

Sistem Pendidikan dan Pemikiran Filsafat Prancis Kontemporer

Martin Suryajaya

Abstrak

Prancis dikenal sebagai negeri yang memberikan sumbangsih besar terhadap perkembangan filsafat kontemporer. Melalui tulisan ini penulis akan menganalisis prakondisi institusional dari sumbangsih tersebut. Penulis akan menunjukkan bahwa kekayaan wacana filsafat Prancis kontemporer mensyaratkan institusionalisasi filsafat baik secara formal (dalam wujud kurikulum dan institusi pendidikan) maupun informal (dalam ranah kebudayaan). Pada gilirannya, institusionalisasi ini dimungkinkan karena ada keperluan dari masyarakat itu sendiri, sebagaimana tercermin dalam kebijakan negara Prancis modern, akan filsafat sebagai basis universal bagi seluruh pendidikan. Dalam artikel ini, kita akan juga akan melihat bagaimana institusionalisasi tersebut berperan besar dalam mewujudkan kekayaan khazanah pemikiran Prancis pasca-Perang Dunia kedua.

Kata kunci: institusi formal filsafat, institusi informal filsafat, paradigma pendidikan filsafat, konsep, eksistensi

Pikiran tak pernah muncul dari ruang kosong. Ia bukanlah hasil *creatio ex nihilo* yang seolah vakum dari sejarah, dari relasi-relasi sosial, dan sekonyong-konyong hadir dengan penuh gegap gempita. Pikiran mesti dilihat sebagai ekspresi dari relasi antar berbagai prakondisi material: situasi sosial-politik-ekonomi, konfigurasi sejarah dan akhirnya juga institusi, baik dalam arti formal (universitas) dan informal (*café, salon des artistes*). Memahami prakondisi-prakondisi material ini adalah sesuatu yang niscaya bagi kita yang sungguh ingin mengerti apa itu filsafat Prancis kontemporer. Namun dalam kesempatan yang terbatas ini penulis hanya akan meneropong satu prakondisi material, yakni institusi formal pendidikan di Prancis dengan membiarkan prakondisi yang lain surut sebagai latar yang hanya akan diulas sebagian saja.

Barangkali kita pernah bertanya-tanya, tatkala kita membaca teks tentang filsafat Prancis kontemporer, mengapa mereka, para filsuf Prancis itu, bisa mengkonstruksi suatu sistem pemikiran yang demikian kompleksnya dengan implikasi teoretik yang merentang ke hampir segala bidang melampaui

wilayah filsafat itu sendiri. Barangkali kita pernah bertanya-tanya mengapa mereka dapat menguraikan dengan detail yang mengagumkan tentang teks-teks filsafat besar sepanjang sejarah dengan begitu fasih. Keheranan kita akan hilang ketika kita melihat lapis-lapis institusi pendidikan tempat mereka menempa dirinya. Kita akan melihat bagaimana tradisi pemikiran Prancis kontemporer ditopang oleh tradisi pendidikan yang tua.

Artikel ini tersusun dalam empat bagian: pada bagian pertama kita akan mengulas sejarah kemunculan institusi-institusi pendidikan filsafat di Prancis; kedua, akan diuraikan tentang proses pendidikan filsafat dalam institusi pendidikan formal; ketiga, akan dilihat pula peran institusi non-formal dalam perkembangan pendidikan filsafat; keempat, kita akan menunjukkan bagaimana institusionalisasi pendidikan filsafat ini mulai membuahkan hasil yang konkrit sejak sesudah perang dunia kedua, yakni ketika mulai muncul para filsuf Prancis yang untuk pertama kalinya dalam sejarah Modern (dengan pengecualian Descartes dan beberapa filsuf materialis kecil di zaman Pencerahan) bukan sekedar komentator melainkan filsuf independen.

Kelahiran Sistem Pendidikan Filsafat di Prancis

Pertama-tama kita lihat Universitas Paris atau apa yang dikenal sebagai Sorbonne. Universitas Paris didirikan pada tahun 1200 oleh Raja Philippe-Auguste dan didukung melalui dekrit kepausan oleh Paus Gregorius IX pada tahun 1231 yang mencakup empat fakultas: teologi, hukum, kedokteran sebagai fakultas utama, dan kesenian sebagai fakultas rendah.¹ Pada tahun 1257, penasihat Raja Louis IX, Robert de Sorbon, mendirikan fakultas khusus untuk para pelajar teologi yang miskin – kampus inilah yang nantinya dikenal sebagai Sorbonne. Oleh karena kampus tersebut perlahan-lahan meraih posisi politik yang kuat, maka semenjak abad ke-15 keseluruhan universitas Paris dikenal sebagai Sorbonne.

Pada masa itu, fakultas teologi di Sorbonne memegang peran politik yang kuat dengan hak untuk menyensor atas nama Raja dan Paus (Schrift 2006: 189-190). Kekuatan politik ini sebegitu efektifnya sampai-sampai seorang filsuf sekaliber René Descartes, ketika ia menerbitkan bukunya yang dianggap sebagai tonggak kelahiran filsafat Modern, *Meditasi tentang Filsafat Pertama*, merasa perlu untuk ‘minta restu’ dari dekan dan para doktor ‘fakultas suci Teologi di Paris’ dan mempersempahkan karyanya itu kepada mereka seraya memohon patronase.²

1 Mengenai informasi historis ini, dan untuk yang berkait dengannya, penulis mendasarkan diri pada catatan sejarah pendidikan filsafat di Prancis dalam buku karangan Alan D. Schrift, *Twentieth-Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers* (Oxford: Blackwell Publishing 2006), hlm. 189 (bagian Appendix I).

2 Pada awal bukunya ia menulis: “To those most learned and distinguished men, the Dean and Doctors, of the sacred Faculty of Theology at Paris, from René Descartes.” René Descartes, *Meditations on the First Philosophy* dalam Forrest E. Baird dan Walter Kaufmann (ed.), *Modern Philosophy* (New Jersey: Prentice Hall, 1997), hlm. 19. Di dalam halaman persembahannya, ia juga menulis: “It is of course quite true that we must believe in the existence of God because it is a doctrine of Holy Scripture, and conversely, that we must believe Holy Scripture because it

Dalam momen materialisasi pemikiran-pemikiran Modern, yakni Revolusi Prancis, Sorbonne ditutup (tepatnya pada tahun 1793) dan baru dibuka kembali pada tahun 1806 oleh Napoleon sebagai institusi pendidikan sekuler hingga kini. 'Sorbonne' atau secara lebih persis disebut Universitas Paris terbagi ke dalam tiga belas kampus (mulai dari Paris I di *Quartier Latin* hingga Paris XIII di Saint-Denis), semua dengan spesifikasi jurusan masing-masing yang tak mungkin dikupas seluruhnya di sini.³

Di luar 'Sorbonne' atau Universitas Paris, terdapat institusi pendidikan lain yang paling bergengsi di kalangan intelektual filsafat Prancis. Institusi itu tak lain adalah *École Normale Supérieure* (ENS). Institusi ini adalah salah satu dari sederet 'Sekolah-Sekolah Besar' (*Grandes Écoles*) yang muncul dari tradisi Revolusi Prancis (semuanya didirikan pada masa itu), contoh lain yang cukup terkenal adalah *École Polytechnique* yang berfungsi mendidik pegawai negeri.⁴ ENS didirikan pada tahun 1794 di *rue d'Ulm* oleh menteri pendidikan kala itu, Joseph Lakanal, untuk menempa para pelajar sebagai pengajar yang betul-betul menguasai problematika kajiannya sehingga dapat memberikan pelajaran yang terbaik. Para *normaliens* (sebutan bagi para mahasiswa yang belajar di ENS) tidak memperoleh gelar akademik apapun dan oleh sebab itu mereka mesti juga mengambil program sarjana dan pasca-sarjana di kampus lain, umumnya Universitas Paris. Uniknya, walau tidak menjanjikan gelar apapun, ENS tetap berdiri sebagai sekolah elit dengan standar yang sangat tinggi dan dengan deretan panjang para pendaftar. Misalnya, pada tahun 1900 ENS hanya menerima 23 mahasiswa yang lolos ujian masuk dan walaupun di kemudian hari ENS bersedia menerima jumlah yang lebih besar namun jumlahnya tetap jauh lebih kecil dari jumlah penerimaan mahasiswa Universitas Paris; pada tahun 1970 pun ENS hanya menerima 50 mahasiswa (Schrift 2006: 196-197). Di antara para calon mahasiswa yang nantinya menjadi filsuf besar pun, jumlah yang gagal pada ujian pertama cukup banyak:

comes from God [...] But this argument cannot be put to unbelievers because they would judge it circular." Ibid. Oleh karenanya, dalam meditasinya Descartes mengupayakan pembuktian rasional tentang keberadaan Tuhan. Menjelang akhir persembahannya ia menyempatkan diri menulis: "*whatever quality of my arguments may be [...] I do not expect they will enable me to achieve any worthwhile results unless you come to my aid by granting me your patronage [sic!]. The reputation of your Faculty is so firmly fixed in the minds of all, and the name of Sorbonne has such authority that, with the exception of the Sacred Councils [maksudnya, tahta suci Kepausan di Roma], no institution carries more weight than yours in matters of faith". Ibid., hlm 21.* Bukannya tanpa ironi, sebuah buku yang mengawali Zaman Modern justru diawali oleh kompromi historis dengan apa yang nantinya hendak dihancurkan oleh Sang Zaman itu sendiri.

- 3 Di antara ketiga belas kampus tersebut, Paris VIII (di Vincennes) adalah kampus yang menjadi tempat berkumpul dan mengajarnya para filsuf yang namanya akrab sebagai wakil filsafat Prancis di mata dunia: Alain Badiou, Michel Serres, Gilles Deleuze, François Châtelet, Jean-François Lyotard, Jacques Rancière dan Jacques-Alain Miller pernah mengajar di sana. Bdk. Alan D. Schrift, *op.cit.*, hlm. 91-92.
- 4 Kecuali *École Nationale des Ponts et Chaussées* (bidang teknik sipil) yang didirikan pada tahun 1747. *Ibid.*, hlm. 195.

Ricoeur gagal dalam ujiannya dan memilih untuk masuk universitas lain, Derrida gagal dalam ujian pertamanya, Foucault pun demikian dan bahkan mesti mengulang kelas persiapan (*khâgne*) untuk mengikuti ujian, Lyotard gagal dua kali dalam ujiannya dan akhirnya memilih masuk Sorbonne.⁵ Minimnya jumlah mahasiswa yang diterima ini disebabkan oleh standar ujian masuk yang memang sangat tinggi.⁶ Namun penempatan yang keras dalam ENS ini terbukti membuahkan hasil. Ini terlihat dari fakta bahwa tingginya presentase jumlah para pengajar di Sorbonne yang berasal dari ENS.⁷

Institusi ketiga yang layak disoroti di sini adalah *Collège de France* yang sudah didirikan sejak tahun 1530 oleh Raja François I. *Collège* ini berbeda dari kampus pada umumnya karena selain ia tak menyediakan gelar apapun bagi yang mengikuti kuliah-kuliahnya dan tidak mengadakan ujian apapun, kepesertaannya pun sepenuhnya terbuka dan bebas biaya. Seluruh masyarakat Prancis boleh datang dan mengikuti kuliah yang diberikan dalam *Collège*. Institusi ini sangat prestisius bagi kalangan intelektual Prancis karena para anggotanya, yakni pengajar yang diizinkan memberi kuliah dalam *Collège*, diangkat secara khusus oleh para anggota senior dan hanya intelektual yang dipandang telah benar-benar mencapai puncak penguasaan atas bidangnya yang dipilih menjadi anggota. Alan Schrift mencatat bahwa peran *Collège* terutama bersifat *kultural*, atau dengan kata lain, non-akademik (Schrift 2006: 193). Karena publiknya tersusun dari seluruh lapisan masyarakat Prancis dengan latar belakang yang beragam, maka keuntungan menjadi pengajar di *Collège* adalah dapat mempengaruhi secara langsung lanskap kebudayaan Prancis secara umum. Namun kekurangannya, oleh karena pengajaran di sana tidak melibatkan bimbingan disertasi atas mahasiswa, maka posisi pengajar pada institusi ini tidak memiliki pengaruh akademik yang kuat. Inilah yang terjadi dalam kasus Foucault, yang melepas jabatan mengajarnya di universitas dan menjadi pengajar *Collège de France*: ia memiliki pengaruh kultural luar biasa yang merambah hingga ke luar Prancis namun pengaruhnya dalam lingkaran akademik Prancis meredup. Kasus yang sama terjadi pula pada Bergson yang pamor akademiknya kalah

5 Alan Schrift menulis: “Paul Ricoeur, Gilles Deleuze, and Jean-François Lyotard are perhaps the only three major French philosophers of the past half century to have had successful academic careers and not to have studied at the *École Normale Supérieure*. (In Ricoeur’s and Lyotard’s cases, it was because they were unable to pass the competitive entrance exam. Deleuze, on the other hand, appears to be one of the very few important French philosophers not to have tried to enter the ENS.)” *Ibid.*, hlm. 195 (catatan kaki no. 8).

6 Ujian masuk ENS—atau *concours*—meliputi enam jenis ujian tertulis: terjemahan Latin, karangan dalam bahasa Latin, terjemahan Yunani, esai tentang sastra Prancis, esai tentang filsafat dan esai tentang sejarah. Keseluruhannya mesti diselesaikan dalam delapan hari. Sesudah lulus ujian tertulis ini, para pendaftar masih harus mengikuti ujian lisan. Lih. *Ibid.*, hlm. 197.

7 Pada tahun 1910, misalnya, 80% dari pengajar filsafat di Sorbonne adalah mantan mahasiswa ENS. Walaupun presentase ini menurun pada dekade-dekade selanjutnya namun peran para *normaliens* dalam lingkup intelektual Prancis tetap besar. Lih. *Ibid.*, hlm. 195 (catatan kaki no. 8).

dengan Léon Brunschvicg, walaupun secara kultural nama Bergson dikenal hingga penjuru Eropa sebagai filsuf Prancis yang besar (Schrift 2006: 195).

Pencapaian puncak dari kehidupan seorang akademisi di Prancis terletak pada institusi yang dikenal sebagai *Académie Française* yang didirikan oleh Kardinal Richelieu pada masa pemerintahan Louis XIII di tahun 1635. Institusi ini terkenal sangat selektif dalam menerima anggotanya: sejak didirikan hingga kini hanya ada sekitar 700 akademisi yang menjadi anggota, dan dari jumlah itu hanya ada 30 yang merupakan filsuf (mulai dari filsuf Modern seperti Montesquieu, Voltaire, Condillac, hingga filsuf kontemporer seperti Bergson, Étienne Gilson dan Michel Serres). Di luar keempat institusi besar ini masih terdapat beberapa institusi lain yang memegang peranan dalam perkembangan pemikiran di Prancis.⁸

Pendidikan Filsafat dalam Institusi Pendidikan di Prancis

Setelah kita melihat tingkatan-tingkatan institusi akademik Prancis dalam sejarah kemunculannya, kini kita akan menyaksikan bagaimana proses pendidikan seorang pelajar sekolah menengah—yang di Prancis disebut *lycée*—hingga mencapai gelar Doktor. Pertama-tama, seorang siswa *lycée* mesti menyelesaikan ujian *baccalauréat* sebagai syarat kesiapan untuk masuk ke jenjang universitas. Setelah lulus dari ujian tersebut, ia tak dapat langsung masuk ke universitas melainkan mesti mengikuti kelas persiapan terlebih dahulu di *lycée*-nya selama dua tahun (tahun pertama disebut *hypokhâgne* dan tahun kedua disebut *khâgne*). Dalam kelas persiapan berjangka dua tahun ini para siswa dibimbing oleh instruktur yang baru saja lulus tingkat S-2. Schrift menunjukkan bahwa kerap kali momen ini berperan penting dalam menentukan kecenderungan pemikiran siswa dalam relasinya dengan instruktur yang membimbingnya (Schrift 2006: 206). Salah satu contohnya adalah pengaruh Jean Hyppolite pada Foucault dan Deleuze yang dapat dilacak sejak dari perannya sebagai instruktur bagi mereka berdua pada tahun 1941 di *lycée* Louis-le-Grand dan Henri IV—dua sekolah menengah elit di Paris. Setelah menyelesaikan kelas persiapannya, para calon mahasiswa mesti mengikuti ujian masuk (entah di Sorbonne atau di ENS). Setelah dua sampai tiga tahun di universitas mereka memperoleh diploma rendah (*Diplôme d'Études Universitaires Générales*) yang setara dengan S-1. Dua tahun berikutnya mahasiswa mesti menyelesaikan tesis yang memberikan kepada

8 Salah satu dari *Grandes Écoles* yang berpengaruh dalam sejarah perkembangan filsafat Prancis adalah EHESS (*École des Hautes Études in Sciences Sociales*) yang pernah menyelenggarakan seminar legendaris oleh Kojève di tahun 30-an. Selain EHESS ada pula CNRS (*Centre National de la Recherche Scientifique*) yang berperan penting dalam mendanai penelitian filsuf-filsuf seperti Barthes, Canguilhem, Pierre Hadot (ahli filsafat klasik), Irigaray, Le Doeuff dan Trần Duc Thao. Di luar itu ada pula sebuah institusi baru yang didirikan tahun 1983 atas prakarsa menteri riset dan industri, yakni *Collège International de Philosophie*. Derrida menempati posisi rektor pertama dari *Collège* ini dan, beberapa tahun kemudian, Alain Badiou.

mereka gelar diploma pendidikan tinggi (*Diplôme d'études supérieures*) atau *maîtrise* (setingkat S-2). Setelah itu mereka dapat mengikuti ujian *agrégation* untuk dapat mengajar pada tingkat *lycée*. Ujian ini tersohor dengan tingkat kesulitannya. Dilihat dalam bentuknya di awal abad ke-20, ujian *agrégation* dimulai dengan ujian tertulis (tentang filsafat dan sejarah filsafat). Pada tahap ini, umumnya hanya ada satu dari empat orang yang berhasil menempuh ujian berikutnya (Schrift 2006: 202-203).

Selanjutnya, peserta mesti menghadapi dua jenis ujian lisan: yang pertama, peserta diberi tiga teks filsafat dengan waktu masing-masing satu jam untuk menyiapkan pemaparan sepanjang 30 menit; yang kedua, peserta diharuskan untuk memberikan pemaparan kritis tentang sebuah topik yang telah ditentukan dengan waktu persiapan selama enam jam beserta akses kepada perpustakaan Sorbonne untuk mempersiapkan materinya. Dalam catatan Alan Schrift, pada tahun 1913, dari 66 peserta yang mendaftar ujian, hanya 17 orang yang lolos ujian tertulis, dan dari jumlah ini hanya 7 yang berhasil lolos ujian lisan dan layak mengajar di *lycée* atau institusi pendidikan setingkat SMA.⁹ Karena tingkat kesulitan ujian *agrégation* inilah diciptakan *agrégé-répétiteur* atau *caïman* yang berperan mendampingi dan membantu para mahasiswa lulusan S-2 tersebut untuk mempersiapkan ujian. Tugas *répétiteur* ini adalah membantu mahasiswa menguliti teks-teks utama dalam sejarah filsafat, atau dengan kata lain, memberikan panduan bagaimana cara membaca dan menginterpretasikan secara kreatif sebuah teks. Dalam fungsi inilah kebanyakan mahasiswa memperoleh kedekatan teoretik dengan *agrégé-répétiteur* yang membimbingnya. Foucault, misalnya, pernah menjadi *répétiteur* Derrida dan Althusser pernah menjadi *répétiteur* Foucault. Setelah lulus dari ujian *agrégation* mereka dipersilahkan mengajar pada *lycée* di luar Paris dan, setelah melalui jangka waktu tertentu, mereka dipersilahkan mengajar pada *lycée* di Paris untuk lantas, setelah dinilai layak, diperbolehkan mengajar pada universitas. Namun masih ada tahapan terakhir pendidikan yang mesti dilalui, yakni penyelesaian tesis utama dan tesis sekunder (*thèse principale et thèse secondaire ou complémentaire*) yang akan berujung pada penganugerahan gelar *Doctorat d'État* (atau *Doctorat de troisième cycle* sejak tahun 1984). Akhirnya, untuk mendapat gelar profesor dan dapat membimbing disertasi calon doktor, mereka mesti mengikuti ujian *Habilitation à diriger des recherches* yang dibentuk sejak tahun 1984.

Khusus mengenai ujian *agrégation* pernah terjadi perdebatan yang menarik antara pihak Sorbonne dan ENS di tahun 1938 (Schrift 2006: 202).

9 *Ibid.*, hlm. 203. Namun sejak tahun 1950, para mahasiswa dengan gelar *maîtrise* sudah boleh mengajar di tingkat *lycée* hanya dengan mengikuti ujian untuk mendapatkan sertifikat kelayakan mengajar (*Certificat d'Aptitude au Professorat de l'Enseignement Secondaire* atau CAPES). Namun posisi mengajar di universitas lebih didahulukan pada mereka yang sungguh-sungguh lulus dari ujian *agrégation* ketimbang mereka yang memegang sertifikat CAPES. *Ibid.*, hlm. 204.

Pada waktu itu, pihak Sorbonne (seperti Léon Brunschvicg) menyangsikan apakah ENS sungguh-sungguh mendidik mahasiswa untuk memahami teks filsafat sementara pihak ENS (seperti Merleau-Ponty yang ketika itu menjadi *agrégé-répétiteur*) membela diri dengan menyatakan bahwa ENS mendidik mahasiswa untuk membaca teks secara kreatif, menafsirkannya dengan berpijak pada sudut pandang yang independen, dan menyanggah perspektif konservatif yang dipakai orang-orang Sorbonne untuk menentukan mengerti atau tidaknya seorang mahasiswa tentang teks. Terlepas dari perdebatan ini, tak dapat dipungkiri bahwa ujian *agrégation* adalah momen penting dalam strata pendidikan filsafat yang hampir selalu membuat para calon filsuf besar jungkir-balik ketika menemukannya. Para filsuf seperti Derrida dan Jean Beaufret (Heideggerian pertama di Prancis) sekalipun gagal dalam ujian *agrégation* pertama mereka, dan seseorang seperti Sartre bahkan mendapat nilai terendah dari 50 peserta ujian.¹⁰

Peran Institusi Non-Formal

Demikianlah telah kita saksikan sederet perangkat institusional yang memungkinkan lahirnya sebuah tradisi filsafat Prancis kontemporer yang kokoh dan bertahan hingga hari ini sebagai horizon diskursif era kita. Demikianlah telah kita lihat bahwa pikiran tak pernah muncul dari ruang hampa; ia senantiasa tumbuh dari sejenis kolektivitas tertentu, entah itu komunitas akademik yang terbakukan dalam struktur pendidikan formal, ataupun komunitas kultural yang melingkupi zamannya. Mengenai yang terakhir kita dapat melihat bagaimana para pemuda yang nantinya menjadi pemikir besar Prancis, mulai dari Georges Bataille, Pierre Klossowski, sampai Jacques Lacan, pernah belajar dari lingkaran surealisme di tahun 1930-an. Bersama André Breton pada tahun 1935, Bataille menerbitkan grup surealis anti-fasis, *Contre-Attaque*, dan beberapa waktu sesudahnya Klossowski bergabung. Selain surealisme ada pula lingkaran kultural yang lain, seperti grup *Tel Quel* yang terkenal di tahun 60-an. Dalam jurnal yang dipimpin sastrawan Phillippe Sollers ini sempat tergabung para filsuf seperti Derrida, Kristeva, Foucault, dan Barthes. Tak dapat dilupakan pula adalah ruang-ruang kultural lain seperti rumah Gabriel Marcel di mana sering diadakan *soiré* atau pertemuan malam di antara para filsuf dengan beragam latar belakang pemikiran (mulai dari Neo-Thomis seperti Jacques Maritain hingga atheis seperti Sartre, maupun para intelektual lain seperti Bataille, Merleau-

10 Walaupun demikian, pada tahun berikutnya Sartre mengulang ujian tersebut dan lulus dengan peringkat pertama. Karibnya, sosiolog Raymond Aron, pernah menyatakan bahwa kegagalan Sartre yang pertama disebabkan karena Sartre “mengambil kesempatan itu untuk memaparkan sebagian dari ide-idenya sendiri tentang hakikat eksistensi.” *Ibid.*, hlm. 175. Di sini kita kembali menemui tegangan khas Sorbonne-ENS yang telah kita lihat pada debat tahun 1938. Barangkali karena menyadari apa yang dimau para pengujiannya – yakni reproduksi ajaran dan bukan interpretasi baru tentang teks – maka Sartre dengan mudah menyelesaikan ujian keduanya dan lulus dengan peringkat pertama.

Ponty, Jean Hyppolite dan Klossowski) (Hyppolite 1979: xxiv-xxv) dan *café* di Montparnasse yang menjadi tempat di mana Sartre berkenalan dengan fenomenologi dalam suatu diskusi sore dengan kawannya, Raymond Aron, yang baru saja kembali dari Institut Prancis di Berlin pada tahun 1932.¹¹

Aspek institusional non-formal yang juga mesti kita sorot karena berkait erat dengan pembentukan gagasan dalam sepanjang sejarah filsafat Prancis kontemporer adalah hubungan guru-murid. Relasi ini krusial tidak hanya dalam pengertian transmisi gagasan melainkan juga terkait dengan persoalan metodologis. Salah satu contohnya adalah cara baca (atau metode) yang diterapkan seorang profesor Sorbonne yang namanya tak dikenal khalayak ramai namun diakui oleh banyak filsuf sebagai guru dalam hal metode membaca. Namanya adalah Martial Guéroult (1891-1976), seorang pakar filsafat Modern. Dalam kesaksian Derrida, Guéroult adalah "model bagi kami semua; kami berlatih membaca sebuah teks sesuai cara Guéroult membaca [...] langkah demi langkah dengan perhatian maksimal pada detail."¹² Peran sang profesor juga diakui oleh Deleuze ketika ia menulis: "Guéroult memperbaharui sejarah filsafat melalui suatu metode genetik-struktural yang ia kembangkan sebelum strukturalisme menjadi tren di bidang lain" (Deleuze 2004: 146). Selain Guéroult, ada pula profesor seperti Jean Hyppolite yang pada-dirinya tidak memproduksi suatu sistem pemikiran yang otentik namun menghasilkan atau mengeksplisitkan sebuah problem yang baru atas sebuah teks atau sistem pemikiran lama (Hegel, pada kasus Hyppolite) dan oleh karenanya membukakan suatu horizon baru bagi pemikir sesudahnya. Walau Hyppolite sendiri bukanlah seorang filsuf yang memiliki pikiran independen, namun melalui pembacaannya yang berhasil mengangkat inti problematik Hegel secara baru terbukalah kemungkinan untuk memproblematisasi lebih lanjut hasil pembacaannya ke dalam suatu sistem pemikiran yang

11 Alan Schrift mereproduksi keterangan Simone de Beauvoir dalam otobiografinya yang menceritakan kejadian sore itu: "*We ordered the speciality of the house, apricot cocktails; Aron said, pointing to his glass: 'You see my dear fellow, if you are a phenomenologist, you can talk about this cocktail and make philosophy of it!' Sartre turned pale with emotion at this. Here was just the thing he had been longing to achieve for years – to describe objects just as he saw and touched them, and extract philosophy from the process.*" Setelah pertemuan di *café* Montparnasse itu, Sartre mampir pada sebuah toko buku di Boulevard Saint-Michel dan membeli buku Levinas tentang Husserl, *Teori Intuisi dalam Fenomenologi Husserl*. Beauvoir mengisahkan bagaimana sepanjang perjalanan dari toko buku itu Sartre membaca karya tersebut sambil berjalan pulang dengan penuh keasyikan. Alan Schrift, *op.cit.*, hlm. 22-23.

12 Derrida menyatakan dalam sebuah wawancara: "*It must be said that in that period [maksudnya, periode 50-an] we greatly admired a man whom hardly anyone now talks: I'm thinking of Martial Guéroult, a historian of philosophy who was very meticulous, very demanding in his reconstruction of the internal logic of systems [...] In Guéroult's model, then, there was a respect for the way the text works, for the logic of the philosophemes without taking the author into account [...] At the same time, there was an attention to the letter, to literality: not to the breath that breathes through a text, to what it means, but to its literal working, its functioning.*" Jacques Derrida dan Maurizio Ferraris, *A Taste for the Secret* (London: Polity, 2001), hlm. 44-45.

sepenuhnya baru oleh para muridnya (Derrida, Foucault, Deleuze).¹³ Di luar pengaruh metodis maupun substantif, kita mesti menyebut pula pengaruh moral yang terwujud dalam relasi guru-murid. Sartre adalah contoh utama dari guru yang meninggalkan suatu kesan moral yang membekas kuat dalam semangat para muridnya. Dalam pandangan Deleuze, misalnya, Sartre adalah “seorang intelektual yang secara singular mengubah situasi kaum intelektual” (Deleuze 1987: 12); Sartrelah, menurut Deleuze, satu-satunya filsuf yang berani melawan hegemoni pendidikan konservatif-skolastik yang berkembang di Universitas Sorbonne.¹⁴ Demikian pula penilaian Badiou, yakni bahwa Sartre adalah filsuf Prancis pertama di abad ke-20 yang berani secara aktif mengintervensi politik.¹⁵

Kelahiran Tradisi Filsafat Prancis Kontemporer

Tradisi filsafat Prancis kontemporer yang mandiri—sebagai hasil dari institusionalisasi, baik formal maupun informal, pendidikan filsafat di negeri itu—mulai muncul pasca-Perang Dunia II. Saya akan mulai dengan menimbang status relasi antara *konsep* dan *eksistensi* dalam filsafat Prancis pasca-Perang. Dengan berangkat dari matriks relasi konsep-eksistensi ini saya berhitung pada refleksi Alain Badiou tentang filsafat Prancis kontemporer. Dalam esai pendek berjudul *Petualangan Filsafat Prancis*, Badiou menunjuk asal-usul dari tradisi filsafat Prancis kontemporer pada sebuah “divisi fundamental yang terjadi dalam filsafat Prancis pada awal abad ke-20” (Badiou 2005: 68). Divisi fundamental yang dimaksud tak lain adalah divisi antara konsep dan eksistensi. Divisi ini diartikulasikan oleh dua filsuf besar pra-Perang Dunia yang memainkan peran konstitutif terhadap jalur filsafat yang akan ditapaki

-
- 13 Contohnya terutama teks Hyppolite yang terbit di tahun 1952, *Logique et Existence*, yang dimengerti Deleuze dalam telaahnya sebagai teks yang membukakan jalan bagi konseptualisasi perbedaan non-Hegelian—sebuah proyek yang ia kembangkan dalam *thèses principale*-nya yang diterbitkan sebagai buku dengan judul *Différence et Répétition*. Tentang komentar ini, lih. Jean Hyppolite, *Logic and Existence*, diterjemahkan oleh Leonard Lawlor dan Amit Sen (Albany: SUNY Press, 1997), hlm. 195 (bagian *Appendix*).
- 14 Dalam pengertian inilah Deleuze mempersembahkan esai eulogis pada saat meninggalnya Sartre dengan judul “Ia adalah Guru saya”. Di sana Deleuze menulis: “*The first performances of The Flies, the publication of Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology, his conference Existentialism and Humanism – these were events: they were how we learned, after long nights, the identity of thought and liberty.*” Gilles Deleuze, *He Was my Teacher* dalam Gilles Deleuze, *Desert Islands and Other Texts, op.cit.*, hlm. 77.
- 15 Ia menulis: “Apabila ada sesuatu yang enigmatik tentang Sartre, itu bukan—seperti yang diyakini banyak orang dewasa ini—soal fakta bahwa ia berbaris bersama kaum Stalinis di tahun 50-an. [...] Sartre menyadari bahwa pada masa itu pilihan yang dimiliki kaum intelektual tersituasikan secara historis. Semua yang mengklaim dirinya dapat memegang posisi netral sejatinya justru memilih untuk berpihak pada konservatisme sosial. Tatkala ia berkata bahwa ‘setiap anti-komunis adalah anjing’, ia telah menyadari keniscayaan realitas politis. Pada tahun 1950, adalah benar bahwa setiap anti-komunis telah menjual tanggung-jawabnya dan memilih perhambaan dan penindasan, bagi dirinya sendiri dan yang lain. Pilihan historis itulah yang mengangkat Sartre melampaui metafisika tentang keselamatan individual.” Alain Badiou, *Pocket Pantheon: Figures of Postwar Philosophy*, diterjemahkan oleh David Macey (London: Verso, 2009), hlm. 15-16.

oleh berbagai filsuf sesudahnya — kedua filsuf itu adalah Léon Brunschvicg dan Henri Bergson. Di dalam Bergson kita menjumpai filsafat tentang daya-daya vital, tentang hidup dan perubahan: inilah titik tolak vitalisme kontemporer seperti filsafat Deleuze. Sementara itu, di dalam Brunschvicg kita menemui filsafat yang mendasarkan dirinya pada kemungkinan konseptualisasi formal-matematis: inilah titik berangkat filsafat yang berdasar pada yang-simbolik, pada struktur, seperti Lévi-Strauss, Althusser dan Lacan. Jadi, seperti dikatakan Badiou, “di satu sisi, suatu filsafat tentang hidup; di sisi lain, suatu filsafat tentang konsep.”¹⁶ Dan salah satu program penting dari filsafat Prancis pasca-Perang Dunia II adalah mengatasi separasi antara konsep dan eksistensi ini, atau dalam bahasa Badiou: “Menyudahi separasi antara konsep dan eksistensi—tak lagi mengoposisikan keduanya; mendemonstrasikan bahwa konsep adalah suatu ikhwal yang hidup, sebuah kreasi, suatu proses, sebuah peristiwa dan, pada-dirinya, tak terceraiakan dari eksistensi”. (Badiou 2005: 75). Dengan kata lain, filsafat Prancis pasca-Perang adalah filsafat yang berupaya memikirkan kesatuan antara konsep dan eksistensi. Dari petunjuk yang telah diberikan Badiou inilah saya akan mencoba merancang sebuah peta tentang filsafat Prancis kontemporer dengan memperluas analisis Badiou ke dalam konsep-konsep yang lebih spesifik.

Cara paling awal yang ditempuh para filsuf Prancis untuk mendamaikan oposisi tersebut adalah dengan mengintegrasikan konsep sebagai momen tertentu dari eksistensi, *dan tidak sebaliknya*, dengan kata lain, tidak dengan memandang eksistensi sebagai ikhwal yang didikte oleh konsep. Cara ini ditempuh oleh generasi yang tersituasikan persis sesudah Perang Dunia II, yakni sekitar tahun 1940-an sampai 1950-an. Inilah generasi yang dalam diktat sejarah filsafat kontemporer diklasifikasikan ke dalam kategori eksistensialisme. Jika kita membuka traktat *Being and Nothingness*, kita dapat mengenali upaya integrasi konsep ke dalam eksistensi sudah sejak halaman-halaman pertama buku tersebut. Di sana Sartre menggagas garis dasar proyek filsafatnya, yakni mengatasi dualisme antara penampakan dan esensi. Dalam sejarah filsafat yang berjalan sampai masanya, Sartre menilai adanya pengutamaan akan esensi di atas penampakan: esensi adalah sebuah ketetapan yang ada pada jantung penampakan dan menetapkan makna dari penampakan tersebut, sementara penampakan ditandai keberubah-ubahan, yakni sebagai eksistensi yang faktis. Namun bagi Sartre penampakan atau

16 *Ibid.*, hlm. 69. Dalam deskripsi Badiou sendiri: “In 1911, Bergson gave two celebrated lectures at Oxford, which appeared in his collection *La pensée et le mouvement*. In 1912 – simultaneously, in other words – Brunschvicg published *Les étapes de la philosophie mathématique*. Coming on the eve of the Great War, these interventions attest to the existence of two completely distinct orientations. In Bergson we find what we might be called a philosophy of vital interiority, a thesis on the identity of being and becoming; a philosophy of life and change. This orientation will persist throughout the 20th century, up to and including Deleuze. In Brunschvicg’s work, we find a philosophy of the mathematically based concept: the possibility of a philosophical formalism of thought and of the symbolic, which likewise continues throughout the century, most specifically in Lévi-Strauss, Althusser and Lacan.” *Ibid.*, hlm. 68-69.

eksistensi nyatanya justru mengkonstitusikan esensinya sendiri, menyingkapkannya sebagai esensi yang menampak dalam eksistensi dan, oleh karenanya, esensi itu sendiri tak lain daripada suatu penampakan juga.¹⁷ Atau, dalam formulasi populer dari pamflet *Existentialism and Humanism*: eksistensi mendahului esensi. Manusia menciptakan esensi dirinya melalui eksistensi yang dipilih dan dijalannya. Jalur pemikiran ini nyatanya tak hanya ditempuh oleh para filsuf eksistensialis tetapi juga oleh fenomenolog seperti Merleau-Ponty. Dalam pengantarnya untuk traktat *Fenomenologi Persepsi*, Merleau-Ponty menulis bahwa walaupun “fenomenologi merupakan kajian tentang esensi” akan tetapi “fenomenologi juga merupakan filsafat yang mengembalikan esensi kepada eksistensi dan tidak bermaksud untuk mencapai pemahaman tentang manusia dan dunia dari titik tolak apapun selain dari ‘faktisitas’ mereka.” (Merleau-Ponty 1974: vii). Dalam fenomenologi Merleau-Ponty kita diajak masuk kembali kepada suatu ranah pra-konseptual, pada suatu eksistensi pra-reflektif.¹⁸ Dengan demikian, baik Sartre maupun Merleau-Ponty, keduanya bermaksud memikirkan kesatuan konsep dan eksistensi dengan menolak determinasi konsep atas eksistensi, atau dengan membalik relasi determinasinya: eksistensi pra-reflektif lah yang memungkinkan konsep terbentuk.

Pengutamakan atas eksistensi di atas esensi/konsep mengambil jalurnya yang berbeda pada dua pemikir lain yang, walaupun berkarya pada era 40-50-an, tak dapat direduksikan pada posisi Sartre maupun Merleau-Ponty. Kedua pemikir ini sekilas nampak berlawanan satu sama lain, namun keduanya dipersatukan oleh hasrat akan sifat *eksesif* eksistensi. Pemikir pertama adalah Levinas. Sudah sejak karyanya dari tahun 1947, Levinas mengupayakan analisis fenomenologis tentang ikhwal eksistensi sehari-hari (seperti rasa ngeri, insomnia, limbung, rasa lelah) (Levinas 1978). Melaluinya ia hendak menemukan eksistensi murni pra-konsep. Garis pemikiran ini mencapai bentuk radikal dalam formulasi Levinas di kemudian hari tentang eksistensi yang-Lain sebagai eksistensi murni yang tak dapat direngkuh oleh konseptualisasi: wajah yang-Lain sebagai inkarnasi dari yang-Tak Terhingga

17 “The appearance does not hide the essence, it reveals it; it is the essence. The essence of an existent is no longer a property sunk in the cavity of this existent; it is the manifest law which presides over the succession of its appearances, it is the principle of the series. [...] [E]ssence, as the principle of the series, is definitely only the concatenation of appearances; that is, itself an appearance.” Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, diterjemahkan oleh Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1956), hlm. xlvi.

18 Ini terlihat dari caranya menafsir imperatif fenomenologi Husserl (“Kembali ke benda itu sendiri”; *zurück zu den dingen selbst*) sebagai seruan untuk kembali ke eksistensi pra-reflektif: “To return to things themselves is to return to that world which precedes knowledge, of which knowledge always speaks”. *Ibid.*, hlm. ix. Sartre juga pernah menganalisis ranah pra-pengetahuan ini dalam esai pendeknya dari tahun 1937 di mana ia menemukan suatu ranah transendental yang impersonal, yang mendahului representasi tentang “aku”. Lih. Jean-Paul Sartre, *The Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness* diterjemahkan oleh Forrest Williams dan Robert Kirkpatrick (New York: Octagon Books, 1972), hlm. 36.

di dalam eksistensi sehari-hari.¹⁹ Eksistensi yang-Lain, dengan demikian, bersifat eksefis terhadap totalisasi konseptual. Alur argumentasi serupa juga kita jumpai dalam pemikir kedua kita, Georges Bataille. Seperti rekan-rekan sezamannya, Bataille pun terobsesi dengan ranah pra-reflektif, dengan eksistensi dalam rupanya yang asli dan mentah sebelum segala tematisasi kesadaran. Bagi Bataille, momen pra-reflektif hanya ada pada subjek pra-bahasa.²⁰ Dalam evolusi kesadaran manusia, momen tersebut terletak di masa persis sesudah kelahiran. Problemanya untuk mengakses kembali momen tersebut—sehingga mampu memikirkan apa itu ranah pra-reflektif—kita hanya mampu mengobservasi bayi dari sudut pandang pengamat. Satu-satunya cara untuk merekonstruksi momen tersebut, karenanya, adalah dengan mengalami momen pra-bahasa tersebut dalam momen-momen non-bahasawi seperti orgasme, letupan tawa (*burst of laughter*), penyiksaan diri, dan kesunyian. Pada momen-momen seperti itulah eksistensi yang murni mengejawantah dalam bentuknya yang sakral, religius, tetapi sekaligus juga jahat (*evil*); di sanalah yang-suci dan yang-jahat menjadi satu.²¹ Itulah yang dimaksud Bataille sebagai pengalaman-dalam (*inner experience*) yang mengkonstitusikan eksistensi kita. Di sana tak ada konsep, tak ada kesadaran, refleksi ataupun putusan; dalam momen dasariah eksistensi ini yang ada hanyalah daya-daya hidup sekaligus daya-daya kematian yang meluap-luap, yang eksefis.²²

19 Garis pemikiran ini sudah nampak sejak esainya, *Is Ontology Fundamental?*, dari tahun 1951. Di sana Levinas telah mengelaborasi pengertiannya tentang wajah (*visage*) yang-Lain sebagai *façade* yang menyembunyikan Ketakhinggaan dan tentang yang-Lain sebagai *conditio sine qua non* dari subjek. Lih. Emmanuel Levinas, *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other* diterjemahkan oleh Michael B. Smith dan Barbara Harshav (London: The Athlone Press), 2000, hlm. 9-11. Puncak radikalisasi ini terwujud dalam sekuel kedua dari *Totalité et Infini*, yakni *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* di tahun 1974 di mana ia mengelaborasi tentang eksistensi yang-Lain sebagai sesuatu yang "di seberang esensi".

20 Penjelasan berikut ini saya dasarkan pada tulisan Bataille dalam membalas kritik Sartre atas bukunya, *Inner Experience: "I've spoken of inner experience: my intention was to make known an object. But by proposing this vague title, I didn't want to confine myself sheerly to inner facts of that experience. It's an arbitrary procedure to reduce knowledge to what we get from our intuitions as subjects. This is something only a newborn can do. And we ourselves (who write) can only know something about this newborn by observing it from outside (the child is only our object). A separation experience, related to a vital continuum (our conception and our birth) and to a return to that continuum (in our first sexual feelings and our first laughter), leaves us without any clear recollections, and only in objective operations do we reach the core of the being we are."* Georges Bataille, *Reply to Jean-Paul Sartre (Defense of Inner Experience)* dalam Georges Bataille, *On Nietzsche*, diterjemahkan oleh Bruce Boone (London: Continuum, 2004), hlm. 175 (bagian Appendix IV).

21 Bataille memberikan pendasaran historis bagi pemikirannya ini melalui fenomena perayaan Romawi dewa Bacchus (atau Dionysos dalam konteks Yunani) yang diresapi oleh aktivitas duniawi yang eksefis (mabuk-mabukan, *orgy* atau hubungan seksual yang massal) namun, sekaligus juga, merupakan perayaan yang bersifat religius, karena dipersembahkan kepada dewa. Lih. Georges Bataille, *Eroticism: Death & Sensuality*, diterjemahkan oleh Mary Dalwood (San Fransisco: City Lights Books, 1986), hlm. 117.

22 Model eksefis ini juga diterapkan Bataille pada analisisnya tentang ekonomi politik pasca-Perang Dunia II—inilah sumber dari konsepsinya tentang "ekonomi umum" (*general economy*), yakni pengaturan yang mengutamakan eksefisitas, dalam kontradistingsinya dengan "ekonomi terbatas" (*restricted economy*) yang bertumpu pada kategori regulasi. Lih. Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy, Vol I: Consumption*, diterjemahkan oleh Robert Hurley (New York: Zone Books, 1991).

Upaya memikirkan kesatuan antara konsep dan eksistensi juga diteruskan dalam bentuk-bentuk baru pada tahun 1960-an dan sesudahnya. Ketimbang sekedar membalik skema determinasinya (seperti yang terjadi pada dekade eksistensialisme), para filsuf Prancis tahun 1960-an dan selanjutnya sungguh-sungguh memikirkan *status relasi* antara konsep dan eksistensi. Alternatif pertama adalah dengan memikirkan relasi antara konsep dan eksistensi dalam kerangka relasi *mediasi*. Dalam kerangka ini, oposisi eksistensi dan konsep sebangun dengan oposisi antara penanda dan petanda, antara yang-material dan yang-formal. Penyatuan dalam kerangka mediasi yang dimaksud tak lain adalah pengertian berikut ini: tak ada penanda yang terhubung langsung dengan petanda tanpa relasinya dengan penanda-penanda *yang lain* dalam totalitas semesta tanda. Artinya, dalam kerangka mediasi ini, eksistensi atau penanda diandaikan telah selalu dikonstitusikan oleh relasionalitasnya dengan eksistensi atau penanda yang lain. Oleh karena itu, kita tak heran manakala orientasi yang berkembang dalam lingkaran Heideggerian Prancis ini begitu menekankan kategori *yang-Lain*. Filsuf utama dari orientasi ini, tentu saja, adalah Derrida.

Dengan Derrida, kita menemui upaya paling ambisius dalam sejarah filsafat Prancis kontemporer untuk meradikalkan peran mediasi. Tesis dasarnya—bahwa tak ada identitas yang penuh, atau kehadiran-diri yang utuh, dari sebuah ikhwal tanpa termediasi oleh ikhwal-ikhwal yang lain, sedemikian sehingga identitas yang penuh tersebut senantiasa tertunda selamanya—selalu diulanginya, dalam berbagai variasi dan konteks, sejak karya-karya awal hingga akhirnya. Bagi filsuf seperti Derrida, tak ada dan tak akan pernah ada sebuah presentasi langsung, suatu imediiasi murni, yang tak secara sekaligus merupakan *re-presentasi* dari sesuatu.²³ Dilihat dari perspektif ini, proyek filsafat Derrida secara keseluruhan masih tersituasikan dalam horizon filsafat Kant.²⁴ Sebagaimana Kant yang memahami representasi sebagai satu-satunya titik berangkat pengetahuan yang mungkin, Derrida pun hanya mengakui mediasi *différance* sebagai syarat kemungkinan (*conditio sine qua non*) dari segala pemaknaan yang mungkin. Adanya Kantianisme pada jantung filsafat Derrida ini dapat pula dijelaskan dari perspektif sejarah ide: fenomenologi Husserl—yang darinya Derrida menimba inspirasi sekaligus menjadi salah satu objek kritiknya yang paling awal—berupaya mengatasi

23 Dalam konteks kritiknya atas fenomenologi, misalnya, Derrida menyatakan: “*There never was any ‘perception’; and ‘presentation’ is a representation of the representation that yearns for itself therein as for its own birth or its death. [...] And contrary to what phenomenology – which is always phenomenology of perception – has tried to make us believe, contrary to what our desire cannot fail to be tempted into believing, the thing itself always escape.*” Jacques Derrida, *Speech and Phenomena* diterjemahkan oleh David B. Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1979), hlm. 103-104.

24 Sebagaimana nampak dalam Kritik pertamanya, Kant tidak mengakui mungkinnya pengetahuan yang langsung sekaligus valid tentang objek karena objek itu sendiri tidak mempresentasikan dirinya apa adanya, karena apa yang bekerja dalam proses epistemik, sejak tingkat intuisi estetik, adalah representasi atas objek. Inilah alasan bagi munculnya konsep *das Ding an sich* yang tersohor itu.

ekses terjauh dari Revolusi Kopernikan yang diinisiasikan Kant—yakni psikologisme yang mengasalkan ikhwal objektif kepada prakondisi-prakondisi subjektif—dengan seruan “kembali kepada benda itu sendiri”, atau dengan kata lain, dengan upaya kembali dari representasi subjektif (kategori-kategori a priori) ke presentasi objektif tentang benda yang menampakkan dirinya. Persis di sinilah Derrida melokalisasi kekeliruan fenomenologi Husserl: kepercayaan naif bahwa bendanya itu sendiri dapat terhantar kepada subjek tanpa mediasi diskursivitas (peran indikasi pada proses pemaknaan), atau kepercayaan yang abai pada fakta bahwa, dalam ungkapan Derrida, “benda itu sendiri senantiasa luput” (*the thing itself always escape*) (Derrida 1979: 104) dari genggamannya persis karena keniscayaan mediasi itu sendiri. Di sinilah pula Kantianisme Derrida mengemuka.

Penekanan Derrida pada representasi atau mediasi akan berujung pada afirmasi atas yang-Lain yang telah selalu mendahului eksistensiku: kehadiranku telah selalu mengandaikan kehadiran yang-Lain yang melaluinya aku mendapatkan *rekognisi* bahwa aku ada, bahwa aku hadir. Namun konfirmasi atas eksistensiku melalui eksistensi yang-Lain ini tak akan pernah tuntas sebab yang-Lain tak pernah tunggal melainkan jamak tak tentu, atau dengan lain perkataan, sebab semesta tanda memiliki keluasan yang *tak terhingga*.²⁵ Konfirmasi ini, tentu saja, tak pernah usai persis karena ketakterhinggaan itu. Hasilnya adalah eksistensi yang selalu *sedang menuju* pada kepenuhan: hadir sebagai yang tak (sepenuhnya) hadir—itulah karakteristik semua elemen yang menjadi hasil dekonstruksi. Hadir sebagai yang tak hadir (*presence as an absence*) inilah pengertian dasar dari konsep-konsep Derrida seperti jejak (*trace*), hantu (*spectre*), tulisan (*writing*): kehadirannya merupakan tanda dari ketakhadiran sesuatu yang lain, kehadirannya merupakan bukti dari adanya suatu X di seberang sana. Jika kita membuka karya-karya akhir Derrida, kita akan semakin jelas mempersepsi kesetiaan Derrida pada “X di seberang sana” tersebut. Ini tampak, misalnya, dalam formulasi Levinasian yang diutarakan Derrida tentang status yang-Lain: “setiap yang-lain adalah sepenuhnya

25 Pengertian bahwa identitas mengandaikan konfirmasi tak terhingga merupakan pengandaian utama *différance* yang telah nampak sejak pembacaan Derrida atas Husserl. Di sana kita menemui kesebangunan struktural antara identitas-konfirmasi dan idealitas-repetisi. Ini sesuai dengan konteks fenomenologi Husserl yang berupaya menegaskan aspek idealitas dari hal-ikhwal, yakni sesuatu yang ada dalam sebuah ikhwal dan tetap sama tanpa perubahan. Idealitas ini, menurut Derrida, mengandaikan repetisi tak terhingga: ia mesti dapat direpetisi dalam berbagai konteks yang lain dan tetap mempertahankan sifat ketakberubahannya jika idealitas itu mau dinyatakan sungguh-sungguh ada. “[T]he relation with infinity can be instituted only in the opening of the form of presence upon ideality, as the possibility of a re-turn *ad infinitum*.” *Ibid.*, hlm. 67. Persoalan ketakterhinggaan ini juga pernah diulas oleh Philip J. Maloney, “Infinity and The Relation: The Emergence of a Notion of Infinity in Derrida’s Reading of Husserl”, *Philosophy Today*, musim gugur, 1996.

Lain" (*tout autre est tout autre*).²⁶ Layaknya Levinas, Derrida kian memahami setiap yang-lain, setiap penanda, senantiasa merupakan *façade* dari yang-Tak Hingga, dari yang-Maha Lain, dengan kata lain, dari Petanda Transendental. Kategori subjektif utama yang muncul dari konfigurasi ini, tak bisa lain, adalah *pasivitas*: keterbukaan-diri dan keberserahan di hadapan yang-Maha Lain.²⁷

Logika representasi/ mediasi yang membimbing filsafat Derrida ini terus hidup hingga kini dalam wacana pasca-Marxisme Laclau dan Mouffe. Melalui revisi teoritik atas wacana Marxisme klasik, keduanya meradikalkan peran yang dimainkan oleh konsep representasi. Apabila selama ini representasi hanya dipahami dalam *perspektif negara*—representasi rakyat, *via* pemilu, ke dalam lembaga perwakilan—Laclau dan Mouffe berupaya menjangkarkannya pada *perspektif gerakan*, yakni representasi antar kelompok-kelompok sosial yang partikular atas totalitas—sebuah proses yang mereka sebut sebagai hegemonisasi.²⁸ Di dalam proses representasi hegemonik inilah berbagai posisi gerakan yang beragam dipersatukan oleh satu isu bersama yang menjadi totalitas yang melingkupi keberbedaan di antara mereka (misalnya, isu turunkan Soeharto di era 1998). Namun representasi atas totalitas (isu bersama) ini tak pernah permanen dan oleh karenanya membuka ruang bagi representasi hegemonik yang lain. Dalam proses tanpa akhir inilah, bagi Laclau dan Mouffe, sebuah *demokrasi radikal* dijalin: sebuah proses kontestasi terus-menerus antar berbagai representasi sosial yang timbul dari gerakan sosial itu sendiri. Dengan lain perkataan, demokrasi tersebut—Laclau dan Mouffe meminjam pikiran Claude Lefort di sini—adalah suatu ruang kosong yang senantiasa hendak diisi oleh representasi hegemonik tanpa mengisi sepenuhnya kekosongan yang niscaya di dalamnya (Laclau & Mouffe 2001: 186-187).

26 "The trembling of the formula 'every other (one) is every (bit) other' can also be reproduced. It can do so to the extent of replacing one of the 'every others' by God: 'Every other (one) is God,' or 'God is every (bit) other.' [...] In one case God is defined as infinitely other, as wholly other, every bit other. In the other case it is declared that every other one, each of the others, is God inasmuch as he or she is, like God, wholly other." Jacques Derrida, *The Gift of Death*, diterjemahkan oleh David Wills (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), hlm. 87.

27 Inilah makna sesungguhnya dari laku afirmatif yang dijunjung tinggi oleh Derrida, misalnya dalam esainya dari periode akhir, *Nombre de Oui*. Afirmasi akan yang-lain telah selalu diandaikan sebelum segala penolakan atas yang-lain. "The arche-originary yes resembles an absolute performative. It does not describe and does not state anything, but engages a kind of arche-engagement, a kind of alliance or consent or promise lost in its acquiescence to the utterance which it always accompanies, albeit silently, and even if this utterance is radically negative." Jacques Derrida, "Number of Yes" dalam Martin McQuillan (ed.), *Deconstruction: A Reader* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), hlm. 103.

28 Keidentikan antara proses hegemonisasi dan proses representasi, dalam pemikiran Laclau-Mouffe, dengan jelas ditampakkan dalam tulisannya ketika membicarakan prakondisi hegemoni: "Its very condition is that a particular social force assumes the representation of a totality that is radically incommensurable with it." Ernesto Laclau dan Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso, 2001), hlm. x.

Alternatif kedua dalam memikirkan kesatuan antara konsep dan eksistensi adalah dengan memahaminya dalam kerangka *aktualisasi* dan dengan *hidup* sebagai kategori utamanya (vitalisme). Orientasi kedua ini berupaya mencari suatu bidang transendental yang mendahului oposisi konsep dan eksistensi, yang mendahului distingsi antara Ada dan pikiran. Bidang transendental itulah yang disebut sebagai *sebuah* hidup (*une vie*), yakni sebuah ranah singular yang tersusun oleh daya-daya hidup yang virtual dalam arti mendahului segala distingsi antara subjek dan objek. Semua penampakan yang plural dari realitas dimengerti di dalam orientasi ini sebagai aktualisasi dari dimensi virtual yang tunggal tersebut (*une vie*). Dalam alur pemikiran seperti ini kita menemukan filsuf seperti Deleuze. Namun ada pula aksentuasi lain dari logika dasar yang sama, yakni ketika hidup itu sendiri dimengerti sebagai daya-daya atau kuasa-kuasa yang produktif. Dengan demikian, kita sampai juga pada Foucault. Dalam pemikiran keduanya kita menjumpai filsafat vitalisme, walaupun yang pertama vitalisme pada ranah ontologis dan yang kedua pada ranah politis.²⁹

Walaupun Deleuze menghasilkan sebuah monograf tentang Bergson (Deleuze 1988) sejak tahun 1966, konseptualisasinya yang eksplisit tentang hidup atau vitalisme baru terwujud menjelang akhir hidupnya. Adapun demikian, logika vitalistik tersebut sudah diletakkan Deleuze pada fondasi pemikirannya, yakni ketika ia mengartikan hidup sebagai ranah virtual yang menjadi titik berangkat proses aktualisasi dan diferensiasi ke dalam spesies-spesies yang berbeda.³⁰ Pemikiran tentang aktualisasi atas yang-virtual ini ia teruskan ke dalam berbagai bidang—melalui proses pemikirannya yang merentang dari *Difference and Repetition* hingga esai tentang Leibniz—dan memuncak pada esai terakhirnya sebelum ia meninggal, *Immanence: A Life*. Dalam esai tersebut, Deleuze merekonstruksi kembali jalan pemikirannya. Di sana ia tunjukkan bahwa problem yang ia geluti—tentang virtualitas dan aktualisasinya—telah diawali oleh esai Sartre dari tahun 1930-an³¹ yang mempersoalkan suatu ranah transendental sebelum diferensiasi antara subjek dan objek, yakni sebuah ranah impersonal pra-reflektif. Ranah itu disebut virtual bukan karena ia tidak riil melainkan karena ia meletak pada lapis terdasar dari apa yang disebut realitas dan mengkonstitusikan, via

29 Seperti dicatat oleh Giorgio Agamben dalam bukunya, *Potentialities*, baik Deleuze maupun Foucault menghasilkan karya terakhirnya (sebelum keduanya meninggal) mengenai tema hidup: esai *Immanence: A Life...* pada kasus Deleuze dan esai *Life: Experience and Science* pada kasus Foucault. Lih. Giorgio Agamben, *Absolute Immanence* (salah satu bab dari bukunya *Potentialities*) dalam Jean Khalifa (ed.), *An Introduction to the Philosophy of Gilles Deleuze* (London: Continuum, 1999), hlm. 151.

30 *Ibid.*, hlm. 106. Ini sesuai dengan konteks wacana Bergson yang memang membahas tentang evolusi dari ikhwal non-organik (nutrisi, zat-zat) menuju ikhwal yang hidup dan diferensiasinya ke dalam tumbuh-tumbuhan dan binatang.

31 Maksudnya, *The Transcendence of Ego* yang telah kita sebut sebelumnya.

aktualisasi, kenampakan dari realitas itu.³² Untuk menerangkan hal ini, Deleuze kembali mengutip penggalan sajak dari Joe Bousquet – penyair Prancis yang mati tertembak pada Perang Dunia I – yang kerap ia kutip: “Lukaku telah ada sebelumku, aku terlahir untuk mengembannya” (Deleuze 1990: 148). Namun, dalam esai terakhirnya Deleuze kembali menegaskan, “luka” ini tidak ada pada suatu ranah di luar dunia, seolah-olah pada dunia kedua yang terletak di atas dan terpisah dari dunia kita. “Luka” tersebut ada sebagai virtualitas pada dasar dunia, pada ranah transendental atau hidup, sementara luka yang ada di tubuh kita hanyalah aktualisasi dari “luka” transendental tersebut.³³

Logika aktualisasi ini dapat pula kita temukan dalam konsepsi Foucault tentang kuasa sebagai kemajemukan relasi antar daya-daya yang produktif (Foucault 1978: 92). Melalui sifat produktif kuasa inilah manusia membentuk dirinya sebagai subjek. Inilah yang disebut Foucault sebagai “estetika eksistensi” (Foucault 1985: 253). Subjek Foucaultian, dengan lain perkataan, adalah hasil dari proses aktualisasi kuasa yang spesifik. Namun ia mesti bersifat positif; artinya, aktualisasinya tidak boleh berarti represi atas elemen-elemen yang tak dikehendaki. Sebab apabila demikian, maka kita terjatuh ke dalam apa yang disebut Foucault sebagai “hipotesis represif”, yakni pemahaman yang mengandaikan bahwa aktualisasi kuasa selalu bersifat negatif (*repression, prohibition, castration*). Ketika kuasa dimonopoli ke dalam sebuah pusat, ketika aktualisasi kuasa dilokalisasi melalui represi, maka bentuk penampakan dari kuasa itu menjadi *biopolitik*, yakni sistem pemerintahan yang mereduksi rakyat yang berdaulat menjadi populasi yang

32 “A life contains only virtuals. [...] What we call virtual is not something that lacks reality but something that is engaged in a process of actualization following the plane that gives it its particular reality.” Gilles Deleuze, *Immanence: A Life* dalam Gilles Deleuze, *Pure Immanence: Essays on A Life*, diterjemahkan oleh Anne Boyman (New York: Zone Books, 2001), hlm. 31.

33 “A wound is incarnated or actualized in a state of things or of life; but it is itself a pure virtuality on the plane of immanence that leads us into a life. My wound existed before me: not a transcendence of the wound as higher actuality, but its immanence as a virtuality always within a milieu (plane or field). There is a big difference between the virtuals that define the immanence of the transcendental field and the possible forms that actualize them and transform them into something transcendent.” Gilles Deleuze, *Pure Immanence*, *op.cit.*, hlm. 31-32. Dalam kerangka inilah pula Deleuze, dalam karyanya yang lain, berbicara tentang koeksistensi dari aktualisasi-aktualisasi yang berbeda dari virtualitas yang sama melalui contoh karya Borges: “Borges, one of Leibniz’s disciples, invoked the Chinese philosopher-architect Ts’ui Pên, the inventor of the ‘garden with bifurcating paths,’ a baroque labyrinth whose infinite series converge or diverge, forming a webbing of time embracing all possibilities. ‘Fang, for example, keeps a secret; a stranger knocks at his door; Fang decides to kill him. Naturally, several outcomes are possible: Fang can kill the intruder; the intruder can kill Fang; both of them can escape from their peril; both can die, etc. In Ts’ui Pên’s work, all outcomes are produced, each being the point of departure for other bifurcations.’” Gilles Deleuze, *The Fold: Leibniz and the Baroque* diterjemahkan oleh Tom Conley (London: The Athlone Press, 2001), hlm. 62.

siap diatur dan dimanajementi ibarat barang-barang.³⁴ Dalam kerangka biopolitik, hidup menjadi identik dengan fungsi administrasi negara dan presentasi rakyat direngkuh sepenuhnya dalam representasi Negara yang kini searti dengan hidup itu sendiri.³⁵ Di sini terjadi transisi dari kedaulatan rakyat (presentasi) ke kedaulatan Negara (representasi) yang terwujud dalam perkara hak untuk memutuskan hidup atau matinya seseorang. Kontrol atas hidup dijalankan melalui kontrol atas kematian, *dan tidak sebaliknya*. Artinya, kehidupan dikontrol melalui hak Negara dalam memutuskan sahnya kematian seseorang—di sana kehidupan, dengan demikian, adalah efek dari kematian.³⁶

Pemikiran Foucault bukannya tidak menyingakan paradoks. Apabila kuasa pada dasarnya ada di mana-mana (*omnipresent*) (Foucault 1978: 93), dan fiksasi kuasa—dalam bentuk biopolitik—adalah sesuatu yang sangat dimungkinkan dalam kerangka teoretik Foucault, bagaimana Foucault dapat mengupayakan jalan keluar dari biopolitik? Jika resistensi terhadap biopolitik bersifat koekstensif terhadap biopolitik itu sendiri, bagaimana emansipasi dimungkinkan? Problem inilah pula yang terdapat dalam para pengikut Deleuze-Foucault, yakni Antonio Negri dan Michael Hardt dalam trilogi mereka: *Empire*, *Multitude*, *Commonwealth*. Kategori subjektif dari orientasi ini, tak bisa lain, adalah *spontanitas*: rakyat yang majemuk akan secara spontan melawan administrasi Kekaisaran. Dan karena perspektifnya global—dengan penekanan pada eksistensi universal kekuasaan/Kekaisaran—maka orientasi ini juga cenderung melihat revolusi emansipatoris dan kontra-revolusi dalam kerangka neraca kekuasaan. Dengan demikian, ia justru cocok dengan logika dasar dari Kekaisaran neo-liberal yang dilawannya, yakni logika *check and balance* yang menetralisasi kontradiksi dan antagonisme kelas ke dalam

34 “The theme was to have been ‘biopolitics,’ by which I meant the attempt, starting from the eighteenth century, to rationalize the problems posed to governmental practice by phenomena characteristic of a set of living beings forming a population: health, hygiene, birthrate, life expectancy, race ...” Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lecture at the Collège de France 1978-1979*, diterjemahkan oleh Graham Burchell (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2008), hlm. 317. Atau penjelasan berikut: “With the emergence of political economy, with the introduction of the restrictive principle in governmental practice itself, an important substitution, or doubling rather, is carried out, since the subjects of right on which political sovereignty is exercised appear as a population that a government must manage. This is the point of departure for the organizational line of a ‘biopolitics.’” *Ibid.*, hlm. 22.

35 Giorgio Agamben menunjukkan bagaimana identitas antara Negara dan hidup (“hidup yang telanjang”; *la nuda vita*) merupakan proses yang baru terjadi pada fajar abad Modern, dengan kemunculan borjuasi, di mana sebelumnya, pada masyarakat Antik misalnya, hidup (*zoë*) adalah urusan *oikos* (rumah tangga) dan bukan urusan *polis*. Lih. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereignty and Bare Life*, diterjemahkan oleh Daniel Heller-Roazen (California: Stanford University Press, 1998), hlm. 10.

36 “What does the right of life and death actually mean? Obviously not that the sovereign can grant life in the same way that he can inflict death. The right of life and death is always exercised in an unbalanced way: the balance is always tipped in favor of death. Sovereign power’s effect on life is exercised only when the sovereign can kill. The very essence of the right of life and death is actually the right to kill: it is at the moment when the sovereign can kill that he exercises his right over life.” Michel Foucault, *Society Must Be Defended: Lecture at the Collège de France 1975-1976*, diterjemahkan oleh David Macey (New York: Picador, 2003), hlm. 240.

pluralitas opini yang berkontestasi dalam “alam demokrasi”. Jika Kekaisaran neo-liberal adalah ranah di mana segala sesuatunya tersituasikan, termasuk perlawanan terhadapnya, maka setiap perlawanan menjadi tak ubahnya logika dari sistem Kekaisaran itu sendiri untuk *menyeimbangkan* dirinya. Badiou benar ketika ia menyampaikan, dalam sebuah wawancara, bahwa apa yang hilang dari filsafat Foucault adalah teoretisasi tentang konsep separasi:

Mengenai Foucault, saya pikir ia telah sepenuhnya meremehkan pentingnya separasi [*la séparation*]. Di antara para penerusnya, tendensi ini kian memburuk. Jika ada keseimbangan antara ‘Foucauldianisme’ dan ‘Negrisme’, jika Agamben bertumpu pada Foucault, dan seterusnya, ini karena mereka mengakui aksioma filosofis bahwa perlawanan hanyalah sisi balik dari kekuasaan [*obverse of power*]. Perlawanan bersifat koekstensif dengan kekuasaan itu sendiri. [...] Saya pikir ini keliru. Jika Anda memasuki politik dengan berpikir tentang bentuk-bentuk kekuasaan maka Anda akan selalu terhenti pada negara (dalam arti yang luas) sebagai rujukan Anda (Badiou 2003: 125).

Paradoks inheren dari vitalisme kontemporer inilah yang melahirkan suatu orientasi lain dalam memandang status relasi antara konsep dan eksistensi. Di sinilah kita bertemu dengan orientasi ketiga dan terakhir yang akan kita bahas pada kesempatan ini.

Orientasi ketiga yang dimaksud adalah pemikiran yang mencoba melampaui dikotomi konsep dan eksistensi dengan menjalinnnya ke dalam kategori ketiga yang menandai kesatuan di antara keduanya. Kategori ini adalah *subjek*. Di dalam subjek lah, konsep dan eksistensi, teori dan praktik, mendapatkan kesatuannya. Logika dasar dari orientasi ini adalah logika *separasi*, seperti telah kita lihat sekilas. Tentu saja, kita mengenal nama filsuf yang menandai orientasi ini: Alain Badiou. Namun sebelum menguraikan posisi Badiou, kita mesti terlebih dahulu menjelaskan basis teoretik Badiou yang kerap dilupakan (atas nama Lacan): Louis Althusser. Pemikir penting tahun 1960-an ini perlu kita bahas sejauh dua langkah penting yang telah ia ambil berkaitan dengan posisi Badiou, yakni mengenai subjek dan separasi. Umumnya kita memahami Althusser sebagai filsuf anti-humanis yang menggeser subjek dari posisi pusatnya sebagai agen perubahan. Ia sendiri dikenal sebagai pemikir yang menulis tentang sejarah sebagai proses tanpa subjek (Althusser 2004: 147). Dalam arti apakah kita dapat berbicara tentang Althusser sebagai pemikir yang berkontribusi terhadap rekonstruksi kategori subjek? Kita tak dapat menjawab pertanyaan ini tanpa sekaligus menimbang kontribusi Althusser terhadap perkara separasi.

Bagi Althusser, subjek adalah efek yang dihasilkan oleh ideologi. Inilah yang diartikulasikan dalam wacananya yang terkenal tentang *aparatus ideologis negara*. Konteksnya adalah keperluan borjuasi untuk *mereproduksi kondisi-*

kondisi produksi. Modus produksi kapitalis tidak akan berjalan tanpa proses penanaman nilai yang memaksa manusia, sebagai subjek dari kapitalisme, memandang bahwa kapitalisme adalah suatu kondisi yang *alamiah*, yang *lumrah*. Pengertian inilah yang menjadi prakondisi bagi produksi. Cara untuk menanamkan pengertian ini disebut Althusser sebagai proses interpelasi ideologis. Melalui proses inilah subjek dikonstitusikan.³⁷ Artinya, subjek bagi Althusser ada pada tataran ideologi. Problemnya, Althusser menegaskan ada suatu patahan radikal yang menseparasikan sains dari ideologi, Marxisme dari kapitalisme. Konsekuensinya, jika subjek adalah kategori ideologis, maka pada ranah sains, pada ranah Marxisme, tak mungkin ada subjek kecuali — dan inilah yang kerap dilupakan dalam interpretasi anti-subjektivis atas Althusser — sejenis subjektivitas aktif yang disebut *perjuangan kelas*. Dalam arti inilah Badiou mengakui sumbangan Althusser sebagai upaya untuk memikirkan “*subjektivitas tanpa subjek*” (Badiou 2006: 64). Dengan kata lain, problem Althusser adalah menemukan konsep subjektivitas pasca-separasi atas ideologi. Persis di sinilah Badiou mengambil-alih kemudi.

Melalui traktat *Being and Event*, Badiou mereformulasikan problem separasi Althusserian ini. Separasi Badiou ini terwujud antara apa yang disebutnya sebagai ensiklopedia situasi dan kebenaran. Ensiklopedia adalah kumpulan putusan tentang situasi yang terklasifikasikan. Ia selalu menjadi juru bicara bagi stabilitas situasi.³⁸ Kategori ensiklopedia ini sebangun dengan konsep ideologi dalam Althusser. Sebagaimana gurunya, Badiou menekankan adanya sesuatu yang tak tereduksikan pada ensiklopedia — sesuatu itulah kebenaran.³⁹ Kebenaran tak tereduksikan pada ensiklopedia sebab ia tak dapat dipilah (*indiscernible*) berdasarkan kerangka pemilahan yang bertumpu pada indikator stabilitas situasi. Dalam separasi antara ensiklopedia/pengetahuan dan kebenaran inilah, kategori subjek berfungsi. Laku pertama subjek — laku yang mentransformasi kolektivitas menjadi subjek — adalah memberikan nama bagi peristiwa yang membukakan jalan bagi kebenaran yang tak terpilah itu, dan dengan demikian, menjadikannya ada dalam situasi. Laku subjektif selanjutnya, tentu saja, adalah bersetia pada kebenaran yang diartikulasikan oleh peristiwa tersebut dan memperjuangkannya hingga konsekuensi terakhir. Subjek, dengan demikian, adalah figur aktif yang menjalankan fungsi separasi: subjek adalah ia yang memproklamasikan adanya sesuatu

37 Althusser menulis bahwa interpelasi ideologis “memfungsikan kategori subjek.” *Ibid.*, hlm. 51.

38 Itulah sebabnya, bagi Badiou, ensiklopedia situasi atau apa yang juga disebutnya sebagai pengetahuan tak pernah mengakui eksistensi peristiwa dalam situasi (persis karena peristiwa hadir sebagai ikhwal yang kontradiktif dari perspektif stabilitas situasi): “*knowledge does not know of the event because the name of the event is supernumerary, and so it does not belong to the language of the situation.*” Alain Badiou, *Being and Event* diterjemahkan oleh Oliver Feltham (London: Continuum, 2005), hlm. 329.

39 “*What we are looking for is an ontological differentiation between the true and the veridical, that is, between truth and knowledge.*” *Ibid.*, hlm. 333.

yang terkecualikan dari opini, adanya sesuatu yang tak tereduksikan pada ideologi, suatu politik emansipatoris yang mengubah koordinat situasi secara drastis dalam revolusi.

Lantas kita dapat bertanya: apa kontribusi orientasi “subjektivis” Badiou bagi pemikiran tentang relasi konsep dan eksistensi, teori dan praktik? Kontribusinya terletak pada logika separasi: bukan separasi konsep dari eksistensi, teori dari praktik, ataupun sebaliknya, melainkan separasi antara *dua jenis* konsep dan eksistensi, *dua jenis* teori dan praktik. Seperti Althusser yang membedakan dua jenis teori—ideologi dan sains—yang keduanya mewujud dalam praktik yang sepenuhnya berbeda satu sama lain (modus produksi kapitalis dan modus produksi sosialis), filsafat Badiou pun mengimplikasikan separasi antara dua jenis perspektif teoretik—ensiklopedia situasi dan kebenaran—yang keduanya mewujud dalam praktik yang bertolak-belakang: *dari perspektif ensiklopedia*, kita memandang Komune Paris sebagai sekedar ‘rame-rame’ para buruh dan gelandangan yang menjarah dan menduduki kota Paris; *dari perspektif kesetiaan pada kebenaran*, kita memandangnya sebagai peristiwa yang sungguh mengartikulasikan kebenaran dalam wujud politik egalitarian. Kedua perspektif ini tak dapat diperdamaikan. Kebenaran dan sains selalu mewujud dalam patahan atas ensiklopedia dan ideologi.

Demikianlah ketiga orientasi yang menandai sejarah ide filsafat Prancis pasca-Perang. Orientasi pertama bertumpu pada logika mediasi, yang-Lain sebagai kategori utamanya, dan pasivitas sebagai manifestasi eksistensialnya. Orientasi kedua bertumpu pada logika aktualisasi, hidup sebagai kategori utamanya dan spontanitas sebagai manifestasi eksistensialnya. Orientasi ketiga bertumpu pada logika separasi, subjek sebagai kategori utamanya dan aktivitas sebagai manifestasi eksistensialnya. Ketiganya, dalam satu dan lain cara, berupaya memikirkan kesatuan antara konsep dan eksistensi, antara teori dan praktik, antara pikiran dan Ada. Seperti telah saya katakan, pemetaan historis atas perkembangan ide-ide filsafat Prancis ini hanyalah perluasan atas tesis Badiou tentang hal itu dan tidak dimaksudkan sebagai peta lengkap atas seluruh ide yang muncul dalam horizon filsafat Prancis pasca-Perang. Demikianlah, apa yang mau ditunjukkan melalui pemetaan ini—yakni mengeksplisitkan sebagian dari sirkuit konseptual yang jarang diurai—telah tercapai. ●

Referensi

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereignty and Bare Life*, diterjemahkan oleh Daniel Heller-Roazen. California: Stanford University Press.
- Althusser, Louis. 2004. *Tentang Ideologi*, diterjemahkan oleh Olsy Vinoli Arnof. Yogyakarta: Jalasutra.
- Badiou, Alain. 2003. “Beyond Formalisation: an Interview”, diterjemahkan

- oleh Bruno Bosteels dan Alberto Toscano, *Angelaki*, Vol. 8, No. 2, Agustus, 2003.
- _____. "The Adventure of French Philosophy", *New Left Review*, No.35 September-Oktober 2005.
- _____. 2005. *Being and Event*, diterjemahkan oleh Oliver Feltham. London: Continuum.
- _____. 2006. *Metapolitics*, diterjemahkan oleh Jason Barker. London: Verso.
- _____. 2009. *Pocket Pantheon: Figures of Postwar Philosophy*, diterjemahkan oleh David Macey. London: Verso.
- Bataille, Georges. 1986. *Eroticism: Death & Sensuality*, diterjemahkan oleh Mary Dalwood. San Fransisco: City Lights Books.
- _____. 1991. *The Accursed Share: An Essay on General Economy, Vol I: Consumption*, diterjemahkan oleh Robert Hurley. New York: Zone Books.
- _____. 2004. "Reply to Jean-Paul Sartre (Defense of Inner Experience)", dalam Georges Bataille, *On Nietzsche*, diterjemahkan oleh Bruce Boone. London: Continuum.
- Deleuze, Gilles. 1987. *Dialogues*, diterjemahkan oleh Hugh Tomlinson dan Barbara Habberjam. New York: Columbia University Press.
- _____. 1988. *Bergsonism*, diterjemahkan oleh Hugh Tomlinson dan Barbara Habberjam. New York: Zone Books.
- _____. 1990. *The Logic of Sense*, diterjemahkan oleh Mark Lester dan Charles Stivale. New York: Columbia University Press.
- _____. 2001. *Pure Immanence: Essays on A Life*, diterjemahkan oleh Anne Boyman. New York: Zone Books.
- _____. 2004. *Desert Islands and Other Texts: 1953-1974*, diedit oleh David Lapoujade dan diterjemahkan oleh Michael Taormina. Los Angeles: Semiotext(e).
- _____. 2001. *The Fold: Leibniz and the Baroque*, diterjemahkan oleh Tom Conley. London: The Athlone Press.
- Derrida, Jacques. 1979. *Speech and Phenomena*, diterjemahkan oleh David B. Allison. Evanston: Northwestern University Press.
- _____. 1995. *The Gift of Death*, diterjemahkan oleh David Wills. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. 2000. "Number of Yes" dalam Martin McQuillan (ed.), *Deconstruction: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Derrida, Jacques dan Maurizio Ferraris, 2001. *A Taste for the Secret*. London: Polity.
- Descartes, René. 1997. "Meditations on the First Philosophy" dalam Forrest E. Baird dan Walter Kaufmann (ed.), *Modern Philosophy*. New Jersey: Prentice Hall.

- Foucault, Michel. 1978. *History of Sexuality Volume I*, diterjemahkan oleh Robert Hurley. London: Allen Lane.
- _____. 1985. *History of Sexuality Volume II: The Use of Pleasure*, diterjemahkan oleh Robert Hurley. London: Penguin Books.
- _____. 2003. *Society Must Be Defended: Lecture at the Collège de France 1975-1976*, diterjemahkan oleh David Macey. New York: Picador.
- _____. 2008. *The Birth of Biopolitics: Lecture at the Collège de France 1978-1979*, diterjemahkan oleh Graham Burchell. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Hyppolite, Jean. 1979. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, diterjemahkan oleh Samuel Cherniak dan John Heckman. Evanston: Northwestern University Press.
- Hyppolite, Jean. 1997. *Logic and Existence*, diterjemahkan oleh Leonard Lawlor dan Amit Sen. Albany: SUNY Press.
- Khalfa, Jean ed. 1999. *An Introduction to the Philosophy of Gilles Deleuze*. London: Continuum.
- Laclau, Ernesto dan Chantal Mouffe. 2001. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Levinas, Emmanuel. 1978. *Existence and Existents*, diterjemahkan oleh Alphonso Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____. 2000. *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, diterjemahkan oleh Michael B. Smith dan Barbara Harshav. London: The Athlone Press.
- Maloney, Philip J. "Infinity and The Relation: The Emergence of a Notion of Infinity in Derrida's Reading of Husserl", *Philosophy Today*, Musim Gugur, 1996.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1974. *Phenomenology of Perception*, diterjemahkan oleh Colin Smith. London: Routledge & Kegan Paul.
- Sartre, Jean-Paul. 1956. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, diterjemahkan oleh Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library.
- _____. 1972. *The Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness*, diterjemahkan oleh Forrest Williams dan Robert Kirkpatrick. New York: Octagon Books.
- Schrift, Alan D. 2006. *Twentieth-Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers*. Oxford: Blackwell Publishing.