



**UNIVERSITAS INDONESIA**



**MORTALITAS:  
SEBUAH KONDISI EKSTENSIS**

**SKRIPSI**

**MUHAMMAD RIFQI  
0606091716**

**FAKULTAS ILMU PENGETAHUAN BUDAYA  
ILMU FILSAFAT  
DEPOK  
JULI 2010**



**UNIVERSITAS INDONESIA**

**MORTALITAS:  
SEBUAH KONDISI EKSISTENSI**

**SKRIPSI**

**Diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana pada  
Program Studi Ilmu Filsafat**

**MUHAMMAD RIFQI  
0606091716**

**FAKULTAS ILMU PENGETAHUAN BUDAYA  
ILMU FILSAFAT  
DEPOK  
JULI 2010**

## **SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME**

Saya yang bertanda tangan di bawah ini dengan sebenarnya menyatakan bahwa skripsi ini saya susun tanpa tindakan plagiarisme sesuai dengan peraturan yang berlaku di Universitas Indonesia.

Jika di kemudian hari ternyata saya melakukan tindakan Plagiarisme, saya akan bertanggung jawab sepenuhnya dan menerima sanksi yang dijatuhkan oleh Universitas Indonesia kepada saya.

**Depok, 5 Juli 2010**

**Muhammad Rifqi**



## HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS

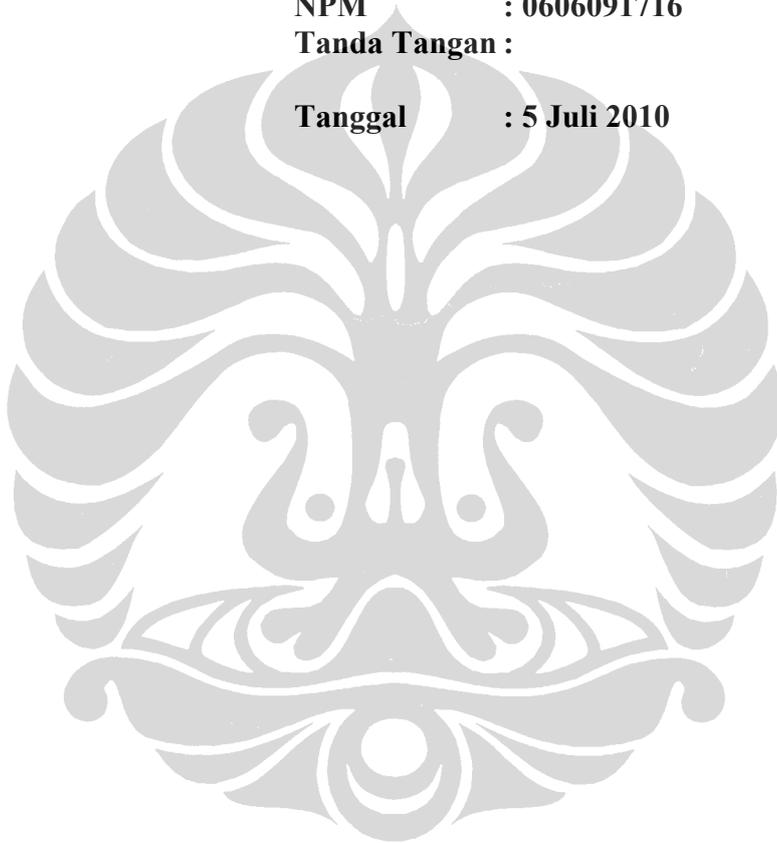
**Skripsi ini adalah hasil karya saya sendiri,  
dan semua sumber baik yang dikutip maupun dirujuk  
telah saya nyatakan dengan benar.**

**Nama : Muhammad Rifqi**

**NPM : 0606091716**

**Tanda Tangan :**

**Tanggal : 5 Juli 2010**



## HALAMAN PENGESAHAN

Skripsi ini diajukan oleh

Nama : Muhammad Rifqi

NPM : 0606091716

Program Studi : Ilmu Filsafat

Judul Skripsi : Mortalitas: Sebuah Kondisi Eksistensi

**Telah berhasil dipertahankan di hadapan Dewan Penguji dan diterima sebagai bagian persyaratan yang diperlukan untuk memperoleh gelar Sarjana Humaniora pada Program Studi Ilmu Filsafat Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia.**

### DEWAN PENGUJI

Pembimbing : Rocky Gerung ( ..... )

Penguji : Eko Wijayanto, M. Hum. ( ..... )

Penguji : Dr. Donny Gahral Adian ( ..... )

Ditetapkan di : Depok

Tanggal : 5 Juli 2010

oleh

Dekan  
Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya  
Universitas Indonesia

....

Dr. Bambang Wibawarta  
NIP.196510231990031002

## KATA PENGANTAR

Seorang kawan lama mengunjungi saya hampir setahun yang lalu; kami membicarakan banyak hal, tema skripsi yang akan saya buat adalah salah satunya. Ia katakan kalau saya lebih cocok menulis sesuatu yang pendek dan inspiratif. Sekarang, siapa saja dapat melihat bahwa skripsi saya memang pendek, tapi apakah inspiratif; pembacalah yang menentukan. Sebenarnya, saya berangkat dari dua hal, bahwa (1) filsafat adalah personal, dan (2) filsafat adalah salah satu genre dari sastra fantasi. Sejak lama saya mengidap kedua pandangan ini, dan memperoleh ‘pembenaran’ ketika saya membaca *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*-nya Borges untuk yang ketiga kalinya di awal tahun 2008. Barangkali banyak kawan akan mengajukan keberatan; barangkali hanya sedikit dari keberatan itu yang bisa saya jawab, dan lebih sedikit lagi yang saya jawab dengan memuaskan. Namun, keterangan mengenai posisi ini penting sekiranya ada pembaca yang ingin memahami apa yang saya bicarakan.

Pada awal April 2010, saya singkirkan beberapa esei yang telah saya tulis berkenaan dengan tema yang sama dan dibahas dalam kerangka pikir Albert Camus dan Friedrich Nietzsche (dua filsuf yang mula-mula saya kenal ketika term filsafat muncul dalam hidup saya untuk kali pertama); memulai satu pendekatan baru yang kemudian saya ringkaskan dalam sebuah judul, *Mortalitas: Sebuah Kondisi Eksistensi*. Atas semua yang telah saya tulis di bawah judul tersebut, tak berlebihan jika saya ucapkan terima kasih kepada Rocky Gerung atas keluangannya untuk membimbing saya selama penulisan skripsi ini; kepada Eko Wijayanto, M.Hum atas masukan dan perannya sebagai penguji skripsi ini; dan Dr. Donny Gahral Adian sebagai pembaca dan penguji skripsi ini. Juga kepada staf pengajar dan pegawai Departemen Filsafat FIB UI atas kerjasamanya empat tahun belakangan.

Kepada Bapak dan Emak saya atas dukungan dan nasihat-nasihatnya, seumur hidup saya merasa patut untuk selalu berterima kasih kepada keduanya; bahkan sudah selayaknya mereka memperoleh sesuatu yang lebih dari itu. Serta

kedua saudara saya atas percakapan-percakapan khidmat ketika kami berjalan kaki di kelokan setapak Wonosobo, atau di malam-malam yang hening di kota kecil itu. Kepada kawan-kawan filsafat 2006, terima kasih; sengaja, tapi dengan sangat terpaksa, tidak saya sebutkan nama kalian satu per satu, karena arti penting tiap-tiap orang dari kalian akan membuat daftar ini tak berkesudahan; begitu pula dengan kawan-kawan saya selebihnya.

Untuk mengenang almarhum Dr. Singkop Boas BoangManalu, saya mendedikasikan skripsi ini. Beliau orang pertama semenjak saya mengenal term filsafat, yang dengan sekeping kebanggaan saya sebut guru saya. Namun, di atas itu semua, dengan riang dan ketulusan, saya tanamkan sebetuk terima kasih kepada Allah, satu-satunya Tuhan bagi saya.

Tak banyak harapan saya luahkan dalam skripsi ini; dan bisa jadi, ia akan senasib dengan pikiran-pikiran yang pernah saya penjarakan dalam kata-kata: menepi dan terlupakan. Akan tetapi, merupakan sebuah kebahagiaan mengetahui bahwa seseorang pernah membaca, mempercakapkan, mengkritik, atau bahkan mencelanya.

Depok, Juli 2010

M.R.

## HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

---

Sebagai civitas akademik Universitas Indonesia, saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Rifqi  
NPM : 0606091716  
Program Studi : Ilmu Filsafat  
Departemen : Filsafat  
Fakultas : Ilmu Pengetahuan Budaya  
Jenis Karya : Skripsi

demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Indonesia **Hak Bebas Royalti Noneksklusif (*Non-exclusive Royalty-Free Right*)** atas karya ilmiah saya yang berjudul:

Mortalitas: Sebuah Kondisi Eksistensi

Dengan Hak Bebas Royalti Noneksklusif ini Universitas Indonesia berhak menyimpan, mengalihmedia-formatkan, mengelola dalam bentuk pangkalan data (*database*), merawat, dan memublikasikan tugas akhir saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan sebagai pemilik Hak Cipta.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di: Depok  
Pada Tanggal: 5 Juli 2010  
Yang Menyatakan

(Muhammad Rifqi)

## DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL .....	i
SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME .....	ii
HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS .....	iii
HALAMAN PENGESAHAN .....	iv
KATA PENGANTAR .....	v
HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI	
TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS .....	vii
ABSTRAK .....	viii
ABSTRACT .....	viii
DAFTAR ISI .....	ix
<b>BAB 1 PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
1.1. Latar Belakang .....	1
1.2. Rumusan Masalah .....	3
1.3. Pernyataan Tesis .....	3
1.4. Tujuan Penulisan .....	4
1.5. Kerangka Teori .....	4
1.6. Sistematika Penulisan .....	7
<b>BAB 2 EKSISTENSI, SOSIAL, DAN BAHASA .....</b>	<b>10</b>
<b>BAB 3 KEBENARAN, KEPUTUSAN, DAN OTENTISITAS .....</b>	<b>22</b>
<b>BAB 4 KEMATIAN DAN KEMATIAN EKSISTENSIAL .....</b>	<b>31</b>
<b>BAB 5 IMMORTALITAS .....</b>	<b>42</b>
<b>BAB 6 EPILOG: KEMATIAN DAN ABSURDITAS .....</b>	<b>50</b>
<b>GLOSSARIUM .....</b>	<b>54</b>
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>57</b>

## ABSTRAK

Nama : Muhammad Rifqi  
Program Studi : Ilmu Filsafat  
Judul : Mortalitas: Sebuah Kondisi Eksistensi

Kematian eksistensial hanya terjadi pada eksistensi. Kematian ini bukan bagian dari dunia manusia, meskipun terjadi pada tiap-tiap manusia. Akan tetapi, kematian dapat dihadirkan dalam dunia manusia melalui domestifikasi seiring berkembangnya kemampuan manusia untuk meningkatkan harapan hidupnya. Hal ini mengakibatkan kematian selalu mengalami pergeseran dan perubahan, bukan hanya pada tataran konseptual, tapi juga secara faktual. Konstruksinya tergantung pada kemampuan manusia untuk mempertahankan kehidupannya. Meskipun memiliki kemampuan untuk mengorganisasi kematian, namun manusia tidak mungkin menundukkannya secara penuh. Ini berarti, manusia tidak mungkin menjadi immortal. Bukan karena teknologi belum memungkinkan, tapi karena immortalitas melenyapkan kemanusiaan.

Kata kunci: bahasa, sosial, eksistensi, otentisitas, keputusan eksistensial, kebenaran, hidup, kematian eksistensial, kriteria kematian, mortalitas, immortalitas, personalisasi

## ABSTRACT

Name : Muhammad Rifqi  
Study Program : Philosophy  
Title : Mortality: A Condition of Existence

Existential death occurs only on existences. Existential death is not part of human-world, although it happens to every human. But, death may presents on human-world through its domestification along development of human's ability to increase their lifespan. As the result, there always displacement and alteration of death, not only conceptually, but also factually. Construction of death depends on human's ability to survive. Although, human ables to organize death, but impossible to defeat it completely. It means, human can not be immortal. It is not because of disability of technology, but immortality vanishes our humanity.

Keywords: language, social, existence, authenticity, existential decision, truth, life, existential death, criteria for death, mortality, immortality, personalization

## **BAB 1 PENDAHULUAN**

### 1.1. Latar Belakang

Kematian ada begitu saja. Namun, manusia selalu berusaha mencari keterangan mengenai apa pun yang ada di sekitarnya, termasuk hal-hal yang kelihatannya memang sudah semestinya ada. Demikian pula mengenai kematian.

Memang benar ada orang-orang tertentu yang mengalami *near death experience*; seolah-olah ia pernah mengalami mati. Tapi yang 'seolah-olah' itu sudah tentu bukan. Maka, satu-satunya pengalaman yang kita punyai, untuk dapat memahami kematian, adalah matinya orang lain. Manusia melihat, bukan sekadar mencerap cahaya; mendengar, tak hanya menangkap bebunyian; mengecap, tak sekadar merasakan rasa; menghidu, tak hanya mengalami aroma; menyentuh, lebih dari merasai suatu tekstur dan kelembutan. Ketika semua tindakan itu tak bisa lagi dilakukan, kita tak bisa menyederhanakan situasinya dengan mengatakan itulah kematian. Dengan kata lain, kematian tak sesederhana keterpisahan atau keterpencilan dari dunia.

Lebih dari itu semua, manusia memberikan makna pada apa yang ditangkap panca inderanya. Dengan itulah kita mengalami dan mengenal dunia. Dengan memaknai hasil cerapan panca indera pula, seharusnya kita bisa memahami dan mengenal kematian. Namun, kematian adalah kondisi yang istimewa, yang kita terima sebagai hal yang sangat individual. Sayangnya, seseorang yang mengalami kematian tidak pernah sempat memberikan makna terhadapnya. Inilah mengapa, hanya kematian orang lain yang bisa kita maknai, dan pada akhirnya, sangat wajar jika kita mempertanyakan benarkah pemaknaan tersebut sungguh-sungguh mengenai kematian, dan bukan sekadar rasa kehilangan bahwa seseorang tak lagi di samping kita?

Bukan sesuatu yang aneh jika kemudian, kematian menjadi hal yang asing bagi kita. Premis lama bahwa semua manusia pasti akan mati, tampaknya meyakinkan, tapi tidak cukup memuaskan kebutuhan kita akan sebuah keterangan yang dapat menjelaskan apa sebenarnya kematian itu. Kebutuhan ini tidak serta merta terjawab dengan mengafirmasi kepastian bahwa kematian akan terjadi pada setiap orang. Afirmasi ini, hanya menempatkan kita pada posisi Vladimir dan

Estragon yang menunggu Godot.<sup>1</sup> Mereka hanya menunggu, tanpa pernah tahu siapa, apa, maupun kapan dan dimana Godot akan datang.

Ya, kita memerlukan keterangan itu; karena sepanjang sejarah, kematian selalu memiliki tempat di antara urusan-urusan manusia. Seolah-olah kebingungan yang dialami Habil<sup>2</sup> setelah kematian saudaranya, terwarisi oleh semua generasi manusia. Akan tetapi, yang sekarang kita perlukan bukanlah sebuah daftar panjang mengenai pemaknaan tiap-tiap orang atau tiap-tiap kebudayaan terhadap kematian. Bukan mengenai ritus-ritus dan beragam upacara yang mengiringinya. Bukan pula, pembicaraan mengenai kematian yang menempatkannya sebagai konsepsi abstrak atau sebuah metafora bagi keberakhiran, ketiadaan, maupun transformasi.

Percakapan mengenai kematian, dalam filsafat, tidak bisa mengabaikan begitu saja gagasan GWF Hegel yang menempatkannya pada titik krusial dalam proses dialektika Roh (Hoy 280). Melalui negativitas yang dibawa oleh kematianlah, Roh dapat melihat proses dialektika yang telah dijalaninya sebagai satu keseluruhan (Hoy 280). Dengan demikian, ia pun memperoleh pengetahuan mengenai dirinya, memiliki kesadaran-diri, dan pada akhirnya mencapai kebebasan. Kematian yang dibicarakan Hegel adalah sebuah metafora bagi transformasi.

Pada kenyataannya, metafora ini masih berlanjut di dalam pemikiran filsuf-filsuf yang muncul kemudian, sehingga kita mendapatinya kembali, sebagai kehendak akan ketiadaan yang mengakhiri nihilisme dalam pemikiran Friedrich Nietzsche (*Zarathustra* 77), *thanatos* dalam psikoanalisa Sigmund Freud, serta sebagai bagian dari struktur *dasein* di dalam fenomenologi Martin Heidegger yang mengkonsepsikan manusia sebagai ada-menuju-kematian (*sein-zum-tode*) (219). Mereka tidak benar-benar membicarakan kematian. Bahkan, dalam eksistensialisme Heidegger, titik berat dari pembicaraannya adalah sikap dan pemaknaan manusia terhadap kehidupan, ketika dihadapkan pada kepastian akan adanya kematian, bukan mengenai kematian itu sendiri. Demikian pula dalam

<sup>1</sup> Vladimir dan Estragon, dua tokoh utama dalam drama *Waiting for Godot* karya Samuel Beckett.

<sup>2</sup> Dalam tradisi agama-agama Semitik, Habil (Abel) adalah putra Adam yang membunuh saudaranya, Qabil (Cain) yang di dalam tradisi tersebut dikenal sebagai manusia yang pertama mengalami kematian.

*thanatologi*; bukannya mencari penjelasan mengenai kematian, kita justru mencari kejelasan mengenai pemaknaan atas dan pengaruh dari adanya fenomena kematian terhadap kehidupan manusia.

Yang kita perlukan adalah sebuah keterangan mengenai kematian, bukan keterangan mengenai berbagai perayaan dan penilaian atasnya. Oleh karena itu, diperlukan satu usaha untuk melihat kematian dari sudut yang berbeda. Kematian sebagai metafora, bukanlah topik yang tentangnya dipercakapkan sebuah keterangan di sepanjang skripsi ini.

## 1.2. Rumusan Masalah

Permasalahan yang dibicarakan dalam skripsi ini meliputi beberapa hal. Pertama, apakah kematian eksistensial itu? Kedua, bagaimana kematian hadir di dalam dunia manusia? Ketiga, mungkinkah pemahaman kita mengenai manusia dipisahkan dari mortalitasnya? Ruang lingkup kematian yang dibicarakan pun dibatasi. Fokus dari pembahasan di dalam skripsi ini adalah kematian manusia, bukan kematian sembarang organisme. Bukan pula pemaknaan atas adanya fenomena kematian, karena membicarakan pemaknaannya sudah berarti bukan membicarakan kematian itu sendiri, melainkan nilai atau sistem nilai yang diproduksi seseorang atau suatu kebudayaan terkait kematian. Berbagai percakapan dan perdebatan etis mengenai situasi-situasi tertentu yang berkenaan dengan kematian, seperti pembunuhan dan bunuh diri, juga tidak dibicarakan di dalam skripsi ini.

## 1.3. Pernyataan Tesis

Dalam mortalitas, konsep manusia sebagai eksistensi memiliki signifikansi. Tidak ada rumusan yang jelas untuk menerangkan apakah kematian eksistensial itu, sehingga kita mengenali kematian melalui virtualisasi atasnya dengan jalan merumuskan kriteria kematian. Meskipun demikian, bahwa setiap manusia mortal, adalah sebuah kepastian. Sejauh ia mortal, manusia dapat dipahami sebagai pribadi, sehingga ia bukan sekadar organisme individual, tapi juga eksistensi.

#### 1.4. Tujuan Penulisan

Pembicaraan mengenai kematian, di dalam filsafat, hampir selalu menempatkannya sebagai negativitas. Akan tetapi, negativitas itu sendiri mengidap ambiguitas; tidak pasti apakah kematian itu negatif terhadap kehidupan, atau negatif terhadap kedirian. Pada kenyataannya kematian dan kehidupan saling berkelindan, bukan secara konseptual namun secara faktual. Untuk membuktikan bahwa kematian dan kehidupan mengkonstruksi satu sama lain, dan tidak sesederhana anggapan awam bahwa keduanya saling meniadakan, adalah tujuan dari penulisan skripsi ini dan perumusan berbagai gagasan yang termuat di dalamnya. Selain, pembahasan skripsi ini juga ditujukan untuk membuktikan bahwa konsep mortalitas memiliki signifikansi yang tidak bisa diabaikan dalam kerangka pemahaman kita mengenai eksistensi.

#### 1.5. Kerangka Teori

Perbincangan mengenai kematian di dalam buku *The Philosophy of Death* karya Steven Luper merupakan awal yang baik untuk memulai pembicaraan mengenai topik skripsi ini. Buku tersebut terdiri dari dua bagian, (1) *Dying* dan (2) *Killing*. Bagian pertama, selain membicarakan berbagai keterangan mengenai pengertian kematian, juga ditujukan untuk mengupas dan merumuskan solusi terhadap teka-teki yang pernah dilontarkan Epicurus. Teka-teki tersebut kurang lebih terumuskan dalam kalimat “*when we are, death is not come, and, when death is come, we are not*” (Luper 67). Pada dasarnya, ini adalah penegasan atas pandangan bahwa kematian bukanlah hal yang buruk bagi kehidupan, setidaknya tidak membawa kerugian apa-apa. Subjek yang mengalami kematian adalah sebuah paradoks. Teka-teki itu sendiri, dan perdebatan mengenainya tidak cukup signifikan bagi pembahasan topik dari skripsi ini.

“*[W]hy and when killing is prima facie wrong due to its effects on the one killed, rather than because of any side effects it might have*” (Luper 8) merupakan rumusan yang diungkapkan Luper atas permasalahan yang dibicarakan pada bagian kedua dari bukunya tersebut. Bukan hanya membicarakan persoalan teoritis mengenai pembunuhan, bagian ini juga memperbincangkan persoalan etis

mengenai bunuh diri, euthanasia, dan aborsi. Apa yang dibicarakan dalam bagian ini juga kurang signifikan bagi permasalahan yang dibahas di dalam skripsi ini.

Gagasan di dalam buku *The Philosophy of Death* yang arti pentingnya bagi pembahasan topik skripsi ini tidak bisa dikesampingkan adalah rumusan Luper atas pengertian kehidupan (*life*) dan kematian (*death*), serta berbagai analisis terhadap komplikasi yang menyertainya, terutama dibicarakan dalam Bab 2 *Life* dan Bab 3 *Death*. Konsepsi Luper mengenai kehidupan disarikan dari data empiris yang dipelajari dalam disiplin biologi. Dengan demikian, konsepsi tersebut dihindarkan dari komplikasi yang sering kita dapati pada term ‘kehidupan’ karena melekatnya nilai-nilai dan makna-makna, yang menyebabkan term tersebut hanya memiliki makna konotatif.

*On my view, something is alive only if it has a substantial capacity to maintain itself, but not just any form of self-maintenance will serve. The self-maintenance of living things is controlled by durable replicators. These are replicators that are able to mutate, augment themselves, and bequeath mutations. A thing is alive just when it has a reasonably substantial capacity to maintain itself using processes that are controlled by durable replicators within it (Luper 37).*

Sebagai efek sampingnya, definisi ini tentu saja tidak mencukupi untuk memberikan keterangan mengenai kehidupan manusia, kecuali jika kita menempatkan manusia semata-mata sebagai satu spesies di antara semua makhluk hidup; tidak lebih dan tidak istimewa. Berangkat dari definisi ini, Luper merumuskan definisi kematian sebagai negativitas atas kehidupan. Ia menyatakan bahwa “*it seems reasonable to say that death is life’s ending, and that a particular death is the ending of the life of a particular thing – the ending of its vital processes*” (Luper 41). Akan tetapi, akhir (*ending*) yang terdapat di dalam pengertian tersebut tidak sesederhana kelihatannya. Justru, bagian peliknya adalah menentukan kapan akhir itu terjadi dan dalam kondisi seperti apa. Kita dapat memahaminya sebagai suatu proses, atau suatu keadaan yang merupakan pemenuhan dari sebuah proses.

Kematian dapat dipahami sebagai kesudahan dari suatu proses (*denouement death*), pencapaian momen tertentu ketika proses kematian tak mungkin lagi dibalikkan (*threshold death*), maupun keadaan tubuh yang tak mampu lagi mengintegrasikan fungsi berbagai organ dan sistem organnya (*integration death*). Luper hanya membahas persoalan ini, tanpa memutuskan pandangan mana yang ia sepakati.

Komplikasi ini sebenarnya muncul ketika kita hendak memahami kematian suatu organisme, yang oleh Luper didefinisikan sebagai “*living individual*” (37); bukan sekadar mencari keterangan perihal lenyapnya fenomena hidup. Ketika kita membicarakan proses kehidupan pada tataran sel, yang berarti membicarakan fenomena hidup dan bukannya hidup suatu organisme, persoalannya tidak terlalu pelik. Demikian halnya dengan kematian selular, yang kita kenal dalam dua macam mekanisme, yaitu *necrosis* dan *apoptosis*. *Necrosis* adalah “*a messy process in which cells break apart and spew their contents onto other cells*” (Luper 58), sementara *apoptosis* “*a tidy process by which cells self-destruct*” (Luper 58). *Apoptosis* sendiri merupakan bagian dari proses kehidupan suatu organisme, dimana tubuh mengembangkan dan merawat dirinya.

Bagaimanapun juga, persoalannya akan semakin rumit ketika kita mencoba mengkonsepsikan kematian manusia. Oleh karena, kita tak sekadar menerima bahwa manusia adalah satu spesies di antara semua makhluk hidup. Luper sendiri menyatakan bahwa “*whether you and I exist or not depends on what we are, and on the conditions under which we persist over time*” (5). Untuk menjawab persoalan ini, Luper hanya mengulas kembali beberapa gagasan dari banyak pemikir sebelumnya mengenai apa itu manusia, yang bisa kita jadikan opsi untuk merumuskan keterangan mengenai kematian manusia. Tiga gagasan yang dibicarakan Luper adalah *animal essentialism*, *person essentialism*, dan *mind essentialism*. Bagi *animal essentialists* esensi manusia adalah tubuh biologisnya. Bagi *person essentialists* manusia adalah makhluk yang memiliki kesadaran-diri (*self-awareness*). Adapun bagi *mind essentialists* esensi manusia adalah *mind*-nya. Kematian berarti lenyapnya sebagian atau semua hal tersebut, tergantung posisi mana yang disepakati.

Selain itu, ada juga beberapa catatan mengenai kondisi-kondisi yang menentukan keberlangsungan kita sebagai manusia, yaitu *animalist account*, *psychological account*, dan *mindist account*. Menurut *animalist account*, kita bertahan sebagai diri kita selama kita adalah organisme yang sama, selama tubuh biologis kita belum binasa. Menurut *psychological account*, keberlangsungan kita ditentukan oleh berbagai atribut psikologis yang kita miliki dan keterkaitannya satu sama lain. Adapun *mindist account* menekankan keutuhan *mind* kita sebagai hal yang menentukan keberlangsungan kita.

Mengenai berbagai hal tersebut, Luper juga tidak menegaskan posisinya dan hanya memberikan analisis atas berbagai celah dan kelemahan yang terdapat di dalam gagasan-gagasan tersebut. *Animal essentialism* tidak mampu menjawab keberatan yang muncul dari adanya transplantasi organ. Bahkan, pada kenyataannya hanya sedikit dari sel tubuh kita yang merupakan bagian dari tubuh bayi kita dan kita tetaplah orang yang sama semenjak lahir. Baik *person essentialism* maupun *mind essentialism* terbentur dengan kenyataan bahwa sebagian manusia hidup tanpa kapasitas yang memadai untuk memiliki *self-awareness* maupun kesadaran (*consciousness*). Luper tidak memberikan solusi untuk mengatasi persoalan-persoalan ini. Dengan kata lain, ia tidak menawarkan konsepsi yang tegas mengenai apa itu hidup dan apa itu mati bagi manusia. Namun, gagasan-gagasannya menunjukkan kepada kita beragam celah yang bisa kita susupi untuk merumuskan sendiri keterangan yang kita butuhkan mengenai kematian manusia.

#### 1.6. Sistematika Penulisan

Skripsi ini terdiri dari lima bab. Bab 1 Pendahuluan, menguraikan beberapa hal berkenaan dengan penulisan skripsi ini, meliputi: (1) latar belakang, (2) rumusan masalah, (3) pernyataan tesis, (4) tujuan penulisan, (5) kerangka teori, dan (6) sistematika penulisan. Bab ini merupakan tinjauan menyeluruh atas penulisan skripsi ini.

Dua bab selanjutnya, yaitu Bab 2 Eksistensi, Sosial, dan Bahasa, serta Bab 3 Kebenaran, Keputusan, dan Otentisitas dimaksudkan sebagai pembentukan wawasan agar pembacaan dan pemahaman atas topik yang tengah dibicarakan

memadai. Dalam kedua bab tersebut diuraikan pengertian-pengertian yang digunakan di dalam skripsi ini dari berbagai term kunci yang dipercekapkan. Dengan demikian, pembahasan di dalam kedua bab tersebut sekaligus merupakan pembatasan-pembatasan pengertian atas konsep-konsep yang berkaitan dengan topik skripsi ini.

Pada dasarnya, Bab 2 membicarakan hubungan antara individu dan masyarakat. Di dalam bab ini, terdapat tiga term kunci yang dibahas, yaitu bahasa, sosial, dan eksistensi. Bahwa bahasa, sosial, dan eksistensi saling bergantung satu sama lain, adalah gagasan inti di dalam bab ini. Pembahasan ini merupakan upaya untuk menjernihkan permasalahan fundamental yang muncul dari hubungan antara agen dan struktur yang cenderung dipertentangkan dalam pembicaraan mengenai otentisitas oleh sebagian filsuf. Melalui penjernihan ini, diharapkan hubungan antara agen dan struktur dapat dilepaskan dari antagonisme yang selalu menempatkan agen sebagai oposisi dari struktur.

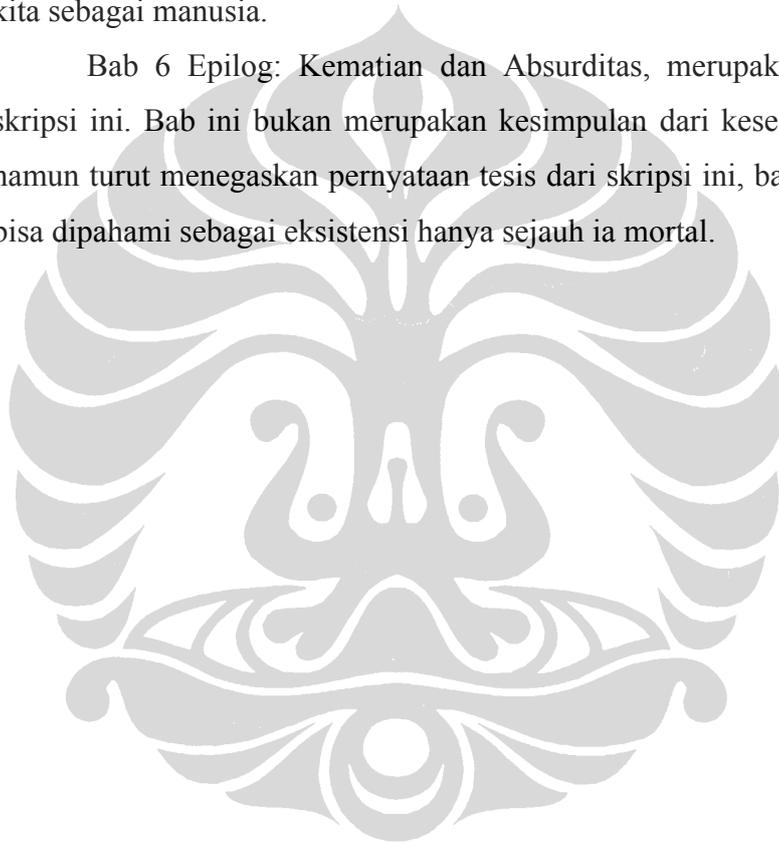
Sesuai dengan judulnya, Bab 3 merupakan sebuah pembicaraan yang ditujukan untuk memperoleh kejelasan tentang, sekaligus merumuskan kebenaran, keputusan, dan otentisitas. Setidaknya, kejelasan dan rumusan mengenai makna dari ketiga konsep tersebut sejauh dibicarakan dalam skripsi ini; bukan kebenaran, keputusan, dan otentisitas secara umum. Inti gagasan dari bab ini adalah otentisitas dapat dicapai melalui penciptaan kebenaran yang didasarkan pada suatu keputusan eksistensial. Pembahasannya sendiri berkisar pada konsep eksistensi yang telah dibicarakan pada bab sebelumnya. Pembicaraan mengenai kebenaran, keputusan, dan otentisitas memiliki arti penting di dalam skripsi ini, untuk memberikan kejelasan mengenai signifikansi individu di dalam kehidupan sosial, sebab kematian pada dasarnya terjadi hanya pada individu. Bab ini juga menjelaskan keterjalinan yang terjadi antara eksistensi dan yang sosial, antara eksternalisasi yang personal dan internalisasi yang sosial.

Di dalam Bab 4 Kematian dan Kematian Eksistensial, pembahasan mengenai kematian benar-benar memperoleh bentuknya. Oleh karena, di dalam bab inilah kematian, yang merupakan tema sentral skripsi ini dianalisis secara mendalam. Separuh bab ini berupaya merumuskan penjelasan yang memadai mengenai kematian eksistensial. Separuh bab sisanya adalah pembicaraan untuk

menempatkan kematian di dalam dunia manusia, di mana kematian ‘dibahasakan’ dan diidentifikasi. Pada titik inilah term kunci yang ketiga dari bab ini muncul, yaitu kriteria kematian.

Bab 5 Immortalitas, membicarakan usaha-usaha manusia untuk mewujudkan immortalitas. Tujuan utama dari bab ini, bukan hanya memaparkan kemungkinan-kemungkinan dan kendala-kendala yang dihadapi untuk mencapai immortalitas, tapi juga menunjukkan bahwa upaya-upaya tersebut terkait dengan organisasi atas kematian yang kita lakukan dan asumsi-asumsi mengenai kedirian kita sebagai manusia.

Bab 6 Epilog: Kematian dan Absurditas, merupakan bab terakhir dari skripsi ini. Bab ini bukan merupakan kesimpulan dari keseluruhan pembahasan, namun turut menegaskan pernyataan tesis dari skripsi ini, bahwa konsep manusia bisa dipahami sebagai eksistensi hanya sejauh ia mortal.



## BAB 2 EKSISTENSI, SOSIAL, DAN BAHASA

Problem awal yang kemudian saya tolak, adalah konsep otentisitas (*authenticity*) yang selama ini kita kenal sebagai “*a cluster of ethical and psychological conceptions of individuality that stand in an uneasy relation to traditional norms of justice and the demands of morality*” (Carman 229). Yang menjadi soal adalah, bagaimana seseorang bisa tetap menjadi dirinya sendiri, di hadapan dan di tengah-tengah masyarakat yang memiliki batasan-batasan dan tuntutan-tuntutan? Dengan kata lain, bagaimana seseorang bisa menjalankan nilai-nilai pribadinya tanpa melanggar norma-norma yang ada di dalam masyarakatnya? Permasalahan ini tampaknya memang ada; tapi, menurut saya ini bukanlah permasalahan yang sebenarnya. Saya tidak menolak adanya otentisitas dan kemungkinan individu untuk dapat meraihnya; hanya saja, kita perlu merevisi pengertian kita mengenai otentisitas. Otentisitas, tidak lagi berakar pada singularitas (Schwartz 17), karena kita tak bisa mengisolasi individu dari hal-hal lain yang ada di luar dirinya. Ketika kita mempertentangkan individu dengan masyarakat, kita cenderung memahami keduanya sebagai hal yang hingga taraf tertentu dapat berdiri sendiri-sendiri, seolah-olah bisa ada individu tanpa masyarakat, atau masyarakat tanpa individu. Hal inilah yang perlu kita jernihkan terlebih dahulu.

### I

Usaha paling awal untuk memahami diri kita, adalah mempertanyakan ‘apa itu manusia?’ Ini adalah usaha yang panjang untuk merumuskan sifat alamiah manusia (*nature of human being*); mengandaikan adanya kebenaran yang tetap mengenai manusia. Pencarian ini sekaligus memisahkan secara tegas antara individu dan masyarakat; karena individu dianggap memiliki sesuatu yang secara kodrati diperolehnya sebelum berinteraksi dengan individu lain dalam kehidupan sosial. Pandangan ini juga memisahkan secara substansial, antara yang natural dan yang kultural, yang korporeal dan yang sosial.

Ada banyak definisi yang ditawarkan oleh banyak pemikir pada setiap zaman, mengenai ‘apa itu manusia?’; dan setiap definisi berbeda satu sama lain menurut situasi zamannya. Hal ini menunjukkan bahwa ‘kebenaran yang tetap’

mengenai manusia sebenarnya tidaklah tetap, karena para pemikir tersebut selalu mendapati kebenaran yang berbeda ketika mereka mencarinya; konteks hidup seorang pemikir mempengaruhi rumusan kebenaran yang ditemukannya. Dengan demikian, gagasan mengenai adanya kebenaran yang tetap yang mesti dicari tidak mungkin lagi dipertahankan, dan oleh karenanya gagasan tentang adanya sifat alamiah manusia juga tak bisa dipertahankan lebih lama; usaha paling keras kepala untuk mempertahankannya, adalah pandangan bahwa kebenaran yang tetap ini ada, tapi tidak bisa diketahui atau setidaknya belum diketahui; yang pertama adalah pandangan skeptik, yang kedua pandangan idealistik. Hal ini juga ditandai dengan peleburan batas-batas antara yang natural dan kultural; manusia bukan sekadar bagian dari alam, namun ia pun mengambil jarak darinya. Setiap perjumpaan keduanya, sudah sekaligus menghasilkan kebudayaan, sebagai mediasi antara manusia dan lingkungannya.

‘Apa itu manusia?’ juga berarti ‘dimanakah posisi manusia di alam ini?’ Pertanyaan ini tidak hanya berkenaan dengan posisi manusia secara spasio-temporal, tapi juga posisi hierarkisnya. Untuk memberikan gambaran mengenai hal ini, ada dua contoh pandangan yang cukup berpengaruh pada cara kita menandai posisi hierarkis manusia; satu tradisi agama-agama Semitik yang bersumber dari ajaran Ibrahim, lainnya teori evolusi yang pengaruhnya sangat luas hingga ke zaman kita.

Tradisi Ibrahimik menempatkan manusia langsung di bawah Tuhan, mengatasi segala makhluk selebihnya. Teori evolusi menempatkan manusia di puncak proses evolusi; manusia adalah produk mutakhir alam semesta. Dalam tradisi Ibrahimik, Tuhan menciptakan manusia; dalam teori evolusi, alam berproses memproduksi manusia. Tingkatan yang ditempati manusia pada hierarki alam semesta, dalam tradisi Ibrahimik diperoleh sebagai anugerah Tuhan pencipta; dalam teori evolusi merupakan hasil dari seleksi alam.

Apakah hierarki ini didasarkan pada keterarahan transendental atau suatu proses natural; bukan itu yang jadi soal bagi saya. Pada titik dimana kita mempertanyakan posisi manusia, bukan lagi sifat alamiah manusia yang kita cari, melainkan relasinya dengan sesuatu yang lain yang bukan manusia, yang coba kita tentukan. Kemudian, bukan hanya relasi manusia dengan yang bukan manusia

yang penting untuk dimengerti guna memahami diri kita, tapi juga relasi sesama manusia dalam membangun kehidupan sosial. Hierarki tercipta, ketika di dalam kehidupan sosial, seorang individu berelasi dengan individu lainnya dan menjalankan peran dan fungsinya di dalam masyarakat tersebut. Misal, ketika seorang dokter memeriksa pasiennya. Dalam hal ini, hierarki tidak selalu berupa dominasi yang bersifat negatif.

Kedua pertanyaan tersebut, ‘apa itu manusia?’ dan ‘dimanakah posisi manusia?’ menggambarkan dua pendekatan dalam pemahaman antropologis kita; yang pertama mendasari pencarian kita atas sesuatu yang secara intrinsik dimiliki manusia, yang kedua mendasari pendekatan antropologis yang menitikberatkan eksternalitas manusia. Sekarang, bukan definisi manusia yang kita perlukan, melainkan pemahaman mengenai kondisi manusia, mengenai modus beradanya. Dengan itulah kita merumuskan pemahaman mengenai manusia sebagai makhluk tanpa sifat alamiah.

## II

Dalam kehidupan sosial, orang-orang berkumpul dan membentuk entitas yang berbeda dari diri mereka masing-masing, yaitu masyarakat. Karakteristik masyarakat berbeda dari karakteristik individu; namun, tak berarti karakteristik keduanya tak bisa dipertemukan. Kenyataan bahwa karakteristik suatu masyarakat tercermin pula pada karakter anggotanya; berarti bahwa kesamaan antara yang-sosial dengan yang-individual dalam satu masyarakat, ada.

Kesamaan ini adalah sesuatu yang ‘dibagi’ bersama; bagian dari identitas individu, sekaligus identitas kelompok. Identitas individu terkait dengan yang-lain (*the other*). Individu mengidentifikasi dirinya, mula-mula dengan menyamakan dan membedakan dirinya sendiri dari yang-lain.

Saya menolak pandangan analogis bahwa masyarakat adalah organisme; meskipun, benar bahwa masyarakat bersifat organis. Bukan hanya menganggap masyarakat sebagai entitas yang tidak sekadar dinamis, lebih dari itu: hidup; pandangan analogis ini menempatkan masyarakat sebagai tujuan. Individu dipasok ke dalam masyarakat, melalui kelahiran dan perpindahan, adalah untuk menghidupi masyarakat yang sudah ada. Individu; kelahiran, kehidupan, dan

kematiannya adalah bagian dari algoritma sosial. Tak ada kehidupan individu, kecuali menghidupi masyarakatnya. Tak pernah ada kematian, kecuali kepunahan satu kebudayaan.

Seorang tokoh, orang yang berpengaruh, atau mereka yang berjasa, dikenang setelah matinya bukan sebagai individu, melainkan simbol yang menjadi bagian dari identitas kelompok. Bagi seorang individu, ia bisa berhenti hidup tanpa harus berhenti eksis; atau sebaliknya, berhenti eksis tanpa harus berhenti hidup. Pemahaman mengenai diri sebagai diri yang dinarasikan atau diri naratif (*narrative self*), sesuai dengan keberadaan masyarakat semacam ini; bahwa diri seseorang adalah kisah yang ia rangkai bersama orang-orang di sekitarnya dan orang-orang yang mengenalnya selama ia hidup, dan tetap diteruskan oleh mereka yang ditinggalkannya setelah ia mati. Andy Clark menerima konsep mengenai diri sebagai diri naratif untuk mengatasi kecemasan bahwa kedirian seseorang terancam dengan semakin berkembangnya teknologi yang memungkinkan penggantian tubuh manusia dengan tubuh-tubuh sintetis (Clark 132). Saya pikir hal ini tak perlu dilakukan, karena kedua hal tersebut, diri manusia dan tubuh atau bagian tubuh sintetis, tidak saling meniadakan.

Tak seperti yang diangankan Heidegger, bahwa kematian membawa seseorang pada keseluruhan kediriannya (Hoy 283) –bahwa kedirian seseorang dapat dilihat sebagai satu keseluruhan setelah kematiannya, mencakup pula kemungkinan-kemungkinannya yang belum terealisasikan– diri yang dinarasikan masih terus eksis dan terus *menjadi* (*becoming*) selama orang-orang mengenang dan membicarakannya; meski aktor atau aktrisnya tak lagi punya kuasa untuk ikut mengubah cerita mereka, tapi ia tetap mengambil peran, melalui ingatan dan pemaknaan orang-orang di sekitarnya tentang dirinya. Kisah tentang diri seseorang, kemudian bukan lagi tentang dirinya, melainkan tentang masyarakat tempat ia hidup dan ‘mengabdi.’ Di dalam organisme masyarakat, orang ini tidak dikatakan mati; ia tetap hidup selama masyarakat itu ada. Gagasan yang terakhir inilah yang kemudian saya tolak, sehingga saya pun tak bisa menerima pandangan bahwa masyarakat adalah organisme, bahkan sebagai pandangan yang ‘sekadar’ analogis.

Dalam keadaan paling ekstrim, jika anggota-anggota suatu masyarakat menganggap kelompoknya sebagai organisme, yang kemudian ada adalah satu dari dua hal ini: kerumunan atau kelompok tribal. Saat kelompok sosial memiliki karakteristik yang sepenuhnya berbeda dari individu-individu anggota sebelum ‘memasuki’ kelompok tersebut; yang terwujud adalah kerumunan. Di dalam kerumunan, tidak ada satu cita-cita bersama; tiap-tiap anggota terlarut ke dalam aksi kerumunan, untuk memuaskan hasratnya sendiri, atau bahkan terlarut sekadar terlarut, tanpa tujuan. Apa yang mereka lakukan bukanlah apa yang lazim mereka lakukan sebagai individu tertentu yang adalah diri mereka, melainkan apa yang tengah ‘dilakukan’ oleh kerumunan itu. Kerusakan dan penjarahan adalah contoh dari kerumunan yang bertindak.

Saat individu-individu anggota mengidentifikasi diri mereka sepenuhnya sama dengan karakteristik kelompok sosialnya; yang terwujud adalah kelompok tribal. Sebagian suku primitif merupakan contoh untuk kelompok sosial jenis ini. Individu anggota berhenti eksis ketika ia diusir dari sukunya, karena ia sekadar bagian terbuang dari organisme masyarakat.

Masyarakat yang dihidupi sebagai organisme, kemudian menjadi sebetulnya totalitarianisme; hanya ada satu kehendak yang dituruti oleh setiap anggotanya, bukan kehendak masing-masing individu (bahkan jika kita mengandaikan kehendak mereka sama) maupun hasil pemufakatan bersama, melainkan ‘kehendak organisme masyarakat’, yang barangkali tak terkatakan namun dituruti begitu saja. Di dalam organisme masyarakat ini, kekuasaan ditransendensikan (di dalam kelompok tribal), atau dilakukan dalam gairah panteistik (di dalam kerumunan).

Bagi saya, masyarakat ada agar tiap-tiap individu anggotanya mampu menghidupi eksistensinya. Setiap usaha untuk ‘menjaga’ dan ‘memperbaiki’ masyarakat, bertujuan untuk memungkinkan dicapainya kondisi ini. Inilah tafsir anarkis atas pernyataan: dahulukan kepentingan bersama di atas kepentingan perseorangan. Bukan untuk menghidupi dominasi mayoritas, maupun tirani minoritas; melainkan mengusahakan satu jagad egaliter, di mana, meminjam kata-kata Subcomandante Marcos, setiap dunia yang berbeda-beda bisa cocok untuk berada di dalamnya.

Sebagian individu di dalam masyarakat kita namakan ‘sampah masyarakat’; individu yang tidak menjalankan fungsinya sebagaimana peran yang bisa diharapkan darinya; diakui ada, namun tidak diinginkan. Seberapa banyak ‘sampah masyarakat’ mengindikasikan seberapa gagal masyarakat itu membangun dirinya; dengan kata lain, seberapa baik kondisi masyarakat terukur dari sejauh mana masyarakat tersebut memungkinkan setiap individu anggotanya untuk memampukan diri mereka melakukan aktualisasi-diri.

Masyarakat bukanlah organisme, namun bersifat organis; tiap-tiap elemennya saling terikat dan mempengaruhi satu sama lain; membentuk sebuah struktur yang sistemik. Kesamaan nasib, cita-cita, maupun sejarah bukan faktor esensial yang membedakan pengertian kita mengenai masyarakat dari orang-orang yang sekadar berkumpul bersama; melainkan posisi tiap-tiap elemen, dalam relasinya satu sama lain. Bukan kesamaan nasib, cita-cita, maupun sejarah yang membuat sekelompok orang jadi masyarakat; namun, peran dan fungsi dari tiap-tiap elemennya.

### III

Jika manusia adalah makhluk tanpa sifat alamiah; kediriannya (*selfhood*) ada, sudah selalu di dalam kehidupan sosial. Kedirian ada ketika masyarakat ada. Secara konseptual, kita dapat memisahkan antara dunia sosial (*social universe*) dengan dunia korporeal (*corporeal universe*); untuk sementara, kita terima perbedaan ini. Dunia sosial dibangun dengan nilai-nilai; sehingga, bergantung pada bahasa karena dengan bahasalah nilai-nilai diobjektifikasi agar dapat mengkonstruksi suatu dunia. Ia ada karena manusia berbahasa. Pun, melalui bahasa kita mengakses dunia sosial dengan menciptakan dan memberikan makna pada apa yang ada di sekitar kita.

Kesadaran-diri (*self-awareness*) muncul bersamaan dengan internalisasi dari yang sosial. Kesadaran-diri ada karena manusia mempertanyakan dirinya, kemudian berusaha menjawabnya. Apa yang kita sebut dengan memahami diri sendiri, adalah bertanya-jawab mengenai makna keberadaan kita; ini sepenuhnya bergantung pada bahasa.

Manusia *ada* karena ada bahasa; seseorang hidup di dunia sejak seorang perempuan melahirkannya, tapi baru *ada* sejak ia mengenal kata-kata. Dengan demikian, hidup (*life*) dan *ada* (*exist*) adalah dua hal yang berbeda. Pada titik ini, kita membedakan antara konsep organisme manusia dengan konsep manusia sebagai eksistensi.

Eksistensi (*existence*) adalah manusia; konsepsi ini hanya dipahami jika kita tidak sekadar menempatkan manusia di dalam dunia korporeal bersama entitas-entitas fisik lainnya, tapi juga menempatkannya di dalam dunia sosial. Eksistensi harus ada di dalam dunia sosial, karena hanya di dalam dunia inilah kesadaran-diri dan tindakan memaknai, dua hal yang harus dimiliki sebagai eksistensi, ada dan mungkin ada. Bahwa manusia *ada* karena ada bahasa dan sebaliknya, bahasa ada karena ada manusia, dapat kita pahami melalui dua hal: (1) bahasa adalah sesuatu yang terberi (*given*), dan (2) bahasa adalah sesuatu yang selalu diciptakan.

Mengatakan bahwa bahasa ada terlebih dahulu, dalam artian pernah ada bahasa tanpa manusia yang mengucapkannya, tentu saja tak dapat diterima. Bahasa adalah sesuatu yang terberi; ketika dilahirkan, manusia tidak berbahasa. Ia harus mempelajari bahasa yang ada di dalam kebudayaan tempat ia dilahirkan. Walaupun ada insting berbahasa, tak berarti manusia sudah berbahasa sejak ia dilahirkan. Dalam artian inilah kita pahami bahwa bahasa mendahului manusia.

Mengatakan bahwa manusia *ada* terlebih dahulu, baru menciptakan bahasa, berarti mengatakan bahwa (1) organisme manusia dan eksistensi adalah satu hal yang tepat sama karena manusia pernah *ada* sebelum ada bahasa di dunia ini, sehingga baginya (2) tak perlu ada pembedaan antara dunia korporeal dan dunia sosial, bahkan secara konseptual, karena hanya ada satu dunia yang dapat diakses secara memadai hanya dengan apa yang telah diberikan alam; dengan demikian, (3) kebudayaan tak perlu ada; karena manusia bisa mengada sebagaimana lemur atau kucing mengada.

Bahasa adalah sesuatu yang selalu diciptakan; tak hanya mengalami perubahan bentuk, setiap kata mengalami perubahan makna dari waktu ke waktu. Maksud yang dimiliki oleh pengguna dan konteks penggunaannya menentukan makna yang dimiliki suatu kata. Bahasa adalah medium untuk mengakses dunia

sosial; medium bagi manusia untuk mengada. Untuk inilah manusia melakukan permainan bahasa (*language game*); melalui permainan ini bahasa mengalami penciptaan yang terus-menerus oleh manusia. Dengan demikian, makna yang dibawa suatu kata tak pernah sama untuk semua situasi. Dalam artian inilah, bahasa terpahami sebagai ciptaan manusia. Saya katakan bahwa bahasa merupakan medium, dan bukan sekadar instrumen untuk mengakses dunia sosial, karena bahasa tidak hanya menjembatani manusia dengan realitas di sekitarnya, tapi turut pula mengkonstruksi realitas tersebut.

Sejauh ini kita dapati bahwa eksistensi, bahasa, dan dunia sosial harus ada ketiga-tiganya atau tidak sama sekali; hilangnya salah satu menyebabkan tak satu pun dari ketiganya tetap ada. Pada bab berikutnya, saya akan membicarakan keterjalinan antara ketiganya, tentang bagaimana yang sosial melahirkan eksistensi melalui pembentukan tubuh sosial, bagaimana eksistensi membentuk yang sosial melalui penciptaan kebenaran, serta peran bahasa di dalam mekanisme tersebut.

Ketika salah satu, dua di antaranya, atau bahkan ketiga konsep tersebut kita anggap sebagai hal yang bisa ada tanpa bergantung pada yang lainnya; yang kemudian muncul adalah pertanyaan ‘bagaimana seseorang bisa tetap menjadi dirinya sendiri, di hadapan dan di tengah-tengah masyarakat yang memiliki batasan-batasan dan tuntutan-tuntutan?’ atau ‘bagaimana seseorang bisa menjalankan nilai-nilai pribadinya tanpa melanggar norma-norma di dalam masyarakatnya?’ Pertanyaan ini muncul karena kita menganggap individu bisa *ada* tanpa harus ada masyarakat, tanpa harus ada yang sosial; atau, karena kita menganggap masyarakat bisa ada tanpa adanya individu-individu yang membangunnya. Seolah-olah pilihan kita hanyalah menjadi pemberontak atau konformis; keterbatasan pilihan inilah yang kita lihat sebagai ‘kesulitan’ yang mesti kita hadapi dalam menjawab pertanyaan tersebut. Bagi saya, ini bukanlah permasalahan yang sebenarnya; ia muncul karena ketidaktepatan dalam merumuskan pertanyaan.

## IV

Sebelumnya saya katakan, bahwa secara konseptual kita dapat memisahkan antara dunia sosial dengan dunia korporeal. Dalam keadaan aktual, keduanya tidaklah terpisahkan; apa yang terjadi di dunia sosial sekaligus mempengaruhi dunia korporeal, demikian juga sebaliknya, apa yang terjadi di dunia korporeal mempengaruhi dunia sosial; dan pada saat yang bersamaan, eksistensi berada sekaligus di dalam keduanya. Untuk selanjutnya, saya akan menyebut dunia di mana eksistensi berada sebagai dunia manusia.

Salah satu ciri utama dunia manusia saat ini adalah bersifat global; David Peat memilih foto bola bumi sebagai wakil yang tepat untuk mengungkapkan situasi ini, karena “*that image from space reminded us all that we are inhabitants of a single earth*” (156). Ini adalah artian pertama bagi kata global di dalam konteks pembicaraan kita saat ini. Kita semua mendiami satu bulatan yang sama: planet bumi. Saya bukan hanya warga suatu kota atau negara, melainkan warga bumi; intensitas persebaran informasi melalui media massa mempunyai andil yang besar dalam pembentukan persepsi ini.

Apa yang terjadi di Iran, Venezuela, Perancis, atau Rwanda, kemudian menjadi bagian dari dunia saya. Tanpa media massa, manusia memandang dunianya seluas wilayah yang pernah ia kunjungi, bahkan sekadar wilayah yang ia diam; di luar itu, bukan termasuk dunianya. Sebelum media massa menentukan cara manusia memandang dunia, orang-orang mengetahui adanya ‘dunia lain’ dari cerita yang dibawa para musafir; tempat-tempat yang diceritakan itu, beserta segala macam eksotismenya, benar-benar terpahami sebagai dunia yang lain. Dengan adanya media massa, luas dunia seseorang melampaui wilayah yang pernah ia kunjungi; wilayah-wilayah asing yang diceritakan melalui internet, televisi, media cetak, dan lainnya kemudian menjadi bagian dari dunianya.

Yang kemudian menentukan dunia kita bukanlah kehadiran kita di suatu tempat, melainkan pengetahuan dan penglihatan yang diperoleh melalui informasi dari media massa. Dalam artian ini, dunia kita merupakan dunia global yang virtual; dunia kita bukan lagi suatu tempat di mana kita pernah hadir di sana, melainkan gambaran-gambaran tentang suatu tempat yang hadir dalam benak kita. Artian pertama ini, kemudian lebih tepat jika kita rumuskan sebagai *persepsi*

bahwa kita semua mendiami satu tempat yang sama dengan skala yang begitu luas.

Artian kedua dari kata global adalah bahwa efek dari suatu peristiwa yang terjadi di suatu wilayah lokal tertentu, tidak terbatas hanya pada wilayah itu. Tempat berdiam kita bukan hanya begitu luas, tapi juga antar-wilayah lokalnya saling terikat, sehingga bersifat organis. Berbagai peristiwa ekologis yang terkait satu sama lain, yang kemudian kita sebut sebagai gejala pemanasan global (*global warming*) merupakan salah satu peristiwa yang memperkuat pemahaman kita mengenai sifat global dari dunia manusia dalam artian yang kedua ini; krisis keuangan yang melanda banyak negara belum lama ini adalah salah satu peristiwa yang lainnya.

Kompleksitas dari kegiatan manusia dalam satu tempat berdiam yang begitu luas dan organis, menyebabkan ‘mustahilnya’ upaya untuk mengendalikan, atau setidaknya memastikan, dampak dari suatu tindakan atau peristiwa. “*We are now less certain about the consequences of that development we call ‘progress’*” (Peat 158). Bahkan, memastikan hal-hal yang bakal terdampak pun, sama ‘mustahilnya.’

Ciri kedua dari dunia manusia saat ini adalah bersifat instant. Pergantian informasi yang satu dengan yang lain begitu cepat; seolah-olah tidak memberikan jeda untuk kita melakukan interpretasi dan memaknai suatu peristiwa. Suatu informasi tidak lagi membawa kita kepada suatu pemaknaan yang mendalam atas suatu peristiwa, melainkan kepada informasi yang lainnya. Yang kemudian membangun dunia kita adalah penampakan (*appearance*) demi penampakan yang terus-menerus berganti-ganti. Ketika dunia ini berlimpah dengan penampakan-penampakan, sehingga seolah-olah hanya terdiri dari penampakan-penampakan tersebut, tanpa makna yang lebih mendalam; semua jadi begitu transparan, sekaligus nihilistik. Nihilistik, dalam artian bernilai nol, sebagaimana Deleuze memahami nihilisme Nietzsche (Deleuze 147). Kehidupan terdepresiasi ke nilai nol, karena manusia hanya ‘berselancar’ dari satu penampakan ke penampakan lain.

Sifat global dari dunia manusia, seharusnya menyatukan dunia tersebut dalam sebuah kesatuan yang utuh; akan tetapi, yang terjadi justru sebaliknya:

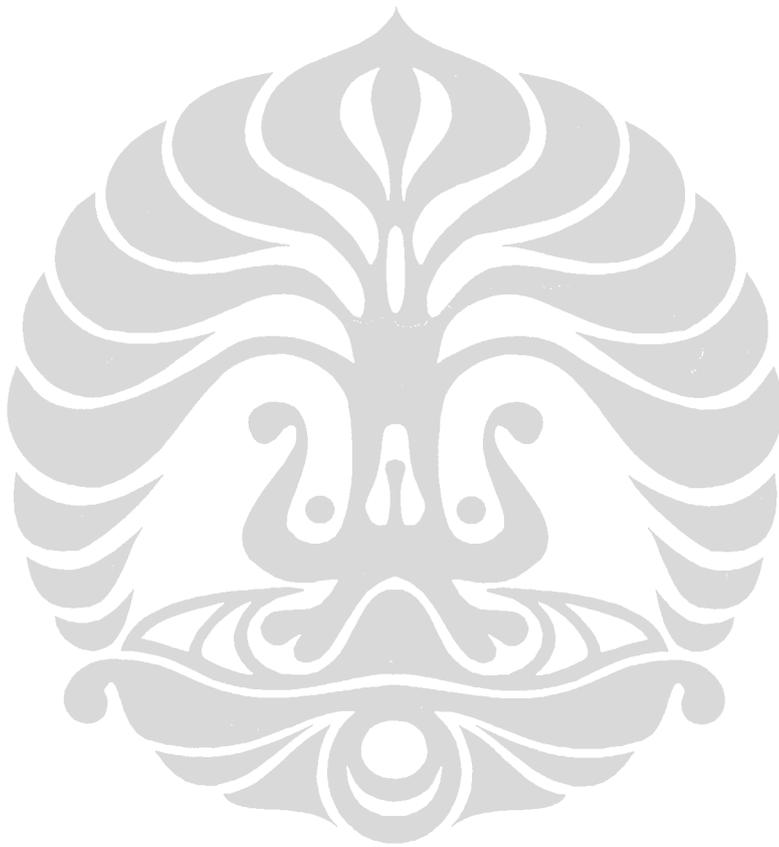
dunia manusia terfragmentasi. Ketika globalisasi terjadi, universalisasi nilai-nilai Barat justru mengalami kemerosotan karena di setiap kelokan jalan di bumi ini, mereka yang berbeda, yang memiliki nilai sendiri-sendiri, dapat ditemukan dengan mudah. Residu yang kemudian ikut meruyak bersama-sama globalisasi, bukanlah nilai-nilai Barat itu sendiri, yang tadinya dianggap dapat diuniversalkan, dalam artian cocok untuk dihidupi oleh kebudayaan yang mana pun di dunia ini: kebebasan, hak asasi manusia, demokrasi (Baudrillard, “Violence” para. 7); melainkan depresiasi atas nilai-nilai yang ada. Dengan memandang semua nilai sebagai ‘tak bernilai’, maka nilai-nilai itu pun diperbolehkan tumbuh di satu ladang yang sama.

Yang kemudian ada bukanlah dunia egaliter sebagaimana dibayangkan Subcomandante Marcos, melainkan satu dunia dengan kebudayaan *indifferent*, di mana kebudayaan-kebudayaan lokal yang berbeda satu sama lain boleh tampak tapi tak boleh *ada*. *Indifferent* berarti, semua yang berbeda boleh menampakan dirinya, tapi diperlakukan secara sama, diperlakukan tidak menurut keunikannya: dalam dunia kita sekarang, sebagai ‘barang dagangan’ di dalam pasar, dan ditakar dengan satu-satunya ukuran: ‘uang.’ Dalam pengertian inilah kita menyebut keterbukaan yang ada sekarang sebagai ‘permisif.’ Perbedaan sebagai perbedaan, yang mesti dihormati karena keunikannya, tidaklah berarti.

Bertumbuhnya terorisme adalah contoh yang baik untuk melihat keadaan ini. Terorisme dewasa ini, pada dasarnya, bukanlah gerakan atau paham yang muncul dari ketidakmampuan atau ketidakmauan menghargai perbedaan sehingga cenderung melakukan kekerasan terhadap yang-lain, tapi justru muncul karena ingin menegaskan perbedaannya; muncul dari frustrasi akibat perbedaannya dipersilakan, namun secara acuh. Jika kemudian paham tertentu, yang secara tak jernih dicap sebagai ‘fundamentalis,’ menutup diri dari semua yang berbeda; ini hanyalah sikap yang diturunkan dari frustrasi tersebut, sebagai upaya memelihara perbedaannya di hadapan ekspansi permisif dari kebudayaan *indifferent*.

Sekarang, kita tidak lagi menghadapi perseteruan yang diakibatkan dikotomi individu dan masyarakat, dikotomi antara agen dan struktur; melainkan fragmentasi di dalam kampung global, yang dikira kesatuan ternyata antah-berantah kepulauan. Dalam kebudayaan global yang terfragmentasi inilah,

pertanyaan mengenai otentisitas manusia mempunyai wujud yang baru. Bukan struktur yang kolot dan opresif yang menyebabkan keunikan individu terdepresiasi, melainkan transparansi yang begitu acuh dan vulgar. Baudrillard mencirikannya sebagai pornografik (Baudrillard, “Violence” para. 4).



### BAB 3 KEBENARAN, KEPUTUSAN, DAN OTENTISITAS

“[A] *truth is, first of all, something new*” (Badiou 61). Kebenaran adalah sesuatu yang baru. Untuk sementara, definisi yang diberikan oleh Alain Badiou tersebut saya terima. Seiring dengan perkembangan gagasan saya di dalam tulisan ini nantinya, akan kita lihat pada titik-titik mana saja saya tetap sepaham dengannya, atau menjadi berbeda pandangan darinya. Implikasi dari definisi ini adalah, kebenaran dapat usang; ia berada di dalam ruang dan waktu, dan ikut berproses bersama keduanya. Maka, tak ada kebenaran absolut; yang tinggal tetap dan selalu benar untuk setiap waktu pada segala zaman.

#### I

Dunia sosial dibangun dengan nilai-nilai yang mengalami repetisi, diulang terus-menerus, sehingga diterima oleh masyarakat sebagai kebenaran, bahkan tak jarang dianggap sebagai kebenaran yang tak perlu lagi dipertanyakan. Bagi Badiou, sesuatu yang dianggap oleh masyarakat sebagai kebenaran ini, yang telah diulang terus-menerus, sebenarnya adalah pengetahuan (*knowledge*). Kebenaran adalah sesuatu yang baru; sementara sesuatu yang diulang-ulang merupakan pengetahuan (Badiou 61).

Nilai-nilai tersebut dijadikan patokan untuk melakukan evaluasi, sehingga setiap situasi akan diperiksa dan diuji dengan nilai tersebut, serta ditangani berdasarkan kaidah-kaidah yang diturunkan darinya. Nilai-nilai ini cenderung tetap, tapi evaluasi yang dilakukan untuk membuat situasi terpahami, serta kaidah-kaidah yang dijalankan untuk membuat situasi tertangani, lebih mudah mengalami perubahan karena situasi yang dihadapinya, sebagai konteks dari penerapan nilai tersebut, akan pula melakukan koreksi terhadap keduanya. Dengan demikian, ada mekanisme umpan balik (*feedback*) yang terjadi antara nilai dan konteks. Kesatuan dari sistem inilah yang kita sebut sebagai pengetahuan. Dengannya dunia manusia dikonstruksi; bukan hanya digunakan untuk membaca dan menggambarkan dunia sosial, sistem pengetahuan ini digunakan pula untuk membaca dan menggambarkan dunia korporeal, karena seperti yang telah saya

katakan pada Bab 2 Eksistensi, Sosial, dan Bahasa, secara aktual kita tidak dapat memisahkan dunia sosial dengan dunia korporeal.

Namun, ada kalanya mekanisme yang repetitif ini mengalami interupsi. Hal inilah yang disebut *black swan* oleh Nassim Nicholas Taleb (7), *exception* oleh Carl Schmitt (5), atau *event* oleh Badiou (62). Interupsi tidak dapat dikonsepsikan; ia bukan bagian dari repetisi, sehingga tidak dijelaskan melalui pengetahuan-pengetahuan yang sudah ada. Sementara setiap perubahan kontekstual cenderung mengakibatkan koreksi atas evaluasi dan kaidah-kaidahnya namun tidak cukup menggoyahkan nilai-nilai yang diterima oleh masyarakat, interupsi dapat memaksakan koreksi atas nilai. Oleh karena, nilai-nilai yang ada pun tak lagi memadai untuk dijadikan patokan dalam membuat evaluasi baru atas interupsi. Interupsi memaksa kita mengakui bahwa nilai-nilai yang selama ini diterima oleh masyarakat, telah usang. Usaha yang keras kepala untuk mempertahankannya, dengan memaksakan interupsi agar sesuai dengannya, akan mengakibatkan *evil*, yaitu suatu pengetahuan yang dipaksakan hingga melampaui batas-batasnya sendiri. Hal ini tidak hanya membawa kebekuan pada sistem pengetahuan, tapi juga menyebabkan situasi yang terjadi sejak interupsi tidak tertangani dengan memadai, cenderung diabaikan, bahkan menyebabkan kekerasan (*violence*).

Dalam kondisi inilah, kebenaran-kebenaran harus diciptakan. Ini bukanlah penciptaan kata-kata baru, kata-kata yang belum pernah diucapkan oleh seorang manusia pun, melainkan pemberian makna dan muatan baru pada kata-kata yang sudah ada. Saya katakan kata-kata, karena kebenaran selalu mewujud dalam bahasa. Dengan demikian, penciptaan kebenaran selalu dilakukan dengan penciptaan metafora; suatu kata yang tidak akan terpahami jika ditafsirkan semata-mata dengan artian literalnya, artian yang sudah akrab dan diterima begitu saja oleh masyarakat. Richard Rorty membedakan antara *metaphorical* dengan *literal* sebagai “*a distinction between familiar and unfamiliar uses of noises and marks*” (17). Perbedaan ini memiliki arti penting, karena metafora tersebut bukan sekadar bisa ditafsirkan dengan banyak cara dan tidak dengan satu cara saja, tapi juga karena ia benar-benar memiliki makna yang baru, bukan sekadar berbeda, sehingga terdengar tidak akrab.

Dalam sudut pandang Nietzschean, hal ini dilakukan dengan mengubah daya-daya yang bekerja di belakang dan di seputar nilai-nilai, yang dibawa oleh kata-kata tersebut; dilakukan melalui transvaluasi. Hal ini mesti dilakukan, karena interupsi berada di dalam suatu situasi nihilistik; situasi dimana nilai-nilai yang selama ini diterima terdepresiasi ke nilai nol. *In the word nihilism nihil does not signify non-being but primarily a value of nil. Life takes on a value of nil insofar as it is denied and depreciated* (Deleuze 147). Nilai-nilai itu ‘tak lagi bernilai’ di hadapan interupsi. Oleh karena nilai-nilai inilah yang mengkonstruksi dunia manusia, atau dengan kata lain, yang membangun kehidupan, maka kehidupan itu pun ikut terdepresiasi ke nilai nol.

Satu hal yang patut ditekankan, bahwa kebenaran-kebenaran tersebut takkan pernah merepresentasikan interupsi. Pada dasarnya, ia adalah fiksi. Suatu penjelasan yang membuat dunia manusia kembali terpahami, membuat semua yang terjadi kembali masuk akal, namun bukan gambaran yang utuh dan tepat atas interupsi yang terjadi. Kebenaran-kebenaran ini adalah sesuatu yang disuarakan, atau harus disuarakan. Tentu saja akan bermunculan beragam kebenaran, karena bukan sekadar satu mulut dan satu perspektif, yang akan berusaha memberikan penjelasan atas apa yang terjadi. Maka, baik dialog maupun kontestasi antar-kebenaran yang ada, adalah hal yang tak terhindarkan.

Jika saya katakan ada interupsi, di satu pihak, dan berbagai kebenaran yang menjelaskannya, di lain pihak, namun tak ada relasi representasional di antara keduanya, tidak berarti saya kembali pada metafisika dualistik Kantian, antara nomena dan fenomena.<sup>3</sup> Oleh karena, interupsi pada akhirnya akan berlalu, dan kebenaran-kebenaran yang diproduksi atas preseden darinyalah yang kemudian akan berproses dalam konstruksi dunia manusia; kebenaran-kebenaraan ini yang kemudian mereorganisasi dunia kita, bukan interupsinya.

---

<sup>3</sup> Dualisme Kant dirumuskan berdasarkan pandangan yang sifatnya representasional, bahwa ada kebenaran objektif di luar sana yang menunggu untuk ditemukan; namun, kita takkan pernah memiliki pengetahuan tentangnya, sehingga kebenaran yang dimaksud, benda-pada-dirinya (*das ding an sich*), terpelihara dalam dunia nomena.

## II

Yang berdaulat adalah dia yang memutuskan di dalam pengecualian (Schmitt 5).

Kalimat tersebut dapat pembaca temukan pada halaman awal *Political Theology* karya Carl Schmitt. Saya mengutipnya bukan untuk memberikan penjelasan panjang lebar mengenai apa yang dimaksud oleh Carl Schmitt dengan kalimat tersebut, tidak pula merumuskan suatu interpretasi baru atas pemikiran Carl Schmitt yang terkandung di dalamnya. Akan tetapi, apa yang saya pikirkan dan akan saya jelaskan pada paragraf-paragraf selanjutnya, dapat diungkapkan dengan kalimat yang sama: yang berdaulat adalah dia yang memutuskan di dalam pengecualian.

Ketika terjadi interupsi, sebagaimana telah saya katakan, yang kemudian harus dilakukan adalah memproduksi kebenaran-kebenaran untuk memberikan keterangan tentangnya. Penciptaan kebenaran bukan sebetuk *creatio ex nihilo*; bahan bakunya sudah ada, yaitu bahasa beserta nilai-nilai yang dikandungnya, tinggal dikenai transvaluasi agar menghasilkan kebaruan yang berguna untuk membuat interupsi terpahami. Akan tetapi, keputusan yang mendahuluinya, keputusan untuk menyuarakan suatu kebenaran, adalah keputusan yang didasarkan tidak pada landasan apa pun. Ini tidak berarti bahwa keputusan tersebut diambil secara membabi buta, sama sekali tanpa pertimbangan, apalagi pertimbangan rasional. Hanya saja, tak ada perangkat kaidah apa pun yang tersedia, yang tinggal diikuti tahap per tahapnya, untuk memberikan pedoman mengenai apa yang mesti dilakukan; tidak pula tersedia perangkat nilai yang dapat dijadikan justifikasi atas keputusan yang diambil; keputusan ini justru mengawali penciptaan nilai-nilai baru, nilai-nilai yang sesuai dengannya, yang kemudian dijadikan justifikasi atasnya. Bahkan, keputusan ini sebenarnya meliputi juga keputusan untuk menyatakan apakah situasi yang tengah dihadapi merupakan interupsi atau bukan. Keputusan ini hanya harus diambil, agar situasinya tertangani. Itu saja.

Keputusan ini bersifat eksistensial. Alasan utama saya mengatakan demikian, bukan karena keputusan ini didasarkan tidak pada landasan apa pun, tapi lebih karena keputusan ini merupakan pencapaian suatu titik yang darinya tak

mungkin diadakan remedi; kita tak mungkin kembali untuk melakukan pemilihan ulang atas keputusan yang telah kita ambil, juga tak mungkin mengembalikan situasi ke keadaan yang sama seperti sebelum terjadinya interupsi. Satu-satunya yang bisa dilakukan eksistensi, setelah ia membuat keputusan eksistensial, adalah terus-menerus menyuarakan kebenaran yang kemudian diproduksi olehnya. Menyuarakan kebenaran, yang berarti melakukan penguatan (*forcing*) atasnya, tentu saja berbeda dengan mengabarkan dogmatisme. Ini adalah upaya untuk menghindarkan keterlupaan atas interupsi yang pernah terjadi; yang darinya dimulai suatu transvaluasi, suatu mekanisme yang memelihara dunia sosial dari karat dan stagnasi. Sekali eksistensi membuat keputusan eksistensialnya, segalanya akan menjadi berbeda baginya: dirinya, bahasanya, dunianya.

Produksi kebenaran bukan hanya mengakibatkan transformasi dalam bahasa melalui sebuah proses penciptaan, tapi juga mentransformasikan eksistensi dan yang sosial. Dalam Bab 2 Eksistensi, Sosial, dan Bahasa hal ini telah saya singgung, ketika menegaskan bahwa eksistensi, yang sosial, dan bahasa harus ada ketiga-tiganya dan bergantung satu sama lain. Pada kenyataannya, interupsi membawa ketiga-tiganya pada transformasi yang terjadi secara bersama-sama pada waktu yang bersamaan. Yang saya bicarakan bukanlah suatu bahasa secara umum, bukan pula dunia sosial secara umum, melainkan bahasa sebagaimana eksistensi yang bersangkutan menggunakannya (*parole*, bukannya *langue*) dan dunia sosial sebagaimana eksistensi mengalaminya. Perubahan radikal yang terjadi pada bahasa dan dunia sosial, dengan sendirinya mengubah konsepsi kedirian dari eksistensi yang bersangkutan.

Oleh karena kebenaran merupakan suatu kebaruan, dan diproduksi dari interupsi yang mendahuluinya, bahasa yang memberinya bentuk pun merupakan bahasa metaforis. Ia harus terus-menerus disuarakan, dipercakapkan, dan diperdebatkan dengan kebenaran-kebenaran yang lainnya. Dengan cara ini, bukan tak mungkin kebenaran tersebut perlahan-lahan akan mengalami perubahan, bahkan perkembangan; sekaligus, ia pun mengalami penguatan, sehingga perlahan-lahan berubah dari bahasa metaforis menjadi bahasa literal karena semakin banyak orang yang menerimanya, atau setidaknya memahaminya, beserta nilai-nilai yang dibawanya. Lama-kelamaan kebenaran ini pun akan mengerak,

hingga menemui interupsi lagi, dan proses yang sama akan kembali terulang. Eksistensi harus kembali memproduksi kebenaran.

Sebenarnya, eksistensi memiliki kapasitas untuk menciptakan kebaruan dengan bersandarkan semata-mata pada kehendaknya. Akan tetapi, tanpa adanya interupsi, kebaruan yang diproduksi takkan mengalami penguatan, dan akan segera hilang. Saya yakin, yang semacam ini jauh lebih banyak diproduksi dalam sejarah, namun tak cukup bersuara dan terbungkam dengan sendirinya. Kebaruan semacam ini, yang tidak didahului oleh interupsi, dan dengan demikian tidak diawali oleh sebuah keputusan eksistensial, bukanlah kebenaran. Barangkali ia sebetuk kebaruan, tapi bukan kebenaran.

Saya tidak sependapat dengan Rorty yang membedakan antara eksentrik dan genius, semata-mata atas dasar 'keberuntungan' (29); seseorang dengan kebaruan akan menjadi seorang genius jika muncul pada waktu dan tempat yang tepat, yaitu ketika kebaruan yang ia ciptakan secara kebetulan sesuai dengan apa yang sedang dikehendaki oleh masyarakat sehingga metaforanya terpahami oleh orang-orang kebanyakan, dan sekadar eksentrik jika waktu dan tempatnya tidak tepat. Pandangan yang bernuansa Hegelian inilah yang menjadikan individu, sebagai agen sejarah, ironis; karena ia tak lebih dari instrumen bagi Roh untuk memanifestasikan dirinya dalam sejarah. "*Such are all great historical men—whose own particular aims involve those large issues which are the will of the World-Spirit*" (Hegel 30). Menurut saya, apa yang dimaksud dengan adanya 'waktu dan tempat yang tepat' sebenarnya adalah adanya interupsi dan keputusan eksistensial. Dengan demikian, eksistensi tetap memiliki peran utama dalam menentukan apakah dirinya seorang genius atau bukan. Ia memiliki kedaulatan atas dirinya.

Hanya di dalam kondisi yang sudah saya jelaskan pada paragraf-paragraf sebelumnya, eksistensi meraih otentisitas. Saya tidak mengatakan bahwa eksistensi harus menjadi seorang genius untuk mencapai otentisitas. Untuk mencapainya, cukuplah ia lakukan proses penciptaan kebenaran, yaitu proses yang tak lain merupakan internalisasi yang sosial sekaligus eksternalisasi yang personal.

### III

Eksistensi ‘mendefinisikan’ dirinya dengan mengakses dunia sosial. Dengan ini ia mengkonstruksi perbedaan dan persamaannya dengan yang-lain, sehingga membentuk identitas yang arti pentingnya seperti sekeping cermin; menampilkan bayangan diri yang telah diobjektifikasi. Hal inilah yang memungkinkan eksistensi memiliki personalitas; yang secara sederhana, dapat kita formulasikan sebagai kesatuan dari topeng wajah (*persona*) dan kesadaran-diri (*self-awareness*).

Pada Bab 2 Eksistensi, Sosial, dan Bahasa saya katakan bahwa eksistensi mengakses dunia sosial menggunakan medium bahasa. Hal ini yang memungkinkan seseorang membentuk tubuh sosialnya sendiri; pembentukan tubuh sosial adalah personalisasi atas yang sosial. Tidak hanya memungkinkan adanya pengetahuan-diri, proses ini juga memposisikan seseorang di dalam dunia manusia. Oleh karena itu, pada awal bagian ini saya katakan bahwa dengan mengakses dunia sosial, eksistensi ‘mendefinisikan’ dirinya; ia menandai keberadaannya. Meskipun maksud dari term definisi tersebut harus dipahami sebagai suatu pembatasan yang sangat longgar dan tidak tetap.

Apa yang telah saya bicarakan dalam bab ini merupakan sebuah mekanisme yang terus-menerus menggerakkan, bahkan memperbarui personalisasi atas yang sosial. Tanpa mekanisme tersebut, eksistensi dapat melarut ke dalam dunia sosial, sehingga mengalami pengikisan personalitas. Apa yang saya namakan interupsi bukan sekadar peristiwa-peristiwa besar yang menggoncang rutinitas suatu masyarakat, tapi kejadian-kejadian partikular tertentu yang gaungnya hanya di dalam kehidupan seorang individu pun layak disebut interupsi.

Di lain pihak, ketika proses ini berjalan, eksistensi juga memainkan perannya dalam pembentukan dunia sosial. Setiap kebenaran yang disuarakannya, perlahan-lahan akan menjadi pengetahuan dan turut membentuk konstruksi dari yang sosial, seiring perubahan konstruksi kebenaran yang sebelumnya berupa metafora lambat-laun menjadi literal.

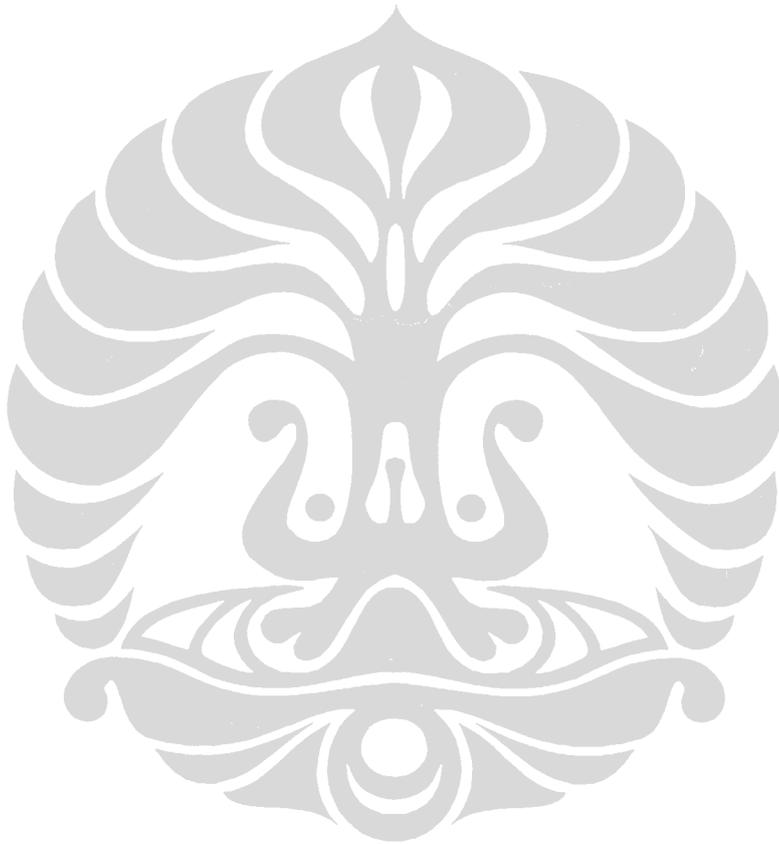
## IV

Dunia manusia dalam beberapa dekade terakhir, bersepakat dengan ketidakpastian. Di dalam pengantar bukunya yang berjudul *From Certainty to Uncertainty*, David Peat menyatakan, alih-alih menjadi abad pengetahuan dan kepastian, abad kedua puluh justru berakhir dengan “*uncertainty, ambiguity, and doubt*” (Peat ix). Digitalisasi diadakan hampir di setiap bidang kehidupan. Hal inilah yang memungkinkan dikonstruksinya sebuah dunia yang bercirikan global dan virtual sebagaimana kita mengalaminya saat ini, karena berbagai hal diubah ke dalam bentuk data dan disebarluaskan secara masif. Irama hidup pun, kemudian ditentukan oleh kecepatan persebaran informasi, yang hampir-hampir tak mungkin lagi kita pilah-pilah dengan kriteria nyata atau tidak, apalagi benar atau salah. Pada bab sebelumnya, saya katakan bahwa dunia yang demikian juga bersifat nihilistik, akibat segala hal yang tampil begitu vulgar.

Nihilistik dan tak terduga; banyak hal yang ‘tidak biasa’ terjadi begitu saja, dan cepat berganti dengan hal-hal yang lainnya. Kejadian-kejadian yang seharusnya dapat menjadi interupsi ini, yang silih berganti seiring percepatan informasi, telah menjadi sesuatu yang rutin. Jika interupsi adalah jeda yang memotong pengulangan-pengulangan yang kita akrabi; di dunia kita saat ini, ‘yang jeda’ tersebut menjadi rutin bukan karena pengulangan-pengulangan yang membuat kita terbiasa terhadapnya, tetapi karena kehadirannya yang berhamburan.

Hal ini menjelaskan, mengapa di abad kita tidak ada genius; menjadi rutin telah mendepresiasi fungsi dari interupsi, sehingga gaungnya tak lagi melahirkan seorang genius. Bukannya interupsi tidak lagi ada; akan tetapi, di dalam kehidupan massal, setiap kejadian yang tidak biasa telah teranggap sebagai bagian dari yang rutin, sehingga setiap orang yang memproduksi kebenaran menjadi ‘biasa-biasa saja’ di mata massa, bahkan seringkali hanya dipandang sebagai eksentrik. Di dalam masyarakat yang mengalami kejengahan terhadap rentetan peristiwa tidak biasa yang menjadi rutin, interupsi dan otentisitas yang diwujudkan atas presedennya, kemudian terpelihara dalam ruang-ruang yang sangat personal; tak lagi dibicarakan. Batas-batas yang memisahkan antara yang privat dan yang publik semakin tegas dan memaksa orang-orang untuk mengakses

dunia sosial yang dibagi bersama, hanya dengan topeng; bukan sebagai instrumen yang mewakili diri kita di hadapan yang sosial, sebagaimana kita mengenal persona selama ini, melainkan lebih sebagai tabir yang menyembunyikan diri kita. Sesuatu yang disembunyikan dan tak pernah lagi dibicarakan, yang membuat setiap orang bertatap muka hampir tiap hari, tapi terpenjara satu sama lain. Kita sekarang, adalah orang-orang gentayangan (von Goethe 1).



## BAB 4 KEMATIAN DAN KEMATIAN EKSISTENSIAL

Saya sedang membicarakan manusia. Pada bab ini, pertanyaan yang akan saya coba jawab adalah, ‘apakah kematian eksistensial itu?’ Saya tak hendak mengkonsepsikan sembarang kematian, melainkan kematian yang kita temui ketika kita mengatakan bahwa ‘Sokrates mati’ atau ‘Tolstoy mati’ atau ‘Borges mati’ atau siapa pun; bukan apa pun. Dengan kata lain, yang ingin saya bicarakan adalah kematian tiap-tiap orang sebagai individu yang unik dan tak tergantikan; kematiannya pun tak terwakilkan. Apakah yang menentukan kedirian seorang individu itu adalah tubuh biologisnya, ‘jiwa’nya, atau kemampuannya untuk memiliki kesadaran-diri; merupakan pembicaraan yang tak bisa kita abaikan, namun tidak cukup signifikan untuk kita bicarakan dalam tulisan ini.

Mereka yang menganut *animal essentialism*, *mind essentialism*, maupun *personal essentialism*, mesti menghadapi persoalan yang serupa dalam mengkonsepsikan kematian. Kematian bisa saja dipahami sebagai berhentinya proses kehidupan tanpa bisa dipulihkan lagi, hilangnya kemampuan untuk berkesadaran, maupun lenyapnya kemampuan manusia akan kesadaran-diri (*self-awareness*) (Luper 48-49). Pada kenyataannya, seseorang bisa kehilangan kesadaran maupun personalitasnya tanpa mengalami kematian; katakanlah, jika terjadi kerusakan tertentu pada otaknya. Bisa juga diasumsikan, bahwa kematian biologis tidak serta merta melenyapkan kesadaran maupun personalitas seseorang; karena ada kemungkinan keduanya dipertahankan ketika teknologi sudah memungkinkan. (Saya akan mempermasalahkan kemungkinan ini nantinya, ketika membicarakan usaha manusia untuk meraih immortalitas.) Di dalam ketiga pandangan tersebut, kematian bukan hanya negasi atas kehidupan; kematian, tidak sekadar ketiadaan kehidupan, tapi juga ketiadaan ke-manusia-an (*humanness*). Gagasan yang saya tawarkan, sekaligus adalah usaha untuk menghindari jebakan yang serupa. Ketika kita bertolak dari konsepsi tertentu mengenai esensi manusia, yang kemudian kita dapati bukanlah kematian yang terjadi pada individu yang punya nama, sehingga bukan kematian eksistensial, karena manusia yang kita konsepsikan kemudian menjadi sebuah konsep abstrak, bukan manusia sebagai pribadi (*person*).

Sebelum kita melangkah lebih jauh, perlu kiranya saya tekankan bahwa kita memahami pribadi sebagai individu yang memiliki kesadaran-diri; dengan demikian, personalitas bukan hanya mengenai hal-hal yang berkenaan dengan seseorang, yang membentuk identitasnya, tapi juga pengetahuan-diri (*self-knowledge*) sehingga mencakup pula subjektivitas di dalam pengertiannya.

## I

Kematian adalah berakhirnya proses kehidupan (*vital process*) (Luper 41). Untuk sementara, definisi ini saya terima sebagai titik berangkat kita; akan kita periksa kemudian, apakah definisi ini memadai untuk memahami kematian eksistensial.

Kita dapat memahami kematian sebagai sebuah keadaan (*state*) (Luper 44). Akan tetapi, kematian bukanlah keadaan *setelah* kehidupan berakhir. Ketika kita mengatakan 'Socrates mati,' perkataan itu tidak menunjuk pada hari-hari ketika tubuh Socrates sedang mengalami pembusukan, melainkan menunjuk kepada saat tertentu tepat ketika kehidupannya berakhir. Dalam hal ini, memahami kematian sebagai sebuah keadaan tidak semudah kelihatannya. Ketika kematian terjadi, banyak hal partikular yang terjadi tidak secara bersamaan; misal, jantung yang terhenti, pasokan darah ke otak pun terhenti, akibatnya paru-paru juga terhenti. Dengan demikian, kita tak dapat memastikan kapan tepatnya keadaan mati itu terjadi dan dalam kondisi seperti apa.

Ketika semua sel tubuh mengalami *necrosis* (berhenti bekerjanya membran sel, yang menyebabkan organel-organel di dalam sel mengalami pembengkakan kemudian meletup; disusul oleh kehancuran berbagai sistem di dalam sel dalam sebuah reaksi berantai, hingga bocor dan merusak sel-sel lain di sekitarnya), tak ada lagi proses kehidupan dalam tubuh yang bersangkutan. Akan tetapi, kematian bukanlah saat ketika hal ini terjadi, karena ketika Socrates meminum racun cemara kemudian dikatakan mati, belum semua sel dalam tubuhnya mengalami *necrosis*. Pun, kita tidak mengatakan seseorang mati, tepat ketika seluruh tubuhnya membusuk, namun pada momen tertentu sebelum hal itu terjadi; dan ketika momen yang dimaksud terjadi, proses-proses kehidupan masih berlangsung pada bagian-bagian tubuh tertentu.

Kita dapat mengajukan keberatan terhadap uraian ini, dengan mengatakan bahwa kehidupan suatu individu tidak identik dengan proses kehidupan tiap-tiap sel yang menyusunnya. Ketika sejumlah besar sel membentuk satu organisme kompleks, maka muncullah sebetuk kehidupan baru yang berbeda dari fenomena hidup tiap-tiap sel tersebut. Seekor kucing bukanlah tiap-tiap sel yang menyusun tubuhnya, bukan pula sekadar penjumlahan dari semua sel itu; melainkan, satu individu baru yang merupakan kesatuan organis dari sel-sel yang menyusunnya. Perubahan dari sel menjadi organisme kompleks, setidaknya meliputi pelipatgandaan sel, pengaturan sel ke dalam bagian-bagian yang terorganisir, yang semakin lama membentuk kesatuan yang semakin kompleks dengan jumlah sel yang semakin banyak dan terdiferensiasi, sehingga sekumpulan sel yang membentuk suatu jaringan memiliki struktur yang berbeda dari sel-sel lain yang membentuk jaringan yang lain. Dalam proses ini, ada 'kekuatan hidup' yang mengaturnya (Kattsoff 96), yang belum kita ketahui secara pasti itu apa, namun kita sepakati adanya.

Jika suatu hari kucing itu mengalami kecelakaan dan terpotong ekornya, ia tetap satu individu yang 'utuh'; ekor yang lepas bukanlah organisme baru yang berdiri sendiri, tidak pula menjadikannya 'kucing tak lengkap'; ia tetap seekor kucing. Dengan demikian, kematian sebagai sebuah keadaan bukanlah himpunan dari matinya semua sel yang membentuk satu individu, melainkan hilangnya 'kekuatan hidup' yang mengikat dan mengorganisasi semua sel tadi. Hal ini juga berbeda dari hilangnya kemampuan individu untuk mengintegrasikan fungsi dan kerja organ-organ dan sistem-sistem organ yang ada di dalam tubuhnya. Dalam contoh yang saya berikan, kematian berarti hilangnya hidup si kucing, bukan hilangnya proses kehidupan dari tiap-tiap sel yang menyusun tubuh si kucing. Dalam hal ini, kita harus membedakan antara organisme dan benda hidup (*living things*). Meskipun kedua-duanya memiliki *vital process*, namun organisme memiliki otonomi (Luper 13). Adapun benda hidup merupakan bagian dari organisme, misalnya sel-sel darah. Meskipun sel-sel tersebut mengandung kehidupan, namun proses kehidupannya bergantung pada proses-proses lain yang terdapat pada bagian lain dari tubuh organisme.

Dalam upaya memahami kematian pada organisme, kita melihat adanya kebutuhan untuk menentukan kapan kematian itu terjadi, agar konsepsi akan kematian tidak sekadar menjadi konsepsi yang kosong, sehingga bisa kita pahami. Untuk itu, kita perlu menempatkannya pada satu momen tertentu dalam serangkaian proses yang kita namakan sekarat (*dying*). Saya pikir, pada beberapa kasus ketika kematian terjadi dengan sangat tiba-tiba sekalipun, proses ini tetap berlangsung, hanya durasinya saja yang begitu singkat.

Pertama, kematian dapat dipahami sebagai *penyelesaian* dari proses sekarat. Kita menyebutnya *denouement death*. Kedua, kematian dapat juga dipahami sebagai awal dari proses sekarat; yaitu suatu titik yang tidak lagi memungkinkan berbaliknya proses sekarat (*point of no return*). Kita menyebutnya *threshold death*. Ketiga, adalah hilangnya kemampuan organisme untuk mengintegrasikan fungsi tubuhnya; kita menyebutnya *integration death*. Jenis pemahaman yang ketiga ini baru memadai untuk diterima jika ia mengikutsertakan pula *threshold death* ke dalam pengertiannya. Tanpa mengikutsertakan *threshold death* ke dalam pengertiannya, terbuka kemungkinan untuk memulihkan kembali kemampuan organisme mengintegrasikan tubuhnya; sehingga keadaan tersebut tidak bisa disebut sebagai kematian. Di dalam *threshold death* dan *integration death*, yang berakhir bukanlah hidup itu sendiri, melainkan kapasitas organisme untuk melangsungkan kehidupannya (Luper 42-44).

## II

Manusia tidak sekadar memiliki tubuh korporeal, tapi juga tubuh sosial. Apa yang saya maksud sebagai tubuh sosial bukanlah hasil institusionalisasi tubuh korporeal melalui pelekatan nilai-nilai yang didasarkan pada norma-norma yang ada di dalam suatu masyarakat; melainkan, hasil refleksi manusia mengenai dirinya yang dibentuk melalui bahasa. Atau dengan kata lain, hasil personalisasi atas yang sosial. Kedua tubuh ini tak terpisahkan, dan membentuk kesatuan yang kita namakan eksistensi.

Pada titik ini, dapat kita katakan bahwa kematian eksistensial adalah kematian yang terjadi pada eksistensi. Akan tetapi, meskipun kita tahu subjek dari

kematian eksistensial, namun rumusan tersebut tidak memberikan penjelasan kepada kita, pengertian dari kematian eksistensial itu sendiri. Di samping itu, sejauh ini kematian yang kita bicarakan adalah kematian yang terjadi semata-mata pada tubuh korporeal; kematian yang terjadi pada setiap benda yang hidup, bukan hanya pada eksistensi.

Dalam Bab 2 Eksistensi, Sosial, dan Bahasa, saya mengatakan bahwa manusia *ada* ketika ia mengenal kata-kata. Dengan kata-katalah kita bisa mengobjektivikasi diri kita, sehingga memiliki pengetahuan-diri. Ini adalah hal yang menarik, karena pengetahuan-diri adalah pengetahuan yang subjek dan objeknya satu dan sama. Tanpa bahasa, hal ini tidak mungkin dilakukan, karena kita hanya akan bisa *mengalami* bagaimana menjadi diri kita, tanpa pernah *mengetahui* bagaimana rasanya menjadi diri kita. Tubuh yang diobjektivikasi dengan bahasa inilah yang saya sebut tubuh sosial. Tubuh ini sepenuhnya subjektif karena mensyaratkan pengetahuan-diri, selalu dalam keadaan menjadi, dan selalu memperoleh bentuk dari aktivitas memaknai. Ketiadaan tubuh sosial juga berarti ketiadaan aktivitas mengetahui dan memaknai.

Kematian terjadi pada tubuh korporeal karena tubuh korporeal pernah dilahirkan, sehingga memiliki kehidupan; tubuh sosial tak pernah dilahirkan, namun di-*ada*-kan. Kita bisa saja menerima tubuh korporeal sebagai anugerah atau pemberian, tapi tubuh sosial adalah suatu pencapaian, suatu penciptaan-diri. Oleh karena itu, tubuh sosial tidak mengalami kematian, kecuali sebagai sebuah metafora. Akan tetapi, tubuh sosial lenyap ketika tubuh korporeal mati; ia immortal, tapi tidak eternal. Kematian eksistensial adalah matinya tubuh korporeal sekaligus lenyapnya tubuh sosial. Gagasan ini menghindarkan kita dari persoalan yang menjebak para penganut *animal essentialism*, *mind essentialism*, serta *personal essentialism*. Oleh karena, kita tak perlu merumuskan hal apa yang menjadikan manusia itu manusia, yang akan dilenyapkan oleh kematian. Yang kita bicarakan hanyalah kondisi manusia dan kematian yang terjadi padanya.

Saya ingin memeriksa gagasan ini, dengan mempertimbangkan orang-orang yang berada dalam keadaan vegetatif (*vegetative state*); keadaan ini terjadi karena kerusakan tertentu di bagian otak, sehingga tidak memungkinkan adanya kesadaran dalam diri orang yang bersangkutan, namun otak tersebut masih

mampu mengorganisasi kerja berbagai sistem organ yang ada. Dalam keadaan seperti ini, tidak ada aktivitas mengetahui maupun memaknai; tidak ada aktivitas berbahasa dalam diri orang tersebut. Dengan demikian, ia pun sedang tidak memiliki tubuh sosial. Ini berarti, manusia bisa saja berhenti eksis tanpa harus berhenti hidup; dan kita pun tidak bisa mengatakan bahwa seseorang yang berada dalam keadaan vegetatif mengalami kematian. Hal serupa terjadi pada manusia yang belum mengenal bahasa, meski dalam bentuknya yang paling sederhana. Ia hidup, tapi belum *ada*, sehingga takkan pernah mengalami kematian eksistensial, karena tak ada tubuh sosial yang lenyap darinya; pun ketika tubuh korporealnya mengalami kematian.

Matinya tubuh korporeal juga berarti kesudahan eksistensi; hanya ini yang bisa kita katakan mengenai kematian eksistensial. Selebihnya, harus kita lewatkan dalam diam.

### III

Kematian bukan urusan mereka yang telah mengalaminya, melainkan urusan mereka yang belum mengalaminya; karena mereka yang telah mati bahkan tak lagi memiliki urusan apa-apa. Kematian hanya mungkin dibicarakan dari sudut pandang orang ketiga; mereka yang mengalaminya tidak mungkin membicarakannya. Akan tetapi, kita yang masih hidup pun tak pernah memiliki pengetahuan dan pemahaman yang memadai untuk membicarakannya; satu-satunya pengalaman yang kita miliki tentang kematian adalah pengalaman menjumpai kematian orang lain. Itulah sebabnya, setiap usaha untuk mendefinisikannya harus menyerah pada diam; tapi kita bisa merumuskan kriteria untuk menentukan apakah kematian sudah terjadi pada seseorang. Ini adalah hal yang berbeda dari kematian itu sendiri; akan tetapi hanya inilah yang bisa kita ketahui ketika berhadapan dengan kematian, untuk bisa menjelaskannya sebagai peristiwa yang benar-benar hadir di dalam dunia manusia.

Saya hanya akan menyinggung sekadarnya, untuk memberikan gambaran kepada pembaca, beberapa kriteria kematian yang kita kenal, yaitu kematian klinis (*clinical death*) yang masih berlaku di Indonesia, kematian otak (*brain death*) yang berlaku di Amerika Serikat, serta kematian stem otak (*brain-stem death*)

yang diberlakukan oleh Inggris dan diikuti beberapa negara Eropa lainnya (Luper 49-52).

Kematian klinis, adalah saat ketika jantung berhenti bekerja, sehingga menghentikan pasokan oksigen ke otak; kerja otak pun berhenti, dan menghentikan kerja paru-paru. Dengan demikian, sistem saraf pusat, sistem peredaran darah, dan sistem pernapasan berhenti bekerja. Kronologinya dapat saja berbeda, misalnya kepala tertembak, sehingga otak berhenti berfungsi sebelum paru-paru dan jantung berhenti bekerja. Namun, ini hanya membuka peluang untuk memperdebatkan ketidakakuratan dalam kriteria ini; ukurannya tetap saja, berhentinya detak jantung secara permanen. Baik kematian otak maupun kematian stem otak, kedua-duanya memiliki rasionalisasi yang serupa. Matinya stem otak akan mematikan otak sebagai keseluruhan (bukan keseluruhan otak), dan matinya otak sebagai keseluruhan akan menghentikan fungsi paru-paru, kemudian jantung. Dengan berhentinya ketiga sistem organ yang sangat penting tersebut, seseorang dikatakan mati.

Mengenai ketiga kriteria kematian ini, memang masih terdapat berbagai perdebatan, terutama berkaitan dengan tingkat akurasinya jika dihadapkan pada kasus-kasus tertentu, misalnya pada penderita *lock-in syndrome* maupun *vegetative state*. Akan tetapi, perdebatan-perdebatan tersebut tidak cukup relevan untuk saya bicarakan di dalam tulisan ini. Pada dasarnya, ketiga kriteria ini dan kriteria kematian yang mana pun, hanya memberitahukan kepada kita, bahwa hidup seseorang tidak mungkin lagi dipertahankan; dengan demikian, ia mengalami kematian. Dalam hal ini, kita selalu mengetahui kematian secara negatif, yaitu dari lenyapnya hidup, atau lenyapnya kapasitas untuk hidup.

Rumusan kriteria kematian sangat dipengaruhi oleh kemampuan manusia untuk mempertahankan kehidupannya, terutama melalui kemajuan di bidang medis dan teknologi kedokteran. Pengetahuan medis, terutama anatomi dan fisiologi, memungkinkan 'diuraikannya' tubuh manusia menjadi berbagai sistem organ, organ, dan jaringan; beserta fungsi tiap-tiap bagiannya, bahkan hingga ke taraf selular. Tubuh manusia kemudian dapat digambarkan secara operasional; bahkan mekanis, karena tiap-tiap bagiannya dapat diperlakukan secara terpisah

tanpa mempengaruhi kinerja bagian yang lainnya. Pengetahuan ini memungkinkan diadakannya lokalisasi terhadap kematian.

Jika kita kembali pada pemahaman kita mengenai kematian dalam kaitannya dengan proses sekarat, yaitu bahwa kematian bisa dipahami sebagai *denouement death* atau *threshold death*,<sup>4</sup> akan kita dapati bahwa dalam praktiknya keduanya juga ditentukan oleh kemampuan kita mempertahankan kehidupan. Ketika peralatan medis yang memadai belum ada, suatu keadaan tertentu, misalnya berhentinya detak jantung akibat terhentinya pernapasan pada penderita koma, sudah berarti selesainya proses sekarat (*denouement death*). Pada masa sekarang, peralatan medis seperti respirator dapat digunakan untuk menangani hal ini dan memperpanjang kehidupan pasien. Begitu pula dengan *threshold death*; kondisi-kondisi yang dulunya dianggap tak tertolong dan mengawali proses sekarat yang tak mungkin lagi dibalikkan, dengan bantuan peralatan medis yang memadai dapat ditangani. Dengan demikian, secara konseptual kita bisa memperoleh semacam kepastian bahwa ada suatu saat tertentu ketika kematian itu terjadi; namun, secara teknis dan dalam praktiknya, saat terjadinya kematian tersebut dapat mengalami pergeseran-pergeseran, serta berkaitan dengan kondisi-kondisi yang berbeda-beda. Keduanya hanya dapat kita identifikasi dari kriteria kematian yang kita rumuskan, yang merupakan hasil dari lokalisasi terhadap kematian.

Secara spasial, lokalisasi terhadap kematian dilakukan dengan menempatkannya pada organ atau sistem organ yang dianggap sebagai 'pusat' kehidupan. Secara temporal, kematian ditempatkan pada momen ketika pertolongan medis apa pun tak mungkin lagi dilakukan untuk menyelamatkan hidup orang yang bersangkutan. Kematian bukan lagi kejadian yang berdiri sendiri; ia sepenuhnya bergantung pada macam perlakuan medis yang mungkin untuk dilakukan.

---

<sup>4</sup> Di sini saya hanya menyebutkan dua pemahaman; *denouement death* dan *threshold death*, tanpa menyebutkan *integration death*, karena yang terakhir ini hanya bermakna jika mengikutsertakan *threshold death* ke dalam pengertiannya. Dengan kata lain, kita bisa menganggap *integration death* sebagai varian dari *threshold death*. Selanjutnya lihat Steven Luper, *The Philosophy of Death* (New York: Cambridge University Press, 2009), hlm. 43.

Meskipun sebenarnya dan secara konseptual kematian dan kriteria kematian merupakan dua hal yang berbeda; namun dalam praktiknya, kriteria kematian kemudian dipahami sebagai kematian itu sendiri. Bukan dikarenakan kekeliruan dalam pemahaman kita yang mengabaikan perbedaan keduanya, tapi karena hanya kriteria kematian yang hadir dalam dunia; orang yang mati bukan lagi bagian dari dunia ini, begitu pula kematiannya. Dengan demikian, bukan hanya konsepsi kita tentang kematian yang berubah-ubah sementara kematian aktual tetap sama apa pun konsepsinya; melainkan, kematian itu sendiri juga berubah-ubah.

Di setiap masyarakat dan di setiap kebudayaan, kematian ini berbeda-beda. Yang saya bicarakan bukanlah pemaknaan dan perayaannya dalam berbagai ritual dan upacara, melainkan pergeseran kematian dari satu pengertian ke pengertian lain yang dikarenakan, terutama oleh ketersediaan sarana untuk mempertahankan dan memperjuangkan kehidupan. Di suatu tempat, misalnya, gagal jantung sudah berarti kematian; namun di tempat lain kegagalan ini dapat diatasi dengan pemasangan jantung buatan.

Kematian, kemudian membutuhkan pengakuan; seseorang dikatakan mati jika ada orang lain yang menyatakan kematiannya. Pada masa ketika ilmu dan teknologi kedokteran, serta berbagai disiplin lain yang berkaitan dengannya, telah mengalami kemajuan yang memungkinkan manusia untuk menunda kematiannya, barangkali tak ada tempat yang lebih banyak menyelenggarakan kematian selain rumah sakit. Dokter adalah pihak yang 'paling berwenang' untuk mendeklarasikan matinya seseorang. Dalam artian tertentu, semua dokter adalah Bernard Rieux;<sup>5</sup> mereka hanya memilah-milah yang mati dan yang hidup. Hal ini menegaskan pandangan yang sebelumnya telah saya sampaikan; bahwa sebagai peristiwa yang terjadi *di dalam* dunia ini, tak ada kematian yang personal. Keberadaannya adalah hasil dari deklarasi orang ketiga. Tanpa adanya saksi, seseorang dikatakan hilang dan bukannya mati, atau perlahan-lahan *diyakini* telah mati.

---

<sup>5</sup> Seorang dokter yang menjadi tokoh utama dalam novel *The Plague* karya Albert Camus.

## IV

Sebelumnya saya katakan bahwa pengertian kita tentang kematian bergantung pada kemampuan kita untuk mempertahankan kehidupan. Tak ada ukuran universal untuk mengkonsepsikan kematian; bukan karena kita tak pernah memiliki pengetahuan yang utuh mengenai kematian, tapi karena kemampuan tiap-tiap orang dan tiap-tiap masyarakat untuk mempertahankan kehidupannya berbeda-beda. Demikian pula lokalisasi atas kematian yang dilakukan melalui mekanisasi atas tubuh manusia; anatomi, fisiologi, ilmu kedokteran, dan berbagai disiplin lainnya, membuat hal ini mungkin. Pada saat yang bersamaan, kita tidak hanya merumuskan definisi tentangnya, tapi juga mengorganisasi dan mengelolanya; dengan kata lain, menjinakkan kematian. Kita bisa menyebut hal ini sebagai domestifikasi kematian.

Lokalisasi kematian, pada gilirannya menjadi domestifikasi kematian. Kita tidak lagi sekadar berusaha untuk memahami apakah kematian itu; namun, kita pun mencoba menangani dan mengelolanya. (Harus diingat pula, bahwa kematian yang sekarang kita bicarakan, pada awalnya tak lebih dari kriteria kematian; namun, hanya kriteria inilah yang dapat diafirmasi sebagai peristiwa yang terjadi di dunia oleh kita, orang-orang yang masih hidup; sehingga bagi orang-orang yang masih hidup, kriteria inilah kematian.)

Kriteria kematian yang kita rumuskan telah menghadirkan kematian ke dalam dunia manusia; kematian mengalami naturalisasi, ia menjadi bagian dari dunia kita dan tidak lagi memerlukan penjelasan metafisik apa pun agar dapat ditangani. Justru, penjelasan konseptual mengenai kematian, yang berarti adalah usaha untuk mendefinisikannya, sebagaimana telah kita bicarakan ketika merumuskan kematian eksistensial, hanya membawa kita pada kebingkaman. Ludwig Wittgenstein mengatakan bahwa "*death is not an event in life*" (38). Ia adalah salah satu dari sekian hal yang telah diperingatkan oleh Wittgenstein, bahwa "*what we cannot speak about we must pass over in silence*" (39). Kematian sebagai kematian bukan sesuatu yang hadir di dalam dunia manusia, sehingga konsepsi tentang kematian *an sich* tidak memungkinkan kita untuk melakukan sesuatu terhadapnya. Oleh karena itu, ia perlu dihadirkan dalam bentuk kriteria kematian.

Dengan kehadiran inilah kematian memperoleh peranan penting dalam cara berada manusia; bukan hanya naluri untuk bertahan hidup yang diarahkan oleh kesadaran akan kefanaan kita, tapi juga berbagai hasil kebudayaan seringkali mencakup pula usaha-usaha untuk melakukan organisasi atas kematian: kosmologi yang kita rumuskan, politik kita, ekonomi, hukum, hingga konsepsi mengenai hak asasi manusia, dan pada puncaknya, impian manusia akan immortalitas; meskipun eternitas itu mustahil, tapi memimpikan immortalitas seperti ini masuk akal. Berbagai bentuk kebudayaan, pada dasarnya menyertakan pula di dalam konstruksinya, penyikapan atas adanya kematian. Apakah kematian yang dijadikan dasar bagi pembentukan kebudayaan, ataukah penciptaan kebudayaan yang ditujukan untuk membuat kematian masuk akal, saya sendiri tak ingin memastikan, juga tak ingin menggunakannya untuk menjelaskan kemunculan berbagai kebudayaan; apalagi menjadikannya variabel utama dalam melakukan reduksi mengenai asal-usul kebudayaan.

Apa yang sedang saya bicarakan, sebenarnya adalah upaya manusia untuk membumikan kematian; upaya manusia untuk menjadikannya profan. Akibat-akibat yang ditimbulkannya menarik. Yang terutama, adalah menjadikan kematian itu sebagai bagian dari cara berada kita, bahkan milik kita. Kematian yang bukan bagian dari dunia ini, adalah sesuatu yang *terjadi terhadap* manusia. Seolah-olah kematian memiliki kewenangan yang jauh melampaui manusia; kematian berkuasa atas keberadaan kita. Dengan membumikannya, kita dapat membalikkan keadaan itu, atau setidaknya, menggeser perimbangan kekuasaan antara diri kita dan kematian.

## BAB 5 IMMORTALITAS

Upaya manusia untuk memahami kematian, barangkali sama tuanya dengan upaya untuk memahami diri dan makna keberadaannya. Di sepanjang sejarah, berbagai kisah telah diceritakan mengenai manusia dan kematiannya; seolah-olah, mortalitas adalah bagian dari ‘definisi’ manusia. Ketika Adam dan Hawa memakan buah terlarang yang ada di surga, mereka tidak hanya memperoleh pengetahuan mengenai baik-buruk, tapi juga mengenal kematian; karena sejak saat itulah mereka terlempar ke dunia dan menjadi mortal. Dalam kisah yang lebih tua dari Adam-Hawa versi agama-agama Ibrahimik, Gilgamesh<sup>6</sup> berusaha memperoleh pohon ajaib yang akan mengembalikan kemudaannya dan membuatnya immortal; sebuah usaha yang digagalkan oleh seekor ular, sebagaimana Adam-Hawa yang kehilangan immortalitasnya lantaran campur tangan seekor ular (Rabkin 199). Enkidu, sahabat Gilgamesh yang kematiannya mengawali pengembaraan Gilgamesh untuk mendapatkan rahasia keabadian, juga kehilangan immortalitasnya setelah ia menjadi manusia sepenuhnya. Dalam semua tradisi zaman antik, mortalitas dipahami sebagai hal yang sangat manusiawi. Adapun immortalitas hanya milik dewa-dewi. Pun, dalam mitologi Yunani, dewa-dewi Olympus memiliki wujud yang sama dengan manusia; hanya immortalitas mereka yang membedakannya dari manusia. Semua kisah tersebut, dapat dilihat sebagai upaya untuk memaklumkan kematian, yang jika dilihat dari sisi yang berbeda, lebih sebagai ‘penghiburan’ atas kemustahilan manusia untuk immortal. Ini menunjukkan, bahwa impian akan immortalitas telah hidup dalam kebudayaan manusia, sejak kebudayaan yang mula-mula.

### I

Immortalitas kontradiktoris terhadap mortalitas. Mortalitas merupakan ‘kebisaan’ eksistensi untuk mengalami kematian eksistensial, yaitu matinya tubuh korporeal dan lenyapnya tubuh sosial. Adapun immortalitas merupakan ‘kebisaan’ eksistensi untuk tidak mengalami kematian eksistensial, yaitu tidak matinya tubuh

---

<sup>6</sup> Gilgamesh; seorang raja, sepertiga manusia dua per tiga dewa, adalah tokoh utama dalam *Epos Gilgamesh* dari Babilonia; merupakan karya sastra tertua yang diketahui hingga saat ini, ditulis pada millennium ketiga sebelum masehi.

corporeal atau tidak lenyapnya tubuh sosial. Dengan demikian, upaya manusia untuk meraih immortalitas dapat dilakukan dengan dua cara; ‘menyempurnakan’ tubuh corporeal agar tahan terhadap ancaman kematian, atau ‘memindahkan’ tubuh sosial agar tak ikut hilang dengan matinya tubuh corporeal.

Dalam kebudayaan-kebudayaan lama, manusia cenderung menganggap kematian sebagai hal yang terjadi *terhadapnya* akibat pengaruh musuh atau roh jahat. Tak ada kematian yang alami atau wajar. Kematian memang dianggap sebagai hal yang manusiawi, dalam artian, semua manusia pasti, bahkan *harus*, mati. Akan tetapi, hal ini lebih dianggap sebagai hukuman dari para dewa, atau kemalangan yang ditimpakan oleh hal lain di luar manusia. Kematian sebagai kematian adalah hal yang adi-alami, bukan bagian dari manusia, bukan pula bagian dari dunianya; kematian adalah sesuatu yang datang dari luar. Maka, tak heran jika kematian selalu diiringi oleh perayaan berupa ritual-ritual dan upacara-upacara, yang ditujukan untuk mengikat perdamaian dengan kekuatan yang telah mendatangkan kematian dan mengambil hidup seseorang.

Di kemudian hari, kita mengerti bahwa hancurnya jasad manusia (dan semua organisme yang lainnya), terutama bukan disebabkan oleh bakteri dan organisme pengurai lainnya, melainkan karena proses yang terjadi di dalam tubuh manusianya sendiri, yang kita kenal sebagai *necrosis*. Bahkan, dalam pembentukan tubuh organisme, terjadi pula kematian selular yang kita sebut *apoptosis*; yaitu proses penghancuran-diri yang dilakukan sel-sel tubuh tanpa mengikutsertakan sel-sel lain di sekitarnya. Melalui proses *apoptosis* inilah tubuh memperoleh bentuknya; misalnya, jari-jari kita yang terpisah satu sama lain, merupakan hasil dari terjadinya proses kematian pada tataran sel ini.

Pengetahuan ini telah menggeser pemahaman kita mengenai kematian; kita tidak lagi menganggapnya sebagai hal asing yang terjadi *terhadap* manusia. Akan tetapi, kematian itu sendiri terjadi karena organisme manusia memang *bisa* mati; baik dalam bentuk sel-sel tertentu yang memakan dirinya sendiri (*apoptosis*) atau yang saling memakan dan menghancurkan (*necrosis*). Mortalitas adalah sesuatu yang dikandung oleh tubuh corporeal.

Pengetahuan ini mengakibatkan perubahan cara pandang yang penting, setidaknya karena dua alasan. Pertama, usaha kita untuk menundukkan kematian,

tidak lagi berpusat pada upaya-upaya penanganan atas berbagai sebab luar yang mungkin menyebabkan kematian; meskipun, hal ini tidak berarti pengabaian atas berbagai sebab tadi. Hanya saja, adalah hal yang tidak mungkin, mendaftar semua penyebab kematian tersebut, untuk kemudian menanganinya satu per satu; bahkan, tidak mungkin pula memastikan hal-hal apa saja yang dapat menyebabkan kematian. Dengan pengetahuan bahwa kematian merupakan 'mekanisme bawaan' yang dimiliki oleh tubuh korporeal, semua usaha untuk meningkatkan kapasitas dan memperpanjang masa hidup dipusatkan pada upaya untuk menyempurnakan tubuh korporeal.

Kedua, perbedaan antara immortalitas (*immortality*) dan eternitas (*eternity*) memperoleh signifikansinya. Jika kematian dipahami sebagai hal yang ada di luar tubuh namun bisa terjadi terhadap tubuh, tubuh pada dasarnya immortal karena ia tidak mungkin mengalami kematian dengan sendirinya. Akan tetapi, ia tidak eternal karena suatu sebab tertentu pasti akan membunuhnya. Dengan memahami kematian sebagai sesuatu yang sudah terkandung oleh tubuh, maka tubuh tidak immortal, sekaligus tidak eternal. Dengan demikian, kata immortal tidak lagi kita pahami sebagai tidak bisa mati, melainkan tidak bisa mati dengan sendirinya. Immortalitas yang sekarang diusahakan oleh manusia melalui ilmu pengetahuan yang dimilikinya adalah immortalitas dalam pengertian ini; yang kemudian kita usahakan adalah mengeluarkan kematian dari tubuh kita.

Usaha untuk mencapai immortalitas ini mencakup berbagai penelitian dan pengembangan teknologi yang dapat menghentikan terjadinya *necrosis*; *apoptosis* sendiri tidak perlu kita khawatirkan, karena kematian selular ini justru dibutuhkan. Akan tetapi, biarpun kita berhasil menghentikan proses *necrosis*, kita tetap tak bisa meniadakan kematian seorang manusia; karena, proses *necrosis* baru terjadi setelah seseorang mengalami kematian akibat terjadinya suatu hal tertentu. Dengan kata lain, *necrosis* bukanlah kematian organisme itu sendiri, melainkan kematian pada tataran sel yang kita lihat gejalanya sebagai pembusukan tubuh organisme. Penghentian terhadap *necrosis* hanya akan menjaga kesegaran jasad organisme, tidak menjaga kelangsungan hidupnya.

Oleh karena perlakuan atas mekanisme *necrosis* tidak meniadakan kematian individu, yang kemudian tersisa dari upaya mencapai immortalitas

dengan cara ini adalah mencegah terjadinya penuaan (*aging*). Penuaan berbeda dari kematian, baik kematian selular maupun kematian individual, juga berbeda dari proses kematian yang kita namakan sekarat (*dying*). Dari waktu ke waktu kemampuan sel-sel tubuh untuk melakukan pemeliharaan-diri (*self-maintenance*) akan mengalami kemerosotan; inilah yang kita sebut sebagai proses penuaan (Luper 40). Penuaan tidak memiliki keterkaitan dengan kematian (Luper 39); hanya saja, tubuh yang telah mengalami penuaan akan lebih rentan, sehingga lebih mudah mengalami kematian daripada tubuh yang belum mengalami penuaan. Dengan demikian, usaha untuk mencegah penuaan juga tidak berarti mencegah kematian, melainkan sekadar memperpanjang harapan hidup. Ini hanyalah salah satu upaya lain yang akan menggeser pengertian kematian, sebagaimana telah saya jelaskan sebelumnya ketika kita membicarakan lokalisasi dan domestifikasi kematian; bukan upaya untuk meniadakan kematian. Tak peduli seberapa lama manusia dapat bertahan hidup, pada akhirnya kematian akan terjadi padanya.

Kalaupun kemudian kita mampu mempertahankan kerja setiap sistem organ dengan berbagai alat penunjang hidup, memperbaiki jaringan-jaringan tubuh yang rusak melalui transplantasi atau teknologi nano, maupun mengganti organ-organ tubuh kita dengan organ-organ buatan, masalahnya tetap sama. Yang terjadi hanyalah pemanjangan masa hidup, kemudian pergeseran pengertian mengenai kematian atas dasar kemampuan kita untuk mempertahankan kehidupan; kita tak pernah melenyapkan kematian itu sendiri.

Sejauh ini, kita dapati bahwa upaya untuk mencapai immortalitas melalui ‘penyempurnaan’ tubuh korporeal, bukan hanya tidak mencapai target utamanya, yaitu menjadikan manusia immortal, tapi juga menunjukkan bahwa kematian itu sendiri jadi tak terjelaskan, ketika konseptualisasinya coba disesuaikan dengan kejadian aktualnya. Kita dapat mencapai semacam ‘kepastian’ mengenai kematian pada tataran selular, tapi kematian individual? Sebagaimana konsep *event* dalam pemikiran Badiou, kematian individual pun memiliki sifat ‘tak-dapat-diputuskan’ (*undecidable*);<sup>7</sup> kita tak dapat menentukan apakah ia bagian dari individu yang

---

<sup>7</sup> Alain Badiou tidak membicarakan kematian; akan tetapi, saya melihat adanya kesamaan karakteristik antara *event* dengan kematian individual, sehingga dalam pemahaman ini bisa kita katakan bahwa kematian pun salah satu *event*. Selanjutnya lihat Alain Badiou, *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy* (London: Continuum, 2004), hlm. 62.

bersangkutan atau bukan. Dengan demikian, saya pun harus memperjelas pandangan yang telah saya terima pada beberapa paragraf sebelumnya, bahwa mortalitas ada di dalam tubuh individunya; dalam artian, kemampuan untuk mati memang dikandung oleh tubuh, tapi kematian itu sendiri ‘tak-dapat-diputuskan.’ Pada akhirnya, ketika kita mencoba menangani kematian, kita harus kembali pada pengertian akan kematian yang dihasilkan dari perumusan kriteria kematian; hal inilah yang menyebabkan setiap upaya untuk menundukkan, kemudian melenyapkannya, selalu gagal. Oleh karena kematian, bagi mereka yang masih hidup, sebenarnya bukanlah kematian itu sendiri, melainkan kriteria kematian.

## II

Cara kedua yang mungkin dilakukan untuk mencapai immortalitas adalah ‘memindahkan’ tubuh sosial agar tidak ikut lenyap bersama matinya tubuh korporeal. Cara ini harus bisa memastikan bahwa personalitas seseorang tidak lenyap ketika tubuh sosialnya dipisahkan dari tubuh korporealnya. Dengan demikian, posibilitas untuk dilakukannya upaya ini didasarkan pada gagasan bahwa personalitas manusia, bahkan esensi manusia, ditentukan semata-mata oleh tubuh sosialnya.

Pokok pikiran dari gagasan ini sederhana, yaitu ‘mengambil’ *mind*, memisahkannya dari tubuh korporeal, kemudian menempatkannya ke dalam sebuah sistem informasi. Pada saatnya nanti, semua orang dalam kondisi ini, dapat berada di mana pun dengan ‘mengisi’ tubuh-tubuh korporeal berupa mesin yang siap untuk digunakan, yang telah tersedia di tempat yang diinginkan. Semua orang akan berada di dalam sebuah jaringan informasi global; mobilitas mereka tak lebih daripada transfer data melalui jaringan yang ada ke dalam mesin-mesin yang siap digunakan sebagai tubuh korporeal untuk melakukan berbagai aktivitas.

‘Pengambilan’ *mind* dapat dilakukan dengan setidaknya dua cara, yaitu cara struktural dan fungsional (Bainbridge 107). Dalam cara struktural, dilakukan pemindaian struktur otak hingga ke tingkatan yang paling rinci. Hingga sekarang, cara ini belum membuahkan hasil, karena pemindaian secara rinci belum bisa dilakukan tanpa menghancurkan otak; tingkat ketelitiannya pun belum mencapai ketelitian yang dibutuhkan agar pemindaian menghasilkan salinan identik dari

otak dalam bentuk data. Adapun cara fungsional, dilakukan dengan mengumpulkan data mengenai fungsi tiap-tiap bagian otak dan pengaruhnya terhadap bagian yang lain. Sekarang, hal ini sudah bisa dilakukan, meskipun dengan tingkat ketelitian yang masih rendah, sehingga belum mampu merekonstruksi personalitas seseorang.

Ketika semua data personal telah terkumpul, yang perlu dilakukan adalah ‘menghidupkannya’ agar kita peroleh *mind* seseorang dalam bentuk informasi digital, bukan sekadar kumpulan data tak bergerak yang hanya menggambarkan personalitas orang yang bersangkutan. Hal ini dapat dilakukan melalui penerapan *artificial intelligence* (AI). Upaya ini tentu saja didasarkan pada pandangan bahwa semua persoalan *mind*, terutama perihal kesadaran, akan terselesaikan secara tuntas ketika kita sudah memiliki pengetahuan yang memadai tentang otak manusia beserta cara kerjanya. Sebagian filsuf yang menggeluti *philosophy of mind* memiliki pandangan yang berbeda akan hal ini. Bagi mereka, meskipun seluk-beluk otak dan cara kerjanya sudah bisa kita ketahui, tetap ada sesuatu yang tertinggal mengenai kesadaran. David Chalmers, dalam wawancaranya dengan Susan Blackmore menyatakan bahwa permasalahan kesadaran takkan pernah tuntas meskipun kita memiliki pengetahuan yang mencukupi mengenai cara kerja otak, karena hubungan antara pengetahuan kita mengenai otak dan kesadaran hanya sebatas korelasi (Blackmore, *Conversation* 38).

Sebagian ilmuwan memiliki harapan yang besar akan terwujudnya teknologi ini suatu saat nanti. Meskipun untuk saat ini, kemungkinan menerapkan AI untuk ‘menyalin’ *mind*, atau menciptakan komputer dengan kemampuan dan cara kerja yang sama persis *mind*, masih menemui kegagalan; sehingga, fokus dari pengembangan AI pun bergeser dari menggantikan jadi melengkapi kecerdasan manusia (Bainbridge 113).

Jika teknologi ini telah terwujud, dimungkinkan pula adanya manusia-manusia buatan, yang tak pernah dilahirkan, tapi diciptakan oleh manusia yang lainnya, atau bahkan oleh teknologi yang ada. Teknologi tersebut bukan hanya memiliki kemampuan untuk memindahkan *mind* orang-orang yang sudah ada, tapi juga menciptakan *mind* dengan prosedur yang kurang lebih sama. Hanya saja,

‘otak’ digital yang dihasilkannya bukan hasil dari pemindaian otak korporeal, melainkan sekadar rekayasa informasi.

Dengan demikian, sebagian manusia yang hidup di dunia tersebut sebenarnya adalah simulasi (*simulation*), sebagian lainnya simulakra (*simulacra*). Prosedur ini tidak membawa manusia pada immortalitas, karena manusia yang ‘dipindahkan’ *mind*-nya, sebenarnya hanya dibuatkan simulasi dirinya. Misal, prosedur ini dilakukan terhadap P, sehingga kita mendapatkan *mind* P dalam bentuk data yang kita sebut P1. P sendiri akan tetap mati dengan tubuh korporealnya; yang kemudian bertahan adalah P1 yang merupakan simulasi P. Meskipun kemudian, P1 memiliki kesadaran sendiri dan karakteristik yang sama dengan P, saya tetap tak melihatnya sebagai P; P1 hanyalah satu mekanisme digital yang berkesadaran. Kalaupun kita sepakat bahwa semua yang berkesadaran adalah manusia, kita hanya bisa mengatakan bahwa P1 manusia, tapi bukan P yang berdasarkan dirinya P1 diciptakan. Dengan demikian, pencapaian ‘terbaik’ yang mungkin diraih melalui teknologi ini bukanlah immortalitas manusia, melainkan mesin-mesin yang berkesadaran.

Ganjalan utama terhadap upaya ini sebenarnya bukanlah pencapaian teknologi yang belum mencukupi, melainkan keperluan untuk membuktikan dua hal; pertama, bahwa manusia adalah kesadaran dan kedua, bahwa semua persoalan kesadaran dapat terselesaikan secara tuntas ketika kita memiliki pengetahuan yang cukup lengkap mengenai otak manusia. Selain itu, upaya ini juga terganjal dengan kenyataan bahwa tubuh sosial bukanlah bagian yang solid dari eksistensi. Sebagaimana yang sosial, yang darinya tubuh sosial dihasilkan melalui personalisasi, tubuh ini pun terfragmentasi. Tubuh sosial utuh, hanya karena kita membayangkannya demikian.

### III

Pada Bab 4 Kematian dan Kematian Eksistensial, saya membuat perbedaan antara kematian eksistensial dengan kriteria kematian. Kriteria kematian merupakan kriteria yang kita gunakan untuk menyatakan apakah kematian sudah terjadi pada seseorang atau belum, bukan kematian itu sendiri. Kriteria kematian, sebenarnya adalah virtualisasi atas kematian. Melalui prosedur inilah kematian

tertangani. Melalui prosedur ini pula, kematian coba untuk diatasi. Dengan demikian, setiap usaha yang dilakukan untuk menundukkan kematian, bahkan untuk melenyapkannya ke dalam immortalitas, sebenarnya adalah tindakan-tindakan untuk mengolah virtualitas kematian, atau tindakan-tindakan terhadap kematian dengan cara mem-virtualkannya. Dalam wujudnya sebagai kriteria kematian, kematian diangkat pada tataran yang simbolik, sehingga hadir sebagai realitas di dalam dunia manusia.

Di lain pihak, virtualisasi ini berperan bukan hanya untuk menghadirkan kematian ke dalam dunia manusia, tapi juga memungkinkan adanya kematian eksistensial. Tentu saja bukan dengan menunjukkan secara tepat, kematian itu sendiri, melainkan karena peran pentingnya dalam mengkonstruksi eksistensi. Personalisasi atas yang sosial menghasilkan tubuh sosial. Adanya tubuh sosial menjadikan manusia eksistensi dan bukan sekadar organisme manusia. Kondisi inilah yang memungkinkan terjadinya kematian yang individual, yang berbeda dari sekadar kematian biologis, dan terjadi pada seorang pribadi. Matinya Jorge Luis Borges bukan sekadar berkurangnya satu manusia dari muka bumi, tapi matinya Jorge Luis Borges sendiri.

Pada masa kita sekarang, perbedaan antara yang natural dan yang kultural telah kehilangan signifikansinya. Oleh karena itu, sangat mungkin timbul pertanyaan mengenai signifikansi perbedaan antara yang korporeal dan yang sosial. Bahwa perbedaan tersebut hanya mungkin dilakukan secara konseptual dan tidak secara aktual, berarti bahwa perbedaan keduanya merupakan sebuah kesementaraan; setidaknya untuk menerangkan kondisi manusia sebagai eksistensi. Di dalam peleburan yang natural dan yang kultural, perbedaan antara yang korporeal dan yang sosial masih layak untuk dilakukan. Yang korporeal adalah data mentah yang berhamburan di sekitar kita, sedangkan yang sosial merupakan cerita yang merangkai dan menghubungkan itu semua. Dengan kata lain, yang sosial merupakan aspek naratif dari realitas yang mengkonstruksi dunia manusia, meskipun ia selalu mengalami kekurangan (*lack*) sehingga menjadi narasi yang terfragmentasi.

## BAB 6 EPILOG: KEMATIAN DAN ABSURDITAS

“Kita harus membayangkan Sisifus berbahagia” (Camus, *Sisifus* 159). Dalam pergulatannya dengan absurditas, yang didokumentasi melalui *Mite Sisifus*, Albert Camus mengawali pembicaraannya dengan mengatakan bahwa “sebenarnya hanya ada satu masalah falsafi yang benar-benar serius, yakni bunuh diri” (Camus, *Sisifus* 3). Keputusan untuk bunuh diri atau tidak merupakan kristalisasi atas upaya untuk menjawab pertanyaan dasar filsafat, yaitu apakah hidup layak untuk dijalani atau tidak.

Meskipun demikian, *Mite Sisifus* bukanlah sebuah karya yang membicarakan kematian. Hal yang ingin saya buktikan pada bagian akhir dari skripsi ini, bukan sebagai kesimpulan atas keseluruhan gagasan saya, melainkan sebagai sebuah epilog, adalah bahwa kematian membatasi absurditas. Bila tujuan saya terpenuhi, akan terlihat bahwa ‘menerima absurditas sepenuhnya’ adalah nama lain untuk ‘mengeliminasi kematian.’

Setiap pembaca yang cukup teliti, akan melihat bahwa pada akhirnya Camus lebih memilih untuk tidak bunuh diri. Menurutnya “hidup adalah menghayati absurditas” (Camus, *Sisifus* 67). Inilah alasan utama Camus untuk menyatakan bahwa hidup layak untuk dijalani, sehingga tidak perlu bunuh diri. Untuk bisa memahaminya, kita perlu menjelaskan apa itu absurditas bagi Camus, kemudian hidup yang mana yang layak untuk dijalani.

Absurditas terpahami, sejauh kita menerima perbedaan antara kesadaran dan dunia, menerima adanya jarak antara keduanya. Akan tetapi, perceraian kedua hal tersebut, dalam pemikiran Camus, bukanlah persoalan pengetahuan, melainkan persoalan makna (Sherman 31). Camus mengatakan bahwa “dua kepastian itu, yakni kehausan saya akan kemuliaan serta kesatuan, dan ketidakmungkinan untuk meringkaskan dunia ini menjadi sebuah prinsip yang nalar dan masuk akal” tidak dapat didamaikan (*Sisifus* 64). Dunia ini “tidak masuk akal” (Camus, *Sisifus* 25) dan lengang dari segala makna; makna-makna itu bukanlah sesuatu yang kita temukan ‘di luar sana’, melainkan sesuatu yang kita ciptakan dengan nalar kita. Akan tetapi, penciptaan itu pun tidak didasarkan pada

landasan apa pun. Oleh karenanya, Camus menegaskan bahwa “nalar adalah sia-sia, dan di luar nalar tidak ada suatu apa pun” (*Sisifus* 44).

Absurditas lahir dari perbandingan yang tak terjembatani antara kedua hal tersebut. Tidak seperti Descartes dengan dualismenya, bagi Camus tidak ada Tuhan yang menengahi keduanya. Oleh karena itu, absurditas tidak terdapat di dalam diri manusia, maupun di dalam dunia, namun “dalam kehadiran keduanya bersama-sama” (Camus, *Sisifus* 37). Dari uraian tersebut, terlihat jelas bahwa absurditas Camus mencakup ketiadaan landasan (*groundlessness*) bagi nalar untuk menjalankan fungsinya dan ketiadaan makna (*meaningless*) bagi keberadaan manusia di dunia (Sherman 29).

Menurut Camus, alasan utama orang melakukan bunuh diri adalah ketiadaan makna dari hidup yang dijalannya, bahwa “kebiasaan itu hampir tidak ada artinya, bahwa tiada alasan yang mendalam untuk hidup, bahwa kesibukan sehari-hari itu tidak masuk akal, dan bahwa penderitaan sama sekali tak ada gunanya” (*Sisifus* 6). Camus menolak bunuh diri tidak dengan menyatakan pandangan yang sebaliknya, bahwa hidup itu bermakna; ia justru menegaskan ketiadaan makna dalam kehidupan. Namun, “hidup [justru] dijalani dengan lebih baik jika tidak mempunyai arti” (Camus, *Sisifus* 66). Ini berarti, hidup layak untuk dijalani selama kita menerima absurditasnya. Menerima absurditas berarti menerima kembali satu-satunya kebebasan yang nyata, yaitu kebebasan untuk “berpikir dan berbuat” (Camus, *Sisifus* 70). Perlu diingat, bahwa gagasan mengenai kebebasan di dalam pemikiran Camus bukanlah “kebebasan metafisik” yang diderivasikan dari pertanyaan “apakah manusia bebas”, melainkan “kebebasan saya sendiri”, yaitu kebebasan “yang dapat saya rasakan” (*Sisifus* 69).

Dengan kata lain, hidup yang “dijalani dengan lebih baik” adalah hidup yang mempertahankan absurditas, mempertahankan konfrontasi dunia dan nalar, yang dilakukan “dengan kesadaran terus-menerus yang selalu diperbarui, dan senantiasa waspada” (Camus, *Sisifus* 64). Camus memberikan penekanan pada tindakan-tindakan yang berorientasi pada saat sekarang, yang berarti hidup dalam kekinian. Oleh karena, orientasi pada rentangan waktu, baik kepada masa lalu maupun masa depan menyebabkan eksistensi teralihkan dari apa yang tengah dimiliki. Seseorang selalu hidup dalam masa sekarang, masa lalu hanyalah ingatan

dan masa depan sekadar harapan; kedua-duanya dialami dalam sekarang. Untuk mempertahankan absurditas, satu-satunya kesempatan bagi manusia absurd adalah melakukan setiap tindakan sebagai penciptaan karya seni (Camus, *Sisifus* 122), yang berarti mencurahkan diri sepenuhnya pada tindakan tersebut tanpa memaksudkannya sebagai sebarang “kesusasteraan yang bercorak menjelaskan” (Camus, *Sisifus* 127). Oleh karena, sebuah karya yang berniat menjelaskan merupakan karya yang dapat dikategorikan sebagai “bunuh diri filosofis”, yaitu pengingkaran atas absurditas dengan melenyapkan salah satu unsur yang membangunnya, apakah itu dunia yang tak masuk akal atau nalar yang memiliki batas-batasnya yang tak mungkin meringkaskan dunia ke dalam sebuah prinsip.

Akan tetapi, “jiwa yang terus-menerus sadar” dalam “rangkaiannya saat sekarang yang silih berganti” hanyalah sebuah ideal bagi manusia absurd (Camus, *Sisifus* 79). Di satu pihak, Camus menghendaki agar manusia absurd hidup dalam kekinian. Di lain pihak, hanya dengan nalarlah manusia dapat menghadapi absurditas dan menjalani keberadaannya. Pada kenyataannya, nalar selalu mengkonstruksi realitas dalam kerangka waktu. Nalar mengakses dunia dengan mediasi bahasa dan bahasa itu sendiri “*so saturated and animated by time*” (Borges, 206). Pada titik inilah kita melihat adanya paradoks dalam absurdisme Camus. Paradoks ini yang kemudian membuka celah pemahaman bahwa absurditas Camus dan kematian *saling* meniadakan.

Di dalam kondisi ideal, manusia absurd hidup sepenuhnya dalam kekinian. Dalam sudut pandang Wittgenstein, manusia semacam ini eternal. “*If we take eternity to mean not infinite temporal duration but timelessness, then eternal life belongs to those who live in the present. Our life has no end in just the way in which our visual field has no limits*” (Wittgenstein 38). Dengan demikian, ia tidak akan mengalami kematian. Namun, hidup sepenuhnya dalam kekinian berarti hidup tanpa refleksivitas. Oleh karena, seseorang hanya mungkin memiliki refleksivitas jika dia dapat mengobjektifikasi dirinya sendiri, sehingga memiliki pengetahuan-diri; ini hanya mungkin terjadi jika orang yang bersangkutan memiliki pengetahuan mengenai dirinya yang telah lampau, dirinya di masa lalu. Tanpa adanya pengetahuan-diri tersebut, manusia bukanlah eksistensi, dan tidak memiliki nalar. Dengan demikian, absurditas lenyap karena salah satu unsur yang

membangunnya pun lenyap. Camus sendiri menyatakan bahwa “seandainya saya sebatang pohon di antara pepohonan, atau seekor kucing di antara hewan-hewan, [...] masalah ini sama sekali tidak ada artinya...” (*Sisifus* 64). Dengan demikian, kondisi ideal dari absurditas tidak mungkin tercapai, bukan karena dia ideal, tapi karena kondisi tersebut meniadakan absurditas itu sendiri. Dengan kata lain, eksistensi tidak mungkin hidup sepenuhnya dalam kekinian sehingga ia tidak mungkin menjadi eternal.

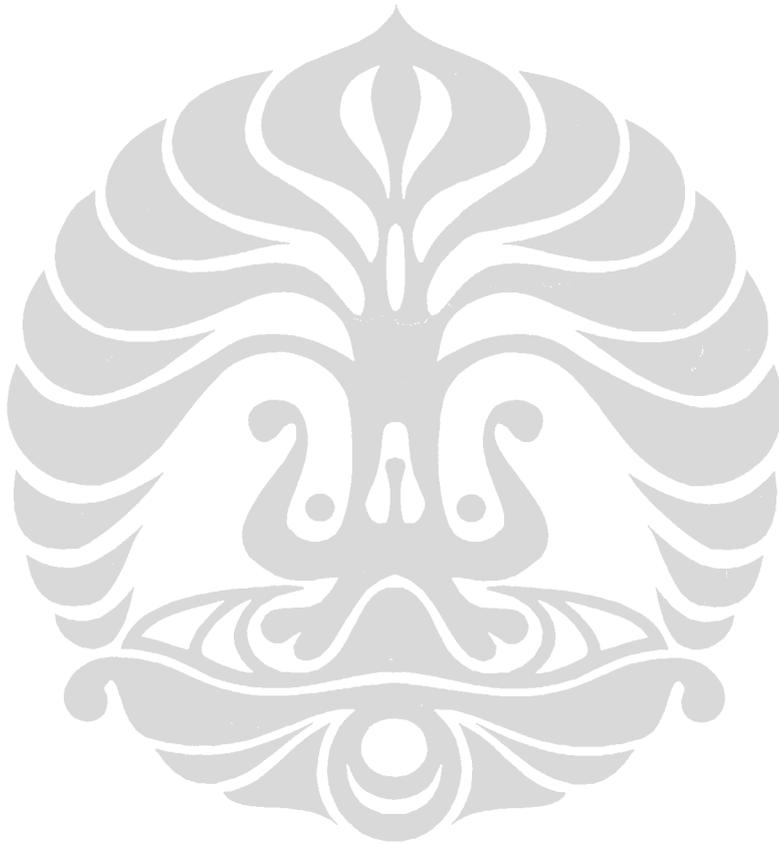
Absurditas akan lenyap jika terjadi kematian, “setelah kematian, acara selesai” (Camus, *Sisifus* 71). Dalam pengertian inilah, salah satunya, kita menempatkan kematian sebagai batas dari absurditas. Kita pun dapat memahaminya dalam pengertian yang lain. Selama absurditas ada, yaitu selama ada konfrontasi antara nalar dan dunia, kematian tidak ada; akan tetapi, selama itu “kematian tampak sebagai satu-satunya kenyataan” (Camus, *Sisifus* 71). Oleh karena, mempertahankan absurditas juga berarti penerimaan atas kenyataan bahwa kematian akan mengakhirinya secara tiba-tiba dan semena-mena. Hal inilah yang membuat proyek apa pun yang dikerjakan dalam hidup, tidak bermakna bagi eksistensi yang mengerjakannya. Dengan kata lain, selama eksistensi mempertahankan absurditas, ia mortal, dan sebaliknya, hanya dalam mortalitaslah absurditas dapat dihayati. Ini berarti, eksistensi hanya mungkin hidup dan mengalami kebebasannya, selama ia mortal. Sudah selayaknya kita ‘mensyukuri’ mortalitas.

## GLOSSARIUM

- animal essentialism*** : Pandangan bahwa esensi manusia adalah tubuh biologisnya.
- apoptosis*** : Penghancuran-diri oleh sel tubuh melalui reaksi kimiawi tanpa mempengaruhi sel-sel lain di sekitarnya.
- denouement death*** : Kematian yang dipahami sebagai *penyelesaian* dari proses sekarat (*dying*).
- diri naratif**  
(*narrative self*) : Diri yang diidentifikasi melalui narasi yang diceritakan kepada dan oleh diri kita dan orang-orang di sekitar kita.
- domestifikasi kematian** : Upaya menjinakkan kematian melalui lokalisasi kematian.
- eksistensi** : Eksistensi sebagaimana dipahami dalam eksistensialisme, adalah term lain untuk menunjuk manusia yang selalu dalam keadaan menjadi (*becoming*).
- immortalitas** : Kondisi yang memungkinkan kematian eksistensial tidak akan pernah terjadi.
- integration death*** : Kematian yang merupakan keadaan dimana kemampuan organisme untuk mengintegrasikan fungsi tubuhnya hilang.
- interupsi** : Peristiwa yang tidak sesuai dengan, dan memotong keteraturan dari yang rutin.
- kebenaran (*truth*)** : Suatu kebaruan yang mengubah konstruksi dari yang sosial.
- kematian eksistensial** : Kematian yang terjadi hanya pada eksistensi.
- kematian selular** : Kematian yang terjadi pada sel organisme.
- kriteria kematian** : Kriteria yang digunakan untuk menentukan apakah kematian sudah terjadi pada seseorang.

- lokalisasi kematian** : Upaya untuk menentukan kapan dan di mana kematian terjadi.
- mind essentialism*** : Pandangan bahwa esensi manusia adalah kesadarannya.
- mortalitas** : Kondisi eksistensi yang memungkinkan kematian eksistensial terjadi padanya.
- necrosis*** : Berhenti bekerjanya membran sel, yang menyebabkan organel-organel di dalam sel mengalami pembengkakan kemudian meletup; hal ini disusul oleh kehancuran berbagai sistem di dalam sel dalam sebuah reaksi berantai, hingga bocor dan merusak sel-sel lain di sekitarnya.
- pengetahuan (*knowledge*)** : Kebenaran yang telah diulang-ulang dan mengkonstruksi yang sosial.
- penuaan (*aging*)** : Proses merosotnya kemampuan sel atau organisme untuk melakukan pemeliharaan-diri (*self-maintenance*).
- personal essentialism*** : Pandangan bahwa esensi manusia adalah kemampuannya untuk memiliki kesadaran-diri (*self-awareness*).
- personalitas** : Term ini mesti dibedakan dengan identitas; ia mencakup tidak hanya setiap data tentang seseorang, tapi juga pengetahuan-diri (*self-knowledge*) dan kesadaran-diri (*self-awareness*), sehingga mensyaratkan adanya subjektivitas.
- sosial** : Yang sosial harus dibedakan dari masyarakat (*society*); merupakan tatanan yang dihasilkan dari endapan nilai-nilai dan relasinya satu sama lain.
- threshold death*** : Kematian yang dipahami sebagai awal dari proses sekarat; yaitu suatu titik yang tidak lagi memungkinkan berbaliknya proses sekarat.

- tubuh korporeal** : Tubuh yang tersusun dari materi, dapat berupa materi organik sehingga membentuk tubuh biologis, dapat pula materi anorganik, misalnya organ-organ buatan.
- tubuh sosial** : Tubuh yang merupakan hasil dari konsepsi manusia mengenai dirinya sendiri yang dibentuk melalui personalisasi atas yang sosial menggunakan instrumen bahasa.



## DAFTAR PUSTAKA

### Buku

- Ameriks, Karl, ed. *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Badiou, Alain. *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*. Trans. Oliver Feltham and Justin Clemens. London: Continuum, 2004.
- Baudrillard, Jean. *Simulations*. Trans. Paul Foss et al. New York: Columbia University, 1983.
- . *Simulacra and Simulation*. Trans. Sheila Faria Glaser. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.
- Blackmore, Susan. *Conversations on Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2005.
- . *Consciousness: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Camus, Albert. *Mite Sisifus*. Terj. Apsanti D. Jakarta: Gramedia, 1999.
- . *The Plague*. Trans. Stuart Gilbert. New York: Random House, 1948.
- Clark, Andy. *Natural-Born Cyborg*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Critchley, Simon. *The Book of Dead Philosophers*. London: Granta Books, 2008.
- Davies, Douglas J. *A Brief History of Death*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Filsafat Nietzsche*. Terj. Basuki Heri Winarno. Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002.
- . *Nietzsche and Philosophy*. Trans. Hugh Tomlinson. London: Continuum, 2002.
- Dreyfus, Hubert L. and Mark A. Wrathall, eds. *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Dudley, Will. *Hegel, Nietzsche, and Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Durkheim, Emile. *Suicide: A Study in Sociology*. Trans. John A Spaulding and George Simpson. London: Routledge, 2002.
- Feltham, Oliver. *Alain Badiou: Life Theory*. London: Continuum, 2008.

- Fink, Eugen. *Nietzsche's Philosophy*. Trans. Goetz Richter. London: Continuum, 2003.
- Foucault, Michel. *Ingin Tahu Sejarah Seksualitas*. Terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.
- Güven, Ferit. *Madness and Death in Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1966.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Philosophy of History*. Trans. J. Sibree. New York: Dover Publications, 1956.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trans. Joan Stambaugh. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Hume, David. *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul*. 1783.
- Jones, Steven G. *Virtual Culture: Identity and Communication in Cybersociety*. London: SAGE Publications, 2002.
- Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*. Terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.
- Kaufmann, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton University Press, 1974.
- . *Existentialism From Dostoevsky to Sartre*. New York: New American Library, 1975.
- Kierkegaard, Soren. *Provocations: Spiritual Writings of Kierkegaard*. Philadelphia: Plough Publishing House, 2007.
- . *The Sickness Unto Death*. New Jersey: Princeton University Press, 1941.
- Lechte, John. *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Post-Humanism (2<sup>nd</sup> Edition)*. London and New York: Routledge, 2008.
- Luper, Steven. *The Philosophy of Death*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Marcos, Subcomandante. *Kata Adalah Senjata*. Terj. Ronny Agustinus. Yogyakarta: Resist Book, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Genealogi Moral*. Terj. Pipit Maizier. Yogyakarta: Jalasutra, 2001.
- . *Zarathustra*. Tejemahan: H.B. Jassin. Yogyakarta: Jejak, 2007.

- Nusselder, André. *Interface Fantasy: A Lacanian Cyborg Ontology*. Amsterdam: F&N Eigen Beheer, 2006.
- Peat, David. *From Certainty to Uncertainty: The Story of Science and Ideas in Twentieth Century*. Washington D.C.: Joseph Henry Press, 2002.
- President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research. *Defining Death: A Report on the Medical, Legal, and Ethical Issues in the Determination of Death*. Washington: US Government Printing Service, 1981.
- Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- Schmitt, Carl. *Political Theology*. Trans. George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Schwartz, Hillel. *The Culture of the Copy*. New York: Zone Books, 1996.
- Sethe, Sebastian, ed. *The Scientific Conquest of Death*. Buenos Aires: LibrosEnRed, 2004.
- Sherman, David. *Camus*. Oxford: Blackwell Publishing, 2009.
- Shilling, Chris. *The Body in Culture, Technology, and Society*. London: SAGE Publications, 2005.
- Sluga, Hans and David G. Stern, eds. *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- Taleb, Nassim Nicholas. *The Black Swan*. New York: Random House, 2007.
- von Goethe, Johann Wolfgang. *Faust*. Terj: Agam Wispi. Jakarta: Yayasan Kalam, 1999.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigation*. Trans. G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- . *Tractatus Logico-Philosophicus*. Project Gutenberg: EBook #5740, release date: May, 2004.

### Artikel

Bainbridge, William Sims. "Progress Toward Cyberimmortality." *The Scientific Conquest of Death*. Ed. Sebastian Sethe. Buenos Aires: LibrosEnRed, 2004. 107-122.

Bauman, Zygmunt. "Postmodern Adventures of Life and Death." *Modernity, Medicine and Health*. Eds. Graham Scambler and Paul Higgs. London and New York: Routledge, 1998.

Borges, Jorge Luis. "A New Refutation of Time." *Labyrinths: Selected Stories and Other Writings*. Eds. Donald A. Yates and James E. Irby. New York: New Directions Publishing Corporation, 1964.

Carman, Taylor. "The Concept of Authenticity." *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Eds. Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. 229-239.

Hoy, David Couzens. "Death." *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Eds. Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. 280-287.

Nagel, Thomas. "The Absurd". *The Journal of Philosophy* Vol. 68 No. 20. Edition October 21<sup>st</sup>, 1972.

Rabkin, Eric S. "The Self-Defeating Fantasy." *The Scientific Conquest of Death*. Ed. Sebastian Sethe. Buenos Aires: LibrosEnRed, 2004. 197-209.

### Artikel Online

Baudrillard, Jean. "The Violence of the Global." 23 Maret 2010 pukul 23.25  
<<http://www.egs.edu/faculty/jean-baudrillard/articles/the-violence-of-the-global/>>