buku ini, ia men-*decentering* posisi subyek-dengan mengambil beberapa konsepsi yang dicatat Lacan, Althusser, dan Foucault-bahwa pekerjaan terhadap teks bukanlah pekerjaan mengonsumsi semata tetapi *a work of art* yang mencerap aspek-aspek keutamaan, esensial, bobot yang terkandung dalam teks itu sendiri, di mana seluruh tindakan selanjutnya adalah mencari inti bacaan, menggeledah, mendiskusikannya dan lain-lain-disimpulkan dengan istilah rekonsepsionalisasi seluruh teks. Pekerjaan seperti ini-seperti juga menulis dan wicara (*speech*)-mungkin akan menghilangkan beberapa keutamaan awal (dari *work*) karena langkah berikutnya berhubungan dengan lapangan interaksi, yang disebut dengan bermain (*play/simulacrum*). Kesimpulan akhir dari sikap bermain-main adalah rasa bosan karena kepenuhan diri terhadap seluruh teks (tulisan). Istilah yang agak garang namun pas untuk maksud di atas terungkap dalam buku *Art in Theory*, "bahwa tujuan akhir bermain adalah anti-hierarkial"; penegasan bahwa kebenaran tentang eksistensi *the author* (pemegang wewenang terhadap writing) tidaklah sedemikian

penting lagi.

Pada titik ini Barthes mengkritik pendekatan tunggal yang selama ini merupakan cara represif yang tidak produktif. Pergeseran pusat dari perhatian kepada pengarang (*author*) kepada pembaca merupakan konsekuensi logis dari semiologi Barthes yang menekankan semiologi tingkat kedua yang memberi peran besar bagi pembaca untuk memproduksi makna. Inilah titik kulminasi semiologi struktural Barthes, yang menurut Barthes, seperti dikutip Culler (1988: 82), "Strukturalisme berusaha untuk memahami bagaimana pembaca menciptakan makna dari sebuah teks yang membawa orang untuk berpikir tentang sastra tidak sebagai sebuah representasi atau komunikasi, tetapi sebagai sebuah seri-seri dari bentuk-bentuk yang diproduksi oleh institusi sastra dan kode-kode diskursif dari sebuah budaya." Pembaca kemudian dapat melakukan interpretasi terhadap suatu karya, tetapi interpretasi di sini berbeda dari pemahaman umum tentang penemuan makna-makna tersembunyi atau makna *ultimate* dari suatu teks. Interpretasi dalam pengertian Barthes (1974:5) adalah: "Untuk menginterpretasi sebuah teks bukanlah untuk memberikannya sebuah makna [yang lebih kurang dikukuhkan, lebih kurang bebas], tetapi sebaliknya untuk mengapresiasi kejamakan apa yang mengkonstitusinya."

Bagi Barthes, setiap citra atau imaji niscaya memiliki sifat polisemik, menyiratkan serangkaian petanda-petanda yang "mengambang" di balik penanda-penandanya. Menurutnya, berbagai teknik telah dikembangkan dalam upaya untuk "menangkap" (*to fix*) serangkaian penanda yang "mengambang" tersebut dan untuk menghindari deviasi makna. Salah satunya, amanat lingual -yang biasanya menyertai sebuah citra (judul, *caption*, dialog di dalam film, balon dialog pada

komik, dan sebagainya), merupakan salah satu dari beragam teknik tersebut. Amanat lingual ini, dalam relasinya dengan amanat ikonik, memiliki dua macam fungsi, yaitu fungsi *penambat* dan fungsi *pemancar*.

Amanat lingual terutama dalam tataran denotasi akan berkorespondensi secara tepat dengan sebuah fungsi yang dapat “menambat” atau “mengunci” berbagai kemungkinan makna-maknanya. Dalam fungsinya sebagai penambat, amanat lingual dapat membantu pembaca dalam memilih tataran persepsi yang tepat, memfokuskan pandangan, dan memahami wacana. Di tengah tengah amanat ikonik, eksistensi sebuah amanat lingual bermanfaat untuk memandu proses identifikasi dan interpretasi. Tentu saja sebuah penambat pun dapat berkarakter ideologis, dan sesungguhnya hal inilah yang justru merupakan fungsinya yang paling mendasar. Teks akan menuntun pembaca dalam menelusuri petanda-petanda citrawi sehingga dia mampu memilih petanda yang satu dan mengabaikan petanda-petanda yang lain. Sebagai penambat, fungsi teks ini seolah-olah seperti alat kontrol jarak-jauh (*remote control*) bagi pembaca agar dia dapat memilih dan menentukan makna sebuah citra (Kris Budiman, 1999:92)

Fungsi *pemancar* memang cukup jarang ditemukan; secara khusus ia dapat disaksikan di dalam kartun, komik, atau film. Melalui fungsi ini teks (biasanya berupa dialog) dan citra saling berhubungan secara komplementer. Sebagaimana halnya citra-citra, di sini kata-kata merupakan fragmen dari sebuah sintagma yang lebih general dan keutuhan amanatnya terealisasikan pada tataran yang lebih tinggi, yakni cerita atau *diegesis*. Fungsi teks sebagai pemancar ini sangatlah penting bagi film yang di dalamnya dialog-dialog bukan hanya berfungsi sebagai penjelas, melainkan sungguh-sungguh mengembangkan tindakan

melalui makna-makna yang tidak dapat ditemukan semata-mata di dalam citra itu sendiri (Kris Budiman, 1999:91-2).

### **C. The Death of Author**

Sebagai konsekuensi konsep *writerly text*, yakni ketika kemudian menjadi terbuka terhadap segala kemungkinan dan pembaca akan berhadapan dengan pluralitas signifikasi, maka Roland Barthes kemudian memproklamirkan the death of author (kematian sang pengarang). Sebagaimana kaum strukturalis lainnya, Barthes tidak mengikutsertakan pengarang dalam menentukan makna. Persoalannya, bagaimanapun mereka meyakinkan pembaca bahwa pengarang telah mati. John Bayley yang antistrukturalis menyatakan bahwa dosa semiotik adalah mencoba menghancurkan rasa kenyataan manusia dalam cerita rekaan dalam cerita yang bagus kenyataan mendahului cerita rekaan dan tetap terpisah darinya (Selden, 1986:21). Barthes memperkuat pandangan strukturalis tersebut dengan menyatakan bahwa penulis hanya mempunyai kekuatan mencampur tulisan-tulisan yang pernah ada sebelumnya, mengumpulkan atau menyusun kembali. Penulis-penulis tidak dapat mengungkapkan diri tetapi hanya mempergunakan kamus bahasa dan kebudayaan amat luas itu yang selalu telah tertulis (Selden, 1986:53-54).

Dengan kata lain, Barthes sepakat dengan kaum strukturalis bahwa *author* telah mati ketika teks tercipta. Dalam "The Death of Author" (kematian sang pengarang) (1977, dalam Herety, ed., 2000), ia banyak memaparkan tentang peran pengarang, buku dan teksnya. Dikatakan, pengusuran pengarang, peran sang pengarang yang mungkin mengecil (seperti pemain yang menghilang pada ujung panggung) bukan hanya suatu fakta sejarah atau suatu tindakan menulis



saja: hal ini sama sekali mengubah teks modern atau, dengan lain perkataan, teks diproduksi, dibaca, dan pegarang tidak hadir di san, pada setiap tingkat). “Pembaca tahu bahwa suatu teks terdiri bukan dari suatu barisan kata-kata yang melepaskan suatu ‘makna teologis’ (artinya, pesan dari tuhan Pengarang), tetapi suatu ruang multidimensi yang telah mengawinkan dan mempertentangkan beberapa tulisan, tidak ada yang asli darinya: teks adalah suatu tenunan dari kutipan, berasal dari seribu sumber budaya.”

Semiologi Barthes kemudian sungguh-sungguh merayakan pluralitas dan memproklamirkan kematian pengarang. Dalam bahasanya sendiri Barthes (1977: 148) menyatakan: “Kelahiran pembaca pastilah dibayar dengan kematian pengarang.” Hal yang kurang lebih sama terjadi pada cara Barthes menulis semacam autobiografi dirinya sendiri dalam *Roland Barthes par Roland Barthes*. Dalam bukunya itu Barthes lebih menggunakan kata ganti orang ketiga, “dia”, atau inisial namanya, “RB”, dan kadang-kadang dengan “kamu”. Dalam buku itu ditegaskannya bahwa, “Aku tidak mengatakan: “Aku akan melukiskan diriku,” tetapi: “Aku akan menulis sebuah teks, dan aku menyebutnya R.B.” Barthes sebenarnya ingin melepaskan subyek, yakni ke-pengarang-an yang biasa melekat pada sebuah teks autobiografi konvensional. Barthes (1985: 215) menyatakan bahwa: “Aku ingin merajut sebuah jenis *moire* [katun rayon yang bercorak gelombang] dengan sebuah kata ganti ini untuk menulis sebuah buku yang dalam wujudnya berupa buku *image-repertoire*, ‘*imaginaire*, tetapi sebuah *image-repertoire* yang mencoba untuk membatalkan dirinya mengurai dirinya, memecah dirinya melalui struktur-struktur mental yang tak lagi sebatas *image-repertoire* ini tanpa adanya—untuk semua itu—struktur kebenaran.”

Dengan demikian, maka sebuah teks autobiografi

kehilangan “kebenaran”-nya dan kembali menjadi teks belaka yang sama fiktifnya dengan teks-teks sastra. Implikasi dari pandangan ini membuat analisis struktural dan semiologi Barthes tak lagi sekedar berada di lingkup sastra. Tetapi sudah meluas mencakup filsafat, apalagi sejak awal Barthes tidak memilah-milah antara teks sastra, teks filsafat, atau teks keagamaan (ayat suci dalam kitab suci, misalnya). Baginya semuanya sama saja dan diperlakukan secara sama. Semua teks itu kemudian berarti pula tak memiliki makna substansial atau yang tersembunyi seperti selama ini di cari-cari oleh para filsuf atau agamawan ketika menginterpretasikan teks filsafat atau teks keagamaan. Akibatnya, seperti diakui sendiri oleh Barthes (1977: 147), “...Tepatnya dengan cara ini sastra [lebih baik mulia sekarang disebut tulisan], dengan menolak untuk menetapkan sebuah “rahasia”, sebuah makna *ultimate* terhadap teks [dan dunia sebagai teks], membebaskan apa yang disebut kegiatan inti-teologis, sebuah kegiatan yang sungguh-sungguh revolusioner sejak menolak untuk menuntaskan makna dan pada akhirnya untuk menolak Tuhan dan hipotesa-hipotesa tentangnya—akal, ilmu, hukum.”

Pernyataan tentang kematian *author* menjadi sentral yang cukup penting dalam pemikiran Barthes berkaitan dengan martabat sebuah tulisan. Kata *author* tidaklah mengacu kepada pengertian *writer ansich*. Definisi yang lebih memuaskan tentang *author* adalah kompetensi atau wewenang yang dimiliki para pihak atau lembaga untuk menentukan makna final atau paling absah dari sebuah teks. Pemikiran ini sendiri mengundang banyak ulasan dari para semiotisian. Umberto Eco misalnya, dalam tulisan "language, Force, and Power" (Eco, *Travels in Hiperreality*, 1986: 239-255) menyatakan bahwa Barthes sejak awal ingin menjadikan semiotik tidak sebagai ilmu terusan tentang tanda semata, tetapi

juga sebagai kekuatan eksentrik budaya modern. Salah satunya adalah dengan konsepnya tentang *the author* yang ia sampaikan saat pengukuhan guru besar di Colleg de France. Menurut Eco, Barthes menyadari bahwa kekuasaan modern telah lahir dengan begitu lembut melalui mekanika sosial dan sangat mungkin masuk dalam relung-relung kepentingan, tidak hanya negara, kelas, grup, tetapi juga di dalam fashion, opini publik, hiburan, olahraga, berita, informasi, keluarga dan hubungan pribadi. Barthes menyebutkan dengan istilah wacana kekuasaan (*discourse of power*) yang membuat manusia merasa bersalah sebagai penerima. Barthes dengan retorik mengatakan, "*You carry out a revolution to destroy power, and it will be reborn, within the new state of affairs*" (Eco, 1986:240).

Barthes melihat peran kuasa (*power*) dalam wacana dapat berubah menjadi srigala pemangsa yang menghancurkan kreativitas pembaca saat menerima sebuah informasi atau teks (Barthes juga berbicara tentang kamar-kamar non-linguistik, seperti foto, menu masakan, atau mode pakaian). Kuasa tak ubahnya seperti parasit yang terhubung dalam seluruh sejarah manusia, tidak hanya sejarah politiknya, tetapi juga dimensi historis dari sejarah itu sendiri. Oleh Karena sejak semula telah berusaha untuk mengurangi peran *authorithy* dari teks, maka teks tidak harus berhenti dalam menemukan aspek *signifier* barunya. Teks tidak terpengaruh oleh *signifier* yang memang dengan sengaja telah dimunculkan oleh author lama. Arena baru harus menyediakan tempat untuk "menggantung" suara "Tuhan" (Barthes memakai metafor ini mungkin untuk mengejek ketakutan dan sikap grogi manusia), dan mengganti dengan suara manusia sendiri, suara pembaca.

Begitu berada di tangan pembaca yang liar dan agresif, tulisan dapat terkelupas, meledak, dan tersebar

sehingga tidak mampu dikendalikan lagi oleh penciptanya (St Sunardi, 2002:271). Kini otoritas sebuah tulisan menjadi labil dan lemah di tangan *author-God*, beralih wewenang dalam bahasa itu sendiri. Hidup matinya *author* berada di tangan pembaca yang sedang menikmati teks tersebut. Barthes menekankan analisis tekstual pada kondisi seperti ini. Ruang demokratis terbuka lebar karena tak ada yang berhak mengganggu. Pembaca sedang belajar mendewasakan diri di hadapan teks untuk menjadi "*author*" baru. Pembaca bukanlah lagi pribadi-pribadi nomina, tetapi ia telah menjadi seseorang yang telah menduduki sebuah wilayah okupasi dengan seluruh jejak yang tertinggal dari tulisan dalam teks tersebut. Ia merupakan korektor dan pemersatu fungsi teks yang heterogen. Di sini pembaca melihat bahwa konsep yang dibangun adalah posisi di sela-sela (*in-betweeness*) antara pembaca dan teks.

Ia tidak main-main untuk hal tersebut. Seakan tidak berhenti dengan sebuah penjelasan leksikal semata terhadap ide kematian *author*, dengan bersemangat ia menutup frasa tulisan tersebut dengan sebuah advokasi politis, bahwa cukup lama sudah manusia berslogan tentang lahirnya tulisan baru atas nama humanisme. Tetapi nyatanya dengan sikap hipokrit penulis telah berpaling muka dari hak-hak pembaca. Kritisisme klasik tidak pernah membayar kepentingan para pembaca. Barthes mengajak semua insan budaya untuk tidak lagi bersikap bodoh, arogan, saling tuduh-menuduh dan mabuk gelar sebagai masyarakat terhormat, tetapi masih saja menempatkan pembaca di sudut jauh apresiasi, mengabaikannya, mencekik hingga muntah, bahkan yang paling kriminal, membunuh pembaca. Masa depan tulisan harus dibayar dengan sebuah harga yang cukup berimbang "kelahiran pembaca harus seiring dengan kematian sang *author*"

Apa yang dilakukan Barthes terhadap beragam teks

itu memberi peluang besar terhadap interpretasi-interpretasi baru. Hal ini pula berarti pula memberikan kebaharuan makna pada teks tersebut. Untuk teks sastra, misalnya, semiologi Barthes telah memberikan sumbangan yang banyak terhadap kritik sastra. Sementara untuk teks keagamaan, misalnya, semiologi Barthes menawarkan cara lain memahaminya, yang secara positif akan memberikan keluasan makna pada teks tersebut. Teks-teks tersebut terus menerus dihidupkan melalui persinggungan-persinggungannya dengan realitas aktual.

Persoalan yang muncul kemudian adalah bahwa Barthes tidak memberikan pertanggungjawaban filosofis yang cukup terhadap klaim yang dibuatnya ini. Apakah teks filsafat dan agama sungguh-sungguh sama dengan teks sastra? Dari sudut linguistik jelas memang sama, karena keduanya memerlukan bahasa sebagai alat untuk mengkomunikasikan sesuatu. Baik teks filsafat maupun teks keagamaan sama-sama mematuhi aturan-aturan bahasa, dan ini berarti pula memang mungkin untuk didekati dengan beragam metode, entah dengan metode linguistik, semiologi, atau analisis struktural. Namun, haruslah diingat bahwa interpretasi atas teks keagamaan harus disikapi secara hati-hati, karena ini menyangkut keimanan suatu kaum, yang sangat berbeda implikasinya terhadap interpretasi terhadap suatu teks sastra.

Persoalannya memang terletak pada Barthes yang memandangnya sebagai bentuk, dan karena memandangnya sebagai bentuk maka tak ada kesatuan dalam pengertian esensial. Pengandaian Barthes dengan membandingkan teks dengan sebuah bawang, disatu sisi memang memiliki kebenaran. Tak akan ada apa-apa bila penulis dan pembaca mengupas (menolak teks sebagai suatu sebuah komunitas). Barthes hanya melihatnya sebagai seri-seri bawang, karena pada

kupasan terakhir bawangnya sendiri telah tiada. Bawang hanyalah bawang ketika kulit-kulitnya menyatu dalam suatu kesatuan ke-bawangan-an. Hal ini sama dengan mengurai air ( $H_2O$ ) menjadi hidrogen dan oksigen, dan tepat ketika air terurai saat itu pula dia bukanlah air lagi, tetapi dua jenis gas belaka. Autobiografi yang melawan cara bertutur autobiografi konvensional ini kemudian berubah menjadi semata teks, sama fiktifnya dengan karya sastra pada umumnya. Terlihat di sini kecenderungannya untuk menghilangkan subyek (pengarang); yang adalah dirinya sendiri.

Penjelasan serba ringkas yang diurut di atas menjadi bukti bahwa Barthes sama sekali tidak berhenti dalam tulisan. Capaian terakhir dalam sebuah tulisan juga bukan tentang tulisan itu sendiri, tetapi adalah apa yang tertinggal sebagai *desire*, *jouissance*, estetika, wacana, atau tulisan baru. Pernah suatu ketika Barthes mengungkapkan bahwa ia lebih memilih mati sebagai pembaca yang *writerly* daripada *readerly*. Dengan menempatkan diri di antara sisa-sisa tulisan dan barang daur ulang yang bermanfaat, pembaca dapat menentukan hubungan sosial, moral, atau ideologis sesuai kemauan sejarah masa depannya yang lebih bernyali sebagai author. "Tidak ada yang lebih menggairahkan daripada mendengar suara-suara nyaring yang timbul dari bahasa (*language*) dan wacana yang tercampur-baur." Karena bahasa bukan terminal, maka ia menjadi tempat singgah bagi imajinasi dan ketaktertebarkan. Semiotik negatif Barthes bukanlah obsesi taksonomik atau klasifikasi bahan bacaan yang hanya berfungsi dalam ranah strukturalisme. Semiotik negatif tidak menapaki jalan semiotik tingkat pertama yang hubungannya bersifat positivistik, logis, sekuensial, tetapi hubungan yang muncul merupakan pengalaman kebuntuan, salah kamar, yang menguras

habis seluruh energi faktual dari sebuah tulisan.

#### **D. Analisis Naratif Struktural**

Di wilayah perbincangan kesusastraan dan linguistik, Barthes dikenal melalui analisis tekstual (*tekstual analysis*) atau analisis naratif struktural (*struktural analysis of naratif*) yang dikembangkannya. Analisis struktural yang dikembangkan Barthes ini digunakan sebagai pisau bedah untuk menganalisis berbagai bentuk naskah, seperti novel *Sarrasine* karya Balzac, naskah karya Edgar Allan Poe, maupun ayat-ayat dari kitab Injil. Semua narasi itu dipandang dan diperlakukan sama oleh Barthes dengan bantuan semiologi yang dikembangkannya. Dalam hal ini, Barthes keluar dari kecendrungan umum analisis naratif teks (sastra) kaum strukturalis pada zamannya. Culler (1988:80-81), menyebutkan empat aspek dari studi sastra para strukturalis pada zaman Bathes, yaitu:

1. Usaha untuk melukiskan bahasa sastra dalam istilah-istilah linguistik sedemikian rupa untuk menangkap kejelasan struktur-struktur literer.
2. Perkembangan dari 'naratologi' yang mengidentifikasi konstituen-konstituen narasi dan kombinasi-kombinasi yang mungkin dalam teknik-teknik narasi yang berbeda. Strukturalis Prancis memusatkan secara khusus pada plot dengan menanyakan apakah unsur-unsur dasarnya, bagaimana mereka berkombinasi, apakah struktur-struktur plot mendasarnya, dan bagaimana kelengkapan dan ketidaklengkapan dihasilkan.
3. Strukturalisme mempromosikan analisis dari peran pembaca dalam

memproduksi makna dan dengan cara itu karya-karya sastra memperoleh efek-efeknya dengan mempertahankan atau mematuhi harapan-harapan pembacanya.

Sementara bagi Barthes (1988: 221-222), analisis naratif struktural, karena secara metodologis berasal dari perkembangan awal dari linguistik struktural, namun analisisnya akhirnya harus berujung pada semiologi. Jadi, secara sederhana analisis naratif struktural dapat disebut juga sebagai semiologi teks karena memfokuskan diri pada naskah. Intinya sama, yakni mencoba memahami makna suatu karya dengan menyusun kembali makna-makna yang tersebar dalam karya tersebut dengan suatu cara tertentu. Barthes sebenarnya mengalami sikap gamang yang sama parahnya dengan Saussure, ketika harus bersikap antara kecemasan kehilangan *signified* dan atau berbalik arah menatap hanya kepada *signifier* murni. Signifier merupakan penanda yang menjadi inti atom bahasa untuk memulai mendefinisikan sesuatu. Orang mengerti akan arti kata *cinta* atau *love* atau *amor* karena ada bahasa yang dipergunakan untuk mendeskripsikan tentang sikap atau tindakan tersebut di alam nyata. Pembaca mengerti tentang kata itu karena ada bukti yang menyejarah dalam bahasa manusia. Namun, sikap Barthes dalam hal ini jelas bukan sikap yang "biasa". Setiap perajin gagasan Ferdinand de Saussure mempercayai bahwa rumusan untuk mendapatkan *signification* (makna komunikasi atau dialektika) seseorang harus menyerap *signifier* dari *signified*. Tetapi Barthes mengharapkan lain, yakni ia menginginkan hadirnya *signifier* yang tidak lagi tergantung pada *signified*. Kalau dapat fotokopi tidak lagi perlu dijiplak dari apa pun atau siapa pun. *Signifier* harus menjadi barang asli yang membentuk *signified*



baru.

Barthes mengingatkan poin ini karena banyak hal yang dianggap baru dan mempengaruhi ide-ide kerja tidak datang dari *internal recasting* masing-masing disiplin pengetahuan di era modern. Modernisme dikenal melalui taksonomi beragam pengetahuan. Akan tetapi karena keangkuhan *the author*, pengetahuan yang dikonsumsi menjadi terasing (*terideologisasi*). Psikologi, bahasa, antropologi, sosiologi, atau sejarah melakukan persaingan monolog dengan start dan finish sendiri-sendiri. Tidak ada ukuran untuk menilai. Baru saja pembaca mengentahui tentang masa depan ilmu pengetahuan dalam istilah *interdisciplinary*, yakni pengetahuan yang mengambil kebijakan utama penelitian dari proses persinggungannya dengan berbagai disiplin ilmu.

*Interdisciplinary* memang menghasilkan banyak teks, muncul bagai cendawan di musim hujan dalam berbagai bukti tulisan. Tetapi, dapat saja ia berkembang-biak menjadi kekuatan pemaksa, mungkin melalui sentakan fashion atau berbagai kepentingan yang tersangkut pada objek dan bahasa-bahasa baru. Gejala ini apabila tak diantisipasi sejak dini dapat mengarah kepada proses fasisme bahasa-dalam *style* dan *writing*. Langkah yang paling baik menurutnya adalah memperlakukan teks dengan netral, yaitu merelativisasi hubungan antara penulis (*writer*), pembaca (*reader*), dan pengamat (*observer*). Dengan tegas ia mengingatkan bahwa teks bukanlah untaian kata-kata yang siap melepaskan makna "teologis" tunggal semata, yaitu pesan dari sang penciptanya saja, tetapi berasal dari ruang multidimensi yang terbaring dalam beragam tulisan "Teks tidak lain sejumlah kutipan yang tergambar dari pusat-pusat budaya yang tak tereja jumlahnya", lanjut Barthes. "We know that a text is not line of words releasing a single 'theological' meaning

(the message of Author-God) but a multi-dimensional space in which a variety of writing, none of original, blend and clash. The text is a tissue of quotations drawn from the innumerable centres of culture" (Barthes, *The Death of Author*, dalam *Image Music Text*, 1977 : 146).]

Persoalannya adalah tidak adanya suatu mesin pembaca makna. Mesin penerjemah memang ada, tetapi mesin ini hanya mampu mentransformasikan makna-makna denotatif atau lateral dan bukan makna-makna kedua atau makna konotatif atau makna pada level asosiatif dari sebuah teks (sistem *retoris*). Akibatnya pastilah operasi pembacaan bersifat individual dan tak ada metode tunggal dalam operasi tersebut. Mulai tampaklah di sini bagaimana strukturalisme Barthes memberi tempat berarti bagi pembaca. Analisis struktur sama sekali tidak bermaksud menemukan makna-makna rahasia atau tersembunyi. Hal ini ditegaskan Barthes dengan mengandaikan sebuah karya itu seperti bawang, yang dikupas terus pun tidak akan menemukan apa-apa di dalamnya. Barthes menyatakan bahwa: "Sebuah karya itu mirip bawang. Sebuah kontruksi dari lapisan [atau tingkat, atau sistem] yang tubuhnya memuat [pada akhirnya] bukan jantung, bukan inti, bukan rahasia, bukan prinsip yang tak tereduksi. Tak ada apapun kecuali ketakterbatasan pembungkus-pembungkusnya yang membungkusnya sendiri tak lain daripada kesatuan dari permukaan-permukaannya" (Culler, 1988: 82-83).

Di mata Barthes, suatu karya atau teks merupakan sebetuk konstruksi belaka. Bila hendak menemukan maknanya, maka yang dilakukan adalah *rekonstruksi* dari bahan-bahan yang tersedia, yang tak lain adalah teks itu sendiri. Sebagai sebuah proyek rekonstruksi, maka pertama-tama teks tersebut dipenggal-penggal terlebih dahulu menjadi beberapa *leksia* atau satuan bacaan tertentu. Leksia atau satuan-satuan terkecil

pembacaan, sepotong bagian teks, yang apabila diisolasi dapat berdampak atau memiliki fungsi yang khas dibandingkan dengan potongan teks lain di sekitarnya. Dalam *S/Z*, Barthes melakukan upaya tersebut, dengan memotong-motong novel *Sarassine* karya Balzac menjadi 561 leksia.

Leksia ini dapat berupa satu kata, beberapa kata, satu kalimat, beberapa kalimat, sebuah paragraf, atau beberapa paragraf. Leksia-leksia dapat ditemukan 1) pada tataran kontak pertama di antara pembaca dan teks atau 2) pada saat satuan-satuan ini dipilih-pilih sedemikian rupa sehingga diperoleh aneka fungsi pada tataran-tataran pengorganisasian yang lebih tinggi. Dengan memenggal-menggal teks itu maka pengarang tak lagi menjadi perhatian. Maksud dari pengarang yang selama ini dijadikan pusat perhatian dalam upaya menginterpretasikan suatu teks sudah ditinggalkan. Teks itu bukan lagi milik pengarang, tetapi sudah menjadi milik pembaca. Dengan demikian tak perlu lagi bersibuk diri mencari-cari makna yang (mungkin) disembunyikan pengarang, tetapi bagaimana pembaca memproduksi makna itu.

Produksi makna dari pembaca itu sendiri akan menghasilkan kejamakan. Tugas para semiolog atau pembaca kemudian adalah menunjukkan sebanyak mungkin makna yang mungkin dihasilkan. Barthes menyebut proses ini sebagai *semiolog* yang memasuki "dapur makna" (Barthes, 1988: 158). Hal ini terjadi karena semiologi atau analisis struktural tak dapat melihat makna hanya dalam sebuah bentuk yang terisolasi, karena ini akan memiskinkan proses interpretasi itu sendiri. Misalnya, bila pembaca menginterpretasikan *jeans* sekedar sebagai gaya *trendy* remaja atau mencari maknanya di kamus, itu sama saja pembaca tidak menemukan makna apa-apa di sana. Pembaca kemudian aktif menghasilkan tulisan, dalam

istilah Barthes (1974: 5) sebagai “*writerly text*”, yakni teks yang ditulis sendiri. Teks itu harus ditulis sendiri karena sistem-sistem tunggal selama ini telah mengungkung dan membatasinya, sehingga pemikiran-pemikiran dan pemahaman-pemahaman sempitlah yang terlahir. Barthes (1974: 5) menegaskan: “...Sebelum drama tak terbatas dari dunia [dunia sebagai fungsi] dijelajahi, dipotong, dan dihentikan oleh semacam sistem tunggal [ideologi, genus, kritik] yang mereduksi kemajemukan pintu-pintu masuk, terbukanya jaringan-jaringan, ketakterbatasan bahasa.”

Semiologi dengan kata lain berupaya melakukan “pembebasan makna”, karena selama ini makna telah dijajah oleh sistem-sistem yang telah mapan yang hanya menghasilkan interpretasi tunggal yang dianggap benar dan tuntas. Itulah sebabnya mengapa Barthes, misalnya, menolak cara pandang klasik terhadap novel *Sarrasine* karya Balzac yang menganggap karya itu sebagai karya realisme dalam sastra. Dengan menganalisisnya dalam *S/Z*, Barthes menunjukkan bahwa betapa karya tersebut lebih kompleks dan lebih rumit dari yang selama ini dianggap. Realisme Balzac bukan seperti lukisan (meniru yang real), tetapi meniru suatu tiruan dari yang real (Barthes, 1985: 406). Pembebasan makna ini dimungkinkan dengan penggandaan tulisan dari sebuah teks, yang berarti pula membuka eksistensi tulisan secara total. Di sana berdirilah bukan pengarangnya, tetapi pembaca. Pembaca adalah ruang tempat semua kutipan yang menciptakan sebuah tulisan yang dilukiskan tanpa satu pun dari mereka hilang, karena kesatuan teks terlewat bukan pada asal-usulnya, tetapi pada tempat tujuannya (Barthes, 1977: 148).

#### **D. Oposisi Biner Konotasi dan Denotasi**

Sebagaimana halnya para ahli lainnya, Barthes

membagi makna pada dua tataran, yakni *denotatif* (sistem makna primer) *konotatif* (sistem makna kedua). Menurut Roland Barthes, *denotasi* (*denotation*) merupakan tanda yang penandanya mempunyai tingkat konvensi atau kesepakatan yang tinggi—dan sebaliknya tingkat keterbukaan maknanya rendah—; dengan kata lain, *denotasi* merupakan tanda yang menghasilkan makna-makna eksplisit. Denotasi biasanya dimengerti sebagai makna harfiah, makna yang ‘sesungguhnya’ bahkan kadangkala juga dirancukan dengan referensi atau acuan. Proses signifikasi yang secara tradisional disebut sebagai denotasi. Ini biasanya mengacu pada penggunaan bahasa dengan arti yang sesuai dengan apa yang terucap. Akan tetapi, di dalam semiologi, Roland Barthes dan para pengikutnya, denotasi merupakan sistem signifikasi tingkat pertama. Reaksi yang paling ekstrim melawan keharfiahan denotasi yang bersifat *operasif* ini, Barthes mencoba menyingkirkan dan menolaknya. Baginya yang ada hanyalah *konotasi* semata-mata. Penolakan ini mungkin terasa berlebihan, namun ia tetap berguna sebagai sebuah koreksi atas kepercayaan bahwa makna “harfiah” merupakan sesuatu yang bersifat alamiah. Barthes berpendapat bahwa denotasi sebagai suatu sistem signifikasi tingkat pertama.

Dalam konteks yang terakhir, menurut Barthes, walaupun konotasi merupakan sifat asli tanda, membutuhkan keaktifan pembaca agar dapat berfungsi. Barthes secara panjang lebar mengulas apa yang sering disebut sebagai sistem pemaknaan tataran kedua ini, yang dibangun dia atas sistem lain yang telah ada sebelumnya. Sastra merupakan contoh paling jelas sistem pemaknaan tataran kedua yang dibangun di atas bahasa sebagai sistem yang pertama. Sistem pemaknaan tataran kedua atau disebut *konotatif* yang digagas Barthes pada dasarnya melanjutkan studi

Hjelmslev, selain untuk menciptakan peta tentang bagaimana tanda bekerja (Cobley & Jansz, 1999). Lihat skema yang dipetakan Barthes di bawah ini:

1. Signifier (penanda )	2. Signified (petanda)	
3. denotative sign (tanda denotatif)		
4. Conotative Signifier (Penanda Konotatif)	5. Conotative Signified (Petanda Konotatif)	
6. Conotative Sign (Tanda Konotatif)		

Dari peta Barthes di atas terlihat bahwa tanda denotatif (3) terdiri atas penanda (1) dan petanda (2). Akan tetapi, pada saat bersamaan, tanda denotatif adalah juga penanda konotatif (4). Denotasi menempati tingkat pertama dan Barthes mengasosiasikan terhadap “ketertutupan makna”, atau dengan kata lain suatu kata yang pertama mewakili ide atau gagasan atau sebenarnya makna. Denotasi adalah aspek makna sebuah atau sekelompok kata yang didasarkan atas perasaan atau pikiran yang timbul atau ditimbulkan pada pembicaraan (penulis) dan pendengar.

Sementara itu, Konotasi (*connotation*) merupakan tanda yang penandanya mempunyai keterbukaan petanda atau makna. Dengan kata lain, *konotasi* adalah makna yang dapat menghasilkan makna lapis kedua yang bersifat implisit, tersembunyi atau makna konotatif (*connotative meaning*). Biasanya, konotasi mengacu pada makna yang menempel pada suatu kata karena sejarah pemakaiannya. Akan tetapi di dalam semiologi Roland Barthes, konotasi dikembalikan lagi secara retorik. Bagi Barthes, tanda konotatif tidak sekadar memiliki makna tambahan, namun juga mengandung

kedua bagian tanda denotatif yang melandasi keberadaannya. Menurut Barthes sebuah sistem konotasi adalah sistem yang berlapis ekspresinya sendiri sudah berupa sistem penandaan. Pada umumnya kasus-kasus konotasi terdiri dari sistem-sistem kompleks yang di dalamnya bahasa menjadi sistem pertama, sebagaimana terlihat dalam sastra. Misalnya, bila pendengar dihadapkan pada kalimat, 1) Salsabila *bunga* desa; dan 2) Tazkiya sedang kedatangan *bulan*. Konsep *bunga* dan *bulan* yang telah ada lebih dulu dipikirkan manusia kini berubah maknanya atau mengalami konotasi. Sehingga diperlukan kata-kata lain untuk menjelaskan kata-kata *bunga* dan *bulan*. Kata *bunga* pada contoh kalimat di atas berarti *gadis*, tentulah *bunga* dan *gadis* sebelumnya tidak berkaitan, tapi *bunga* dan *gadis* diinterpretasikan memiliki sifat yang sama seperti *cantik*, *indah dipandang*, dan *menarik hati*. Begitupun contoh yang kedua, *bulan* berarti *haid*. Kata *bulan* dan *haid* di sini bermakna *waktu*. Pada '*bulan*' yang memiliki jumlah 30 hari dan *haid* adalah kodrat wanita yang mengalami haid di waktu-waktu tertentu di bilangan 30 hari tersebut.

Konotasi sebagai sistem tersendiri tersusun oleh penanda-penanda, petanda-petanda serta proses yang memadukannya (signifikasi). *Signifier* dari *konotasi* (disebut sebagai 'konotator') dibentuk oleh tanda-tanda (kesatuan *signifier* dan *signified*) dari sistem denotasi, secara predikat gabungan tanda-tanda denotasi dapat tergabung dalam sebuah konotator unggul. Sementara itu, petanda-petanda konotasi, yang sekaligus berkarakter general, global, dan tersebar, merupakan suatu fragmen ideologi (Kris Budiman, 1999:66). Menginduk pada ajaran diadik (dikotomis) Saussure, Barthes menyibak rahasia tanda, simbol dan representasi kolektif. Sesungguhnya, inilah sumbangan Barthes yang sangat berarti bagi penyempurnaan

semiologi Saussure, yang berhenti pada penandaan dalam tataran denotatif. Apa yang ditulis oleh Roland Barthes dalam *Mythologies*, sebenarnya ingin memperkuat keberadaan fondasi atau kaidah strukturalisme Saussure.

Konsep diadik Saussure tentang *signifier-signified* dikembangkan oleh Barthes menjadi *expression* (**E**) dan *content* (**C**). Dalam hal ini, Barthes meminjam konsep *expression* (**E**; untuk *signifiant*) dan *contenu* (**C**; untuk *signifie*) dari Hjelmslev. Ekspresi (**E**) mengacu pada lapisan penanda-penanda (*signifier*), sedangkan *content* (**C**) mengacu pada lapisan petanda-petanda (*signified*). Di antara **E** dan **C** harus ada *relation* (**R**) tertentu sehingga terbentuk tanda (*sign*, **Sn**). Konsep relasi (**R**) memungkinkan tanda lebih berkembang secara dinamis karena relasi digunakan oleh pemakai. Jadi, dalam setiap konteks pemakaian tanda mencakupi pola **E-R-C** ini. Berdasarkan **E-R-C** ini, jaringan tanda dalam masyarakat dapat dipahami dan didefinisikan berdasarkan pada dua sistem, yaitu:

- a. Sistem primer atau *first order* (lapis pertama), yaitu ketika tanda diproduksi dan dipahami pada taraf pemaknaan pertama. Pada tahap ini kesatuan antara penanda dan petanda membentuk tanda. Sistem ini dinamakan sistem pemaknaan *language* atau pemaknaan *denotasi*.
- b. Sistem sekunder atau *second order* (lapis kedua), yaitu ketika tanda mengembangkan segi ekspresinya (**E**) serta memperoleh perluasan *content* (**C**). Sistem ini dinamakan sistem *konotasi* dan *metabahasa* (*metalanguage*). *Konotasi* merupakan penilaian yang diberikan oleh penerima (atau pemakai) tanda. *Konotasi* merupakan perluasan *content* (**C**) sebuah tanda sehingga secara keseluruhan tanda tersebut mempunyai *content* yang baru. Adapun



*metabahasa* terjadi apabila dalam suatu masyarakat mengembangkan dimensi ekspresi (E) dengan *content* (C) yang sama dalam sistem sekundernya. *Metabahasa* terjadi dalam konteks ilmu pengetahuan di mana *content* (C) tetap dipertahankan relasinya dengan ekspresi (E) meskipun dapat berubah-ubah. Hal ini ditandakan bahwa sifat relasi antara C dengan E tetap konsisten serta bertolak dari *language object* pada sistem primer.

Dengan demikian, menurut Roland Barthes, perkembangan tanda selalu mengikuti dua arah, yaitu sistem primer ke *metabahasa* atau *konotasi*. Mengacu pada Hjelmslev, Barthes sependapat bahwa bahasa dapat dipilih menjadi dua sudut artikulasi demikian. Sistem pemaknaan *konotasi* dan *metabahasa* dapat diskemakan sebagai berikut:

1. Konotasi  
Metabahasa

2. Denotasi  
Objek Bahasa

E1 (Ekspresi primer)	R2	C2 (content baru)
-------------------------	----	----------------------

Sistem sekunder  
(*Konotasi*)

Sistem primer  
(*language object*,  
*denotasi*)

E1 (ekspresi primer)	R1	C1 (content primer)
-------------------------	----	------------------------

E2 (ekspresi baru)	R2	C1 (content- primer)
--------------------------	----	----------------------------

Sistem sekunder  
(*metabahasa*)

Pada artkulasi pertama (sebelah kiri), sistem primer (E-R-C) mengkonstitusi tingkat ekspresi untuk sistem kedua: (E-R-C) R-C. Di sini sistem 1 berkorepondensi dengan tingkat denotasi dan sistem 2 dengan tingkat konotasi. Pada artikulasi kedua (sebelah kanan), E-R (E-R-C). Di sini sistem 1 berkorespondensi dengan objek bahasa dan sistem 2 dengan metabahasa (*metalanguage*) (Kurniawan, 2001:67).

Metabahasa  
konotasi  
(sekunder)  
(sekunder)

Primer

Pada “lapis pertama” (denotasi), kata, seperti, *meja hijau*, memang berarti “meja yang berwarna hijau”, namun dalam kehidupan sosial budaya, kata “meja hijau” merujuk pada makna yang sama, yaitu pengadilan seperti terdapat pada kalimat, “Kasus korupsi para pejabat eselon I sudah mulai di-*mejahijau*-kan”. Akhir-akhir ini, kata *jender* (*gender*) banyak digunakan, sangat menarik bahwa *jender* yang makna pertamanya adalah jenis kelamin (pada lapis pertama), namun kemudian dalam penggunaan sosial budaya, *jender* menjadi sama dengan ‘perempuan’ (pada lapis kedua).

Untuk lebih memperjelas hubungan *expression* (E), *relasi* (R), dan *content* (C) serta hubungannya dengan sistem *relasi* primer dan sekunder, contoh di bawah ini akan memperjelas hal tersebut. Bendera Merah-Putih,

bagai masyarakat Indonesia tidak hanya menggambarkan bendera bangsa Indonesia. Konsep ‘bendera Merah-Putih’ (E) dan ‘lambang bendera bangsa Indonesia’ (C), ber-*relasi* (R) pada sistem primer-nya. Namun, *relasi* (R) antara E-C dapat berkembang, misalnya menuju relasi (R) sekundernya; hal ini terjadi karena ada perluasan *content* (C)-nya, misalnya menjadi lambang ‘nasionalisme’, lambang ‘keberanian dan kesucian’.

Expression (E)	Relasi (R)	Content (C)
Bendera Merah-Putih	Primer	Lambang Negara RI
Bendera Merah Putih	Sekunder	Nasionalisme
	Sekunder	Keberanian dan Kesucian

Barthes memang sangat gencar mempromosikan sistem penandaan konotatif ini untuk melaukan kritik budaya. Kritik budaya dilakukan dengan memperlihatkan bahwa hal-hal yang dianggap wajar sebenarnya merupakan hasil pembiasaan pada sesuatu yang dimaknai oleh masyarakat selama beberapa waktu yang berkaitan dengan kehidupan mereka. Barthes mengatakan bahwa segala sesuatu yang kelihatannya biasa itu sebenarnya pada bahasa “lapis kedua” merupakan suatu pemaknaan baru berdasarkan pandangan sebagian anggota masyarakat terhadap kedua gejala budaya itu. Di dalamnya, terdapat makna “terselubung” yang justru memberi nilai khusus sesuai dengan perkembangan kebudayaan pada masanya.

Dalam kerangka teorinya, Barthes mengidentikan konotasi dengan *sistem ideologi*. Petanda-petanda dalam konotasi merupakan fragmen-fragmen ideologi,

yang menjalin hubungan komunikasi yang sangat erat dengan kebudayaan, pengetahuan, dan sejarah. Melalui petanda-petanda ini, dapat dikatakan, dunia atau lingkungan sekitar teresapkan ke dalam sistem. Mungkin juga dikatakan bahwa ideologi merupakan forma (istilah Hjelmslev) dari petanda-petanda konotasi, sementara retorika merupakan forma dari penanda-penanda konotasi, yang disebut sebagai konotator (Kris Budiman, 1999:49). Retorik dalam statement terakhir ini mengacu kepada konsep “retorik” dari Genette, yakni mengacu pada tradisi untuk “sistem kiasan-kiasan”. Sebagai suatu disiplin tradisional, retorik berupaya menentukan sesuatu yang tidak pasti, mengkodifikasikan hal-hal yang tidak terkodifikasikan, membicarakan apa-apa yang sesungguhnya merupakan suatu sistem yang *self-regulating*, yaitu sejumlah kiasan tertentu seperti metafora, metonimik, sinekdoke, dan sebagainya (Kris Budiman, 1999:102).

Sistem ideologi ini yang dalam kehidupan masyarakat, perkembangan ‘tanda’ dan ‘makna’ pada tahap sekunder seringkali terartikulasi menjadi sistem *myth* (mitos). Barthes menghubungkan ideologi dengan mitos karena, baik di dalam mitos maupun ideologi, hubungan antara penanda konotatif dan petanda konotatif terjadi secara termotivasi (Budiman, 2001:28). Barthes kemudian menerapkan teorinya itu dalam analisis kritis tentang kehidupan sosial budaya di Prancis dalam bukunya *Mythologie* (1957). Salah satunya adalah mengenai *anggur* (*wine*). Menurut Barthes, *anggur* (*wine*) dalam ekspresi (E) lapis pertama bermakna ‘minuman alkohol yang terbuat dari buah anggur’. Namun, pada lapisan kedua, anggur (E) dimaknai sebagai suatu ciri “ke Prancisan” yang diberikan oleh masyarakat dunia kepada jenis minuman ini. Ada yang mengatakan “anggur, ya Prancis”. Padahal minuman anggur diproduksi di berbagai negara seperti

Spanyol, Portugal, Italia, Amerika, dan Australia. Dengan contoh ini, Barthes ingin memperlihatkan bahwa suatu gejala budaya dapat memperoleh konotasi sesuai dengan sudut pandang suatu masyarakat. Jika konotasi itu sudah mantap, maka ia menjadi *mitos*; serta *mitos* yang matap akan menjadi *ideologi*.

Seperti Marx, Barthes juga memahami ideologi sebagai kesadaran palsu yang membuat orang hidup di dalam dunia yang imajiner dan ideal, meski realitas hidupnya yang sesungguhnya adalah demikian. ideologi ada selama kebudayaan ada, dan begitulah sebabnya di dalam *S/Z* Barthes berbicara konotasi sebagai suatu ekspresi suatu budaya. Kebudayaan mewujudkan dirinya di dalam teks-teks dan, dengan demikian ideologi pun mewujudkan dirinya melalui berbagai kode yang merembes masuk ke dalam teks dalam bentuk penanda-penanda penting, seperti tokoh, latar, sudut pandang, dan lain-lain.

Dalam padangan Roland Barthes, mitos bukanlah realitas *unreasonable* atau *unspeakable*, tetapi mitos merupakan sistem komunikasi atau sebuah pesan (*massage*) yang berfungsi untuk mengungkapkan dan memberikan pembenaran bagi nilai-nilai dominan yang berlaku dalam suatu periode tertentu (Budiman, 2001:28). *Mitos* selalu ditampilkan dalam bentuk wacana sehingga yang penting dari pesan tersebut bukan hanya isi pesannya (obyek) melainkan cara pesan tersebut diujarkan (dalam hal ini, mitos dapat diartikan sebagai *model ujaran*). Rumusan lain menyebutkan bahwa *Myth* (mitos), dalam pemahaman semiotik Barthes, adalah pengkodean makna dan nilai-nilai sosial (yang sebetulnya arbitrer atau konotatif) sebagai sesuatu yang dianggap alamiah (*natural*). Dengan demikian, Roland Barthes menempatkan *myth* (mitos) sebagai makna terdalam, akan tetapi lebih bersifat konvensional. Tingkatan makna Barthes ini

<i>Signs</i>	<i>denotation</i>	<i>connotation</i>
	<i>myth</i>	

Sign 1		<i>Language Objek</i>
<i>Signifier 1</i>	<i>Signified 1</i>	

Signifier 2	Signified 2	
-------------	-------------	--

<i>Signifier 3</i>	<i>Signified 3</i>
--------------------	--------------------

Tanda (*sign*) yang dihasilkan pada penandaan lapis

pertama (*language object*) mempunyai bentuk material, tapi ketika masuk pada penandaan lapis kedua (metabahasa atau konotasi atau *myth*), tanda tersebut direduksi menjadi sekedar fungsi penandaan. Tanda yang menjadi hasil akhir rantai semiologis *language object*, dalam mitos menjadi awal penanda (*signifier*) sistem penandaan yang lebih luas. Pada level *language object*, tanda awal disebut bentuk (*form*). Pergeseran dari *language object* ke *myth* menyebabkan perubahan penafsiran. Makna (*meaning*) dalam *language object* hanya menjadi bentuk (*form*) dalam sistem *myth*.

Hal ini dapat digambarkan lewat contoh *jilbab*. Pakaian *jilbab* pada tingkat semiotik dapat menandai 'kesopanan' dan 'ketertutupan' tubuh. Makna 'kesopanan' ini, selanjutnya pada tingkat ideologis dapat menandai 'kesalehan', 'kepatuhan kepada Tuhan', dan selanjutnya. Dapat dikatakan bahwa ketika seorang muslimah mengenakan *jilbab*, ia jelas tidak sekedar berfikir tentang fungsi utilitas jilbab sebagai konsep 'penutup tubuh', tetapi ada satu 'gagasan lebih tinggi' yang menyertainya, seperti konsep 'kesalehan' dan 'ketaatan kepada Tuhan'.

Dapat dilihat dari skema di atas, bahwa dalam semiotik Barthes, mitos merupakan lapisan petanda dan makna yang paling dalam. Ini tentunya berbeda dengan semiotik St. Agustinus, yang mengatakan bahwa ada tanda dan makna yang lebih dalam lagi, yaitu petanda dan makna-makna yang berkaitan dengan tanda-tanda ketuhanan (*divine signs*).

<i>Signs</i>	<i>denotation</i>	<i>connotation</i>
<i>myth</i>	<i>divine signified</i>	

Dalam merefleksikan mitos, seorang semiolog tidak lagi memperhatikan tanda dalam detail skema linguistik melainkan berusaha melihatnya sebagai bentuk tanda

(*global sign* atau *total term*) yang merujuk pada skema yang lebih luas. Contoh; sabun mandi (lux), pada level *language object*, ia hanya merupakan salah satu perlengkapan mandi (jadi hanya perluasan bentuk), tapi pada level kedua, sabun mandi menjadi alat kecantikan (perluasan content; *konotasi*), sehingga menjadi bagian dari *myth*, “belum lengkap mandi kalau tidak menggunakan sabun mandi lux. Yang perlu diperhatikan pula adalah cara penyampaianya dengan menggunakan bintang film, model, “sensual”, dan lain sebagainya.

### **E. Mengurai Kode-Kode Wacana**

Pada periode peralihan ke post-strukturalis, Roland Barthes tetap mempertahankan signifikasi “struktur”. Ia tidak lantas membuang begitu saja pemikiran struktur ala Saussure. Namun, ia kemudian memperlakukan “struktur” dan “makna” sebagai sesuatu yang bersifat dinamis, labil, bergerak, berubah, bertransformasi, dan berinteraksi, sehingga dengan sifat-sifat demikian produktivitas “struktur” dan “makna” dapat diciptakan. Dalam fase post-strukturalisnya, Roland Barthes menngalihkan objek analisisnya dari “struktur tanda dan makna” ke analisis kode, yaitu cara kombinasi tanda-tanda di dalam teks. Struktur tanda dan tafsir makna tidak lagi dianggap penting atau bahkan oleh Derrida dianggap sebagai sebuah “kemustahilan”. Barthes dalam *S/Z* mengemukakan lima jenis kode yang lazim beroperasi dalam sebuah teks.

1. Kode *hermeneutik* (*hermeneutik code*) yaitu kode yang melahirkan sebuah teks menampilkan pertanyaan atau teka-teki dengan berbagai cara, respons-respons terhadap pertanyaan tersebut, mencari solusi, menunda jawaban atau meninggalkan sebuah enigma. Kode ini merupakan kode “penceritaan” yang dapat



mempertajam permasalahan suatu narasi, menciptakan ketegangan dan misteri, sebelum memberikan pemecahan atau jawaban. *Huruf al-Muqaththa'ah* (huruf-huruf pembuka beberapa surat al-Qur'an), seperti *Alif Lâm Mîm* (dalam pembukaan surat al-Baqarah) mengandung enigma seperti itu, yang menimbulkan teka-teki yang harus dijawab.

2. Kode *semantic* (*semantic code*) atau kode konotatif (*connotative code*), yaitu kode konotasi yang memberikan isyarat, petunjuk, “kilasan makna” atau kemungkinan makna yang ditawarkan oleh sebuah penanda. Misalnya, tambahan huruf “ta” dalam *verba* Arab ‘fa’alat’ menunjukkan *verba* feminin (*muannats*), demikian pula tambahan huruf *-wati* dalam *wisudawati* menunjukkan “femininitas”. Pada tataran tertentu kode semantik atau konotatif ini, serupa dengan “tema” atau “struktur tematik” yang populer di kalangan kritikus sastra Anglo-Amerika
3. Kode *simbolik* (*symbolic code*), yaitu kode yang menawarkan “kontras” atau “anti-tesis” pada sebuah teks, seperti siang-malam, feminin-maskulin, dan terbuka-tertutup. Frase ‘mimpi-siang’ mengandung sifat antitesis ini, sebab mimpi biasanya konotasinya dengan ‘malam’. Kode ini pun merupakan kode “pengelompokan” atau “konfigurasi yang gampang dikenali, berulang-ulang secara teratur melalui berbagai cara dan sarana tekstual.
4. kode *proairetik* (*proairetic code*), yaitu kode ‘tindakan’ atau ‘narasi’, yakni urutan-urutan di dalam sebuah tindakan atau cerita. Kode ini didasarkan atas konsep proairesis, yakni “kemampuan untuk menentukan hasil atau akibat

dari suatu tindakan secara rasional”. Misalnya di dalam al-Qur’an, penggambaran proses turunnya ayat-ayat merupakan sebuah kode proairetik.

5. Kode *budaya* (*cultural code*) atau *referensial*, yaitu kode yang berasal dari ‘suara-suara kolektif’ yang anonim dan otoritatif mengenai pengetahuan atau kebijaksanaan atau moralitas yang “diterima bersama”, misalnya kesucian, kesakralan, atau baik dan buruk.

Roland Barthes menandai berbagai kategori kode tersebut berdasarkan batas epistemologisnya, seperti *kode gaya* (gaya fashion, gaya furniture, dsb.), *kode citraan visual* (iklan, film, dsb.), *kode tingkah laku* (upacara, etika, bahasa tubuh, dsb.), *kode ideologi* (agama, lembaga moral, struktur keluarga, dsb.), dan *kode narasi* (mitos, komik, dsb.). kode-kode Barthes tersebut diadaptasi oleh Yasraf (2003:255) untuk menjelaskan estetika posmodernisme hubungannya dengan makna dan ekspresi. Adaptasi Yasraf tersebut sebagaimana terlihat dalam diagram berikut:

Kode	Makna	Ekspresi
Hermeneutika	- Efek provokatif - Enigma	- Parodi
Semantik	- Konotatif - Feminim/maskulin - Perversitas - Normal/Abnormal	- Pastiche - Kitsch Camp
Simbolik	- Fragmen-fragmen Makna - Ketidakmungkinan Makna - Makna kontradiktif	- Skizofrenik
Proairetik	- Naratif atau antinaratif - Linear/Sirkular	- Pastiche - Kitsch

		- Camp
Kultural	<ul style="list-style-type: none"><li>- Mitologis</li><li>- Ideologis</li><li>- Spiritual</li></ul>	- Pastiche

## **SEMIOTIK SOSIAL**

### **M.A.K. HALLIDAY**

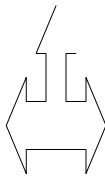
#### **A. Prolog**

Linguistik pada dasarnya merupakan bagian-bagian dari semiotik yang khusus mempelajari bahasa. Bahasa sebagai sistem tanda atau simbol untuk mengekspresikan nilai dan norma kultural dan sosial suatu masyarakat tertentu di dalam suatu proses sosial kebahasaan. Adalah M.A.K Halliday dengan koleganya beserta muridnya mengembangkan semiotik sosial sebagai pendekatan studi makna. Pendekatan ini tidak melihat bahasa sebagai suatu entitas yang secara otomatis dirujuk sebagai hubungan antara 'yang ditandai' dan 'yang menandai'. Aliran semiotiknya dikenal pula dengan sebutan *semiotik behavioris* yang mengembangkan teori semiotik dengan jalan memanfaatkan temuan-temuan baru dalam psikologi yang tentunya berpengaruh pada linguistik. Pendekatan psikologi Halliday berbeda dengan kaum Behavioris lainnya. Kaum behavioris, misalnya Bloomfield, dalam linguistik membahas makna bahasa sebagai siklus stimuli dan respon. Orang berbahasa karena adanya stimulus dan respon, yang harus mereka respon melalui bahasa. Dengan demikian, Bloomfield melihat bahasa bukan sebagai fenomena semiotik melainkan fenomena psikologis behavioristik atau perilaku. Tidak ada yang salah dalam pandangan Bloomfield ini, hanya saja pandangan seperti ini menegaskan kenyataan bahwa bahasa merupakan

sistem simbol yang digunakan untuk berinteraksi di dalam masyarakat.

Sebenarnya, aliran semiotik Halliday memiliki banyak sebutan, terutama sebutan yang “berbau” linguistik, antara lain adalah: *Tata Bahasa madhab Halliday*, *Scale and Category Linguistics* dan *Systemic Linguistics*; yang istilah bahasa Indonesianya adalah *Linguistik Sistematis*. Mengapa madhab ini cenderung disebut sebagai *Linguistik Sistematis* karena dalam *Linguistik Sistematis* terdapat pengetahuan bahwa linguistik membedakan fungsi dalam konteks paradigma dan fungsi dalam konteks sistematis. Konteks sistematis dikenal juga sebagai *struktur bahasa*. Sistem menyebabkan orang dapat menginterpretasikan hubungan paradigmatis sedangkan struktur bahasa memungkinkan orang menginterpretasikan hubungan sistematis. Madzhab Halliday juga sering disebut sebagai *neo-Firthian* karena madzhab ini diilhami oleh madzhab Firthian yang dikembangkan oleh seorang guru besar *general linguistics* di universitas London yaitu Firth.

Pendekatan ini lebih melihat bahasa sebagai 1) suatu realitas, 2) realitas sosial dan sekaligus sebagai 3) realitas semiotik. Sebagai suatu realitas bahasa merupakan fenomena pengalaman fisis, logis, psikis, atau fenomena filosofis penuturnya dalam konteks situasi dan konteks kultural tertentu. Kemudian sebagai realitas sosial, bahasa merupakan fenomena sosial yang digunakan masyarakat penuturnya untuk berinteraksi dan berkomunikasi di dalam konteks situasi dan konteks kultural tertentu. Yang terakhir, bahasa sebagai realitas semiotik, bahasa merupakan simbol yang merealisasikan realitas-realitas sosial di atas dalam konteks situasi dan konteks kultural tertentu pula. Oleh karena itu, ketiga realitas tersebut berfungsi atau bekerja secara simultan dalam mengekspresikan makna



atau fungsi sosial tertentu.

Dengan demikian konsep semiotik ini lebih melihat bahasa sebagai sistem makna yang diperoleh melalui jaringan hubungan antara sistem sosio kultural suatu masyarakat dan sistem bahasa yang dipakainya. Sistem sosio kultural suatu masyarakat sebetulnya menjadi sumber sistem makna (*meaning system resources*) sedangkan bahasa merupakan bidang pengungkapannya (*semiotic resources*). Akhirnya dari penjelasan di atas akan diperoleh betapa pentingnya mempelajari bahasa dalam perspektif semiotik sosial, selain dapat meluruskan kembali bidang semiotik yang sebenarnya juga yang paling penting adalah dengan pendekatan ini pembaca akan memperoleh pemahaman holistik dari suatu fenomena proses sosial yang menggunakan bahasa.

## **B. Kebudayaan Sebagai Jaringan Sistem Semiotik**

Seperti telah dikemukakan di atas kebudayaan merupakan sumber makna yang sekaligus merupakan sumber semiotik sehingga kebudayaan sekaligus merupakan suatu jaringan sistem makna dan sistem semiotik. Kebudayaan yang memiliki nilai norma-norma dan nilai-nilai kultural dapat diperoleh melalui warisan dan juga melalui kontak sosio-kultural dengan masyarakat lainnya. Nilai-nilai dan norma-norma kultural ini mempunyai kecenderungan untuk berubah secara imanen karena adanya interaksi budaya dengan masyarakat yang lain.

Nilai/norma kultural

Proses sosial  
Non- verbal

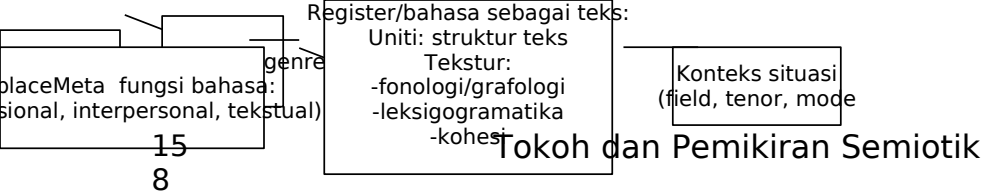
Proses sosial  
verbal

Diadaptasi dari Riyadi Santoso (2003:10)

Nilai-nilai dan norma-norma kultural itu muncul ke permukaan sebagai suatu proses sosial yakni suatu interaksi antara anggota masyarakat baik yang bersifat verbal atau kebahasaan maupun yang bersifat non-verbal atau non-kebahasaan. Proses verbal berkenaan dengan interaksi bahasa yang menggunakan bahasa sebagai medium yang dominan. Sedangkan proses sosial non-verbal merujuk pada proses sosial yang tidak menggunakan bahasa sebagai medium sentralnya.

Dalam suatu masyarakat bentuk-bentuk proses sosial seperti musyawarah, diskusi dan sebagainya merupakan contoh-contoh proses sosial yang menggunakan bahasa sebagai medium utamanya. Dalam proses sosial seperti ini aktivitas sosial partisipannya terjadi melalui penggunaan bahasa yang disesuaikan dengan sosial dan situasional penuturnya yang disebut *register* tidak hanya itu proses sosial ini juga mempunyai medium non-kebahasaan seperti proksemik atau letak dan jarak antara partisipannya, cara duduk dan lain sebagainya. Tetapi medium non-kebahasaan ini hanya bersifat perifer, artinya kehadiran dalam proses sosial tersebut bukan menjadi bahasan utama, walaupun medium non-kebahasaan tersebut juga merupakan realisasi dari salah satu norma kultural dari masyarakat tersebut.

Dari penjelasan di atas dapat diperoleh suatu pemaknaan bahwa nilai-nilai kultural masyarakat yang direalisasikan melalui suatu proses sosial dengan *setting* tertentu akan menimbulkan penggunaan bahasa tertentu pula (pemilihan *register*). Dari penggambaran di atas proses sosial dan kultural dalam interaksi yang menunculkan pemilihan register yang dipengaruhi oleh situasi penutur dan petuturnya secara langsung disebut *konteks situasi*, sedangkan bahasa yang sedang



digunakan untuk mengekpresikan proses sosial dengan fungsi dan tata caranya yang muncul pada konteks tersebut disebut *teks*.

konteks kultural

Sumber: Riyadi Santoso (2003:14)

### C. Bahasa Sebagai Teks

Teks adalah bahasa yang sedang melaksanakan tugas untuk mengekpesikan fungsi atau makna sosial dalam suatu konteks situasi dan konteks kultural. Oleh karena itu teks lebih merupakan suatu sistem bahasa yang bersifat semantis sekaligus fungsional. Bahasa yang digunakan (fonologi, grafologi, leksikogramatika, serta semantik wacananya) merupakan pilihan lingusitik penuturnya dalam rangka merealisasikan fungsi sosial teks. Di sini teks dapat dilihat dari dua sisi. *Pertama*, teks dapat dipandang dari suatu 'proses ' yaitu proses dari interaksi dan aktifitas sosial antara partisipannya dalam mengekpresikan fungsi sosialnya. Contohnya papan bertulis 'bahaya' interaksi sosialnya diperoleh melalui proses mengidentifikasi pesan melalui unit-unit kebahasaan melaui konteks yang mengelilinginya. Dalam pengertian *kedua*, teks dapat dipahami sebuah produk. Dalam pengetian seperti ini sebuah teks dapat



didekontruksi untuk memperoleh elemen-elemen linguistik, semantis, retorik dan fungsionalnya yang sistematis sebelum dibentuk untuk memperoleh sistem pemaknaan yang holistik yang terdapat dalam teks tersebut.

Dalam linguistik sistematis yang digagas Halliday terdapat pengetahuan bahwa linguistik membedakan fungsi dalam *konteks paradigma* dan fungsi dalam *konteks sistematis*. Yang disebut pertama yang umum dikenal sebagai *sistem*, sedang yang kedua dikenal sebagai *struktur bahasa*. Sistem menyebabkan orang dapat menginterpretasikan hubungan paradigmatis sedangkan struktur bahasa memungkinkan orang menginterpretasikan hubungan sistematis. Dalam hal ini, *linguistik sistematis* yang digagas Halliday bukan merupakan sistem resmi bahasa, lebih tepat dikatakan sebagai suatu cara berpikir tentang bahasa dan lebih kenal lagi dikatakan sebagai cara bertanya tentang bahasa sebagai objek. Pertanyaan-pertanyaan itu terutama tentang sifat dan fungsi bahasa.

Halliday mengembangkan gagasan gurunya Firth, menampilkan empat gagasan penting sebagai kategori umum dalam bahasa. Keempat kategori ini adalah *unit*, *struktur*, *kelas* dan *sistem*. Chaedar Alwasilah menjabarkan keempat unsur *systemic Grammar*; yang dikutip dari Hartman dan Stork, sebagai berikut:

Seperangkat kategori-kategori dan level-level yang disusun untuk menjelaskan aspek 'formal' dari bahasa. Tiga 'level' pokoknya adalah: *Form* (Organisasi dari substansi bagi peristiwa yang padat arti, yaitu grammar dan leksis), *substance* (materi fonik dan grafik), dan *context* (hubungan-hubungan antara 'form' dan 'situation', yaitu semantik). Keempat kategori dasarnya adalah: *unit* (suatu segmen pembawa pola pada segala level, misalnya kalimat, dari pola-pola misalnya 'struktur klausa subjek - predicator - complement - adjunct'), *class* (seperangkat

butir-butir yang beroperasi dengan fungsi tertentu dalam akar kata) dan *system* (penyusunan paradigmatis dari kelas kata dalam hubungan 'pilihan'). Selain dari itu, tiga 'skala' disusun untuk saling menghubungkan kategori-kategori dalam teori dan peristiwa-peristiwa ujaran yang teramati: skala *rank* mengacu pada penyusunan tata urutan unit-unit, misalnya dari kalimat sampai morfem atau dari *tone group* ke fonem; skala *exponence* menghubungkan kategori-kategori dengan data misalnya kelas 'noun' dinyatakan dengan butir leksis tertentu; dan skala *delicacy* membedakan hubungan-hubungan tertentu dalam kedalaman, misalnya pembagian lanjut 'klausa' ke dalam 'concessive' dan jenis-jenis lain dari klausa. Beberapa prinsip pokok dari sistematik diterapkan pada pemerian variasi-variasi bahasa Inggris (misalnya *register*) dan pada pengajaran bahasa Inggris di sekolah-sekolah.

Pokok-pokok pandangan *Systemic Language* adalah sebagai berikut: *Pertama: Systemic Language* (SL) memberikan perhatian penuh pada segi kemasyarakatan bahasa, terutama mengenai kemasyarakatan bahasa dan bagaimana fungsi kemasyarakatan itu terlaksana dalam bahasa. *Kedua*, SL memandang bahasa sebagai "pelaksana". SL mengakui pentingnya perbedaan *langue* dari *parole* (seperti yang dikemukakan oleh Ferdinand de Saussure). *Parole* merupakan perilaku kebahasaan yang sebenarnya, sedangkan *langue* adalah jajaran pikiran yang dapat dipilih oleh seorang penutur bahasa. *Ketiga*, SL lebih mengutamakan pemerian ciri-ciri bahasa tertentu beserta variasi-variasinya, tidak atau kurang tertarik pada kesemestaan bahasa. *Keempat*, SL mengenal adanya gradasi atau kontinum. Batas butir-butir bahasa seringkali tidak jelas. Misalnya saja tentang bentuk-bentuk yang grammatikal dan yang tidak grammatikal. Skala kegrammatikalan tidak terbagi atas "grammatikal" dan "tidak grammatikal". *Kelima*, SL menggambarkan

tiga tataran utama bahasa sebagai terlihat pada bagan berikut:

Tokoh dan Pemikiran Semiotik

SUBSTANSI		FORMA		SITUASI
			010009	
			000003	
			2a0200	
			000200	
			a20100	
			000000	
			a20100	
			002606	
			0f003a0	
			3574d4	
			643010	
			000000	
			000010	
			0cfc000	
			000000	
			010000	
			001803	
			000000	
			000000	
			180300	
			000100	
			00006c	
			000000	
			000000	
			000000	
			000035	
			000000	
			6f00000	
			000000	
			000000	
			00000e	
			c09000	
			0f60400	
			002045	
			4d4600	
			000100	
			180300	
			001200	
			000002	
			000000	
			000000	
			000000	
			000000	
			000000	
			501300	
			007218	
			0000d1	
			000000	
			090100	
			000000	

# Tokoh dan Pemikiran Semiotik

--	--	--	--	--

Tokoh dan Pemikiran Semiotik

--	--	--	--	--

# Tokoh dan Pemikiran Semiotik

--	--	--	--	--

Tokoh dan Pemikiran Semiotik

--	--	--	--	--



Tokoh dan Pemikiran Semiotik

--	--	--	--	--

Tokoh dan Pemikiran Semiotik

--	--	--	--	--

## Tokoh dan Pemikiran Semiotika

Substansi fonik substansi grafis	Fonologi grafologi	Leksis gramma- tika	Konteks	Tesis situasi langsung situasi luas

Yang dimaksud *substansi* adalah bunyi yang diucapkan waktu seseorang berbicara, dan lambang yang digunakan waktu seseorang menulis. Substansi bahasa lisan disebut substansi fonis, sedangkan yang dimaksud dengan *forma* adalah susunan substansi dalam pola yang bermakna. *Forma* ini terbagi menjadi dua: (1) *leksis*, yakni yang menyangkut butir-butir itu terletak; (2) *grammatika*, yakni yang menyangkut kelas-kelas butir bahasa dan pola-pola tempat terletaknya butir bahasa tersebut. *Situasi* meliputi *tesis*, *situasi langsung*, dan *situasi luas*. Yang dimaksud dengan *tesis* suatu tuturan adalah apa yang sedang dibicarakan; *situasi langsung* adalah situasi pada waktu suatu tuturan benar-benar diucapkan orang, sedang *situasi luas* dari suatu tuturan yang diucapnya atau ditulisnya. Selain ketiga tataran utama itu, ada dua tataran lain yang menghubungkan tataran-tataran utama. Yang menghubungkan substansi fonik dengan forma adalah *fonologi*, dan yang menghubungkan substansi grafik dengan forma adalah *grafologi*. Sedangkan yang menghubungkan forma dengan situasi disebut *konteks*.

Adapun langkah-langkah *Systemic Linguistics* meliputi:

1. Konteks budaya yang mengandung genre atau tipe teks;

## Tekoh dan Pemikiran Semiotik

Teks di dalam konteks disebut *genre*. Genre mengandung tujuan sosial tertentu, misalnya menghibur atau mengajarkan kepada masyarakat suatu perilaku. Genre biasanya berbentuk narasi dan penulisannya dimulai dengan orientasi (pengenalan masalah).

2. Konteks situasi yang mengandung unsur *field*, *tenor* dan *mode*;

Konteks situasi mengandung teks dengan tujuan sosial di dalam lingkup tertentu. Unsur *field* adalah apa yang *sedang terjadi*, berisi pengertian tentang topik atau isi teks. *Field* (medan) yaitu cenderung mengacu pada apa yang dibicarakan. Bidang juga merupakan sistem pilihan yang potensial, yaitu tentang pilihan yang diharapkan akan terjadi dalam konteks sosial. Pilihan-pilihan tersebut dapat jelas dimengerti dari kosakata dan tata bahasa teks.

*Tenor* berkaitan dengan sifat hubungan antara pemakai bahasa di dalam konteks sosial tertentu. Di dalam tulisan, *tenor* dinyatakan melalui hubungan pembaca dan penulis. *Tenor* (pelibat) yaitu cenderung mengacu pada hubungan status sosial yang berpean pada suatu tututan yang di tuturkan

Sedangkan *mode* berkaitan dengan saluran komunikasi, yaitu tentang penggunaan bahasa apa untuk suatu konteks situasi tertentu. *Mode* yaitu mengacu pada cara atau bagaimana peran yang digunakan bahasa dalam suatu tuturan yang sedang berlangsung pada situasi tertentu

3. Semantik wacana yang berisi rangkaian lexies, konjungsi dan referensi, yang menentukan kerekatan teks. Semantik wacana mengikat bahasa dalam kesatuan utuh;
4. Tata bahasa ideasional yang meliputi proses, partisipan dan suasana, yang menentukan bagaimana pengalaman dipresentasikan dalam

- bentuk bahasa melalui sistem transivitas;
5. Tata bahasa tekstual yang meliputi *theme* dan *rheme* dan *given and new information*, yang menentukan cara yang digunakan dalam bahasa untuk memberi penekanan informasi tertentu dalam teks.

a. *Theme*

Tata bahasa teks di dalam bahasa Inggris menyediakan beberapa pilihan tentang hal yang akan dimuatkan pada tema. Tema yang berbeda-beda mencapai titik berangkat informasi yang berbeda-beda dari klausa. Tema juga merupakan cara mengaitkan informasi di dalam klausa dengan potongan-potongan lain dalam teks. Titik berangkat informasi bagi sebagian besar klausa semacam itu adalah partisipan. Penggunaan tema seperti ini mengaitkan klausa dengan bagian-bagian terdahulu dari teks. Jadi pemilihan tema menjadi dasar metode bagi pengembangan teks, yaitu cara bagaimana pengembangan itu mengungkap kalimat demi kalimat.

b. *Rheme* (Tema antar-partisipan dan tema penyambung)

Ada juga kemungkinan makna antar-partisipan sebagai bagian dari tema. Menempatkan unsur antar-partisipan dalam posisi tema menjadikan mendapat tekanan (penonjolan) yang besar. Hal itu menjadikan unsur antarpartisipan alat bagi si pembicara atau si penulis untuk ikut terlibat di dalam teks dan menjadikan titik berangkat dalam informasi dari klausa itu.

c. *Given and New information*

Erat terkait dengan ide *rheme* adalah cara informasi dipaparkan di dalam klausa. Secara khusus, informasi yang diasumsikan telah diketahui pembaca atau pendengar, atau yang

## Takoh dan Pemikiran Semiotik

telah dimuat di dalam teks, ditempatkan pada posisi *theme*. Sebaliknya informasi baru secara khas ditempatkan pada posisi *rheme*.

Menurut model bahasa berdasar Sistematis Linguistik terdapat ikatan yang tidak eksklusif antara tiap fase situasi di atas— yaitu bidang, tenor dan modus. Halliday melihat ketiga konteks situasi ini secara harmonis terkait dengan tiga *metafungsi* penggunaan bahasa di dalam proses sosial di suatu masyarakat. Ketiga *metafungsi* ini adalah:

1. *Ideational*, termasuk di dalamnya; ekperensial dan logikal; interpersonal dan tekstual. Fungsi idesional ekperensial merupakan penggunaan bahasa untuk merefleksikan realitas pengalaman partisipannya. Makna ide berhubungan dengan bagaimana bahasa mengungkapkan pengalaman manusia yang berkaitan dengan orang, tempat, benda-benda dan aktivitas yang mewujudkan lingkungan fisik dan psikologis manusia. *Ideational Meaning* dalam bahasa melalui tata bahasa sistem transitif. Unsur pokok sistem transitif adalah *proses kejadian* (atau segala sesuatu yang terjadi), *partisipan* (orang, tempat atau benda yang terlibat di dalam proses), dan *suasana kejadian* (tempat, waktu, cara, penyebab, dsb.) yang terkait dengan proses itu.
2. *Intepersonal*, yang secara umum menggambarkan hubungan sosial antara partisipan. Hubungan sosial seperti apa yang sedang berjalan: memberi atau meminta informasi (proposisi), atau memberi atau meminta barang dan jasa. Fungsi ini dapat direalisasikan melalui sistem fonologinya: intonasi dan tekanan kata. Apabila bahasa diperikan menurut unsur-unsur interaksinya, maka bahasa tersebut diperikan menurut *fungsi interpersonal*

Field	Ideational Meaning
Tenor	Interpersonal Meaning
Mode	Textual Meaning

Tokoh dan Pemikiran Semiotik

*meaning* (makna antarpartisipan).

3. *Tekstual*, suatu makna simbol yang merealisasikan kedua makna sebelumnya, ideasional dan interpersonal. Karena simbol ini berupa bahasa ia mempunyai sistem tersendiri yang berbeda dengan simbol yang lainnya. Makna-makna tekstual ini direalisasikan ke dalam fonologi (jika lisan) dan grafologi (jika tulisan). Kawasan makna ketiga di dalam tata bahasa teks terkait dengan cara bagaimana informasi didistribusikan lewat klausa dan kalimat. Informasi tidak secara sama tersebar lewat klausa – ada puncak-puncak penekanan. Puncak-puncak tersebut memberikan tekanan tertentu pada potongan informasi tertentu

## Context

## Language

Disamping itu dalam buku *Exploration In the Function of Language* (1973). Halliday menemukan tujuh fungsi bahasa (Tarigan. 1968: 5-7)

1. *Fungsi instrumental*, melayani pengolahan lingkungan, menyebabkan peristiwa-peristiwa tertentu terjadi. Contohnya ‘Kamu mencuri karena itu kamu dihukum’.
2. *Fungsi regulasi*, bertindak untuk mengawasi serta mengendalikan peristiwa-peristiwa. Misal ‘Kalo mencuri pasti kamu akan dihukum!’.
3. *Fungsi presentasional*, adalah menggunakan bahasa untuk membuat pernyataan-pernyataan,

## T5kroh dan Pemikiran Semiotik

menyampaikan fakta-fakta dan pengetahuan, menjelaskan, atau melaporkan atau menggambarkan realitas sebenarnya yang digambarkan orang. Contohnya 'matahari panas'.

4. *Fungsi interaksional*, bertugas untuk menjamin dan memantapkan ketahanan dan kelangsungan komunikasi sosial.
5. *Fungsi personal*, memberi kesempatan pada pembicara untuk mengekspresikan perasaan' emosinya serta reaksinya yang mendalam.
6. *Fungsi heuristik*, melibatkan penggunaan bahasa untuk memperoleh ilmu pengetahuan, mempelajari seluk beluk lingkungan.
7. *Fungsi imajinatif*, melayani penciptaan atau sistem sistem gagasan yang bersifat imajinatif.



## **SEMIOTIK *LONG ROAD***

### **PAUL RICOEUR**

#### **A. Pamuka**

Salah seorang tokoh semiotik yang tidak mungkin dilupakan adalah Paul Ricoeur. Ia berangkat dari tradisi fenomenologi Husserl serta banyak mengembangkan hermeneutik. Keunikan tokoh satu ini adalah karena ia mengembangkan filsafatnya melalui metode *long road*, yaitu penjelajahan intelektual yang memaksanya untuk banyak berwacana tentang semiotik secara intensif dengan de Saussure, Greimas, Austin, dan Searle. Karenanya, wajar bila kemudian sebagian orang menemukan bukti-bukti keterpengaruhan Ricoeur oleh Saussure (Bambang, 2002:2).

Dalam *The Conflict of Interpretation* (1974), Ricoeur mengatakan bahwa filsafat pada dasarnya adalah sebuah hermeneutik karena melakukan pengupasan makna tersembunyi di balik teks. Dengan demikian, setiap usaha interpretasi dilakukan untuk membongkar makna yang terkandung dalam teks. Dalam hal ini, Ricoeur membuat dikotomi serupa dengan konsep *langue* dan *parole*-nya de Saussure, yakni *text* dan *discourse*. Konsep *teks* merujuk pada model *langue*, yaitu sistem tanda yang membentuk bahasa, sedangkan *discourse* merujuk pada *parole*, yaitu totalitas ujaran individu termasuk konstruksi-konstruksi individu yang muncul dari pilihan bebas penutur. Dalam *From Text to Action* (1991), Ricoeur mendefinisikan *text* sebagai “... *any discourse fixed by writing*” (wacana yang difiksasi

## Tiðkoh dan Pemikiran Semiotik

atau dibakukan melalui tulisan). Sedangkan *discourse* diartikan sebagai peristiwa bahasa atau penggunaan bahasa sebagai lawan dari sistem bahasa atau sistem kode linguistik. *Discourse* menunjukkan bahasa sebagai peristiwa bukan sebagai sistem. Sebagai peristiwa bahasa maka diskursus mempunyai sifat-sifat (Bambang, 2002:4):

1. Diskursus selalu terjadi dalam matra waktu (tidak ada diskursus yang melewati faktisitas yang *spasio temporal*)
2. Diskursus merujuk kembali pada subyeknya (penutur) melalui serangkaian petunjuk seperti kata ganti atau lainnya
3. Diskursus selalu tentang sesuatu. Ia merujuk pada suatu 'dunia' yang digambarkan serta direpresentasikan melalui fungsi simbolik bahasa yang diaktualisasikan
4. Diskursus merujuk pula pada penutur lainnya (sebagai lawan bicara si subyek)

Apa yang membedakan antara teks dengan diskursus? Dalam hal ini, Ricoeur meminjam teori tindak ujar (*speech act*) dari Austin dan Searle. Menurut teori ini, tindakan diskursus disusun secara hirarkis dari tingkatan tindakan; a) lokusioner (*locutionary*) atau tindakan proposional atau tindakan mengatakan sesuatu, b) ilokusioner (*illocutionary*) atau tekanan (*force*) yang merujuk pada apa yang dilakukan manusia dalam mengatakan sesuatu, dan c) perlokusioner (*perlocutionary*) merujuk pada apa yang dilakukan manusia dengan fakta bahwa manusia mengatakan sesuatu. Berdasarkan teori *speech act*, tindakan perlokusioner tidak dapat digambarkan sepenuhnya oleh teks. Teks tidak dapat dirujuk pada apa yang dilakukan oleh penutur dengan fakta bahwa ia membicarakan sesuatu. Maksud tindakan *perlokusioner* tidak dapat dipahami secara pasti karena maksud itu

## Tokoh dan Pemikiran Semiotik

tidak tercantum dalam teks. Ketika difiksasi melalui tulisan maka sifat-sifat diskursus menjadi hilang. Proses fiksasi menghilangkan makna diskursus sebagai peristiwa bahasa karena proses tersebut hanya mengambil intisari dari tindak ujar atau *noema* dari pernyataan dan bahasa. Konsekuensinya teks menjadi tidak terikat pada konteks waktu (Bambang, 2002:4).

Dengan demikian, ada yang hilang dari diskursus dalam teks yaitu keterkaitan teks dengan suatu 'dunia khusus' yang dirujuk oleh diskursus. Teks tidak lagi terkait dengan suatu peristiwa bahasa khusus. Di sinilah perbedaan Ricoeur dengan para strukturalis Saussurean. Para Saussurean memahami teks berifat otonom, terlepas dari penulis, dari konteks penulisan bahkan terlepas dari sejarah. Menurut Ricoeur, teks selalu merujuk pada sesuatu (penulis, konteks ruang dan waktu, dan sejarah) sehingga teks selalu terbuka untuk interpretasi. Rujukan (*kritik ideologi, dekonstruksi, dan analogi permainan*) merupakan batasan untuk menghindari kesewang-wenangan dalam penafsiran dan diskursus terbebas dari belenggu situasi dialogisnya yang sempit (Bambang, 2002:4).

Hal ini terjadi karena, menurut Ricoeur, teks tidak dapat dipahami melalui model ujaran lisan. Teks memutuskan relasi dengan realitas (dunia) serta memisahkan relasi subyektif yang ada pada tuturan lisan artinya sifat subyektifitas diskursus yang mengarah pada pembicara (subyek) berubah ketika mengalami proses *fiksasi*. Konsep *fiksasi* atau *inskripsi* dimaksudkan sebagai upaya pemertahanan makna-makna wacana di dalam teks (tulisan). Ketika seseorang berbicara, ujaran-ujarannya lenyap dengan segera seolah-olah menguap ke udara, kecuali kalau apa yang dibicarakan itu tertera (*inscribed*) dalam tulisan atau alat perekam lain yang mungkin. Walaupun sudah terekam, tetap tak ada yang dapat menjamin bahwa

## Tokoh dan Pemikiran Semiotik

ujaran-ujaran itu tidak lenyap, namun makna-maknanya—yang diucapkan (*the said*), *noema*, bukan pengucapannya (*the saying*), *noesis*—akan tetap bertahan, paling tidak pada batas waktu tertentu. Ciri ini tidak Cuma berlaku bagi makna-makna di dalam wacana, melainkan juga bagi tindakan (*action*), pada umumnya. Makna tindakan di dalam sebuah peristiwa, seperti juga dalam perilaku lainnya, mampu bertahan dengan suatu cara yang tidak dapat terjadi pada aktualitasnya. Melalui suatu proses yang ekuivalen dengan fiksasi makna ke dalam tulisan ini, tindakan-tindakan—sebagai sesuatu yang bermakna—akan mampu meninggalkan jejak-jejaknya, mengendap di dalam rekaman sejarah (Kris Budiman, 1999:35-6).

Ketika proses fiksasi berjalan, teks tidak hanya mengarah pada subyek pembicaraannya. Teks menjadi terbuka untuk siapa saja yang membacanya. Teks menjadi berhubungan dengan keberadaan manusia secara umum di dunia. Teks menjadi otonom yaitu bebas dari, apa yang disebut Ricoeur dengan, *ostensive reference* (produk inisial teks), yaitu matra waktu, kepada siapa teks ditujukan, serta maksud (intensi) penulis (Bambang, 2002:4). Tapi bukan berarti teks menjadi tanpa rujukan sehingga kesewenangan dalam penafsiran diperbolehkan. Ricoeur hanya berusaha menghindari subyektifitas yang sempit dalam penafsiran. Dalam hal ini menjadi tugas penafsir untuk memberikan rujukan pada teks. Menurut Ricoeur, menginterpretasi teks bukan bermaksud mengadakan interpretasi intersubyektif antara subyektivitas pengarang dengan subyektivitas pembaca, melainkan suatu interpretasi terhadap hubungan antara wacana teks dengan wacana penafsir. Yang ingin dicapai adalah 'pembauran' antara dunia teks dengan dunia penafsir.

Rujukan dalam proses penafsiran adalah *kritik ideologi*, *dekonstruksi*, dan *analogi permainan*. Kritik

ideologi akan membatasi kesewenang-wenangan dalam penafsiran karena kritik ideologi berusaha mengkritik prasangka-prasangka serta ilusi dari penafsir. Adapun *dekonstruksi* dilakukan sebagai upaya untuk membongkar motivasi-motivasi alam ketaksadaran dan sadar penafsir. *Analogi permainan* bermaksud bahwa si penafsir harus mengambil jarak (*distansiasi*) dari teks dengan cara 'bermain'. Dalam matra ini, bermain berarti lepas dari segala beban, kesusahan, dan penderitaan disertai usaha-usaha untuk mencari kemungkinan lain (Bambang, 2002:5).

Menurut Ricoeur, setiap teks merupakan suatu 'karakter yang dapat dibaca' (*readability characters*) karena teks selalu meninggalkan jejak dan menjadi inskripsi (*inscription=prasasti*) dan interpretasi mengarahkan perhatiannya pada makna obyektivitas teks. Makna obyektivitas teks dapat dicapai dengan membuat fiksasi makna teks, melepaskan intensi ataumaksud pengarang, melihat kondisi sosial ketika teks dibuat serta memahami untuk siapa teks tersebut ditujukan. Kategori interpretasi (dalam hermeneutika) Ricoeur merupakan proses obyektivasi dan subyektivasi. Proses obyektivasi mengandung dua hal yaitu *obyektivasi* melalui struktur dan *fiksasi* melalui tulisan. Obyektivasi melalui struktur bermakna teks tidak dapat lagi mengacu pada rujukan ketika teks ditulis baik oleh pengarang maupun kepada wacana yang dibakukan. Sedangkan proses subyektivasi juga mengandung dua elemen yaitu mencari benang merah dari teks (*la chose du texte*) agar terjadi kesepakatan dan *apropriasi* atau pemahaman diri (*la comprehension du soi*) (Bambang, 2002:5).

Bagaimana menentukan makna utama dari teks? Makna utama teks dicapai dengan 'logika probabilitas' dan bukan 'logika identitas'. Logika probabilitas artinya mencari kemungkinan alternatif dari sekian banyak

## Tekoh dan Pemikiran Semiotik

alternatif yang paling mendekati kebenaran. Dalam konteks ini, bahasa yang terkandung dalam teks dipahami sebagai bahasa metafora yaitu bahasa yang menggunakan citra, kiasan, dan contoh-contoh alegori berdasarkan analogi. Pemahaman berdasarkan bahasa metafora ini akan menghasilkan pelbagai alternatif makna dengan tingkat probabilitasnya masing-masing. Alternatif makna ini kemudian dipilih oleh si penafsir yang memiliki kemungkinan yang paling mendekati kebenaran. Proses penafsiran yang dilakukan merupakan 'tindakan teks itu sendiri' karena teks mendukung upaya penafsiran terhadap dirinya. Dengan begitu, dapat dikatakan bahwa kegiatan penafsiran merupakan suatu penafsiran intertekstual karena makna diperoleh berdasarkan makna yang inheren dalam teks setelah menguraikan teks serta tanda-tanda yang tersebar dalam teks (Bambang, 2002:5).

## SEMIOTIK PSIKOANALISIS JACQUES LACAN

### A. Sketsa Intelektual Jacques Lacan

Pada bagian ini, tulisan diarahkan untuk mewacanakan salah satu pendekatan yang bersifat modern dalam kajian teks (sastra). Pendekatan modern dalam teks sastra didasari oleh perubahan pandangan mendasar. Kedudukan kritikus dan ahli sastra menjadi sama tinggi dengan kedudukan pengarang karena kritik sastra menjadi suatu *genre* sastra. Pendekatan modern melihat karya sastra terutama sebagai teks, yang lebih merupakan milik pengamatnya daripada pengarangnya. Pendekatan modern dalam kesusastraan diilhami dan didasari oleh tiga ilmu humaniora, yaitu *psikoanalisis*, *sosiologi*, dan *linguistik*. Masing-masing merupakan suatu sistem yang berbeda. Dalam urutan kronologis, pendekatan psikoanalisis lahir lebih awal. Pendekatan ini menekankan bahwa eksistensi pertama-tama adalah dorongan dan hasrat, dan karenanya, mempertanyakan sastra dalam kaitan dengan mite, fantasi, dan simbol serta meletakkan sastra di antara gejala kultural lainnya. Psikoanalisis mengajak pembaca untuk membaca sastra sebagai bahasa hasrat, menganalisis seni sastra dengan sarana teori tentang ilusi. Secara tepat dan ringkas, Fayolle menggambarkan bahwa psikoanalisis melihat manusia sebagai seorang penidur atau seorang pemimpi, dan bukan sebagai seorang pemikir.

Di Prancis pendekatan psikoanalisis sangat

## Tekoh dan Pemikiran Semiotik

dibedakan dengan pendekatan psikologis untuk mengkaji teks sastra, umumnya yang berjenis cerita atau roman psikologis, cenderung mencari atau mempertimbangkan kausalitas, suatu tuntunan konsep intelektualitas yang deterministik. Psikoanalisis sastra menjelaskan suatu konsep taksadar, yang anti-intelektualis. Salah satu kecendrungan pendekatan psikoanalisis pasca Freud dalam kajian teks sastra nampak dalam sosok Jacques Lacan.

*Ia berdandan dengan cara yang sama dengan tata kalimat baroknya. Segera setelah perpisahannya yang pertama, ia pindah ke amfiteater di Sainte-Anne. Di sana dalam kurun waktu 10 tahun, ia tampil dengan suara berubah-ubah, kadang-kadang lemah, kadang-kadang mengguntur. Ia akan menuliskan terlebih dahulu apa-apa yang akan dikatakannya, dan kemudian di depan para hadirin ia melakukan improvisasi seperti seorang aktor dari Royal Shakespeare Company yang mendapatkan pelajaran diksi dari Greta Garbo dan dibimbing oleh Arturo Toscaini. Lacan melakukannya dengan salah karena ia mengatakan dengan benar, seolah berusaha membangkitkan cerminan rahasia ketidaksadaran, seolah memperlihatkan tanpa kena menyerah di tepi ajal. Sebagai seorang tukang sihir tanpa sihir, tanpa hipnotis, nabi tanpa dewa, ia mengagungkan hadirin dalam bahasa yang mengagumkan, dan membangkitkan pencerahan yang sudah berlangsung satu abad (Lechte, 2001).*

Itulah ilustrasi Lechte tentang sosok Lacan (1901-1981), seorang psikoanalisis Prancis yang karya-karyanya banyak mempengaruhi teori sastra. Hal tersebut berkaitan dengan usaha pembacaan kembali terhadap Freud tentang subjektivitas dan seksualitas dengan meletakkan bahasa sebagai landasannya. Lacan telah menonjolkan bahasa pada pembentukan subjek



## Tokoh dan Pemikiran Semiotik

Freud. Psikoanalisisnya ini mampu mengubah orientasi psikoanalisis di Prancis dan tempat-tempat lainnya. Retorika pertama Lacan tentang bahasa adalah bahwa bahasa mampu mengungkapkan lain dari apa yang dikatakannya atau singkatnya bahasa berbicara melalui manusia sama seperti manusia mengucapkannya. Tidak mengherankan bila kemudian pembentukan subjek tidak pernah lepas dari ruang lingkup bahasa ketika subjek yang merupakan manusia atau individu diciptakan dalam bahasa.

Lacan dilahirkan di Paris dan belajar kedokteran serta psikiatri di kota asalnya. Tahun 1932, ia meraih gelar doktor dalam ilmu kedokteran dengan sebuah disertasi yang berjudul *Psiko Paranoia dalam Hubungan dengan Kepribadian*. Sekitar waktu yang sama ia mencari kontrak langsung dengan aliran *surrealisme*. Tahun 1936, ia memberi ceramah pada kongres ke-14 dari *Himpunan Internasional untuk Psikoanalisis* di Mienbad dengan teoring yang disebut *Fase Cermin*. Pada kongres ke-16 himpunan yang sama di Zurich (1949), ia memberi ceramah lanjutan mengenai teori yang sama. Tahun 1953, Lacan dikeluarkan dari keanggotaan himpunan itu, disebabkan ia dianggap menyimpang dari psikoanalisis ortodoks; misalnya bahwa lamanya pengobatan psikoanalitisnya kadang-kadang tidak melebihi tiga atau lima menit saja dan juga latihan analisis-analisis baru. Tetapi pada latar belakang pasti juga berperan perbedaan pendapat teoritis. Lacan secara intensif mengkritik beberapa tendensi himpunan tersebut, khususnya di antara anggota-anggota Amerika. Ia menolak sikap empirisitis dan scientisis mereka, ia menantang bertambah pentingnya *ego psikologi* di kalangan mereka. Ia juga mempersoalkan tendensi *medikalisasi* para analis Amerika, yaitu tendensi untuk mengaitkan secara eksklusif psikoanalisis profesi medis. Dalam hal terakhir

## 75 koh dan Pemikiran Semiotik

ia dekat dengan ikhtiar Freud sendiri dalam *Masalah Analisis Awam* (1972). Di Paris, ia mendirikan suatu himpunan baru yang mengakui sebagai tujuannya untuk secara konsekuen kembali pada psikoanalisis Freud sendiri, dan menggunakan sebagai organnya majalah *La Psychanalyse*.

Karya Lacan yang penting adalah *Ecrits* (1966) (Karangan-Karangan) terdiri dari ceramah-ceramah yang diberikannya di berbagai seminar tentang masalah-masalah psikoanalitis. Seminar-seminar ini menarik semakin banyak peminat dan menjalankan pengaruh besar sekali atas kehidupan intelektual di Paris pada tahun 60-an dan 70-an. Karena jumlahnya yang semakin besar, seminar diberikan di berbagai tempat, sekalipun di Universitas di Vincennes yang terkenal radikal. Seperti halnya dengan *Bapak Psikoanalisis* dulu, berbagai konsep Lacan pun banyak disalahartikan di kalangan murid-muridnya.

### **B. Bahasa dan Signifikasi**

Pemikiran Lacan, dapat dikatakan, sebagai 'hasil' campuran dari berbagai aliran pemikiran yang mengitarinya. Ia berangkat dari teori struktural Saussure, sekalipun tentunya Lacan sudah jauh berkembang. Dalam hal ini, Lacan menggunakan kaidah analisis *pertinensi* dan *komutasi*, yakni melakukan operasi biner. Teori linguistik Saussure masih menampakkan dominasinya dalam teori psikoanalisis Lacan. Lacan bertolak dari teori Freud bahwa manusia menggunakan bahasanya pada dua lapisan, yakni lapisan "sadar" yang sebenarnya berada dalam "konflik" dengan lapisan "bawah sadar"-nya.

Teori psikoanalisis Freud (Freudianisme), seperti diterangkan oleh Eagleton (1983:157), menerangkan bahwa ada tiga aspek dalam kepribadian manusia, yaitu *Id* (aspek biologis), *Ego* (aspek psikologis), dan *Super*

*Ego* (aspek sosiologis). Ketiga aspek ini, dalam kondisi yang normal, bekerja sama dengan dikendalikan oleh Ego yang melakukan represi-represi. Seorang anak yang sedang berkembang atau seorang dewasa mengembangkan identitas individualnya dalam hubungan-hubungan keluarga, seksual, dan sosial di bawah moralitas, rasa bersalah, hukum, dan semua otoritas sosial dan religi. Hal ini hanya dapat terjadi dengan mematahkan keinginan-keinginan yang salah dan menekannya ke dalam ketidaksadaran (*unconsciousness*).

Seorang manusia dewasa selalu berada di antara *the conscious* dan *the unconscious*, dan *the unconscious*. Mimpi, sebagai salah satu jalan ke *the unconscious*, dikatakan Eagleton sebagai *symbolic fulfilments of unconscious wishes and they are cast in symbolic form* (1983:157). *The unconscious*, dalam hal ini, menutupi, menghaluskan, dan menyimpangkan makna-makna sehingga manusia menjadi teks-teks simbolis. Hal ini sesuai dengan apa yang diidentifikasi oleh Roman Jakobson, salah seorang Formalis Rusia, seperti yang dikutip oleh Eagleton (1983:99), yaitu bahwa ada dua operasi utama dalam bahasa manusia yang keduanya bersifat simbolis yaitu *metafora* (atau substitusi satu tanda oleh tanda lainnya karena adanya kesamaan) dan *metonimi* (atau asosiasi satu tanda oleh tanda lainnya). Menurut Eagleton (1983:157), hal inilah yang mendasari perkataan Lacan bahwa *the unconscious ...is structured like a language*. Keduanya bekerja dengan metafora dan metonimi.

Lacan menegaskan bahwa sebenarnya bahasa “bawah sadar” merupakan bahasa dari “yang Lain” (“the Other”); artinya, “aku sadar” berbeda dengan “aku tak sadar”. Jadi, bahasa pada lapisan “tak sadar” atau “bawah sadar” mempunyai strukturnya sendiri yang berbeda dengan bahasa pada lapisan “sadar”

## Tekoh dan Pemikiran Semiotik

pada manusia. Inti teori Lacan adalah “bawah sadar” mempunyai penanda dan petandanya sendiri, dan merupakan bahasa “Yang Lain”. Hanya saja ia menambahkan bahwa dalam hal ini 1) penanda lebih dominan daripada petanda, dan 2) antara penanda dan petanda ada batas yang sulit ditembus. Dalam bahasa “bawah sadar” ini makna sering harus ditentukan oleh relasi antarpemanda dalam bahasa yang bersangkutan. Jadi, dalam bahasa “bawah sadar” tidak akan terjadi pemahaman tanpa mengaitkan satu penanda dengan penanda yang lain dalam wacana yang bersangkutan sehingga pemahaman tidak segera dapat sesuai dengan petanda yang diperkirakan. Akhirnya, Lacan mengemukakan bahwa bahasa “bawah sadar” memiliki struktur dan sistemnya sendiri, yang dalam psikoanalisis harus dipelajari terlepas dari bahasa “sadar” (Beny H. Hoed, 2003:15).

Lacan, dalam teorinya, menginterpretasi Freudianisme dengan perhatian yang lebih pada perlakuan Freud terhadap *the unconsciousness* dengan cara-cara dan struktur yang relevan dalam hubungannya dengan bahasa. Salah satu teori Lacan yang berhubungan dengan hal ini adalah teorinya yang disebut *the mirror stage*. Teori ini memisalkan seorang anak kecil yang memperhatikan dirinya sendiri dalam sebuah cermin. Tahap ini adalah tahap awal perkembangan ego si anak yang disebut Lacan (1949, dalam Davis, 1994:382) sebagai *an identification*, yakni ketika anak tersebut, yang dirinya terefleksi dalam cermin dan secara fisik masih belum terkoordinasi, menemukan suatu image. Walau hubungannya dengan *image* ini masih *imaginer (imaginary)*—image yang ada dalam cermin adalah dirinya sendiri dan juga bukan dirinya sendiri—hubungan tersebut telah memulai proses konstruksi suatu pusat atau *the Ideal-I* (Lacan dalam Davis, 1994:383). *Situasi di depan cermin* ini

dapat dilihat sebagai semacam metafora: suatu *item* (si anak) menemukan *kesamaan* dari dirinya pada dirinya pada *item* lainnya (refleksi). Namun, *the ideal-I* ini, seperti yang dinyatakan oleh situasi di depan cermin, bersifat *narcissitic* (Lacan dalam Davis, 1994:385) yaitu terobsesi pada diri sendiri. *Image* yang dilihat oleh anak tersebut dalam cermin, dengan pemahaman ini, adalah *image* yang asing. Anak tersebut gagal mengenali dirinya sendiri di dalamnya. Ia menemukan *the image* suatu kesatuan atau kesamaan (yang sebetulnya adalah *kemiripan*) yang menyenangkan, tetapi yang sebetulnya tidak dialaminya dalam tubuh sendiri. Ketika si anak tumbuh dewasa, dia akan terus membuat identifikasi imajiner seperti itu dengan objek-objek yang ditemuinya. Dengan inilah *ego* dibangun.

Bagi Lacan, *ego* hanyalah proses. Identitas terjadi hanya karena ada perbedaan. Penemuan pertama si anak akan adanya perbedaan terjadi bersamaan dengan penemuannya akan bahasa. Si anak, dikatakan Eagleton (1983:167) terpaksa menerima fakta bahwa dia tidak akan pernah mempunyai akses langsung kepada realitas. Anak tersebut terhalau dari apa yang dimilikinya secara imajiner dan *penuh* ke dalam dunia bahasa yang *kosong*. Eagleton (1983:167) menyatakan juga bahwa bahasa adalah *kosong* karena *it is just an endless process of difference and absence*. Si anak secara tidak sengaja belajar suatu tanda (*sign*) hanya memiliki arti jika ada perbedaan dengan tanda-tanda (*signs*) lainnya, sesuai dengan apa yang dikemukakan Saussure bahwa *in the linguistics system there are only differences* dan bahwa bahasa merupakan suatu sistem yang unit dasarnya (yaitu tanda atau *sign*) memiliki makna hanya dengan relasi dengan unit lainnya. Si anak juga belajar bahwa satu *sign* mengibaratkan absennya objek yang disignifikansikannya. Bahasa, karenanya, menggantikan tempat objek-objek, atau dengan kata

## Tokoh dan Pemikiran Semiotik

lain bersifat metaforis.

Dalam konteks bahasa, anak kecil yang memeriksa dirinya sendiri di depan cermin itu dapat diartikan sebagai *signifier*—sesuatu yang dapat mengajukan makna—dan *image* yang dilihat si anak sebagai semacam *signified*—konsep makna. Jadi, si anak bukannya memiliki sesuatu yang penuh tetapi pada dasarnya yang terus bertumbuh dewasa hanya bergerak dari satu *signifier* ke *signifier* lainnya dalam suatu rantai signifikasi. Dunia “situasi cermin” yang metaforis telah memberikan dasar pada dunia bahasa yang metonimis sehingga bahasa juga bekerja dalam pola yang sama.

Davis (1994:376) mengemukakan bahwa ide Lacan mengenai teks berkaitan dengan interpretasi adalah *an unending interplay of signifiers... a network of signifiers*, suatu jaringan signifikansi. Ide Lacan ini berkesesuaian dengan gagasan Barthes dalam esai “Literature and Signification” (1972:268) yang memberi batasan mengenai kesusastraan (*literature*) sebagai *unfulfilled system of signification* yang diartikannya bahwa *the writer is concerned to multiply significations without filling or closing them, and that he uses language to constitute a world which is emphatically signifying but never finally signified*, yang berarti bahwa proses signifikansi adalah proses yang berulang-ulang. Pernyataan-pernyataan ini semakin menguatkan teori mengenai proses bahasa, teks, dan kesusastraan sebagai proses signifikansi yang metaforis.

### C. Psikoanalisis Lacanian dan Bahasa

Dapat dikatakan dialog pemikiran Marxis dan psikoanalisis dimulai pada 1963 ketika Louis Althusser, filsuf komunis terkemuka di Prancis, mengundang Jacques Lacan untuk memberikan seminar di *Ecole Normale*. Selama periode itu, aktivitas interdisipliner berkembang pesat. Setahun setelah dialog itu, Althusser

## Tokoh dan Pemikiran Semiotika

mempublikasikan artikel yang sangat terkenal “Freud and Marx”. Ia mengatakan, baik Marx maupun Freud menciptakan ilmu baru. Masing-masing menemukan objek pengetahuan yang baru. Freud “menciptakan” penemuannya dengan konsep biologi, mekanika, dan psikologi pada zamannya. Sementara itu, Marx menciptakan penemuannya dengan subjek Hegelian.

Sementara itu, teori psikoanalisis Lacan untuk sebagian didasarkan pada penemuan antropologi dan linguistik struktural. Salah satu keyakinan utama teori ini adalah bahwa *ketidaksadaran* merupakan struktur tersembunyi yang mirip dengan bahasa. Bahasa merupakan prakondisi tindak menjadi sadar bahwa manusia adalah entitas yang berbeda. Namun, bahasa juga merupakan pembawa yang terberi secara sosial, kebudayaan larangan, dan hukum. Lacan mengatakan berkat kemampuan metamorfosis manusia, kata dapat menyampaikan pelbagai macam makna dan manusia dapat menggunakan kata untuk menyampaikan sesuatu yang berbeda dengan makna konkretnya. Kemungkinan menandakan sesuatu yang berbeda dengan apa yang dikatakan itu menentukan otonomi bahasa atas makna. Lacan menekankan otonomi penanda. Ia mengasimilasikan proses-proses metaforis dan memetonimis dalam bahasa dengan kondensasi dan penggantian. Semua formasi ketidaksadaran menggunakan piranti stilistik ini untuk memperdaya penyensoran.

Dalam keseluruhan karyanya, Lacan berupaya menyerang ilusi-ilusi umum yang menyamakan ego dengan diri. Berbeda dengan mereka yang mengatakan “*saya berpikir, maka saya ada*”, Lacan mengatakan; “*Saya berpikir maka saya tidak ada. Oleh karena itu, saya ada ketika saya tidak berpikir*”. Atau, “*Saya berpikir maka saya tidak dapat mengatakan saya ada*”. Jacques Lacan memfokuskan diri pada ‘kegalauan’ atau

## Teknik dan Pemikiran Semiotik

'turbulensi' dalam sistem pertandaan. Di dalam model komunikasi yang dikemukakan Lacan, yang disebut model komunikasi '*skizofrenia*', terjadi semacam 'keterputusan' rantai pertandaan (antara penanda dengan petanda, atau antara penanda dengan penanda lainnya), yang menciptakan serangkaian penanda-penanda yang satu sama lainnya tidak berkaitan, sehingga tidak mampu menghasilkan sebuah ungkapan bermakna. Di dalam bahasa *skizofrenia*, semua penanda dapat digunakan untuk menyatakan satu konsep atau petanda. Dengan perkataan lain, konsep atau petanda tidak dikaitkan dengan satu penanda dengan cara yang stabil, sehingga menciptakan semacam kesimpangsiuran penanda-penanda.

Semboyan yang dapat dipasang di atas seluruh usaha Lacan adalah "kembali kepada Freud". Karangan-karangan Freud selama ini tidak pernah mengalami kekurangan peminat. Psikoanalisis Freud telah diinterpretasikan dari sudut pandang biologi, sosiologi, kulturalisme, dan lain-lain. Di samping Freud telah diseret ke gelanggang perhatian masyarakat ramai, sehingga dalam apa yang dikatakan dan dipikirkan tentang dia hampir tidak ada kaitannya lagi dengan maksud sesungguhnya. Untuk fenomena terakhir ini dengan cara menyindir, Lacan menciptakan istilah *frofreudisme*, Freudisme yang semu. "Sudah waktunya kita kembali kepada Freud sendiri", ujar Lacan. Untuk mengerti maksud dan pemikiran Freud, pembaca sekarang mempunyai suatu alat yang sangat berharga yang belum dikenal oleh penemu psikoanalisis itu sendiri, yaitu linguistik modern. Lacan ingin membuat psikoanalisis menjadi suatu *antropologi* otentik dengan mengambil ilmu bahasa sebagai pedoman.

Sebagai penemuan Freud yang paling mencolok mata dapat dianggap bahwa ia memperlihatkan suatu *decentrement* atau *decentering* pada manusia. Ia



## Tokoh dan Pemikiran Semiotik

memperkenalkan manusia dengan kenyataan bahwa manusia “seakan tergeser dari pusatnya”. Sesudah Freud kesadaran tidak mungkin dipandang lagi sebagai pusat manusia yang mutlak dan otonom. “Manusia tidak lagi tuan dan penguasa dalam rumahnya sendiri”, dikatakan Freud. Anggapan ini tidak kurang dari suatu revolusi dalam cara memandang. Untuk itu pembaca akan teringat akan peranan yang dimainkan oleh kesadaran dalam seluruh pemikiran Barat sejak Descartes. Dengan menyelami ketidaksadaran, Freud memperlihatkan pada manusia suatu lapisan lebih mendalam yang tidak terduga sebelumnya, suatu taraf tak sadar serta anonim.

Dalam hal tersebutlah Lacan menjelaskan ketidaksadaran itu dalam plot penemuan tentang bahasa. Perbedaan Saussure antara penanda dan petanda banyak dipakai oleh Lacan. Mimpi, gejala neurotis, salah tindak, dan lain-lain merupakan penanda. Seluruh percakapan si analis (psikiater) dengan si analisan (*pasien*) merupakan seuntai rantai penanda-penanda. Bahasa (dalam artian *langue* seperti dikonsep Saussure) merupakan satu sistem yang terdiri dari relasi-relasi dan oposisi-oposisi yang mempunyai prioritas terhadap subyek yang berbicara. Manusia tidak merancang sistem itu, tetapi sebaliknya takluk kepadanya. Justru ketaklukan ini memungkinkan dia berbicara. Menurut Lacan hal yang sama berlaku juga untuk ketidaksadaran. Ketidaksadaran semacam logos yang mendahului manusia perseorangan. Manusia menyesuaikan diri dengannya dan mendengarkannya. Ketidaksadaran merupakan suatu struktur, tetapi manusia sendiri tidak menguasai struktur ini (Bertens, 2001).

Khusus mengenai komunikasi kebahasaan, Lacan memiliki teorinya sendiri. Bagi Lacan, komunikasi tidak hanya terdiri dari satu dimensi, yakni *pengirim* di satu

O

## Tekoh dan Pemikiran Semiotik

Symptoms

Signals

S

X

Y

R

pihak dan *penerima* di pihak lain. Komunikasi terjadi antara “Aku” dan “reaksi penerima” yang dimaknai oleh “Aku”. Jadi bagi Lacan, komunikasi adalah suatu proses di mana pengirim menerima pesannya sendiri melalui penerima dalam bentuk sebaliknya. Ini kelihatannya sejajar dengan “Model Organon”, yang intinya adalah bahwa tanda bahasa yang digunakan oleh pengirim untuk menyampaikan pesannya (*symptoms*) dapat dipahami secara berbeda oleh penerima (*signals*) sehingga isi pesan yang diterima belum tentu sama. Ini adalah prinsip dasar dalam pragmatik. Lacan kelihatannya berpendapat bahwa makna pesan yang dikirimkan oleh pengirim adalah *apa yang dipahami oleh penerima, yang ditangkap kembali oleh pengirim*.

Model ini menggambarkan komunikasi antara pengirim (*sender*, S) dan penerima (*receiver*, R), yang menggunakan tanda (*sign*, Sn) yang merujuk pada hal diluar tanda (*objects and states of affairs*, O). Yang menarik dalam teori ini ialah *tanda* (Sn) tidak selalu dipahami maknanya secara sama oleh S (sisi x) dan R (sisi y). Dengan kata lain, *symptoms* yang dikirim tidak selalu sama dengan *signals* yang diterima. Contohnya, apabila seseorang mengungkapkan, “Mari kita basmi terorisme dari muka bumi”. Oleh S, yang dimaksudkan teorisme adalah semua jenis terorisme yang dilakukan oleh siapa saja. Dalam pada itu, R mungkin saja memahaminya sama atau dapat juga *terorisme*

dipersempit pemahamannya menjadi “kelompok Osama bin Laden” atau “orang Islam”. Dengan demikian, dalam hal terakhir ini, **O** yang dirujuk oleh **S** berbeda masing-masing **S** dan **R**.

Mengenai bahasa dan manusia pemakainya, Lacan melihat manusia terkungkung oleh struktur bahasa. Bahasa seolah-olah menjadi penjara bagi manusia yang tidak dapat keluar dari penjara itu. Kebudayaan manusia dengan demikian sangat dikuasai oleh struktur dan sistem bahasanya. Manusia akhirnya bukan lagi penguasa pikirannya, karena yang menguasai pikirannya itu adalah bahasa yang digunakannya.

### D. Symbolic Order

Istilah Lacan yang terkenal lainnya adalah *symbolic Order*. Berkaitan dengan pernyataan Claude Levi-Strauss bahwa setiap masyarakat diatur oleh seperangkat tanda, aturan, dan ritual. Sehingga setiap anak bisa memasuki realitas tanpa memasuki *symbolic order* ini. Pengenalan terhadap *symbolic order* ini dilakukan dengan memasuki sistem bahasa maka bila seorang anak akan memasuki *symbolic order* maka dia harus tunduk terhadap aturan-aturan linguistik yang nantinya akan menghuni daerah ketidaksadarannya. Sepanjang dia menggunakan bahasa *symbolic order* maka dia akan mengikuti aturan gender dan kelas sosial. Untuk memasukinya ada tiga tahap yang secara halus merupakan ketundukan terhadap *hukum ayah (law of the father)*.

Tahap pertama, ***pra-oedipal***, atau ***fase imajiner*** – tahap ini merupakan antitesis *symbolic order*. Seorang bayi (bayi=*infant*; *enfans*=belum bersuara) yang berumur antara 6 dan 18 bulan yang belum bisa mengenali bayangannya sendiri di cermin. Pada tahap ini ego seorang bayi masih terikat pada sang ibu, bahkan dia belum bisa membedakan batasan antara

## 35 Tahap dan Pemikiran Semiotik

tubuh ibunya dan tubuhnya sendiri. Sepanjang bayi ini merasakan, dia dan ibunya adalah satu.

*Tahap kedua, atau **cermin**, fase ini masih merupakan bagian dari fase imajiner. Seorang bayi mengenali *image* dirinya melalui atau sebagaimana direfleksikan melalui *cermin* pandangan ibunya sebagai dirinya yang real. Tahap ini merupakan perkembangan normal dari perkembangan dirinya. Seorang bayi harus pertama kali mengenal dirinya sebagaimana ibunya melihat dirinya atau sebagai yang lain (*the other*). Sebelum dia bisa mengenai dirinya sebagaimana dirinya sendiri. Lacan menganggap bahwa proses penemuan diri pada *infantil* merupakan paradigma untuk semua relasi yang mengikutinya. (*The self*) selalu menemukan dirinya melalui refleksi dari yang lain (*the other*).*

*Tahap ketiga, **Oedipal**, dalam fase ini merupakan periode perkembangan perpisahan antara ibu dan bayi, dari bayi infant menjadi seorang anak. Tidak seperti hanya infant, seorang anak tidak memandang dirinya sebagai unit; juga dalam tahap ini seorang anak menganggap ibunya sebagai *yang lain* (*the other*). Seseorang yang pada dirinya mengkomunikasikan harapan dan juga seseorang yang berkembang ke dalam batasan bahasa, yang tidak pernah dapat sepenuhnya memenuhi mereka. Di antara fase Oedipal ini hubungan ibu dan anak mendapat intervensi dari sang ayah. Identitas yang diasumsikan pada fase imajiner tersebut dikonstruksikan oleh *symbolic order*, alam sang ayah yang melarang *incest* ibu-anak.*

Pengalaman yang dialami anak laki-laki dalam perpisahan dengan sang ibu berbeda dengan yang dialami anak perempuan. Anak laki-laki ketika berpisah dengan ibunya dan mengidentifikasikannya dengan ayah maka dia sudah memasuki dunia *symbolic order* karena dia melihat sebuah penanda yang sama pada dirinya dengan sang ayah, yaitu *phallus* yang

merupakan kekuatan seksual di alam petanda. Karena *phallus* merupakan simbol kekuasaan bahasa maka dengan demikian anak laki-laki pun terlahir dalam dunia bahasa; anak laki-laki merupakan bagian dari bahasa, bahasa merupakan dunia laki-laki. Sedangkan pada anak perempuan dilihat dari anatominya, mereka tidak bisa memasuki dunia *symbolic order* karena ketika ia berusaha untuk mengidentifikasikan dirinya dengan sang ayah mereka ternyata tidak mempunyai penanda yang merupakan simbol kekuasaan bahasa, yaitu *phallus* sehingga dalam psikoanalisis Lacanian anak perempuan tidak sepenuhnya menerima dan memasuki *symbolic order*. Hal tersebut menimbulkan dua kesimpulan. *Pertama*, bahwa mereka direpresi pada dunia *symbolic order*. Bila pembaca ingat dengan pernyataan Freud bahwa anak perempuan tidak dapat mengalami kompleks kontraksi (*contraction complex*) seperti halnya anak laki-laki, maka perempuan diklaim bahwa perkembangan kepribadiannya tidaklah sempurna.

Dalam psikoanalisis Lacanian bisa disimpulkan bahwa tidak dapat ditemukan posisi yang nyaman untuk perempuan. Pembentukan subjektivitas perempuan hanya sampai pada proses imajiner. Mereka terkecualikan selamanya dan diasingkan sebagai *the other* dan terbungkamkan oleh sistem patriarkhi. Meski dalam psikoanalisis Lacanian posisi perempuan tidak mendapatkan tempat yang nyaman, Lacan tetap memberikan perhatian khusus dalam wacana feminisme. Lacan ingin memahami penyebab inferioritas perempuan melalui terminologi psikoanalisis. Pengalaman, dilihat sebagai suatu pra-kondisi untuk menyebut diri manusia sebagai manusia; perolehan pengalaman tentang keberadaan sebagai subjek memberikan jalan masuk bagi manusia ke dalam masyarakat dan budaya.

Menurut Lacan, paling tidak ada beberapa alasan

## 300 Tokoh dan Pemikiran Semiotik

sebagai pembenaran situasi inferioritas perempuan berdasarkan teori Freud melalui argumentasi tentang perbedaan jenis kelamin. *Pertama*, perbedaan jenis kelamin itu dibangun melalui bahasa, pemikiran, dan akhirnya kebudayaan. *Kedua*, perbedaan jenis kelamin itu haruslah terstruktur sebagai kelemahan perempuan dan presentasi laki-laki. Berdasarkan argumentasi di atas, dapat disimpulkan oleh Lacan bahwa presentasi laki-laki lebih kuat dan perempuan selalu tertinggal dalam wacana simbolik.

### **E. Modernitas dan Konsumerisme Skizofrenia**

Di beberapa bagian dunia, khususnya Eropa dan Amerika, ada sebuah pengalaman penting yang sama-sama dialami sebagai akibat perkembangan masyarakat post-industri. Betapapun berbeda intensitasnya, di beberapa kelompok masyarakat pengalaman ini berkaitan dengan metamorfosis kondisi kehidupan kondisi modernitas menuju kondisi yang tengah diperdebatkan sebagai kondisi posmodernitas. Metamorfosis ini memantulkan--dan masih memantulkan--gema sosial dan kebudayaan melintasi seni, sastra, arsitektur, dan banyak lagi bentuk kebudayaan lainnya. Kebudayaan posmodernisme telah meninggalkan jauh rasionalitas, universalitas, kepastian, dan sekaligus keangkuhan kebudayaan modern; dan kini, dunia --khususnya dunia seni dan filsafat--dihadapkan pada semacam ketidakpastian arah (*indeterminacy*), ketidakjelasan hukum dan ketidakpastian nilai. Sementara itu, dunia akademis dihadapkan pada semacam kegalauan epistemologis, yaitu kegalauan tentang teori yang mampu menjelaskan vakum, metode, dan keabsahan pengetahuan yang digunakan dalam diskursus posmodernisme sebagai strategi intelektual dan landasan (*ground*) bagi penciptaan karya. Terdapat ketidakpastian mengenai

## Tokoh dan Pemikiran Semiotika

apakah konsep-konsep pengetahuan tertentu merupakan hak prerogatif diskursus modernisme atau posmodernisme.

Akhir dari modernitas adalah argumen yang sering dikemukakan--disamping argumen lainnya yang senada--untuk menjelaskan kebangkrutan modernitas di hadapan posmodernitas. Namun, apakah modernitas itu sendiri? Dapatkah modernitas itu didefinisikan sebagai satu konsep yang utuh? Apakah kaitan antara konsep modernisme, modern, dan modernitas? Secara singkat perbedaan di antara konsep-konsep ini dapat dijelaskan berikut ini. Konsep modernisme pada umumnya selalu dikaitkan dengan fenomena dan kategori kebudayaan, khususnya yang berkaitan dengan estetika atau gaya. Sedangkan konsep modern sering dikaitkan dengan eksistensi manusia dalam ruang dan waktu, Heidegger menjelaskan dalam karyanya tentang Nietzsche, sebagaimana yang dikutip oleh David Michel Levin, bahwa apa yang disebut dengan periode modern, *"...dapat dijelaskan berdasarkan kenyataan bahwa manusia menjadi pusat dan ukuran dari semua ada (beings)."*

Dunia modern di Barat telah dimulai dari periode Renaisans --periode yang merupakan awal dari perkembangan sains dan teknologi, perluasan dan ekspansi perdagangan, perkembangan wawasan modern tentang humanisme; sebagai tantangan terhadap kepercayaan keagamaan Abad pertengahan dan sebagai satu bentuk pendewaan rasionalitas dalam pemecahan-pemecahan masalah manusia. Semangat Renaisans terlihat pada pemikiran Descartes, yang melalui wawasan humanismenya, menjadikan manusia --dengan segala kemampuan rasionalnya--sebagai aku (subjek) yang sentral dalam pemecahan masalah dunia.

Hegel menyebut dunia baru ini sebagai zaman baru (*new age*) dengan spirit yang baru seperti yang

## 300 koh dan Pemikiran Semiotik

dikemukakan bahwa : *“zaman kita adalah sebuah zaman kelahiran dan periode peralihan menuju satu era baru. Spirit telah teputus dari dunia yang sebelumnya dihuni dan diimajinasikannya, dari pikiran yang telah menenggelamkannya dimasa lalu, dan ia dalam proses tranformasi. Spirit tidak pernah diam di tempat, akan tetapi selalu dalam proses bergerak ke depan... ketidakstabilan dan kebosanan yang mengguncang orde yang mapan, ramalan samar-samar tentang sesuatu yang belum diketahui di depan, semuanya ini adalah petanda dari perubahan yang tengah menjelang.”* Hegel, dalam hal ini, melihat periode modern sebagai satu periode, ketika manusia sebagai subjek, menentukan sendiri landasan nilai dan kriteria-kriteria dalam kehidupannya di dunia. Manusia modern tidak memerlukan landasan nilai, kebenaran, atau legitimasi selain dari dalam dan untuk dirinya sendiri – manusia modern bertanggungjawab terhadap dirinya sendiri. Bagi Hegel, tidak ada landasan lain yang dapat menopangi subjek yang merdeka selain dari akal budi sang subjek itu sendiri-- akal budi yang mencari kebenaran melalui ilmu pengetahuan.

*Zeitgeist*, atau semangat zaman adalah istilah yang digunakan Hegel untuk menjelaskan pengalaman modernitas, yaitu semangat menjadi di dalam ruang dan waktu-pengalaman yang menjadi karakteristik modernitas. Jurgen Habermas menjelaskan konsep *zeitgeist* Hegel ini sebagai dicirikan oleh *“...masa kini sebagai suatu transisi yang dikonsumsi berdasarkan kesadaran akan percepatan serta harapan akan perbedaan di masa depan.”* Konsumsi sebagai satu sistem diferensiasi-yaitu sistem pembentukan perbedaan-perbedaan status, simbol, dan prestise sosial- adalah sistem yang menandai kedatangan masyarakat konsumer. Di dalam era konsumerisme, masyarakat hidup di dalam satu bentuk relasi subjek



dan objek yang baru, yaitu relasi konsumerisme. Di dalam masyarakat konsumen, objek-objek konsumsi dipandang sebagai ekspresi diri atau eksternalisasi para konsumen (bukan melalui kegiatan penciptaan), dan sekaligus sebagai internalisasi nilai-nilai sosial budaya yang terkandung di dalamnya. Pandangan, bahwa konsumsi adalah satu kegiatan eksternalisasi dikemukakan oleh Judith Williamsons. Menurut Williamsons, di dalam masyarakat konsumen sekarang, *"konsumsi memberikan kesempatan tertentu bagi daya kreativitas, seperti sebuah mainan di mana seluruh bagian-bagiannya telah ditentukan, akan tetapi kemungkinan kombinasinya berlipat ganda...membeli dan memiliki, di dalam masyarakat kita memberikan rasa mengontrol. Bila Anda membeli sesuatu, Anda cenderung merasa, bahwa Anda mengontrolnya."*

Di dalam konsumsi yang dilandasi oleh nilai tanda dan citraan ketimbang nilai utilitas, logika yang mendasarinya bukan lagi logika kebutuhan (*need*) melainkan logika hasrat (*desire*). Bila kebutuhan dapat dipenuhi –setidak-tidaknya secara parsial- melalui objek, hasrat sebaliknya, tidak akan pernah terpenuhi, oleh karena satu-satunya objek yang dapat memenuhi hasrat adalah objek hasrat (seksual) yang muncul secara bawah sadar pada tahap imajiner, dan objek hasrat ini telah hilang untuk selamanya, dan hanya dapat mencari substitusi-substitusinya dalam dunia objek atau simbol-simbol yang dikonsumsi, seperti yang dijelaskan Lacan. Menurut Deleuze dan Guattari, hasrat atau hawa nafsu tidak akan pernah terpenuhi, oleh karena ia selalu direproduksi dalam bentuk yang lebih tinggi oleh apa yang disebutnya mesin hasrat (*desiring machine*) – istilah yang mereka gunakan untuk menjelaskan reproduksi perasaan kekurangan (*lack*) di dalam diri secara terus-menerus. Sekali hasrat dicoba dipenuhi lewat substitusi objek-objek hasrat, maka yang muncul

## Tokoh dan Pemikiran Semiotik

hanya hasrat yang lebih tinggi, yang lebih sempurna lagi. Manusia mempunyai hasrat akan sebuah objek tidak disebabkan kekurangan yang telah diproduksi manusia dan reproduksi sendiri. Bagi Deleuze dan Guattari, *"...kehadiran hasrat sebagai sesuatu yang ditopang oleh kebutuhan, sementara kebutuhan ini, dan hubungannya dengan objek sebagai sesuatu yang 'kurang' atau hilang, secara terus-menerus merupakan dasar bagi produktivitas hasrat."*

Objek-objek konsumsi yang mengalir tak putus-putusnya dalam kecepatan tinggi di dalam arena konsumerisme tidak pernah (dan tidak akan pernah) memenuhi kebutuhan, sebagaimana hasrat tidak akan pernah terpenuhi oleh objek hasrat selamanya. Produk, gaya, citraan yang datang dan pergi silih berganti, hanya menciptakan hutan rimba tanda-tanda yang silang-menyilang dan saling kontadiktif, menciptakan jaringan pertandaan tumpang tindih yang disebut Lacan *'skizoprenia'*. Dalam kerangka seperti inilah, Deleuze dan Guattari menyebut masyarakat kapitalis akhir sebagai *skizoprenia*. Menurut Deleuze dan Guattari, *"...skizoprenia...menggoreskan pada tubuhnya doa-doa keterputusan, dan menciptakan bagi dirinya dunia tangkisan-tangkisan, di mana setiap perpindahan tempat (permutasi) dianggap sebagai tanggapan terhadap situasi baru atau jawaban terhadap pertanyaan iseng."*

*Skizoprenia* adalah sebuah istilah psikoanalisis, yang pada awalnya digunakan untuk menjelaskan fenomena psikis dalam diri manusia. Akan tetapi, kini –terutama dalam diskursus intelektual di Barat– istilah ini digunakan secara metaforik untuk menjelaskan fenomena yang lebih luas, termasuk di antaranya fenomena bahasa (Lacan), fenomena estetika (Jameson). Jacques Lacan, sebagaimana yang dikutip oleh Fredric Jameson, mendefinisikan *skizoprenia* sebagai

*"...putusnya rantai pertandaan, yaitu rangkaian stigmatis penanda yang bertautan dan membentuk satu ungkapan atau makna."* Definisi skizofrenia Lacan berkaitan dengan tantangan para pemikir postrukturalis terhadap pemikiran linguistik struktural Saussure, yang mengatakan, bahwa makna itu semata merupakan hubungan logis antara penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*). Menurut Jameson, ketika hubungan penanda dan petanda, atau di antara penanda-penanda ini terganggu, yaitu ketika sambungan rantai pertandaan terputus, maka manusia menghasilkan ungkapan *skizofrenia*, dalam bentuk serangkaian penanda yang tidak berkaitan satu sama lainnya.

*Skizofrenia*, menurut pandangan Lacan, sebagaimana yang dijelaskan oleh Anthony Wilden, menganggap kata-kata sama seperti benda-benda sebagai referensi, dengan pengertian sebuah kata tidak lagi mempresentasikan sesuatu sebagai referensi, melainkan referensi itu sendiri menjadi kata. Oleh karena itulah, seorang skizofrenia tidak mengenal kata aku atau saya untuk mempresentasikan dirinya dalam bahasa, sebab ia menganggap dirinya sendiri setara objek dan kata. Tidak terikatnya satu penanda pada satu petanda seperti ini merupakan satu ciri dari bahasa skizofrenia, *"...di mana keterkaitan bahasa satu subjek dengan realitas yang dapat diterima dalam diskursus bahasa yang normal tidak terjadi sama sekali, sehingga yang terbentuk adalah seorang skizofrenia, yang berada pada posisi puncak dari oposisi biner semantik, yang secara struktural serupa dengan ekspresi semantik atau fonemik yang pertama dialami anak-anak, namun di dalamnya oposisi itu sendiri lebih dihargai ketimbang kandungan makna."* Anika Lemaire, mengupas pemikiran-pemikiran Lacan secara komprehensif di dalam bukunya, Jacques Lacan, mengenai bahasa *skizofrenia*, ia mengemukakan bahwa di dalam bahasa

## 4. Tokoh dan Pemikiran Semiotik

tersebut, *"...semua kata atau penanda dapat digunakan untuk menyatakan satu konsep atau petanda tidak dikaitkan dengan satu penanda dengan cara yang stabil, dan dengan demikian persimpangan kata atau penanda untuk menyatakan satu konsep dimungkinkan."*

Dialog *skizofrenia* dengan masa lalu, dengan demikian, merupakan suatu dialog dengan gangguan bahasa. Pandangan Lacan ini, sebenarnya bersesuaian dengan pandangan R.D.Laing, yang menyatakan dirinya antipsikoanalisis. Laing, mendefinisikan *skizofrenia* sebagai, *"... sebuah individu yang totalitas pengalamannya terpecah... ia tidak mengalami dirinya sendiri sebagai seorang yang komplit, akan tetapi lebih sebagai sesuatu yang terpecah dalam berbagai cara, mungkin sebagai sebuah jiwa yang secara samar-samar berkaitan dengan sebuah badan, sebagai dua atau lebih diri, dan sebagainya. Ia melihat dirinya sebagai aku dan bukan aku secara bersamaan."*

Laing mengatakan bahwa seorang *skizofrenia* bisa mengatakan, bahwa *"Aku adalah air dan api !"*, atau *"Aku adalah primitif dan modern!"* di dalam kebudayaan dan seni, istilah *skizofrenia* digunakan hanya sebagai satu metafora, untuk menggambarkan persimpangan dalam penggunaan bahasa. Kekacauan pertandaan – selain pada kalimat- juga terdapat pada gambar, teks, atau objek di dalam seni, karya *skizofrenik* dapat dilihat dari keterputusan dialog di antara elemen-elemen dalam karya, yaitu tidak berkaitannya elemen-elemen tersebut satu sama lain, sehingga makna karya tersebut sulit untuk ditafsirkan.

## DEKONSTRUKSI JACQUES DERRIDA

### A. Sekelumit Karir Intelektual

Jacques Derrida adalah filsuf post-modern yang paling akurat, menurut salah seorang profesor teologi dan etika di British Columbia. Filosof yang dilahirkan tahun 1930 dalam sebuah keluarga Yahudi di El-Biar, Al-Jazair ini, dibesarkan dalam tradisi pemikiran era 1950-an sampai 1970-an. Pada masa era tersebut dimeriahkan oleh pergeseran-pergeseran yang sangat luar biasa dengan cara besar-besaran dari pemikiran modernitas ke posmodernitas dan dari strukturalisme menuju postrukturalisme.

Derrida merupakan seorang professor di *Ecole Oks Hautes Etudes en Sciences Sociales*, Paris, serta menjadi Professor tamu untuk Universitas California, Irvine dan Universitas Cornell. Ia memiliki latar belakang filsafat yang sangat kuat dan ia belajar di *Ecole Normale Superieure* dan setelah menyelesaikan studinya ia mengajar sebagai *Maitre-Assistent*, dosen tetap bidang filsafat di lembaga pendidikan tersebut. Setiap tahun ia juga mengajar untuk beberapa waktu sebagai dosen tamu di Yale University, Amerika Serikat. Pada masa mudanya ia pernah menjadi anggota Partai Komunis Prancis. Sejak tahun 1974 Derrida ikut aktif dalam kegiatan-kegiatan himpunan dosen filsafat yang memperjuangkan tempat yang wajar untuk filsafat pada taraf sekolah menengah : *Greph (Groupe de recherche sur l'enseignement Philosophique)*, yaitu kelompok penelitian tentang pengajaran filsafat. Kelompok ini

## 45 koh dan Pemikiran Semiotik

didirikan ketika dalam rangka rencana pembaruan pendidikan peranan filsafat pada sekolah menengah mulai dipersoalkan (Bertens, 1996 : 326 – 328).

Ia dapatkan gelar sarjana pada study filsafat. Lalu pergi ke Prancis untuk melanjutkan studi di Ecole Normale Supérieure, mengkaji permasalahan filsafat yang berhubungan dengan literatur. Ia yakin bahwa sastra adalah suatu bentuk genre sastra. Pada tahun 1974, Derrida mulai aktif di kegiatan himpunan dosen filsafat yang memperjuangkan posisi wajar bagi pengajaran filsafat di tingkat sekolah menengah. Ia banyak menulis artikel-artikel tentang filsafat yang kemudian dibukukannya pada tahun 1990 dengan judul *"tentang hak atas filsafat"* ia mulai mendapatkan perhatian publik pada tahun 1976 setelah mengeluarkan bukunya yang terkenal dengan judul *"Of Grammatology"* karya tulisnya yang cukup sulit untuk ditafsirkan. Ia mengatakan bahwa filsafat hanya menilai dan mengkritisi jenis sastra yang lain tapi menolak untuk digolongkan ke dalamnya. Ia tak sependapat dengan para filosof yang mengklaim diri mereka sebagai penganut objektivitas dan hanya mereka saja yang berhak mengajukan pertanyaan mendasar mengenai ilmu-ilmu lainnya. Dengan mengomentari suatu teks, ia menciptakan satu teks yang baru, lalu ia susun teks sendiri dengan membongkar teks lain, dengan begitu ia berusaha untuk melebihi teks tersebut dengan penambahan-penambahan yang dianggap kurang dan tidak terdapat dalam teks itu sendiri. Prosedur seperti inilah yang ia sebut sebagai proses *deconstruction* (dekonstruksi) atau pembongkaran. Derrida hendak melucuti cita-cita modern yang memandang filsafat sebagai ilmu murni dan penelitian objektif. Tujuannya yang bersifat dekonstruktif ini adalah untuk melawan tradisi logosentrisme Barat, terutama ia berhadapan dengan faham yang

berpengaruh pada masa itu, yakni strukturalisme.

## **B. Buah Tangan Intelektual Derrida**

Bila ditinjau dari segi kreativitasnya karya Derrida termasuk filsuf yang sangat cerdas, namun banyak juga yang menyatakan bahwa pemikiran filosofisnya sulit dimengerti karena sangat rumit. Namun demikian dari karya-karyanya yang menonjol ia banyak membahas tentang filsafat bahasa terutama dalam kaitannya dengan hermeneutika. Jacques Derrida bisa dimasukkan ke dalam kelompok penulis hermeneutika sejauh karya-karya berhubungan dengan bahasa dan makna. Banyak komentator yang menyatakan bahwa Derrida termasuk filsuf dan sastrawan 'post strukturalis', meskipun dia menyangkal pernyataan tersebut (Derrida, 1972:95). Selain itu, Derrida juga diklaim sebagai tokoh-tokoh yang mengembangkan wacana 'postmodernisme' (Kaelan, 1998: 241).

Kiprah dalam bidang filsafat mengantarkannya untuk menulis pada bidang ini. Maka tak mengherankan jikalau banyak karya-karyanya pada bidang filsafat. Di samping itu tak kalah menariknya lagi Derrida pun banyak membahas tentang filsafat bahasa terutama dalam kaitannya dengan hermeneutika khususnya yang berhubungan dengan bahasa dan makna. Berawal dari tahun 1962 ia menerbitkan terjemahan karangan Husserl *Asal Usul Ilmu Ukur* bersama suatu pendahuluan. Tahun 1967 terbit tiga buku sekaligus. *L'ecriture et la difference* (tulisan dan perbedaan) dan *De la Grammatologie* (tentang gramatologi), mengumpulkan karangan-karangan yang sebagian terbesar sudah terbit dalam berbagai majalah. Buku ketiga berjudul *La Voix et le Phenomene. Introduction an Probleme du Signe dans La Phenomenologie de Husserl* (Suara dan Fenomena. Pengantar pada Masalah Tanda dalam Fenomenologi Husserl) memberi komentar

## Tekoh dan Pemikiran Semiotik

panjang lebar atas uraian Husserl tentang tanda dalam buku *Penelitian-penelitian Logika*, Bab I, pasal 1 sampai dengan 9. Pada tahun 1972, di tahun yang sama terbit kembali tiga buku yaitu *Marges de la Philosophis* (Pinggiran-pinggiran Filsafat), menyajikan serangkaian studi tentang Heidegger, Hegel, Husserl, Valery, Aristoteles, Austin dan yang lainnya. *La dissemination* (Penyebaran) memuat studi-studi Plato dan Mallarme (Sastrawan Prancis). Ketiga *Possitions* (Posisi-posisi) mengumpulkan tiga wawancara yang pernah diberikan Derrida tentang pemikiran dan karyanya.

*Essai sur l'origine des Connaissances Humaines* (Usaha untuk Menjelaskan asal-usul Pengetahuan Manusia), terbit pada tahun 1973. Pada tahun berikutnya sekitar tahun 1976 terbit juga sebagai buku tersendiri yang berjudul *L'archeologie du Frivole* (Arkeologi tentang yang Sembrono). Tahun 1974 menerbitkan buku yang cukup mencolok karena terlena dengan bentuknya yaitu *Glas*. Dalam buku ini tiap halaman terdiri atas dua kolom, kolom kiri memberikan komentar atas suatu teks Hegel tentang keluarga, sedangkan yang di sebelah kanan menganalisis suatu teks Jean Genet, sastrawan Prancis. Buku ini dapat dibaca dari kiri ke kanan dengan menggabungkan teks Hegel dan Genet. Tahun 1976, ia menerbitkan kembali buku yang tak kalah menarik perhatian karena bentuknya adalah *Eperons* yang terbit di Versia. Buku ini memberi teks yang sama dalam empat bahasa yaitu Inggris, Italia, Jerman dan Prancis, teks ini sebagian besar sama dengan ceramah yang pernah diberikannya tentang Nietzsche. Pada tahun 1978 terbit kembali teks yang sama tapi hanya dalam bahasa Prancis, dalam edisi buku saku berjudul *Eperons Les Style de Nietzsche*. Masih tahun yang sama 1978 lahirlah sebuah kumpulan karangan berjudul *La Verite en Peinture* (Kebenaran dalam Seni Lukis) membahas baik tentang



pendapat beberapa filsuf mengenai seni lukis maupun tentang beberapa pelukis. Di tahun 1980 terbit lagi *La Carte Postale de Socrate a Freud et au-dela* (Kartu Pos dari Sokrates kepada Freud dan di seberangnya). Di antara buku-buku yang diterbitkan kemudian boleh disebut : *De Lesprit. Heidegger et la Question* (1987), tentang spirit Heidegger dan pertanyaan. Tahun 1993, *Spectres de Marx* (Spectre berarti : baik momok maupun spektrum). Selanjutnya tahun 1994 terbit lagi buku *Politiques de Lamitie* tentang Politik Persahabatan.

Selain buku yang terus bergulir, Derrida pun aktif dan rajin dalam menulis artikel-artikel terbitan himpunan GREPH (*Groupe de Recherche Sur L'enseignement Philosophique*), yaitu kelompok penelitian tentang pengajaran filsafat. Di antara artikel-artikelnya adalah *Quia per de la philosophie?* (Siapa takut pada filsafat?) yang terbit pada tahun 1977. Selain beberapa artikel, ditambah pula dengan karangan-karangan terbarunya, yang dikumpulkan dalam buku *Du Droit a la Philosophie* (tentang Hak atas Filsafat), buku kumpulan karangan ini diluncurkan pada tahun 1990. Sebenarnya masih banyak buah karyanya yang belum terkupas pada makalah ini karena keterbatasan referensi. Buku-buku karya Jacques Derrida: *Speech and Phenomena* (1973), *The Origin of Geometry* (1977), *Limited Inc* (1977), *Writing and Difference* (1978), *Spurs; Nietzsche's Style* (1979), *Positions* (1981), *Dissemination* (1981), *The Archeology of the Frivolous: Reading Condillac* (1981), *Margins of Philosophy* (1982), *Signsponge* (1984), dan *The Post Card* (1987).

## **C. Dekonstruksi Berbasis Ontologi Bahasa**

### **1. Kritik terhadap strukturalisme Saussure**

Semiotik strukturalis yang dikembangkan oleh Saussure dan (pemikiran awal) Roland Barthes banyak mendapat kritik dari berbagai pemikir--yang seringkali

## 40 Tokoh dan Pemikiran Semiotik

secara serampangan-- dikelompokkan ke dalam pemikir post-strukturalis. Semiotik struktural dianggap mengandung banyak kelemahan, terutama sifatnya yang *statis*, *metafisis*, *dogmatik*, dan *transenden*. Semiotik struktural dianggap bersifat mekanistik, yaitu terlalu menyandarkan diri pada struktur yang tidak mengalami perubahan, sehingga menutup bagi peran manusia sebagai subjek (*subject*), yang mempunyai potensi-potensi kreativitas dan produktivitas dalam berbahasa, serta menghambat “perubahan struktur” sebagai sebuah proses, yang disebut “strukturasi” (*structuration*).

Strukturalisme yang dikembangkan de Saussure dan para pengikutnya, dianggap terlalu bersandar pada apa yang disebut sebagai “pusat” (*centre*) atau “asal-usul tetap” (*fixed origin*), yang padanya setiap makna akan bermuara, yang dengan sendirinya akan menghalangi perkembangan struktur atau makna-makna baru (Yasraf, 2002b:4). Otoritas sentral dalam pemaknaan telah memaksakan pola interpretasi dan membatasi ruang gerak tanda dan kreativitas produksi makna, sehingga menutup kreatifitas dan kemungkinan baru yang *unthinkable* (tak terpikirkan), *unimaginable* (tidak terbayangkan), atau bahkan *unrepresentable* (tidak terrepresentasikan) di dalam bahasa. Derrida mengkritik atas terlalu bergantungnya bahasa pada *langue*, pada struktur dan kode, sehingga setiap tanda pada akhirnya harus bermuara pada kebenaran makna tunggal, pada *logos* (kebenaran maha benar), termasuk pada Tuhan.

Derrida melihat bahwa sejarah strukturalisme adalah sejarah perpindahan dari satu “pusat” ke “pusat” yang lainnya, sebagai sejarah peralihan determinasi pusat-pusat. Pusat-pusat itu hanya diberikan nama yang berbeda-beda saja, akan tetapi sebagaimana diperlihatkan Derrida, semuanya bermuara pada fondasi atau prinsip-prinsip akhir, seperti *eidos*, *arche*, *telos*,

*energeia*, *onsia* (hakikat, eksistensi, substansi, subyek), transendentalitas, kesadaran, kebajikan, Tuhan, manusia, dan lain-lain. Lebih jauh lagi, semua pusat tersebut bersifat transenden, yang meskipun demikian dianggap dapat menjadi fondasi atau jaminan bagi keberadaan sebuah tanda atau sistem pertandaan. Derrida dalam karyanya "Structure, Sign, and Play", seperti dikutip oleh Yasraf (2002b:2), kemudian menggunakan istilah "metafisika kehadiran" (*metaphysic of presence*) untuk menjelaskan bagaimana pusat-pusat yang dianggap bersifat metafisika tersebut dipercayai dapat "hadir" (*present*) sebagai jaminan dan fondasi bagi setiap tanda.

Melaui buku yang sama seperti dikutip oleh Yasraf (200b2:4), Derrida melihat bahwa semiotik struktural yang dikembangkan oleh Saussure dan pengikut strukturalisme yang lain (seperti Levi Strauss dan Barthes pada periode awal) sarat dengan kecenderungan transendensi dan metafisika tersebut. Kecenderungan ini tampak pada berbagai bentuk determinasi transendental dalam pemikiran Saussure, misalnya determinasi *speech* atas *writing*, *langue* atas *parole*, dan *signified* atas *signifier*. Determinasi seperti ini menjadi sebab utama dari "penutupan" (*foreclosure*) berbagai kemungkinan yang disediakan oleh bahasa dan tanda, yang tidak terpikirkan, tak terbayangkan, dan tak terrepresentasikan. Strukturalisme, dalam hal ini, sangat bersandar pada apa yang disebut Derrida sebagai "petanda transenden" (*transcendental signified*), yaitu petanda "...yang dari dan untuk dirinya, yang di dalam hakekatnya, tidak mengacu pada satu petanda apa pun, yang melampaui rantai tanda, yang ia sendiri tidak lagi berfungsi sebagai penanda". Inilah sifat-sifat sebagaimana yang dikatakan oleh Agustinus sebagai sifat-sifat Tuhan, satu-satunya yang tidak mungkin menjadi penanda, akan tetapi menjadi sumber akhir

## Tokoh dan Pemikiran Semiotik

bagi berbagai kemungkinan penanda.

### 2. *Figurasi Dekonstruksi Derrida*

Semiotik struktural menyiratkan bahwa bahasa tidak lebih sebuah sistem mekanik. Subyek harus menggunakannya berdasarkan khazanah tanda-tanda yang telah tersedia dan dengan seperangkat kode yang telah disepakati, kalau ia ingin menjadi anggota komunitas bahasa. Dengan mengambil analogi dari sistem syari'ah, subyek pengguna bahasa harus menggunakan bahasa secara *taqlid*, yakni mengikuti secara total (*kaffah*) berbagai kode yang telah dikonvensi (*ijma'*, baik *ijma'* vertikal maupun horisontal). Apa yang *absen* dari pemikiran semiotik struktural adalah kemungkinan pembaharuan (*ijtihad*), kreatifitas, dan produktivitas dalam bahasa. Bila potensi kreatifitas, produktivitas, dan kemungkinan untuk membongkar yang tak terpikirkan itu dibuka luas, maka bahasa harus melepaskan sandarannya pada struktur dan cara berpikir struktural. Inilah salah satu pijakan kritik post-strukturalis terhadap strukturalis, yang salah satunya direpresentasikan oleh Jacques Derrida. Sebenarnya apa yang dikemukakan oleh Derrida adalah suatu proses pemaknaan dengan cara membongkar (*to dismantle*) dan menganalisis secara kritis (*critical analysis*); penamaan lain dari usaha ini adalah *dekonstruksi*. Derrida sendiri kemudian diidentikkan dengan *dekonstruksionisme*, yang mempunyai pendapat diametral dengan strukturalismenya de Saussure.

Dalam kehidupan sehari-hari, dekonstruksi dapat dikatakan sebagai sebuah tindakan dari subjek yang membongkar sebuah objek yang tersusun dari berbagai unsur. Dekonstruksi sebagai sebuah tindakan yang dilakukan si subjek tentu tidak kosong, dia mesti melibatkan pelbagai cara atau metode untuk membongkar suatu objek yang memang patut

dibongkar” (Norris, 2003:5). Namun, dekonstruksi dihubungkan dengan nama Derrida, maka dekonstruksi bukan proses bongkar membongkar yang sederhana. Dalam hal ini diungkapkan bahwa “Dekonstruksi adalah suatu metode analisis yang dikembangkan Jacques Derrida dengan membongkar struktur dan kode-kode bahasa, khususnya struktur oposisi, sedemikian rupa, sehingga menciptakan suatu permainan tanpa tanda akhir dan tanpa makna akhir” (Derrida, 2002:8- 9).

Pada awalnya dekonstruksi adalah cara atau metode membaca teks. Adapun yang khas dalam cara baca dekonstruktif, sehingga pada perjalanan selanjutnya dia sangat bermuatan filosofis, adalah bahwa unsur-unsur yang dilacaknya, untuk kemudian dibongkar, pertama-tama bukanlah inkonsistensi logis, argumen yang lemah ataupun premis yang tidak akurat yang terdapat dalam teks, sebagaimana yang biasanya dilakukan pemikiran modernisme, melainkan unsur yang secara filosofis menjadi penentu atau unsur yang memungkinkan teks tersebut menjadi filosofis (Norris, 2003 : 12). Pada perjalanan sejarahnya, dekonstruksi mendapat pengakuan luas sebagai gerakan intelektual garda depan terpenting di Prancis dan Amerika Serikat. Sebagian memandang, dekonstruksi pada dasarnya adalah gerakan post-fenomenologis dan post-strukturalis. Melalui berbagai karyanya, Derrida melontarkan kritik tajam terhadap fenomenologi (Husserl), linguistik (Saussurean), psikoanalisis (Lacanian), dan strukturalisme (Levi-Strauss).

Derrida, terutama menaruh perhatian pada persoalan peran dan fungsi bahasa. Ia dikenal luas karena mengembangkan prosedur yang disebut dekonstruksi. Ini adalah sebuah metode membaca teks secara sangat cermat hingga perbedaan konseptual hasil ciptaan penulis yang menjadi landasan teks tersebut tampak tidak konsisten dan paradoks dalam

## 50 Tokoh dan Pemikiran Semiotik

menggunakan konsep-konsepnya dalam teks secara keseluruhan. Dengan kata lain, teks tersebut gagal memenuhi kriterianya sendiri; standar atau definisi yang dibangun teks digunakan secara reflektif untuk mengguncang dan menghancurkan pembedaan konseptual awal teks itu.

Setiap bahasa dapat merangsang sesuatu untuk membuat suatu kritik. Setiap kata mempunyai arti atau makna, namun tandanya berbeda-beda. Membaca sebuah teks pada hakikatnya merupakan suatu perumusan kembali pandangan dunia yang terdapat dalam proses membaca. Kritik termasuk dalam pandangan dunia dari perangsang, sedangkan membaca termasuk dalam arti tanda-tanda dalam kata. Dalam hal ini, hermeneutika memegang peranan penting. Hermeneutika dimaksudkan sebagai pemahaman karya, tujuannya adalah untuk membongkar rahasia pandangan dunia dari pengarang dan memungkinkan pembaca untuk menyadur bahwa esensi fenomenologis dari memahami tidak lain adalah kemampuan seseorang untuk mendengarkan sendiri tentang apa yang sedang ia katakan. Pemberi tandanya adalah orang yang dapat merasakan nafas pengarang dan maksud dari isyarat atau makna yang melekat pada pengarang. Interpreter kemudian berusaha untuk melepaskan makna dari kata-kata yang diucapkan atau yang tertulis tepat pada saat kata-kata itu diucapkan (Sumaryono, 1993 : 126).

Puncak dekonstruksi Derrida yang berkaitan dengan bahasa adalah tentang dua pokok yaitu: *mimesis* tanpa asal-usul dan *apokalips tanpa akhir*. *Mimesis* adalah cara untuk mendekonstruksi metafisika, asal-usul dengan mendalami penyelidikan atas “menulis” karena menulis adalah sebetulnya *mimesis* dan melukis atau menggambar. Gerakan yang ada ketika menulis adalah gerakan pembentukan figur dan imaji yang tidak dapat

diasalkan pada ucapan yang mendahuluinya. Sedangkan *apokalips tanpa akhir* adalah suatu penyikapan yang tak pernah berakhir. Seperti yang terdapat pada kata datang yang tak dapat diurai atau ditafsirkan dalam suatu analisis, suatu objek tanpa subjek, tak tahu dari siapa dan untuk siapa, dan tidak dapat disituasikan secara temporal. Akhirnya, ciri dekontruksi pemahaman adalah meruntuhkan berbagai upaya konseptual atau linguistik untuk memutuskan suatu makna. Pembaca tidak bisa mengimajinasikan kebenaran dalam penyingkapan makna transendental.

### 3. Revolusi Pemaknaan melalui *Difference*

Dekonstruksi Derrida juga merupakan penyangkalan terhadap oposisi ucapan atau tulisan, ada atau tak ada, murni atau tercemar dan akhirnya penolakan terhadap kebenaran tunggal atau logos itu sendiri. Menurut Derrida bila tulisan dilihat dengan cara lain akan merupakan pra-kondisi dari bahasa dan bahkan telah ada sebelum ucapan oral. Dengan demikian tulisan lebih 'istimewa' dari pada tuturan. Tulisan adalah bentuk permainan bebas unsur-unsur bahasa dan komunikasi. Dia merupakan proses perubahan makna secara terus menerus dan perubahan ini menempatkan dirinya di luar jangkauan kebenaran mutlak (*logos*). Dalam hal ini Derrida melihat bahwa tulisan sebagai jejak, bekas-bekas tapak kaki yang harus ditelusuri secara terus menerus untuk menemukan yang empunya kaki tersebut. Proses berpikir, menulis dan berkarya berdasarkan prinsip jejak inilah yang disebut Derrida sebagai *difference*. Konsep '*difference*' merupakan term dekonstruksi Derrida yang sangat populer.

*Difference* adalah permainan sistematis *difference* (perbedaan), berupa sebuah pergerakan dari satu penanda ke penanda lainnya—dengan mempeti-eskan petanda—untuk menghasilkan perbedaan-perbedaan

## 55 koh dan Pemikiran Semiotik

baru (Yasraf, 2002:5). Dengan begitu, penafsiran tidak lagi bergantung pada konvensi, *langue*, *logos*, ataupun pusat-pusat semacamnya, tetapi pada interpretasinya sendiri. Kata *differance* harus dibedakan dari kata *differennce*. Namun, perbedaan terminologi '*difference*' dan '*differance*' tidak mungkin dapat dijelaskan hanya berdasarkan struktur morfologisnya saja, melainkan harus dianalisis secara filosofis (berdasar filsafat bahasa). Menurut Derrida perbedaan kedua terminologi tersebut terletak dalam ruang dan waktu. Derrida menghubungkan dalam kerangka ruang dan waktu dalam pengertian 'tanda dan penulisannya'. Tanda menggantikan bendanya, yaitu benda yang ada, tanda menyatakan kehadiran sesuatu yang belum hadir. Jika yang tampak itu tidak menyatakan dirinya, maka yang menyatakan dirinya, maka yang menyatakan dirinya adalah sesuatu yang lain, yaitu tanda. Dalam pemikiran ini Derrida membuat piramida huruf untuk membuktikan bahwa teks atau tulisan dapat diciptakan tanpa mengikuti sejarah dan makna kamusnya. Derrida ini dapat pula membuktikan bahwa proses penciptaan teks atau tulisan baru dapat dilakukan melalui permainan-perbedaan (perbedaan ontologis) makna kata atau bahasa inilah bangunan piramida hurufnya.



Pembuktian melalui permainan-pembedaan adalah bahwa antara *difference* (Bahasa Kamus Inggris) dan *différance* (Bahasa Kamus Prancis) menghasilkan *differance* (Bahasa Kamus Derrida). Permainan-perbedaan ini tidak dapat diketahui melalui ucapan atau lisan, melainkan melalui teks atau tulisan. Bagi Derrida, teks atau tulisan lebih utama dari pada ucapan atau lisan. Hanya dengan mengganti huruf ke-7 (huruf 'e') dari kata *difference* (baik bahasa Inggris maupun Prancis) dengan huruf "a". Derrida telah keluar dari kamus bahasa Inggris dan Prancis dengan mengambil jalan tengah menjadi *differance*.

*Differance* dimaksudkan oleh Derrida bukan hanya sekedar konsep. *Pertama*, *differance* mengacu kepada gerak (aktif dan pasif)—yang terjadi karena penundaan. Ia tidak didahului oleh sesuatu kesatuan asali dan tak terbagi. Gerak ini sebagai sesuatu yang bersifat membeda-bedakan, merupakan akar dari seluruh konsep oposisional yang menjadi ciri bahasa seperti *rasa-pikir*, *alam-budaya*, dan seterusnya. Selain itu, *differance* pun merupakan produksi perbedaan-perbedaan yang menjadi syarat bagi signifikasi dan struktur. Perbedaan-perbedaan merupakan dampaknya. Akhirnya, *differance* juga merupakan suatu sebutan yang digunakan untuk menjabarkan perbedaan antara *being* dan *beings* seperti dilakukan oleh Heidegger.

Menurut Derrida pemikiran tentang *differance* itu dapat dikatakan dengan unsur-unsur pikiran yang

## 50 koh dan Pemikiran Semiotik

tampak dalam zaman dewasa ini. Derrida menunjuk pada pemikiran Saussure tentang pemikiran hakikat bahasa secara strukturalis. Menurut Saussure pertama kali ia menunjuk kepada sifat deferensial tanda-tanda. Hal ini berarti bahwa makna suatu tanda tidak disebabkan oleh substansinya karena adanya tanda-tanda yang berbeda. Dalam pemikiran Derrida dan lainnya, bila semiotik signifikasi Saussure berusaha untuk menyingkap struktur bahasa, maka semiotik dekonstruktif berupaya menyingkap keterbatasan struktur. Menurut Derrida, butir-butir kritis yang diajukan oleh para strukturalis adalah bahwa bagi para pendukung post-strukturalis; 1) bahasa tidak sekedar masalah perbedaan (*difference*), melainkan *differance*, 2) penandaan dan petanda tidak merupakan satu kesatuan tak terpisahkan, melainkan dua hal yang terpisah; 3) petanda (makna) tidak harus diterima sebagai konvensi, ia harus dibongkar dan didekonstruksi, dan 4) hubungan antara penanda dan petanda tidak bersifat simetris atau baku, akan tetapi terbuka bagi *free play* (permainan bebas), sebagai sebuah permainan yang akan membawa pada pembaharuan (Yasraf, 2002a:4).

Dengan demikian, Derrida menciptakan konsep *differance* untuk menonjolkan konsepnya tentang makna tanda yang bersifat dinamis sebagai hasil proses dekonstruksi. Konsep *differance* memperlihatkan bahwa pemaknaan tanda adalah suatu yang kompleks. Dia mengakui bahwa *differance* merupakan dasar bagi eksistensi sebuah tanda, tetapi selanjutnya tanda itu harus dipahami dalam waktu dan situasi yang berbeda-beda sehingga kemudian akan terlihat maknanya. Jadi, makna tanda tidak hanya terlihat dalam satu kali jadi, melainkan pada waktu dan situasi yang berbeda-beda dengan makna yang berbeda-beda pula. Logika teori Derrida ini bertolak belakang dengan Husserl.

Implikasi teori Derrida ini memberikan kontribusi signifikan pada kritik sastra. Pemahaman teks sastra, menurut Derrida, tidak hanya sekedar memahami teks secara sistematis, melainkan harus “dekonstruktif”, yakni menunda kaitan antara unsur teks (penanda) dan isi unsur teks (petanda) untuk memperoleh makna lain atau makna baru. Di sini teori pragmatik tentunya berlaku, karena pembaca sastra mempunyai kesempatan untuk memahami teks yang dibacanya sesuai dengan hasil dekonstruksinya. Bahkan, sebenarnya teori Derrida sudah banyak digunakan dalam pemahaman dan analisis teks-teks non sastra, termasuk teks-teks politik dan keagamaan. Dengan demikian, pemaknaan secara statis melalui *difference* (Saussure) oleh Derrida dikembangkan menjadi cara pemaknaan yang dinamis melalui *difference*, melalui proses dekonstruksi tak terbatas (Benny H. Hoed, 2003:17).

## **D. Ontologi Dinamika Tanda**

### **1. Ontologi dan Pengejawantahan Tanda**

Bertentangan dengan semiotik struktural yang mengandalkan keabadian, kestabilan, dan kemantapan tanda dalam mewakili suatu makna, Derrida mengakomodasikan dinamika ketidakpastian dan kegelisahan dalam pemaknaan suatu tanda yang mencirikan budaya “*chaos*”, atau ketidakberaturan. Setiap makna menjadi bentuk ungkapan baru dari makna yang berikutnya. Ungkapan yang berbeda pada konteks yang lain tentu saja akan menampilkan makna yang berlainan pula hingga tak terhingga, inilah yang disebut Derrida “*semiotics of chaos*” atau semiotik tak beraturan. Jadi, *semiotik chaos* Derrida adalah kegagasan pemahaman terhadap suatu tanda.

Menurut Derrida setiap tanda bersifat arbitrer dan tidak menurut kodratnya sebagaimana adanya. Dalam

## 30 Tokoh dan Pemikiran Semiotik

pengertian inilah maka dalam bidang filsafat bahasa Derrida memiliki pemikiran yang terkenal bahwa prioritas utama adalah bahasa tulis. Hal ini tidak berarti bahwa bahasa tulis itu lebih penting daripada bahasa lisan, melainkan menurut Derrida bahwa setiap bahasa itu baik lisan maupun tulis menurut kodratnya adalah tulisan (*ecritur*). Menurut bahasa Inggris *scripture*. Konsep Saussure tentang hakikat bahasa adalah bahwa hakikat bahasa itu yang pertama dan yang primer adalah bahasa lisan, adapun bahasa tulisan itu sebagai derivasi bahasa lisan. Tapi menurut Derrida berpendapat sebaliknya bahwa yang bersifat primer itu adalah tulisan dan bukannya tuturan lisan, hal ini didasari dengan argumen metafisisnya.

Ketika orang belum mengucapkan kata-kata, maka tulisan sudah siap untuk dicurahkan. Menurutnya tulisan dibatasi oleh bahasa yang diucapkan secara lisan dan karena ucapan maka makna tertunda dalam tulisan. Tulisan merupakan suatu *fait accompli*, sesuatu yang sudah selesai dan terlaksana pada saat orang berbicara. Tulisan adalah impersonal, jauh dari kehidupan tidak seperti ungkapan lisan. Ucapan penuh dengan kehidupan dan makna, pembicaraannya hadir sendiri dan makna yang diungkapkannya jelas akan menggambarkan.

Menurut Derrida, penanda (*signifier*) tidak berkaitan langsung dengan petanda (*signified*). Menurut pemikiran Saussurean, tanda dilihat sebagai satu kesatuan; petanda dan penanda berkorespondensi satu-satu, murni, dan sederhana. Tapi menurut Derrida, pada kenyataannya kata dan benda atau pemikiran, tidak pernah menjadi satu. Bagi Derrida hubungan penanda dan petanda tidak bersifat tetap, melainkan dalam kenyataannya dapat *ditunda* untuk memperoleh hubungan yang lain (baru). Oleh karena itu, maka suatu tanda diperoleh tidak berdasarkan perbedaan

antartanda yang hubungan antara penanda-petanda bersifat tetap (statis), melainkan dapat berubah-ubah sesuai dengan kehendak pemakai tanda. Apa yang terjadi dalam proses pemahaman makna tanda bukan sekedar karena ada proses oposisi (*difference*), tetapi karena ada proses 'penundaan' hubungan antar penanda (bentuk tanda) dan petanda (makna tanda) untuk menemukan makna lain. Hubungan baru ini masihtercakup dalam dimensi *difference*.

Derrida melihat tanda sebagai struktur perbedaan: sebagian darinya selalu "tidak disana", dan sebagian yang lain selalu "bukan yang itu". Penanda dan petanda terus terpisah dan menyatu kembali dengan kombinasi-kombinasi baru. Dengan demikian, menyingkap ketidakmemadaan model tanda Saussurean, yang melihat penanda dengan petanda berhubungan seolah-olah keduanya adalah dua sisi dari selembar kertas yang sama. Memang, tidak ada pemisahan yang pasti antara penanda dan penanda. Bila menjawab pertanyaan anak atau melihat kamus, orang akan segera mendapati bahwa satu tanda akan merujuk pada tanda lain dan tanda lain akan merujuk ke tanda yang lain lagi dan seterusnya, tidak berkesudahan. Penanda terus berubah menjadi petanda terakhir yang dalam dirinya sendiri bukan penanda.

Dengan kata lain, Derrida mengatakan ketika membaca suatu penanda, makna tidak serta merta menjadi jelas. Penanda menunjuk pada apa yang tidak ada, maka dalam arti tertentu makna juga tidak ada. Makna terus-menerus bergerak di sepanjang mata rantai penanda, dan pembaca tidak dapat memastikan "posisi" persisnya, karena makna tidak pernah terikat pada satu tanda tertentu. Selain itu, bahasa merupakan proses temporal. Ketika pembaca membaca kalimat, makna sering kali muncul ketika kalimat itu selesai dibaca, dan bahkan makna tersebut dapat saja

## Tanda dan Pemikiran Semiotik

dimodifikasi oleh penanda yang muncul kemudian. Pada setiap tanda terdapat jejak-jejak kata-kata lain yang dipinggirkan tanda itu, agar tanda tersebut dapat menjadi dirinya sendiri. Setiap kata juga memuat jejak kata yang telah hilang sebelumnya. Setiap kata dalam kalimat, setiap tanda dalam mata rantai makna, memiliki jejak-jejak tersebut dalam kompleksitas yang tidak ada habisnya.

Makna tidak pernah identik dengan dirinya sendiri karena muncul pada konteks yang berbeda-beda. Tanda tidak pernah memiliki makna yang mutlak sama dari satu konteks ke konteks yang lain, petanda akan selalu diubah oleh pelbagai macam mantarantai penanda yang menjeratnya. Kata Eagleton: "tak ada apa pun yang hadir sepenuhnya dalam tanda. Saya tidak percaya saya dapat mengada sepenuhnya di hadapan anda melalui apa yang saya katakan atau tuliskan. Dengan menggunakan tanda, makna saya akan selalu berantakan, terpecah belah, dan berubah menjadi tidak sama dengan apa yang saya maksudkan. Tidak hanya maksud saya, diri saya juga menjadi tidak sama, karena bahasa bukan alat yang saya ciptakan sendiri, melainkan alat yang paling mungkin saya gunakan, akibatnya keseluruhan gagasan bahwa saya adalah entitas yang utuh dan stabil pasti juga akan berubah menjadi ilusi belaka."

Apa yang dikembangkan Derrida lebih jauh adalah berupa penolakan terhadap adanya petanda atau makna absolut, hal ini disebabkan karena selalu adanya celah antara penanda dan petanda, atau antara tanda (teks) dan makna. Celah inilah yang memustahilkan adanya makna atau petanda absolut. Lebih lanjut, ia mengatakan bahwa ada penanda dari penanda (*signifier of signifier*), yaitu suatu gerak langkah bahasa yang menyembunyikan atau menghapus dirinya sendiri. Ketika inilah, petanda berfungsi menjadi penanda.

Paradigma bahasa yang bersandar pada determinasi Saussurean seperti di atas, menurut Derrida, akan mudah terperangkap di dalam apa yang disebutnya sebagai "kecendrungan teologis", oleh karena itu diyakini bahwa "[T]anda dan Tuhan mempunyai tempat dan waktu kelahiran yang sama". Segitiga (*referent*, *signified*, dan *signifier*) dalam struktur tanda akan bermuara pada sebuah petanda akhir, yang berujung pada tuhan" (Yasraf, 2002b:5). Konsekuensinya, ketika bahasa selalu bersandar pada makna akhir dan penutup tersebut, maka setiap interpretasi tanda atau teks akan memerangkap setiap orang pada pencarian terminal akhir tersebut, serta menutup berbagai prospek-prospek kekayaan tanda, makna, atau kode yang disediakan oleh bahasa, tetapi tak terpikirkan atau tak terbayangkan. Makna, bagi Derrida, bukan sekedar arti kata, bukan sekedar *sign* yang disepakati oleh banyak orang, melainkan bagaimana mengartikannya. Apa yang kemudian dilakukan oleh Derrida adalah "membongkar" semua kecendrungan metafisika "strukturalis" di atas. Dengan 'mempeti-eskan' petanda bersama sandaran *langue*, *logos*, dan *metafisikanya*; dengan membongkar rantai hubungan yang stabil antara penanda dan petanda, Derrida melalui filsafat 'semiotik dekonstruktifnya' memusatkan diri pada 'permainan' penanda (*signifier*).

## 2. Dinamika Makna dan Cara menafsir

Makna senantiasa akan berubah, dan *metafora* adalah istilah bagi proses perubahan tersebut. *Metafora* merupakan ancaman bagi bahasa yang teratur dan memungkinkan kemunculan keragaman makna. *Pertama*, tidak ada batas jumlah metafora untuk suatu gagasan tertentu. *Kedua*, *metafora* adalah sejenis retorika yang berisi ganda, yang menyatakan sesuatu tapi mensyaratkan pengetahuan tentang sesuatu yang

## Tekoh dan Pemikiran Semiotik

lain. *Metafora* menciptakan pola hubungan, dan proses penciptaan pola hubungan ini merupakan tugas pendengar atau pembaca. Memang, memahami metafora merupakan upaya yang tidak kalah kreatif dengan proses pembuatannya, dan tidak banyak dibantu peraturan. Metafora berserak di mana-mana dan tidak mungkin dilenyapkan begitu saja.

Berbasis *metafora*, Derrida menawarkan metode “pembaca-mendalam” atas teks yang sangat mirip dengan pendekatan psikoanalitik pada gejala-gejala neurotis. Setelah “menginterogasi”, “pembacaan-mendalam” dekonstruktif ini menghancurkan pertahanan teks tersebut dan memperlihatkan serangkaian oposisi biner yang dapat ditemukan “tertulis” dalam teks tersebut. Pada kasus oposisi biner berikut: pribadi-publik, maskulin-feminim, sama-beda, rasional-irrasional, benar-salah, pusat-pinggiran, dan lain-lain, pengertian yang pertama diposisikan istimewa. Dekonstruktur menunjukan bahwa identitas kata yang “diistimewakan” itu tergantung pada peminggiran pengertian yang diistimewakan dan bahwa keistimewaan tersebut sebenarnya merupakan milik pengertian yang disub-ordinasi itu. Operasi dekonstruksi, dalam kasus ini, adalah upaya untuk, “menemukan teks marginal yang menjanjikan, menyingkap, membongkar moment yang tidak dapat dipastikan dengan alat penanda yang positif, membalikan hierarki yang ada, agar dapat diganti, membongkar agar dapat membangun kembali apa yang selalu telah tertulis”.

Dekonstruksi menekankan keniscayaan *metafora*, faktor pembeda yang bermain di dalam proses pembentukan makna literal. Perlu dicatat bahwa dekonstruksi bukan semata-mata pembalikan strategis kategori-kategori yang jelas-jelas berbeda dan tidak saling mempengaruhi. Dekonstruksi merupakan aktivitas



pembacaan ketika teks harus dibaca dengan cara yang sama sekali baru. Dalam proses ini, harus ada kesadaran pada ambivalensi, yakni ketidaksesuaian antara makna dan pernyataan sang pengarang. Derrida menemukan adanya rangkaian tema-tema paradoks yang tidak sesuai dengan argumen yang dipaparkan. Metode Derrida meliputi upaya menunjukkan bagaimana pengertian yang diistimewakan tersebut ditempatkan pada posisi yang lebih tinggi oleh kekuatan metafora yang dominan dan bukan, seperti tampaknya, oleh logika konklusif apa pun. Metafora sering mengacaukan logika argumen.

Derrida mengatakan manusia memiliki semacam hasrat metafisik untuk membuat tujuan berkoinisidensi dengan sarana, menciptakan pembatasan, membuat definisi berkoinisidensi dengan yang didefinisikan, “ayah” dengan “anak”; dalam logika persamaan untuk menyeimbangkan persamaan, menutup lingkaran. Pendek kata, Derrida meminta pembaca mengubah pola-pola kebiasaan berpikir manusia yang tertentu; ia mengatakan kepada pembaca bahwa otoritas teks adalah sementara, dan asal usulnya adalah jejak. Dengan logika yang kontrakdiktif, pembaca harus belajar menggunakan dan sekaligus “menyilang” (*sous rature*) bahasa manusia. Derrida ingin pembaca “menyilang” semua bentuk oposisi, menghancurkan, tapi pada saat yang sama mempertahankannya juga.

Dekonstrusionis cenderung mengatakan bahwa jika sebuah teks merujuk ke luar dari dirinya, rujukan itu pada akhirnya pasti adalah teks lain. Sama seperti tanda yang pasti merujuk ke tanda yang lain, teks pun merujuk pada teks lain, dengan menciptakan jaringan yang saling-silang dan dapat meluas sampai tak terbatas, yang disebut *intertekstualitas*. Dalam jaringan ini, penafsiran berkembang, dan tidak ada penafsiran yang final. Di sini, Derrida sering dikatakan menolak

## Teknik dan Pemikiran Semiotik

kemungkinan kebenaran. Pendapat tersebut keliru. Yang lebih tepat adalah Derrida berusaha menghindari pernyataan tentang hakikat kebenaran.

Karya Derrida membuat pembaca berhadapan dengan sejumlah persoalan. Dengan mengatakan tidak ada dunia pertanda yang bebas dari penanda, ia membuka pandangan pembaca tentang permainan penanda abadi yang merujuk bukan pada petanda melainkan pada penanda lain, sehingga makna selalu bersifat tidak pernah dapat dipastikan. Derrida menggunakan ketidakpastian pernyataan yang sering dikemukakan Plato tentang aktivitas menulis sebagai obat, "*pharmakon*" sebagai contoh ketidakpastian ini. Kosakata Yunani ini dapat berarti "racun" atau "obat", sama seperti obat (*drug*), bagaimana kata tersebut diterjemahkan (*translated*) akan membuat perbedaan. Perhatikan kasus penting lain ketidakpastian ini, seperti pada sebuah catatan yang terisolasi yang ditemukan di antara naskah-naskah Nietzsche yang tidak dipublikasikan, tertulis sebuah kalimat "Saya lupa payung saya". Dalam satu pengertian, pembaca semua tentu tahu apa yang dimaksudkan dengan kalimat itu, meskipun pembaca sama sekali tidak punya gambaran apa pun tentang maksud kalimat itu, pada kasus ini. Apakah ini sekedar catatan untuk diri sendiri, kutipan, atau kalimat yang baru saja didengar dan dicatat untuk keperluan yang lebih lanjut? Mungkin, payung dipahami sebagai ancaman pertahanan diri, perlindungan dari cuaca yang buruk? Nietzsche, menjelang munculnya kesulitan, mungkin lupa membawa alat pertahanan dirinya, ketika tejabak hujan badai, ia lupa membawa payung. Tentu saja, kalimat itu juga dapat dianalisis dalam kerangka Freudian, karena psikoanalisis sering memusatkan perhatian pada arti penting pada fenomena lupa dan objek *phallic*. "Saya lupa payung saya": kalimat itu tidak dapat dipastikan. Ilustrasi ini

dapat menjadi metafora untuk keseluruhan teks Derrida.

Dekonstruksi memisahkan konsepsi tradisional pengarang dan karyanya, serta menghancurkan konsep bacaan dan sejarah yang konvensional. Selain menawarkan teori-teori sastra mimetik, ekspresif, dan didaktis, dekonstruksi juga menawarkan *tekstualitas*. Dekonstruksi mungkin membunuh sang pengarang, mengubah sejarah dan tradisi menjadi intertekstualitas, dan meninggikan harkat pembaca. Derrida pun lalu membedakan dua cara penafsiran, yang pertama penafsiran “restropektif” (*restropective*), yaitu upaya untuk merekonstruksi makna dan kebenaran awal atau orisinal. Yang kedua adalah penafsiran “prospektif” (*prospective*), yang secara eksplisit membuka pintu bagi indeterminasi makna, di dalam sebuah “permainan bebas” (*free play*) (Sturrock, 1979:158, sebagaimana dikutip Yasraf, 2002:5). Di satu pihak, terdapat kecenderungan untuk melihat ke belakang (*regresi*), sebuah teks, yaitu upaya mencari makna-makna transenden atau metafisisnya, seperti yang terdapat pada semiotik strukturalisme; di lain pihak ada tawaran untuk “melihat ke depan” (*progress*), yaitu mencoba untuk memberikan tafsir-tafsir baru sebuah teks, dengan melepaskan diri dari setiap bentuk determinasi transendensi, logosentrisme, dan tanda-tanda ketuhanan.

Hanya dengan melepaskan diri dari determinasi dan penjara logosentrisme, petanda transenden dan asumsi teologis, serta tanda-tanda ketuhanan, maka kreativitas dan produktivitas dalam bahasa dapat ditingkatkan, khususnya kreativitas dan produktivitas tafsiran. Di sinilah urgensi istilah *differance* yang digunakan Derrida, yakni untuk menjelaskan sebuah proses permainan bebas penanda, yakni berupa pergerakan atau interaksi dari satu penanda ke penanda yang

## 7. Tokoh dan Pemikiran Semiotik

lainnya, dengan melepaskan diri dari determinasi dan fondasi-fondasi metafisis. Ia juga menggunakan istilah “diseminasi” (*disemination*) untuk menjelaskan sebuah situasi “ketidak-terisian makna” disebabkan absennya petanda (Harland, 1987:135, sebagaimana dikutip Yasraf, 2002:5). Skema semiotik “dekonstruksi”-nya Derrida dapat digambarkan sebagai berikut:

## Signs

signifier of signifier

Tampak dari uraian di atas, pemikiran Derrida, seperti juga para pemikir post-strukturalis lainnya, pada dasarnya tidaklah “antistruktur” atau “anti-makna”, melainkan melihat struktur dan makna tersebut sebagai sesuatu yang bersifat dinamis, labil, bergerak, berubah, bertransformasi, berinteraksi, sehingga hanya dengan demikianlah dapat diciptakan produktivitas makna dalam bahasa. Dalam analisis teks, yang ditekankan Derrida dan para pemikir post-strukturalis, bukanlah struktur itu sendiri melainkan proses, produktivitas tanda, makna, dan kode.

## E. Fonosenstrisme, Grammatologi, dan Logosentrisme

### 1. Orientasi Fonosentris

Sekalipun tulisan lebih istimewa dari pada ujaran, namun dalam analisis Derrida, ujaran lebih diprioritaskan daripada tulisan. Pemrioritasan ini oleh Derrida disebut sebagai *fonosentrisme*. Derrida memaksudkan *fonosentrisme* sebagai pemusatan yang ada dalam linguistik, memberikan posisi yang sentral bagi bunyi (phone) sedemikian menyatu bersama sebuah ilusi bahwa tuturan (lisan) lebih alamiah dari pada tulisan (Kris Budiman, 1999 :36). Ujaran dianggap lebih penting karena lebih dekat dengan kemungkinan kehadiran, karena ujaran menunjukkan kesertamertaan, spontanitas, autentisitas, dan tak terdimensikan

(*unmediated*). Dalam ujaran, makna tampak imanen, terutama ketika, menggunakan suara batin kesadaran, yakni ketika seseorang bicara pada dirinya sendiri. Pada saat bicara, seseorang tampak memahami makna dan dengan demikian dapat merasakan kehadiran, seolah-olah makna ditetapkan sekali dan untuk selamanya. Dengan demikian, berbeda dengan tulisan, yang jelas-jelas dimediasi, ujaran dihubungkan dengan saat dan tempat kehadiran yang jelas, dan oleh karena itu, lebih diutamakan dibanding tulisan. Oleh karena itu, menurut Derrida, fonosentrisme merupakan salah satu akibat kehadiran. Upaya Derrida mendekonstruksikan oposisi antara ujaran dan tulisan dihubungkan dengan penyingkapan metafisika kehadiran secara keseluruhan.

Derrida berusaha meruntuhkan opini publik tentang “bunyi tidak akan bermakna kecuali melalui medium bahasa” dan “permutasian-permutasian fonemik yang membangun bahasa hanya dapat dijelaskan sebagai suatu sistem tulisan yang menggunakan huruf-huruf (*gramma*). Untuk tujuan tersebut, Derrida menyarankan agar setiap pembaca bergerak melampaui linguistik Saussure yang berlandaskan pada tuturan (*speech-based*) dan menjangkau alternatif baru yang berlandaskan pada tulisan (*writing-based*), *gramatologi*. Menurut Derrida, peradaban Barat telah melakukan kesalahan fatal dengan menganggap tulisan tergantung kepada tuturan secara parasitik. Padahal sebaliknya, tuturanlah yang justru tergantung kepada tulisan—bukan tulisan ortografi, melainkan tulisan fonemik yang telah menuliskan tuturan seseorang sebelum dia berbicara, yaitu aktivitas differensiasi fonemik pokok yang disebut sebagai *archi-écriture* oleh Derrida, yang memberi peluang kepada tutuan itu sendiri.

Usaha Derrida ini bersifat melawan hegemoni wacana filsafat Barat kala itu. Filsafat Barat lebih fokus pada ujaran dan menekankan suara atau *fonosentrisme*.

## Tokoh dan Pemikiran Semiotik

Dalam tradisi ini, struktur fenomenologis suara dipandang sebagai bukti kehadiran diri yang paling langsung. Oleh karena itu, selain “fonosentris”, filsafat Barat juga bersifat “logosentris”. Derrida mengatakan fonosentrisme sama dengan logosentrisme berkaitan dengan sentrisme itu sendiri, yakni hasrat manusia untuk menempatkan kehadiran yang “sentral” di titik berangkat dan titik akhir. Ia mengatakan hasrat pada pusat, tekanan yang memberi otoritas, inilah yang melahirkan konsep hierarkis. Pengertian yang lebih tinggi kedudukannya dalam oposisi tersebut masuk dalam kategori kehadiran dan logos, sementara pengertian yang lebih rendah berfungsi mendefinisikan statusnya dan berarti kemunduran. Oposisi antara yang dapat diindra dan yang dapat dinalar, jiwa dan tubuh, tampaknya mengakhiri “sejarah filsafat barat”, dengan mewariskan bebannya pada linguistik modern melalui oposisi makna dan kata, oposisi ujaran dan tulisan terjadi dalam pola tersebut.

Derrida memberikan prioritas pada posisi “suara” (*voix/voice*) pada kedudukannya sebagai medium makna dan konsekwensinya mendudukan tulisan sebagai betuk turunan ekspresi. Bagi Derrida, suara merupakan sumber bahasa. Bagi Derrida, bahasa bersifat memenuhi dirinya sendiri (*self-sufficient*), dan bahkan terbebas dari manusia. Ucapan, menurut Saussurean adalah kesatuan antara petanda dan penanda yang menyatu dan sepadan untuk membentuk suatu tanda. Kebenaran adalah petanda atau makna yang diartikulasikan oleh penanda atau bentuk. Kebenaran melekat bersama penanda. Model kesatuan bentuk dan makna inilah yang disebut derida sebagai “*metafisika ada*”, bahwa suatu yang bersifat fisik dan non-fisik hadir secara bersamaan. Menurut Saussure, metafisika hanya ada pada tataran ucapan, karena ucapan asal-muasal bahasa (tulisan), karena ucapan

mendahului tulisan. Tulisan hanyalah sebuah tambahan, topeng, atau pakaian yang dipakai oleh ucapan. Tulisan merupakan representasi palsu dari sebuah ucapan, sebab pakaian belum tentu mencerminkan jiwa, dan tulisan belum tentu melambangkan kebenaran, karena terbatas oleh media. Ucapan adalah spirit murni, karena menyandang kebenaran antara ikatan alam, suara, dan rasa.

### 2. Meretas Grammatologi

Jika Husserl melihat bahasa sebagai bersumber dari “suara” manusia, yakni dari dalam diri manusia, maka sebaliknya Derrida melihat bahasa bersumber pada tulisan (*écriture/writing*). Tulisan adalah bahasa yang secara maksimal memenuhi dirinya sendiri karena tulisan menguasai ruang secara maksimal pula. Sehingga bahasa, tulisan tidak terdapat di dalam pikiran manusia atau di dalam gelombang udara, tetapi konkrit di atas halaman. Tulisan terlepas dari penulisnya begitu ia berada di ruang halaman, sedangkan ketika dibaca, tulisan langsung berkaitan dan terbuka untuk dipahami pembacanya. Jadi, bahasa yang sebenarnya (*the true level of language*) adalah tulisan, bukan suara (Benny H. Hoed, 2003:16).

Untuk tujuan tersebut, Derrida dalam bukunya bertajuk *Grammatologi* mencoba membangun salah satu paradigma utamanya, yaitu *grammatologi*. Konsep *gram* adalah *struktur* sekaligus *pergerakan* yang tidak lagi dimungkinkan dipandang berdasarkan hubungan *langue* dan *parole* yang stabil, serta di dalamnya proses *pembaharuan* terus menerus dilakukan. Derrida memaksudkan *grammatologi* sebagai suatu ilmu tentang tanda-tanda tertulis. Melalui pengukuhan grammatologi, Derrida berupaya menetapkan kembali kodrat dan status tulisan, yakni sebagai ‘pelengkap’ eksternal dari tuturan tradisional, bukan pula sebagai

## Tokoh dan Pemikiran Semiotik

versi 'terkode; dari bahasa lisan yang telah tereduksi dan kehadirannya yang 'murni' lebih diutamakan di dalam manifestasi oral-aural, melainkan sebagai suatu entitas di dalam dirinya sendiri (Kris Budiman, 1999:42).

Menurut Derrida tulisan adalah bahasa 'asing' yang masuk ke dalam sistem bahasa. Sudah menjadi suatu keyakinan umum bahwa penulisan abjad menghadirkan ucapan dan sesaat kemudian hilang di balik kata-kata yang diucapkannya (Kaelan, 1998:254). Dalam pembahasan linguistik dikatakan bahwa bahasa pada hakikatnya adalah suatu sistem tanda yang bermakna. Oleh karena itu, menurut linguistik strukturalisme bahwa bahasa itu hakikatnya adalah struktur dan makna. Atas dasar pemikiran ini Derrida menyangkal pernyataan tadi bahwa struktur bahasa itu benar-benar ada. Derrida pun menolak argumentasi dari Noam Chomsky yang mengatakan bahwa bahasa itu diprogramkan dalam pikiran manusia dan manusia sebagai pembicara begitu saja mengikuti struktur yang ada.

Berdasarkan pemahaman Derrida makna tidak dapat disusun di mana pun juga dalam pikiran manusia, selama makna itu merupakan produk dari pengalaman. Dalam hal ini, Derrida menerapkan konsep dekonstruksinya. Ia menanggukn atau memberi tanda petik hubungan yang dianggap terdapat di antara pikiran, makna dan konsep tentang metode yang mempersatukan ketiga hal ini. Ia menyatakan bahwa jika makna ditempatkan di bawah suatu ruang lingkup, maka makna tidak dapat dihasilkan oleh metodologi yang terstruktur karena makna bukanlah urusan struktur.

Derrida mengkritik *Course in General Linguistics*-nya Saussure, yang membuat perbedaan yang tegas antara penanda dan petanda, perbedaan yang sama dan sebangun dengan oposisi tradisional tubuh dan roh atau



substansi dan pikiran. Secara tradisional, oposisi ini selalu dipaparkan dengan cara yang mengistimewakan roh dan atau pikiran sebagai hal yang lebih bernilai daripada materi atau substansi. Derrida mengatakan perbedaan penanda dan petanda hanya dapat dipertahankan jika salah satu pengertian dianggap telah mencapai titik final, tidak dapat lagi merujukkan diri pada pengertian lain. Jika pengertian itu tidak ada, setiap petanda pada gilirannya juga akan berfungsi sebagai penanda, dalam lingkaran penandaan yang tidak berujung.

Pendek kata, Derrida mengkritik konsep tanda Saussure dan mengatakan konsepsi penanda dan petanda tradisional dapat dimasukkan dalam *episteme* fonsentrisme-logosentrisme. Salah satu ciri epos logosentrisme adalah fenomena penurunan kedudukan tulisan dan peninggian kedudukan tulisan fonetis (tulisan sebagai tiruan ujaran). Dengan demikian, di sini terdapat prasangka Barat yang telah mengakar, yang mencoba mereduksi tulisan menjadi makna stabil yang disamakan dengan sifat ujaran. Sering dikatakan bahwa dalam bahasa lisan, makna “hadir” bagi pembicara melalui tindakan pengawasan diri ke dalam, yang menjamin “kesesuaian” intuitif yang mendekati sempurna antara maksud dan ucapan.

Derrida menunjukkan bahwa dalam linguistik Saussurean, ujaran diistimewakan dari pada tulisan. Suara menjadi metafora kebenaran dan otentisitas, sumber ujaran “hidup” yang menghadirkan diri yang dilawankan dengan sumber tulisan yang tidak hidup, atau sekunder. Secara sistematis, tulisan didegradasi dan dipandang sebagai ancaman bagi pandangan tradisional yang mengasosiasikan kebenaran dengan kehadiran diri. Penindasan tulisan ini sangat mengakar dalam metodologi yang ditawarkan Saussure dan tampak dalam penolakannya pada semua bentuk notasi

## Takoh dan Pemikiran Semiotik

linguistik, di luar notasi fonetis-alfabetis kebudayaan Barat. Ketika menyerang pandangan tersebut, Derrida mengatakan, sebenarnya tulisan merupakan pra-kondisi bahasa dan harus dipandang lebih penting daripada ujaran. Tulisan merupakan “permainan bebas” atau elemen ketidakpastian dalam setiap sistem komunikasi.

Perlu dicatat bahwa bagi Derrida, “tulisan” tidak merujuk pada konsep empiris tulisan (yang berarti sistem notasi pada substansi material yang dapat dipahami). Tulisan merupakan nama struktur yang selalu telah berisi jejak-jejak. Perluasan pengertian ini, menurut Derrida, dimungkinkan oleh Sigmund Freud. Derrida memang ingin menghancurkan sifat logosentris teori tanda. Secara tradisional, penanda merujuk pada petanda, yakni suatu citra suara yang menandakan konsep ideal tertentu, keduanya ada dalam kesadaran. Penanda “anjing” menunjuk pada gagasan “anjing”; anjing yang sebenarnya, yang dirujuk, tidak ada. Menurut Derrida, *tanda menandakan kehadiran yang tidak ada*. Manusia menggunakan tanda untuk menggantikan kehadiran objek; namun, makna tanda itu selalu ditunda atau ditangguhkan.

Untuk menopang pemikiran ini, Derrida merekonstruksi satu konsep penting lainnya yang harus dipahami adalah gagasannya tentang *sous rature*, pengertian yang biasanya diterjemahkan sebagai “diberi tanda silang” (*under erasure*). Melakukan *sous rature*, berarti menuliskan kata, memberi tanda silang pada kata tersebut, dan mencetak, baik kata maupun tanda silang tersebut. Inti gagasannya adalah “karena kata tidak akurat, atau lebih tepatnya tidak memadai, dalam menggambarkan realitas, kata itu diberi tanda silang.” Karena masih berguna, kata tersebut dibiarkan tetap dapat dibaca. Alat yang secara strategis penting ini diadopsi Derrida dari Martin Heidegger, yang sering menyilang kata “mengada” dan membiarkan, baik kata

maupun tanda silang itu (seperti ini mengada) karena meskipun *tidak memadai* kata tersebut *masih berguna*. Heidegger merasa konsep “mengada” tidak dapat termuat, selalu mendahului, dan memang melampaui penandaan. Mengada adalah petanda terakhir yang dirujuk semua penanda, atau disebut juga sebagai “petanda transenden”.

Menurut Derrida, oposisi biner metafisika meliputi: penanda/petanda, yang dapat diindra/yang dapat dinalar, ujaran/tulisan, percakapan (*parole*)/bahasa (*language*), diakroni/sinkroni, ruang/waktu, pasivitas/aktivitas. Bagi Derrida, sebagai kritiknya pada para pemikir strukturalis, bahwa kaum strukturalis tidak meletakkan konsep-konsep tersebut di bawah “tanda silang”, bahwa mereka tidak mempersoalkan oposisi biner tersebut. Ia mengatakan pembaca harus menghancurkan oposisi yang biasa digunakan untuk berpikir dan yang melestarikan metafisika dalam pola pikir manusia, seperti misalnya: materi-roh, subjek-objek, topong-kebenaran, tubuh-jiwa, teks-makna, interior-ekterior, representasi-kehadiran, kenampakan-esensi, dan lain-lain. Ia menganjurkan metode yang dapat digunakan untuk menghancurkan oposisi tersebut dan menunjukan bahwa satu pengertian tergantung pada dan ada dalam pengertian yang lain.

### 3. Logosentrisme dan Metafisika Kehadiran

Seperti disebutkan di atas bahwa filsafat Barat bersifat “fonosentrisme” dan sekaligus “logosentris”. Derrida menggunakan istilah “logosentris” sebagai ganti “metafisika” untuk mengedepankan logos yang telah menentukan sistem pemikiran metafisik, ketergantungannya pada logos. Filsafat Barat mengasumsikan bahwa terdapat esensi, atau kebenaran yang berperan sebagai dasar semua keyakinan pembaca. Oleh karena itu, pasti ada disposisi,

## T5koh dan Pemikiran Semiotik

kerinduan, pada “penanda transendental” yang langsung menghubungkan, berkaitan, dengan “penanda transenden” yang stabil, kokoh (yaitu logos). Contoh tanda tersebut antara lain: gagasan, materi, roh, dunia, Tuhan dan lain sebagainya. Masing-masing konsep tersebut berperan sebagai dasar sistem pemikiran dan pembentukan poros yang menjadi pusat semua tanda lain. Derrida mengatakan setiap makna itu transenden *ilusif*.

Menurut Derrida, logosentrisme (*logocentrism*) merupakan bentuk lain dari penutupan kecendrungan bahasa untuk merayakan pusat-pusat metafisik dan makna-makna transenden, dengan menutup proses permainan dan produktivitas tanda. Kecendrungan tersebut dapat berupa kecendrungan final, kebenaran tertinggi, atau kebenaran metafisika. Derrida mendefinisikan “logosentrisme” sebagai suatu faham yang berkeinginan pada satu pusat yaitu perjanjian baru, yang berdasar pada sabda Tuhan. Karena sabda adalah berupa ucapan, dan bersifat fonetik atau bunyi, maka logosentrisme disebut juga sebagai fonosentrisme. Logosentrisme adalah anggapan tentang adanya sesuatu yang ada diluar sistem bahasa yang dapat dijadikan acuan untuk sebuah karya tulis agar kalimatnya dapat dikatakan benar.

Dalam *Hipersemiotik*, karya Piliang (2003:), logosentrisme adalah sebuah kecenderungan pemikiran yang mencari legitimasinya berdasarkan dalil kebenaran universal atau jaminan makna sentral dan orisinal, seperti wahyu dalam tradisi Barat. Filsafat selalu ditekan untuk dasar transenden bagi bahasa. Bagi Derrida, tidak ada tulisan yang mempunyai acuan lain di luar dirinya. Prinsip utama filsafat adalah berupa simbol-simbol yang tidak berarti apapun selain bahasa. Dekonstruksi, menurut Derrida adalah sebuah alternatif untuk menolak segala keterbatasan penafsiran ataupun

bentuk kesimpulan, yang dalam “*grammatologi*,” ia menegaskan bahwa konsepsi tidak pernah membangun arti tanda secara murni, karena mengandung artikulasi lain.

Dengan demikian sebenarnya Derrida secara radikal berbalik dari apa yang disebut ‘logosentrisme’. Logosentrisme adalah sebagai keinginan akan suatu pusat (Faruk, 2001:179), pemikiran tentang ‘ada’ sebagai kehadiran. Derrida seolah-olah memutarbalikkan pandangan metafisika dengan mengatakan bahwa kehadiran harus dimengerti berdasarkan sistem tanda. Menurutnya tanda adalah sebagai ‘*trace*’ (bekas) suatu kata yang sebelumnya sudah dipakai sebagai istilah teknis dalam filsafat misalnya Platonian dan Heideggers (Bertens, 1985 : 495).

Suatu tanda yang dikatakan *bekas* pada hakikatnya tidak mempunyai substansi serta kualitas sendiri melainkan hanya menunjuk. *Bekas* tidak dapat dimengerti sendiri tapi hanya menunjuk pada orang lain. *Bekas* mendahului objek dan bukan efek, melainkan penyebab. Maka kehadiran tidak lagi merupakan sesuatu yang asli melainkan diturunkan dari bekas. Dengan demikian sulit memang untuk mengerti ‘ada’ yang hadir pada dirinya sendiri itu justru muncul karena efek dari bekas. Dari konsep Derrida tadi, ia dapat menganalogikan pada segelas air teh, bahwa setelah air teh diminum maka tinggalah gelas bekas air teh. Menurut Derrida gelas tersebut adalah sebagai bekas, yang menunjuk kepada air teh, dapur atau orang yang meminumnya. Adapun air teh, dapur atau orang yang meminumnya juga akan menunjuk kepada hal-hal yang lain dan seterusnya. Dengan demikian sesuatu yang menunjuk kepada dirinya sendiri saja menjadi mustahil. *Bekas* selalu mendahului objek dan objek timbul dalam jaringan tanda dan tidak pernah diberikan bagi sesuatu

## Tōkoh dan Pemikiran Semiotik

intuisi dasar seperti halnya benda itu sendiri (Kaelan, 1998: 244).

Terdapat sejumlah petanda atau makna yang diakaitkan dengan penanda-penanda tersebut, seperti otoritas, kebebasan, struktur yang dihargai tinggi di masyarakat. Kadang pembaca melihat makna-makna itu sebagai asal-usul semua makna yang lain. Namun, dapat dikatakan bahwa agar makna-makna itu mungkin, tanda-tanda lain harus lebih dulu. Setiap kali pembaca membahas asal-usul, pembaca sering ingin kembali, bahkan ke titik berangkat pembaca. Makna-makna itu tidak selalu dilihat dalam pengertian asal-usul, makna-makna itu sering dilihat dalam pengertian tujuan, yang merupakan tujuan semua makna yang lain. Melihat sesuatu dari otoritasnya pada *telos* atau titik tujuan, yang merupakan salah satu cara mengorganisasikan makna dalam hirarki penandaan.

Derrida menyebut semua sistem pemikiran yang mendasarkan diri pada suatu dasar, landasan, atau prinsip dasar sebagai “pemikiran metafisik”. Prinsip dasar sering didefinisikan berdasarkan apa yang ditolak, dengan semacam “oposisi biner” pada konsep yang lain. Prinsip tersebut dan “oposisi biner” yang dinyatakan selalu dapat didekonstruksikan. Oposisi biner adalah cara pandang yang agak mirip ideologi. Seperti diketahui, ideologi menarik garis batas yang tegas di antara oposisi konseptual, seperti kebenaran dan kekeliruan, bermakna dan tidak bermakna, pusat dan pinggiran. Derrida mengatakan semua oposisi metafisika konseptual merujuk pada kehadiran masa kini sebagai rujukan pokok. (Derrida sering menggunakan istilah “metafisika” untuk menyebut “mengada sebagai kehadiran” di atas).

Sebagaimana halnya Heidegger dan Levinas, Derrida pun membicarakan, mengkritik dan mempersoalkan seluruh tradisi filsafat Barat, khususnya metafisika.

## Tokoh dan Pemikiran Semiotika

Memang pemikirannya sangat dipengaruhi oleh dua aliran filsafat yaitu fenomenologi dan strukturalisme. Hal ini nampak dalam karyanya terutama 'Ucapan dan Fenomena', seperti halnya Heidegger, Derrida berupaya mengkritik tradisi filsafat Barat. Bagi Derrida filsafat tidak dapat dipertentangkan dengan ilmu pengetahuan. Tidak masuk akal jikalau filsafat telah disingkirkan ilmu pengetahuan dan bahwa filsafat sudah tidak memiliki ruang gerak lagi karena perkembangan ilmu pengetahuan. Menurut Derrida, filsafat dan ilmu pengetahuan pada dasarnya merupakan hal yang sama, karena keduanya dalam rasionalitas yang sama.

Dengan tiga puncak yaitu Plato, Hegel dan Husserl maka filsafat merupakan sejarah dari pengakhiran rasionalitas yang mengarahkan ilmu pengetahuan juga, bahkan bilamana ilmu pengetahuan akan melebihi dan menonjolkan filsafat. Rasionalitas itu tidak lain daripada pemikiran Barat yang lahir di Yunani dan berlangsung terus sampai saat ini. Sesuatu yang merupakan ciri khas filsafat Barat adalah 'kehadiran' (suatu pemikiran yang berasal dari Heidegger). Pemikiran ada sebagai 'kehadiran' oleh Derrida disebut juga 'metafisika'. Kalau dalam metafisika dipikirkan bahwa ada itu hadir, maka pertanyaannya adalah hadir bagi apa atau siapa. Dalam metafisika terdapat berbagai macam pengandaian, bahwa 'ada' itu hadir dalam 'pemikiran' bagi Tuhan, bagi manusia, bagi kesadaran bagi subjek dan lain sebagainya.

Hegel meneruskan pemikiran itu sampai pada konsekuensinya yang terakhir yang dikatakannya bahwa 'ada' itu bagi dirinya sendiri, atau dengan perkataan lain bahwa 'ada' memikirkan dirinya sendiri atau 'ada' harus dimengerti sebagai roh. Pengandaian tentang kehadiran itu menjiwai seluruh fenomenologi Husserl dan pada akhir hidupnya membuat dia menerima adanya suatu subjek transendental, suatu anggapan

## Tokoh dan Pemikiran Semiotik

yang seperti diketahui ditolak oleh kebanyakan muridnya. Pemikiran metafisis fenomenologi Husserl dianggap Derrida sebagai puncak pemikiran metafisika modern. Oleh karena itu, dekonstruksi Derrida yang lebih mendasar tertuju pada Husserl ini. Husserl mencari bahasa yang “sebenarnya” (*true*) dengan mengetengahkan pemikiran bahwa setiap pengungkapan (*expression*) adalah sesuatu yang diinginkan (*willed*) dan dimaksudkan (*intended*) oleh pengungkapannya. Seperti diungkapkan Harland (1987:126), *“Meaning thus understood is not just meaning in the sense that words, but in the sense that someone means them to mean.”* Jadi, makna adalah sesuatu yang dimaksudkan oleh pemberi makna. Yang dimaksud pemberi makna adalah pengirim dan penerima.

Dengan demikian seluruh tradisi metafisis condong ke arah ‘ada’ yang hadir bagi dirinya sendiri, ‘ada’ yang benar bagi dirinya sendiri, terlepas dari cerita di mana ‘ada’ dikemukakan atau dikisahkan. Demikianlah dasar ontologis filsafat Derrida, yang merupakan titik tolak filsafatnya termasuk filsafat bahasa (Bertens, 1985:494). Pandangan tentang kehadiran, menurut Derrida adalah tampak jelas, apalagi bila pembaca mempelajari metafisika mengenai tanda. Derrida menyerang Husserl dan hampir semua filsuf lain bahwa mereka menyadarkan diri pada asumsi wilayah kepastian yang serta-merta tersedia. Cikal bakal dan dasar teori sebagian besar filsuf adalah kehadiran. Pada kasus Husserl, pencarian bentuk ekspresi murni pada saat yang sama juga merupakan pencarian yang serta merta hadir; dengan demikian, secara implisit, dengan kehadiran tanpa termediasi dan hadir dihadapan dirinya sendiri, pencarian tersebut adalah kepastian yang tidak dapat disangkal.

Husserl membuat perbedaan penting antara



ekspresi dan indikasi dalam bukunya "*The Logical Investigations*". Ekspresi yang dihubungkan dengan maksud pembicara, adalah apa yang disebut sebagai "makna tanda yang murni", dan dibedakan dari indikasi, yang memiliki penunjuk dan dapat muncul tanpa makna intensional apa pun. Derrida menyatakan ekspresi murni selalu menyertakan elemen indikatif. Indikasi tidak pernah dapat dikeluarkan sepenuhnya dari ekspresi. Tanda tidak dapat merujuk pada sesuatu yang sama sekali bukan dirinya sendiri. Tidak ada petanda yang bebas dari penandanya. Tidak ada wilayah makna yang dapat diisolasi dari tanda yang digunakan untuk menunjuknya.

Setelah mengatakan tidak ada wilayah petanda yang bebas, Derrida menyimpulkan: *pertama*, bahwa tidak ada tanda apa pun yang dapat dianggap merujuk pada petanda tertentu; dan *kedua*, bahwa pembaca mungkin melepaskan diri dari sistem penanda. Jika digabungkan, kesimpulan ini menunjukkan bahwa kehadiran yang lengkap itu tidak ada. Pandangan kehadiran akan nampak jelas bilamana memahami metafisika yang membahas tanda. Dalam tradisi metafisika tanda menghadirkan sesuatu yang tidak hadir, tanda menggantikan sesuatu yang tidak hadir. Dengan demikian dalam pandangan metafisika tanda akhirnya selalu menunjuk kepada objek itu sendiri, tanda hanya sekedar pengganti yang untuk menunda hadirnya objek itu sendiri. Menurut Derrida suatu kehadiran bukanlah merupakan suatu instansi yang bersifat independen yang mendahului tuturan dan tulisan manusia dalam tanda yang dipakai. Kata-kata menunjuk pada kata-kata lain, dan setiap teks menunjuk juga kepada teks-teks yang lain, setiap kajian dalam diskursus menunjuk pada bagian-bagian yang lain. Jadi, kalau Husserl memikirkan tanda dalam rangka 'ada' sebagai kehadiran, maka Derrida sebenarnya memutarbalikkan keadaan dengan

## §10. Tokoh dan Pemikiran Semiotik

memikirkan kehadiran dalam rangka jaringan tanda yang menunjuk antara yang satu kepada yang lain.

Nampak dari paparan di atas, dekonstruksi Derrida masih menggunakan paradigma model linguistik modern Saussure. Sasaran utama Derrida adalah mendekonstruksikan cara berfikir metafisika dengan melakukan peninjauan bahkan pembongkaran dan penyusunan yang terbaru tetapi bukan penghancuran yang dapat memusnahkan. Derrida juga mengkritik Saussure yang mengatakan linguistik mestinya hanya mempelajari ujaran, bukan tulisan. Penekanan yang sama juga dikatakan oleh Jakobson, Levi-Strauss dan semua pemikir struktural semiologis. Derrida mengatakan dalam *"Of Grammatology"* bahwa penolakan pada tulisan sebagai sekedar embel-embel, sekedar teknik dan ancaman bagi ujaran, dan akibatnya, sebagai kambing hitam, merupakan gejala kecenderungan yang jauh lebih luas. Derrida menghubungkan fonosentrisme ini dengan logosentrisme, yakni keyakinan bahwa yang pertama dan terakhir adalah Logos, kata pikiran Ilahi, yakni *kehadiran-diri dan kesadaran-diri yang penuh*.

## SEMIOTIK MODEL PETOFI UMBERTO ECO

### A. Identitas Diri Umberto Eco

Umberto Eco lahir pada tanggal 5 Januari 1932 di Alexandria, wilayah Piedmont (sebagian menyebutnya lahir di Milan), Italia. Ayahnya Giuleo Eco, seorang akuntan dan veteran dari tiga perang berbeda. Kakek Umberto konon bayi buangan, dan nama Eco diperolehnya dari seorang pegawai sipil. Nama itu adalah akronim dari *ex caelis oblatus*, "ditawarkan oleh langit". Ketika ayah bunda Eco menikah, keduanya sepakat menjauhkan diri dari politik demi mempertahankan kewarasan dan kerianan dalam keluarga. Di samping berasal dari pengalaman pahit atas politik Italia, keputusan mereka itu tampaknya juga dipengaruhi oleh pandangan dari neneknya tentang politik. Eco sangat suka mengenang neneknya itu, dan seperti Borges atau Garcia-Marquez, Eco mengaku bahwa ia mengembangkan kesukaannya pada hal-hal yang tampak absurd dari rasa humor neneknya yang istimewa. Konon karena tidak punya banyak waktu untuk mengontrol anak-anak dan cucu-cucunya dengan pukulan, neneknya mengatur semuanya dengan humor. Neneknya tampaknya tak pernah menduga bahwa cucunya kelak tumbuh dengan minat intelektual yang mencakup seluruh kebudayaan dan memandang segenap obyek dan peristiwa sebagai tanda yang menunggu tafsir.

Awalnya ia belajar hukum, namun kemudian mempelajari filsafat dan sastra sebelum akhirnya menjadi ahli semiotik. Sebelum menjadi intelektual termasyhur dalam bidang semiotik, ia mempelajari teori-teori estetika Abad Tengah. Di Universitas Turin, ia menulis tesisnya tentang estetika Thomas Aquinas dan meraih gelar doktor dalam bidang filsafat pada tahun 1954, saat usia Eco baru 22 tahun. Dia kemudian memasuki dunia jurnalisme sebagai editor untuk program budaya di jaringan televisi RAI milik pemerintah Italia (Alex Sobur, 2003:72).

Dari 1956 sampai 1970 ia mengajar estetika dan semiotik di berbagai universitas di Italia. Pada 1956, ia menerbitkan tesis yang pernah ia pertahankan sebagai buku pertamanya. Pada 1959 muncul karya keduanya, *Sviluppo Dell'estetico Medievale*. Pada tahun 1962, Eco menerbitkan *Opera Operta* (The Open Work). Tulisan-tulisannya muncul dalam *Il Giorno*, *La Stampa*, *Corriere Della Sera*, *La Repubblica*, *L'Espresso* dan *Il Manifesto*. Pada 1966 ia pindah ke Milan dan menerbitkan *Le Poetische di Joyce : Dall "Summa" al "Finnegans Wake"*. Pada tahun 1971 ia menjadi profesor semiotik di Universitas Bologna. Sejak itu Eco telah pula menjadi sebagai profesor pada beberapa universitas di Amerika Serikat, di antaranya adalah New York Universitas, Yale, dan Columbia.

Di Milan ia mulai menyusun teorinya tentang semiotik *La Structura Absente* (The Absent Structure). Tahun 1976, ia menerbitkan *A Theory of Semiotics*. Dalam bukunya *A Theory of Semiotics*, Eco mencoba menggali kemungkinan teoritis dan fungsi sosial sebuah pendekatan yang utuh terhadap tiap gejala signifikasi dan atau komunikasi. Eco memastikan diri untuk menyelidiki sifat-sifat dinamis tanda dalam bukunya *A Theory of Semiotics*. Dia menjelaskan pandangan epistemologinya dengan menggunakan suatu

perbandingan. Objek semiotik boleh diibaratkan dengan permukaan laut tempat kumbang segera lenyap begitu kapal lewat, atau hutan tempat jejak bekas pedati atau jejak kaki mengakibatkan sedikit banyak munculnya modifikasi abadi. Eco menganggap tugas ahli semiotik bagaikan menjelajahi hutan, dan ingin memusatkan perhatian pada modifikasi sistem tanda. Ini mendorong dia untuk mengganti konsep tanda dengan konsep fungsi tanda.

Pada tahun 1979 Eco menyunting *A Semiotic Landscape*, Kumpulan esai semiotik. Kemudian disusun dengan *The Role of The Reader: Explorations in the Semiotics of Texts* (1981), dan *Semiotics and the Philosophy of Language* (1984). Dalam buku terakhir ini, Eco membahas tentang tanda dan penandaan. (Alex Sobur, 2003:73). Umberto Eco semakin menanjak popularitasnya karena novel dan roman yang ditulisnya. *Il Nome Della Rosa* (1980; *The Name of Rose*, 1983), suatu cerita misteri pembunuhan yang terjadi di dalam biara, merupakan novel yang melambungkan namanya. Novel ini merupakan salah satu karya yang mengarah ke aspek-aspek masa lalu dan masa kini dalam teori tentang tanda. *The Name of the Rose* penggemarnya terentang dari kalangan penggila kisah-kisah misteri, profesor sastra klasik, ahli sejarah Kristen, pecinta sastra postmodern, peminat fiksi ilmiah dan fantasi, matematikawan dan ahli linguistik sudah menunjukkan hal tersebut. Pertama kali terbit pada 1980 dengan judul *Il nome della rosa*, novel pertama Eco ini langsung mengukuhkan dirinya salah satu cerita misteri terbaik yang ditulis dalam 100 tahun terakhir.

Sebagai susulan dari novelnya *The Name of the Rose*, Eco telah menulis beberapa roman lain yang mendukung pengetahuan sejarah, filosofi, dan literatur atau sastra. Roman ini di antaranya adalah *Il Pendolo de Foucault* (Pendulum Foucault (1988; *Bandul*

*Foucault*, 1989) dan *Corpus Hermetiaum*, suatu khayalan tentang pendekatan masyarakat rahasia yang universal dan berisi referensi berharga keagamaan abad tengah. Satu roman filosofis lain pun ditulis, yaitu *Isola del giorno prima* (1994; *The Island of the Day Before*, 1995), suatu syair roman kepahlawanan yang terjadi di Constantinopel sepanjang Perang salib keempat, menguji kecenderungan manusia untuk menemukan proses dalam sejarah perekaman. Tiga novel Eco, yang ditulis dengan sejumlah kutipan dalam berbagai bahasa Eropa, memang adalah novel Eropa: benua yang ribuan tahun dibikin babak-belur oleh hasrat maniak pada Kebenaran. Kini Eropa menggunakan segala bentuk pengetahuan manusia untuk mencapai sesuatu setelah pengetahuan: kearifan. Dipenuhi dengan tanda-tanda intelektual yang tercecer dalam arus waktu, novel-novel Eco mencoba bermain dengan sesuatu yang tak gayut waktu, suatu kearifan yang dilupakan dunia, kalau bukannya kearifan yang belum jadi milik dunia.

Dalam satu kesempatan, ia pernah memberikan pengakuannya tentang pengalaman religiusnya. Menurutny, sejak 1952, ia merupakan praktisi Katholik sampai umur dua puluh dua tahun. Meski begitu, ia tidak marah atau bersikap anti-agama setelah menjadi eks-Katholik. Pada suatu waktu dengan sangat menyesal ia pernah menceritakan bagaimana telah kehilangan iman, dan menekankan bahwa konsep moralitas yang kokoh yang menggaris bawahi hidup dan tulisannya mungkin berasal dari informasi awal kekatholikannya (Alex Sobur, 2003:72). Namun demikian, dalam tulisannya Eco seringkali menulis tentang *culture*, termasuk ke-Kristen-an. kekhasan dalam tulisannya ini memiliki suatu *temperament writing* yang seringkali diungkapkan melalui ungkapan: "*Certain elements remain as the basis for my world vision: a skepticism and an aversion to rhetoric. Never*

*to exaggerate, never to make bombastic assertions*". Eco sering menyinggung latar kulturalnya yang unik ini sebagai salah satu sumber tempramen khas pada tulisan-tulisannya; unsur-unsur tertentu bertahan sebagai dasar bagi pandangan dunianya: sebuah skeptisisme dan sebetuk keengganan pada retorika. Satu-satunya hal yang membuatnya mirip dengan Italia umumnya adalah "jika ia bicara, ia berteriak."

Upaya intelektual dan artistik Profesor Semiotik Universitas Bologna yang telah menulis 20-an buku itu, termasuk fiksi anak-anak, mengingatkan pada penggambaran diri Isaac Newton sebagai bocah kecil yang bermain di pantai mencari lokan, atau pada sajak Sitor Situmorang tentang seorang tua di tepi sungai Indus. Bocah Newton mencari lokan-lokan yang lebih indah, teori-teori yang lebih unggul untuk menjelaskan hukum-hukum semesta fisik; orang tua Sitor memunguti batu-batu halus yang menyimpan waktu dan keabadian. Adapun Eco, ia memasuki rimba belantara sejarah dan peradaban manusia, mengumpulkan segala bentuk gagasan dan penanda yang bisa dijangkaunya, dan membentuknya taman untuk melawan *amnesia epistemik: pelupaan patologis* atas watak fiktif seluruh pengetahuan manusia, sekaligus menghadirkan kembali pengetahuan-pengetahuan terlupakan yang tertimbun endapan-endapan sejarah.

Dengan humornya yang khas, Eco mengajak pembacanya rileks di depan antek-antek kebenaran universal, di depan kedahsyatan pikiran dan impian-impian agungnya. Kebenaran universal, kepastian-kepastian yang dikejar seluruh species manusia, rupanya seperti jalan kampung dan harapan dalam sajak Lu Xun: kian banyak yang lewat, kian banyak jiwa yang percaya, maka yang tadinya tak ada akan menjadi ada, dan akan terus memperkuat adanya dalam kenyataan. Alangkah sedih memang bila kebenaran dan

kepastian itu kemudian menjadi jurang atau benteng tertutup yang tak terlintasi oleh harapan dan keceriaan hidup.

## **B. Konfigurasi Semiotik Eco**

### **1. Ranah Kajian Semiotik**



Pemikiran Umberto Eco kebanyakan dalam bidang linguistik. Ia banyak memberikan sumbangan terhadap perkembangan linguistik. Pemikirannya tentang semiotik juga banyak dijadikan tolok ukur bagi para pemikir lainnya. Ia menyatakan tentang hal-hal lainnya, antara lain tentang *ambigu*; menurutnya *ambiguitas* harus dirumuskan bagai sebuah cara untuk melanggar kaidah-kaidah dalam hal ini sastra dan seni pada umumnya merupakan sebuah cara untuk mengaitkan amanat bersama-sama dalam rangka menghasilkan teks, yang di dalamnya peran ambiguitas sebagai “langgar kaidah” dikembangkan dan diorganisasikan sedemikian rupa sehingga pembaca tidak akan pernah sampai pada *decoding* final atas amanat estetik. Hal ini terjadi karena masing-masing ambiguitas tersebut menghasilkan “pelanggaran kaidah” lebih lanjut pada tataran-tataran berikutnya, yang secara berkesinambungan mengundang pembaca untuk mengupas atau menata ulang apa yang seakan-akan dikemukakan oleh suatu karya seni (Kris Budiman, 1999:5). Selain itu juga, ia mengemukakan tentang definisi *arti*, yaitu “Arti dari sebuah wahana tanda (*sign-vehicle*) adalah satuan kultural yang diperagakan oleh wahana-wahana tanda yang lainnya serta, dengan begitu, secara semantic mempertunjukkan pula ketika tergantungannya pada wahana tanda yang sebelumnya” (Kris Budiman, 1999:7). Dari pemikirannya yang demikian itu, maka ia pun memberikan pemikirannya dalam bidang tanda, yang kemudian disebut sebagai ilmu semiotik. Pemikirannya ini kemudian dijadikan sebagai landasan-landasan pemikiran-pemikiran yang lainnya. .

Dalam pandangan para pengulasnya, Eco dianggap sebagai ahli semiotik yang menghasilkan teori mengenai tanda yang paling komprehensif dan kontemporer. Teori Eco mengintegrasikan teori-teori

semiotik sebelumnya dan membawa semiotik secara lebih mendalam. Karya-karyanya dalam bidang semiotik merupakan sintesis produktif dari hampir semua madzhab semiotik abad ke-20, terutama Saussure dan Peirce, dan didukung oleh pengetahuan yang luas berupa kajian-kajian klasik tentang tanda (Cobley dan Jansz, 2002:155). Oleh karena itu, Eco “membangun” semiotiknya tidak lepas dari pemikiran dua orang tokoh semiotik modern tersebut, yaitu Saussure dan Peirce.

Eco mulai dengan menggunakan definisi yang disusun dua sarjana terkemuka tersebut. Ia mengutip Saussure tanda mempunyai dua entitas yaitu *signifier* dan *signified* atau wahana ‘tanda’ dan makna, atau ‘penanda’ dan petanda’. Dalam hal lain, Eco masih melanjutkan semiotik Saussure, terutama terlihat dalam konsep *supraindividual principles* dan *individual autonomy* yang mirip dengan konsep *langue-parole*. Prinsip ‘*supraindividual*’ merupakan seperangkat sistem yang menguasai kehidupan masyarakat, yang pada suatu ketika berdialog dengan dimensi kognitif manusia (*individual autonomy*). Namun di sisi lain, Eco mengkritik Saussure, bahwa Saussure tidak memberikan batasan secara jelas mengenai pengertian petanda; dia baru sampai pada imaji mental, sebuah konsep, dan realitas psikologis (Alex Sobur, 2002:109).

Eco, juga membandingkan antara semiotik-nya Saussure dan Peirce. Berdasar semiotik Saussure, tanda “mengekspresikan” gagasan sebagai kejadian mental yang berhubungan dengan pikiran manusia. Secara implisit, tanda itu alat komunikasi antara dua orang manusia yang secara disengaja dan bertujuan menyatakan maksud. Di sini, Eco sepakat dengan Peirce dengan mengatakan bahwa semiotik Peirce lebih luas dan berhasil. Eco pun berusaha melepaskan diri dari kesempitan semiotik Saussure dan mengembangkan *unlimited semiosis* dari Peirce. Dalam pandangan Eco,

definisi yang diberikan Peirce lebih luas dan secara semiotis lebih berhasil. Semiotik bagi Peirce adalah suatu tindakan (*action*), pengaruh (*influence*), atau kerja sama tiga subjek, yaitu tanda (*sign*), objek (*object*), dan interpretan (*interpretant*). Yang dimaksud subjek pada semiotik Peirce bukan subjek manusia, tetapi tiga entitas semiotik yang sifatnya abstrak sebagaimana disebutkan di atas, yang tidak dipengaruhi kebiasaan berkomunikasi secara konkret (Alex Sobur, 2002:109).

Eco juga menanggapi masalah yang berkaitan apakah semiotik itu bidang kajian atau disiplin ilmu. Jika ia sebagai disiplin ilmu yang khusus, maka ia mesti memiliki metodenya sendiri dan objek tertentu. Selanjutnya ia mengemukakan bahwa bidang semiotik kenyataannya adalah dalam keberagamaan, variasinya, dan semua kekacauannya. Sehingga membutuhkan suatu model penelitian yang sederhana. Akan tetapi harus terus menerus disempurnakan. Ia juga membedakan antara komunikasi dan signifikansi. Proses komunikasi sering diartikan sebagai penerimaan isyarat—tidak selalu tanda—dari suatu sumber melalui pemancar dan saluran ke tujuan, yang dimiliki adalah informasi. Misalnya mesin ke mesin, tetapi jika *adresse*—penerimanya, manusia maka ada proses signifikasi karena menimbulkan respon interpretatif. Proses ini memungkinkan adanya kode.

Usaha selanjutnya adalah Eco berusaha mengembangkan teori *semiotik umum*, yang mampu menjelaskan semua permasalahan fungsi tanda. Rancangan semiotik umum ini, mesti mempertimbangkan *teori kode* dan *teori produksi tanda*. Untuk itu, terlebih dulu mesti membedakan antara 'tanda' dan yang 'bukan tanda'. Akan tetapi, teori kode dan teori produksi tanda ini tidak sejalan dengan teori *langue* dan *parole*, *competence* dan *performance*, atau sintaktik (dan semantik) dan pragmatik yang

dikemukakan Saussure. Sebab itu, Eco berusaha untuk mengatasi perbedaan tersebut, dan menyusun teori kode secara garis besar yang memperhitungkan kaidah-kaidah kompetensi wacana, formasi teks, kepastian konteks dan lingkungan (situasi). Bertolak dari trikotomi Peirce (*icon, index, symbol*), ia berusaha mengembangkan tipologi tanda, baik pada segi fungsi maupun pada “penghasil tanda’-nya. Tipologi model produksi tanda ini bertujuan merencanakan kategori-kategori untuk memerikan fungsi tanda, bahkan fungsi tanda yang belum dikodekan, yang biasanya ditempatkan dalam tiap-tiap peristiwa atau kejadian yang merupakan awal kemunculannya. Sesuai dengan permasalahan itu, menurutnya, penelitian semiotik umum akan dihadapkan pada tiga ranah penelitian, yaitu: ranah budaya (politik), ranah alam, dan ranah epistemologi.

Dalam ranah alami dikenal dua tipe tanda yang terlepas dari batasan komunikasi, yaitu *pertama* kejadian/peristiwa fisik yang berasal dari sumber alam, misalnya kepulan asap—adanya api, tanah basah—diguyur hujan, kasusu-kasus ini disebut inferensi—peristiwa inferensial. Tanda ada setiap saat ketika sekelompok manusia memutuskan untuk menggunakan dan mengenali sesuatu sebagai wahana sesuatu yang lain. Jadi, peristiwa yang berasal dari sumber alami adalah tanda, karena di situ ada konvensi yang menempatkan korelasi kode antara ekspresi (peristiwa) dan isi (sebab atau akibatnya). Asap menjadi tanda api, api sendiri tidak identik dengan asap, akan tetapi asap menjadi wahana tanda yang melambangkan api yang tidak tampak, sesuai dengan kaidah sosial yang selalu mengasosiasikan asap dengan api.

*Kedua* perilaku manusia yang secara tidak sengaja dipancarkan oleh pengirimnya, mengisyaratkan sinyal meskipun perilakunya tidak disadarinya; misalnya gerak

isyarat (*gestural behavior*), kadang perilaku memungkinkan diketahuinya latar budaya pelaku, karena perilakunya mempunyai konotasi yang jelas. Sekalipun pembaca tidak mengetahui makna-makna yang diasosiasikan itu, pembaca dapat mengenali pelakunya sebagai orang Itali, Inggris, dan lain sebagainya.

Berkaitan dengan peristiwa non-kemanusiaan, Eco mengatakan bahwa segala sesuatu itu dapat dipahami sebagai tanda hanya jika ada konvensi yang memungkinkannya berlaku untuk sesuatu yang lain, sehingga stimuli (rangsangan) tidaklah dianggap sebagai tanda, sebab ia tidak diperoleh melalui konvensi. Dan dengan demikian semiotik itu berurusan dengan tindakan yang bertujuan, peristiwa kemanusiaan dan non-kemanusiaan yang tidak bertujuan bukanlah tanda. Eco juga menyatakan sebaiknya objek informasi tidak dianggap tanda, melainkan hanya satuan-satuan transmisi yang dapat dihitung secara kuantitatif. Dan disebut *isyarat* bukan tanda. Begitu juga informasi fisik seperti neuro-psikologis dan genetis, sirkulasi darah, gerak paru-paru tidak boleh dianggap permasalahan semiotik.

Eco juga menyajikan berbagai bidang yang mungkin dapat dijadikan sebagai kajian semiotik, di antaranya adalah: (1) semiotik binatang (*zoosemiotics*), bahwa pada tahap binatang pun ada pola-pola signifikansi yang—sampai tingkat tertentu—dapat dijelaskan sebagai pola-pola kultural dan sosial, (2) Tanda-tanda Bauan (*Olfactory Signs*) jika ada bau yang bernilai konotatif dalam arti emotif, maka ada juga bau dengan nilai acuan yang pasti, (3) Komunikasi Rabaan (*Tactile Communication*) mencakup perilaku sosial yang jelas dikodekan seperti ciuman, pelukan, tamparan, tepukan di bahu dan lain-lain—dipelajari oleh psikologi.

Kemudian (4) Kode-kode cecapan (*Code of Taste*)

dikaji oleh antropologi budaya; praktik masak-memasak, (5) Paralinguistik (*Paralinguistics*) mengkaji tanda-tanda supra-segmental dan varian bebas yang membenarkan komunikasi linguistik dan yang semakin tampak dilembagakan dan disistematiskan, (6) Semiotik Medis, (7) Kinesik dan Proksemik, gagasan bahwa gerak tangan tergantung pada kode-kode budaya kini merupakan makna antropologi budaya. (8) kode-kode musik (*Musicak codes*) musik menyajikan masalah sistem semiotik tanpa tingkat semantik atau tingkat isi, di samping itu ada “tanda” musik atau sintagmen dengan nilai denotatif yang jelas (terompet dalam militer) dan ada sintagmen atau “teks-teks” yang memiliki nilai konotatif prabudaya; misal musik pastoral.

Dan (9) Bahasa yang diformalkan (*formalized languages*) seperti dalam ilmu kimia, aljabar, matematika, serta bahasa yang diformalkan untuk komputer, (10) Bahasa tertulis, Alfabet tak dikenal, Kode Rahasia: menentukan *welstanschauung*, (11) Bahasa Alam (*natural languages*) bidang ini harus mengacu ke bibliografi umum mengenai linguistik, logika, filsafat, antropologi budaya, psikologi, dan sebagainya, (12) Komunikasi visual meliputi wilayah yang luas; sistem grafik, warna, tanda-tanda ikon, serta rangkaian tanda yang lebih kompleks dari kategori tripartisi Peirce mengenai tanda *simbol*, *ikon*, *indeks*, (13) Sistem Objek merentang mulai arsitektur ke objek-objek pada umumnya.

Serta (14) Struktur alur (*Plot structure*); melingkupi kajian mitologi, cerita rakyat, permainan dan lain-lain, (15) Teori Teks, pemahaman arti teks sebagai suatu unit makro, (16) Kode-kode budaya; sistem kebiasaan atau sistem nilai. Melingkupi sistem kekeluargaan, organisasi sosial, dan lain-lain merupakan gambaran cara pandang masyarakat tertentu, (17) Teks estetik; berorientasi pada seni, hubungan bentuk estetik dengan wujud alam,

(18) Komunikasi massa, studi komunikasi massa menawarkan suatu objek yang terpadu, sesuai dengan pernyataannya bahwa industrialisasi komunikasi tidak hanya mengubah kondisi penerimaan dan pengiriman pesan, tetapi lebih menekankan makna pesan. Untuk melakukan studi ini, harus menggunakan metode yang berbeda yang bertitik tolak dari psikologi, sosiologi, dan stilistika, dan (19) Retorika.

Melihat dari apa yang diungkap Eco, mengenai ranah kajian semiotik, semiotik seolah-olah “menjarah” semua bidang kajian, bahkan keseluruhan dan keutuhan budaya dianggap sebagai gejala semiotik. Maksudnya, keseluruhan dan keutuhan budaya *harus* dikaji sebagai gejala komunikatif yang berlandaskan sistem signifikasi. Sistem signifikasi juga harus diarahkan untuk mengkritisi sistem aturan. Menurut Eco, sistem aturan, yaitu kode yang terdiri atas hierarki sub kode-sub kode yang kompleks, sebagian darinya kuat dan stabil, sedangkan yang lainnya lemah dan bersifat sementara (Alex Sobur, 2003:76-77). Tambahan lagi, budaya yang berbeda-beda dapat memberikan bermacam-macam konotasi terhadap nama tertentu. Eco yakin bahwa kode bukanlah kondisi alami dunia semantik global, dan juga bukan struktur tetap yang mendasari kompleks hubungan dan cabang-cabang setiap proses semiotik. Dengan begitu menurutnya, penelitian semiotik terutama berurusan dengan tanda-tanda sebagai “kekuatan sosial”. Menjelaskan perkembangan dan pembaruan kode, Eco menggunakan apa yang disebut konsep “abduksi”, seperti yang diajukan Peirce. Ia melihat bahwa “suatu konteks ambigu yang tidak terkodekan yang ditafsirkan secara konsisten, jika diterima masyarakat, menghasilkan sebuah konvensi, dan dengan demikian menimbulkan pasangan pengkodean (Alex Sobur, 2003:76-77).

## 2. Tanda dan Reproduksi Makna

Tanda dirumuskan oleh Eco sebagai “sesuatu bukti tidak langsung yang membawa pada beberapa kesimpulan tentang keberadaan sesuatu yang bukan merupakan bukti tidak langsung tersebut” (Kurniawan, 2001: 8). Ia juga mengutip Peirce bahwa tanda adalah segala sesuatu yang ada pada seseorang untuk menyatakan sesuatu yang lain dalam beberapa hal atau kapasitas. Ia juga mengkritisi definisi tanda menurut Morris, dikatakannya bahwa penafsiran terhadap tanda yang diberikan oleh seorang interpreter harus dipahami sebagai kemungkinan penafsiran oleh kemungkinan interpreter. Eco menyimpulkan bahwa “satu tanda bukanlah entitas semiotik yang dapat ditawarkan, melainkan suatu tempat pertemuan bagi unsur-unsur yang independen.” Tanda adalah segala sesuatu yang ada pada seseorang untuk menyatakan sesuatu yang lain dalam beberapa hal atau kapasitas.

Tanda itu dapat *berarti* sesuatu bagi seseorang jika hubungan yang “berarti” ini diperantarai oleh interpretant. Ia juga sepakat dengan Peirce dalam mengartikan *interpretant* sebagai peristiwa psikologis dalam pikiran interpreter, hanya saja harus dipahami secara *non-antropomorfis*. Definisi Peirce ini tidak menuntut kualitas keadaan yang secara sengaja diadakan dan secara artifisial diupayakan. Lebih dari itu, tripartisi Peirce dapat juga digunakan untuk gejala yang tidak dihasilkan manusia, tetapi apa yang dapat diterima manusia. Karena menurut Peirce, esensi tanda adalah kemampuannya “mewakili”. Dalam konteks relasi sosial, Eco mencontohkan komunikasi sebagai sebuah proses *interpretasi*. Agar komunikasi berjalan baik maka harus ada kesatuan antara pengirim pesan, pesan, dan penerima pesan. Namun ketiga komponen tersebut belum menjamin terjadinya tindak komunikasi. Perbedaan sosial budaya dan geografis dapat menjadi



permasalahann antara pengirim dan penerima. Dalam matra ini, untuk menjadikan suatu teks itu komunikatif makan pengirim pesan harus dapat mengandaikan atau memperkirakan bahwa kode pesan yang digunakan dapat dimengerti oleh penerimanya.

Menurut Eco, setiap tanda pada akhirnya mengalami proses signifikasi, yaitu pemaknaan oleh pemakai (pengirim, penerima) tanda. Dengan demikian, interpretasi merupakan paktor terpenting dalam semiotik karena interpretasi merupakan hakikat *individual autonomy* manusia. Eco mengemukakan bahwa makna (*meaning*) tidak sepenuhnya ditentukan oleh struktur, tapi pesan pembaca (*interpreter*), yang secara aktif ikut serta mengkonstruksi makna. Ada dua konsep utama yang digunakan pembaca dalam proses tersebut, yaitu menggunakan 'dunia yang mungkin' (*possible world*) ke dalam teks untuk menghubungkan makna teks secara imajinatif dan memberi 'bingkai' (*frames*) dari runtutan situasi dan kejadian. Dalam konteks ini akan terlihat bahwa proses interpretasi menjadi signifikasi yang kreatif dan dapat diperluas menjadi *unlimited semiosis* (semiosis tak terbatas). Semiosis tak terbatas ini adalah hasil dari fakta bahwa tanda dalam bahasa terkait dengan tanda lain, dan suatu naskah selalu menawarkan kesempatan penafsiran yang tak terhingga banyaknya. Dalam hal ini, Eco ingin menghindari kemungkinan makna tunggal di satu sisi melawan makna yang tak terhingga di sisi lain. John Lechte menyatakan "walaupun *A Theory of Semiotics* secara eksplisit terkait dengan suatu teori tentang pembangkitan kode dan tanda, titik tolak yang mendasarnya adalah pengertian Pierce tentang Semiotik yang tak terbatas".

Untuk tujuan tersebut, Eco mengembangkan suatu model yang disebutnya mengikuti *quillian*, sebagai suatu "model Q" model kode yang meninjau semiosis

tak terbatas. Menurut Eco, unsur-unsur pokok dalam tipologi cara pembentukan tanda adalah :

1. Kerja fisik : upaya yang dilakukan untuk membuat tanda
2. Pengenalan : objek atau peristiwa dilihat sebagai suatu ungkapan kandungan tanda, seperti tanda, gejala, atau bukti.
3. Penampilan : suatu objek atau tindakan menjadi contoh jenis objek atau tindakan.
4. Replika : kecenderungan ke arah *ratio difficilis* secara prinsip tetapi mengambil bentuk-bentuk kodifikasi melalui pengayaan. Contohnya : emblim, notasi musik, dan tanda-tanda matematika.
5. Penemuan kasus yang paling jelas dari *ratio difficilis*.

Menurut Lechte, yang Eco usulkan melalui model Q dan melalui penemuan pembentuk kata adalah kebutuhan dalam melakukan peninjauan kemampuan sistem bahasa agar pembaruan dan penyegaran bisa dilakukan. Bukannya bersifat statis dan tertutup, sistem tanda itu menurut Eco bersifat terbuka dan dinamis.

### **C. Teks Terbuka dan Teks Tertutup**

Bidang kajian teoritis dalam semiotiknya telah mempengaruhi ilmu pengetahuan. Karena beberapa karyanya mengenai sejarah Abad Pertengahan, Umberto Eco dikenal pula sebagai seorang sejarawan pakar tentang Abad Pertengahan, penulis esai, novelis, dan barangkali di atas semuanya, dia adalah seorang semiotisi. Karya-karyanya merupakan sintesis produktif dari hampir semua madzhab semiotik abad ke-20 yang didukung oleh pengetahuan yang luas berupa warisan kajian-kajian klasik tentang tanda (Cobley dan Jansz, 2002:155). Di samping upaya Eco untuk menghindarkan diri dari skolastisisme, dia terkesan tidak pernah kewalahan menghadapi bahan-bahan semiotik yang demikian melimpah ruah. Dalam esai populernya,

“Fragmen-Fragmen” (1959), dia membedah dan menafsirkan sebuah artefak peradaban Kutub (*Artic*) dari era pos-apokaliptik:

“Sekarang kita memiliki satu baris—sayang sekali, satu-satunya yang bisa ditemukan—dari sesuatu yang dahulunya merupakan sebuah ode berisi kutukan terhadap kepedulian duniawi: ‘sebuah dunia yang material!’. Tepat setelah itu, kita dihadapkan pada baris-baris dari fragmen yang berbeda, seperti sebuah himne perdamaian atau kesuburan yang dipersembahkan untuk alam: ‘aku bersenandung dalam hujan, senandung dalam hujan, sebuah perasaan penuh keagungan.’ Sangat mudah membayangkan bahwa ode ini dinyanyikan oleh sebuah paduan suara gadis-gadis muda: kata-kata yang indah membangkitkan citra tentang dara muda dengan selendang putih. Mereka menari-nari saat musim tanam dalam sebuah *pervigilium*” (Cobley dan Jansz, 2002:155).

Eco, dari pembedahannya itu, mengungkapkan bahwa dengan terbatasnya bukti-bukti peradaban Kutub yang ada di tangan, pembaca memiliki ruang yang sangat luas bagi kemungkinan interpretasi yang berlebih-lebihan. Pada waktu yang kurang lebih sama dengan saat dia menulis “Fragmen-Fragmen”, Eco juga—di bawah pengaruh teori informasi—membuat tulisan yang berisi konsepsi-konsepsinya tentang “teks terbuka” (*open text*). Sekilas karya ini seperti hendak menegaskan kembali garis demarkasi antara kebudayaan “tinggi” dan “rendah”. Dalam identifikasi yang mengaitkan “keterbukaan” dengan “modern” dan “tertutup” dengan “populer”, Eco seakan mengulang formulasi yang dibuat oleh pemikir-pemikir lain, baik di Prancis (Barthes dalam konsep tentang tertulis dan wicara), di Inggris (Colin MacCabe dalam teks klasik-realis dan teks revolusioner).

Konsep *teks terbuka* dan *teks tertutup* merupakan perluasan dari konsep diadik para pendahulunya,

seperti Saussure dan Peirce. Menurut Eco, suatu tanda, ia dapat merupakan teks atau tanda tertutup, dan bisa juga sebagai teks terbuka. Hal ini sangat ditentukan bagaimana konteks yang melatari kemunculan tanda tersebut. *Teks terbuka* yang dimaksud adalah teks yang masih dapat memberikan peluang penafsiran, atau makna dari sebuah teks belum ditentukan secara konvensi, kesepakatan. Dengan kata lain, menurutnya, sebuah *teks terbuka* (*open text*) adalah teks yang dapat menggerakkan jenis pembaca tertentu, karena ia terbuka luas (*opera aperta*) terhadap berbagai probabilitas interpretasi, sehingga mungkin saja bersifat ambigu atau polisemi seperti yang terdapat dalam puisi, teks prosa, dan teks sastra lainnya. *Teks terbuka* menuntut “pembaca model” (pembaca yang baik, misalnya, dapat mengekstrapolasi bacaan *Ulysses* dari dalam teksnya sendiri) dan dapat digambarkan dalam skenario berikut: ‘sang pengalamat’ membimbing yang ‘dialamati’, untuk kemudian membiarkannya memilih dan lalu, pada titik tertentu dalam teks tersebut, dia berhenti untuk mempertimbangkan interpretasi dari keseluruhan langkah sebelumnya.

Hal ini berbeda sekali dengan *teks tertutup* (*closed text*), yaitu karya yang hanya membutuhkan “pembaca kebanyakan”. *Teks tertutup* adalah teks yang maknanya sudah disepakati. *Teks tertutup* (*closed text*) memungkinkan jaring-jaring interpretasi pada setiap titik, meskipun ia dirangkai oleh sebuah logika yang lurus yang tampak sebagai berikut: ‘sang pengalamat’ (bukan si penulis, memainkan struktur teks itu sendiri) memberi tawaran kepada yang ‘dialamati’ kejadian-kejadian untuk dia pilih dan putuskan. Misalnya, petunjuk yang mengarah pada kesudahan sebuah misteri seperti dalam cerita-cerita detektif, iklan, dan komik (Coble dan Jansz, 2002:157).

Sebagai ilustrasi, warna merah yang terdapat pada

*traffic light* (lampu merah) merupakan teks atau tanda tertutup. Makna atau pengertian yang didapat dari tanda tersebut sudah menjadi konvensi harus berhenti. Ke-tertutup-an dan ke-terbuka-an ini dapat bertingkat, maksudnya adalah suatu tanda bisa sebagai tanda tertutup bagi komunitas atau masyarakat tertentu. Contoh warna merah di atas merupakan teks tertutup pada tingkat internasional dan konvensi yang berlaku bagi seluruh dunia. Masih warna merah, kali ini warna merah yang berbentuk bendera. Merah yang ada pada bendera Indonesia dimaknai sebagai berani, semangat. Pemaknaan ini sudah menjadi konvensi kolektif yang hanya berlaku di Indonesia. Namun ketika warna merah (masih yang sama), dan juga berbentuk bendera, itu menjadi lain dan maknanya berbeda, saat warna merah itu berada pada bendera Polandia. Berbeda dengan warna merah yang terdapat pada *Trafic light*, ia sudah menjadi konvensi pada tingkat yang lebih luas, berlaku di semua negara. Sementara warna merah yang berbentuk bendera, dilatarbelakangi oleh wilayah, kebudayaan, dan masyarakat tertentu. Jadi, suatu tanda dapat menjadi teks terbuka, dan di sisi lain ia dapat menjadi teks tertutup. Hal tersebut, senada dengan ungkapan bahwa suatu tanda itu bermakna ketika ia memperoleh bentuknya. Misalnya warna merah yang berbentuk bendera akan dipahami sebagai lambang sosialis, atau warna merah dari sekuntum bunga menurut konvensi masyarakat Indonesia diartikan sebagai simbol cinta.

Dari contoh di atas, menunjukkan bahwa suatu pesan dapat dipahami kodenya dari sudut pandang yang berbeda. Hal ini karena adanya bermacam ragam kode, konteks, dan situasi. Sebagaimana diungkap Barthes, bahwa pada tingkat denotasi menghadirkan konvensi atau kode-kode sosial yang bersifat eksplisit, makna tandanya segera nampak ke permukaan

berdasarkan relasi penanda dan petandanya. Sebaliknya, pada tingkat konotasi menghadirkan kode-kode yang makna tandanya bersifat implisit, tersembunyi.

Dalam hal kaitan antara kode dengan produksi teks, Eco menjelaskan lebih lanjut, bahwa kode-kode ini sendiri berasal dari segmentasi kebudayaan atau *unit kebudayaan* yang berbeda-beda dan dapat mempengaruhi satu sama lainnya. Dalam hal ini ia mengungkapkan, “Bermacam-ragam kode, konteks, situasi, memperlihatkan kepada kita, bahwa pesan yang sama dapat dipahami kodenya dari sudut pandang yang berbeda, dan dengan referensi pada sistem-sistem konvensi yang beragam” (Piliang, 2003:169). Itulah sebabnya, warna merah di Indonesia dimaknai sebagai keberanian atau semangat (Bendera pusaka), sementara merah pada bendera polandia atau negara

lainnya, belum tentu demikian.

#### **D. Analisis Semiotik Model Petofi**

Dalam pandangan Eco, yang sesungguhnya terjadi dalam pembacaan sebuah teks adalah *proses pengonkretan*. Pembaca menempuh rangkaian gerak untuk menguraikan tanda-tanda. Namun dalam penguraian ini, sangat mungkin terjadi apa yang oleh Peirce diistilahkan dengan “rantai-semiosis-abadi”, satu tanda membiarkan dirinya terhubung dengan tanda yang lain dalam satu rangkaian, yang secara potensial tak berhingga. Jika demikian halnya, mungkinkah semiosis mengenai sasarannya? Bisakah pembaca melepaskan diri dari kecenderungan melakukan interpretasi yang terlalu percaya diri, apakah kemudian dapat diartikan bahwa teks dapat memiliki kemungkinan interpretasi sebanyak pembaca teks tersebut? Pertanyaan Eco ini diarahkan dengan membandingkan Peirce dan Hermetisme (seperti alkemi atau okultisme) di zaman Renaisans. Yan terakhir meyakini bahwa setiap simbol terhubung dengan simbol-simbol lain karena kemiripannya, secara berurutan. Misalnya, Hermetisme meyakini bahwa bunga anggrek (*orchis*) memiliki bagian yang mirip dengan buah dzakar (testikel). Dalam bahasa Yunani, *orkhis* berarti testikel. Dengan demikian, setiap akibat operasi tertentu pada bunga angrek akan memberikan akibat yang sama pula jika dikenakan pada manusia. Tentu ini sangat bermasalah. Bagaimanapun, “testikel” pada anggrek terbentuk dan punya fungsi yang sangat berbeda dengan testikel manusia, meskipun wujud fisik keduanya boleh dibilang mirip.

Sebuah *kebiasaan (Habit)*, demikian menurut Peirce, adalah “hal-hal yang menentukan cara manusia menalar menurut satu alur berpikir tertentu, dan bukan alur yang lain”. Karena itu, ia bersifat “dirancang atau

diperoleh". Dalam pandangan Eco, jika operasi pada *orchis* tersebut tidak sesuai dengan *kebiasaan* (*Habit*), berarti semiosis telah gagal. Kebiasaan berasosiasi dengan makna (*interpretant*) yang, dalam dirinya sendiri, adalah wilayah keketigaan (*Thirdness*) dari penalaran. Tidak seperti *diferance ala* Derrida, tujuan akhir dari rantai-abadi-semiosis *ala* Peirce adalah menentukan tanda tersebut *berdiri demi apa*. Eco menunjukkan, semiosis berarti aliran dari satu makna ke makna berikutnya. Bagi Peirce ini semua berlangsung bukan tanpa tujuan.

Asosiasi antara satu tanda dengan tanda yang lain tidak berlangsung secara arbitrer di atas landasan yang bersifat *chaotic*; namun ia dibimbing oleh *peranti-peranti kebiasaan* yang dengannya—manusia—melakukan penalaran. Tanda yang digunakan menyertakan sebuah Representamen, yang dengan perantar makna, dapat dihasilkan sebuah *objek pertama* (objek sebagaimana ia tampak). Kita tidak pernah benar-benar bisa menggenggam yang sejati, yaitu *objek dinamis*, meskipun sudah pasti bahwa yang sejati tersebut merupakan sebab dari objek pertama.

Pencarian melalui rantai-abadi-semiosis diarahkan pada tujuan yang hendak dicapai oleh makna akhir. *Makna akhir* adalah juga sebuah *kebiasaan*, sebuah watak untuk bertindak dalam dunia. Semiosis itu sendirilah yang membangun dunia melalui relasi antara *makna pertama* dan *makna akhir*. (Objek) yang sejati adalah apa yang terakhir akan dihasilkan oleh informasi dan penalaran. Dapat dikatakan: yang sejati adalah makna *intersubjektif* yang hadir dalam sebuah *komunitas* melalui semiosis. Komunitas ini dapat dibayangkan mirip sebuah rumah kaca untuk penelitian tetek-bengek tentang semiosis. Jika tanda tidak berhasil menyingkapkan sesuatu tentang benda itu sendiri, dalam jangka panjang proses semiosis dalam



masyarakat akan menghasilkan pandangan-pandangan tertentu tentang benda tersebut yang secara sosial disepakati dan diterima sebagai kebenaran.

Tak dapat diragukan, di sana terdapat *teks terbuka* yang menyediakan kemungkinan untuk rupa-rupa penafsiran. Namun, interpretasi tersebut tidak tak-berhingga. Interpretasi yang telah dibuat akan didasarkan pada prinsip-prinsip konsensus, yang sampai sekarang masih sulit dirumuskan dan karena itu menjadi tugas semiotik. Berdasarkan hal tersebut, dalam pandangan Eco, semiotik yang serius mestinya berupaya untuk menyingkirkan interpretasi sampah dan memaparkan prinsip-prinsip yang tahan uji dari semiosis yang berhasil, yang tetap bersinar sampai akhir, barang kali, pada *makna akhir*.

Menurut Eco, pembaca harus melalui beberapa tahapan untuk sampai pada pemahaman yang baik terhadap seluruh teks. Pembaca dapat menggunakan *model petofi* untuk menunjukkan bagaimana proses penafsiran makna dapat terjadi. Pada awalnya teks merupakan *manifestasi linier*. Pada tahap ini, pembaca berusaha memahami kode dengan cara menggali kode dan subkode untuk mengetahui makna yang tersembunyi (*verisimilitude*) di baliknya. Bambang Wahyu Hidayat (2002:9) memberikan contoh mengenai *model petofi* ini. Misalnya, terdapat pernyataan "*Once upon a time, there was a young princess called snow white. She was very pretty*", maka pembaca harus menemukan:

1. *Basic dictionary*, menghubungkan apa yang tertulis dalam teks dengan referensi yang paling dasar (*basic dictionary*). Pembaca langsung dapat membuat analisis semantik dari kata 'princess' yakni 'snow white' pastilah seorang perempuan, kemudian dihubungkan dengan manusia dan direpresentasikan atribut-atribut keperempuan

seperti organ tubuh, kecantikan, dsb.

2. *Rules of co-reference*, pembaca mempertimbangkan *co-reference* dengan pemahaman lexical atau semantik. Pembaca misalnya dapat menentukan bahwa yang dimaksud 'she' adalah pasti merujuk pada 'snow white'.
3. *Contextual* dan *circumstantial selection*, pembaca melihat kemungkinan-kemungkinan kode abstrak dapat dipertemukan dengan istilah-istilah lain yang sama dalam sistem semantik serta melihat makna dari lingkungan eksternal suatu term. Misalnya, istilah 'whale' dalam konteks kuno hanya dipahami sebagai 'ikan' saja tapi untuk konteks modern dipahami sebagai 'mahluk mamalia'.
4. *rhetorical* dan *stylistic overcoding*, pembaca menggunakan kemampuannya untuk melihat metafora-metafora di dalam teks agar dapat menghindari pemaknaan yang naif dan denotatif. Istilah "Once upon a time" dapat dimaknai sebagai a) peristiwa yang terjadi dalam matra waktu non-historis, b) peristiwa yang tidak nyata, dan c) penulis menceritakan suatu fiksi.
5. *Common frames* dan *intertextual frames*, terdapat dua bingkai yang membantu pembaca dalam membatasi pemaknaan sebuah teks. 'Princess' dapat dijadikan *common frames*, sedangkan 'snow white' dan 'pretty' dijadikan *intertextual frames*.
6. *Ideological overcoding*, proses penafsiran melibatkan latar belakang ideologis walaupun tanpa disadari.

Selain menguak eksistensi kode dan subkode, pembaca juga harus memahami keadaan ujaran (*circumstance of utterance*) dalam sebuah teks.

Diagramnya dapat digambarkan sebagai berikut:

Kondisi Awal Teks	Expression Linier	Text Manifestation
Rancangan Pemaknaan	Intentional	Extentional
Obyek Pemaknaan dan Eksplorasi	Codes & Subcodes	Circumstance of Utterances
Langkah-Langkah	<div>1. Basic Dictionary</div> <div>2. Rules of co-reference</div> <div>3. Contextual &amp; Circumtancial</div> <div>4. Rhetorical &amp; stylistic Overcoding</div> <div>5. Common &amp; intextual Frames</div> <div>6. idoological overcoding</div>	<div>1. Bracketed Extentions</div> <div>2. Discursive structure (semantic disclosure)</div> <div>3. Narrative Structures</div> <div>4. Actantial Structures</div> <div>5. Elementary ideological Structures</div> <div>6. Forecast &amp; nferential Walks</div> <div>7. World structures</div>

Keadaan ujaran (*circumstance of utterance*) menjadi penting untuk mengetahui informasi tentang matra waktu, konteks sosial budaya dari suatu pesan, sifat-sifat tindak tutur, dan lain sebagainya. Dalam diagram di atas makan pembaca menaruh *bracketed extention* (dalam kurung), apabila terdapat ketidaksesuaian antara karakter dan teks dengan dunia real. Pada wilayah *discursif structures*, pembaca akan dibantu oleh *textual operator* (topik). Selain topik, yang membantu pemahaman pembaca adalah *isotopi*, yakni kategori semantik (komponen makna) yang dominan sehingga memungkinkan pembacaan yangterarah pada suatu teks. Isotopi akan menentukan motif-motif cerita dan kemudian ke tema cerita sehingga pembaca akan menemukan *narrative structures* cerita. Dalam *narrative structures* terdapat dua istilah, yaitu *fibula* dan *plot*. Term Fabula merujuk pada bahan cerita, logika tindakan, atau sistaks karakter dalam teks. Adapun *plot* merupakan alur dengan cerita segala pembalikan, penyimpangan, dan lain-lain. Dalam konteks ini, pembaca melakukan abstraksi serta mampu mencapai *actantial structures* dari teks baru kemudian

menegaskan struktur ideologis yang diwakilkan teks. Dalam langkah selanjutnya, pembaca membuat ramalan (*forecast*) yang diharapkan serta kesimpulan pembaca (misalnya, *happy ending*, *sad ending*). Level terakhir yang akan dicapai oleh pembaca adalah menemukan *world structures* dari teks seperti memilah struktur aktual dari teks, membandingkan matra dunia teks untuk menemukan kebenaran tekstual dan kontekstual.

### **E. Teori Dusta**

Semiotik yang dikemukakan oleh Umberto Eco, bahwa semiotik pada prinsipnya adalah sebuah disiplin yang mempelajari segala sesuatu yang dapat digunakan untuk berdusta. “Bila sesuatu tidak dapat digunakan untuk mengungkapkan dusta (*lie*), maka sebaliknya ia tidak dapat pula digunakan untuk mengungkapkan kebenaran (*truth*), pada kenyataannya tidak dapat digunakan untuk “mengungkapkan” apa-apa definisi sebagai sebuah teori kedustaan sudah sepantasnya diterima sebagai sebuah program komprehensif untuk semiotik umum (*general semiotics*). Kecenderungan “dusta’ dalam semiologi dikenal sebagai *hipersemiotik*”

Dari apa yang diungkapkan Eco tersebut, nampak jelas sekali bahwa konsep *dusta* merupakan salah satu tema sentral dalam wacana semiotik, sehingga dusta sepertinya menjadi prinsip utama semiotik. Hal ini dikarenakan semiotik sebagai satu bentuk representasi pada dasarnya adalah sesuatu yang hadir namun menunjukkan bahwa sesuatu di luar dirinya adalah yang dia coba hadirkan. Representasi tidak menunjuk pada dirinya sendiri, namun kepada yang lain. Misalnya tanda *anjing* (tulisan atau citra bunyi), ia tidak menunjuk pada dirinya sendiri, melainkan ia menunjuk kepada apa yang ia coba hadirkan, yaitu konsep ke-anjing-an. Anjing sesungguhnya (objek) bisa saja dari jenis bulldog, pudel, atau herder.

Meskipun demikian, implisit dalam definisi Eco di atas adalah bahwa bila semiotik adalah sebuah teori kedustaan, maka ia sekaligus adalah teori kebenaran, sebab bila sebuah tanda tidak dapat digunakan untuk mengungkapkan kebenaran, maka ia tidak dapat pula digunakan untuk mengungkapkan kedustaan. Dengan demikian, meskipun Eco menjelaskan semiotik sebagai teori kedustaan. Implisit di dalamnya adalah teori kebenaran, seperti kata *siang* yang implisit dengan kata *malam* (Yasraf, 2003:44-45). Tanda dusta adalah tanda yang menggunakan penanda yang salah untuk menjelaskan sebuah konsep, dengan demikian juga salah. Tanda (A) digunakan untuk menjelaskan realitas yang sesungguhnya adalah (B). Terdapat hubungan asimetris antara tanda dan realitas. Tanda dapat digunakan sebagai alat dusta. Tanda palsu dapat berubah menjadi tanda menipu bila tanda yang ditampilkan sama sekali tidak mengandung unsur kebenaran di dalamnya sekecil apapun. Tanda dusta sama sekali tidak mengandung kebenaran tersebut. Artinya, seperti yang dikatakan Eco, ia adalah alat dusta yang murni (Yasraf, 2003:56).

Makna kata dusta yang dikemukakan Eco didefinisikan sebagai “mengatakan atau menulis sesuatu yang anda tahu itu benar”, artinya, antara yang dikatakan atau ditulis tidak sesuai dengan realitas yang sesungguhnya. Terdapat hubungan tak simetris antara tanda dan realitas. Dalam terminologi semiotik, terdapat jurang yang dalam antara sebuah tanda dan referensinya pada realitas. Konsep, isi, atau makna dari apa dibicarakan atau ditulis tidak sesuai dengan realitas yang dilukiskan.

Pada dasarnya semiotik berhubungan dengan segala sesuatu yang dapat dianggap tanda. Tanda adalah segala sesuatu yang dapat dianggap sebagai pengganti sesuatu yang lain secara signifikan. Sesuatu yang lain

itu tidak harus ada atau benar-benar ada di suatu tempat pada saat tanda menggantikannya. Sebab itu, Eco mengajukan “teori dusta” sebagai dasar kajian semiotik umum yang komprehensif, karena pada prinsipnya semiotik adalah disiplin ilmu yang mengkaji segala sesuatu yang dapat digunakan untuk mendustai, mengelabui, atau mengecoh.

Sebagaimana disebut Eco, bahwa semiotik dapat digunakan untuk berdusta, di samping untuk mengungkap kebenaran. Sebagai ilustrasi masalah tersebut, pembaca dapat melihatnya pada kasus periklanan. Ambil saja satu contoh, yaitu iklan bir. Pada salah satu iklan bir, ditampilkan (penandanya/signifier) seorang pria dewasa sedang memegang segelas bir dalam posisi hendak meminumnya, di belakang pria tersebut berdiri seorang wanita yang tampak separuh mukanya sehingga yang menonjol adalah bibirnya yang dipoles lipstik warna merah. Wanita itu menggunakan baju yang terbuka dadanya, sehingga menonjolkan payudaranya. Pada bagian bawahnya ada teks yang berbunyi “Angker Stout, Lebih Baik” serta “Bir Hitam yang Memberi Lebih” .

Itulah yang ditampilkan pada iklan tersebut pada tingkat denotatif. Akan tetapi bila dikaji lebih mendalam (pada tingkat konotatif), tampilan payudara dan bibir sebagai elemen penanda dari iklan ini memberikan konotasi *sensualitas*. Posisi payudara itu persis di antara gelas bir dan wajah pria sehingga ketiga elemen tadi mempunyai relasi: pria (keperkasaan—bir—wanita (sensualitas). Itulah konteks iklan tersebut. Berdasar komposisi iklan itu, mempunyai konotasi yang kuat tentang *daya lebih seksualitas* yang diberikan oleh bir hitam. Akan tetapi apakah betul demikian? Bukankah berdasar penelitian, bir sebaliknya justru lebih banyak menggiring orang pada berbagai problem seksual, masalah psikis, dan bahkan penyebab kematian. Jelas

yang ditawarkan iklan ini adalah *informasi* yang salah. Ia merupakan *distortion mirror of reality* (Yasraf, 2003:281-282).

Berawal dari pendapat Eco tersebut, telah menjadikan orang banyak tercengang yang secara eksplisit menjelaskan betapa sentralnya konsep dusta di dalam wacana semiotik, sehingga dusta tampaknya menjadi prinsip utama dalam semiotik. Maksud Eco dengan ungkapan itu bukanlah ia sedang bermain-main, melainkan ia sedang konsentrasi menjelaskan sebuah teori semiotik, seperti yang ia ungkapkan sebagai berikut:

“Bila sesuatu tidak dapat digunakan untuk mengungkapkan dusta, maka sebaliknya ia tidak dapat pula digunakan untuk mengungkapkan suatu kebenaran, ia pada kenyataannya tidak dapat digunakan untuk mengungkapkan apap. Saya fikir definisi ini sebagai sebuah teori kedustaan sudah sepantasnya diterima sebagai sebuah program komprehensif untuk semiotik umum (*general semiotic*).

Dalam pandangan Harvey Cox tentang Eco lewat novel-novelnya cenderung lebih diwarnai dengan refleksi keagamaan yang cukup intens, nyaris bertolak belakang dengan suasana kehidupan masa lalu Eco yang pernah mengaku telah kehilangan Iman. Dalam pandangan Cox, Eco merupakan salah satu orang bijak dewasa yang tidak tertarik pada penyangkalan keberadaan orang-orang beriman namun dengan sungguh-sungguh berusaha mencari iluminasi yang berbeda dan dasar umum yang sama.

#### **D. Konsep Warna Umberto Eco**

Pendekatan yang dilakukan oleh Umberto Eco terhadap semiotik salah satunya adalah pendekatan tentang warna. Dalam hal ini bisa dikatakan bahwa

penjelasan tentang warna yang dilakukannya merupakan contoh aplikasi semiotik. Eco menjelaskan tentang warna tidak secara konkrit, atau dari sisi seorang painter; akan tetapi ia melihatnya seolah-olah dia adalah seorang yang buta warna. Ini sampai dituliskan dalam sebuah novel *The Island of the Day Before*, novel ketiga Umberto Eco yang semakin mengukuhkan reputasi cendekiawan berkebangsaan Italia itu sebagai salah satu penulis fiksi terbaik dunia.

Ceritanya berawal pada di sebuah malam yang digantungi purnama di pertengahan tahun 1643, ketika Roberto terbangun dan memergoki dirinya terapung di sisi sebuah kapal kosong. Kisah Roberto tak saja kembali memperlihatkan apa yang paling menyentuh dalam diri manusia: harapan yang abadi untuk membuat masuk akal segala hal muskil yang terjadi pada dirinya, dengan cara yang sepiantas lalu kadang tak masuk akal. Novel yang dikisahkan dengan kesadaran akan kemampuan narasi dan narator untuk memiuh kebenaran itu kembali menegaskan keluasan minat intelektual dan program ilmiah Eco yang terentang beraneka warna. Salah satu warna pokok tersebut, sejauh yang sanggup dipahami, bahwa seluruh karyanya, fiksi dan nonfiksi, dengan satu dan lain cara bergulat dengan bagaimana manusia mempersepsi dunia dan membentuk makna dengan bantuan kemampuan kognitif yang ditumbuhkan dari evolusi biologisnya, dan sumber-sumber linguistik yang ditumpuknya dari perjalanan sejarah dan kebudayaannya.

Dalam tulisannya yang berjudul "How Culture Conditions the Culture We See" bagian pertama ia menjelaskan tentang warna dengan objek kajiannya berupa interview antara Gellius dengan Fronto, seorang penyair dan Favorinus, seorang filsuf. Percakapan itu, menurut Eco merupakan sebuah puzzle dalam



lingkungan sosial. Meraeka memperbandingkan persepsi mereka masing-masing mengenai warna. Persepsi mereka masing-masing berbeda, akan tetapi bukan karena mereka buta warna, melainkan mereka masing-masing memiliki sudut pandang yang berbeda-beda. Mereka memandangnya dari teks yang berbeda dari abad yang berbeda pula. Dan ini menurut Eco bukan lah dipandang dari segi psikologikal ataupun aestetiknya, melainkan dari sisi kulturalnya dalam sebuah sistem kebahasaan.

Dalam tulisannya juga, ia mengutip dari Arthur Linksz, yaitu tentang warna yang dihubungkan dengan kultur. Selain itu juga ia menghubungkannya dengan aspek-aspek semantik, yaitu *meaing* dan *reference*. Di mana keduanya ada dalam pengujaran konsep warnanya. Pembedaan terhadap warna dapat dilakukan dibawah kondisi laboratories. Sama halnya dengan penelitian terhadap manusia yang dapat dilakukan dengan berbagai macam pendekatan, psikologi contohnya. Setiap manusia memiliki psikologi yang berbeda-beda. Begiu juga cara mereka memandang warna. Pada orang-orang Amerika contohnya. Secara teoritis, mereka memiliki jarak pandang yang berbeda. Selain itu juga, mereka dapat membedakan berjuta-juta warna, antara 7,5 juta sampai 10 juta warna. Terdapat juga perhitungan-perhitungan tentang warna yang dilakukan dibawah penelitian laboratorium. Berikut adalah data yang diperoleh dari hasil penelitian tersebut:

<b>Colour combination</b>	<b>per cent</b>
Red/white/blue	16.8
Red/white	9.5
Red/yellow/green	7.3
Red/white/green	6.6
Red/white/green/black	6.6

Blue/white	6.0
Red/yellow/blue	5.8

58.6

(Cobley, Paul, *The Communication Theory Reader*, hal.168)

Itulah kombinasi warna yang dapat dideteksi dengan penelitian laboratorium. Atas dasar itu, maka Umberto Eco menyimpulkan bahwa penelitian laboratorium tidak dapat mendeteksi semua jenis warna, dan ini sangat mempengaruhi pemikiran Eco tentang bagaimana warna dijadikan tanda dalam tradisi kehidupan manusia. Akhirnya inilah yang dihasilkan oleh Umberto Eco tentang bagaimana kultur mengkondisikan warna-warna yang terlihat. Ini bergantung pada bagaimana orang-orang melihatnya dari sudut pandangnya masing-masing. Dengan kata lain interpretasi seseorang tentang tanda akan berbeda-beda berdasarkan pemikirannya juga. Yang terpenting adalah bagaimana orang memberikan tanda terhadap apa yang dilihatnya dan yang didengarnya.

## SEMANALIS DAN SEMIOTIK REVOLUSIONER JULIA KRISTEVA

### A. Sketsa Biografi Julia Kristeva

Julia Kristeva dikenal sebagai seorang pemikir yang berpengaruh dalam teori semiotik aliran postrukturalis. Ia dikenal sebagai seorang linguist dan ahli semiotik dengan reputasi yang *briliant*, terlebih ketika bergabung dengan kelompok *Tel Quel* di Paris pada akhir 1960-an. Ia merupakan salah satu dari tiga pemikir Prancis yang banyak dipengaruhi oleh psikoanalisis Lacanian, terutama pandangannya tentang subjektivitas, seksualitas, bahasa, dan hasrat. Dua pemikir lainnya yaitu Helena Cixous, dan Luce Irigaray. Feminist yang lahir Bulgaria tahun 1941 ini, melalui semiotik revolusionernya mengembangkan kemungkinan bentuk-bentuk pelanggaran, subversi, dan kreativitas antisosial dalam bahasa. Melalui analisis psikoanalisis kritis, ia memokuskan analisisnya tentang feminitas dan selalu menaruh segala minat melalui sifat bahasa dan segala manifestasinya. Karenanya, aliran semiotiknya disebut dengan *semiotik revolusioner* karena semiotiknya mencoba merobah pandangan dunia yang bersifat patriarkis ke arah keseimbangan antara simbolisme maskulin dan feminin secara radikal.

Alirannya juga disebut *semiotik ekspansi* karena berusaha memadukan semiotik linguistik dengan konsep psikoanalisis dan sosiologi. Ia dianggap sebagai pencetus munculnya semiotik ekspansif (Van Zoest, 1993:4), dengan cirri-ciri adanya sasaran akhir untuk

kelak mengambil alih kedudukan filsafat atau ilmu total baru. Dalam penelitiannya, tanda menjadi kehilangan tempat sentralnya yang berubah dan diganti dengan pengertian produksi arti. Penelitian yang menilai tanda terlalu statis, terlalu nonhistoris, dan terlalu reduksionistis, diganti oleh penelitian praktik arti. Para ahli semiotik jenis ini, tanpa merasa keliru dalam bidang metodologi, mencampurkan analisis mereka dengan pengertian-pengertian dari dua aliran heurmeneutika yang sukses pada zaman itu yakni psikoanalisis dan Marxisme.

Model umum dari prinsip-prinsip penandaan Kristeva berasal dari atau banyak dipengaruhi oleh psikoanalisis-struktural jaques lacan yang mengintegrasikan analisis Freudian dan semiologi struktural. Diklaim bahwa konsep-konsep yang dibangun oleh Julia Kristeva berada di bawa *interilluminating* konsep-konsep psikoanalisis Lacanian. Secara umum karakteristik Lacanisme dalam pemikiran Kristeva adalah;

- a. terbiasa dengan karya-karya Sigmund Freud yang menyeruak di antara penggerak-penggerak pra-Oedipal dan seksual Oedipal serta memiliki pengetahuan teori lacanian yang luas.
- b. menerima anti humanisme lacan, komitmen pada peran-peran penting bahasa dalam kehidupan psikis dan pemahaman tentang posisi yang pasti bersifat seksual yang diausmsikan subjek dalam dunia symbol.
- c. memfokuskan diri pada pola hubungan yang kabur dalam karya-karya Freud dan Lacan
- d. menerima kekuatan kuna pradedipal, yang walaupun ditindas tetap dipertahankan secara permanen dan utuh
- e. menerima status menyimpang dorongan libidinal yang polimorf dan cair.

Semua karekteristik teori Kristeva tersebut berasal

dari jaring-jaring metodologis dan konseptual psikoanalisis Lacan dan konsep tataran simbolik serta subjek Lacan untuk membangun teori politik penandaan. Dengan kata lain, Kristeva melihat landasan ideologis dan filosofis linguistik modern pada dasarnya bersifat otoritarian dan menindas. Ia mengontrol beragam proses-proses semiosis yang bagaimanapun bersifat rapuh dan bisa rusak atau pudar pada momen-momen penting historis, linguistik dan psikologik tertentu. Hasilnya adalah teks yang bisa dipahami (*understandable text*) yang lahir dari pergolakan norma-norma halus. Semiotik jadinya meluapi batas-batas teks tersebut dalam momen-momen istimewa yang khas Kristeva, yakni tiga serangkai kekuatan subversif: kegilaan, kekudusan dan puisi. Karya-karya Kristeva mengenai bahasa, subjektivitas, dan seksualitas yang secara khusus dilandasi oleh psikoanalisis Lacanian ini telah menjadi bahan perdebatan di kalangan feminis kontemporer.

Profesor di bidang linguistik pada Universitas Paris VIII yang sekaligus seorang psikoanalisis ini mulai merenungkan sifat feminitas (yang dilihatnya sebagai sumber yang tak bernama dan tak terungkap). Ia selalu menaruh minat pada sifat bahasa dan manifestasinya. Ia bahkan telah menunjukkan minatnya pada tahun 1990 dengan menerbitkan salah satu karyanya yang berjudul *Les Samourais*. Buku terakhir ini merupakan sebuah roman *a cle*, yang menurut Lechte (2001:220-225) merupakan roman yang berisi suatu pembongkaran pada kehidupan dan cinta kaum *avant-garde* intelektual di Paris. Selain dari itu, Lechte melihat pergulatan Kristeva dalam hubungan antara bahasa dan pentingnya bahasa bagi pembentukan suatu subjek telah mendorongnya untuk mulai mengembangkan teori tentang semiotik seperti pada tesis doktornya tahun 1974 dengan judul; *La revolution du langage poetique*

(Revolusi dalam Bahasa Puisi). Yang isinya membahas tentang perbedaan semiotik “konvensional” dengan yang “simbolik”-lingkungan representasi, imaji, dan semua bentuk bahasa yang sepenuhnya terartikulasi.

Kristeva mengawalinya dengan mendesain sebuah sains tentang teks yang disebutnya *semanalisis*. Ancangan *semanalisis* ini dimaksudkan untuk membuka kemungkinan bentuk-bentuk *avant-garde* dan *subversif* dalam bahasa. *Semanalisis* dibangun di atas konsep “dialogis”-nya Bakhtin. Karenanya, Kristeva menjadi seorang teoritis bahasa dan sastra dengan konsepnya yang khas yaitu “*semanalisis*” adalah sebuah pendekatan terhadap bahasa sebagai suatu proses penandaan (*signifying process*) yang heterogen dan terletak pada subjek-subjek yang berbicara (*speaking subjects*). Menurutnya, *semanalisis* berbeda dengan “*semiotik sistem-sistem*” yang melakukan deskripsi sistematis terhadap kendala-kendala social dan simbolik di setiap praktik penandaan. Titik berangkat *semanalisis* adalah suatu teori makna yang niscaya menyesuaikan dirinya dengan teori tentang subjek yang berbicara. *Semanalisis* mengkaji strategi-strategi bahasa yang khas, ia merupakan pengkajian terhadap bahasa sebagai wacana yang spesifik, bukan sebagai sistem (*langue*) yang berlaku umum. Sebagai suatu teori tekstual yang tidak berorientasi pada sistem, *semanalisis* mendekati dan memahami makna secara kontekstual, menganggap bahwa pengkajian teks beserta dengan konteksnya masing-masing adalah sama pentingnya (Kris Budiman, 1999:106). *Semanalisis* memahami makna bukan lagi sebagai tanda, melainkan sebagai proses penandaan yang memperlihatkan pelepasan dan artikulasi lebih lanjut dari “*drives*” yang dikendalikan oleh kode sosial dan belum tereduksi ke dalam sistem bahasa .

Senada dengan Derrida, Kristeva melihat bahwa

semiotik struktural merupakan satu wacana yang hanya menawarkan *makna tunggal* dan *stabil*, sebab dalam proses produksi tanda atau pertandaan; semiotik struktural, menurut Kristeva, menolak kehadiran *subyek* sebagai ‘agen perubahan’ dalam bahasa. Semiotik struktural—Saussure—cenderung ingin mempertahankan stabilitas dalam bahasa. Sebaliknya apa yang diinginkan Kristeva adalah ‘revolusi’ dan ‘pembaharuan’. Semanalisis yang diancangnya mengarah pada ‘semiotik revolusioner’ sebagai suatu wacana “pengguncangan’ atau ‘dekonstruksi’ (penghancuran) identitas-identitas makna transenden. Melalui semiotik revolusionernya, Kristeva menginginkan penciptaan semacam ‘krisis’ dan ‘pengguncangan’ segala sesuatu yang telah melembaga secara sosial, dan menolak kemantapan atas makna dan identitas tersebut.

Teks, dalam wacana Kristeva merupakan objek riset semiotik. Lebih lanjut Kristeva mendefinisikan teks sebagai alat translinguistik yang mendistribusikan kembali aturan-aturan bahasa berkaitan dengan parole komunikatif yang mengarahkan secara langsung informasi pada tipe yang berbeda dengan ungkapan sinkronik sebelumnya. Teks, dengan demikian, merupakan sebuah produktivitas yang berarti berkaitan dengan bahasa yang kondisinya didistribusikan (*destruktivo-constructivo* atau perusakan konstruksi bahasa) dan merupakan perubahan teks itu sendiri atau sebuah intertekstualitas yang dalam satu teks selalu berkaitan dengan teks lainnya untuk saling mengisi. Maka teks dengan bahasa sebagai sistem adalah bertentangan dalam hubungan dialektik. Dalam hal ini teks terlihat sebagai transformasi revolusioner terhadap sistem bahasa.

Jadi, apa yang dilihat Kristeva dalam sebuah teks, tidaklah sesederhana relasi-relasi antara “bentuk” dan

“makna” atau relasi “penanda” (*signifier*) dan “petanda” (*signified*), sebagaimana yang dipertahankan oleh semiotik konvensional. Sebaliknya, Kristeva melihat pentingnya dimensi ruang dan waktu dalam analisis teks. Sebuah teks atau karya seni dibuat di dalam ruang dan waktu yang konkret. Oleh sebab itu, mesti ada relasi-relasi antara satu teks atau karya dengan teks atau karya lainnya dalam ruang, dan antara satu teks atau karya seni dengan teks atau karya seni di dalam garis waktu. Singkatnya, Kristeva melihat bahwa satu teks atau karya seni tidak berdiri sendiri, tidak mempunyai ‘landasan’ atau kriteria dalam dirinya sendiri—atau dengan kata lain teks atau karya itu tidak otonom.

Model semiotik revolusioner Kristeva, secara singkat, didasarkan pada perbedaan di antara dua model pemahaman dalam wacana bahasa, yaitu 1) *signifikasi*, yakni pemaknaan tempat makna-makna dilembagakan dan dikontrol secara sosial lewat konvensi—serupa dengan apa yang dikonstruksi oleh kaum strukturalis, dan 2) *signifiance*, yakni pemaknaan yang menghasilkan makna-makna yang subversif dan kreatif, suatu proses penciptaan yang *tanpa batas* dan *tak terbatas*; proses penyaluran kapasitas-kapasitas subyektifitas pada diri manusia melalui ungkapan bahasa. *Signifiance* merupakan pergalian batas terjauh dari kapasitas subjek, sekaligus pembongkaran batas terjauh *konvensi sosial* dalam satu komunitas bahasa (Yasraf, 2002a:5). Dikotomi semiotik antara *signifikasi* dan *signifiance*, sekaligus menggambarkan dikotomi antara *langue* dan *parole*, dan pada tingkat filosofis antara paham idealisme dan materialisme. Ada kecenderungan di antara wacana bahasa di Barat untuk melihat dikotomi ini seperti *multiple-choice*, yakni pilihan-pilihan terkutubkan secara ekstrim. Misalnya, untuk membuka kreatifitas dan produktivitas dalam bahasa, maka segala



bentuk konvensi dan kode-kode sosial 'dapat' atau bahkan 'dicurigai', 'diabaikan', dan 'didekontruksi', sehingga berkembanglah produksi tanda yang anarkis.

## **B. Teks Sebagai Praktek Penandaan dan Produktivitas**

Dalam perumusan teorinya, Kristeva bertolak dari teks itu sendiri. Menurutnya, teks merupakan alat kebahasaan yang mempunyai dua sifat, yakni 1) ia meredistribusi aturan gramatikal kata-kata sesuai dengan tujuannya, 2) pemaknaan yang bersifat intelektual dan oleh karenanya bersifat plural. Dengan demikian, teks bersifat produktif, sehingga teks tidak lagi sekedar mengungkapkan realitas, tetapi mentransformasikan realitas itu sendiri. Akibatnya, "realitas teks" berbeda dengan realitas di luar teks. Ini sesuai dengan prinsip yang dikemukakan oleh Lacan, bahwa akhir bahasa itu sendiri membangun realitas. Lacan mengemukakan bahwa manusia sebenarnya sudah terpenjara oleh bahasa (Benny H. Hoed, 2003:18).

Kristeva menolak pandangan bahwa pemahaman tekstual antara penerima pesan dan pemberi pesan dihubungkan oleh model komunikasi yang sederhana, seperti yang dirumuskan Roman Jakobson. Bahkan Kristeva menganalisis teks sebagai proses pergantian sosial. Kristeva memang tertarik pada analisis teks sebagai aktivitas generatif, yang disebutnya sebagai praktek penandaan dan produktivitas (*signifying practice and productivity*). Pemaknaan, apalagi dalam sastra, bersifat plural; artinya tidak ada makna tunggal dalam setiap teks tertulis maupun lisan. Pemaknaan plural diakibatkan oleh antara lain adanya hubungan dan proses intertekstualitas, yakni kaitan antara satu teks dengan teks lain yang mempengaruhi pemaknaan oleh pembaca. Sebuah teks sastra memiliki makna yang

berlapis-lapis. Dengan demikian dalam komunikasi terjadi proses produktif, yakni sebuah prose pemaknaan oleh setiap penerima teks yang bertolak dari teks itu sendiri dan bukan hanya sekedar pertukaran pesan. Aktivitas pemahaman sebuah teks dari pembaca, biasanya berangkat dari penguasaan term-term kunci.

Kristeva menyebut term-term kunci ini dengan sebutan *anagram*. Term *anagram* ini, mulanya dipergunakan oleh de Saussure untuk menyebut sebuah ‘teknik untuk menyembunyikan nama-diri penyair di dalam bait-bait sajaknya’. Berdasarkan inspirasi dari Saussure ini, Kristeva menemukan sebuah teori yang menekankan materialitas teks (Kris Budiman, 1999:6). Praktek penandaan dijelaskan sebagai aktivitas subjek yang plural (*plural subject*) berdasarkan pada dialektika yang kontradiksi. Ketentuan aktivitas ini akan jelas secara partikular dalam pandangan objek tertentu seperti sastra yang oleh Kristeva dikarakteristikan sebagai yang “plural”, atau kadang-kadang disebut *plurallinguistic* (*bahasa yang plural*), atau seringkali *polyphonic* (banyak suara) dan sebagai yang “menghadirkan potensial tak terbatas”. Dengan konsep produktivitas teks, Kristeva ingin memfokuskan pada “dinamika produksi yang melebihi produk yang aktual”. Produksi ini terlihat sebagai *proses kerja*; jadi tidak seperti dalam pemikiran Karl Marx yang lebih banyak memperhatikan pada produk dalam pertukaran sosial; dan juga tidak seperti pemikiran Sigmund Freud yang mengakselerasikan cara kerja tak sadar (mimpi). Freud menyatakan bahwa produksi hanya sebagai proses bukan sebagai pertukaran (atau penggunaan) atau makna tetapi permainan perubahan sepenuhnya, yang menyediakan model terbaru untuk produksi. Freud dengan demikian membuka problematika karya atau teks sebagai sistem semiotik secara partikular, sebagai perbedaan dari pertukaran.

Bagi Kristeva, teks merupakan suatu ruang yang di dalamnya huruf-huruf dapat digolongkan secara berbeda untuk menghasilkan aneka pola tersembunyi. Hal ini sudah tentu dapat memberikan peluang bagi sebuah teknik interpretasi. Apabila seorang pembaca menemukan pola-pola term-term kunci (*anagram*) yang memperkaya pembacaannya, maka dia pun telah menguasai suatu prosedur interpretasi yang kuat. Pada tataran yang sifatnya tekstual, semiotik simbolik berkorespondensi dengan apa yang disebut sebagai "*genoteks*" (*genotexte*) dan "*fenoteks*" (*phenotexte*). Menurut Kristeva, *genoteks* itu "bukan linguistik, ia hanya suatu proses"; sedangkan "*fenoteks*" sesuai dengan bahasa komunikasi.

*Fenoteks* adalah apa yang terbaca (terdengar) di permukaan, sedangkan *genoteks* adalah apa yang terdapat di bawah permukaan. Proses pemaknaan justru terjadi di bawah permukaan, yaitu *genoteks*. Dalam *genoteks*, pembaca tidak melihat sesuatu yang terstruktur atau menstruktur, sehingga memberikan kemungkinan pemaknaan yang tidak terhingga. *Teks* seolah-olah 'dirusak' atau 'dimusnahkan' pada tataran *genoteks* untuk menjadi 'teks baru'. Dalam arti yang lebih luas *genoteks* adalah teks yang mempunyai kemungkinan tak terbatas, yang menjadi substratum bagi teks-teks aktual. *Genoteks* dapat pula dianggap sebagai suatu sarana yang membuat seluruh evaluasi historis bahasa dan aneka praktik penandaan. Seluruh kemungkinan yang dimiliki pada waktu masa lampau, sekarang, dan masa yang akan datang--sebelum tertimbun dan tenggelam di dalam *fenoteks*-- tercakup di dalamnya (Kris Budiman, 1999:41).

Sedangkan *fenoteks* adalah teks aktual yang bersumber dari *genoteks*. *Fenoteks* meliputi seluruh fenomena dan ciri-ciri yang dimiliki oleh struktur bahasa, kaidah-kaidah *genre*, bentuk melismatik yang

terkode, idiolek pengarang, dan gaya interpretasi. Singkatnya segala sesuatu di dalam performansi bahasa yang berfungsi untuk komunikasi, representasi dan ekspresi; segala sesuatu yang dapat diperbincangkan, yang membentuk rangkaian nilai-nilai budaya, yang secara langsung berhubungan dengan alibi-alibi ideologis di suatu zaman (Budiman 1999a:35). Namun demikian, kedua koresponden tersebut baik *genoteks* dan *fenoteks* tidak bisa berdiri sendiri, mereka selalu ada bersama dalam suatu proses yang menurut Kristeva adalah sebagai proses penandaan.

Salah satu ciri yang sangat menonjol lainnya pada karya Kristeva adalah keinginannya untuk melakukan analisis pada yang tidak bisa dianalisis; yang tak bisa diungkapkan, yang heterogen, hal lain yang bersifat radikal pada kehidupan individu dan cultural. Meskipun ini bisa membuka jalan pada hal yang berbau mistisisme, Kristeva menunjukkan minat yang sama kepada penerapan simbolik terhadap lingkup yang tak teranalisis ini. Kristeva melihat bahwa dalam sejarah sistem-sistem pembentukan tanda, khususnya dalam seni, agama, dan ritual, di sana acapkali muncul jika seseorang melakukan retrospeksi fenomena terpisah-pisah yang tertahan dalam latar belakang sistem-sistem penandaan komunal atau paling tidak yang secara sangat cepat berintegrasi ke dalamnya untuk menunjukkan proses sangat penting dari proses pembentukan tanda atau signifikasi. Dalam hal ini ia beranggapan bahwa wacana seperti magis, shamanisme, esoterisme, karnaval dan puisi (seni) "yang sukar dipahami" (*incomprehensible*), sebagai upaya untuk menggarisbawahi batas-batas wacana yang bisa berguna secara social sekaligus memperlihatkan dengan jelas represi-represi apa yang terkandung di dalamnya; sebuah proses yang melampaui subjek berikut struktur-struktur

komunitatifnya. Subjek dalam hal ini adalah subjek yang tidak berdiri sendiri sebagai subjek yang statis yang hanya berada dalam satu bentuk imajiner saja.

Sehingga dalam proses menjawab persoalan yang berkaitan dengan perubahan sosial, perubahan sosial-ekonomi bahkan terhadap revolusi, Kristeva menengahkan sebuah *distingsi* antara apa yang disebut dengan semiotik dan simbolik tadi. Dalam pandangan Kristeva, kedua elemen itulah mengkomposisikan seluruh peristiwa penandaan. Elemen semiotik adalah penggerak-penggerak jasmaniah atau apa yang bersifat menubuh yang berlangsung dalam signifikasi yang berhubungan dengan ritme, nada, dan dimensi gerak dari praktik-praktik penandaan. Sedangkan elemen simbolik berhubungan dengan tata bahasa dan struktur signifikasi. Ia adalah apa yang membuat rujukan (*reference*) menjadi mungkin. Dalam mencermati hal ini Kristeva memberikan contoh bahwa kata-kata memiliki makna-makan rujukan (*referential meaning*) oleh karena struktur simbolik bahasa. Pada sisi lain, kata-kata memberi makna hidup (*life meaning*) atau makna non-referensial oleh karena kandungan semiotiknya .

### C. Intertekstualitas

Kristeva juga merupakan seorang pemikir poststrukturalis Prancis yang pertama kali memperkenalkan istilah intertekstual (*intertextuality*). Istilah *intertekstualitas* (*intertextuality*) yang pertama kali diperkenalkan oleh Kristeva tersebut di dalam karyanya *Revolution in Poetic Language* (1974) dan *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* (1979). Dalam kedua buku ini Kristeva membawa term *intertekstualitas* sebagai satu konsep kunci dari paham poststrukturalisme, yang sekaligus menantang model berfikir struktur, sinkronik, dan

bersistem dari paham strukturalis yang dipelopori oleh Saussure. Kristeva menjadikan semiotik struktural Saussure sebagai objek subversi dan pembongkaran. Menurutnya semiotik Saussurean sebagai satu wacana yang hanya menawarkan makan tunggal, hal ini disebabkan di dalam menjelajahi ruang epistemologinya, menolak hadirnya subjek sebagai agen perubahan dan subversi bahasa (Yasraf, 1999:269). Berdasar pada konsep dialog dialogisme Mikhail Bakhtin, Kristeva menggunakan istilah intertekstualitas untuk menjelaskan saling ketergantungan suatu teks dengan teks-teks sebelumnya.

Menurut Kristeva, prinsip yang paling mendasar dari intertekstualitas adalah bahwa setiap teks mengacu kepada teks-teks yang lain atau intertekstualitas dapat dirumuskan secara sederhana sebagai hubungan antara sebuah teks tertentu dengan teks-teks lain. Gerakan intertekstualitas ini tanpa batas, sejajar dengan proses semiosis yang juga tak berujung pangkal. Bagi Kristeva sebuah teks (dalam pengertian yang umum) bukanlah sebuah fenomena kebudayaan yang berdiri sendiri dan bersifat otonom. Kristeva menegaskan, "Setiap teks memperoleh bentuknya sebagai mosaik kutipan-kutipan, setiap teks merupakan rembesan dan transformasi dari teks-teks lain." Sebuah karya hanya dapat dibaca dalam kaitannya dengan atau dalam pertentangannya terhadap teks-teks lain yang menjadi resapannya. Melalui inilah seseorang beserta harapan-harapannya, dapat membaca dan menstrukturkan teks, menemukan ciri-ciri yang menonjol di dalam sebuah teks dan memberikannya sebuah struktur. Kristeva, sebuah teks hanya dapat eksis apabila, "Di dalam ruang teks tersebut, keaneka ragaman ungkapan-ungkapan yang diambil dari teks-teks lain. Saling menyilang dan saling menetralsir satu sama lain."

Dalam modelnya, Kristeva menjelaskan bahwa

semua teks dan produk budaya merupakan hasil proses dialektis. Interaksi antara dua kekuatan historis yang saling mengubah kekuatan yang pertama adalah tatacara setempat, pembentukan sistem yang teregulasi, atau kesatuan yaitu *simbolik*. Di balik dan yang mensubversi simbolik adalah semiotik yaitu gerakan menerobos yang menghancurkan kesatuan. Ketika terjadi keterputusan kontrol, renovasi dan revolusi (menurut Kristeva sebagai *ledakan simptomatik garda depan*) tatanan simbolik tidak lagi sanggup mengerahkan energi semiotik ke saluran-saluran social yang telah dikodekan. Energi semiotik yang subversif ini meluap melewati batas-batas garis batas simbolik yang dapat ditoleransi. Cepat atau lambat penyebaran ini bergantung pada besar kecilnya ancaman yang ditimbulkan semiotic akan dikodekan kembali, di susun kembali menjadi sistem simbolik yang baru. Dengan kata lain, peristiwa yang saling mendasar dari intertekstualitas adalah bahwa seperti halnya tanda-tanda mengacu kepada teks-teks yang lain, setiap teks mengacu kepada yang lain.

Konsep ruang dalam intertekstualitasnya, Kristeva dengan konsep yang sama milik Barthes dalam *Matinya Sang Pengarang* dan Derrida dalam *dekonstruksi* memiliki keterkaitan yang kuat. Jika Barthes mengemukakan bahwa pembaca (dalam hal ini pikirannya) adalah ruang tempat berinteraksinya kutipan-kutipan, maka Kristeva mengatakan bahwa teks atau karya merupakan ruang tempat saling menyilaukannya kutipan tersebut. Sedang Derrida menggunakan konsep dan ruang yang serupa, meskipun dalam konteks yang berbeda.

Kristeva mengelaborasi konsep intertekstualitas ini dalam pengaruh Bakhtin yang mendeskripsikan bahwa teks sastra sebagai mosaik kutipan yang beragam, bentukan struktur yang dialogis dan *polyphonous*.

Menurutnya, salah satu faktor yang menentukan tekstual *polyphony* adalah karena adanya *intertekstualitas*. Lagi-lagi Kristeva mengambil inspirasi dari konsep dialogisme Bakhtin, yang di dalam beberapa karyanya mengkritik strategi intelektual dan pendekatan Formalisme dalam seni—baik Formalisme Rusia maupun Formalisme Eropa, yang dianggap tidak mempunyai ‘landasan’ sosial yang memadai (ideologi, mitos, kode sosial) kecuali penampakan formal teks atau karya itu sendiri. Makna dari suatu teks atau karya terletak pada relasi-relasi yang internal di dalam teks atau karya itu sendiri bukan relasi-relasi pertandaan yang eksternal, bahkan juga bukan pencarian ‘jiwa’ atau ‘suara’ sang seniman sendiri. Bakhtin menjelaskan hal ini di dalam bukunya yang ditulis bersama M.M. Medvedev, *The Formal in Literary Scholarship* (1928). Bagi Bakhtin, *dialogisme* merupakan jalan keluar dari keterasingan teks atau karya dari masyarakat, jalan keluar dari sifatnya yang otonom dan referensi-diri. Upaya yang serupa dilakukan *avant-garde* terhadap modernisme tinggi, meskipun tidak menghasilkan hasil yang diidealkan.

Sebagai sebuah proses linguistik dan proses diskursif, Kristeva menguraikan intertekstualitas sebagai *pelintasan dari satu sistem tanda (sign sistem) ke sistem tanda lainnya*. Kristeva menggunakan istilah *transposition* (transposisi) untuk menjelaskan pelintasan ini, yang di sepanjang pelintasan ini, satu (atau beberapa) sistem tanda digunakan untuk ‘merusak’ (*deconstruct*) satu (atau beberapa) sistem tanda sebelumnya. Perusakan ini, misalnya, dapat berupa penghapusan *bagian dari sistem yang menjadi referensi*, dan menggantinya dengan satu sistem tanda yang baru, sebagaimana halnya dengan teks allegoris. Perusakan bisa juga dengan semata menghapus, mencoret, atau menyilang *bagian dari sistem tanda teks*



*referensi*, sebagaimana umumnya dengan teks dekonstruksi.

Dalam bentuknya yang lebih bernuansa politis, perusakan dapat dilakukan dengan cara mendistorsi, merubah, atau memainkan tanda dari teks *parodi*. Perusakan sistem tanda secara fisik dari teks referensi, dapat diartikan juga sebagai perusakan *makna* teks tersebut. Dengan merusak *makna* teks asli, sebuah teks dapat menghasilkan makna baru, atau bisa menjadi transparan—tak bermakna apa-apa. Dalam proses transposisi menuju satu sistem pertandaan baru, menurut Kristeva, sistem pertandaan referensi dan sistem pertandaan baru bisa saja menggunakan material yang sama; atau di lain pihak material tersebut dapat dipinjam dari sumber-sumber yang berbeda. Misalnya, sebuah karya tulis dapat meminjam material dari kisah dongeng, atau seni patung dapat meminjam material pertandaan dari arsitektur, dan sebagainya. Akan tetapi, perlintasan dari satu sistem ke sistem lainnya bisa saja untuk tujuan bukan *perusakan* akan tetapi *penghargaan* dan *nostalgia*. Satu sistem atau teks referensi diapresiasi, dilestarikan, atau diterjemahkan ke dalam konteks kebudayaan kontemporer.

Model penggalan sistem tanda masa lalu untuk tujuan nostalgia ini dapat dilihat pada teks-teks *pastiche* pada umumnya. Sebagai satu strategi intelektual, penggunaan konsep intertekstualitas oleh Kristeva memang tampak sejajar dengan konsep antropologis, *bricolage* yang diperkenalkan oleh Levi Strauss di dalam *The Savage Mind* (1979). *Bricolage* menurut Lavi Strauss adalah satu strategi intelektual atau proses berkarya dengan *membangun sesuatu dari material yang ada di hadapan*. Material tersebut, dalam hal ini, dapat diinterpretasikan sebagai material dalam pengertian fisik atau ide, konsep, atau gaya. *Bricolage*, dengan demikian, juga satu *pelintasan dari satu sistem ke*

*sistem tanda lainnya*, kalau dilihat secara konseptual. Baik intertekstualitas dan *bricolage* merupakan dua konsep atau strategi intelektual kunci dalam postmodernisme, meskipun beberapa pemikir menggunakan istilah-istilah lain untuk menerangkan hakikat yang sama.

Charles Jencks (1986:20), sebagai contoh, menggunakan istilah *double coding* (pengkodean ganda) dan *eklektisme* (*eclecticism*) untuk menerangkan hakikat karya postmodernisme. Istilah *double coding*, pada dasarnya digunakan oleh Jencks untuk menerangkan proses *dialogisme* sebagaimana yang dimaksudkan Bakhtin, yaitu dialog antara teknik-teknik modern dan kode-kode kebudayaan masa lalu, dan juga dialog antara elit/populer atau baru/lama. Jencks (1986:14), dalam hal ini, mendefinisikan postmodernisme (dalam arsitektur) sebagai “kombinasi teknik-teknik modern dengan sesuatu yang lain (biasanya bangunan tradisional) agar arsitektur dapat berkomunikasi dengan publik dan minoritas yang terkait, biasanya arsitek yang lain”. Dalam pengertian intertekstualitas dan dialogisme yang sama, Frederic Jameson (1991:20) melihat para seniman atau pengarang postmodernis sebagai *operator dari konotasi baru ke masa-lalu*. Mereka mengoperasikan sejarah gaya dan idiom-idiom estetika dengan cara dan pendekatan baru, untuk menggantikan sejarah yang nyata.

Kristeva mengenai pemikirannya dengan karya seni menyebut bahwa bahasa puitik merupakan sebagai produk dari *signifiante*, yang dikatakannya merupakan satu-satunya bahasa yang dapat menghasilkan revolusi. Menurutnya bahasa puitik adalah bahasa yang melalui kekhususan operasi pertandaannya, merupakan satu proses pengguncangan (penghancuran) identitas makna-makna dan transendensi termasuk di dalamnya

subversi terhadap kecenderungan agama. Yang dicari dalam proses pertandaan bahasa puitik bukanlah kepaduan dan kemantapan identitas dan makna, melainkan penciptaan krisis-krisis dan proses pengguncangan segala sesuatu yang telah melembaga secara sosial. Bahasa puitik menghasilkan tidak saja penjelajahan estetik yang baru, namun juga efek-efek kehampaan makna melalui penghancuran, tidak saja kepercayaan dan penandaan yang sudah melembaga, tetapi dalam tata bahasa sendiri.

Perusakan sistem secara fisik dan teks referensi, dapat diartikan juga sebagai perusakan makna yang asli, di mana sebuah teks dapat menghasilkan makna baru, atau bisa juga menjadi transparan (tak bermakna apa-apa). Dalam proses transposisinya menuju sistem peretandaan referensi dan sistem pertandaan baru bisa saja menggunakan material yang sama atau dipihak lain material tersebut dapat dipinjam dari sumber-sumber yang berbeda. Sebagai contoh sebuah karya sastra tulis dapat meminjamkan material pertandaan dari kisah dongeng dan seni patung dapat meminjamkan material pertandaan dari arsitektur dan sebagainya. Namun demikian, perlintasan dari sistem tanda ke sistem lainnya dapat saja bukan bertujuan untuk perusakan akan tetapi penghargaan dan nostalgia umpamanya.

Sistem tanda atau teks referensi diapresiasi dan ditransliterasikan ke dalam konteks kebudayaan yang sifatnya kontemporer. Model penggalian sistem tanda masa lalu untuk tujuan nostalgia ini dapat dilihat pada teks-teks praktik. Sebagai satu strategi intelektual penggunaan konsep intertekstualitas oleh Kristeva disejajarkan dengan konsep antropologis Levi (Strauss Bricolagi). Menurut Levi Strauss adalah satu strategi intelektual atau proses berkarya dengan membangun sesuatu dari material yang ada di tangan. Material yang dimaksud Levi di sini dapat berasal dari sisa-sisa

material dari proses membangun sebelumnya material tersebut. dalam hal ini dapat diinterpretasikan sebagai material dalam pengertian fisik atau mayterial dalam pengertian gaya atau idenya. Dengan demikian Bricolage juga merupakan suatu perlintasan dari suatu sistem ke sistem tanda lainnya, bila dilihat secara konseptual. Baik intertekstualitas dan Bricolagi (Levi-Strauss) merupakan dua buah konsep (strategi intelektual atau kunci) dalam faham posmodernisme, meskipun beberapa pemikir menggunakan istilah lain untuk menerangkan hakikat yang sama.

## SEMIOTIK NARASI FORMALIS

### TZVETAN TODOROV

#### A. Serpihan Identitas Diri Todorov

Todorov terlahir di Bulgaria, sebuah kota yang sama dengan tempat kelahiran Julia Kristeva. Ia datang ke Paris pada tahun 1963. Setelah menyelesaikan sarjana tingkat pertamanya dan dengan rekomendasi yang diperolehnya dari universitas Sofia, ia kemudian hijrah ke Paris. Di sinilah ia mengalami pergulatan pertama Todorov dengan karakter dan lingkungan konservatif Universitas Sorbone pra-1968. Hal ini berlangsung saat ia melamar untuk melakukan penelitian tentang teori sastra di fakultas sastra di universitas ini. Dekan fakultas tersebut menanggapi permintaan tersebut dengan mengatakan bahwa ‘teori sastra’ tidak dipelajari di fakultasnya dan tidak ada keinginan untuk melakukannya.

Todorov tidak mundur dengan penolakan tersebut, lalu ia mulai membaca di perpustakaan universitas Sorbone, dan melalui salah seorang staf perpustakaan ini ia mulai berhubungan dengan Gerard Genette yang menyarankan agar Todorov mengikuti seminar Roland Barthes di Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Hubungan dengan Barthes—yang menjadi pembimbingnya dalam penyelesaian *doctorat de toisteme cycle* pada tahun 1966—memungkinkannya untuk menyumbang artikel pada jurnal semiotik interdisipliner yang berpengaruh, yaitu *communications*. Dua artikel awalnya pun diterbitkan, salah satu di antara keduanya adalah ‘La description de

la signification en litterature' meninjau berbagai tingkatan analisis struktural dan menekankan bahwa dalam analisis struktural ini bentuk objek *litterer* lebih utama dari pada substansi isinya yang terkait dengan semantik. Pada saat itu, seperti para teoretisi struktural lainnya (misalnya Barthes dan Gennete), Todorov mengaitkan telaah tentang makna dengan kerangka hermenutika (yang berarti juga humanis). Baru setelah karya-karya A.J. Greimas dikenal secara luas, suatu paradigma strukturalis kemudian dapat dikaitkan dengan bidang semantik.

Banyak karya yang lahir sebagai buah intelektualitas Todorov, yaitu *Grammaire du Decameron* (1969), *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre* (1970), *Genre of Discourse* (1978), *An Introduction to Poetics* (1981), *The Conquest of America: The Question of the Other* (1982), *Mikhail Bakhtin, The Dialogical Principle* (1981), *Literature and its Theories: A Personal View of Twentieth Century Criticism* (1984), *Frele bonheur: essai sur Rousseau* (1985), *La Nation de Litterature et autres essais* (1987), *On Human Diversity: Nationalism, Racisme, and Exoticism in French Thought* (1989; ; diterjemahkan oleh Chaterine Porter dari *Nous et les autres: La Reflexion Francaise sur la diversite humaine*), *Les Immorales de l'histoire* (1991), dan *Face a l'exteme* (1991). Secara umum, *oeuvre* Todorov cukup menarik dan penting sehubungan dengan ketegangan antara keketatan analisis struktural dengan tulisan komitmen moral—tulisan Todorov dalam tahap post-strukturalis.

Salah satu artikel penting Todorov lainnya menunjukkan keterpengaruhannya oleh Formalisme Rusia, yaitu 'Les categories du recit litteraire'. Di sini Todorov menyatakan bahwa 'uraian pada suatu karya sastra itu: kritikus sastra tampaknya berupaya memberikan interpretasi padanya". Todorov

berpendapat bahwa 'makna' suatu karya datang dari hubungannya dengan karya-karya lain yang ada dalam sejarah sastra. Dengan demikian suatu makna itu bersifat relasional, yakni unsur-unsur makna ini membentuk suatu sistem; mereka tertata dengan cara tertentu dan tidak hanya berbentuk suatu kumpulan yang bersifat *ad hoc*.

Dengan mengikuti prinsip-prinsip narasi (*recit*), Todorov terus melakukan analisis tingkatan 'kisah' (*histoire*) dan diskursus, sebagaimana dia praktekkan ketika dalam *Litterature et signification*. Pada setiap narasi terdapat berbagai tindakan atau peristiwa, namun tidak berlangsung dengan mengikuti suatu kronologi ideal. Tindakan dan peristiwa tersebut membentuk suatu kerangka yang sering agak rumit dan kemudian menyatu pada satu titik. Hanya bila tingkatan-tingkatan peristiwa dan tindakan dipelajari dengan cukup memadai, logika dapat dipelajari dari segala jalinan ini. Dengan menggunakan *Les Liaisons Dangereuses* sebagai contoh, Todorov menunjukkan bahwa 1) segala tindakan dalam suatu narasi itu tidak sebarang, tetapi mengikuti logika tertentu; 2) sebuah narasi dapat memiliki lebih dari satu struktur yang muncul saat dua model yang berbeda dapat berjalan sama baiknya dalam analisis ini; dan 3) di sini tidak mungkin mengisolasi tingkatan tindakan dalam rangka melakukan analisis padanya bila 'tindakan' yang berlangsung dalam suatu narasi itu setara dengan keragaman situasi psikologis para pelakunya.

Secara umum, Todorov berupaya memperjelas berbagai proses (*procedes*) yang memunculkan narasi. Segala proses ini harus tetap relatif tidak nampak bagi para pembaca agar narasi ini dapat tampil sebagai kisah yang penuh intrik. Prose-proses ini juga setara dengan fungsi atau makna (*sens*) setiap unsur yang ada dalam narasi itu. Seperti Genette, Todorov juga tertarik untuk

melakukan analisis waktu, narasi, subjektivitas (atau konteks atau prose narasi), dan objektivitas (narasi sebagai penyebutan atau tindak linguistik yang lengkap) pada suatu naskah tertentu.

Dalam bukunya, *Litterature et signification* (1967), Todorov mengembangkan analisis tentang *Les Liasons dangeruses* yang dimulai dalam artikelnya yang dibuat pada tahun 1966. Bahkan pada inti argumennya terdapat sebuah *genre* (jenis) yang didasarkan atas berhasilnya harapan melalui peniruan saat novel epistolari abad kedelapan belas karya Laclos tersebut didasarkan atas sejumlah proses yang ada di dalam struktur novel, baik laku bahasa (*enonciation*)—yang memunculkan gaya dan subjektivitas)—maupun suatu kisah (*enonce*). Meskipun demikian, apakah dalam setiap novel ada kisah semacam ini? Todorov mengatakan ini adalah kisah yang disiptakan novel ini sendiri. Dengan merangkum pandangannya dalam *Litterature et signification*, Todorov merangkum pandangan banyak kaum teoretis strukturalis generasi tahun 1960-an. Maka dari itu, ia lalu menulis 'melalui rangkaian peristiwa setiap karya, setiap novel, mengisahkan kembali kisah penciptaanya, ceritanya sendiri'.

Upaya penelitian Todorov diorientasikan pada analisis *genre*. Konsep *genre* ini mengacu pada fungsi konvensional bahasa, sebuah relasi khusus dengan dunia, dan menjadi norma atau ekspektasi yang menuntun pertemuan pembaca dengan teks. Upaya-upaya penelitian terhadap *genre* akan sekaligus pula menjadi upaya penentuan kelas-kelas fungsional dalam proses membaca dan menulis, penentuan perangkat-perangkat ekspektasi yang memungkinkan pembaca untuk menaturalisasikan teks serta hubungannya dengan dunia atau fungsi-fungsi potensial bahasa yang tersedia bagi para pengarang pada suatu periode



tertentu. Todorov membedakan *genre* menjadi dua bagian, yaitu 1) *genre teoritis* dan 2) *genre historis*. *Genre teoritis* merupakan hasil deduksi dari sebuah teori sastra umum, sedangkan *genre historis* merupakan hasil observasi terhadap fakta-fakta kesastraan. *Genre teoritis* kemudian dibedakan pula menjadi *genre teoritis elementer* dan *genre teoritis kompleks*. Yang pertama (*genre teoritis elementer*) ditentukan oleh ciri tunggal seperti, misalnya, tampak pada penggolongan baku antara lirik, epik, dan dramatik. Sedangkan *genre teoritis kompleks* ditentukan oleh hadir tidaknya ciri-ciri yang berkombinasi. Tugas pokok poetika, menurut Todorov, adalah untuk menentukan pertautan antara *genre-genre* teoritis yang kompleks dengan *genre-genre* aktual yang ditemukan di dalam dunia sastra (Kris Budiman, 1999:41-3)

Pencarian makna akhir ini akan sia-sia karena “makna suatu karya adalah untuk mengungkapkan dirinya sendiri—mengisahkan eksistensinya sendiri kepada pembacanya. Hal ini ia jelaskan pada surat terakhir dari *Les Liaisons dangereuses* yang menjelaskan penerbitan kumpulan surat yang menyusun novel ini. Pada satu tataran, fakta dari karya fiktif ini bukan suatu fiksi; akan tetapi, perbedaan antara fiksi dan non-fiksi menjadi problematis bila karya fiktif ini dilihat sebagai proses penciptaannya sendiri karena sekarang, *fakta* dari fiksi ini (yaitu yang berupa non-fiksi) tampaknya menjadi sifat pokok dari fiksi.

Saat Todorov berbicara tentang pencarian makna akhir suatu karya yang berada di luar karya itu sendiri—yaitu pencarian makna yang berada di luar eksistensi karya yang bersangkutan—secara implisit ia mengambil jarak dari pendekatan hermeneutik pada naskah, pendekatan yang sering diarahkan untuk menangkap pesan akhir naskah (yang sering bersifat ideologis). Cukup menarik bahwa setelah membuat

tulisan yang cukup berpengaruh tentang *Decameron*, tentang strukturalisme, dan literatur tentang yang fantastik—semua didasarkan pada pengertian tentang otonomi relatif dari naskah literer arah *oeuvre* Todorov muai berubah ke telaah sejarah dan teori tentang simbol. Salah satu kesimpulan yang diambil Todorov adalah bahwa dalam zaman strukturalisme sekalipun, pengaruh Romantisme tidak dapat dihindari.

Pada tahun 1981, Todorov kembali menggeluti Formalisme Rusia, yakni di saat ia menjadi interpreter atau juru bicara kaum formalis, sekalipun ia tidak terlalu banyak menggunakan metode-metode formalis dalam karya-karyanya. Dengan cara ini, upayanya untuk membaca kembali *oeuvre* Bakhtin menjadi suatu titik balik seluruh pendekatannya pada teori sastra. Bila pada tahun 1960-an Todorov menggunakan formalisme melalui strukturalisme sebagai cara untuk menolak pendekatan terhadap realitas sosial yang benar secara ideologis, maka pada awal 1980-an Todorov mulai berusaha mempergunakan kerangka yang lebih bersifat interpretatif yang ditujukan untuk melawan pendekatan politis pada analisis tekstual formal. Yang paling Todorov hargai dalam karya Bakhtin adalah 'antropologi filosofis' yang memikirkan masalah tentang 'yang lain'. Bagi Todorov, 'yang lain' dalam prinsip dialogis yang diartikulasikan oleh Bakhtin menduduki tempat yang sangat penting. Dari sini ia berpendapat bahwa pandangan mendasar pada Bakhtin adalah menyadari tidak hanya karya seni, sesudah Dostoyevski, yang tidak bisa menangkap 'yang lain', "penolakan kesatuan yang ada pada 'saya' memiliki pasangannya dalam pengakuan baru 'engkau' pada yang lain. Oleh sebab itu, 'yang lain' tidak lagi menjadi objek, tetapi subjek. Pandangan ini diperoleh Todorov dari Dostoyevski melalui karya-karya Bakhtin.

## **B. Keterkaitan Sejarah Eropa**

Todorov mengusulkan sebuah ‘asumsi dasar’ dalam penelitian, yakni ‘penelitian harus dilihat sebagai hal yang terkait di dalam objek telaah atau harus mengalami dialog dengannya’. Berdasarkan ‘asumsi dasar’ ini, Todorov mulai melakukan sederetan penelitian yang melihat bagaimana sejarah dan kultur Eropa dan Prancis saling terlibat satu sama lain. Dua tulisan penting mengenai hal tersebut adalah *The Conquest of Amerika* (1982) dan *Nous et les autres* (1989).

Dalam *The Conquest of America*, Todorov menganalisis dan melakukan interpretasi dokumen tentang Columbus dan penemuan benua Amerika pada tahun 1492. Ini adalah sebuah telaah yang penuh pengabdian—telaah yang dilakukan oleh moralis yang memikirkan hubungan antara orang-orang Eropa dengan Indian, diri pribadi dengan yang lain, identitas dan perbedaan. Seperti yang sering ditunjukkan Todorov, jika Columbus memiliki tingkatan sadar dan tidak sadar, suatu cara yang sangat khas dan tidak berubah dalam memahami kehidupan (termasuk pandangan tentang apa yang akan ditemuinya di belahan dunia lain), yang penting adalah mengetahui bagaimana phal ini berpengaruh pada sikapnya saat ia benar-benar bertemu dengan orang-orang Amerika Tengah.

Pada satu tingkat, ini berarti bahwa perilaku Columbus dapat diramalkan bahwa ia akan bertemu dengan yang lain melalui prasangka kulturalnya (termasuk religi). Orang-orang Indian dilihat dan diperlakukan sebagai binatang liar, yang hanya cocok untuk menjadi budak bangsa Eropa. Dapat juga, orang-orang Indian diserang—diperlakukan seperti ‘anjing buduk’—dalam pertemuan nyata, sedangkan di satu sisi mereka juga diidealkan sebagai prang liar yang mulia, seperti yang dikatakan Kitab Suci. Menurut

Todorov, “pada saat yang sama alteritas manusia ditolak sekaligus diterima” oleh orang-orang Eropa.

Todorov ingin menampilkan dua spek dalam penaklukan Amerika; *pertama*, ia ingin menunjukkan bagaimana tanda dan interpretasinya—bahasa dan komunikasi—memainkan peranan yang sangat penting dalam kontak yang dilakukan oleh orang-orang Spanyol dan Aztec pada abad ke-16—Abad Penaklukan. *Kedua*, reproduksi makna dapat menimbulkan dua hal, yakni destruksi makna simbol atau rekonstruksi positif makna simbol.

Mengenai hal pertama, Todorov berpendapat bahwa orang-orang Spanyol memenangkan perang penaklukan atas pimpinan Hernando Cortes sebagian besar karena penakluk ini mampu bertindak berdasarkan pengetahuan yang diperoleh dari pengamatan: Cortes berusaha mendapatkan informasi tentang –dan dengan demikian memahami–cara hidup orang-orang yang akan dia perangi. Sebaliknya, Moctezuma dan orang-orang Aztec terbelenggu oleh pandangannya tentang dunia yang bergantung pada upaya membaca masa kini secara kaku melalui prisma masa lalu. Orang-orang Aztec ini menyandarkan diri pada *nubuat* dan pemahaman nasib yang terkait erat dengannya.

Misalnya, orang Aztec melihat kedatangan orang-orang Eropa sebagai suatu pertanda buruk dan mengambil perwatakan psikologis yang negatif dalam hubungannya dengan itu. Hal ini berbeda dengan Cortes, yang walaupun dipengaruhi agama Kristen, Cortes berusaha mempelajari bahasa-bahasa orang-orang yang dijumpainya dengan banyak cara. Ia tidak hanya mengandalkan informasi yang datang dari para informannya, tetapi ia juga mempergunakan mitos-mitos orang-orang Aztec dalam sebuah muslihat untuk menyesatkan musuhnya. Oleh karena itu, Cortes memupuk *ilusi* kaum Aztec bahwa ketika ia menipu para

penduduk asli pulau yang sekarang adalah kepulauan Bahama agar mereka berpikir bahwa mereka akan dibawa ke tanah terjanji milik para nenek moyang mereka, saat mereka dijadikan budak oleh Cortes ini. Singkatnya, Cortes menyadari pentingnya bahasa dan pengetahuan tentang kultur Aztec, dan ia memanipulasi situasi yang ditemuinya demi keuntungannya.

Mengenai hal kedua, *reproduksi* makna simbol yang dilakukan Cortes menimbulkan *destruksi* (penghancuran) makna simbol. Meskipun Cortes memiliki pengetahuan tentang kultur orang Aztec, namun karena motivasi reproduksi makna bermotif kekuasaan dan kekayaan (ingat tentang *Gold, Gospel, and Grlory*), maka Cortez berperan dalam penghancuran kultur Aztec. Cortes hanya melihat mereka sebagai 'tambang emas' dan tidak mampu melihat mereka sebagai manusia. Kengerian tentang hal ini mencapai puncaknya selama berlangsungnya kolonialisme Spanyol. Saat itu antara 1500-1600 mereka tidak hanya diperbudak, tetapi juga populasi Amerika Selatan yang pada saat itu berjumlah sekitar 80 juta jiwa menjadi hanya tinggal satu juta jiwa saat penduduk dunia berjumlah 400 juta jiwa. Meskipun ia mampu melakukan pengenalan dan pemahaman tentang 'yang lain', perjuangan Cortes ini akhirnya membawa kehancuran bagi peradaban Aztec.

Dalam kesimpulannya, Todorov menegaskan lagi komitmennya pada prinsip dialog Mikhail Bakhtin. Dialog sejati, di mana suara yang lain (*the other*) dapat didengar dengan cara tidak mendengarkan suara 'kita' saja atau dengan cara tidak membungkam suara orang lain, dialog seperti inilah yang dapat dan mungkin dilakukan. Dialog adalah pengakuan Rimbaud bahwa 'saya adalah kamu' muncul bersamaan. Dialog ini menyaratkan adanya kualitas lain semakin direalisasikan kemampuan untuk melakukan improvisasi

—menghadapi situasi sebagaimana adanya dan bertindak dengan tepat. Walaupun demikian, salah satu pendirian Todorov yang dapat diperdebatkan adalah ketika ia berpandangan bahwa peradaban Barat (Eropa) sebagai asal-usul dialog dan karya penulisan, serta kemampuan improvisasi yang dibawa oleh karya penulisan ini. Walaupun tokoh ini tidak bermaksud untuk mengklaim bahwa kultur Eropa itu lebih tinggi derajatnya daripada kultur-kultur lain.

Dalam salah satu karyanya lainnya berjudul *Nous et les autres* (Diri Sendiri dan Orang Lain)—tentang dialog antara diri dan orang lain, Todorov meninjau tema-tema tentang ras, bangsa, tulisan-tulisan yang universal dan eksotik dalam karya berbagai penulis—Levi-Strauss, Montaigne, Gobineau, Renan, Tocqueville, Chateaubriand, Auteaud, dan lain-lain. Dalam karya di atas, Todorov mencoba membongkar dua pandangan dari beberapa pemikir Prancis, yaitu 1) pandangan etnosentrisme yang bertumpu pada eurosentrisme dan menganggap yang lain sebagai ‘objek’; pandangan pertama ini diwakili oleh Renan dan Barres 2) relativisme-etnosentris yang menganggap yang lain segalanya sedangkan diri sendiri bukan apa-apa; pandangan kedua ini diwakili oleh Levi-Strauss. Karena Todorov biasanya bersikap hati-hati untuk tidak tergesa-gesa mengambil sikap sehubungan dengan rasisme, kolonialisme, atau universalisme, tampak bahwa ia memang lebih siap untuk melakukan analisis semiotik pada naskah daripada menangani masalah-masalah filosofis dan moral. Sebagai contoh, dalam membahas pandangannya tentang ‘humanisme yang beretika positif’, ia bersandar pada pengertian apriori bahwa pada dasarnya kebebasan manusia sebagai suatu spesies adalah masalah pribadi. Dikatakan bahwa kebebasan adalah ciri khas spesies manusia, “Jelas bahwa lingkungan saya mendorong saya untuk

mereproduksi perilaku yang diunggulkannya; akan tetapi, saya masih memiliki kemungkinan untuk tercerabut darinya.” Di sini ada banyak pertanyaan yang dapat dilontarkan kepada Todorov; Dapatkah seseorang berbicara tentang manusia sebagai suatu spesies tanpa jatuh ke biologisme? Apa bentuk hubungan yang sejati antara kemanusiaan dan individu? Jika kebebasan itu khas pada individu, apakah ini tidak berarti bahwa pada individu ini terdapat kebebasan terhadap kemanusiaan? Akan tetapi, yang paling penting adalah, apakah, sebagaimana diungkapkan Todorov, kebebasan itu pasti melawan determinasi? Apakah tidak mungkin suatu keadaan di mana seorang individu memilih satu nilai yang ada dalam masyarakat? Bukankah ini lebih tepat sebagai soal pilihan moral atau politik konservatif? Singkatnya, bukannya Todorov tidak membangkitkan hal-hal penting dalam *Nous et les autres*, melainkan ia Cuma memberikan jawaban atas masalah-masalah filosofis yang rumit secara tidak lengkap dalam buku yang bertujuan untuk mengembangkan pemahaman tentang pengalaman kontemporer mengenai interaksi antara pribadi dan yang lain.

## **SEMIOTIK *SUPERREADER***

### **MICHAEL RIFFATERRE**

#### **A. Konfigurasi Semiotik Riffaterre**

Michael Riffaterre mencuat namanya sejak ia meluncurkan karyanya *Semiotic of Poetry* (1978). Konfigurasi konstruk semiotik yang diusung Riffaterre terfokus pada *a dilektic between text and reader* (dialektika antara teks dan pembaca). Menurut Riffaterre, dilektika atau tarik menarik atau ketegangan antara teks dan pembaca mengambil bentuk dialektika antara tataran *mimetik* dan tataran *semiotik*. Tataran *mimetik* dimaksud sejajar dengan konsep tataran *kebahasaan* atau tataran *denotatif* dalam semiotik Peirce; sedangkan tataran semiotik sejajar dengan konsep tataran *mitis* atau *konotatif* dalam semiotik Peirce. Selain itu, dialektika juga mengambil bentuk berupa pertentangan antara *meaning* (arti) dan *significance* (makna). Satu sisi *meaning* (arti) dari sebuah karya sastra selalu berhubungan dengan tema dan bersifat lugas, objektif, dan umum; namun di sisi lain karya sastranya sendiri berhubungan dengan amanat dan bersifat kias, majas, subjektif, dan khusus. Jadi, maksud karya sastra adalah arti yang dihubungkan dengan konsep, karakter, situasi, dan lainnya sebagaimana dimajinasikan; akan tetapi dalam pencarian makna karya sastra mestilah dilakukan berdasarkan fakta yang ada. Jika tanpa berdasarkan bukti-bukti, maka makna yang ditangkap itu akan



bergeser dan berubah-ubah (Puji Santosa, 1993:29-30).

Riffaterre lebih suka menyebut proses pemaknaan tanda dengan *semiosis*. Baginya, *semiosis* merupakan lawan dari *mimesis*. Secara tradisional, *mimesis* dapat dipersamakan dengan imitasi atau representasi. Dalam wacana kontemporer, pengertian *mimesis* untuk mengacu kepada dua hal yang lebih spesifik. *Pertama*, *mimesis* diperlawankan dengan *diegesis*; *mimesis* bukanlah pengimajinasian peristiwa-peristiwa berdasarkan pada suatu teks verbal, melainkan pemeranan dari apa-apa yang direpresentasikan. Pembaca sebuah lakon, misalnya terlibat di dalam aktivitas *diegesis*, namun tidak demikian halnya dengan aktor-aktor yang memainkan lakon tersebut. Mereka ini, sebaliknya, justru terlibat di dalam *mimesis*, yakni memerankan, mengucapkan perkataan, dan menirukan tindakan-tindakan seperti diungkapkan oleh teks. Pada dasarnya, *diegesis* dan *mimesis* mempunyai relasi yang sama, yaitu merupakan aspek-aspek dari tindakan-tindakan atau peristiwa-peristiwa. Secara lebih sederhana dapat dikatakan bahwa *mimesis* adalah hal-hal yang dipertunjukkan atau diperagakan, sementara *diegesis* adalah hal-hal yang dikisahkan atau dilaporkan. Dengan sebuah rumusan yang lebih ketat, *diegesis* adalah sebuah sekuens tindakan-tindakan atau peristiwa-peristiwa di dalam teks naratif yang dapat dipahami oleh seorang pembaca (Kris Budiman, 1999:74).

*Kedua*, *mimesis* diperlawankan dengan *semiosis*, *mimesis* merupakan sebuah upaya untuk memperlakukan bahasa sebagai sesuatu yang harfiah representasional. Apabila upaya ini tidak mungkin seperti pada metafora, metonimi, atau kiasan-kiasan lainnya, maka seorang pembaca harus bergeser dari *mimetik* ke *semiosis*. Artinya, dia harus menyerah karena usahanya untuk beralih dari kata-kata ke benda-

benda telah mengalami kegagalan. Sampai di sini, mau tidak mau, dia harus menerima prinsip semiosis yang bergerak dari kata ke kata, dari satu tanda ke tanda lain, tiada akhir (Kris Budiman, 1999:74).

Dalam pandangan Riffaterre, *semiosis* berposisi secara langsung dengan *diegesis* dan *mimesis*. Dalam konteks lain, istilah *semiosis* Riffaterre ini sejajar dengan konsep *signifikasi* dalam semiotik Barthes. Dalam pembacaan sebuah puisi atau figur verbal apa pun, seorang penafsir akan menemukan bahwa pembacaan yang bersifat 'harfiah' atau mimetik tidak bakal memadai. Sebaliknya, proses pembacaan figuratif, yang dinamakan sebagai *semiosis*, melibatkan suatu tilikan ke arah struktur paradigmatis yang mengelilingi kata-kata dan struktur intertekstual yang mengelilingi suatu teks puitik.

## **B. Superreader**

Riffaterre memunculkan istilah *superreader*, yaitu sintesis pengalaman membaca dari sekelompok pembaca dengan kompetensi yang berbeda-beda (Alex Sobur, 2003:86-7). Kelompok pembaca ini diharapkan dapat mengungkap potensi semantik dan pragmatik dari pesan teks melalui stilistika. Kesulitan akan muncul bila terdapat penyimpangan gaya, yang mungkin hanya dipahami dengan referensi lain di luar teks. Dalam hal ini, pembaca didorong untuk menemukan makna yang dikandung sebuah karya secara kreatif dan dinamis. Hal ini disebabkan bahwa pembaca merupakan satu-satunya pelaku yang menciptakan pertalian antara teks, penafsir, dan interteks. Di samping itu, dalam batinnya juga berlangsung transfer semiotik dari tanda yang satu ke tanda yang lain secara kontinyu.

Berdasarkan alasan inilah Riffaterre mengkritik model komunikasi Roman Jakobson tentang pesan estetikanya. Riffaterre tidak setuju dengan model komunikasi sastra

yang diajukan oleh Jakobson, yaitu ketika Jakobson menyejajarkan enam *faktor* bahasa dan enam *fungsi* bahasa (Puji Santosa, 1993). Menurutnya, Jakobson hanya memperhatikan aspek kebahasaan dalam artian terbatas saja dengan mengabaikan aspek-aspek lain. Potensi kebahasaan, sebagai alat komunikasi dengan sesama manusia, lepas dalam arti kata tidaklah cukup. Model komunikasi sastra Jakobson yang demikian itu dapat menghilangkan relevansi sosial budaya.

Riffaterre menjelaskan bahwa bahasa hanya merupakan media bagi pembaca dalam penelusuran makna. Dengan demikian, pembaca merupakan unsur dominan yang menentukan makna sebuah karya sastra. Pembaca merekonstruksi makna berdasarkan pengalamannya sebagai pembaca susastra; pembaca mempergunakan segala kemampuan dan pengetahuannya untuk menentukan apa yang relevan dengan fungsi puitik karya sastra. Analisis linguistik, pada satu sisi, tidaklah cukup, sekalipun ia dapat melampaui batas kemampuan pembacanya. Oleh karena itu, karya sastra lebih daripada struktur bahasa dan menonjolkan karya sastra sebagai sarana komunikasi dan berfungsi sebagai konteks stilistika yang sama dengan konteks harapan pembaca. Pola harapan pembaca ini ditentukan oleh segala sesuatu yang pernah dibaca atau didengarnya sehingga susastra mendapatkan maknanya secara menyeluruh.

Jika Julia Kristeva mengemukakan bahwa setiap teks merupakan mosaik kutipan-kutipan dan merupakan penyerapan serta transformasi teks-teks lain, maka secara khusus Riffaterre menunjukkan bahwa terdapat teks tertentu yang menjadi latar penciptaan sebuah karya, yang ia sebut *hipogram*; teks yang menyerap dan mentransformasikan *hipogram* itu disebut sebagai teks transformasi (Rachmat Joko Pradopo, 2003:82). Menurut Riffaterre, produksi tanda-tanda puitik ditentukan oleh

derivasi yang bersifat *hipogramatik*, yakni sebuah kata atau frase akan menjadi puitik apabila mengacu pada tanda atau memolakan diri menurut sekelompok kata yang pra-ada (*pre-existent*). Sebuah hipogram selalu sudah merupakan sistem tanda-tanda yang setidaknya-tidaknya terdiri dari sebuah prediksi, meskipun mungkin pula merupakan sebuah teks. *Hipogram* mungkin saja Cuma bersifat potensial (dapat diamati di dalam bahasa), mungkin pula aktual (dapat diamati di dalam teks lain yang mendahuluinya). Dalam rangka mengaktifkan kepuitikan di dalam teks, tanda yang mengacu kepada sebuah hipogram juga mesti menjadi varian dari sebuah matriks teks tersebut. Apabila tidak, tanda puitik ini Cuma berfungsi sebagai sebuah leksem atau sintagma yang sekedar bersifat stilistik (Kris Budiman, 1999:45-6). Untuk hal tersebut, paradigma intertekstualitas Kristeva menjadi sangat berarti untuk membandingkan, menjajarkan, dan mengontraskan sebuah teks transformasi dengan hipogram-nya. Misalnya, tampak bahwa beberapa sajak Chairil Anwar itu merupakan transformasi sajak-sajak Amir Hamzah. Demikian pula, *Di Bawah Lindungan Ka'bah* merupakan *hipogram* bagi *Atheis*, sedangkan *Layar Terkembang* merupakan *hipogram* dari *Belenggu* (Rachmat Joko Pradopo, 2003:82).

Sekalipun *Superreader* Riffaterre mempunyai akar yang sama dengan analisis Roiman Jakobson dan Levi Strauss yakni berpijak pada metode analitik, namun *superreader* Riffaterre merupakan analisis resepsi, sedangkan Jakobson dan Levi-Strauss berpijak pada struktural deskriptif. Orientasi analisis Jakobson dan Levi-Strauss adalah teks, sedangkan orientasi analisis Riffaterre adalah pembaca (ideal). Perbedaan-perbedaan analisis dan orientasi dari Jakobson dan Levi-Strauss serta Riffaterre ini tergambar ketika tokoh-tokoh tersebut menganalisis puisi Baudelaire bertajuk "Les

Chats”.

Hipotesis yang menjadi landasan analisis Riffaterre terhadap “Les Chats” adalah bahwa “fenomena puitik, yang bersifat linguistik, bukanlah memlulu suatu pesan, sebuah puisi, tetapi seluruh tindakan komunikasi”. Ketika sebuah teks dianalisis, ada dua faktor yang penting, yaitu teks dan pembaca. Pertama-tama Riffaterre menganalisis proses resepsi yang didasarkan pada seorang pembaca ideal atau *superreader*. Dalam kasus ini *superreader* dari Riffaterre terdiri dari beberapa lapisan yaitu 1) Baudelaire sendiri (yang memutuskan untuk menganalisis soneta dalam *Les fleurs du mal*), 2) Gautier (yang memparafrasekan soneta), 3) aneka penerjemah puisi, kritikus (termasuk Jakobson dan Levi-Strauss), 4) *Dictionnaire du XIXeme siecle* karya Larousse untuk kutipan-kutipan soneta-soneta, dan 5) informan-informan seperti murid-murid Riffaterre. *Superreader* mensintesis beberapa sikap komunikasional dan dia memiliki informasi-informasi yang maksimum. Karena dia tidak mempunyai hubungan dengan dunia nyata, ia mampu mengambil sikap subjektif terhadap teks; karena konsentrasi *superhuman*-nya, ia mungkin menyadari benar-benar proses resepsi ini (Alex Sobur, 2003:88).

Berkenaan dengan *superreader* Riffaterre ini, Roland Posner (seperti dikutip Alex Sobur {2003:88} dari Segers) menekankan keuntungan perspektif pembaca dalam interpretasi Riffaterre ini. Menurut Roland Posner, pembaca merupakan masalah yang tampaknya tidak dapat dipecahkan dalam pendekatan Jakobson, sekalipun pemecahan Riffaterre juga tidaklah bersifat sempurna. Riffaterre, misalnya, tidak dapat meneggelamkan dirinya sendiri dalam karakteristik tekstual yang amat banyak karena hanya karakteristik yang menerangkan pengalaman tertentu itu yang dipertimbangkan. Keuntungan lebih lanjut dari analisis

Riffaterre adalah penekanannya pada *intersubjektivitas*. Ia tidak menilai struktur tetapi bermacam-macam struktur. Menurut Posner, “Riffaterre tidak menggholongkan unsur-unsur teks abstrak, melainkan pembaca yang ditandai oleh penilaian yang ketat. Ia tidak menilai struktur melainkan menyusun kelompok penilaian yang sudah pasti”.

Selain penekanan peran pembaca dalam pemaknaan sebuah karya, Riffaterre pun memasukkan faktor waktu. Riffaterre membagi dua bentuk waktu ‘pemaknaan’, yaitu *pertama*, waktu memegang peranan dalam proses membaca; *kedua*, Riffaterre menggunakan konsep “pengalaman kontras” dalam menentukan struktur puitik oleh pembaca, “setiap hal dalam teks yang mengajukan *superreader* (pembaca super) secara tentatif dianggap sebagai komponen struktur puitik. Kontras muncul ketika harapan pembaca mengenai struktur repetitif terbukti salah dan kemungkinan meramal diperkecil. Tanpa menolak prinsip ekuivalensi (Riffaterre ternyata memerlukannya untuk menetapkan pola-pola harapan), ia membuatnya tergantung pada persepsi pembaca selama rangkaian waktu dalam proses membaca. Menurut Riffaterre, bila “pengalaman kontras” terjadi, ia dapat mempengaruhi makna secara retroaktif dalam teks yang telah dirasakan, setelah pemenuhan proses membaca, pengaruh ini tampak jelas, “Maka, keseluruhan data dan pengetahuan akhir, menggelora lagi untuk memodifikasi apa yang telah dirasakan sebelumnya”.

Analisis Jakobson dan Levi-Strauss terhdap “Les Chats” oleh Riffaterre dianggap berhasil dalam pengetian bahwa analisis tersebut menyajikan demonstrasi yang meyakinkan mengenai jalinan yang luar biasa dan mereka mampu menjaga kesatuan bagian-bagian teks tersebut. Namun, Riffaterre mempunyai keberatan-teoritis mengenai ekuivalensi

yang menghindarkan perseptibilitas. Pembagian teks puisi, misalnya, mejadi beberapa satuan analisis oleh Jakobson dan Lavi-Strauss dianggap berhasil mempertahankan keutuhan pemaknaan puisi. Penekanan pada bentuk bahasa yang diperlukan demi efek puitik, sekurang-kurangnya harus ‘tampak’.

Riffaterre sepenuhnya menyetujui keberadaan *ekuivalensi* sebagaimana diusulkan Jakobson dan Levi-Strauss, namun dalam koteks ‘kontak antara teks dengan pembaca’. Kontak ini menentukan akseptabilitas observasi ekuivalensi dan kepentingan estetisnya. Perbedaan ekuivalensi di antara mereka adalah Jakobson dan LeviStrauss mengumpulkan sebanyak mungkin potensi relasi ekuivalensi, sedangkan Riffaterre berkeinginan untuk hanya memikirkan relasi-relasi ekuivalensi yang direalisasi. Dengan acara itu, Riffaterre menemukan pemecahan masalah hirarkisasi.

Analisis resepsi Riffaterre memiliki keuntungan dibanding analisis struktural Jakobson dan Levi Strauss, namun pada sisi lain konstruk Rifaterre pun menyimpan celah-celah kelemahan. Posner menyebutkan bahwa analisis Riffaterre hanya cukup komprehensif hingga taraf tertentu dan secara teoritik tidak menentu. Misalnya, seseorang dapat menanyakan bagaimana pembaca ideal dikonstruksikan dan elemen-elemen mana yang harus dimiliki atau diikatnya. Bauer, misalnya, menanyakan apakah tidak lebih benar mendasarkan analisis pada sejumlah riil (dan bukannya pada seorang pembaca super) dan menyelidiki respons-respons mereka mengenai teks sebagai suatukelompok. Selanjutnya ia mengemukakan alasan bahwa materi Riffaterre telah dirakit dengan menggunakan kuesioner sehingga dasar dan hasil analisis resepsi dapat dicek. Akan tetapi, kritik ini tidak diterapkan pada analisis resepsi historis.

### C. Konvensi Ketaklangsungan Ekspresi

Dalam *Semiotic of Poetry*, Riffaterre menggagas pengkajian puisi dari perspektif semiotik. Riffaterre memandang aktivitas dan hakikat puisi dan bersajak sebagai 'bermain-main dengan kata belaka tanpa isi atau kosong dari pesan, apakah itu perasaan, moral, atau filsafat (*this is an extreme case but exemplary, for it may tell us much about poetry's being more of a game than anything else*). Ia menyatakan bahwa *a poem says one thing and means another* (sebuah puisi mengatakan sesuatu yang berbeda dari makna yang dikandungnya). Namun demikian, Riffaterre berpendapat bahwa untuk dapat memberi makna sajak secara semiotik, pertama kali dapat dilakukan dengan pembacaan *heuristik* dan *hermeneutik* atau *retrokatif*.

Pembacaan *heuristik* adalah pembacaan berdasarkan struktur kebahasaannya atau secara semiotik adalah berdasarkan konvensi sistem semiotik tingkat pertama. Menurut Rachmat Djoko Pradopo (2003:84), aplikasi pembacaan heuristik pada sajak dan cerita rekaan (cerkan) pastilah ada perbedaan, meskipun pada prinsipnya sama. Hal ini disebabkan cerita rekaan bahasanya tidak begitu menyimpang dari tata bahasa baku. Pembacaan heuristik cerita rekaan adalah pembacaan "tata bahasa" ceritanya, yaitu pembacaan dari awal sampai akhir cerita secara berurutan. Untuk mempermudah pembacaan ini dapat berupa pembuatan sinopsis cerita. Cerita yang beralur sorot balik (dapat) dibaca secara alur lurus. Pembacaan *heuristik* dapat berupa penerangan bagian-bagian cerita secara berurutan atau pula analisis bentuk formalnya. Pembacaan heuristik harus diulang kembali dengan pembacaan *retrokatif* dan ditafsirkan secara hermeneutik. Pembacaan *hermeneutik* adalah pembacaan karya sastra berdasarkan sistem semiotik tingkat kedua atau berdasarkan konvensi sastranya.



Pembacaan *hermenetik* adalah pembacaan ulang (*retroaktif*) sesudah pembacaan heuristik dengan memberikan konvensi sastranya.

Menurutnya, puisi itu dari dahulu hingga sekarang selalu berubah-ubah karena evolusi selera dan konsep estetik yang selalu berubah dari periode ke periode. Riffaterre berbicara dalam kaitannya dengan pemaknaan puisi, tetapi sesungguhnya dapat dikenakan juga pada prosa. Jadi, ketaklangsungan ekspresi yang tidak langsung, yaitu menyatakan pikiran atau gagasan secara tidak langsung atau dengan cara lain. Riffaterre sebagaimana dikutip Kris Budiman (2002:1:22) menyebutkan pemaknaan seperti ini dinamainya sebagai *indirection* (ketidaklangsungan). Menurutnya, *indirection* terjadi oleh beberapa hal, yakni 1) *displacing of meaning*; 2) *distorting of meaning*; dan 3) *creating of meaning*.

### 1. *Displacing of Meaning*

*Displacing of meaning*, yaitu sebuah tanda bergeser dari satu makna ke makna lain atau berfungsi mewakili tanda lain. Dengan arti lain, *displacing of meaning* berarti pula penggantian arti. Penggantian ini, menurut Riffaterre, disebabkan oleh penggunaan metafora dan metonimi dalam karya sastra. Metafora dan metonimi ini dalam arti luasnya untuk menyebut *figuratif language* (bahasa figuratif) pada umumnya, tidak terbatas pada bahasa kiasan metafora dan metonimi saja. Hal itu disebabkan metafora dan metonimi merupakan bagian dari *figuratif language* yang sangat penting hingga untuk mengganti bahasa figuratif lainnya, seperti simile, personifikasi, senekdok, perbandingan epos, dan alegori (Rachmat Djoko Pradopo, 2001:70).

Metafora merupakan *figuratif language* yang menggunakan atau mengganti sesuatu hal yang tidak menggunakan kata pembanding (bagai, bak, seperti,

dan sebagainya). Contoh, *Bumi ini perempuan Jalang* (dalam sajak Subagio Sastrowardjo “Dewa Telah Mati”), *Sorga hanya permainan sebentar* (dalam puisi Chairil Anwar “Tuti Artic”), dan *Aku boneka engkau boneka atau penghibur dalam mengatur tembang* (dalam puisi Amir Hamzah “Sebab Dikau”). Contoh-contoh tersebut disebut *metafora eksplisit*, karena *tenor* (yang dibandingkannya) dan *vehicle* (pembandingnya) dinyatakan secara eksplisit. Di samping itu, terdapat metafora implisit, yakni yang hanya disebutkan *vehicle* (pembandingnya) saja, misalnya *Di hitam matamu kembang mawar dan melati* (“Sajak Putih” Chairil Anwar).

## 2. *Distorting of Meaning*

*Distorting of meaning*, yaitu adanya ketaksaan kontradiksi, atau kekosongan makna. Hal ini, menurut Riffaterre, disebabkan oleh tiga hal, yaitu *ambiguitas*, *kontradiksi*, dan *nonsese*. Hal pertama (*ambiguitas*) disebabkan oleh bahasa sastra itu berarti ganda (*polyinterpretable*), lebih-lebih bahasa puisi. Kegandaan arti itu dapat berarti kegandaan arti sebuah kata, frase, ataupun kalimat. Sebuah contoh adalah sajak Chairil Anwar “Doa”:

Tuhanku  
 Aku hilang bentuk  
 Remuk

Tuhanku  
 Aku mengembara di negeri asing

Tuhanku  
 Di [intumu mengetuh  
 Aku tak bisa berpaling

“Hilang bentuk” berarti ganda meskipun arti pokoknya itu “penderitaan”, yaitu menderita, sedih dan penderitaannya tidak dapat digambarkan lagi, dan lainnya. “Remuk” berarti hancur luluh hidupnya, dalam arti hidupnya tanpa harapan, penuh penderitaan, dan malang. “Mengembara di negeri asing” berarti sangat bingung, tidak tahu arah, tidak tahu apa yang dikerjakan, terasing, dan kesunyian. “Tidak bisa berpaling” dalam arti tidak dapat pergi lagi, tidak ada pilihan lain lagi, dan tidak mungkin meninggalkannya lagi (Rachmat Joko Pradopo, 2001: 77).

Hal kedua, *Kontradiksi* berarti mengandung pertentangan, disebabkan oleh ironi dan paradoks. Ironi digunakan untuk menyatakan suatu hal secara kebalikan, biasanya untuk mengejek atau menyindir suatu keadaan. Paradoks misalnya terdapat pada puisi Toto S. Bachtiar “Pusat”

Serasa hidup yang terbaring mati  
Memandang musim yang mengandung luka

“hidup tetapi mati” pengertian ini sangat bertentangan atau berlawanan; artinya hidup tanpa harapan, tanpa perubahan, dan selalu menderita.

Hal ketiga, *nonsense* adalah “kata-kata” yang secara linguistik tidak mempunyai arti, sebab hanya berupa rangkaian bunyi tidak terdapat dalam kamus. Akan tetapi, dalam puisi, *non-sense* itu mempunyai makna, yaitu arti sastra karena konvensi sastra, misalnya konvensi mantra. *Non-sense* itu untuk menimbulkan kekuatan gaib atau magis, untuk mempengaruhi dunia gaib. *Non sense* itu banyak terdapat dalam puisi matra atau puisi bergaya matra, misalnya sajak Sutardji Calzoum Bachri. Sajak bergaya mantra memang untuk berhubungan dengan dunia gaib, dunia yang bersifat mistik, atau yang biasa disebut sebagai puisi sufistik

(Rachmat Djoko Prodopo, 2001:78-79). Salah satu contohnya adalah satu bait dalam puisi Sutardji Calzoum Bachri “amuk” (1981:68)

### **Amuk**

Aku bukan penyair sekedar  
 Aku depan  
 Depan yang memburu  
 Membebaskan kata  
 Memanggil-Mu  
 pot pot pot  
                     pot pot  
 kalau pot tak mau pot  
                     biar pot semau pot  
 mencari pot  
                     pot  
 Hei kau dengar manteraku  
                     Kaudengar kucing memanggil-Mu  
                     Izukulizu  
 Mapakazaba                      itasatali  
                     Tutulita  
 Papaliko arukabazaku kodega zuzukalibu  
 Tutukaliba dekodega zamzam lagotokoco  
 Zukuzangga zegezeyeze zukuzangga zege  
 Zegeze zukuzangga zegezeyeze zukuzang  
 ga zukuzangga zegezeyeze zegezeyeze zu  
 kuzangga zegezeyeze aahh....!  
 Nama kalian bebas  
 Carilahtuhan semaumu

### *3. Creating of meaning*

*Creating of meaning*, yaitu sebuah teks memberi peluang bagi pemaknaan unsur-unsur bahasa yang tidak bermakna seandainya berada di luar teks tersebut. Menurut Riffaterre, *creating of meaning* merupakan konvensi kepuhitan yang berupa bentuk visual yang secara linguistik tidak mempunyai arti, tetapi

menimbulkan makna dalam karya sastra. Jadi penciptaan arti ini merupakan organisasi teks, di luar linguistik. Di antaranya adalah pembaiatan, *enjambement*, persajakan (irama) tipografi, dan homologues. Contohnya adalah sajak Sutardji yang berjudul “Tragedi Winka & Sihka” (1981:38).

Sajak ini terdiri dari dua kata, yaitu kawin dan kasih. Kedua kata itu diputus-putus dan dibalik secara *metatesis*. Secara linguistik tidak ada artinya kecuali kata kawin dan kasih itu. Dalam sajak kata kasih dan kawin mengandung arti konotasi, yaitu perkawinan itu menimbulkan angan-angan hidup penuh kebahagiaan, lebih-lebih disertai kasih sayang. Dalam sajak itu, kawin dideretkan sampai lima periode, entah lima tahun, lima bulan, lima minggu, atau lima hari, perkawinan itu berjalan seperti ide semula yaitu penuh kebahagiaan. Hal ini memberi sugesti bahwa ideal perkawinan yang penuh kebahagiaan itu sudah tidak utuh lagi, misalnya saja pasangan suami istri mulai bertengkar tiap hari karena masalah kehidupan. Bahkan kemudian terbalik kawin menjadi “neraka”. Pada akhirnya terjadi tragedi winka dan sihka itu, misalnya saja terjadi perceraian, atau bahkan suami membunuh istrinya atau sebaliknya. Itulah tragedi. Tipologi Zigzag itu memberi sugesti bahwa perkawinan yang semula bermakna kebahagiaan itu, setelah melalui jalan yang berliku-liku, yang penuh bahaya, pada akhirnya terjadilah bencana, terjadi tragedi (Rachmat Joko Pradopo, 2001:80-81).

### TRAGEDY WINKA & SIHKA

Kawin  
 Kawin  
 Kawin  
 Kawin  
 Kawin  
 Ka  
 Win

A word cloud of the sentence "The cat sat on the mat". The words are arranged in a roughly rectangular shape, with "The" at the top left, "cat" at the top right, "sat" in the middle left, "on" in the middle right, "the" at the bottom left, and "mat" at the bottom right. The words are in various colors (blue, green, yellow, orange, red, pink, purple, grey) and orientations (horizontal, vertical, diagonal).

*Homologues* merupakan bentuk sajak pantun yang berisi baris-baris yang sejajar. Baris-baris yang sejajar baik bentuk visulnya ataupun bentuk kata-katanya, penjajaran suara itu menyebabkan timbulnya arti yang sama. Konsep homologueus ini sejajar dengan konsep kesepadanan (*equation*) yang digagas Roman Jakobson. Contoh, bait sajak W.S. Rendra dari sajak “Ada Tilgram Tiba Senja”.

Elang yang gugur tergeletak  
Elang yang gugur terebah  
Satu harapanku pada anak  
Ingatkan pulang pabila perlu

## **AL-QUR'AN DAN INTERPRETASI SEMIOTIK MOHAMMED ARKOUN**

### **A. Dasar Pemikiran Arkoun dalam Pembacaan al-Qur'an**

#### **1. Penjelajahan Metodologi**

Dalam wacana pemikiran Islam kontemporer, kajian "pemikiran Islam" model Arkoun mempunyai corak khas dan unik. Corak telaah pemikiran Islamnya berbeda dengan corak telaah pemikiran Islamnya model *orientalis* (Arkoun, 1990a:267-268; Arkoun, 1990b:182), berbeda dengan pemikiran Islam model Hasan Hanafi yang kental dengan bobot kalam dan filsafatnya, berbeda dengan pemikiran Islam model Seyyed Hosein Nasr yang kental dengan bobot pemikiran tasawuf dan filsafatnya, serta berbeda dengan pemikiran Islam Isma'il Razi al-Faruqi dan Syed Muhammad Naquib al-Attas yang nuansa pemikiran islamisasi sainsnya sangat mencolok (Amin Abdullah, 1996:2).

Dalam beberapa hal, pemikiran Islam *a la* Arkoun, menurut Amin Abdullah, sangat dekat dengan alur pemikiran Fazlur Rahman, khususnya dalam alur pemikirannya yang sangat kritis terhadap warisan intelektual Islam era klasik-Skolastik, abad pertengahan (Amin Abdullah, 1996:3). Jika Fazlur Rahman secara tegas mengkritik terhadap cara pemahaman umat Islam terhadap hadits dan kemudian menyusun sistematika pemahaman komprehensif al-Qur'an, maka Arkoun lebih banyak menyentuh "bangunan" pemikiran Islam secara menyeluruh, baik yang menyangkut pemikiran kalam,



tasawuf, fikih, akhlak, maupun interpretasi al-Qur'an. Karya-karya Fazlur Rahman mengantarkan pada kesimpulan perlunya segera diupayakan *sytematic reconstruction* dalam pemikiran Islam, terutama dalam hal yang menyangkut bidang teologi, filsafat, dan ilmu-ilmu sosial (Rahman, 1982:152-151-161). Meskipun demikian, Fazlur Rahman belum begitu tegas dan tandas dalam menguraikan metodologi dan piranti keilmuan yang diperlukan untuk mencapai tujuan *systematic reconstruction* tersebut. Bahkan, menurut Amin Abdullah, Fazlur Rahman sering kali ragu jika harus dihadapkan pada pilihan harus memilih model pemikiran Islam yang bernuansa "normatif" atau "historis empiris". Kekosongan dalam bidang metodologi yang harus digunakan inilah yang diisi oleh Arkoun (Amin Abdullah, 1991:3).

Arkoun menilai bahwa pemikiran Islam belum membuka diri pada kemodernan, kecuali dalam beberapa usaha pembaruan kritis yang masih bersifat jarang, marginal, perifer, dan mempunyai ruang perkembangan yang sempit. Oleh karena ketertutupan ini, pemikiran Islam belum--atau bahkan tidak--dapat menjawab tantangan yang dihadapi umat Muslim kontemporer. Pemikiran Islam, dalam penilaian Arkoun (1994:194), bersifat "naif" karena hal-hal sebagai berikut. 1) pemikiran Islam mendekati agama atas dasar kepercayaan langsung dan tanpa kritik; 2) Pemikiran Islam tidak menyadari jarak antara makna potensial terbuka yang diberikan dalam wahyu Ilahi dan aktualisasi makna itu dalam sejumlah makna yang diaktualisasikan dan dijemakan dalam berbagai cara pemahaman, penarasan, dan penalaran khas masyarakat tertentu, ataupun dalam berbagai wacana ajaran khas aliran teologis dan fikih tertentu; 3) Pemikiran Islam juga tidak sadar akan berbagai faktor sosial, budaya, psikis, politis, dan lain-lain yang

mempengaruhi proses aktualisasi tersebut; 4) Pemikiran Islam juga tidak menyadari bahwa dalam proses itu bukan hanya pemahaman dan interpretasi tertentu ditetapkan dan diakui, melainkan pemahaman dan interpretasi lain justru disingkirkan. Hal-hal itu baru dialami oleh berbagai ilmu pengetahuan modern yang dimasukkan Arkoun ke dalam pemikiran Islam. Akibat proses aktualisasi dan penjelmaan, yang sifat dan dimensinya tidak disadari, adalah pembekuan dan penutupan pemikiran Islam, lahirnya banyak hal yang tak dipikirkan atau tak terpikir, perkembangan sejumlah aliran dan kelompok yang berhadapan dengan sikap polemis, apologetis, dan menolak, dan akhirnya ketakmauan pemikiran Islam itu untuk menjawab masalah umat.

Menurut Arkoun (1994:272&283), sifat "naif" pemikiran Islam adalah umum, tetapi ditunjukkan secara khusus dalam karya sejumlah '*ulamâ*' dan '*fuqahâ*' yang menjadi objek kajian Arkoun dalam banyak tulisannya. Bahkan "neo-ijtihad" yang dilakukan setelah "pintu ijtihad dibuka kembali" pada abad ke-19 oleh para reformis dan modernis, yang disusul para pendukung dan pembangunan nasional, bersifat pragmatis dan belum membuka diri pada kemodernan pemikiran yang sebenarnya. Dalam suatu ulasan terhadap karya Thâhâ Husain dan 'Ali 'Abd al-Râziq, Arkoun secara ringkas mengkritik tradisi pemikiran Islam di kalangan Muslim sebagai dua cara pemikiran yang dicirikan pembatasan yang berlawanan; *Pertama*, pemikiran Islam yang hanya memperhatikan "fakta positif dan historis" dan mengingkari "angan-angan" (*usturah*) dan mitis; *Kedua*, pemikiran Islam yang mempertahankan berbagai unsur angan-angan sebagai "fakta positif dan historis".

"...Demikian pula halnya Thâhâ Husein dan 'Ali 'Abd al-

Râziq menunjukkan kenaifan intelektualnya ketika mengira dapat menyentuh dua pokok masalah yang dibebani berbagai penampilan mitis-keagamaan, sementara postulat-postulat positivis dalam metode filologis dan historis justru membuangnya jauh-jauh ke dalam wilayah gelap dan tidak padu dari angan-angan yang dibesarkan. Seperti di barat, kelompok itu ingin menghayati kesejarahan dengan menyangkal status dan fungsi mitos; sedangkan lawan mereka, atas nama Islam dan tradisi Arab, terus membela sejarah "benar", dengan menonjolkan data yang mitologis dan ideologis (Arkoun, 1994:63).

Arkoun menghimbau para peneliti Islam agar melampaui batas studi Islam yang tradisional--baik di Barat maupun di dunia Islam sendiri--, yang mendekati Islam melalui karya tertulis berbagai tokoh klasik mengenai hal yang menyangkut pemikiran logis dan rasional, fikih, dan terutama teologi. Walaupun begitu, kebanyakan kajian Arkoun sendiri pun tampaknya terfokuskan pada berbagai teks dari tokoh-tokoh klasik yang besar, seperti Miskawaih, Abû al-Hassan al-'Amirî, al-Syâfi'î, al-Ghazâlî, Ibn Rusyd, Ibn Khaldûn, al-Maqrîzî, al-Syâtibî, dan al-Thabarî; atau juga beberapa tokoh lebih modern yang mewakili tradisi besar tertentu, seperti Anwar al-Jundî, Al-Sayyid Husein Yûsuf Makkî al-'Amilî, dan Abu Zahrah.

Cara Arkoun menganalisis teks-teks tersebut melewati batas tradisi studi Islam karena meminjam berbagai unsur dari filsafat, ilmu-ilmu sosial, dan humaniora Barat mutakhir yang belum diterapkan dalam studi Islam terdahulu. Dengan demikian, Arkoun sekaligus memberikan contoh dari apa yang merupakan tujuan seluruh karyanya, yaitu: *Pertama*, penggabungan hasil berbagai ilmu pengetahuan Barat mutakhir dengan pemikiran Islam guna membebaskan pemikiran Islam tersebut dari kejumudan dan ketertutupan yang

mencirikannya sampai kini, dan *kedua*, melahirkan suatu pemikiran islami yang menjawab tantangan yang dihadapi manusia Muslim di dunia modern (Meuleman, 1994:6).

Sementara itu, Arkoun juga mengkritik cara orientalisme, dan secara khusus islamologinya, dalam mendekati Islam dan menganggapnya sebagai ancaman yang harus dilampaui. Arkoun mempersalahkan islamologi tradisional-Barat karena alasan-alasan sebagai berikut

- a. Pada masa silam Islamologi sering kali bertolak dari prasangka kaku dan negatif terhadap Islam ataupun menjadi alat aneksasi, imperialisasi, dan pengdeskreditan dunia Islam oleh Barat;
- b. Para islamolog secara prinsip berada di luar objek penelitiannya (*outsiders*) dan menolak bertanggung jawab secara intelektual atas pokok bahasan mereka. Sikap itu, yang dibenarkan dengan mengacu pada cita-cita objektivitas, membuat islamolog yang serius hanya “berperilaku seperti pemandu museum yang sabar”. Akibatnya islamologi Barat tidak dapat menjawab persoalan nyata yang dihadapi oleh kaum Muslim dewasa ini (Arkoun, 1994:125-166). Sebagai contoh Snouck Hurgroye banyak melakukan kajian dan penelitian tentang Islam dan masyarakat Muslim di Nusantara, terutama Aceh. Hasil dari kajian dan penelitiannya banyak dipergunakan pemerintah Belanda untuk menaklukkan Aceh.
- c. Islamologi Barat tradisional sering kali mendekati Islam melalui karangan tertulis dari para pemikir yang dianggap besar dan “mewakili” (*logosentrisme*), dengan mengabaikan pengecualian-pengecualian. Dengan demikian, Islamologi mengabaikan apa yang harus diungkapkan secara lisan atau yang karena tekanan tertentu sama sekali diungkapkan baik secara tertulis maupun secara

lisan. Karena alasan yang sama islamologi juga mengabaikan tulisan yang dianggap tidak "representatif" atau berbagai aspek Islam yang terdapat di luar kerasionalan, seperti angan-angan sosial.

- d. Karya tulis para tokoh besar yang menjadi kunci para islamolog untuk memahami Islam malahan didekati dari sudut pandang interaksi antar "sejarah ide" atau "sejarah gagasan". Maksudnya, tulisan para tokoh besar dianggap oleh para islamolog sebagai berbagai himpunan gagasan dan anggitan lain, tanpa pertimbangan apapun dalam relasi interaktif dengan realitas sosial, ekonomi, bahasa, dan perkembangannya.

Dalam dua kritik terakhirnya, Arkoun menganggap mayoritas islamolog telah terjebak dalam tradisi kajian *filologisme*, yang menganggap bahwa kajian tekstual telah representatif dalam mengungkap realitas yang terjadi. Namun menurut Arkoun, walaupun filologisme ini jasanya tidak dapat disangkal, namun seringkali filologisme menjadi cara tertentu untuk mendekati, membatasi, dan memahaminya menurut suatu interpretasi naif dari teks tersebut. Interpretasi naif dimaksudkannya bahwa seolah-olah suatu teks merubakan replikasi suatu gambaran langsung, total, dan komprehensif dari realitas.

"Tradisi" filologis inilah, menurut Arkoun, yang membuat islamologi, demi memusatkan perhatian pada cabang ilmu pengetahuan itu, mengabaikan pendapat kelompok minoritas dan anggapan golongan di luar elite kekuasaan dan pengetahuan, dan kurang memperhatikan aspek sosial dan budaya dari Islam, serta hanya mencatat yang diungkapkan dan dipikirkan tanpa menaruh perhatian pada yang justru tak dipikirkan atau tak terpikir (Meuleman, 1994:9). Arkoun mengemukakan bahwa terdapat kemiripan dalam sifat-

sifat tersebut antara pendekatan islmologi Barat terhadap objek studinya dan ancaman para ilmuwan agama di kalangan Muslim sendiri. Karena sikap tersebut dan karena dangkalnya dari sudut pandang teoritis, islmologi--salah satu cabang ilmu pengetahuan Barat--dapat dianggap terbelakang dibandingkan dengan banyak cabang ilmu pengetahuan Barat lainnya.

Islamologi belum menyerap hasil mutakhir berbagai ilmu pengetahuan Barat, yang justru begitu dihargai Arkoun (1994: 43, 113, & 245). Kritik keras Arkoun terhadap islamologi Barat ini menyebabkan pandangan pejoratif dari kalangan islamolog sendiri. Pieter Sjoerd van Koningsveld, seorang islamolog Belanda, menulis bahwa Arkoun kurang mengakui perkembangan mutakhir dalam islamologi Barat yang sudah melewati keterbatasannya yang lama (Meuleman, 1994:10).

Namun, walaupun tahu akan semua kelemahan islamologi Barat tersebut, Arkoun tidak menyetujui penolakan terhadapnya yang mutlak dan tak bernuansa, karena di dalam batasnya yang jelas, para ahli islamologi yang terbaik, melalui penelitian mereka yang sangat teliti, telah menyelamatkan berbagai dari warisan pemikiran Arab dan Islam dari keadaan terlupakan dan menyumbang pada perkembangan pemikiran islami. Sebagai solusi dari kelemahan-kelemahan islamologi (klasik) ini, Arkoun mengajukan islamologi terapan yang bertumpu pada praktik ilmiah yang interdisipliner dan pluridisiplin, tanpa mengabaikan temuan-temuan sebelumnya (Nasir Tamara, 1989:45-51).

Dalam berbagai karya yang diintrodusirnya, pembaca akan melihat usaha gigih Arkoun yang berusaha menggabungkan hasil ilmu pengetahuan Barat mutakhir dalam berbagai bidang--seperti filsafat dan Antropologi--, sikap teliti dan kritis yang mencirikan--kelompok terbaik dari--para "orientalis" (Islamolog), dan

semangat keagamaan yang ditemukan di kalangan 'ulamâ', serta angan-angan sosial yang memainkan peran begitu besar dalam religiositas massa Muslim.

Namun, justeru karena pepaduan yang ketat, ensiklopedis, dan usaha luar biasa, dalam setiap bidang kajian, pemikiran Arkoun sampai sekarang tidak mendapat perhatian atau bahkan mendapat respon negatif. Di kalangan filosof, teolog, antropolog, dan ilmuwan lain di Prancis atau di dunia Barat umumnya, Arkoun bekerja secara terisolir. Di kalangan ahli ilmu Islam dari dunia Islam sendiri, Arkoun cenderung *ditakfirkan* dalam tulisan polemis yang tidak memenuhi ukuran perdebatan ilmiah terbuka (Muhammad Barîsy dari Maroko, Nu'mân 'Abd al-Razzâq al-Sâmarrâ'î dari Arab Saudi, dan lain-lain).

Misalnya, Arkoun seringkali menekankan hubungan erat antara pemikiran dan perkembangan sosial dan politis. Menurutnya, perkembangan intelektual, sosial, dan politis erat kaitannya. Dalam proses pembekuan dan penutupan pemikiran yang terjadi di dunia Islam pada tahap dini pun, misalnya, terkait erat dengan faktor sosial dan politis. Dalam hal ini, Arkoun berusaha mewujudkan pembukaan kembali pemikiran islami dengan mendorong emansipasi Muslim dari berbagai perbudakan yang dibuatnya sendiri dan tidak terbatas pada bidang intelektual belaka (Arkoun, 1994:73). Ia seringkali mengambil alih unsur tertentu dari ilmu sosial dan sejarah, tetapi ia tidak menampakkan diri sebagai seorang sosiolog, antropolog, ilmuwan politik, atau sejarawan. Ia bertindak sebagai seorang pengkritik pemikiran Islam. *Kritik* dimaksudkannya dalam arti filsafat, yakni penelitian mengenai dasar dan batas pemikiran atau dengan kata lain, mengenai syarat-syarat keshahihan pemikiran tertentu. Kritik dalam arti itu, yang menggunakan berbagai hasil pemikiran Barat mutakhir, dianggapnya jalan tepat untuk melampaui

kekakuan pemikiran Islam.

## 2. Tradisi Pengkajian Teks

Pandangan tradisional mengenai teks adalah bahwa teks--lisan atau tertulis merupakan *mimesis* (gambaran) dari kenyataan dan bahwa bahasa terdiri atas sejumlah kata yang mewakili atau merujuk pada hal dan benda dalam kenyataan itu secara langsung. Visi itulah, yang pada abad ke 19 dengan berbagai cara, semakin dipermasalahkan oleh sejumlah ahli bahasa, filosof, dan ilmuwan lain. Peranan penting dalam kritik yang ditujukan pada pandangan tradisional tersebut dimainkan oleh Ferdinand de Saussure, seorang ahli bahasa dari Swiss (1875-1913). Ia mengemukakan bahwa bahasa pada intinya terdiri dari sejumlah tanda yang tidak langsung merujuk pada sekian banyak benda dalam kenyataan.

Tanda adalah gabungan dari dua unsur, suatu unsur material--bunyi tertentu dalam bahasa lisan, coretan grafis dalam bahasa tulis--dan suatu unsur mental--anggitan atau konsep. Kedua unsur tidak dapat dilepaskan satu sama lain. Karena itu, tidaklah wajar bila terdapat pertanyaan unsur apa yang lebih dahulu. Saussure juga menganggap bahwa tidak relevan dalam ilmu bahasa bila timbul pertanyaan "apa hubungan antara unsur mental--misalnya konsep "pohon"--dan suatu hal atau benda dalam realitas--benda pohon--". Saussure menciptakan istilah "*signifiant*" (penanda) untuk unsur material dan istilah "*signifié*" (petanda) untuk unsur mental dari tanda (*signe*, Prancis). Istilah ini kemudian menjadi istilah baku di dalam ilmu bahasa dan semiotik.

Saussure menambahkan bahwa inti bahasa adalah aturan tertentu (konvensi) yang menentukan hubungan antara berbagai unsurnya. Setiap penutur harus tunduk pada aturan itu. Aturan yang menentukan hubungan



antara berbagai unsur bahasa tidak mempunyai kaitan langsung dengan hubungan yang terdapat antara "benda-benda" dalam realitas. Fokus kajian Saussure bukan terletak pada persoalan hubungan antara bahasa dengan "kenyataan", melainkan terletak pada hubungan dan aturan antar-unsur bahasa. Contoh aturan yang terdapat dalam bahasa dan pemakaiannya menyangkut hubungan antara petanda dan penanda tertentu, kaidah tata bahasa, kaidah sintaksis, konvensi-konvensi sosial, dan cara penalaran tertentu. Apabila manusia memakai bahasa, ia tidak langsung berbicara tentang "kenyataan", melainkan tunduk pada beraneka ragam aturan yang pada umumnya tidak disadari. Konsep diadik tanda dari Saussure, secara simplistik, tergambar dalam skema di bawah ini.

1) Kata = benda = makna

Penanda

(2) Tanda

gambar mental

Petanda

Referensi (acuan objektif)

Struktur Penampilan

Skema 2: Relasi tanda dan referensi (Arkoun, 1994:71)

Skema di atas diadaptasi dari skema Roland Barthes untuk menampilkan apa yang disebutnya "metabahasa", yaitu suatu sistem semiotis bertingkat dua: tanda tingkat pertama menjadi petanda pada tingkat kedua. Ferdinand de Saussure membedakan dalam seluruh gejala kebahasaan (*langage*) ke dalam dua segi, yaitu sistem kebahasaan (*langue*) dan pemakaian bahasa dalam ungkapan nyata (*parole*). *Parole* dapat diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi "wicara", tetapi untuk *langage* dan *langue* hanya memiliki satu kosa kata Indonesia, yaitu bahasa. Saussure membedakan *parole* dan *langue* sebagai berikut. *Parole* adalah penggunaan bahasa secara individual. *Langue* adalah bahasa yang dipilih dari kamus umum. Secara implisit dapat ditangkap bahwa *langue* dan *parole* berposisi-biner, tetapi sekaligus juga saling tergantung. Hal itu berarti bahwa tidak ada yang lebih utama. Di satu pihak sistem yang berlaku dalam *langue* adalah hasil produksi dari kegiatan *parole*, dan di lain pihak pengungkapan *parole* serta pemahamannya hanya mungkin berdasarkan penelusuran *langue* sebagai sistem (Panuti Sudjiman & Zoest, 1992:57). Perbedaan antara *langue* dan *parole* selanjutnya memainkan peran besar dalam ilmu bahasa. Namun, dalam analisis bahasanya, Saussure membatasi diri pada segi *langue* (sistem bahasa).

Salah satu fokus kajian Arkoun adalah proses perkembangan interpretasi al-Qur'an dan pemikiran manusia secara universal. Arkoun mengeliminir bahwa teks al-Qur'an dibekukan secara grafis dan Arkoun memperhadapkan karya tulis dan wacana liturgis. Dalam proses perkembangan interpretasi al-Qur'an dan pemikiran manusia secara umum tersebut, Arkoun membedakan pelbagai tahapan. Adapun peralihan antara tahap itu Arkoun mengemukakan anggapan yang

memandang tiga unsur penting; *Pertama*, ia menghubungkan proses pembakuan dan penutupan dalam penafsiran (pengertian) al-Qur'an dengan pengalihannya dari bentuk lisan ke bentuk tulisan; *Kedua*, ia beranggapan bahwa dalam pemikiran manusia terjadi peralihan antara dua cara pemaknaan (pemakaian) bahasa; *ketiga*, ia berpendapat bahwa bahasa lisan adalah bentuk bahasa yang lebih awal dari bahasa tulis. Arkoun menyadari betul pergeseran nalar lisan ke nalar tulis berdasarkan pengamatan dan pengalamannya pada pergeseran budaya Kabilia (Berber) yang bertumpu pada nalar lisan ke budaya Aljir dan Prancis, yang bertumpu pada nalar grafis.

*Pertama*, pendirian pertama ini mengindikasikan bahwa Arkoun menganggap proses pencatatan teks al-Qur'an sebagai faktor pembekuan interpretasi al-Qur'an (Arkoun, 1996a:5). Arkoun menghubungkan proses pembakuan dan pembekuan dalam penafsiran al-Qur'an dengan pengalihannya dari bentuk lisan ke bentuk tulisan. Objek kajian-kajiannya bukan berpusar pada status ontologis al-Qur'an, melainkan proses pembekuan dalam penafsiran al-Qur'an (Arkoun, 1996a:6).

Ia berpandangan bahwa peralihan dari bentuk lisan ke bentuk tulis, dalam proses pencatatan pemikiran manusia, sebagai faktor utama dari pembekuan makna al-Qur'an. Dalam cara ia mempertentangkan bahasa lisan dan tulis, Arkoun sangat dipengaruhi oleh antropolog Inggris, Jack Goody, yang mengembangkan *nalar grafis*, yaitu nalar khas masyarakat tulisan. Kebanyakan tulisan Arkoun tidak membicarakan al-Qur'an, melainkan karya Fikih atau teologi tertentu yang dibahas dari segi fungsi dan kedudukannya dalam proses pemikiran Muslim.

*Kedua*, Arkoun beranggapan bahwa dalam pemikiran manusia terjadi peralihan cara pemaknaan bahasa,

yakni dari *kalam kenabian* (kalam yang dipergunakan para rasul, peramal, dan penyair) ke *wacana akademis* (wacana pengajaran). *Kalam kenabian* atau *wacana kenabian*, inilah yang mendominasi pemikiran awal manusia. *Kalam kenabian*, baik lisan maupun dicatat menjadi teks tertulis bersifat terbuka, dalam arti maknanya tidak bisa ditentukan menjadi penafsiran kaku dan tertentu. Sifat keterbukaan *kalam kenabian* juga karena *kalam kenabian* tidak membicarakan benda atau fakta-fakta tertentu, tetapi menunjukkan makna-makna dan nilai-nilai universal seperti asal dan tujuan eksistensi manusia, kasih sayang, kehidupan, dan kematian. Namun, disebabkan Plato dan Aristoteles, kata Arkoun, dasar pemikiran manusia berubah dari *kalam kenabian* menjadi *wacana akademis*. Wacana akademis menganggap objek sebagai benda-benda yang dideskripsikan dan diklasifikasikan sedefinitif mungkin dengan interpretasi-interpretasi dan konsep-konsep kaku. Dengan demikian, kalam kenabian sendiri telah menjadi objek wacana akademis. Sebagian hasil dari peralihan tersebut, *teks* menjadi *preteks* (dalih) sebagai pengabsahan kekuatan kelompok tertentu. *Teks* menjadi *tradisi* yang hanya diulang-ulang dengan pengertian yang kaku dan tidak dipikirkan secara mendalam, sehingga hilanglah karakteristik kalam kenabiannya (Arkoun, 1994:78). Perubahan tersebut mempunyai pengaruh luas terhadap perkembangan pemikiran manusia secara umum, termasuk dalam interpretasi al-Qur'an (Arkoun, 1994:79). Peralihan yang sama juga dirumuskan sebagai peralihan bahasa mitis atau bahasa yang bersusunan mitis ke bahasa denotatif dan logis ataupun bahasa *logosentris* (Arkoun, 1998:55-57). Dalam hal menjelaskan peralihan bahasa mitis ke bahasa denotatif dan logis (bahasa *logosentris*), Arkoun terpengaruh oleh pemikiran Roland Barthes.

*ketiga*, Arkoun berpendapat bahwa bahasa lisan adalah bentuk bahasa yang lebih awal dari bahasa tulis. Peralihan dari kalam kenabian ke wacana pengajaran dikaitkan Arkoun dengan peralihan dari bahasa lisan ke dalam bahasa tulis. Nalar grafis (*raison graphique*) mendominasi cara berberfikir umat dalam memahami wahyu. Sabda atau logos kenabian (*prophétique*) didesak oleh logos pengajaran (*professoral*). Ia menegaskan bahwa telah terjadi pemiskinan kemungkinan untuk memahami segala dimensi wahyu. Firman kenabian dimiskinkan menjadi firman yang berorientasi pada pengajaran, yaitu berorientasi pada abstraksi tanpa memperhitungkan secara serius pihak yang mula-mula dituju oleh firman itu. Dalam kategori semiotik, al-Qur'an sebagai *parole* didesak oleh teks sebagai *langue*. Arkoun berpendapat bahwa teks al-Qur'an kini tetap merupakan *parole* bagi para mukmin, meskipun al-Qur'an sekarang lebih berfungsi sebagai teks tertulis.

Untuk menghindari kesalahpahaman bahwa seakan-akan Arkoun melakukan sakrilegi terhadap al-Qur'an Arkoun membedakan tiga konsep tentang wahyu. *Pertama*, wahyu sebagai Logos Ilahi yang transenden, tidak terbatas, tidak diketahui oleh manusia. Untuk menunjuk realitas wahyu semacam ini biasanya dipakai konsep *al-Lauh al-Mahfûdz* atau *Um al-Kitâb*. Tingkat *kedua*, menunjukkan penampakan wahyu dalam sejarah. Berkenaan dengan al-Qur'an, konsep ini menunjuk pada realitas Firman Allah sebagaimana diwahyukan dalam bahasa Arab kepada Nabi Muhammad. Tingkat *ketiga* menunjuk wahyu sebagaimana sudah tertulis dalam mushaf dengan huruf dan berbagai macam tanda di dalamnya (Arkoun, 1993:36).

Dalam analisisnya, Arkoun menyebut mushaf Utsmâni sebagai *the closed official corpus* (kanon

resmi tertutup) atau mushaf standar-resmi-final. Penyebutan ini dimaksudkan untuk menekankan aspek historis dari mushaf. Menurut Arkoun, untuk memahami kandungan al-Qur'an sedalam-dalamnya serta melucuti pemahaman yang berbau ideologis dan teologis yang beku, pembaca (penafsir) tidak dapat mengabaikan aspek historis ini. Arkoun mengatakan, *"This is extremely important: it refers to many historical facts depending on social and political agents, not on God. Let us elaborate it more clearly"*. Sedangkan untuk menunjuk pewahyuan yang diujarkan oleh Nabi, Arkoun menyebutnya sebagai *ujaran 1 (discours Coranique)* atau "kata-kata yang diungkapkan oleh Nabi yang tidak dialami lagi oleh orang-orang yang tidak hidup bersamanya". Dengan kata lain *ujaran 1* adalah ujaran dari penutur pertama. *Ujaran 1* ini dipakai untuk membedakan *ujaran 2* yaitu ujaran yang ada dalam mushaf atau "ujaran yang ditranskripsikan".

KA	SP	KA = Kalam Allah
		WQ = Wacana
Qurani		
WQ		KRT = Korpus
Resmi Tertutup		
		KI = Korpus
Interpretatif		
KRT		SP = Sejarah
Penyelamatan		(Salvation
History)		
KI		SD = Sejarah
Dunia		
		KI = Komunitas
Interpreter		
KI	SD	

Skema 3: Pembakuan nalar grafis dan

### pembekuan interpretasi

Untuk membuka buhul-buhul yang menghambat akses-objektif dalam menggali khazanah intelektual dan ruhani al-Qur'an, Arkoun menyerukan untuk memanfaatkan perkembangan baru dalam linguistik dan semiotik. Seruan Arkoun tersebut diarahkan pada para pemikir Muslim, Yahudi, dan Kristen. Semuanya diajak untuk memahami Firman Allah lewat kitab suci dengan memanfaatkan temuan-temuan linguistik dan semiotik, karena tak seorang pun dapat mempunyai akses pada Firman Allah kecuali lewat teks (Arkoun, 1998:92).

Arkoun melihat bahwa semiotik memberikan preskripsi-metodologis untuk memahami teks al-Qur'an secara komprehensif dengan memandang teks kitab suci secara integral sebagai suatu sistem relasi internal. Manfaat pertama yang disebutkannya, dengan merujuk kepada L. Hjelmlev, adalah bahwa pendekatan semiotik memandang suatu teks sebagai keseluruhan dan sebagai suatu sistem dari hubungan-hubungan internal. Pendekatan ini memungkinkan untuk memahami banyak aspek dari sebuah teks yang tidak dapat ditangkap atas dasar suatu analisis yang bertolak dari unsur-unsur tertentu yang terpisah dan berdiri sendiri dari teks yang bersangkutan (Arkoun, 1998:102). Kelebihan lain menurut Arkoun adalah bahwa analisis semiotik membuat pembaca mendekati suatu teks tanpa interpretasi atau pra-anggapan lain (Arkoun, 1996a:6).

### 3. Dekonstruksi Teks

Teks-teks keagamaan memegang peranan penting di kalangan orang-orang beragama. Di antara teks-teks tersebut, teks kitab suci memegang posisi sentral, karena dalam teks tersebut terkandung pewahyuan ilahi kepada manusia. Pewahyuan ini bersifat unik, artinya

terjadi satu kali untuk selamanya, jadi tidak tergantikan. Berkaitan dengan al-Qur'an, Arkoun memposisikan al-Qur'an sebagai *Korpus* ujaran-ujaran (*affirmations*) yang terbatas dan terbuka dalam bahasa Arab (di mana jalan menuju kepadanya dimungkinkan hanya melalui teks karena diturunkan hanya melalui teks), dan dijadikan tulisan pada abad ke-4 H. Keseluruhan teks yang begitu tertata rapi itu memiliki fungsi sebagai *karya tulis* dan *liturgi lisan* (Arkoun, 1996a:5). Korpus adalah suatu himpunan terbatas--atau juga terbatas--dari unsur yang memiliki sifat bersama tertentu dan tunduk pada aturan yang sama dan karena itu dapat dianalisis secara keseluruhan (Meuleman, 1994:15).

Al-Qur'an sebagai *korpus terbatas* dimaksudkan bahwa al-Qur'an--dalam bentuknya yang diakui dan digunakan sekarang secara umum--terdiri dari sejumlah ujaran yang mempunyai bentuk tetap. [Dengan menggunakan peristilahan sangat semiotis] Arkoun menulis bahwa korpus (al-Qur'an) tersebut bersifat "selesai dari segi bentuk ungkapan dan bentuk isi". Ia tuliskan dalam bahasa Prancis "*achevé quant à la forme de l'expression et à la forme du contenu*" ditambah lagi dalam tanda kurung "*modes d'articulation des signifiants et des signifiés*" (Arkoun, 1998:94). Namun, karakteristik al-Qur'an pertama ini merupakan tahap pertama dalam analisis. Arkoun menambahkan bahwa "korpus itu terbuka." Dengan karakteristik kedua ini dimaksudkan bahwa al-Qur'an bersifat dinamis dan terbuka pada konteks yang beraneka ragam, yakni terbuka terhadap segala bentuk interpretasi, sejak dahulu hingga masa yang akan datang.

Arkoun memakai konsep *korpus tertutup* yang berasal dari tradisi analisis linguistik struktural, terutama dari Roland Barthes. Namun, analisis Arkoun tidak berhenti di sana. Ia langsung menambahkan bahwa korpus itu terbuka. Arkoun meninggalkan wilayah ilmu



bahasa struktural, sekaligus meninggalkan wilayah semiotik secara umum. Objek kajian Arkoun tidak tertumpu pada status ontologis al-Qur'an sebagai korpus tertutup, melainkan ia lebih menaruh perhatian pada proses penutupan interpretasi. Oleh Karena itu, pembahasannya tidak terbatas pada analisis sinkronik, melainkan mengutamakan analisis diakronis. Dengan demikian, analisis diakronik Arkoun bertumpu pada analisis peralihan yang terjadi di dalam suatu teks antara keadaan struktur awal dan keadaan struktur akhir dan dilanjutkan dengan analisis perkembangan teks dan interpretasi teks dari masa ke masa. Arkoun membedakan antara dua bentuk korpus dan menganalisis hubungan antara keduanya: yaitu, "korpus Teks suci-resmi-tertutup" (*genoteks*) dan "korpus-korpus yang ditafsirkan" (hasil dari kegiatan menafsirkan korpus yang pertama oleh umat sebagai *fenoteks*). *Genoteks* adalah teks (sumber) utama, sedangkan *fenoteks* adalah teks hasil penafsiran dari *genoteks* yang kental dengan intervensi subjektif penafsir (lihat Kris Budiman, 1999:35 & 41). Konsep 'korpus' tidak hanya dipakai oleh Arkoun dalam kaitannya dengan al-Qur'an, melainkan juga ketika membicarakan himpunan terbatas dan beku dari teks-teks populer lainnya dalam bidang fikih atau teologi, misalnya.

Merujuk pada analisis historis, Arkoun memandang teks al-Qur'an sebagai hasil dari suatu tindakan pengujaran (*énonciation*). Artinya, teks ini berasal dari bahasa lisan yang akhirnya ditranskripsi ke dalam bahasa tulisan dalam wujud teks. Dengan demikian, pembaca al-Qur'an dihadapkan dengan teks transendental yang diyakini oleh kaum muslim sebagai logos Tuhan pada tataran ontologi-eksistensialnya. Arkoun memandang bahwa keyakinan umat Islam terhadap status al-Qur'an ini tidaklah menjadi pertimbangan serius bagi pencarian makna al-Qur'an.

Hal ini karena, Kitab suci, termasuk al-Qur'an, merupakan bagian dari korpus linguistik yang memuat logos Tuhan. Dari satu sisi, teks al-Qur'an dapat dikatakan sebagai sebuah karya sastra atau puisi yang indah. Namun, di sisi lain, teks tersebut bukanlah sekedar puisi, karena ia adalah *Kalam Tuhan*, Wahyu. Dimanakah kedudukan teks tersebut dalam seluruh wahyu atau pewahyuan? Untuk mengikuti pemikiran Arkoun, pertanyaan ini signifikan untuk menghindari salah paham seakan-akan Arkoun melakukan *sakrilegi* terhadap al-Qur'an. Arkoun memang kritis, namun analisisnya tidak mempengaruhi keyakinannya sebagai seorang Muslim akan status wahyu dari al-Qur'an .

Untuk menjelaskan hal tersebut, secara umum, Arkoun membedakan dua bentuk tradisi. Dalam karya-karyanya, ia secara bersamaan menggunakan dua kata *Tradition* dan *Turats*, dan membagi keduanya kepada dua jenis. *Tradisi* atau *Turats* (dengan T kapital), yaitu tradisi yang transenden yang selalu dipahami dan dipersepsi sebagai tradisi ideal, yang datang dari Tuhan dan tidak dapat diubah-ubah oleh kejadian historis. Tradisi semacam ini adalah abadi dan absolut. *Tradisi* atau *turats* jenis kedua (dengan t kecil) merupakan hasil bentukan sejarah dan budaya, baik yang merupakan warisan turun-temurun sepanjang sejarah kehidupan, atau penafsiran manusia atas wahyu Tuhan lewat teks kitab suci (Arkoun, 1987:17-24).

Antara dua jenis tradisi ini, Arkoun mengesampingkan jenis yang pertama, karena menurutnya, tradisi tersebut berada di luar pengetahuan dan kapasitas akal manusia. Dengan demikian, target dan objek kajian yang dilakukannya adalah *turâts* jenis kedua, yakni *turâts* yang dibentuk oleh kondisi sejarah (kondisi ruang dan waktu). Membaca *turâts* adalah membaca teks, seluruh jenis teks. Karena *turâts* tersebut dibentuk dan dibakukan

dalam sejarah, ia pun harus dibaca melalui kerangka sejarah, inilah historisisme. Menurut Arkoun, salah satu tujuan membaca teks, teks suci khususnya, adalah untuk mengapresiasi teks tersebut di tengah-tengah perubahan yang terus terjadi. Dengan kata lain, ajaran-ajaran agama yang berasal dari teks suci tersebut harus selalu sesuai dan tidak bertentangan dengan segala keadaan, inilah salah satu pesan Islam, *al-Islâm yashluh li kulli zamân wa makân*.

## **B. Pusaran Intelektual Interpretasi Semiotik Arkoun**

### **1. Pusaran Bahasa dan Budaya**

Mohammed Arkoun lahir pada tanggal 1 Februari 1928 di Tourit-Mimoun, Kabilia, suatu daerah pegunungan berpenduduk Berber di sebelah timur Aljir. Sejak kecil Arkoun telah dihadapkan pada tiga bahasa yang sangat signifikan dalam pembentukan intelektualisme Arkoun, yaitu (a) bahasa Kabilia yang merupakan salah satu bahasa Berber yang diwariskan Afrika Utara sejak zaman pra Romawi dan pra-Islam. (b) bahasa Arab yang dibawa bersama ekspansi Islam sejak abad pertama hijriah, dan (c) bahasa Prancis yang dibawa oleh bangsa yang menguasai Aljazair antara tahun 1830-1962 (Meuleman, 1994:1). Arkoun sangat intensif dengan ketiga bahasa tersebut, bahasa Kabilia dalam kehidupan sehari-hari, bahasa Prancis di sekolah dan dalam urusan administratif, dan akhirnya bahasa Arab yang baru didalaminya ketika ia masuk sekolah menengah di Oran, kota utama di Aljazair bagian barat (1993:93).

Ketiga bahasa tersebut mewakili tiga tradisi dan orientasi budaya yang berbeda. Bahasa Kabilia merupakan wadah penyampaian sehimpunan tradisi dan nilai pengarah yang menyangkut kehidupan sosial-ekonomi yang sudah beribu-ribu tahun lamanya. Bahasa

Arab adalah alat pengungkapan dan pelestarian tradisi bidang keagamaan, yang mengaitkan Aljazair dengan daerah dan bangsa lain di Afrika Utara dan Timur Tengah. Bahasa Prancis merupakan bahasa pemerintahan dan sarana pemasukan nilai dan tradisi ilmu Barat yang disampaikan melalui sekolah-sekolah Prancis yang didirikan oleh penguasa penjajah dalam jumlah yang relatif besar di daerah Kabilia. Sampai batas tertentu juga, ketiga bahasa itu mewakili cara berpikir dan memahami yang berbeda.

Arkoun sangat sadar akan persaingan yang terdapat antara berbagai bahasa dan cara berpikir. Perbedaan antara bahasa lisan dan bahasa tulis serta hubungan antara bahasa, pemikiran, sejarah, dan kekuasaan termasuk persoalan yang banyak menarik Arkoun. Usaha memadukan berbagai cara berpikir, terutama semangat keagamaan, yang lebih terpelihara di kalangan massa penganut Islam, dan sikap rasional serta kritis yang lebih berkembang di dunia Barat merupakan cita-citanya.

Pendidikan yang dijalani Arkoun mempererat pergaulannya dengan berbagai bahasa dan tradisi pemikiran, terutama tradisi Islam, yang sebagian besar diungkapkan dalam bahasa Arab, dan tradisi Barat, terutama yang berkembang dalam bahasa dan di negara Prancis. Pendidikan Arkoun dimulai pada sekolah dasar di desa asalnya, kemudian belajar sekolah menengah di kota pelabuhan Oran. Dari tahun 1950-1954 ia belajar bahasa dan sastra Arab di Universitas Aljir. Kemudian, di tengah perang pembebasan Aljazair dari Prancis (1954-1962), ia mendaftarkan diri sebagai mahasiswa di Paris. Sejak saat itu ia menetap di Prancis. Pergaulannya dengan budaya Prancis yang sudah dimulai sejak di sekolah dasar--yang berpola Prancis--di desa asalnya, kini berlanjut semakin intensif. Namun, bidang kajian utama dari studi dan kajian (*area of*

concern) Arkoun tidak berubah, yaitu bahasa dan sastra Arab serta pemikiran Islam (Meuleman, 1993:93).

Doktor dalam bidang sastra diselesaikan Arkoun pada tahun 1969 di Universitas Sorbone, Paris dengan disertasi mengenai humanisme dalam pemikiran etis Ibn Miskawaih [seorang pemikir muslim abad ke 11 Masehi (w. 1030 M)]. Disertasinya diterbitkan dengan judul *Traite d'ethique* (Damaskus, 1969), dan *Contribution la 'etude de l'humanisme Arabe IVe/Xe siecle* (Edisi kedua, Paris, 1982). Jenjang pendidikan formal yang dilalui Arkoun ini selanjutnya semakin mempererat pergaulannya dengan tiga bahasa di atas--Kabalia, Arab, Prancis-- dan tradisi pemikiran, terutama tradisi Islam (yang sebagian diungkapkan dalam bahasa Arab) dan tradisi Barat (terutama yang berkembang dalam bahasa dan di negeri Prancis). Dari sini dapat diketahui bahwa Arkoun menjalani kehidupannya di antara pelbagai tradisi dan kebudayaan. Keterlibatannya dalam tiga bahasa di atas, kelak menjadi faktor penting yang mempengaruhi perkembangan intelektualismenya. Hal ini merupakan salah satu faktor yang menyebabkan perhatiannya pada peran bahasa dan pergeseran nalarnya dalam pemikiran serta masyarakat manusia demikian besar.

Satu hal yang menarik perhatian adalah bahwa Arkoun menerbitkan kebanyakan tulisannya dalam bahasa Prancis. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor. *Pertama*, Bahasa Kabalia sebagai bahasa ibunya tidak tertulis sedangkan bahasa Arab (sebagai bahasa resmi negara) baru dipelajarinya di sekolah menengah. Ia lebih intensif dengan bahasa Prancis yang dikenalnya sebagai bahasa di sekolah dan bahasa administrasi pemerintahan, terlebih lagi ketika ia sekolah dan kemudian tinggal di Prancis. *Kedua*, Arkoun menemukan banyak masalah dalam mengungkapkan pemikirannya dalam bahasa Arab.

Dalam artikel yang diterbitkan pada tahun 1983--dan sejak itu keadaan belum banyak berubah--Arkoun menulis bahwa kemajuan yang paling menentukan yang terjadi dalam pemikiran ilmiah sejak tahun 1950-an belum tersedia dalam bahasa Arab atau bahasa Islam manapun. Acuan apapun pada epistemologi kritis, kritik wacana atau sejarah dekonstruktif belum mungkin dalam bahasa-bahasa itu karena persoalan seperti itu belum dipikirkan oleh pemakai bahasa tersebut (Meuleman, 1994:3). Ia merujuk secara khusus pada masalah yang dihadapinya ketika pernah dicoba untuk mengalihkan ke bahasa Arab pengertian "bahasa mitis" yang diterapkannya pada al-Qur'an. Konsep *mitos* diterjemahkan dengan *ustûrah*, yang pada umumnya dimengerti sebagai *dongeng*. Terjemahan seperti ini dapat menimbulkan reaksi keras (Arkoun, 1994:53). Namun, akhir-akhir ini Arkoun rupanya membuka diri pada penerbitan bahasa Arab. Selain itu, Arkoun, yang sering mengunjungi Inggris dan terutama Amerika Serikat, menulis beberapa artikel dalam bahasa Inggris.

Selama kehidupannya yang lama di Barat, terutama di Prancis, Arkoun sangat intens dengan berbagai ilmu pengetahuan Barat mutakhir. Menurut Arkoun, keunggulan ilmu pengetahuan dan pemikiran Barat pada umumnya berasal dari rasionalitasnya, yang menjadi basis pemikiran Barat modern. Arkoun menyesalkan bahwa perkembangan mutakhir ilmu pengetahuan Barat tersebut belum atau kurang diapresiasi--bahkan ditolak--oleh kaum Muslim, terutama yang menyangkut ilmu agama dan pemikiran Islami. Padahal menurutnya, pengadopsian dan penginternalisasian pemikiran Barat tersebut sama sekali tidak mengancam pemikiran dan masyarakat islami, jika dijadikan sarana untuk memahami dan membuka asal-usul dan proses pembekuan, kekakuan, dan ketertutupan pemikiran Islam.

Dalam banyak hal, pemikiran Arkoun banyak dipengaruhi oleh pemikiran strukturalisme Prancis, termasuk dalam persoalan linguistik dan semiotik, di samping pemikir-pemikir lainnya. Di antara rujukan Arkoun yang paling penting terdapat ahli bahasa Swiss Ferdinand de Saussure; para filosof Prancis seperti Paul Ricoeur, Michel Foucault, dan Jacques Derrida; ahli semiotik Prancis Roland Barthes; antropolog Inggris Jack Goody dan antropolog Prancis Pierre Bourdieu; dan ilmuwan kesusastraan Kanada Northop Frye.

Konsep *langage*, *parole* dan *langue* Arkoun dipengaruhi oleh Ferdinand Saussure. Namun, satu hal yang tidak memudahkan pembacaan Arkoun--kedua istilah pertama tidak digunakannya dalam arti de Saussure yang sudah menjadi klasik. Perbedaan antara *langage*, *langue*, dan *parole* dirumuskan dengan cara lain oleh Arkoun. *Langue* dirumuskan Arkoun sebagai "harta asal milik bersama [suatu masyarakat]". Sedangkan *langage* dipakai dalam arti sebuah alat yang tersedia bagi manusia untuk mengungkapkan diri secara lisan atau tertulis. Selain itu juga, Arkoun mencoba mengutak-atik persoalan perbedaan dan jarak penulis teks, teks, dan pembaca teks. Persoalan terakhir ini tidak masuk dalam wilayah kajian de Saussure; melainkan dikembangkan oleh hermeneutika.

Bagi paham strukturalisme linguistik, bahasa mencapai puncak perwujudannya dalam tulisan. Sebuah kebenaran akan bertahan abadi dan komunikatif ketika diekspresikan dalam bentuk tulisan, bukan person. Oleh karena itu, teks memiliki jangkauan yang lebih jauh dari pada ujaran (*enonciation*). Teks itu bersifat otonom dan memiliki "emosi" yang stabil sementara kebenaran yang diucapkan oleh pembicara (*locutor*) mudah dipengaruhi oleh situasi psikologis pembicaraanya (Peaget, 1995: 62).

Berbagai teori, metode, dan Konsep linguistik-

semiotis kritis yang dikembangkan Roland Barthes, L. Hjemslev, dan A.J. Greimas, pada gilirannya diadopsi dan diinternalisasi oleh Arkoun. Bagi Arkoun, pengadopsian tersebut bermanfaat untuk memperkaya pisau analisis kajian keislaman. Analisis semiotis mengenai teks Qur'an, menurut Arkoun memandang suatu teks, termasuk al-Qur'an, sebagai keseluruhan dan sebagai sistem dari hubungan-hubungan internal. Pendekatan ini memungkinkan untuk memahami banyak aspek sebuah teks yang tidak ditangkap atas dasar suatu analisis yang bertolak dari unsur-unsur tertentu yang terpisah dan berdiri sendiri dari suatu teks bersangkutan. Kelebihan lain menurut Arkoun adalah bahwa analisis semiotis membuat pembaca mendekati teks tanpa pra-anggapan lain.

Namun demikian, menurut Arkoun, analisis semiotis memiliki keterbatasan-keterbatasan yang harus dilampaui. Oleh karena itu, Arkoun secara sadar mengkritik pendekatan totalitas semiotis. Arkoun tidak secara total memfokuskan kajian pada tanda-tanda pada teks atau wacana, melainkan meneruskannya ke dalam kajian hubungan antara wacana, kenyataan (realitas, alam), dan persepsi (dari wacana dan kenyataan itu oleh manusia) yang diperantarai oleh bahasa. Selain itu, Arkoun banyak menaruh perhatian pada hubungan antara teks, penutur (pembicara, penulis) teks, dan pembaca teks. Akhirnya bukan tanda-tanda dan hubungan antara berbagai tanda yang menjadi inti perhatian Arkoun, melainkan makna serta pembentukan dan transformasi (perubahan) makna, serta interpretasi makna dan perubahan dalam interpretasi tersebut. Oleh karena itu, analisis semiotis dan linguistik yang terdapat dalam karya Arkoun hanya merupakan bagian dari suatu analisis yang lebih umum dan yang menggunakan ilmu sejarah dan berbagai ilmu sosial.



Konsep mitos Arkoun dipengaruhi oleh pemikiran Roland Barthes, Paul Ricoeur, dan Frye. Konsep arkeologi pemikiran Arkoun dipengaruhi oleh Michael Foucault. Konsep logosentrisme dan dekonstruksi Arkoun dipengaruhi oleh Jacques Derrida. Sedangkan dalam cara mempertentangkan bahasa lisan dan tulis, Arkoun sangat dipengaruhi oleh Antropolog Inggris Jack Goody. Namun demikian, Arkoun melakukan internalisasi dan modifikasi perkembangan baru dalam linguistik dan semiotik tersebut supaya dapat diaplikasikan dalam kajian al-Qur'an. Sebagai contoh, pemaknaan konsep *korpus* yang dilakukan Arkoun. Konsep ini memainkan peranan penting dalam analisis sejumlah besar ahli semiotik. Nöth, misalnya, ketika membicarakan semiotik Roland Barthes, menjelaskan bahwa Barthes, sesuai dengan prinsip ilmu bahasa strukturalis, mengambil suatu korpus tertutup sebagai sasaran analisisnya yang bersifat sinkronik. Arkoun juga menganggap sasaran pembahasannya--dalam hal ini al-Qur'an--sebagai "berbatas". Namun, analisis Arkoun tidak berhenti di sana. Ia langsung menambahkan bahwa korpus itu terbuka.

Anggapan Arkoun bahwa bahasa lisan adalah lebih awal dan lebih kaya daripada bahasa tulisan agak bertentangan dengan visi Jacques Derrida, padahal dalam hal lain Arkoun justru banyak dipengaruhi oleh pemikir Prancis mutakhir ini. Sementara Derrida menekankan bahwa *dekonstruksi* tidak sama dengan *destruksi* (pemusnahan), maka Arkoun lebih jelas lagi bahwa *dekonstruksi* harus disertai *rekonstruksi*. Arkoun mengadopsi pemikiran Derrida dalam menentang "kebekuan" bahasa, khususnya interpretasi teks, disebabkan terlalu bersandarnya bahasa pada sistem, tanda, dan makna konvensional, yang sesungguhnya tidak lebih dari sebuah interpretasi juga. Tetapi Arkoun justru menerima bahkan mengukuhkan keberadaan

“petanda transendental”, sesuatu yang tidak diakui oleh Derrida; sambil Arkoun berasumsi tentang kemungkinan membuka tabir dari hal-hal yang tak terpikirkan atau ditutupi dalam bahasa.

Tampak di sini, ada semacam jebakan kontradiksi dalam pemikiran Arkoun, yaitu prinsip bahwa dalam upaya menampakkan hal-hal yang tak terpikirkan (*unthinkable*) dalam bahasa secara total hanya dimungkinkan dengan melapaskan bahasa dari segala kungkungan determinasi, termasuk determinasi tanda-tanda ketuhanan, seperti diinginkan Derrida. Namun, Arkoun menginginkan tetapnya petanda transendental, hal ini berarti tidak semua hal yang tak terpikirkan itu dapat disingkapkan. Sebab kalau demikian adanya, dapat saja munculnya kontradiksi dengan nilai-nilai transendental itu sendiri (misalnya tafsiran anarkis). Tampaknya posisi Arkoun (1994: ) adalah berupaya menyingkap hal-hal yang tak terpikirkan dalam bahasa teks, sambil tetap berpegang pada determinasi transendental untuk hal-hal yang khusus. Pemikiran semiotik Arkoun secara sederhana dapat diskemakan seperti di bawah ini:

Signs	denotation	ideaisation	myth	divine power
				(Transendental)
I signified)				

### C. Konstruksi Interpretasi Semiotik Arkoun

Kajian batas-batas dan hukum-hukum semiotik harus dimulai dengan menentukan apakah (a) yang dimaksud dengan istilah "semiotik" adalah suatu disiplin ilmu yang khusus dengan metodenya sendiri dan objek tertentu atautkah (b) semiotik adalah bidang kajian-kajian; jadi sekumpulan minat yang sama ini belum sepenuhnya dipadukan. Analisis semantik menunjukkan bahwa semiotik berasal dari *semeion* yang berarti tanda.

Saussure merumuskan bahwa bahasa adalah salah satu sistem tanda di antara sekian sistem tanda yang ada. Bidang kajian semiotik adalah mempelajari fungsi tanda dalam teks, yakni bagaimana memahami sistem tanda yang ada dalam teks yang berperan membimbing pembacanya agar bisa menangkap pesan yang terkandung di dalamnya. Dengan ungkapan lain, semiotik berperan untuk melakukan "interogasi" terhadap kode-kode yang dipasang penulis agar pembaca bisa memasuki bilik-bilik makna yang tersimpan dalam sebuah teks (Panuti & Zoest, 1996:5-6).

Arkoun melihat bahwa semiotik memberikan preskripsi-metodologis untuk memahami teks al-Qur'an secara komprehensif dan integral sebagai suatu sistem relasi internal. Hal ini memungkinkan untuk memahami banyak aspek dari sebuah teks yang tidak dapat ditangkap atas dasar suatu analisis yang bertolak dari unsur-unsur tertentu yang terpisah dan berdiri sendiri dari teks yang bersangkutan. Kelebihan lain adalah bahwa analisis semiotik membuat pembaca mendekati suatu teks tanpa interpretasi tertentu sebelumnya atau pra-anggapan lain (Arkoun, 1996a:5).

Dalam analisis teks, khususnya al-Qur'an, Arkoun telah berusaha meninggalkan wilayah ilmu bahasa struktural, sekaligus meninggalkan wilayah semiotik secara umum. Terlebih lagi, Arkoun lebih menaruh perhatian pada proses penutupan interpretasi korpus itu dari pada al-Qur'an sebagai korpus tertutup. Karena itu, pembahasannya tidak terbatas pada analisis sinkronik, melainkan mengutamakan analisis diakronis. Analisis diakronik Arkoun tidak begitu saja mengikuti aliran semiotik Paris yang bertumpu pada analisis peralihan yang terjadi di dalam suatu teks antara keadaan struktur awal dan keadaan struktur akhir, melainkan sebagai analisis perkembangan teks itu sendiri dan

terutama interpretasi teks dari saat ke saat lain.

### 1. Semiotik Sebagai Pembacaan Linguistik

Mohammed Arkoun, mengajukan hipotesis kerja berkenaan dengan prinsip-prinsip pembacaan al-Qur'an. *Pertama*, al-Qur'an merupakan sejumlah pemaknaan (*signification*) potensial bagi seluruh umat manusia sehingga dapat ditafsirkan secara beraneka ragam. *Kedua*, pada tahap pemaknaannya yang potensial, al-Qur'an mengacu kepada Islam (dalam arti ideal) yang transenden dan transhistoris. Sedangkan pada tahap pemaknaan aktual (interpretasi) seperti tercermin dalam berbagai doktrin teologis, yuridis, filsafat, etis, dan politis, al-Qur'an lalu menjadi mitologi dan ideologi yang diberikan makna transenden. *Ketiga*, al-Qur'an adalah korpus terbuka. Tidak seorangpun yang berhak mengklaim penafsiran yang dihasilkannya merupakan penafsiran yang paling benar, tetap, dan *ortodoks*. Sebaliknya semua aliran yang disebut Muslim merupakan gerakan ideologis yang mendukung dan mengesahkan kehendak kekuatan berbagai kelompok sosial yang bersaing untuk memperoleh kekuasaan. *Keempat, de jure*, teks al-Qur'an tidak mungkin disempitkan menjadi ideologi, karena teks itu menelaan khususnya berbagai situasi batas kondisi manusia: eksistensi, cinta kasih, hidup, mati (Arkoun, 1996b:60).

Untuk memetakan hipotesis kerja di atas, sebagian usaha Arkoun adalah melakukan adaptasi dan internalisasi penemuan-penemuan baru linguistik dan semiotik agar dapat dioperasionalkan secara tepat-guna dalam pembacaan al-Qur'an. Namun, menurut Arkoun, analisis semiotik membatasi diri pada pembahasan hubungan antara, misalnya, pelbagai aktan di dalam suatu teks atau wacana. Oleh karena itu, bagi Arkoun, analisis semiotis hanya merupakan pengantar untuk menganalisis hubungan *pembicara-penulis-pengirim* dan

*pendengar-pembaca-penerima* yang memang diperantarai teks. Arkoun menilai lebih tepat untuk menggunakan istilah *pembahasan linguistik* dari pada *pembahasan Semiotik* untuk analisis-analisisnya yang menggunakan sebagian unsur-unsur dari semiotik (Arkoun, 1998:99).

Pembahasan linguistik dimaksudkan dalam arti bahwa pertama-tama data dipakai adalah data linguistik. Pembacaan linguistiknya bersifat *kritis* dalam arti Arkoun memanfaatkan temuan baru yang sedang dicobanya untuk diintegrasikan dalam suatu pembacaan kembali al-Qur'an. Contoh paling jelas dari *pembahasan linguistik* dengan memanfaatkan temuan-temuan baru linguistik dan semiotik dapat dilihat dalam satu penggal dalam terjemahan:

"Kami di sini membawakan pengertian aktan yang sukar hanya karena, menurut hemat kami, pengertian itu lebih baik mempertanggungjawabkan cara kerja teks kita secara sintaksis dan semantis. Jika kami membatasi diri pada pengertian subjek klasik, tidak mungkin menganalisis ungkapan dasar *al-ḥamdu li-llâhi* dengan seluruh ketepatan yang dikehendaki.

Dari sudut pandang sintaksis, klausa tersebut adalah klausa nominal, inkoatif (*mubtada'*) dan predikat (*khabar*). Tindakan ditampilkan seperti dikirim kepada Allah tanpa acuan apa pun kepada seorang penutur dan pada waktu. Jadi *Al-lâh* adalah penerima tetap dari suatu tindakan (*al-ḥamd*) yang niscaya memiliki pelaku-pengirim. Namun, yang terakhir ini tidak sama dengan pengujar: Saya bisa mengujarkan *al-ḥamdu li-llâhi* sebagai contoh tata bahasa saja (Arkoun, 1998:106).

## Tokoh dan Pemikiran Semiotik

Dalam penggal yang diterjemahkan di atas, Arkoun melakukan analisis sintaksis naratif, yang sekaligus dihubungkan dengan analisis semantis, *a la* Greimas dan kawan-kawan (Arkoun, 1996b:43).

Arkoun melanjutkan dengan menerapkan berbagai aspek lain dari analisis semiotis pada teks surat *al-Fâtiḥah*, seperti pembagian teks atas *satuan diskursif* (analisis sintaksis diskursif dalam peristilahan Greimas dkk.) dan penunjukkan berbagai kode dalam teks tersebut.

Tetapi, jika kita beralih dari tataran sintaksis ke tataran semantis, pengujar lebih sulit memisahkan diri dari *pelaku-pengirim*. Sesungguhnya, hubungan (antara pengirim dan penerima) ditambah dengan fungsi baru: tindakan pujian mempraanggapkan secara semantis suatu pelaku-pengirim kebaikan dan suatu aktan penerima kebaikan itu. Dengan demikian, kita sampai ke suatu model aktansial tempat *Al-lâh* adalah aktan pengirim kebaikan, penerima tindakan pujian; pengujar adalah aktan penerima kebaikan, pengirim tindakan pujian. Kita melihat bahwa pengertian aktan memenuhi keperluan untuk menunjukkan sekumpulan fungsi sintaksis dan semantis yang dilaksanakan oleh 'subjek' yang sama" (Arkoun, 1998:106).

Bagi Muhammad Arkoun (1990:82), analisis linguisitik (pendekatan objektif) hanya merupakan satu stase menuju pemaknaan artikulatif al-Qur'an. Baginya, wahyu al-Qur'an merupakan fenomena linguistik. Struktur sintaksis, semantik, dan semiotik wacana al-Qur'an menyediakan suatu ruang yang demikian artikulatif untuk mengutarakan pemikiran dan isi wahyu. Unsur-unsur linguistik ini sangat berguna untuk dapat mengadakan analisis tentang proses pengujaran. Lewat tanda-tanda bahasa itu dapat ditelusuri pihak yang mengirimkan dan yang dituju. Arkoun (1998:110)

mengatakan bahwa semakin pembaca dapat menegaskan *modalisateurs du discours*, akan semakin memahami maksud (*intention*) dari *locuteur* (penutur).

Dalam pemikiran Arkoun, linguistik merupakan metode yang digunakan untuk menelaah dan memahami wahyu, terutama al-Qur'an. Arkoun tidak menerjemahkan istilah *wahy* ke dalam bahasa lain, karena dia berpendapat bahwa tidak ada sinonim kata yang tepat dalam bahasa manapun untuk menerjemahkan kata *wahy* itu. Konsepsi Islam tentang wahyu yang disebut *tanzil*, bagi Arkoun, merupakan sebuah metafora fundamental yang menunjukkan bahwa Tuhan mengundang manusia untuk menuju diri-Nya. *Tanzil* merujuk pada objek dari sebuah wahyu; al-Qur'an juga berbicara tentang wahyu yang merupakan tindakan dasar pewahyuan Tuhan kepada para nabi. Al-Qur'an menerangkan mekanisme pewahyuan kepada para nabi sbb: "Allah tidak mungkin berbicara pada seorang manusia pun, kecuali melalui wahyu, atau di balik tabir, atau Dia mengutus seorang utusan (malaikat) yang berbicara melalui wahyu. Demikianlah kami memberikan wahyu kepada manusia dengan satu ruh dari perintah Kami" [Q.S. *al-Syu'arâ*: 51-53].

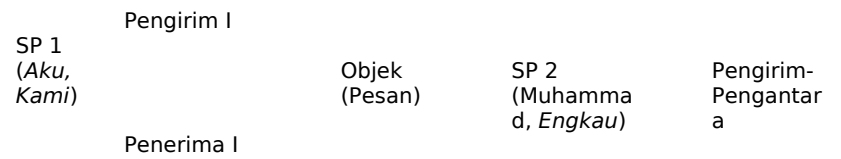
Dalam karya-karyanya, tidak menerjemahkan istilah *wahy* ke dalam bahasa lain, karena dia berpendapat bahwa tidak ada padananan kata yang tepat dalam bahasa manapun untuk menerjemahkan kata *wahy* itu. Dalam hal ini, Arkoun kurang memperhatikan perbedaan istilah dalam al-Qur'an khususnya mengenai konsep *tanzîl*, *nuzûl*, dan *inzâl* yang masing-masing menerangkan adanya wilayah di atas dan di bawah dalam konteks yang berbeda (Stefan Wild, 1996:32).

Surat *al-Ikhlâs*, misalnya, dapat menerangkan tema-tema utama wahyu dan memiliki posisi sentral dalam wacana al-Qur'an. Dalam surat ini terdapat kata *qul*, yang mengimplikasikan adanya tiga persona dalam



suatu hirarki. Hirarki ini menentukan batas-batas lingkup praktik komunikatif, bukan saja dalam wacana al-Qur'an, tetapi juga dalam penampakan kitab suci lainnya dari wacana kenabian (Arkoun, 1999:162). Di sana terdapat tiga persona aktif, yakni (a) *penutur-penulis-pengirim* (yakni Allah dalam konsep keimanan Islam, Yahwe dalam konsep keimanan Yahudi, dan Tuhan Bapak dalam konsep keimanan Kristen); (b) *penutur-penerima I* yang melafalkan dengan bahasa (Nabi), dan (c) *penerima II* dan terakhir dari risalah (yakni manusia).

Dalam hirarki yang demikian terdapat interaksi hakiki antara Allah, alam, manusia, dan sejarah. Ada ketegangan dialektis-permanen antara Tuhan (Kami) dan manusia (dia, mereka) (Arkoun, 1999:162). Satu sisi, wahyu dimaksudkan sebagai penyeru sekaligus membimbing manusia kepada jalan yang benar, jalan keselamatan yang abadi. Sedangkan di sisi lain, manusia sering tidak bersedia mematuhi perintah dan larangan yang ada di dalamnya. Ketegangan itu pada akhirnya selain memberikan kesadaran kepada manusia mengenai kesalahannya, juga mengingatkan manusia akan tanggung jawabnya mengenai apa yang dipikirkan dan dilakukan dalam hidup (Arkoun, 1993:36).



Skema 4: Status ujaran 1 dan ujaran 2.

Eksplisitas kategorisasi Arkoun di atas sangat penting, khususnya untuk mengikuti jalan pikirannya yang sangat banyak dipengaruhi oleh teori-teori semiotik. Ia sadar betul bahwa temuan-temuan ini harus


dimanfaatkan untuk menggali khazanah intelektual dan ruhani al-Qur'an. Dari teori tersebut, teks merupakan faktor terpenting untuk menghasilkan makna, selain penulis dan pembaca. Tentang hal ini Arkoun (1989:527) menyebutkan:

"[M]odern linguistics and semiotics have developed a theory of text. What is text? How is meaning generated by a text? In a composition canon- such as the Hebrew Bible, the New Testamen, the Qur'an- how can we define a typology of discourse, each one using particular tools or rhetorical devices to generate meaning? What are the roles of the 'authors and the 'reader', and what is their interacting impact on the text?"

Kutipan di atas mengisyaratkan bahwa seruan Arkoun tersebut tidak hanya diarahkan pada para pemikir Muslim, melainkan juga kepada orang-orang Yahudi dan Kristen. Semuanya diajak untuk memahami Firman Allah lewat kitab suci dengan memanfaatkan temuan-temuan linguistik dan semiotik, karena tak seorang pun dapat mempunyai akses pada Firman Allah kecuali lewat teks.

## 2. Lintas Batas Semiotik Menuju Hermeneutika

Fungsi analisis semiotik dalam karya Arkoun terbatas saja. Arkoun (1998:111) menyebutkan bahwa semiotik sampai sekarang mengabaikan sifat khas dari teks-teks keagamaan dan para ahli semiotik, terutama Greimas, belum mengembangkan praktik analisis khusus untuk teks tersebut. Teks-teks keagamaan berbeda dengan segala teks lain karena berpretensi transendental dan memberi petanda terakhir (*le signifié dernier*) atau paling sedikit memberikan kunci untuk mencapai petanda terakhir itu. Semiotik cenderung menghindari dengan sadar dan sengaja persoalan dari jenis teks tersebut.



Menuju kesesuaian ideal  
Yang Nyata  
Wacana

## BAHASA

### PERSEPSI

#### Skema 5: Ada-Dunia

Selain itu, semiotik tidak memperhatikan aspek dasar dari teks tersebut. Arkoun (1998:44) (memandang analisis semiotik sebagai suatu metode ilmiah yang bersifat sementara yang membatasi diri pada analisis teks dalam prosedur singkat yang tidak mampu merekonstruksi proses pembentukan makna secara komprehensif (lihat skema *Ada-Dunia*). Karenanya, semiotik haruslah dilanjutkan dengan analisis yang lebih komprehensif, yakni hermeneutika. Sebagai contoh, menurut Arkoun, semiotik mungkin dapat menerangkan perbedaan antara bahasa mitis dan bahasa denotatif, tetapi tidak akan mampu menerangkan alasan-alasan terjadinya peralihan dari bahasa pertama ke bahasa yang kedua.

Kritik Arkoun terhadap keterbatasan semiotik yang ditujukan secara khusus kepada Greimas dan kalangan teolog Kristen yang mengunggulkan pendekatan Greimas dan aliran semiotik Paris. Kritik ini pun ditujukan kepada beberapa tokoh semiotik lain yang disinggung dalam karya Arkoun, misalnya kritik kepada Roland Barthes. Arkoun juga mengkritik pemikiran Muslim yang tidak lagi mampu menangkap sifat mitis

dari al-Qur'an. Pemikiran Muslim, terutama dalam fikih dan teologi, yang memperlakukan struktur bahasa al-Qur'an sebagai bahasa logis (bertumpu pada nalar grafis yang literal dan positif) sebagai sumber suatu *korpus* legislatif dan normatif.

Arkoun secara sadar melampaui batas analisis semiotik karena ia menaruh perhatian bukan saja pada wacana tekstual, melainkan pada hubungan antara wacana, realitas (alam), dan persepsi (dari wacana dan kenyataan itu oleh manusia) yang diperantarai oleh bahasa. Analisis semiotik yang membatasi diri pada pembahasan hubungan antara, misalnya, pelbagai aktan di dalam suatu teks atau wacana, bagi Arkoun itu paling banyak merupakan pengantar untuk hubungan *pembicara-penulis-pengirim* dan *pendengar-pembaca penerima* yang memang diperantarai teks, tetapi berada di luar teks. Arkoun banyak menaruh perhatian pada hubungan antara teks, penutur teks, dan pembaca teks (1994:7). Oleh karena alasan-alasan yang disebutkan, Arkoun menilai lebih tepat untuk menggunakan istilah, *pembahasan linguistis* dari pada *pembahasan semiotis* untuk bagian itu dari analisis-analisisnya yang menggunakan--antara lain--unsur tertentu dari semiotik. Karena keterbatasan yang dimiliki *pembahasan linguistis*, pengkajian al-Qur'an Arkoun selalu disusuli pembahasan historis dan antropologis.

Dengan demikian, inti perhatian Arkoun bukan pada tanda-tanda dan hubungan pelbagai tanda, melainkan makna, pembentukan dan perubahan makna, serta interpretasi makna dan perubahan interpretasinya (lihat skema Ada-Dunia-Ciptaan). Analisis semiotik dan linguistik hanya merupakan bagian dari suatu analisis yang lebih umum dan yang menggunakan ilmu sejarah dan pelbagai ilmu sosial. Orientasi kajian Arkoun tidak hanya bersifat semiotik, melainkan bersifat hermeneutik--dalam arti luas dan melampaui batas

Tokoh dan Pemikiran Semiotik

9

hermeneutika tradisional.

Ungkapan Simbolis

Alam

Wacana al-Qur'an

## BAHASA

## PERSEPSI

Skema 6: Ada-Dunia-Ciptaan

Kritik epistemologi Arkoun (1994:247) terhadap konsepsi dan bangunan pembacaan al-Qur'an bukanlah untuk melakukan dekonstruksi tanpa tujuan. Menurutnya umat Islam menyadari kembali adanya interelasi *bahasa-pemikiran-sejarah* yang erat. Umat Islam, menurut Arkoun, perlu menyadari sepenuhnya akan adanya pertautan yang berbentuk lingkaran tanpa putus antara ketiga unsur tersebut. Dalam pandangan Arkoun, bahasa merupakan salah satu unsur yang hidup dalam ruang budaya tertentu. Bahasa merupakan penyampaian pemikiran dari zaman dan tempat tertentu. Sedangkan pemikiran adalah respons dari situasi politik tertentu yang disebut sejarah. Pemikiran akan senantiasa mempengaruhi tindakan manusia termasuk bahasanya. Oleh karena itu, bahasa manusia dapat berubah sesuai dengan dinamika pemikiran manusia itu sendiri sehingga tiga unsur tersebut akan melahirkan lingkaran hermeneutik yang saling mempengaruhi.

Salah satu fokus kajian Arkoun berkaitan dengan interelasi bahasa-pemikiran dan sejarah adalah proses

pemitosan, pemitologian, pemistikan, dan pengideologian serta cara pembebasan dari berbagai keterbatasan penafsiran dan pemahaman. Kaitan antara mitologi dan ideologi pernah dianalisis dalam rangka semiotik, secara khusus oleh Roland Barthes, tetapi sekali lagi analisis semiotik bersifat terbatas. Arkoun tidak menentang unsur tertentu dari definisi dan uraian mengenai mitos, mitologi, dan ideologi, namun ia lebih menaruh perhatian pada fungsi dan disfungsi sosialnya dan pada proses perkembangan dan penghapusan disfungsi tersebut (lihat kembali skema *Ada-Dunia-Ciptaan*; hlm. 33).

Mitos adalah unsur penting yang disebut Arkoun sebagai *angan-angan sosial*. Kebanyakan islamolog tradisional dan ilmuwan Barat kontemporer menganggap angan-angan sosial sebagai sisa suatu bentuk pemikiran yang terbelakang atau menyeleweng, atau sebagai suatu marjinal, ataupun sebagai hal yang sama sekali tidak relevan untuk penelitian ilmiah. Arkoun menerjemahkan mitos dengan *ustûrah*. Terjemahan ini mengundang reaksi yang sangat keras dari kalangan Muslim karena seolah-olah Arkoun menyamakan al-Qur'an dengan *asâtîr al-awwâlîn* (dongeng-dongeng orang dahulu kala). Bertentangan dengan pandangan di atas, Arkoun mengakui bahwa angan-angan sosial memainkan peran penting dalam perkembangan pemikiran dan masyarakat Muslim, bahkan merupakan bagian tak terpisahkan dari pemikiran Islam yang diperbaharui, sebagaimana dicita-citakan Arkoun. Angan-angan sosial, menurut Arkoun, memberi identitas pada kelompok dan makna pada sejarahnya (Lee, 2000:165). Angan-angan sosial dibangun dari berbagai unsur sejarah nyata, realitas sosial, dan lingkungan fisik kelompok yang bersangkutan, tetapi unsur itu diungkapkan kembali menjadi berbagai citra, cerita, dan nilai (Arkoun, 1994: 65).

"Mitos", tulis Arkoun (1994:250), mempunyai fungsi menjelaskan, menunjukkan, mendasari bagi kesadaran kolektif kelompok yang mengukir suatu oroyek tindakan bersejarah yang baru di dalam suatu kisah pendirian; itu merupakan mitos dalam tahap pemunculan berbagai kemungkinan baru bagi eksistensi sosial-historis: suatu kelompok penggerak menyulih suatu tatanan kuno dengan suatu tatanan baru simbol. Seperti juga kisah-kisah dalam Alkitab, wacana al-Qur'an menggambarkan tingkatan ungkapan mitis: tindakan sosial-historis dari kelompok yang dipimpin oleh Muhammad saw. disertai suatu wacana bersusunan mitis di dalam al-Qur'an.

Arkoun (1994:261) memandang bahwa mitos yang sama akan dapat mengisi fungsi pelestari dan pembeku yang dapat disebut pesimistik, yaitu ketika mulai digunakan kelompok tertentu yang dominan untuk mempertahankan dan membenarkan suatu hirarki sosial yang telah dilembagakan. Seajar dengan perubahan itu dalam keadaan sosial-historis, wacana al-Qur'an berubah menjadi korpus resmi tertutup. Mitos oleh Arkoun tidak dianggap sebagai khayalan prarasional atau antirasional belaka yang mesti dimarginalkan manusia modern, melainkan dihargai sebagai suatu yang positif dan mendasar dalam masyarakat manusia. Arkoun tidak menentang mitos, ia menentang penyelewengan mitos dalam apa yang disebut pemistikan, pemitologisan, dan ideologisasi. "Pemistikan" berarti menggunakan mitos, bertentangan dengan fungsi dan maknanya yang sebenarnya, sebagai himpunan norma yang membenarkan keadaan sosial dan politis tertentu.

Pemikiran mitos dan pemistikan tersebut diadaptasi Arkoun dari Paul Ricoeur. Bagi Ricoeur, mitos memegang peranan penting dalam kehidupan manusia. Hanya, menurut Ricoeur, dalam pemikiran manusia mitos sudah menjadi penyembahan "idola-idola", segala

jenis benda atau hal yang disakralkan walaupun tidak layak dipuja--katakanlah berhala dalam bentuknya yang "primitif" dan yang lebih "modern". Proses penyelewengan mitos, yang berdasarkan simbol, menjadi penyembahan idola, disebut Ricoeur sebagai "pemistikan". Bukan mitos yang harus disingkirkan, melainkan pemistikan, sehingga makna berbagai mitos--misalnya dalam kitab wahyu--dapat dipulihkan atau "diingatkan kembali" (*recollection of meanings*). Ricoeur, seorang pemikir Kristen Protestan, menerapkan anggitan mitos antara lain pada Alkitab.

"Pemistikan" harus dibedakan dari "pemitosan" dan "pemitologian". "Pemitosan" berarti pengungkapan secara simbolis dari keadaan-keadaan yang membatasi kondisi manusia, seperti maut, kehidupan, dan cinta, secara simbolis, sebagaimana dilakukan oleh para nabi dan penyair. "Pemitologian" adalah penegasan berbagai kepercayaan dan gambaran yang menggerakkan kelompok besar di balik selubung ilmiah dan rasional, dengan kata lain, penggunaan dan penegasan mitos dengan mengingkari atau menyelubungi sifatnya sebagai mitos.

Dengan cara serupa dengan pembedaan "pemitosan" dan "pemitologian", Arkoun membedakan antara "pengidean" dan "ideologi". Sementara mitos berupa citra-citra dan simbol-simbol, ide adalah gagasan. "Pengidean" adalah upaya untuk membuka, memperbaharui, dan memperkaya gagasan-gagasan yang tersedia di dalam suatu sistem pemikiran tertentu. "Ideologi" adalah penggunaan sejumlah gagasan yang terbatas yang disederhanakan untuk mengarahkan kekuatan-kekuatan sosial menuju tindakan-tindakan tertentu. Tujuan Arkoun mengangkat kembali "kewibawaan" mitos-pemitosan dan penentangan ideologisasi, pemistikan, dan pemitologisan adalah penciptaan suatu pemikiran Islami yang



menggabungkan rasionalitas modern dan kritis, sebagaimana berkembang di Barat, dan angan-angan sosial, termasuk dalam pembacaan al-Qur'an.

#### **D. Pembacaan Semiotik terhadap Surat al-Fatihah**

##### **1. Makna Pembacaan Kembali *al-Fâtiḥah***

*Al-Fâtiḥah*, teks yang paling terkenal di kalangan Muslim, menduduki nomor pertama dalam Mushaf Utsmâni. Penempatan ini jelas menunjukkan betapa pentingnya surat itu. Dalam sejarah umat Islam, surat *al-Fâtiḥah*, suatu masa, dipandang sebagai "teks penyembuhan" (*al-Syifâ*); Sebutan ini mengikuti sebuah hadits yang berbunyi, "Berkatalah Rasulullah, '*Fâtiḥat al-Kitâb* adalah penyembuhan (*Syifâ*) segala penyakit". Dalam masa lain disebut sebagai *al-Shalâh*, karena selalu dibaca dalam setiap shalat. Masih banyak nama-nama lainnya yang mencerminkan pandangan orang tentang teks *al-Fâtiḥah*. Cara membaca teks kitab suci ini pun dipengaruhi oleh pandangan orang itu tentang teks bersangkutan.

Teks *al-Fâtiḥah*, demikian pula surat-surat al-Qur'an lainnya, menurut Arkoun, merupakan hasil dari tindakan pengujaran (*énonciation*). Arkoun mengamati bahwa dengan kelahiran teks al-Qur'an, yaitu lewat penulisan telah terjadi perubahan mendasar di kalangan umat dalam memahami wahyu. Nalar grafis (*raison graphique*) telah mendominasi cara berberfikir umat dalam memahami wahyu. Sabda atau logos kenabian (*prophétique*) didesak oleh logos pengajaran (*professoral*). Arkoun ingin menegaskan bahwa telah terjadi pemiskinan kemungkinan untuk memahami wahyu dari segala dimensinya. Firman kenabian dimiskinkan menjadi firman yang berorientasi pada pengajaran, yaitu berorientasi pada abstraksi tanpa memperhitungkan secara serius pihak yang mula-mula dituju oleh firman itu. Kalau diungkapkan dalam

kategori semiotik, teks al-Qur'an sebagai *parole* didesak oleh teks sebagai *langue*. Arkoun berpendapat bahwa al-Qur'an harus tetap merupakan *parole* bagi para mukmin, meskipun al-Qur'an sekarang lebih berfungsi sebagai teks tertulis.

Lewat analisisnya, Arkoun sedang mengusahakan pemahaman yang intensif dan bukannya ekstensif terhadap teks *al-Fâtihah* Tujuan *qirâ'ah* (pembacaan), menurut Arkoun, adalah untuk mengerti (*comprendre*), yakni mengerti komunikasi kenabian dan mencari makna yang hendak disampaikan melalui teks tersebut. Pencarian dan (re)produksi makna mempersyaratkan usaha optimal dari pembacanya dengan jalan melihat berbagai macam tanda dan simbol yang berkaitan dengan teks tersebut sedemikian rupa, sehingga pembaca menjadi akrab dengan tanda dan simbol (sekali pun implisit). Tanda ini dapat berupa kata (*al-hamd, Allâh*), struktur kalimat (mis. *yyâka na'budu wa yyyâka nasta'in*), tanda-tanda bahasa (misalnya *al-*), dan sebagainya.

Untuk mengoptimalkan interaksi yang penuh makna antara teks dan pembacanya, Arkoun mengajukan langkah-langkah (*moment*) cara baca. Langkah-langkah ini ia rumuskan dengan memperhatikan perkembangan teori-teori teks terutama di Prancis. Lewat langkah-langkah tersebut ia seakan-akan hendak melakukan *re-enactment* (napak tilas) proses pengujaran (*énonciation*) *al-Fâtihah*. "Napak tilas" dimaksudkan untuk menangkap seluruh dimensi yang terkandung dalam *al-Fâtihah* (Sunardi, 1996:88). Langkah-langkah ini, secara metodologis, tidak dapat dilakukan, karena proses pengujaran hanya terjadi satu kali, unik, dan tidak akan pernah dapat diulang lagi. Yang dapat dilakukan pembaca tidak lebih dari pada *re-enactment* (napak tilas) proses pengujaran lewat ujaran-ujaran yang ada (dengan segala keterbatasannya) supaya *al-Fâtihah*

tidak hanya menjadi *langue*, namun juga *parole* bagi orang-orang yang hidup pada zaman sekarang.

Bagi Arkoun, teks dapat dipandang sebagai komunikasi. Surat *al-Fâtihah*, kata Arkoun, "mengatakan sesuatu, mengungkapkan suatu komunikasi, memberikan sesuatu untuk dipikirkan". Kini medan komunikasi itu berupa *kanon resmi tertutup* yang dapat didekati secara linguistik. Data-data linguistik ini sudah saatnya dibaca dengan metode yang dapat dikontrol; dan pembacaan semacam ini harus mendahului setiap spekulasi teologis, tidak sebaliknya seperti dilakukan selama berabad-abad. Akan tetapi harus diakui bahwa tujuan bacaan pada akhirnya adalah dimaksudkan untuk mencari makna (*signification*). Karena, sekali lagi, teks itu tidak lain adalah suatu komunikasi.

Pembaca sebuah teks agar sampai pada makna harus menempuh langkah awal. Pembaca, terlebih dahulu, harus tahu arti (Prancis *sens*/Inggris *sense*) dari teks yang dibacanya. Arti selalu muncul dalam suatu kalimat atau proposisi. Kata pada dirinya tidak mempunyai arti. Hal lain yang harus diperhatikan adalah *referensi* (acuan). Referensi merupakan klaim-kebenaran dari kalimat (atau satuan yang lebih luas). Jadi, di samping hendak mengatakan sesuatu (*to make sense*), kalimat juga hendak mengatakan kebenaran sesuatu (*to refer*). Makna akan terbentuk lewat hubungan dialektis antara arti dan referensi (lihat Skema *relasi tanda dan referensi*). Makna, dengan demikian, sebenarnya merupakan suatu peristiwa. Dengan kata lain, tujuan *qirâ'ah* bukan semata-mata untuk mengerti arti teks, melainkan untuk mendapatkan makna teks. Dengan kata lain, tujuan pembacaan bukan dimaksudkan untuk mencari makna *literal*, melainkan untuk mencari makna *tekstual* (Sunardi, 1996:67).

Berkenaan dengan surat *al-Fâtihah*, misalnya, pembaca bisa saja mendapatkan makna tanpa harus

mengerti arti tekstualnya. Menyadari bahwa pembacaan dimaksudkan untuk mencari makna, maka pembaca sebenarnya sedang menghadapi sesuatu yang "lebih" sekedar teks, yakni sesuatu yang diujarkan lewat teks. Dengan menggunakan kategori linguistik, pembaca sedang dihadapkan pada suatu wacana (*discours*). Kategori ini pulalah yang dipakai oleh Arkoun dalam analisisnya. Ia memberikan definisi *discours* sebagai "apa yang diujarkan ketika seseorang berbicara" atau "ketika berbicara, seseorang mengungkapkan suatu makna (*sens*) dan, setelah itu, membentuk sebuah forma linguistik atas dasar pemaknaan itu"

## **2. Cara Pembacaan Kembali *al-Fâtiḥah***

Berkenaan dengan cara pembacaan *al-Fâtiḥah* al-Qur'an, terlihat bagaimana kategori-kategori teori teks kontemporer sedikit banyak sudah mentradisi di kalangan mufassir klasik. Di satu pihak Arkoun mengakui bahwa inspirasi untuk mencari cara baca ini didapatkan dari tradisi pemikiran kristen. Akan tetapi ia mengatakan bahwa apa yang ia lakukan bukanlah merupakan suatu usaha apologetis bagi al-Qur'an. Al-Qur'an, menurut Arkoun, tidak membutuhkan suatu apologi guna menunjukkan kekayaan yang terkandung di dalamnya.

Arkoun menyarankan tiga macam pembacaan terhadap surat *al-Fâtiḥah* (lebih jauh dapat diaplikasikan pada al-Qur'an seluruhnya). Tiga model pembacaan ini dapat berfungsi sebagai alat untuk mempermudah memahami fungsi-fungsi dan pelbagai isi ujaran tersebut. *Pertama, cara pembacaan liturgis*. Cara pembacaan ini, yang dilakukan oleh kaum Muslim dalam ritual, berarti "mereaktualisasi saat awal atau waktu peresmian ketika Rasulullah mengujarkannya pertama kali." Dengan pembacaan ini berarti pembaca menemukan kembali *situation de discours* (situasi

wacana) dari "ujaran satu". Cara pembacaan liturgis mempersyaratkan adanya sikap-sikap ritual, persekutuan spiritual dengan orang-orang beriman, baik yang hadir maupun tidak hadir, keterlibatan masing-masing pribadi Mukmin dalam perjanjian (*mitsâq*) yang menghubungkannya dengan Tuhan, penghayat seluruh ajaran wahyu yang dipadatkan dalam tujuh ayat perantara, penyelamat, dan terbuka pada keseluruhan agama. Dengan cara itulah pembaca melakukan komunikasi ruhani, baik secara horisontal maupun vertikal, sekaligus melakukan pembatinaan kandungan wahyu dalam surat *al-Fâtihah*. Pembacaan demikian malampaui batas ruang dan waktu, serta rasionalitas yang mengendalikan wacana ilmiah. Hal ini disebabkan pembaca cara ini lebih menekankan pada konsep relasi *hamba-Tuhan*, melalui kegiatan membaca al-Qur'an, sebagai suatu ibadah yang bisa mendekatkan pembacanya kepada Tuhan.

*Kedua, pembacaan secara eksegesis (interpretasi).* Pembacaan model ini diikuti oleh kaum Muslim sejak mereka memperoleh pengetahuan mengenai *ujaran satu*. Pembacaan penafsiran mempunyai ciri pengadopsian *ujaran dua* sebagai teks penyangga dikacaukan dengan *ujaran satu* dan dibaca dengan bantuan prinsip-prinsip yang secara spontan diberlakukan dalam tata cara liturgis. Prinsip-prinsip ini tetap tidak boleh diganggu-gugat sampai sekarang. Ia membatasi setiap pembacaan kembali *al-Fâtihah* dalam batas-batas yang tidak mungkin dilanggar, sekalipun oleh filsafat. Artinya, dalam pembacaan ini belum ada perbedaan yang dilakukan oleh kaum Muslim antara *ujaran satu* dengan *ujaran dua*. Salah satu dari teks yang paling kaya dalam hal ini karena berhasil mengumpulkan usaha pembentukan doktrin selama enam abad adalah tulisan Fakhr al-Dîn al-Râzi (606H/1209 M).

Fakhr al-Dîn al-Râzi menulis beberapa tafsir di antaranya adalah *Mafâtiḥ al-Ghaib* dan *Asrâr wa Anwâr al-Ta'wîl*. Ilmu-ilmu 'aqliyah sangat mendominasi pemikiran al-Râzi dalam tafsirnya, sehingga ia mencampuradukkan ke dalamnya berbagai kajian mengenai kedokteran, logika, filsafat, dan hikmah. Ini semua mengakibatkan kitabnya keluar dari makna-makna al-Qur'an dan jiwa ayat-ayat serta membawa nash-nash kitab kepada persoalan-persoalan ilmu 'aqliyah dan peristilahan ilmiah, yang menurut Manna' al-Qaththân, bukan untuk nash-nash itu diturunkan. Oleh karena itu, menurut Manna' al-Qaththân (1973:238), kitab al-Râzi tidak memiliki ruh tafsir dan hidayah Islam, sampai-sampai sebagian ulama tafsir mengatakan, "di dalamnya terdapat segala sesuatu selain tafsir itu sendiri".

*Ketiga, tata cara linguistik kritis.* Cara pembacaan yang dilakukan dengan memanfaatkan temuan-temuan metodologis yang disumbangkan oleh ilmu-ilmu humaniora dan ilmu bahasa. Cara ketiga ini bertujuan menonjolkan nilai-nilai teks yang betul-betul linguistik, namun harus dengan sikap kritis, dalam pengertian bahwa apa pun yang akan dikatakan hanyalah mempunyai nilai heuristik. Dengan cara ini Arkoun memandang al-Qur'an, sebagaimana Bibel dan Injil, sebagai teks yang harus dibaca dalam semangat penelitian, karena kitab-kitab itu sesungguhnya dapat mendukung perkembangan dan kemajuan sains manusia.

Cara pembacaan ketiga yang diajukan oleh Arkoun di atas terdiri dari tahap-tahap yang dapat dibagi menjadi dua, *tahap linguistik kritis* dan *hubungan kritis*. Tahap pertama menunjukkan status linguistik dari wacana Qur'ani dan tahap kedua menunjukkan bentuk-bentuk isi komunikasi.

## **E. Tahapan Pembacaan Semiotik terhadap al-Fatihah**

### **1. Momentum Linguistik**

#### **a. Linguistik Kritis**

Arkoun mengakui bahwa upaya pembacaan secara linguistik kritis dalam memahami teks semaksimal mungkin dari berbagai dimensinya, telah dipikirkan atau dianggap penting oleh para mufassir Muslim, pada masa lampau dan sekarang. Namun, Arkoun mempunyai komitmen lebih besar untuk mengintegrasikannya pada perkembangan teori teks yang berkembang pada zaman sekarang.

Pembacaan bersifat linguistik dimaksudkan Arkoun dalam arti bahwa pertama-tama data dipakai adalah data linguistik sebagaimana tertulis. Pembacaan linguistik Arkoun bersifat *kritis* dalam arti ia memanfaatkan temuan-temuan baru yang sedang dicobanya untuk diintegrasikan dalam suatu pembacaan kembali (*re-lecture*) al-Qur'an. Ia sadar bahwa cara-bacanya belum diterima di kalangan umat Islam. Oleh karena itu, ia menempatkan semua unsur baru itu dalam posisi heuristik. Unsur-unsur ini dipilih untuk melihat makna atau isi komunikasi yang tidak ditangkap kecuali lewat unsur-unsur tersebut.

Dalam bacaannya terhadap surat *al-Fâtiḥah*, Arkoun menempatkan *Al-Fâtiḥah* sebagai teks ke 46 (sesuai dengan kronologi nuzul al-Qur'an). Arkoun membedakan antara apa yang dia sebut *ujaran satu*, yaitu kalimat-kalimat yang benar-benar diucapkan oleh Nabi yang tidak dapat dijumpai lagi dan *ujaran kedua*, yaitu teks yang dapat dibaca, dilafalkan, dan diletakkan pada permulaan mushaf. Pengertian *al-Fâtiḥah* pada hakikatnya merujuk pada semua nilai liturgis, teologis, linguistik, dan kontekstual, yang ditangkap atau diproyeksikan dalam ujaran dua oleh suatu tradisi penafsiran yang panjang dan tidak dapat dipisahkan dari praktek keagamaan.

Penempatan surat *al-Fâtiḥah* pada urutan pertama, misalnya, sangat erat kaitannya dengan kepentingan ritual.

Metode linguistik dengan pembedaan terhadap dua bentuk ujaran seperti di atas, menurut Arkoun, sedikitnya mempunyai dua fungsi. *Pertama*, memungkinkan pembaca untuk menilai tingkat dan cara-cara intervensi subjek yang berbicara selama terjadinya pengujaran, sehingga memungkinkan untuk sampai pada ujaran dalam bentuknya yang sudah selesai guna mengkaji produktivitasnya. *Kedua*, pendefinisian secara ketat terhadap modalitas-modalitas wacana akan semakin mendekatkan pembaca pada maksud pembicara (Machasin, 1996:10).

Dalam tahap linguistik kritis, Arkoun mengawali bacaannya dengan memeriksa "tanda-tanda bahasa" (*modalisateurs du discours*). Setiap bahasa mempunyai "tanda-tanda bahasa" yang ikut mempengaruhi proses produksi makna. Karena "kanon resmi tertutup" ditulis dalam bahasa Arab, maka "tanda-tanda bahasa" yang perlu diperhatikan adalah "tanda-tanda bahasa" bahasa Arab. Karenanya mau tidak mau Arkoun harus mendasarkan bacaannya pada teks Arab dan bukan pada teks terjemahan.

Unsur-unsur linguistik ini sangat berguna untuk dapat mengadakan analisis tentang proses pengujaran. Lewat "tanda-tanda bahasa" itu dapat ditelusuri pihak yang "mengirimkan" dan "yang dituju". Arkoun mengatakan bahwa semakin dapat menegaskan *modalisateurs du discours*, pembaca akan semakin memahami maksud (*intention*) dari *locuteur* (*qâil*, penutur) [lihat skema di bawah].

Pembicara  
Penulis-Pembicara

BAHASA



Wicara  
tulisan (teks)

bahasa-bahasa

### Skema 8: relasi *modalisteur du discourse*

Untuk memasuki proses pengujian dalam teks surat *al-Fâtihah*, Arkoun menganalisis unsur-unsur linguistik seperti determinan (*ism ma'rifah*), kata ganti orang (*pronomina, dhamîr*), sistem kata kerja (*fi'il*), sistem kata benda (*ism dan musammâ*), struktur sintaksis, dan prosodis.

- Analisis Berbagai Determinan

Berkenaan dengan penggunaan determinan (*ism ma'rifah*), Arkoun memeriksa kata-kata benda yang merupakan *ism ma'rifah*. Secara umum dapat dikatakan bahwa fungsi *ism ma'rifah* adalah untuk menunjukkan bahwa kata yang bersangkutan *ma'rûf* (diketahui, *definite*) atau untuk *ta'rîf*. *Ta'rîf* ini dapat dibentuk lewat artikel *al-* (mis. *al-ḥamd*) maupun lewat struktur *idhâfah* (*rab al-'âlamîn*). Arkoun menunjukkan bahwa dalam surat *al-Fâtihah* hampir semua kata benda yang *ma'rûf* berkaitan dengan kata *Allâh* (seperti *al-rahmân, al-rahîm*). Kata *Allâh* menempati subjek gramatikal hanya satu kali, yaitu dalam *an'amta*. Dari tanda-tanda bahasa berupa *ism ma'rifah* ini, pembaca sudah melihat betapa pentingnya kedudukan Allah dalam struktur surat *al-Fâtihah*. Kata *Allâh*, menurut Arkoun, secara semantis menduduki posisi sentral.

Permasalahannya adalah *Allâh* yang mana? Bagi kaum Muslim sekarang, kata *Allâh* dalam surat *al-Fâtihah* sudah *ma'rûf par excellence*. Dalam lingkungan orang-orang Arab pada abad ke-7, kata *Allâh* belum merupakan "tanda" yang dengan sendirinya memberikan rujukan yang jelas. Arkoun mengatakan bahwa Allah dalam surat *al-Fâtihah* adalah *Allâh*

sebagaimana sudah diwahyukan dalam surat 1 sampai dengan surat 45. Jadi, kalau dalam *al-Fâtihah* (surat ke 46) disebut *Allâh* atau ditemukan tanda-tanda yang berkaitan dengan *Allâh*, itu harus dipahami lewat Allah sebagaimana digambarkan dalam surat-surat yang mendahuluinya. Dalam *al-Fâtihah* bahkan ditemukan sebutan-sebutan seperti *al-rahmân*, *al-rahîm*, *rabb al-'âlamîn*, *mâlik yaum al-dîn*. Untuk memahami secara lebih persis dan mendalam rujukan dari sebutan-sebutan tersebut, tidak diragukan lagi bahwa orang harus mendalami surat-surat yang mendahuluinya.

Selanjutnya Arkoun menunjukkan bahwa beberapa *ism ma'rifah* tidak dikaitkan dengan Allah. Kata-kata tersebut *al-hamd*, *al-shirâth*, *al-maghdhûb*, dan *al-dhâllîn*. Dalam *al-hamd*, *ism ma'rifah* berfungsi sebagai generalisasi baik secara ruang maupun waktu. Dalam *al-shirât*, *al-maghdhûb*, dan *al-dhâllîn*, *ism ma'rifah* mempunyai fungsi untuk ketegorisasi. Maksudnya lewat *ism ma'rifah* itu, dalam surat *al-Fâtihah* ditunjukkan dua kategori jalan (*shirât*). Pertama adalah jalan yang lurus (*al-mustaqîm*). Jalan ini adalah jalan orang-orang yang mendapatkan nikmat dari Allah. Kategori kedua adalah jalan bagi orang-orang yang dimurkai (*al-maghdhûb* [*'alaihim*]) atau jalan orang yang sesat (*al-Dhâllîn*). Dua kategorisasi ini ditempatkan sedemikian rupa sehingga menunjukkan kontras yang tajam.

- Analisis Pronomina (Dhamîr) dan Verbal

Setelah memeriksa kata benda, Arkoun beralih pada kata ganti (*pronomina*; *dhamîr*). Sebelum memulai kajiannya, Arkoun mengakui:

"[Pronomina] juga merupakan kategori determinan [atau *ism ma'rifah*] yang menunjukkan kita menelusuri campuran penguji (*intervention du locuteur*). Untuk qirâ'ah yang sedang kita lakukan, analisis tentang kata ganti

orang merupakan saat yang menentukan, karena hal itu mau tidak mau mengajak kita memasuki persoalan sensitif tentang pembuat (*auteur*) teks tersebut".

Tujuan analisis pronomina dimaksudkan untuk mengidentifikasikan siapa yang sedang berbicara dalam teks tersebut. Dalam berbagai teks, persoalan ini sering kali akan segera terpecahkan, karena banyak ujaran yang dimulai dengan kata seperti *qul* (katakanlah) atau *Inna* (kemudian disambung dengan kata ganti pertama tunggal).

Sehubungan dengan pronomina, Arkoun pertama-tama memeriksa "kata ganti orang kedua" (*dhamîr al-mukhâthab*). Dalam surat *al-Fâtihah*, *dhamîr al-mukhâthab* tampak paling jelas dalam kata *iiyâ-ka* ("kepada-Mu"), di mana terdapat *dhamîr al-nasb al-mufashil* (kata ganti berkasus objek dan terpisah). Kata ganti orang kedua tunggal ini diawali dengan partikel *iiyâ*. Kata ganti ini tidak lain ditujukan pada Allah. Jadi Allah merupakan pihak yang dituju dari penyembahan (*na'budu*) dan permohonan pertolongan (*nasta'în*). Allah dalam kedudukannya sebagai orang kedua tunggal juga tampak dalam kata kerja imperatif (*amr*) *ihdinâ* (tunjukkanlah kepada kami) dan *an'amta* (Engkau memberikan nikmat). Arkoun juga memperhatikan *-ta* yang secara eksplisit dikatakan aktif dan *-ta* pasif (*majhûl*) dalam *ghair al-maghdhûb*. Bentuk-bentuk seperti ini, menurut Arkoun, dapat dipandang sebagai tanda.

*Dhamîr* kedua yang diperiksa adalah *dhamîr al-mutakallim* (kata ganti orang pertama). Kata ganti ini tampak sebagai subjek dalam kata-kata *na'budu* dan *nasta'în* dan sebagai objek dalam kata *ihdinâ*. Persoalannya, siapakah yang tercakup dalam kata ganti orang pertama jamak di sini? "Saya dan kamu" atau "saya dan mereka"? Dalam bahasa Indonesia, persoalan ini tidak akan pernah muncul, karena kedua hal itu

dibedakan dengan "kita" dan "kami". Dalam surat *al-Fâtiḥah*, kata ganti orang pertama jamak tidak lain kecuali berarti "kami", yakni "saya dan mereka". Persoalannya tidak berhenti sampai di situ. Apakah "kami" di sini hanya meliputi "kami" yang sedang mengucapkan (misalnya dalam *shalât*) ataukah juga meliputi "mereka" yang tidak hadir (dan tidak mengucapkan)? Arkoun melihat pembahasan kata ganti orang pertama jamak ini sangat penting untuk menjelaskan berbagai makna, termasuk fungsi performatifnya yang masih akan dibahas kemudian.

- Analisis Aktansial

Arkoun memilih unsur-unsur linguistik tersebut dimaksudkan untuk menganalisis aktan-aktan (*actants*), yaitu pelaku yang melaksanakan suatu tindakan yang ada dalam suatu teks atau narasi. Dalam semiotik, analisis *actantial* mengembangkan fungsi-fungsi sintaksis dalam ujaran dan kalimat. Mula-mula analisis *actantial* berkembang di lingkungan pembacaan dan analisis narasi, akan tetapi semiotik telah mengembangkannya menjadi *aparatus* untuk membaca teks-teks lebih umum, seperti teks filsafat dan keagamaan.

Dengan kategori aktan, ujaran (Prancis *énoncé*/ Inggris *utterance*) dipandang sebagai "suatu hubungan antara berbagai aktan yang membentuknya". Secara lebih khusus dapat dikatakan bahwa ujaran harus dilihat dari kategori *hubungan antar-aktan*. Dilihat dari kategori ini, paling tidak ada tiga macam "poros" hubungan antar-aktan. (a) Poros pertama dan yang terpenting adalah poros *Subjek-Objek*, di mana orang dapat memeriksa *siapa* melakukan *apa*. (b) Poros kedua menjawab persoalan *siapa* melakukan dan untuk *siapa* itu dilakukan. Poros ini berupa *Pengirim-Penerima*. (c) Poros ketiga dimaksudkan untuk mencari aktan yang

mendukung dan aktan yang menentang *subjek*, yang berada dalam poros *Pendukung-Penerima*. Inilah tiga macam pasangan aktan yang dapat membantu pembaca untuk mengidentifikasi aktan dan kedudukannya. Aktan dapat berupa orang (pribadi) dan berupa nilai. Demikianlah Arkoun memandang teks dalam kategori aktan.

Pada akhir analisisnya tentang kata ganti (*pronomina, dhamîr*), misalnya Arkoun memberikan kesimpulan dalam kategori-kategori aktan, khususnya dengan poros *Pengirim-Penerima*. Ia mengatakan, "*Allâh* adalah aktan *Pengirim-Penerima 1*; *pengujar*--yaitu manusia--adalah aktan *Penerima-Pengirim 2*". Dari statement ini dapat dikatakan bahwa dalam surat *al-Fâtihah*, Allah adalah aktan *Pengirim (destinateur)* pesan. Sedangkan manusia adalah aktan *Penerima (destinaire)* pesan. Akan tetapi Arkoun, memperhatikan bahwa struktur hubungan aktan-aktan tersusun sedemikian rupa, sehingga sebaliknya juga dapat diterima. Maksudnya, manusia juga dapat menjadi "Pengirim" dan Allah menjadi "Penerima".

Allah	Pesan
Manusia	
( <i>locuteur</i> )	
Aktan <i>destinateur</i>	<i>modalisateurs du discours</i>
Aktan <i>destinaire</i>	

#### Skema 9: Analisis Aktansial

Dalam menganalisis *actancial* struktur *al-hamd li-llâh* (sebagai *jumlah ismiyah* (kalimat nominal) dengan *al-hamd* sebagai *mubtadâ* dan *li-llâh* sebagai *khavar*], Arkoun bergeser dari aras sintaksis ke aras semantik. Secara semantis, *al-hamd* (pujian) mengandaikan

*actant-destinateur* (aktan pengirim) dan *actant-destinaire* (aktan-penerima). Analisis *actantial* sangat mementingkan fungsi-fungsi sintaksis, yang tidak hanya diterapkan pada tingkat ujaran atau kalimat, melainkan diterapkan terhadap seluruh teks sebagai kesatuan atau seluruh narasi. Oleh karena itulah dalam analisis *actantial* suatu teks atau narasi tidak lain daripada *satu* ujaran atau kalimat panjang. Arkoun juga menerapkan cara pandang ini dalam memendang seluruh teks surat *al-Fâtihah* yang mencerminkan pandangannya bahwa seluruh teks surat *al-Fâtihah* (dari *Bi-smi-l-llâhi* sampai *al-dhâllîn*) adalah *satu* kalimat yang panjang. Skema di bawah ini dibuat berdasarkan analisis *tanda-tanda bahasa* dan *fungsi-fungsi sintaksis* pada tingkat ujaran. Arkoun memasukkan surat *al-Fâtihah* ke dalam empat leksis dan tujuh predikat.

1. <i>bi-smi-l-llâhi</i>	<i>ar-rahmâni-r-rahîmi</i>
2. <i>al-hamdu li-llâhi</i>	1. <i>rabbi-l-'âlamîna</i> 2. <i>ar-rahmâni-r-rahîmi</i> 3. <i>Mâliki yaumi-d-dîni</i>
3. <i>iyyâka na'budu wa iyyaâka nastaîn</i>	
4. <i>ihdinâ-sh-shirâtha-l- mustaqîm</i>	1. <i>Shirâtha-l-ladzîna an'amta 'alaihim</i> 2. <i>Ghairi-l-maghdhûbi 'alaihim</i> 3. <i>Wa lâ-dh-dhâllîna</i>

Skema: Pembagian *al-Fâtihah* berdasarkan ujaran (tanda bahasa dan fungsi sintaksis)

Kritik linguistik hanyalah satu langkah dari *qirâah* yang diajukan Arkoun, yang sebenarnya banyak hal dari kritik linguistik di atas telah dipikirkan oleh para mufassir klasik. Para mufassir seringkali mementingkan analisis sintaksis. Arkoun melihat bahwa pentingnya

kritik linguistik ini terletak pada kemungkinan untuk "mengungkapkan tatanan yang mnedalam yang ada di balik penampakan teks yang seakan-akan tidak teratur (*un ordre profond sous un désordre apparent*)". Analisis ini dilakukan sedemikian rupa sehingga pembaca dapat menangkap keseluruhan teks sebagai sistem hubungan-hubungan internal. Hubungan internal dianalisis berdasarkan tanda-tanda bahasa yang ada. Demikianlah teks tidak hanya tampak sebagai kumpulan kata-kata, melainkan tampak sebagai suatu sistem hubungan internal.

*b. Hubungan Kritis al-Fâtīhah sebagai Ujaran*

Pada bagian kritik linguistik, fokus analisis Arkoun terarah pada "tanda-tanda bahasa" dan kalimat-kalimat atau analisisnya terarah pada aras sintaksis dan semantik. Untuk menganalisis suatu teks, terlebih lagi teks suci seperti *al-Fâtīhah*, pendekatan ini jelas kurang memadai. Dalam pendekatan di atas, pembaca belum memperhitungkan hubungan antara pembaca dengan apa yang sedang dibaca. Kedudukan pembaca dipinggirkan oleh kepentingan analisis seobjektif mungkin. Tidak mengherankan bahwa teks menjadi terasa kering, dingin.

Oleh karena itu, pada langkah selanjutnya Arkoun berusaha melepaskan diri dari keterbatasan-keterbatasan metodologis tersebut, melalui analisis "hubungan kritis" (*relation critique*). Ungkapan "hubungan kritis" ini dipinjam oleh Arkoun dari J. Starobinski, seorang profesor linguistik dari Swiss. Starobinski mengartikan "hubungan" sebagai "*a transcoding, a free transcription of various data presented in the 'interior' of the 'text'*". Keberhasilan suatu kritik teks bukan pertama-tama terletak pada keberhasilannya untuk "mengupas". Kritik teks, katanya, harus diarahkan kepada hubungan-hubungan yang ada

di dalam teks yang tidak lain adalah "*the driving force behind the text*". Oleh karena itulah Starobinski mengusulkan penggunaan kata "hubungan" sebagai pengganti kata "kritik".

Asumsi Starobinski ini berlaku terutama kalau orang berhadapan dengan teks-teks keagamaan. Anlisi linguistik kritis memberikan kesan yang deterministik. Hal ini juga disadari oleh Arkoun. Oleh karena itulah Arkoun berusaha untuk melampaui keterbatasan tersebut. Dalam hal ini Starobinski telah memberi andil dalam usaha Arkoun untuk memberi pertanggungjawaban metodologis kajian linguistik. Arkoun kemudian meninggalkan aras kritis dan analitis menuju ke aras relasional. Pada aras relasional ini *qirâ'ah* tidak lagi diarahkan untuk *re-enactment* (napak tilas) lewat peran-peran yang ada dalam teks, melainkan--lebih jauh lagi--yakni diarahkan pada anlisir kritis *le signifié dernier* (petanda terakhir).

Arkoun berusaha keras mencari *le signifié dernier* (petanda terakhir) dalam pembacaan *al-Fâtihah*. Di kalangan filosof yang mempunyai *concern* pada bahasa, *le signifié dernier* (petanda terakhir) tidak selalu diakui. Jacques Derrida, misalnya menolak adanya petanda terakhir. Bahasa, menurut Derrida, adalah metafora yang tidak mempunyai rujukan final. Makna muncul karena pertukaran metafora. Makna akan berubah ketika para pelakunya berubah. Makna, dengan kata lain, selalu bersifat dinamis dan relasional. Karenanya, rujukannya bersifat tidak terbatas.

Di satu pihak Arkoun memang banyak dipengaruhi oleh Derrida, akan tetapi dalam hal *le signifié dernier* (petanda terakhir), Arkoun dan Derrida berbeda pendirian. Untuk mencari *le signifié dernier* (petanda terakhir) ini Arkoun menempuh dua langkah: eksplorasi historis dan eksplorasi antropologis. Untuk eksplorasi historis, Arkoun memilih karya salah seorang mufasir



kenamaan, yaitu Fakhr al-Din al-Râzi.

## 2. Momentum Historis

Eksplorasi historis bertujuan untuk membaca kembali salah satu khazanah tafsir klasik dan mencari petanda terakhir di dalamnya. Lewat eksplorasi antropologis, Arkoun ingin mencari petanda terakhir dengan teori-teori tentang mitos, yang memeprihatkan bagaimana bahasa dipakai dalam berbagai jenis simbol. Selanjutnya Arkoun juga ingin melihat sejauh mana kemiripan antara petanda terakhir yang ditunjukkan oleh Fakhr al-Dîn al-Râzi dan petanda terakhir yang ditujukan oleh surat *al-Fâtihah* yang dibaca dengan metode yang sedang diajukan oleh Arkoun.

Dalam lingkaran *qirâ'ah* surat *al-Fâtihah*, Arkoun menempatkan Fakhr al-Dîn al-Râzi dalam tahap historis. Dalam tahap ini Arkoun bermaksud memeriksa "pencapaian dan keterbatasan dari tafsir logiko-leksikografis dan eksegesis imajinatif yang sudah diupayakan oleh orang-orang Muslim hingga sekarang". Arkoun juga menunjukkan bahwa inteligibilitas karya al-Râzi harus ditelusuri juga lewat pengandaian-pengandaian yang bersifat implisit sebagai sebuah *totalitas fungsional*.

Tak seorang pun meragukan *eruditas* al-Razi di bidang pemikiran Islam, yang telah menulis *Mafâtîh al-Ghaib* (masyhur disebut *al-Tafsîr al-Kabîr*). Akan tetapi para mufasssir muslim lainnya meragukan apakah betul bahwa yang dilakukan oleh al-Râzi itu benar-benar suatu tafsir. Al-Suyûthî bahkan mengatakan bahwa dalam *Mafâtîh al-Ghaib* dapat ditemukan segalanya kecuali tafsir. Al-Râzi membutuhkan 99 halaman untuk menafsirkan *al-Fâtihah*. Keraguan terhadap usaha al-Râzi ini tiada lain karena kecendrungan al-Râzi yang memasukkan berbagai pengetahuan untuk menafsirkan al-Qur'an, sehingga ada kesan ia justeru mengabaikan

tafsir itu sendiri.

Kekhasan tafsir al-Râzi memang justeru terletak pada usahanya untuk mengintegrasikan pengetahuannya yang luas dalam kerangka al-Qur'an. Michael Lagard, seorang sarjana yang *concern* pada *al-tafsîr al-Kabîr*, menunjukkan paling tidak ada enam persoalan yang meliputi sekaligus mengarahkan *al-Tafsîr al-Kabîr*. Keenam persoalan ini adalah persoalan linguistik, semantik, i'jâz, teologis-filosofis, dan yuridis-ritual. Berkenaan dengan persoalan yuridis-ritual, misalnya, Lagard menyoroti bagaimana al-Râzi melihat ayat-ayat surat *al-Fâtihah* bagaikan *abwâb al-jannah* (pintu-pintu surga). Ketujuh ayat tersebut merupakan tujuh pintu (bâb), yang masing-masing adalah:

<i>Bâb al-Dzikr</i> (pintu zikir, pengingatan [nama Allah])	<i>Bi-smi-l-Ilâhi-r-rahmâni-r-rahîmi</i>
<i>Bâb al-syukûr</i> (pintu syukur)	<i>Al-hamd li-Ilâhi rabbi-l-'âlamîn</i>
<i>Bâb al-rajâ'</i> (pintu harapan)	<i>Al-rahmâni-r-rahîm</i>
<i>Bâb al-khauf</i> (pintu ketakutan)	<i>mâliki yaumi-d-dîni</i>
<i>Bâb al-ikhlâsh</i> (pintu ikhlas)	<i>iyyâka na'budu wa iyyâka nasta'înu</i>
<i>Bâb al-du'â wa al-tadharru'</i> (pintu do'a dan tadharru)	<i>ihdînâ-sh-shirâtha-l-mustaqîm</i>
<i>Bâb al-iqtidhâ wa al-ihtidâ</i> (pintu keteladanan dan bimbingan)	<i>shirâtha-l-ladzîna an'amta 'alaihim, ghairi-l-maghdhûbi 'alaihim wa lâ-dh-dhâllîn</i>

Skema: Pembagian *al-Fâtihah* menurut al-Razi (transliterasi dibuat berdasarkan transvokal)

Dalam mendekati *al-Tafsîr al-Kabîr*, secara tematis Arkoun dan M. Lagard. Memiliki kesamaan, walaupun secara metodologis menempuh cara yang berbeda. M. Lagard memiliki akselerasi pada usaha sistematisasi pemikiran-pemikiran al-Râzi, sedangkan Arkoun cenderung untuk mempertanyakan dan menjelaskan *mengapa* al-Râzi menafsirkan al-Qur'an dengan cara seperti itu. Untuk membaca dan menilai *al-Tafsîr al-Kabîr*, Arkoun memberikan lima macam kode yang meliputi kode linguistik, kode keagamaan, kode simbolis, kode kultural, dan kode anagogis. Dalam semiotik, kode adalah sistem tanda yang menghasilkan suatu teks. Kode adalah semacam *filter* yang menentukan pemilihan makna oleh pihak pembicara. Arkoun memasukkan kategori kode dengan maksud mencari "tuntunan" untuk membimbing pembacaan karya al-Râzi.

#### *a. Kode Linguistik*

Analisis linguistik ditempatkan pada tahapan awal, karena al-Râzi dan secara umum para ushuli atau para ahli dasar hukum, memulai pembahasannya dengan pengantar linguistik secara panjang lebar. Kode linguistik meruakan bagian paling andal dan paling aktual dalam karya-karya ilmu tafsir dan ushul. Tentu saja, pembahasan linguistik ini sangat bersifat Arab dalam pemikiran Islam. Penggunaan kode dapat membantu memisahkan data linguistik yang kerap digabungkan dengan pertimbangan dalam ulasan itu. Kekaburan sering terjadi dalam berbagai rancangan dan menjadi parah sejak campur tangan teori i'jaz.

#### *b. Kode Keagamaan*

Kode ini berupa sejumlah dogma, keyakinan, dan ritus yang mengendalikan suatu orientasi pemikiran tertentu. Jadi, orientasi wacana. Karena itu perlu dipilah

bidang sakral yang diselubungi oleh kode keagamaan ini. Pemilahan kode ini dimaksudkan untuk memaparkan bagaimana agama memasukkan dalam wacana ulasan-ulasan itu, seluruh lingkup (*topoi*) pemaknaan.

### c. Kode *Symbolis*

Kode simbolis yang inheren dan artikulatif dalam naskah al-Qur'an menuntut kekuatan imajinasi. Kekuatan imajinasi ini dibutuhkan untuk menjembatani kecendrungan pembaca al-Qur'an dalam pengingatan eskatologis, pendekatan dan penjelasan simbol, antisipasi dan koordinasi yang mengalihkan jiwa dalam suatu alam simbol yang terlampaui dibakukan. Namun, tugas imajinasi ini, menurut Arkoun, telah didiskualifikasi dalam dunia Islam (sebagaimana terjadi di Yunani klasik dan Barat modern) oleh nalar yang merasionalisasikan. Ia melihat bahwa pembakuan kode simbolis yang dilakukan oleh al-Razi telah membekukan reproduksi pemaknaan simbol-simbol yang ada dalam al-Qur'an.

### d. Kode *Budaya*

Pada sisi ini Arkoun menyebutkan bahwa al-Razi telah maksimal dalam memahami makna dengan menggunakan seluruh yang tersedia di masanya. Namun, al-Razi, menurut Arkoun, telah mengarahkan metode-metode itu secara khas menurut madzhab teologinya atau politiknya. Kewajiban pembaca adalah mengenali segala tingkat dan momentum wacananya di mana *kode budaya* menjadi suatu *kode ideologis*.

### e. Kode *Anagogis*

Menurut Arkoun, dari keenam kode, kode anagogis adalah kode yang paling penting. Tentang kode anagogis, Arkoun menulis:

[Kode anagogis] merupakan kode terpenting, karena dari sudut pandang mufassir, kode ini merupakan kode yang mempersatukan seluruh (kelima) kode di atas untuk memahami petanda terakhir dari teks Qur'ani. Kode ini memepunai arti penting untuk menunjukkan bahwa al-Râzi dan seluruh mufassir klasik, dalam Qur'an pasti ada petanda terakhir, ada 'suara hati' orang-orang Muslim. Dalam qirâ'ah kita sekarang tentang *al-Fâtihah* terdapat dua persoalan (1) dapatkah kita sekarang ini mengungkapkan petanda terakhir ini? (2) pada tingkat manakah al-Râzi dan para mufassir klasik lainnya menempatkan petanda terakhir; pada tingkat keagamaan, simbolis, kultural atau ontologis? Dengan kata lain, apakah yang memisahkan dan yang masih mempersatukan penelitian kita akan maknadan penelitian akan pemikiran muslim klasik?"

Kode anagogis, dari sudut pandang mufassir, merupakan kode yang mempersatukan seluruh kode yang ada untuk memahami *le signifié dernier* (petanda terakhir) dari teks al-Qur'an. Kode ini mempunyai arti penting untuk menunjukkan bahwa al-Râzi dan seluruh mufassir klasik bersepakat dan mempunyai konsepsi yang sama yang mengikat mereka. Pemaknaan dan penafsiran yang disepakati di kalangan para mufassir, menunjukkan eksistensi *le signifié dernier* dalam pemaknaan *al-Fatihah* ini.

### 3. Momentum Antropologis

Lewat eksplorasi antropologis, Arkoun berusaha mencari *le signifié dernier* (petanda terakhir) melalui penjelajahan teori-teori mitos (analisis mitis), yang memperlihatkan bagaimana bahasa dipakai dalam berbagai jenis simbol. Analisis mitis banyak dilakukan oleh ilmu antropologi, khususnya antropologi sosial dan budaya. Arkoun melihat bahwa antropologi memberikan sumbangan besar dalam menghidupkan kembali kekayaan mitos yang, sejak zaman Aristoteles,

cenderung dipandang remeh. Struktur mitis digantikan dengan struktur *logosentris*.

Selama ini antropologi sudah mengembangkan seperangkat analisis yang dapat menyingkapkan struktur-struktur mitos dari berbagai kebudayaan. Arkoun yakin bahwa analisis antropologis juga dapat diterapkan pada surat *al-Fâtiḥah*. Karenanya, dalam *qirâ'ah al-Fâtiḥah*, ia memberikan ruang kepada *moment* (langkah) antropologis guna mengungkapkan "struktur bahas mitis yang ada dalam al-Qur'an"

Arkoun menggunakan analisis mitis, karena ia yakin bahwa dengan cara ini ia dapat memahami teks dari berbagai segi dan dimensi. Analisis ini dapat melengkapi analisis-analisis tradisional yang berpusat pada analisis leksiko-gramatikal, teologis, dsb. Arkoun menandakan bahwa analisis semacam ini justru membantu pembacanya untuk menggali kekayaan teks-teks keagamaan yang, menurutnya, lebih bersifat simbolis daripada naratif. Dalam sejarah kebudayaan, orang mencurigai bahasa mitis, khususnya sejak Aristoteles memperkenalkan konsep *akal*. Melalui analisis mitis, menurut Arkoun, orang dapat melihat "ungkapan simbolis dari realitas dan universal manusia". Artinya, lewat mitos orang dapat menemukan realitas primordial atau asasi yang dialami oleh semua orang untuk mendapatkan hasil interpretasi yang maksimal. Pembaca, tentu saja perlu melakukan kajian antropologis tentang kebudayaan Timur Tengah.

Salah seorang filosof yang sudah mencoba melakukan analisis mitis adalah Paul Ricoeur lewat karyanya *La Symbolique du ma* (1969). Dalam buku itu, Ricoeur menganalisis berbagai simbol kejahatan yang diambil dari berbagai kebudayaan, antara lain dari kebudayaan Semit sebagaimana tampak dalam kisah kejatuhan Adam. Kisah Adam, menurut analisis Ricoeur, bukanlah kisah tentang seorang manusia yang

kebetulan bernama Adam. Kisah Adam, menurut Ricoeur, adalah kisah tentang *semua* dan *setiap* manusia. Kesimpulan semacam ini tentu saja ditarik lewat penelitian dan analisis tidak lagi hanya berhenti sebagai tanda-tanda, melainkan berfungsi sebagai kata simbolis. Kata "Adam", misalnya, tidak hanya seseorang yang kebetulan bernama Adam, melainkan--sesuai dengan struktur mitis--mempunyai makna (simbolis) "manusia".

Analisis *mitis* sangat mirip dengan analisis simbol. Mitos adalah sejenis simbol atau salah satu jenis khusus dari simbol. Mitos adalah sejenis simbol yang diungkapkan dalam kisah atau cerita. Sebagai cerita, mitos terjadi dalam waktu dan tempat. Akan tetapi waktu dan tempat mitos tidak dapat diukur dengan kategori waktu dan tempat sebagaimana dipahami dalam konteks sejarah. Mitos lahir dan berkembang lewat dan dari sejarah. Bahkan dapat dikatakan bahwa setiap sejarah secara potensial dapat berubah menjadi mitos. Cerita mitis sangat kental dan sublim, karena struktur ceritanya dapat dijadikan sebagai wahana untuk mengungkapkan dan memikirkan hidup manusia yang dalam dan rumit.

Lewat mitos, orang berbicara tentang dirinya sendiri. Dalam mitos, makna diungkapkan dalam suatu struktur sedemikian rupa, sehingga dstruktur itu dapat dijadikan sebagai sarana baru untuk berbicara tentang sesuatu yang lain (misalnya tentang pengalaman-pengalaman dasar dan eksistensial manusia). Hidup manusia begitu rumit, dalam, bahkan tak terpahami, sehingga orang tidak pernah dapat membicarakannya secara langsung. Mitos adalah salah satu sarana efektif yang dapat dipakai untuk membicarakan hidup manusia. Dalam semiotik dan antropologi, ditemukan bahwa mitos bukan hanya menjadi monopoli orang-orang yang dikategorikan "primitif", melainkan menjadi bagian tak

terpisakan dalam komunikasi orang-orang modern.

Pada akhirnya, setiap *qirâ'ah* berurusan dengan persoalan bagaimana suatu teks dapat menghasilkan makna (*signification*). Salah satu pengandaian dasar Arkoun berbunyi bahwa manusia adalah problem konkret bagi dirinya sendiri ("*L'homme est un problème concret pour l'homme*"; "*inna-l-insân asykala 'alaihi-l-insân*"). Sebagai *animal rationale*, manusia mengusahakan pengetahuan tentang dunia, hidup, dan dirinya sendiri untuk mengatasi problem tersebut. Tujuan Arkoun membaca surat *al-Fâtihah* adalah untuk memahami makna, agar dengan pemahaman tersebut dapat mengatasi problem absolut, yaitu manusia itu sendiri. Pengandaian lainnya mengatakan bahwa teks yang dibaca adalah suatu *corpus* (yakni al-Qur'an) yang bersifat terbuka. Teks Qur'ani, kata Arkoun, mengatakan sesuatu, mengungkapkan suatu komunikasi, memberikan sesuatu untuk dipikirkan. Isi komunikasi inilah yang dicari terus-menerus ketika seseorang membaca suatu teks. Isi komunikasi ini tidak cukup kalau hanya dicari lewat analisis linguistik kritis, melainkan juga harus dicari lewat hubungan kritis. Untuk mendapatkan hubungan-hubungan kritis ini, Arkoun menggunakan analisis mitis.

Arkoun melihat bahwa dalam al-Qur'an terdapat banyak simbolisme yang mengungkapkan realitas asli dan universal manusia. Justeru aspek itulah yang memudahkan orang dari berbagai kebudayaan begitu terpicat akan pesan-pesan al-Qur'an. Selama berabad-abad, orang menyatakan bahwa salah satu kemukjizatan al-Qur'an tampak dalam keindahan kesusastraannya. Kemukjizatan al-Qur'an salah-satunya terdapat dalam simbolisme yang begitu primordial dan universal. Arkoun melihat bahwa dalam al-Qur'an terdapat dalam paling tidak empat macam simbolisme: (1) simbolisme tentang kesadaran manusia akan



kesalahan, (2) simbolisme manusia akan cakrawala eskatologi atau kehidupan "yang akan datang", (2) simbolisme tentang kesadaran manusia sebagai umat, dan (3) simbolisme tentang hidup dan mati.

Untuk melakukan analisis makna simbolis dan mitis teks surat *al-Fâtiḥah*, dibutuhkan kemampuan untuk menghubungkan berbagai unsur-unsur intrinsik teks yang terkadang bersifat metabahasa. Lewat analisis linguistiknya, Arkoun mencari berbagai kemungkinan munculnya tanda. Perluasan ini juga dapat dilakukan dengan analisis semantis. Kedua analisis ini sudah banyak dilakukan para mufassir klasik. Al-Thabarî, misalnya, menjelaskan *al-rahmân* dengan *al-rafiq*, *al-ḥam li-llâh* dengan *al-syukr li-llâh*, *rabb al-'âlamîn* dengan *sayyid al-'âlamîn*, *shirâth* dengan *al-tharîq*, dan sebagainya. Penggunaan *al-tharîq* sebagai interpretasi dari *al-shirât* oleh Al-Thabarî merupakan *designatum* (rujukan) pertama yang secara konvensional diterima oleh orang-orang Arab. Karena ditempatkan dalam suatu teks wahyu, tanda *al-shirâth* digunakan untuk mengungkapkan isi wahyu yang hendak disampaikan kepada manusia. Pembaca dihadapkan dengan sesuatu yang "seperti *al-shirâth*". Hal ini menunjukkan bahwa tanda *al-shirât* mengalami simbolisasi menjadi simbol *al-shirâth*.

Analisis mitis terhadap surat *al-Fâtiḥah* dilakukan dalam pelbagai tahapan. *Pertama-tama*, pembaca harus memperlakukan data linguistik pertama-tama sebagai "kata sebagai simbol" (*mot-symbole*) dan bukan "kata sebagai tanda" (*mot-signe*). Dengan cara itu, Arkoun melihat adanya simbolisme tentang kesadaran manusia akan kejahatan. Simbolisme ini terungkap dalam simbol-simbol *iyâka na'budu*, *shirâth al-mustaqîm*, *an'amta*, *maghdhûb 'alaihim*, dan *dhâllîn*. Harus diakui bahwa Arkoun sendiri tidak menjelaskan secara terinci (sebagaimana dilakukan Paul Ricoeur atas kisah Adam)

tentang simbolisme kejahatan dalam surat *al-Fâtiḥah*. Ia baru menunjukkan adanya simbolisme. Dari sini dapat dikatakan bahwa ungkapan-ungkapan *ıyyâka na'budu, shirâth al-mustaqîm, an'amta, maghdhûb 'âlaihîm*, dan *dhâllîn* merupakan ungkapan kesadaran asli akan masalah kejahatan yang merupakan salah satu persoalan dasar dalam kehidupan manusia.

Simbolisme menyangkut kesadaran akan kejahatan juga nampak dalam oposisi yang terungkap dalam ungkapan *al-ladzîna an'amta 'alaihîm* dan *ghair al-maghdhûb 'alahîm*. Dengan berdasar pada kategori teologis, metafisis, etis, psikologis, dan logis, pandangan tafsir tradisonal telah membangun dua tipe kemanusiaan antinomis. *Pertama*, tipe ideal manusia sempurna (nabi, orang bijak, imam, orang suci) yang selalu mengayomi dan menunjukkan kasih Ilahi. *Kedua*, tipe manusia yang (hidupnya) selalu dicurahkan pada kejahatan, kesesatan, dan objek dari kemurkaan dan kutukan Allah. Dengan ungkapan ini, pengujar menyatakan kesadarannya akan keadaan hidupnya yang terdiri dari atas kebaikan maupun kejahatan. Keadaan ini membuat kehidupan eksistensialnya berada dalam ketidakpastian dan pengujar menyerahkan diri pada dan mengandalkan *Dzat* yang berkuasaan untuk mengadili.

Simbolisme menyangkut kesadaran akan "ada" (yang meliputi hidup dan mati) manusia terungkap dalam kata *Allâh* dan *rabb al-'âlamîn*. Persoalannya, apakah makna yang terkandung dalam kata *Allâh* ketika kata itu diucapkan? Secara filologis, kata *Allâh* berasal dari artikel *al-* dan kata *ilâh*. Secara filologis dan etimologis orang memang dapat memastikan (paling tidak secara teoritis) asal muasal dari suatu kata. Akan tetapi secara simbolis, yakni pada tataran analisis mitis, orang selalu terbuka kepada berbagai makna yang ditunjuk oleh suatu simbol.

Bagi Arkoun, kata *Allâh* (dan *rabb al-'âlamîn*) dalam surat *al-Fâtihah* merupakan ungkapan simbolisme kesadaran manusia akan kehidupan dan kematian. Bentuk ungkapan ini merupakan konsep ke-Allah-an orang Muslim yang dimaksudkan untuk membedakannya dengan konsep ke-*Allâh*-an orang-orang pra-Islam. Data filologis ini saja sudah mengundang pembaca untuk tahu lebih banyak tahu konsep ke-*Allâh*-an pra-Islam, supaya pembaca tahu lebih tajam kekayaan makna ke-*Allâh*-an al-Qur'an. Dalam status simbolisnya, ungkapan *Allâh* dan *rabb al-'âlamîn* merupakan simbolisasi eksistensi manusia itu sendiri.

	Rujukan
<i>al-hamd li-llâhi rabbi-l-'âlamîn. al-rahmâni-rahîm</i>	Simbolisme akan “ada” (yang meliputi hidup dan mati. [Mengacu pada ilmu-ilmu dasar ontologis dan metodologis dari pengetahuan (' <i>Ilm Ushûl</i> )]
<i>mâliki yaumi-d-dîni</i>	simbolisme manusia akan cakrawala eskatologis
<i>iyyâka na'budu wa iyyâka nasta'înu, shirâth al-mustaqîm, an'amta, maghdhûb 'alaihim, dan dhâllîn</i>	Simbolisme kesadaran manusia akan kesalahan (peribadatan)
<i>ihdinâ-sh-shirâtha-l-mustaqîm</i>	etika
<i>shirâtha-l-ladzîna an'amta 'alaihim,</i>	Simbolisme kesadaran manusia akan kejahatan (ilmu profetik)
<i>ghairi-l-maghdhûbi 'alaihim wa lâ-dh-dhâllîn</i>	Simbolisme akan kejahatan (Sejarah spiritual kemanusiaan. Tema-tema

	perlambang yang buruk yang diuraikan pada kisah-kisah umat terdahulu)
--	---

Skema: Pemaknaan Simbol *al-Fâtihah* menurut Arkoun

Pada tahap antropologis ini, Arkoun juga berbicara tentang fungsi *denotatif*. Fungsi ini tidak identik dengan fungsi *denotatif* pada tingkat analisis tanda, ketika fungsi *denotatif* sejajar dengan makna leksikal atau makna sesuai dengan kamus. Surat *al-Fâtihah* mempunyai fungsi denotatif dalam arti bahwa seluruh strukturnya mempunyai kekuatan untuk menunjuk realitas hidup manusia yang terdalam. Arkoun menyebut realitas ini sebagai *originaire*, yaitu menyangkut "pengalaman-pengalaman batas hidup manusia seperti kehidupan, kematian, waktu, cinta, nilai, kekuasaan, kekudusan, dan kekerasan". Singkatnya, surat *al-Fâtihah* bagaikan pintu gerbang untuk melihat ada manusia dari seginya yang paling dalam.

Kekuatan denotatif sangat dipengaruhi oleh keakraban pembaca dengan berbagai macam simbolisme yang dipakai dalam kebudayaan Timur-Tengah, tempat al-Qur'an diturunkan. Dengan kata lain, analisis mitis yang ditawarkan Arkoun harus juga disertai dengan kajian antropologis kebudayaan Arab khususnya dan Timur Tengah pada umumnya. Kajian ini dapat mengantarkan pembaca pada berbagai simbolisme yang pernah atau masih hidup di daerah Timur Tengah, baik di lingkungan agama-agama monoteis atau bukan. Ini berarti bahwa perlu dilakukan kajian antropologis-komparatif. Selama ini, kata Arkoun, kajian sejarah agama-agama monoteis cenderung hanya bersifat linier. Kajian ini tidak hanya menutup kemungkinan untuk saling mengayakan antara berbagai tradisi keagamaan, namun justru saling memiskinkan,

karena masing-masing sibuk dengan soal-soal seperti keaslian ajaran.

Arkoun juga menunjukkan bahwa analisis simbolis memungkinkan bahasa keagamaan dapat menjadi bahasa performatif atau bahasa yang mempunyai kekuatan kreatif (*force effectuante*). Dalam wacana keagamaan, ciri performatif merupakan salah satu ciri yang paling mencolok. Ciri ini, menurut Arkoun, juga berlaku pada al-Qur'an dan tentu saja, juga pada surat *al-Fâtiḥah*. Wacana performatif, menurut Arkoun, merupakan *parole* yang *mengatakan apa yang saya perbuat* dan pada waktu yang sama merupakan *parole* yang *membuat saya menyempurnakan atau menyelesaikan tindakan saya* (Sunardi, 1996:87). Dengan kata lain, kalau pembaca mengatakan suatu wacana performatif, pembaca tidak hanya mengatakan atau mengartikulasikan fonem saja, melainkan juga melakukan tindakan atau membentuk aksi. Wacana performatif bukanlah wacana tentang suatu *aksi*, melainkan wacana yang diucapkan bersamaan dengan dilakukannya suatu *aksi*. Wacana performatif mempersyaratkan adanya "kesadaran untuk mewujudkan" sebagai jalan untuk "menghadirkan diri di dunia" secara benar.

Segi performatif inilah yang memungkinkan *al-Fâtiḥah* menjadi *parole* lagi bagi siapa saja yang mengujarkannya sebagaimana dulu pernah menjadi *parole* bagi Nabi Muhammad. Segi ini menunjukkan kekuatan kreatif dari bahasa. Berkaitan dengan surat *al-Fâtiḥah*, kalau pembaca mengatakan "*al-rahḡmân al-rahîm*", pembaca tidak hanya mengatakan atau melakukan konstataasi suatu keadaan atau tindakan, melainkan pembaca sedang menciptakan tindakan, entah itu berupa pengakuan (bahwa *Allâh* adalah *al-Rahḡmân* dan *al-Rahîm*), pengharapan (akan pengampunan dari *al-Rahḡmân* dan *al-Rahîm*), atau

penyerahan diri (kepada *al-Rahmân* dan *al-Rahîm*), atau tindakan-tindakan lainnya sesuai dengan keadaan orang yang sedang mengucapkannya.

### **Pamunah**

Penjelajahan intelektual yang dilakukan Arkoun dalam memformulasikan metodologi interpretasi al-Qur'an masih dirasakan asing dan "liar"; bahkan seringkali dirasakan kebingungan mengenai apa yang ingin disumbangkannya. Oleh karena itu, diperlukan kajian intensif dan kontinyu untuk menggali berbagai sumbangan yang ingin diberikan oleh Arkoun pada pembangunan khazanah pemikiran Islam. Pencapaian intelektual Arkoun bagaikan "*kanzan makhfiyyan*" (khazanah tersembunyi) yang masih menyimpan berbagai misteri dalam dialognya dengan peradaban Muslim dan peradaban Barat kontemporer, terutama postmodernisme. Penelitian ini baru menguak penjelajahan Arkoun dalam memformulasikan metodologi interpretasi al-Qur'an melalui semiotik. Masih banyak pemikiran Arkoun yang belum tersentuh, seperti pemikiran logosentrisme, arkeologi pengetahuan, islamologi klasik dan kontemporer, dialog antaragama, kritik nalar Islam dan nalar modern, serta Islam autentik.

## DAFTAR PUSTAKA

- Alex Sobur. 2001/2. *Analisis Teks Media Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotik, dan Analisis framing*. Bandung: Rosda Karya.
- Arkoun, Mohammed. 1987. *Al-Fikr al-Islâm: Qirâ'ah al-'Ilmiyyah*. Diterjemahkan oleh Hasyim Shalih. Beirut: Markaz al-Inmâ al-Qaumî.
- \_\_\_\_\_. 1990a. *al-Fikr al-Islâmî. Naqd wa Ijtihâd*. Diterjemahkan oleh Hâsyim Shâlih. London: Dâr al-Syâqî.
- \_\_\_\_\_. 1990b. *Al-Islâm: al-Akhâlâq wa al-Siyâsah*. Diterjemahkan oleh Hâsyim Shâlih. Beirut: Markaz al-Inmâ al-Qaumî.
- \_\_\_\_\_. 1990. "Menuju Pendekatan Baru Islam" (hasil wawancara oleh Hamid Husyaib). Dalam *Ulumul Qur'an*, No. 7, Vol. 2, 1990. Hlm. 82-87.
- \_\_\_\_\_. 1993. "Pemikiran tentang Wahyu: Dari *Ahl al-Kitâb* sampai Masyarakat Kitab". Dalam *Ulumul Qur'an*, No. 2, Vol. IV, tahun 1993. Hlm. 36-50.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Nalar Islami dan Nalar Modern*. Diterjemahkan oleh Rahayu Hidayat. Jakarta: INIS.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Metode Kritik Akal Islam" (hasil wawancara dengan Hashem Shalih. Dalam *Ulumul Qur'an*, No. 5 & 6, Vol. V, tahun 1994. Hlm. 156-169.
- \_\_\_\_\_. 1996a. *Pemikiran Arab*. Diterjemahkan oleh Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- \_\_\_\_\_. 1996b. *Rethinking Islam*. Diterjemahkan oleh Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- \_\_\_\_\_. dan Louis Gardet. 1996. *Islam Kemarin dan Hari Esok*. Diterjemahkan oleh Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Kajian Kontemporer al-Qur'an*. Diterjemahkan oleh Hidayatullah. Bandung: Pustaka.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Membongkar Wacana Hegemonik*

- dalam Islam dan Postmodernisme*. Diterjemahkan oleh Jauhari dkk. Surabaya: al-Fikr.
- Arthur Asa Berger. 2000. *Tanda-tanda Dalam Kebudayaan Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Attas, Syed Muhammd Naquib al-. 1989. *Islam and the Philosophy of Science*. Kuala Lumpur: ISTAQ.
- Baba, Kamil al-. 1992. *Dinamika Kaligrafi Islam*. Daul Ulum Press.
- Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair. 1999. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Barry. 1995. *Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory*. Manchester University Press.
- Barthes, Roland. 1967. *Element of Semiology*. New York: Hill & Wang.
- \_\_\_\_\_. 1972 & 1983. *Mythologies*. London: Paladin
- Beny H. Hoed. 2003. "Strukturalisme de Saussure di Prancis dan Perkembangannya". Dalam Irzanti Sutanto dan Ari Anggari Harapan. 2003. *Prancis dan Kita*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.
- Cobley, Paul dan Litza Jansz. 2002. *Mengenal Semiotika For Beginners*, Bandung: Mizan.
- Coward, Rosalind dan John Ellis. 1977. *Language and Materialism: Development in Semiology and the Theory of Subjects*. Routledge.
- Derrida, Jacques. 1972. "Structure, Sign, and Play". Dalam Richard Macksey (Ed). 1972. *The Structuralist Controversy: The Language of Criticism of the Sciences of Man*. The John Hopkins Press.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Positions*. London: The Athlone Press.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Of Grammatology*. The John Hopkins Press.
- Derrida, Jacques. 2002. *Dekonstruksi Spiritual*. Yogyakarta. Jalasutra.



- Dick Hartoko. 1984. *Manusia dan Seni*. Yogyakarta: Kanisius.
- Eco, Umberto. 1979a. *A Theory of Semiotics*. A Midland Book.
- \_\_\_\_\_. 1979b. *The Role of the Reader: Exploration in the Semiotics of Texts*. Bloomington: Indiana UP.
- Faruk. 1999. *Pengantar Sosiologi Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Farûqî, Isma'îl R al-. dan Abdullah Omar Naseef (Ed.). 1981. *Social and Natural Sciences. The Islamic Perspective*. Jeddah: Horder and Stoughon: King Abdul Aziz University.
- Fokkema, D.W. dan Elurd Kunne Ibsch. 1998. *Teori Sastra Abad Kedua Puluh*. Diterjemahkan oleh J. Praptadiharja dan K.Silaban. Jakarta: Gramedia.
- Hanafi, Hassan. 1961. *Dirâsât Islâmiyah*. Kairo: Maktabah al-Anglu al-Mishriyah
- \_\_\_\_\_. 1966. *Min al-'Aqidah ilâ al-Tsaurah*. Kairo: Maktabah Madbûli.
- Harimurti Kridalaksana. 1996. "Mongin-Ferdinand de Saussure (1857-1913) Bapak Linguistik Modern dan Pelopor Strukturalisme". Dalam Ferdinand de Saussure. 1996. *Pengantar Linguistik Umum*. Yogyakarta: Gadjah Mada University.
- Harland, Richard. 1987. *Superstructuralism: The Philosophy of Structuralism and Post-Structuralism*. London: Methuen.
- Hava, J.G. 1982. *Al-Farâ'id al-Durriyyah 'Arabi-Inklîzî atau Al-Farâ'id Arabic-English Dictionary*. Beirut: Dâr al-Masyriq).
- Hawkes, Terence. 1978. *Structuralism and Semiotics*. London, Methuen.
- Imam Chanafie Jauhari. 1999. *Hermeneutika Islam: Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global*. Yogyakarta: Ittaqa Press.
- Kaelan. 1998. *Filsafat Bahasa Masalah dan*

- Perkembangannya*. Yogyakarta. Paradigma.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia. 1989. Jakarta: Balai Pustaka
- Komaruddin Hidayat.. 1996. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina.
- \_\_\_\_\_. 1996. "Arkoun dan Tradisi Hermeneutika". Dalam J.H. Meuleman (penyunting). *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*. Yogyakarta: LKiS. Hlm. 23-34.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi*. Jakarta: Paramadina.
- Krampen, Martin. 1996. "Ferdinand de Saussure dan Perkembangan Semiologi". Dalam Panuti Sudjiman dan Aart van Zoest. 1996. *Serba-Serbi Semiotika*. Jakarta: Gramedia.
- Kris Budiman. 1999. *Kosa Semiotika*. Yogyakarta: LKiS.
- Kristeva, Julia. 1979. *Desire in Language*. New York: Columbia University.
- Kurniawan. 2001. *Semiologi Roland Barthes*. Magelang: Yayasan Indonesiatara.
- Leach, Edmund. 1976. *Levi Strauss*. Fontana Press.
- Lechte, John. 2001. *50 Filsafat Kontemporer dari Strukturalisme sampai Posmodernisme*. Yogyakarta. Kanisius.
- Lee, Robert d. 2000. *Mencari Islam Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal hingga Nalar Kritis Arkoun*. Bandung: Mizan.
- Luxemburg, Jan van. 1984. *Pengantar Ilmu Sastra*. Terjemahan oleh Dick Hartoko. Jakarta: Gramedia.
- Machasin. 1996. "Tawaran Arkoun dalam Kajian al-Qur'an". *Makalah Seminar* yang diselenggarakan HMJ Tafsir Hadits Fak. Ushuluddin IAIN SGD Bandung.
- Makaryk, I.R. (red). 1993. *Encyclopedia of Contemporary Literacy Theory*. Toronto/London: University of Toronto Press.
- Manzûr, Abû Fadl Jamâl al-Dîn Muhammad ibn Mukarram

- ibn. T.T. *Lisân al-'Arab*. Beirut: Dâr al-Shadr.
- Martin, Richard. 1994. "Analisis struktural dan al-Qur'an". Dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, no. 4, Vol. V, tahun 1994. Hlm. 34-47.
- Meuleman, Johan Hendrik.. 1993. "Nalar Islam dan Nalar Modern: Pemikiran Mohammed Arkoun". Dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 4, vol. IV, tahun 1993. Hlm. 93-105.
- \_\_\_\_\_. 1994 "Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammed Arkoun", dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern*. Diterjemahkan oleh Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS. Hlm. 1-37.
- \_\_\_\_\_. (penyunting). 1996a. *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme*. Yogyakarta: LKiS.
- \_\_\_\_\_. 1996b. "Sumbangan dan Batas Semiotika dalam Ilmu Agama. Studi Kasus tentang Pemikiran Mohammed Arkoun". Dalam J.H. Meuleman (penyunting). *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme*. Yogyakarta: LKiS. Hlm. 35-57.
- \_\_\_\_\_. 1996c. "Islam dan Pascamodernisme dalam Pemikiran Mohammed Arkoun". Dalam J.H. Meuleman (penyunting). *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme*. Yogyakarta: LKiS. Hlm. 119-130.
- \_\_\_\_\_. 1996d. "Beberapa Catatan Kritis tentang karya Mohammed Arkoun". Dalam J.H. Meuleman (penyunting). *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme*. Yogyakarta: LKiS. Hlm. 151-162.
- M. Amin Abdullah. 1996. "Arkoun dan Kritik Nalar Islam". Dalam J.H. Meuleman (penyunting). *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme*. Yogyakarta: LKiS. Hlm. 1-22.
- Mohammad Nasir Tamara. 1989. "Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan" dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, nomor 3, volume 1, tahun 1989, hlm. 45-51.

- Na'im, Abdullah Ahmad al-. 1990. *Dekonstruksi Syari'ah*. Yogyakarta: LkiS.
- Nasr, Sayyed Husein. 1966. *Knowledge and the Sacred*. Lahore: Suhail Academy.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Spiritualitas dan Seni Islam*. Bandung: Mizan.
- Noeng Muhajir. 1998. *Metode Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rekesarasin.
- Norris, Christopher. (2003). *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida*. Jogjakarta. Ar-Ruzz.
- Noth, Winfried. 1995. *Handbook of semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nyoman Kutha Ratna SU. 1994. *Teori-Metode-Teknik Penelitian Sastra; Dari Strukturalisme hingga post-strukturalisme: Persepektif Wacana Naratif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Panuti Sudjiman dan Aart van Zoest (Penyunting). 1996. *Serba-Serbi Semiotika*. Jakarta: Gramedia.
- Peaget, Jean. 1995. *Strukturalisme*. Diterjemahkan oleh Hermoyo. Jakarta: YOI.
- Peirce, Ch. S. 1991. *Peirce on Signs: Writings on Semiotics by C.S. Peirce*. Edited by James Hope. Vhapel Hill: North Carolina UP.
- Perrice, John. 1971. *A Dictionary and Glossary of the Koran, with copius Grammatical References and Explanation of the text*. London/Dublin: Curzon.
- Panuti Sudjiman dan Aart van Zoest. 1996. *Serba-Serbi Semiotika*. Jakarta: Gramedia
- Puji Santosa. 1993. *Ancangan Semiotika dan Pengkajian Susastra*. Bandung: Angkasa.
- Quraish Shihab. 1997. *Tafsir al-Qur'an al-Karim: Tafsir atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity, Transformation of Intellectual Tradition*. Chicago and London: The University of Chicago Press

- 
- \_\_\_\_\_. 1985. "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay". Dalam Richard C. Martin (Ed.). 1985. *Approaches to Islam in Religious Studies*. Hlm. 189-202. Berkeley: University of California Press.
- Selden, Roman. (1996). *Panduan Pembaca Teori Sastra Masa Kini*. Yogyakarta. Gadjah mada University Press.
- Rachmat Djoko Pradopo. 2001. "Penelitian Sastra dengan Pendekatan Semiotik". Dalam Jabrohim dkk. 2001. *Metodologi Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Hanindita.
- Ricoeur, Paul. 2003. *Filsafat Wacana*.
- Riyadi Santoso. 2003. *Semiotika Sosial: Pandangan Terhadap Bahasa*. Surabaya: Eureka & JP Press.
- Robin, R.H. 1995. *Sejarah Singkat Linguistik*. Alih bahasa oleh Asril Mayohan. Bandung: ITB.
- Ruslani. 2000. *Masyarakat Kitab dan Dialog Antaragama: Studi atas Pemikiran Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: Bentang.
- Sarup Madan Sarup. *Post-Strukturalism and Post-Modernism, Sebuah Pengantar Kritis*. Jendela. Yogyakarta. 2003.
- Saussure, Ferdinand de. 1990. *Pengantar Linguistik Umum*. Yogyakarta: UGM Press.
- Schimmel, Annemarie. 1999. *Dan Muhammad adalah Utusan Allah*. Bandung: Mizan.
- Selden, Raman. 1996. *Panduan Pembaca teori Sastra Masa Kini*. Yogyakarta: Gadjah Mada University.
- Sirojuddin AR. 2000. *Seni Kaligrafi Islam*. Bandung: Rosda Karya.
- Steenbrink, Karel. 1995. *Kawan dalam Pertikaan*. Bandung: Mizan.
- Suadi Putro. 1996. "Islam Menghadapi Tantangan Kemodernan. Pandangan Mohammed Arkoun". Dalam J.H. Meuleman (penyunting). *Tradisi*,

- Kemodernan, dan Metamodernisme*. Yogyakarta: LKiS. Hlm. 97-118.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*. Jakarta: Paramadina.
- Sumaryono, E. 1993. *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Sturroock, John. 1979. *Structuralism and Since: From Levi Strauss to Derrida*. Oxford University Press.
- Sunardi, St. 1996. "Membaca Qur'an Bersama Mohammed Arkoun". Dalam J.H. Meuleman (penyunting). *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme*. Yogyakarta: LKiS. Hlm. 59-96.
- Sutadi Wiryaatmaja. 1981. *Memahami Cerita Rekaan Secara Semiotika*. Surakarta: Universitas Sebelas Maret.
- Sutarji Calzoum Bahri. 1981. *O Amuk Kapal*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Syafiq Hasyim. 1996. "Islam dan Politik: sebuah Studi Keterkaitan. Telaah Awal Mengenai Pemikiran Mohammed Arkoun". Dalam J.H. Meuleman (penyunting). *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*. Yogyakarta: LKiS. Hlm. 131-150.
- Tarigan. *Pengajaran Pragmatik*. Bandung: Angkasa.
- Teeuw, A. 1982. *Khazanah Sastra Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- \_\_\_\_\_. 1983. *Membaca dan Menilai Sastra*, Jakarta, Gramedia.
- \_\_\_\_\_. 1984. *Sastra dan Ilmu Susastra: Pengantar Teori Sastra*. Jakarta: Pustaka Jaya
- Todorov, Tzvetan. 1987. *Theories of Symbol*. New York: Cornell University Press.
- Wehr, Hans. 1980. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Beirut: Librairie du Liban/London, MacDonald & Evans.
- Wild, Stefan. 1996. "We Have Sent Down to Thee the Book". Dalam Stefan Wild (Ed.). 1996. *The Qur'an as*

- Text. Leiden: E.J. Brill.
- Yasraf Amir Piliang. 2002. "Semiotika Teologis: Metode Pemahaman Teks Kitab Suci". Makalah seminar *Hermeneutika dan Semiotika dalam Memahami Kitab Suci*, yang diselenggarakan oleh Research for Quranic Studies, Pascasarjana IAIN Sunan Gunung Djati Bandung. Tidak diterbitkan.
- Yasraf Amir Piliang. 2002a. "Kontribusi Semiotika terhadap Ilmu-Ilmu Agama". Makalah.
- \_\_\_\_\_. 2002b. "Semiotika Teologis Sebagai Metode Pemahaman Teks Kitab Suci". Makalah.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Hipersemiotika; Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna*, Yogyakarta: Jalasutra
- Zaid. Nasr Hamid Abu. 2001. *Tekstualitas al-Qur'an*. Yogyakarta: LkiS.
- Zoest, Aart van. 1992. "Peranan Konteks, Kebudayaan, dan Ideologi di dalam Semiotika". Dalam Panuti Sudjiman dan Aart van Zoest. Jakarta: Gramedia.