

Submitted: 3 Maret 2023	Accepted: 30 Maret 2023	Published: 23 Oktober 2023
-------------------------	-------------------------	----------------------------

Dekonstruksi Teologi Metafisik: Menunda Logosentrisme dalam Teologi

August Corneles Tamawiwiy

Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta

tamawiwiy@staff.ukdw.ac.id

Abstract

*Metaphysical theology that emphasizes the ability to reach “the truth,” or what is called logocentrism, about God has succeeded in giving rise to violent deviations from religious patterns. Deviations due to this metaphysical theology also lead to a crisis within the body of the philosophy of divinity. By drawing from Jacques Derrida's thoughts on deconstruction, this paper aims to show an attempt to delay logocentrism in metaphysical theology. Deconstruction uncovers the existence of *différance* which suspends the dependence of theology on logos through metaphor. Metaphors do not come from the mind (logos), but imagination (*terra incognita*). The talk about Godhead (*Theos*) through metaphor postpones logocentrism which believes that metaphysics and theology are a unity that can never be separated.*

Keywords: *différance; Jacques Derrida; logocentrism; metaphor; metaphysical theology*

Abstrak

Teologi metafisik yang menekankan kemampuan untuk menggapai “kebenaran utuh,” atau yang disebut logosentrisme, tentang Allah telah berhasil melahirkan penyimpangan pola beragama yang penuh kekerasan. Penyimpangan akibat teologi metafisik ini juga berujung pada krisis di dalam tubuh filsafat ketuhanan. Dengan menimba dari pemikiran Jacques Derrida tentang dekonstruksi, tulisan ini hendak memperlihatkan sebuah upaya menunda logosentrisme dalam teologi metafisik. Dekonstruksi membuka selubung keberadaan *différance* yang menunda ketergantungan teologi terhadap *logos* melalui metafor. Metafor tidak datang dari pikiran (*logos*), melainkan imajinasi (*terra incognita*). Pembicaraan tentang Allah (*Theos*) melalui metafor menunda logosentrisme yang meyakini bahwa metafisika dan teologi adalah satu kesatuan yang tidak pernah terpisahkan.

Kata Kunci: *différance; Jacques Derrida; logosentrisme; metafora; teologi metafisik*

PENDAHULUAN

Gambaran bahwa kekuasaan Allah haruslah “maha” dalam arti melampaui semua kuasa entitas-entitas yang ada (maupun yang dianggap tidak ada), dan tidak ada satu pun entitas yang dapat mempertanyakan bahkan meragukan lagi ke-maha-an-Nya muncul dari gagasan metafisik. Selama berabad-abad, teologi dan filsafat ketuhanan—khususnya Barat—telah terlanjur dibangun dan dibentuk di atas dasar serta sangat mengandalkan gagasan metafisika tersebut. Oknum-oknum keagamaan memakai gagasan metafisik untuk mengidentikkan dirinya dengan Allah yang berdaulat ketika memaksakan tafsirannya sebagai kebenaran absolut. Dampak gagasan ini memengaruhi pola ber-Tuhan setiap manusia dan berhasil melahirkan sejarah panjang dunia yang berujung pada pertumpahan darah, kekerasan dan pembantaian atas nama Allah.¹

Tulisan ini hendak melakukan dekonstruksi terhadap teologi metafisik untuk menunda logosentrisme dalam teologi dengan bantuan seorang filsuf Prancis, Jacques Derrida. Derrida berusaha untuk meninjau kembali kebenaran utuh atau logosentrisme

yang menjadi landasan teologi metafisik. Menurutnya, kebenaran utuh adalah sebuah ketidakmungkinan. Manusia tidak mampu memahami kebenaran utuh dari dunia. Manusia mencerap dunia melalui panca indra dan pencerapan tersebut menghasilkan tanda, menghasilkan teks yang dapat dikenali logika. Tanda atau teks bagi Derrida bukanlah representasi utuh dari dunia karena ia tidak lebih dari sekadar metafora. Metafora bukanlah ekspresi bahasa, bahasa itu sendiri adalah sebuah metafora.

Melalui teologi metafisik, manusia berusaha memahami Allah (*theos*) melalui bahasa, pikiran, logika (*logos*). Dengan menimba inspirasi dari Derrida, tulisan ini menunjukkan bahwa upaya tersebut merupakan kekerasan metafisik yang diderita oleh teologi.² Dengan menunda logosentrisme dalam teologi metafisik, tulisan ini mengemukakan bahwa Allah (*theos*) di dalam wilayah enigmatik hanya dapat dijumpai melalui metafora karena *différance* di dalam teologi metafisik. Dengan demikian, metafora tidak hanya datang dari pikiran (*logos*) melainkan imajinasi (*terra incognita*).

¹ Contoh dalam peristiwa konkrit, lihat August Corneles Tamawiy, “Bom Surabaya 2018: Terorisme Dan Kekerasan Atas Nama Agama,” *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual Dan Filsafat Keilahian* 4, no. 2 (October 16, 2019): 175–94, <https://doi.org/10.21460/GEMA.2019.42.443>; Paulus Sugeng Widjaja, *Engaging the State: A*

Study on Sixteenth Century Anabaptist View of the State (Yogyakarta: Yayasan Taman Pustaka Kristen Indonesia, 2015).

² Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976), 34.

METODE PENELITIAN

Upaya menunda logosentrisme pada teologi metafisik di dalam tulisan ini akan memanfaatkan gagasan dekonstruksi yang diusung oleh Jacques Derrida melalui studi pustaka. Di bagian awal, tulisan ini akan menganalisis teologi metafisik sebagai sebuah persoalan dan menunjukkan bahwa teologi metafisik berujung pada krisis di dalam tubuh filsafat ketuhanan. Kedua, berisi penjelasan tentang *différance* dan upaya menunjukkan bahwa dekonstruksi merupakan upaya menunda logosentrisme. Ketiga, akan ditunjukkan bahwa keberadaan *différance* di dalam teologi metafisik menunda ketergantungannya terhadap *logos* melalui metafora.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Teologi Metafisik: Akar Persoalan

Di dalam Filsafat Barat, metafisika (Yun. *ta meta ta phusika*: melampaui hal-hal fisika) muncul dari upaya pencarian akan suatu unsur utama yang paling hakiki di dunia. Bagi Thales, unsur tersebut adalah air. Ada juga yang berpandangan lain seperti Anaximander yang percaya bahwa unsur tersebut adalah sesuatu yang tidak terbatas. Anaximenes menyebutnya udara, sedang-

kan Heraklitos menyebutnya api.³ Artinya, metafisika memiliki motivasi untuk mencari unsur utama atau penyebab utama di balik segala sesuatu yang hadir secara fisik. Bagi Plato, unsur yang paling hakiki adalah *Forma* atau *Idea*. Plato membayangkan bahwa meskipun ada berbagai orang dengan cara pandang dan pemikiran yang berbeda, namun tetap ada sebuah *Forma* atau *Idea* yang sama sehingga semua orang dapat memahami objek tertentu. Misalnya, keindahan. Banyak hal yang indah di dunia, namun kita membentuk (*Forma*) suatu ide (*Idea*) yang sama tentang apa itu indah. Bagi Plato, ini bukan sekadar subjektif konsep tentang keindahan, melainkan esensi objektif tentang “keindahan.”⁴ Kita dapat mengenal apa itu indah karena ada *Forma* atau *Idea* tentang “keindahan” yang memiliki suatu substansi objektif di luar/melampaui kehadiran benda tersebut (meta-fisika).

Pengaruh metafisika ini tentu sangat dirasakan ketika berbicara tentang Allah. Teologi, sebagai *logos* atau ilmu mengenai cara membicarakan atau memikirkan Allah, selama berabad-abad telah dan masih bergantung pada cara berpikir metafisika seperti ini. Allah dipikirkan sebagai *causa sui* (penyebab yang menyebabkan dirinya sen-

³ Frederick Copleston, *A History of Philosophy Volume I: Greece and Rome – From the Pre-*

Socratics to Plotinus (New York: Image Book Doubleday, 1993), 22-41.

⁴ Copleston, 163-65.

diri), sehingga Allah adalah *causa prima* (penyebab utama) dari segalanya, dan karena itulah Allah adalah Pencipta dan Ada tertinggi dari segala yang ada. Agustinus bahkan mengadaptasi *Idea* atau *Forma* Platonik. Menurut Gerard O'Daly, Agustinus meyakini bahwa pikiran manusia tidak mampu mewujudkan pengetahuan tanpa bantuan, dan bantuan tersebut adalah Allah yang merupakan cahaya pikiran. Cahaya Ilahi tersebut menerangi tidak hanya apa yang ditangkap, tetapi juga pikiran yang menangkap. Artinya, bagi Agustinus, pikiran Allah adalah *Idea* atau *Forma*.⁵

Dengan kata lain, baik filsafat maupun teologi, keduanya sama-sama mencari suatu Ada yang tertinggi dan yang absolut, yang berada di luar segala sesuatu yang hadir di dalam dunia. Hal ini menimbulkan dua persoalan utama: pertama, tentang kebenaran utuh/total, yaitu bahwa karena yang dicari adalah yang absolut, maka tidak mungkin ada dua atau lebih yang absolut, melainkan satu saja. Hanya satu yang benar dan yang lain pasti tidak ada yang benar. Kedua, jika memang ada unsur atau penyebab utama yang melampaui kehadiran benda-benda yang hadir ini, maka apakah memungkinkan jika unsur atau penyebab uta-

ma tersebut dapat dibahas melalui benda-benda yang hadir di dunia?

Ketika menempuh studi di Amerika, salah satu kebiasaan yang harus saya lakukan yang sangat berbeda ketika di Indonesia adalah persoalan buang air besar (BAB). Di Amerika, seluruh kloset adalah kloset duduk dan semuanya hanya menyediakan tisu rol untuk “penyelesaian akhir.” Bagi orang Indonesia, tisu rol itu dapat digunakan untuk menggelap apa saja. Semua jenis tisu sama saja. Oleh karena itu, di Indonesia kita kerap melihat tisu rol disediakan di atas setiap meja makan. Bagi orang Amerika, tisu itu berbeda-beda fungsinya dan tisu rol biasanya digunakan untuk “penyelesaian akhir” di toilet setelah BAB. Sekarang dibayangkan, bagaimana perasaan orang Amerika yang melihat tisu rol yang disediakan di atas meja makan orang Indonesia. Bayangkan, jika Anda orang Indonesia yang bekerja di toko milik orang Amerika, lalu ketika sedang menyusun barang-barang yang akan dijual dari distributor, Anda menemukan tisu rol. Di bagian manakah Anda akan meletakkan tisu rol tersebut, di bagian peralatan dapur atau peralatan toilet? Jika Anda meletakkan tisu rol di bagian peralatan dapur, mungkin Anda akan dipecat karena dikira

⁵ Gerard O'Daly, “Augustine,” in *Routledge History of Philosophy Volume II: From Aristotle to*

Augustine, ed. David Furley (London & New York: Routledge, 1999), 396.

mengolok-olok orang Amerika yang mempekerjakan Anda.

Walaupun demikian, mau diletakkan di bagian dapur ataupun toilet, tisu tetap tisu, fungsinya sama, untuk mengelap. Namun kita mencoba memaksakan *Formal Idea* “kedapur” atau “ketoiletan” ke dalam tisu rol. Mungkin Anda berpikir, “ini kan hanya masalah tisu rol, *kok ribet?*” Namun sekarang coba ganti tisu rol ini dengan “keadilan,” “surga” atau “ke-Tuhan-an”, maka pemecatan karena meletakkan tisu rol yang biasa dipakai untuk BAB di bagian peralatan dapur akan berubah menjadi sejarah panjang dunia yang berujung pada pertumpahan darah dan kekerasan.⁶

Tindakan seperti apa yang adil? Perilaku seperti apa yang baik? Allah seperti apa yang benar? Pola pikir metafisika akan mencoba menjawabnya dalam jawaban teologis doktrinal yang sifatnya absolut: Allah yang benar adalah Allah yang Mahakuasa. Ini adalah sebuah pengakuan kebenaran utuh metafisika. Tidak boleh ada satu pun entitas di dunia ini yang sanggup melampaui kemahakuasaan Allah, karena sifat ke-

mahakuasaan-Nya tersebut pastilah melampaui segala bentuk kehadiran kuasa di dunia ini. Akhirnya, sadar atau tidak, usaha metafisis melalui praktik doktrinal teologis ini justru menjadi semacam usaha membatasi Allah yang sejatinya melampaui dunia, menjadi Allah yang dapat dikendalikan dan dimanipulasi.

Oknum-oknum keagamaan kemudian mengidentikkan dirinya dengan Allah yang berdaulat ketika memaksakan tafsirannya sebagai sebuah kebenaran absolut. Sebagaimana yang disampaikan Agamben tentang kondisi/situasi pengecualian (*state of exception*),⁷ yaitu situasi ketika sang berdaulat (*sovereign*) adalah ia yang memiliki kekuasaan terbesar dan mampu menentukan kapan pengecualian dapat dilakukan terhadap hukum atau aturan yang berlaku, maka hukum tersebut menjadi tidak valid dan ditangguhkan karena keadaan darurat, hal ini yang dilakukan oknum keagamaan yang mengendalikan dan memanipulasi kemahakuasaan Allah demi kepentingan yang menurut mereka luhur.⁸ Penangguhan perintah Allah “jangan membunuh” mereka

⁶ Analogi ini terinspirasi dari sitiran Heidegger kepada Hegel sendiri tentang ide alpukat, buah atau sayur? Namun dalam konteks Indonesia, nada sitiran Heidegger tentang alpukat tidak terlalu terlihat. Sitiran ini pernah juga disampaikan oleh A. Setyo Wibowo, “Kronologi Jalan Hidup Heidegger,” *Basis*, 2018, 7-8.

⁷ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Stanford, California: Stanford University Press, 1998).

⁸ Tamawiy, “Bom Surabaya 2018: Terorisme Dan Kekerasan Atas Nama Agama.” Bandingkan dengan Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley, London, Los Angeles: University of California Press, 2001), 24.

lakukan demi tujuan yang menurut mereka lebih luhur justru dengan cara membunuh. Gambaran metafisika Allah yang Mahakua-sa pun akhirnya menjadi bermasalah karena penyematan *Idea* ini justru dilakukan untuk mengendalikan dan memanipulasi-Nya.

Persoalan kedua, berangkat dari kritik Martin Heidegger mengenai cara berpikir metafisika yang ontoteologis. Heidegger mengatakan bahwa sejak zaman Yunani, metafisika adalah sebuah ontoteologi. Senada dengan G. W. Leibniz, bagi Heidegger metafisika dan teologi adalah satu kesatuan. Menurut Leibniz, metafisika tidak dapat berfungsi tanpa mengedepankan Allah sebagai penyebab utama (*causa prima*). Heidegger menyebutnya *summum ens, the highest or fullest being*.⁹ Ontoteologi berasal dari kata *onto* + *theo* + *logos* yang berarti hal-hal yang sekedar ada sehari-hari (*ontis*) dianggap yang tertinggi (*theos*) dan diformulasikan menjadi suatu keilmuan (*logos*). Oleh sebab itu, kritik ontoteologis berarti ingin mengatakan bahwa metafisika Barat selama ini hanya membahas hal-hal yang bersifat sehari-hari (*ontis*) bukan ontologis (Ada dalam dirinya sendiri).

Heidegger bertanya, mengapa penyebab atau unsur tersebut berupa hal yang

dilihat sehari-hari, padahal bukankah yang hakiki tersebut melampaui segalanya dan tidak dapat dibatasi oleh definisi manusia?¹⁰ Dalam bahasa Heidegger, “Para Teolog [metafisik] membicarakan tentang yang paling ada dari segala ada (*das Seiendste alles Seienden*), jadi mereka tidak pernah berpikir untuk berpikir tentang Ada (*Sein*) itu sendiri.”¹¹ Kritik ontoteologi ini menjadi tema besar di abad ke-19 dalam mempersoalkan metafisika, khususnya teologi metafisik.

Filsafat ketuhanan telah mengalami krisis akibat kritik-kritik tajam para filsuf abad ke-19, khususnya Martin Heidegger dan Friedrich Nietzsche. Metafisika dianggap sudah gagal menjelaskan realitas yang beragam. Jika memang Allah benar-benar ada dan melampaui segalanya, mengapa dapat dibatasi dengan keberadaan yang sifatnya *ontis*? Bagi Heidegger, Allah sebagai Ada yang Tertinggi pun tetap sebuah pembatasan, karena yang memberi penilaian sebagai Ada tertinggi tidak lain adalah tetap manusia.¹² Tidak heran, Nietzsche mencibir mental Kekristenan. Bagi Nietzsche, “Allah sudah mati. Allah tetap mati. Dan kita telah membunuhnya.”¹³ Kematian Allah terjadi karena kritik ontoteologi ini. Allah dalam

⁹ Judith Wolfe, *Heidegger and Theology* (London & New York: Bloomsbury Academic, 2014), 139-40.

¹⁰ Wolfe, 141.

¹¹ Wolfe, 140.

¹² Wolfe, 141.

¹³ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* (New York: Vintage Books, 1974), 181.

teologi metafisika tidak lain adalah ciptaan manusia sendiri, dan dengannya Allah bukan lagi Allah, dan sudah mati, seperti yang dikatakan Nietzsche.

Dekonstruksi dan *Différance*

Filsuf Prancis, Jacques Derrida, merupakan seorang filsuf yang memberikan sumbangsih sangat besar dalam upaya peyinkingapan jerat metafisika kehadiran dalam seluruh tradisi pemikiran filsafat Barat. Derrida memulai filsafatnya dengan kecurigaannya terhadap makna-makna transendental dan asumsi-asumsi metafisik dalam teks. Ciri metafisika Barat sebagaimana yang telah diungkapkan di atas adalah dalam upayanya menemukan kebenaran utuh dari realitas atau dunia. Kebenaran utuh tersebut dinyatakan sebagai sebuah kehadiran yang disebut sebagai *Being*.¹⁴ Banyak filsuf yang mengkritik metafisika Barat, menyebutnya “logosentrisme” atau “metafisika kehadiran,” yaitu metafisika yang mengandaikan adanya *logos* atau kebenaran transendental di balik segala hal yang tampak di permukaan atau segala hal yang terjadi di dunia fenomenal. Hal tersebut memicu Derrida untuk melakukan peninjauan kembali terhadap “kebenaran utuh” yang diusung oleh

metafisika Barat. Apakah kebenaran utuh itu benar-benar ada atau tidak?

Untuk menjawab pertanyaan tersebut, Derrida melakukan penelitian secara serius terhadap fenomenologi, khususnya dalam versi yang paling awal dari pemikiran Edmund Husserl. Bagi Husserl, dunia telah memberikan dirinya untuk dipahami oleh manusia melalui apa yang disebutnya sebagai tanda (*sign*). Ada dua macam tanda (*sign*) menurut Husserl: tanda yang memiliki makna dan tanda yang tidak memiliki makna.¹⁵ Husserl mengatakan, “Setiap tanda [teks] merupakan tanda akan sesuatu (*fur etwas*), namun tidak semua tanda [teks] memiliki sebuah ‘makna,’ sebuah ‘rasa’ yang diekspresikan oleh tanda [teks] tersebut.”¹⁶

Bagi Husserl, melalui tanda manusia memiliki potensi untuk dapat memahami kebenaran utuh dari dunia. Hal ini dapat terjadi karena manusia telah terhubung dengan dunia melalui ekspresi sebagai *origin* dari bahasa. Bagi Husserl, ekspresi mendahului bahasa. Segala bentuk ekspresi tidak hanya sekadar mengatakan sesuatu, namun mengatakan tentang sesuatu. Ekspresi tidak hanya memiliki sebuah arti, namun merujuk pada objek tertentu. Objek tidak pernah sesuai dengan maknanya, keduanya hanya

¹⁴ Wolfe, *Heidegger and Theology*, 141-42.

¹⁵ Jacques Derrida, *Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans.

David B. Allison (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1973), 23.

¹⁶ Derrida, 23.

berkaitan melalui ekspresi yang membuatnya menjadi bermakna.¹⁷

Pertama, Derrida memandang upaya Husserl merupakan upaya untuk keluar dari kenafian pemikiran ontologi menurut tradisi filsafat Barat, namun Husserl masih terjebak dalam jerat metafisika kehadiran yang sama dengan filsafat Barat. Hal tersebut ditandai dengan menyatakan keberadaan dari kebenaran utuh dari dunia sebagai sebuah kehadiran di luar tanda atau teks.¹⁸

Kedua, Derrida tidak setuju dalam hal kebenaran utuh ini. Bagi Derrida, meskipun manusia berada di tengah dunia yang dibentuk oleh tanda, tetap saja manusia tidak mampu untuk memahami kebenaran utuh dari dunia. Manusia mencerap dunia melalui panca indra, dan pencerapan tersebut menghasilkan tanda, menghasilkan teks, yang dapat dikenali oleh logika. Tanda atau teks ini bukanlah representasi utuh dari dunia. Tanda merupakan representasi pengalaman inderawi manusia di hadapan dunia. Tanda atau teks bagi Derrida tidak lebih dari sekadar metafora dunia. Bagi Derrida, metafora bukanlah sekadar ekspresi bahasa; bahasa itu sendiri adalah sebuah metafora. Selalu terdapat jarak antara dunia pada diri-

nya sendiri dan dunia yang dipahami melalui tanda atau teks.¹⁹

Husserl menempatkan ekspresi sebagai *origin* atau keutamaan dari bahasa. Tidak ada penolakan terhadap hal ini dari Derrida. Ekspresi bagi Derrida merupakan pencerapan inderawi yang mendahului teks, namun ekspresi tidak dapat dinyatakan sebagai *origin* teks tentang dunia yang utuh sehingga seolah-olah ekspresi mampu melampaui jarak antara dunia dan teks. Sebaliknya, bagi Derrida ekspresi seharusnya adalah suatu permainan dari penundaan terus-menerus terhadap dunia yang utuh. Permainan dari penundaan tersebut dapat dimengerti melalui apa yang disebutnya: *différance*.

Derrida terinspirasi oleh kata dalam bahasa Prancis: *différer* yang dapat diartikan sebagai “perbedaan” (*different*) dan juga dapat diartikan sebagai sebuah “jeda, penangguhan, penundaan” (*deferred*).²⁰ Ambivalensi *différance* muncul karena di dalam bahasa Prancis, abjad “a” dan “e” dalam sufiks *-ance* dan *-ence* dilafalkan dengan tanda fonetik yang sama [ã:s] dan dengan demikian, baik kata *différance* maupun *différence* sama-sama

¹⁷ Edmund Husserl, *Logical Investigations Volume I*, trans. J. N. Findlay (London & New York: Routledge, 2001), 197.

¹⁸ Derrida, *Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, 25-26.

¹⁹ Derrida, 17-26.

²⁰ Derrida, 129.

dilafalkan [defe'rã:s]. Derrida tidak menggunakan kata *différer* atau *différence*, tetapi sengaja memilih untuk menciptakan *différance* (menggunakan “a”) dengan maksud untuk memperlihatkan permainan (Prancis: *jeu*) dari penundaan dan perbedaan yang secara langsung dapat ditemukan dalam perbedaan antara *différance* (dengan “a”) dan *différence* (dengan “e”) yang tidak nampak dalam pengucapan. Perbedaan di antara keduanya tidak terlihat dalam tuturan (*phóné*) namun jelas dalam aksara (*grammata*). Selain hal ini, dua hal lain yang penting adalah bahwa pertama, *différance* menggembosi fonosentrisme, dan meruntuhkan segala oposisi biner hierarkis yang merepresi suatu makna atas nama pemaknaan lain. Kedua, *différance* adalah sebuah perlawanan terhadap segala upaya pembakuan makna yang berusaha memberikan tafsiran tunggal otoritatif atas realitas, atau juga terhadap segala upaya menghadirkan satu-satunya model pembacaan atas segalanya.

Derrida tidak pernah menyatakan *différance* sebagai sebuah konsep atau bahkan sebuah teks. Bagi Derrida, *différance* bukan sebuah kehadiran—dalam oposisi biner hadir/alpha—melainkan sebuah penyingkapan. Oleh sebab itu, bagi Derrida, apa yang kita andaikan dengan totalitas atau keutuhan bulat sebenarnya

tidak pernah ada. Manusia selalu bersentuhan dengan dunia melalui mediasi bahasa, sementara bahasa merupakan perbedaan-perbedaan yang dikonstruksi oleh permainan tanda. Menamai merupakan suatu upaya untuk menandai, menjadikan sesuatu sebuah tanda yang dapat ditangkap maknanya. Tidak ada kebenaran pada teks, yang ada bagi Derrida, hanyalah sebuah permainan dari kehadiran dan kealpaan atau permainan dari perbedaan dan penundaan (*différance*). Karena *différance* tidak dapat dinyatakan sebagai sebuah konsep atau sebuah teks yang dinyatakan sebagai representasi kehadiran *logos*, maka jika memahami *différance* sebagai sebuah kehadiran dalam bentuk apa pun kita kembali terjebak pada jerat *logosentrisme* atau metafisika.

Itulah sebabnya, Derrida seringkali memperlihatkan *différance* sebagai peristiwa *undecidability*, momen ketika berbagai kemungkinan tidak sanggup tergapai dalam totalitas dan kebulatannya. Di dalam peristiwa *undecidability* kita tidak dapat menetapkan bahwa apa yang dipikirkan terjamin kebenarannya. Keutuhan makna menjadi cara untuk menutup-nutupi keretakannya. Kepastian menjadi cara menutup-nutupi ketidakpastian. *Différance* mengundang kita memasuki ketidakpastian namun tidak menjamin apa pun karena itu kita tidak dapat memutuskan apa-apa (*undecidability*)

kecuali menerima kemungkinan terburuk dari kebenaran yang diyakini.

Bagi Derrida, teks bukan representasi dari Kehadiran di luar dirinya, melainkan hanya sebuah metafora dalam permainan penundaan dan perbedaan. Hal tersebut dinyatakan melalui slogan: tidak ada apa pun di-luar-teks (*il n'y a pas de hors-texte*).²¹ Kita masih menginginkan kebenaran utuh, sementara ia sendiri tidak dapat keluar dari jaring-jaring teks. Kita tidak mungkin memegang suatu asumsi kebenaran yang murni dari pengaruh tanda, karena kita hidup di dalam lingkungan sosial yang dipenuhi oleh tanda-tanda, bahkan kesadaran dibentuk melalui intensionalitas tanda-tanda yang mengepung diri kita dari segala penjuru. Artinya, keberadaan “kebenaran utuh” tidak lain adalah sebuah konstruksi manusia belaka. Dalam teks yang intertekstual, pusat tidak lagi menempati prioritas utama dalam struktur pemaknaan. Operasi teks menolak penunggalan, maka yang terjadi bukan *centering* melainkan *decentering* di mana pusat mengalami desentralisasi, menyebar ke segala arah, dan memproduksi tanda-tanda yang membangun teksnya sendiri yang disebutnya sebagai diseminasi.

Sebuah teks akhirnya selalu berwajah ganda. Ketika berpikir mengenai suatu

makna dan menarik kesimpulan dari makna tersebut, di saat itulah teks sering kali menorehkan makna lain yang berbeda dari makna yang kita ambil. Makna itu seringkali tidak terpikir sebelumnya karena mungkin merupakan makna sekunder yang tidak dikehendaki pengarang. Artinya, pemahaman terhadap teks itu tidak pernah tunggal. Teks selalu menyimpan potensi penafsiran baru yang tidak terduga. Kita nyaris tidak mungkin menangkap makna kecuali jika benar-benar memanfaatkan teks sebagai arena permainan yang terus menerus mengalami transformasi penanda-penanda lama dengan penanda-penanda baru. Dengan mempermainkan tanda maka tinanda atau referens baru yang mau disimpulkan dari sebuah teks akan selalu tertunda dengan sendirinya. Diseminasi tanda membuat teks yang ingin distabilkan kembali acak-acakan dan bertebaran.²² Derrida kemudian menyusun puing-puing dari bangunan teks yang bertebaran tersebut, menghancurkannya kembali, menatanya kembali, merombaknya kembali, begitu seterusnya, dan permainan (*le jeu*) ini digambarkan sebagai dekonstruksi. Logika permainan yang dibentuk oleh pembacaan dekonstruktif menunjukkan bahwa sebuah teks dapat saja menyangkal sesuatu yang ditegaskannya, mes-

²¹ Derrida, *Of Grammatology*, 158.

²² Jacques Derrida, *Dissemination*, ed. Barbara Johnson (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), 63.

kipun sering kali penyangkalan tersebut implisit dan samar (*enigmatic*).

Istilah dekonstruksi sendiri lebih dekat secara etimologis dengan kata “analisis” yang berarti “menguraikan, melepaskan, membuka” daripada pengertian etimologis dari kata “destruksi.” Dalam suratnya kepada Toshihiko Izutsu yang berisikan penjelasan tentang kemungkinan menerjemahkan kata “dekonstruksi” ke dalam bahasa Jepang, Derrida mengungkapkan bahwa awalnya memang kata “dekonstruksi” dipilih olehnya dari inspirasi pemikiran Martin Heidegger tentang *Destruktion* atau *Abbau*.²³ Namun ini pun disadari Heidegger, bahwa kata *Destruktion* atau *Abbau* memiliki arti negatif, yaitu: menghancurkan atau meniadakan sesuatu, sedangkan maksud Heidegger sendiri bukan itu, melainkan penghancuran positif terhadap ontologi filsafat Barat.²⁴ Derrida menilai kata “*destruction*” tidak cocok digunakan untuk menerjemahkan “*destruption*”, tetapi lebih tepat jika digunakan untuk menerjemahkan kata “*demolition*” menurut pemikiran Friedrich Nietzsche. Daripada kata “*destruction*,” Derrida memilih kata “*déconstruction*” yang dinilainya cukup memadai untuk menyampaikan pe-

mikirannya.²⁵

Dekonstruksi lebih dimaksudkan sebagai strategi mengurai struktur dan medan pemaknaan dalam teks ketimbang operasi yang merusak dan menghancurkan teks itu sendiri. Jika sebuah teks didekonstruksi, yang dihancurkan bukanlah makna tetapi klaim bahwa satu bentuk pemaknaan terhadap teks lebih benar daripada pemaknaan yang lainnya. Kebiasaan filsafat metafisik dalam mempresentasikan kebenaran dengan bahasa *ajek* (rigorous) yang disajikan dengan bentuk logis, sistematis, komprehensif, dan kaku inilah yang didekonstruksi oleh Derrida. Namun kita perlu mengingat, bahwa bagi Derrida, kata dekonstruksi atau *déconstruction* sendiri hanya sampai pada tataran “cukup memadai.” Hal ini berarti bahwa sebenarnya terjemahan kata itu sendiri belum dapat menggambarkan pemikiran Derrida secara utuh, karena dekonstruksi pun upaya yang tidak pernah selesai atau menyentuh “keutuhan”.

Dekonstruksi bukan sebuah bentuk analisis karena dekonstruksi tidak bertujuan untuk mencari kebenaran utuh dari dunia. Dekonstruksi juga bukan sebuah metode kritik karena justru metode kritik merupa-

²³ Jacques Derrida, “Letter to a Japanese Friend,” in *Derrida and Différance*, ed. David Wood and Robert Bernasconi (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1988), 1.

²⁴ Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh (Albany, NY: State University of New York Press, 1996), 20.

²⁵ Derrida, “Letter to a Japanese Friend,” 2.

kan salah satu objek dari dekonstruksi.²⁶ Dekonstruksi bukan penghancuran terhadap ontologi filsafat Barat, sebagaimana pada pemikiran Heidegger, dengan tujuan untuk membangun sebuah ontologi baru sebagai pengganti yang lama karena proposisi yang dibangun berdasarkan metafisika kehadiran atau *logosentrisme* tidak perlu untuk dihancurkan dari luar dirinya. Proposisi tersebut akan menghancurkan dirinya sendiri untuk mendorong proposisi yang lain, yang juga akan menghancurkan dirinya (oto-dekonstruksi).²⁷ Dekonstruksi tidak dapat disamakan dengan suatu “alat” atau tindakan praktis dalam oposisi biner aktif/pasif.

Dekonstruksi adalah sebuah peristiwa (*event*) yang tidak memerlukan tindakan aktif atau inisiatif orang atau kelompok orang yang diinisiasi sebuah refleksi atau penyadaran diri. Dekonstruksi adalah penghancuran—jika memang harus dikatakan demikian—namun sebuah penghancuran yang berlangsung secara alamiah, tanpa campur tangan siapa pun dan apa pun. Dekonstruksi merupakan penyingkapan dari bangunan teks yang memiliki potensi untuk mendekonstruksi dirinya sendiri (oto-dekonstruksi). Sulit memikirkan dekonstruksi karena selalu terdapat jarak antara teks di

satu sisi dan pemikiran manusia di sisi lain.²⁸ Karenanya kita tidak dapat menuliskan atau mengucapkan sebuah pemikiran dalam definisi yang *ajek* (*rigorous*), contohnya: pemikiran tentang dekonstruksi. Pada akhirnya, dekonstruksi itu sendiri hanyalah kata yang digantikan oleh kata dari bahasa lain dalam sebuah rantai substitusi, dan karenanya Derrida meminta Izutsu untuk menerjemahkannya sendiri menjadi lebih indah, sebagaimana menerjemahkan sebuah puisi. Dekonstruksi sebagai sebuah peristiwa (*event*) tidak dapat diucapkan atau dituliskan secara utuh karena selalu terbuka untuk diucapkan dan dituliskan dengan teks yang lain dalam berbagai bahasa.²⁹

Penelitian Derrida akan makna teks ini juga berhubungan erat dengan kritiknya terhadap Ferdinand de Saussure yang adalah seorang filsuf kelahiran Swiss, seorang pakar linguistik dengan karyanya *Cours de Linguistique Générale* (1916) yang melahirkan strukturalisme.³⁰ Saussure untuk pertama kalinya menjadikan bahasa sebagai objek penelitian dan pendekatannya tergolong baru di masanya karena melampaui pendekatan historis yang dilakukan para linguist sebelum dirinya. Inti dari strukturalisme yaitu adanya struktur yang mengatur

²⁶ Derrida, 3.

²⁷ Derrida, 4.

²⁸ Derrida.

²⁹ Derrida, 5.

³⁰ Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, ed. Perry Melsel and Haun Saussy (New York: Columbia University Press, 2011).

kehidupan manusia sebagai seperangkat bagian-bagian yang saling berkaitan. Bagi strukturalisme, yang utama adalah memahami struktur dalam yang tidak terjangkau oleh indra manusiawi, sedangkan fenomena permukaan dan makna yang tersembunyi tidak terlalu penting. Makna dan kebenaran dapat ditemukan jika berhubungan dengan struktur atau—bagi Saussure—sistem bahasa yang digunakan. Saussure membayangkan kesadaran kolektif terdapat pada bahasa. Makna diperoleh dari tanda.

Dalam pandangan Saussure tentang tanda, ada dua komponen: konsep atau citraan mental, *concept* yang disebut *petanda/tinanda* (*signified/signifié*) dan bentuk atau citra akustik, *sound-image* yang disebut *penanda* (*signifier/signifiant*).³¹ Penanda (*signifier*) adalah kesan bunyi yang diimajinasikan dari mulut penutur, sedangkan petanda/tinanda (*signified*) adalah konsep yang ditunjuk oleh penanda (*signifier*) namun gambarannya hanya dapat dirasakan secara mental di dalam pikiran penutur. Keduanya berhubungan dalam kegiatan berbahasa. Sebuah bunyi (=penanda) tanpa konsep (=petanda/tinanda) akan terdengar seperti mengigau tanpa makna. Begitu juga sebuah konsep (=petanda/tinanda) yang tidak dapat diungkapkan secara material dalam bunyi akustik (=penanda) tidak dapat dimengerti.

Kesinambungan antara penanda (*signifier*) dan petanda/tinanda (*signified*) selalu dibutuhkan demi mengomunikasikan gagasan dalam berbahasa di antara sesama penutur meskipun cara menghubungkan keduanya selalu berbeda-beda tergantung budaya dan konvensi sosial konteksnya. Orang yang melambaikan tangan secara lurus ke depan di beberapa negara dapat dilihat sebagai tanda sapaan atau tanda selamat tinggal, namun pada saat yang sama di Jerman dapat dilihat sebagai afiliasi seseorang dengan Naziisme pada masanya. Ini yang menjadikan sistem tanda bersifat arbitrer.

Arbitrer artinya bahwa hubungan antara penanda (*signifier*) dan petanda/tinanda (*signified*) hanya berdasarkan suatu kesepakatan sosial dan bukan hubungan alamiah. Suatu tanda bermakna karena perbedaannya dengan tanda lain. Namun prinsipnya, gabungan antara bunyi sebagai penanda (*signifier*) dan konsep sebagai petanda/tinanda (*signified*) memungkinkan setiap tanda untuk membangun hubungan referensialnya sendiri-sendiri.³² Misalnya, kata “kasur.” Kata “kasur” (=penanda) mengandung penandaan yang merujuk pada sebuah tempat untuk tidur (=tinanda). Hubungan referensial kasur (=penanda) dengan tempat untuk tidur (=tinanda) akan gugur jika kata kasur diganti dengan kasar. Tidak ada aso-

³¹ de Saussure, 67.

³² de Saussure, 66.

siasi apa pun yang menghubungkan *kasur* dengan *kasar*. Kemiripan kedua kata ini tidak lebih dari sekadar kedekatan fonetis (bunyi) yang sama sekali tidak punya kaitan referensial. Namun, beda halnya jika kita mengganti kata *kasur* dengan *ranjang*, *tandu*, *tilam*, *matras*. Walaupun secara fonetis kelimanya tidak mirip, namun terdapat hubungan asosiatif dari kelimanya. Sebagai rangkaian tanda, asosiasi ini hanya memberi gambaran sekilas tentang kaitan dari kelimanya namun tidak membangun referensial yang utuh. *Kasur* memiliki asosiasi penanda yang sama dengan *ranjang*, *tandu*, *tilam*, dan *matras* sebagai tempat untuk tidur, namun *kasur* tetap merupakan penanda yang berbeda dari *ranjang*, *tandu*, *tilam*, *matras*. Masing-masing kata tersebut dibentuk dengan penandaan (*signification*) yang berbeda satu sama lain.³³

Dengan demikian, bagi Saussure, perbedaan bunyi mutlak menentukan perbedaan tanda. Hal ini murni karena fungsi arbitrer bahasa yang telah menjadi kesadaran bawah-sadar penggunaannya. Akibatnya, posisi bunyi dalam pemikiran Saussure menjadi sangat sentral. Seluruh kajian linguistik Saussure hampir seluruhnya terpusat pada fungsi bunyi (*phóné*) bukan aksara (*gramma*).³⁴ Menurut Saussure, bahasa (*langue*)

terus berkembang, sedangkan aksara cenderung tetap.³⁵ Kecenderungan Saussure pada bunyi memperlihatkan kecenderungan kuatnya terhadap fonosentrisme dalam bahasa. *Phóné* kemudian menjadi komponen penting yang tidak terelakkan dari kehadiran penutur. Fonosentrisme dengan demikian merupakan bentuk lain dari metafisika kehadiran.

Bagi Derrida, sejarah metafisika ditata melalui momen-momen fonosentris yang membuat tulisan dikeluarkan dari sistem bahasa. Derrida mengambil contoh dari Plato. Bagi Plato, tulisan adalah kekerasan arketipal (*archetypal violence*) terhadap jiwa.³⁶ Plato melihat bahwa jiwa dan ingatan manusia pada dasarnya adalah abadi, sama abadinya dengan arketipe-arketipe hal-hal yang menjadi sumber pengetahuan. Tulisan, sebaliknya justru menjadikan ingatan itu sementara (*ephemeral*). Ketika seseorang menuliskan ingatannya, maka ia mengalihkan sebagian ingatan itu ke dalam bentuk material. Tulisan mematerialkan pengetahuan arketipal yang transenden dan abadi. Tulisan membuat manusia malas mengingat dan menggunakan ingatannya. Dengan merekam pengetahuan ke dalam tulisan, ingatan kehilangan sebagian besar fungsinya. Tulisan adalah teknik menggantikan

³³ de Saussure, 75-76.

³⁴ de Saussure, 33.

³⁵ de Saussure, 32.

³⁶ Derrida, *Of Grammatology*, 34.

ingatan (*mnemotechnic*) khususnya ingatan yang rapuh tergerus waktu dan tidak abadi. Tulisan dengan demikian direduksi sekadar menjadi teknik. Itulah sebabnya, titik tekan filsafat dalam konsep Platonik adalah dialog, perjumpaan dua bentuk tuturan. Hal ini menjadi sasaran dekonstruksi Derrida. Hasilnya, di dalam tulisannya yang berjudul *Dissemination* (1981), Derrida membongkar pengertian tunggal yang hendak dibangun oleh teks. Salah satu pembahasan dekonstruksi Derrida berbicara soal *pharmakon*.³⁷

Paparan Derrida tentang *pharmakon*, menjadi responsnya terhadap Saussure melalui Plato. Bagi Plato, adanya tulisan membuat manusia tidak mau lagi mencari kebenaran (*logos*) melalui jiwa dan ingatannya. Tulisan menjadi perlawanan langsung terhadap kebenaran (*logos*) yang berbasis pada kehadiran absolut. Singkatnya, tulisan mengancam *logosentrisme*. Di dalam dialognya dengan Phaedrus, Sokrates menyebut tulisan sebagai *pharmakon* yang dalam bahasa Yunani berarti “obat” (*remedy*) atau “racun” (*poison*).³⁸ Namun Plato menggunakan kata *pharmakon* secara berlebihan untuk mengatakan bahwa tulisan berbahaya bagi ingatan.³⁹

Menurut Derrida, ada penerimaan yang setengah hati terhadap tulisan—seba-

gai teknik dan konsep—namun juga ketakutan akan kehilangan kebenaran sejati (*logos*) karena fungsi tulisan yang menunda kehadiran.⁴⁰ Kegamangan ini bagi Derrida menunjukkan bahwa struktur dasar dalam metafisika Barat sebenarnya adalah *différance*, perbedaan yang menunda pengertian final yang tampak stabil. Plato sendiri tidak dapat menaklukkan ambiguitas teks. Teks yang dianggapnya mendukung penolakannya terhadap tulisan, justru menyimpan sisi lain yang meruntuhkan asumsinya sendiri.

Thamus Sang Raja, di dalam kisah Plato ketika berbicara tentang *pharmakon* tidak tahu bagaimana cara menulis, tetapi ketidakpedulian dan ketidakmampuannya akan hal tersebut justru membuktikan kedaulatan kekuasaannya. “Dia tidak perlu menulis. Dia berbicara, dia berkata-kata, dia mendikte dan kata-katanyalah yang membuatnya cukup.”⁴¹ Gambaran Thamus ini, menurut Derrida, memperlihatkan watak ke-bapa-an. Thamus adalah *the father of logos*. Dialah yang menguasai kebenaran dan dia sendiri yang berhak menentukan kriteria kebenaran tersebut. Tulisan, karena sebuah teknik asing, teknik suplemen ter dari kebenaran, tentu saja membutuhkan kriteria kebenaran yang ditetapkan oleh sang ayah *logos*.⁴²

³⁷ Derrida, *Dissemination*, 193.

³⁸ Derrida, 99.

³⁹ Derrida, 75.

⁴⁰ Derrida, 102.

⁴¹ Derrida, 76.

⁴² Derrida.

Dengan demikian, tuturan adalah momen kebenaran yang paling absolut, yaitu ketika kebenaran (*logos*) dengan sempurna direpresentasikan melalui suara (*phóné*). Saat orang berbicara, ia bersuara dan menampilkan *logos* ke dalam dirinya. Ia yang bersuara menjadi subjek yang menguasai apa yang diutarakannya. Karena ia menguasai apa pun yang menjadi milik dirinya, ia bisa dikatakan sebagai *the father of logos*. Paternalitas ini yang membuat metafisika sangat mendambakan pusat stabil dalam teks.

Sauf le nom: Menunda Logosentrisme dalam Teologi

Telah begitu lama penekanan terhadap *logos* pada teologi (*theos, logos*) begitu kuat hingga memengaruhi pola ber-Tuhan dan ber-agama setiap manusia di masa kini. Konflik kekerasan atas nama Allah dan pembantaian atas nama Allah terjadi karena *logosentrisme* membuat para pendaku Allah (*theos*) terjebak dalam “kebenaran utuh” yang sebenarnya ambigu. Upaya tersebut ditempuh dengan cara menyematkan atribut kekuasaan sebagai satu-satunya atribut Allah. Teologi—setidaknya Teologi Protestan di abad ke-19 sebagai objek yang dikritik oleh Derrida, jika tidak mau dikatakan teologi secara keseluruhan—terjebak dalam

metafisika yang dianggap dapat merepresentasikan kebenaran yang murni dari ambiguitas.

Teologi yang sangat bergantung pada *logosentrisme* membuat penganut-penganutnya menjadi *the father of logos* yang menguasai kebenaran dan satu-satunya yang berhak menentukan kriteria kebenaran tersebut. Tidak heran jika mereka dengan mudah melegitimasi kekerasan atas nama Allah. “Nama Allah” (*theos*) telah terjebak *logosentrisme* karena *the father of logos*. *Theos* bagi mereka telah berhasil menyatakan “Kehadiran” Sang Absolut—jika harus disebut begitu. Hermeneutik akhirnya menjadi begitu murah—jika tidak mau dikatakan murahan—yang dengannya, penganut-penganutnya membentuk rezim kepastian yang tidak mau diganggu gugat, yang mapan, yang berbahaya. Kita dapat mengambil contoh upaya hermeneutik yang dilakukan Paus Urbanus II dalam Konsili Clermont tahun 1095 dalam kotbahnya mengenai perang Salib I dan menghasilkan kotbah fenomenal dengan berteriak “*Deus Vult!*” (Allah menghendaknya) sebagai seruan semangat melakukan perang salib.⁴³ Upaya yang sama dalam hermeneutik semacam ini juga dilakukan oleh para kaum Fundamentalisme, yang menurut Lucien van Lierie mengubah wajah fundamentalisme menjadi

⁴³ Edward Peters, ed., *The First Crusade: The Chronicle of Fulcher of Chartres and Other Source*

Material (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971), 9.

terorisme.⁴⁴ Maka, *theos* bagaikan *pharmakon*, di satu sisi seperti obat (*remedy*) yang mampu menghadirkan Allah dalam bentuk lisan dan tulisan, namun di sisi lain seperti racun (*poison*) yang berusaha memampatkan Sang Absolut pada sebuah Nama. Akhirnya, teologi metafisik menjadi sumber kekerasan atas nama-Nya karena nama itu dipaksa masuk pada kategori maupun definisi yang kita buat sendiri sehingga menimbulkan persoalan yang tidak berbeda seperti halnya meletakkan tisu rol di atas meja makan.

Sebagaimana yang diperlihatkan Derrida, di dalam teks selalu ada *différance* yang menunda kehadiran, menunda pengertian final yang tampak stabil, bertaburan ambiguitas, selalu ada yang retak, dan tidak dapat dicapai secara bulat utuh. Slogan *il n'y a pas de hors-texte* (tidak ada apa pun di-luar-teks), berlaku juga untuk *theos*. Sebagai bagian dari teks, *theos* tidak pernah memiliki makna tunggal karena apa yang diandaikan dengan keutuhan makna tunggal tidak pernah ada. *Theos* selalu bersentuhan dengan dunia melalui mediasi bahasa yang merupakan perbedaan-perbedaan yang dikonstruksi oleh permainan tanda dan pe-

nundaan-penundaan. Menamai *theos* merupakan suatu upaya untuk menandai, menjadikannya tanda yang dapat ditangkap maknanya. Siapa saja yang merasa telah berhasil menangkap makna *theos*, saat itu juga dia terjebak pada jerat logosentrisme.

Itulah sebabnya, Derrida mengatakan "*sauf le nom.*" "*Sauf*" dalam bahasa Prancis dapat diterjemahkan sebagai "*unless, except, excluding*" (kecuali/tidak termasuk) namun juga dapat berarti "*safe, save*" (selamat, aman, selamatkan) dan "*le nom*" dapat diterjemahkan "*the name*" (nama itu). Menurut Caputo, Derrida dengan sengaja menulis "*sauf le nom*" untuk menyatakan sebuah ekspresi yang bermakna ganda.⁴⁵

Derrida pernah menulis, "*tout sauf le nom,*" yang berarti "*everything except the name*" (segalanya kecuali nama itu). Namun menurut Thomas Dutoit, kata "*except*" gagal untuk memunculkan arti lain dari "*sauf*" dalam bentuk kata sifat (*adjective*) yang berarti "*safe*" (selamat, aman). Menurut Dutoit, kalimat "*safe the name*" tersebut perlu dibaca dengan sebuah intonasi yang meletakkan jeda/penundaan setelah kata "*safe*" menjadi "*safe, the name*" (selamat, namanya). Atau dalam gramatika yang le-

⁴⁴ Lucien van Liere, *Memutus Rantai Kekerasan: Teologi Dan Etika Kristen Di Tengah Tantangan Globalisasi Dan Terorisme* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2010), 203.

⁴⁵ John Caputo and Gianni Vattimo, *After the Death of God* (New York: Columbia University Press, 2009), 54.

bih baik menjadi: “*the name is safe*” (namanya adalah selamat).⁴⁶ Derrida menulis:

—*Save his name [Sauf son nom; “Safe, his name”]*

—*Save the name that names nothing that might hold, not even a divinity (Gottheit), nothing whose withdrawal [dérobement] does not carry away every phrase that tries to measure itself against him. ‘God’ ‘is’ the name of this bottomless collapse, of this endless desertification of language. But the trace of this negative operation is inscribe in and on and as the event (what comes, what there is and which is always singular, what finds in this kenosis the most decisive condition of its coming or its uprising).*⁴⁷

Derrida menunda penamaan terhadap *theos* karena *theos* tidak mungkin dibahasakan, melampaui pengetahuan, tidak terjemahkan. *Theos* adalah nama keruntuhan tanpa dasar, desertifikasi (*desertification*) tanpa akhir dari bahasa. Pengalaman akan *theos* merupakan pengalaman yang melampaui bahasa, bahkan meta-bahasa sekalipun sehingga menciptakan sebuah imaji terbuka akan yang-tidak-mungkin, yang-tidak-terbatas. Derrida menghindari upaya apa pun untuk mengatributkan apa pun kepada *theos* karena dengan bahasa kita berusaha menjelaskan secara memadai, sementara bahasa yang kita gunakan selalu memiliki keterbatasan-keterbatasan yang diakibatkan oleh

différance. Bahasa menjadi tidak mungkin dan setiap keinginan untuk menjelaskan, memahami, menamai, atau menyematkan *logos* pada *theos* akan selalu mengalami penundaan dan tidak akan pernah berhasil. Ketidakmungkinan ini menghantui segala upaya logosentrisme untuk menyematkan *logos* pada *theos*.

Melalui teologi (*theos, logos*), orang berpikir (*logos*) bahwa dengan “beriman” apa yang disebut Allah (*theos*) akan sepenuhnya dipahami. Ternyata tidak. Ada rahasia dan sebuah wilayah samar-samar (enigmatik) yang tidak terpindai di situ, bahkan oleh bahasa dan pengalaman. Mungkin karena itulah, iman tidak membutuhkan penjelasan (?). Ada semacam penundaan terhadap upaya logosentrisme dalam teologi. *Theos* tidak dapat dipikirkan dalam kerangka ontologi. Kegagalan berjumpa dengan *theos* terjadi ketika enigma, yang sama-samar, berusaha dijelaskan dan dimaknai dengan apa yang kita pikirkan melalui teks yang selalu tertunda. Inilah kekerasan metafisik yang diderita oleh teologi. *Theos* di dalam teologi nampaknya hanya dapat dijumpai melalui metafora (*metaphora*).⁴⁸

Dengan demikian, metafor bukanlah sesuatu yang murni dan intrinsik, me-

⁴⁶ Thomas Dutoit, “Translating the Name?,” in *On The Name* (Stanford, California: Stanford University Press, 1995), xii-xiii.

⁴⁷ Jacques Derrida, *On The Name* (Stanford, California: Stanford University Press, 1995), 55-56.

⁴⁸ Jacques Derrida, *Margins of Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 231.

lainkan berasal dari “sesuatu yang lain”. Epi-fora (*epiphora*) merupakan pemindahan istilah dari satu makna ke makna lain yang menyimpang dari pengertian aslinya. *Phora* menjadi semacam perubahan lokasi. Metafor (*meta-phora*) dengan demikian mendislokasi pengertian bahasa asli kepada pengertiannya yang lain, yang menyimpang, mendeviasi, membelokkan, bahkan memutarbalikkannya dari pengertian yang asali/asli dengan menciptakan logika baru yang sama sekali berbeda dengan logika asal.

Ide teologi metafisik yang menggambarkan Allah sebagai Mahakuasa sebaiknya dimengerti dalam rengkuhan metafora. Sebuah metafora tidak dapat dikatakan benar atau keliru karena tidak ada metafor yang mampu merengkuh “kebenaran utuh.” Sebuah metafor hanya dapat dikatakan baik (*good metaphora*) atau buruk (*bad metaphora*). Namun bahkan untuk keduanya, tidak dapat diutarakan secara utuh. Derrida mengatakan, “*Of bad metaphor, certainly, which furnishes only improper knowledge. But as the best metaphor is never absolutely good, without which it would not be a metaphor, does not the bad metaphor always yield the best example?*”⁴⁹ Semua karena metafor tidak mempunyai kekuatan untuk

menyampaikan kebenaran yang utuh seperti halnya bahasa literal. Kekuatan metafor justru di dalam kelemahannya yang tidak memungkinkan kebenaran yang utuh itu muncul.

Sumbangsih Frederich Nietzsche perlu dipertimbangkan karena menurut Derrida, meskipun Nietzsche berangkat dari tragedi, namun seruannya berakhir dalam ajakan untuk bermain-mempermainkan kebenaran dengan cara membebaskan bahasa dari kurungan logika. Itulah sebabnya Nietzsche mengatakan,

*Logic is only slavery within the binds of language (die Sklaverei in den Banden der Sprache). Language, however, has within it an illogical element, metaphor. Its primary force operates (bewirkt) an identification of the nonidentical (Gleichsetzen des Ungleichen); it is therefore an operation of the imagination (Wirkung der Phantasie). The existence of concepts, forms, etc. rests thereupon.*⁵⁰

Teologi metafisik tentu saja tidak dapat melepaskan diri dari keterikatannya pada bahasa, karena itu cenderung berakhir dengan logosentrisme dan pemujaan akan kehadiran utuh. Lalu bagaimana mungkin berteologi tanpa *logos*? Tidak mungkin. Tanpa logosentrisme? Mungkin. Potensi kemungkinan tersebut ditunjukkan oleh sesuatu di dalam tubuh bahasa itu sendiri, se-

⁴⁹ Derrida, 251.

⁵⁰ Derrida, 178.

buah “kekuatan di dalam kelemahan” bahasa yang dapat membebaskan teologi dari pengaruh logosentrisme. Potensi itu ada pada metafor. Berbeda dengan bahasa logis, metafor memberikan ruang yang lebih leluasa bagi permainan yang diperlukan untuk menunda kehadiran. Metafor tidak datang dari pikiran, melainkan imajinasi (*terra incognita*).

Metafor adalah bentuk dari erotisasi penanda. Dimensi erotiknya menggantikan beban makna yang dipikul oleh bahasa logosentrisme. Imajinasi adalah *terra incognita* yang tidak pernah hadir sebagai sesuatu yang terpisah dari tanda, melainkan sebuah “kekuatan di dalam kelemahan” bahasa untuk memungkinkan tanda-tanda itu memainkan perannya melampaui logika dan penalaran yang dibangun oleh kategori-kategori atau konsep-konsep *logos*. Imajinasi merupakan efek *différance* itu sendiri karena memunculkan ketegangan antara kejelasan makna dan ambiguitasnya yang selama ini direpresi oleh *logos*. Pembicaraan tentang *theos* melalui metafor menunda (dekonstruksi) kebenaran utuh yang meyakini bahwa metafisika dan teologi adalah satu kesatuan yang tidak pernah terpisahkan. Dekonstruksi—atau dapat dikatakan sebagai oto-dekonstruksi—teologi metafisikpun terjadi karena *différance* di dalam teologi metafisik pada dirinya sendiri.

KESIMPULAN

Derrida berhasil menunjukkan bahwa kebenaran utuh adalah sebuah ketidakmungkinan. Pembicaraan tentang Allah (*theos*) hanya dapat dilakukan melalui tanda atau teks yang tidak menunjukkan representasi utuh dari dunia. Tanda atau teks, bahkan bahasa, tidak lebih dari sekadar metafor. Oleh karena itu, manusia tidak akan pernah dapat memahami Allah (*theos*) melalui bahasa, pikiran, logika (*logos*). Penundaan logosentrisme dalam teologi metafisik memberi ruang terhadap imajinasi (*terra incognita*) sehingga Allah (*theos*) yang berada di dalam wilayah enigmatik (samar-samar) hanya dapat dijumpai melalui metafor.

DAFTAR PUSTAKA

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, California: Stanford University Press, 1998.
- Caputo, John, and Gianni Vattimo. *After the Death of God*. New York: Columbia University Press, 2009.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy Volume I: Greece and Rome – From the Pre-Socratics to Plotinus*. New York: Image Book Doubleday, 1993.
- Derrida, Jacques. *Dissemination*. Edited by Barbara Johnson. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- . “Letter to a Japanese Friend.” In *Derrida and Différance*, edited by David Wood and Robert Bernasconi. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1988.

- . *Margins of Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- . *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1976.
- . *On The Name*. Stanford, California: Stanford University Press, 1995.
- . *Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Translated by David B. Allison. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1973.
- Dutoit, Thomas. "Translating the Name?" In *On The Name*. Stanford, California: Stanford University Press, 1995.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh. Albany, NY: State University of New York Press, 1996.
- Husserl, Edmund. *Logical Investigations Volume I*. Translated by J. N. Findlay. London & New York: Routledge, 2001.
- Juergensmeyer, Mark. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley, London, Los Angeles: University of California Press, 2001.
- Liere, Lucien van. *Memutus Rantai Kekerasan: Teologi Dan Etika Kristen Di Tengah Tantangan Globalisasi Dan Terorisme*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*. New York: Vintage Books, 1974.
- O'Daly, Gerard. "Augustine." In *Routledge History of Philosophy Volume II: From Aristotle to Augustine*, edited by David Furley. London & New York: Routledge, 1999.
- Peters, Edward, ed. *The First Crusade: The Chronicle of Fulcher of Chartres and Other Source Material*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- Saussure, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. Edited by Perry Melsel and Haun Saussy. New York: Columbia University Press, 2011.
- Tamawiwiy, August Corneles. "Bom Surabaya 2018: Terorisme Dan Kekerasan Atas Nama Agama." *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual Dan Filsafat Keilahian* 4, no. 2 (October 16, 2019): 175–94. <https://doi.org/10.21460/GEMA.2019.42.443>.
- Wibowo, A. Setyo. "Kronologi Jalan Hidup Heidegger." *Basis*, 2018.
- Widjaja, Paulus Sugeng. *Engaging the State: A Study on Sixteenth Century Anabaptist View of the State*. Yogyakarta: Yayasan Taman Pustaka Kristen Indonesia, 2015.
- Wolfe, Judith. *Heidegger and Theology*. London & New York: Bloomsbury Academic, 2014.