

**PLURALISME RADIKAL DALAM FILSAFAT
JEAN-FRANÇOIS LYOTARD**



SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar
Sarjana Strata Satu Filsafat Islam

Oleh:

HASIBUL KHOIR

NIM. 99512917

STATE ISLAM UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

**JURUSAN AQIDAH FILSAFAT
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA**

2005

Alim Ruswantoro, S.Ag. M.Ag.
Fahrudin Faiz S.Ag. M.Ag.

Dosen Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga

NOTA DINAS

Hal : Skripsi Saudara Hasibul Khoir
Lamp. : 6 (enam) eksemplar

Kepada Yang Terhormat,
Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga
Di
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Warohmatullah Wabarokatuh

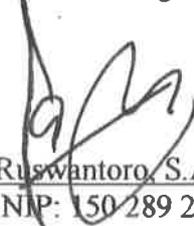
Bersama ini kami sampaikan skripsi Saudara Hasibul Khoir yang berjudul "Pluralisme Radikal Dalam Filsafat Jean-François Lyotard". Setelah membaca, mengoreksi dan mengadakan perbaikan seperlunya, kami berpendapat bahwa skripsi ini sudah dapat diajukan kepada Fakultas Ushuluddin untuk dimunaqosahkan.

Demikian dari kami, terima kasih atas segala perhatiannya. Semoga dapat membawa manfaat.

Wassalamu'alaikum Warahmatullah Wabarakatuh

Yogyakarta, 1 Juni 2005

Pembimbing I



Alim Ruswantoro, S.Ag. M.Ag.
NIP: 150 289 262

Pembimbing II



Fahrudin Faiz S.Ag. M.Ag.
NIP: 150 298 986



DEPARTEMEN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS USHULUDDIN

Jl. Marsda Adisucipto Telepon/Fax. (0274) 512156 Yogyakarta

PENGESAHAN

Nomor: IN/LDU/PP.00.9/1165/2005

Skripsi dengan judul : *Pluralisme Radikal dalam Filsafat Jean-Francois Lyotard*
Diajukan oleh :

1. Nama : Hasibul Khoir
2. NIM : 99512917
3. Program Sarjana Strata I Jurusan : AF

Telah dimunaqosyahkan pada hari : Kamis, tanggal 30 Juni 2005 dengan nilai 95.25 dan telah dinyatakan syah sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Satu.

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH

Ketua Sidang

Drs. Sudin, M.Hum
NIP: 150239744

Sekretaris Sidang

M. Alfatih Suryadilaga, M.Ag
NIP: 160289206

Pembimbing/merangkap Penguji

Alim Roswanto, M.Ag
NIP: 150289262

Pembantu Pembimbing

Fahrudin Faiz, M.Ag
NIP: 150298986

Penguji I

Drs. Fatmah, MA, Ph.D
NIP: 150256866

Penguji II

Ustadi Hamzah, M.Ag
NIP: 150298987

Yogyakarta, 30 Juni 2005
DEKAN



Drs. H.M. Fahmie, M.Hum
NIP: 15008748

PERSEMBAHAN



Skripsi ini ku persembahkan untuk:

Siapa saja yang sudi membaca

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

MOTTO



Harus ada yang dikerjakan!
(Iwan Fals)

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

KATA PENGANTAR



الحمد لله رب العالمين اشهد أن لا إله إلا الله واشهد أن محمدا عبده ورسوله اللهم صل وسلم على سيدنا محمد وعلى آله واصحابه أجمعين. أما بعد،

Puji sukur ke hadirat Allah SWT. atas segala karunia-Nya. Tetes-tetes hikmah-Nya telah menyingkap tabir rahasia alam semesta. Setiap tetes hikmah dengan kilau warna-warni menyerupai palangi tertimpa sinar matahari, telah membelalakkan mata manusia yang menangkapnya. Sungguh [!], yang begitu itu membuat manusia rendah: tak ada daya merengkuh seluruh kilauan tetes-tetes dari samudera hikmah, kecuali sedikit kilaunya. "...sekiranya lautan tinta untuk (menuliskan) kata-kata Tuhanku, pasti lautan akan habis sebelum habis kata-kata Tuhanku, sekalipun mesti kami tambahkan (tinta) sebanyak itu."

Muhammad SAW—mata air kebijaksanaan yang tak pernah padam oleh kefanaan zaman, yang tak pernah membelot dari parit penyalurnya dan tak pernah aus oleh kebaruan hidup—semestinya berhak atas segala kehormatan dan keagungan. KEPADANYA kemanusiaan berhutang budi, dengannya pula kemanusiaan [teramat sering] terbebas dari kebangkrutan yang maha dahsat.

Selanjutnya, penulis merelakan kepada sesama yang sempat dan sudi membaca karya ini untuk menolak semua atau sebagian besar atau kecil pikiran yang tertuang di dalamnya seperti penyusun diberi hak yang sama. *Legawa*. Itulah

perasaan yang ingin penyusun tekankan. Pluralitas dan inkomensurabilitas pikiran menjadi parameter bagi puncak penghayatan akan ke-*menjadi*-an manusia.

Sempurnah tidaknya hasil *concern* tersebut bukan soal utama dan tidak begitu merisaukan penyusun, yang sebenarnya sudah *babakbelur* memeras otak, comot ide sana-sisi, dan menyisir pemahaman yang lebih tepat, hingga terbentuklah susunan kata dan kalimat yang akhirnya penyusun *sendiri* menyebutnya sebagai sebuah ‘karya’.

Akhirnya, penyusun mesti menyampaikan rasa terima kasih kepada sejumlah pihak atas terselesainya skripsi dan studi penulis:

1. Dekan Fakultas Ushuluddin beserta jajarannya dan Ketua Jurusan Aqidah Filsafat UIN Sunan Kalijaga.
2. Kepada kedua pembimbing penulis, Alim Ruswantoro M.Ag dan Fahrudin Faiz M.Ag
3. Semua dosen Jurusan Aqidah Filsafat dan karyawan Fakultas Ushuluddin
4. Kepada rekan-rekan sejawat: se-angkatan AF 99’, komunitas Phronesia, komunitas Forstudia
6. Utamanya, kepada sejumlah orang yang tidak bisa rasa terima kasih yang begitu besar dan pengakuan cinta tidak penyusun sampaikan: Bapak (Alm.), Ibu, dan Kakak (mereka yang ikhlas menggantikan Alm. Bapak); kerabat yang ikut memikirkan studi penyusun; dan “mutiara kalbu”, *lari dan hilangmu sisahkan kekuatan sayap-sayap ku untuk menulis aku dan alam.*

ABSTRAK

Sudah menjadi kasunyatan pluralitas hadir dalam kehidupan. Apresiasi terhadap kenyataan itu mesti ditekankan dalam-dalam oleh semua umat manusia yang kini mencipta sebagai warga desa global. Tidak ada satu pun ruang yang memungkinkan sikap mengedepankan kebenaran tunggal dan melampaui, sehingga kebenaran-kebanaran lain menjadi korban dari kekakuan suatu rezim. Karena kekerasan dan sikap eksklusif lebih sering bersumber dari kecenderungan semacam itu.

Soal bagaimana apresiasi tersebut dinyatakan dan benar-benar berdampak positif bagi eksistensi keragaman, masih menjadi sorotan. Dalam pemikiran posmodernis, pluralisme adalah pilar keyakinan kepada kemajmukan melalui pemahaman yang radikal demi melawan segala bentuk universalisasi kebenaran. Pemikiran Jean-François Lyotard, elemen utama posmodernisme, adalah salah satu perspektif apresiasi terhadap pluralitas semacam itu.

Dengan menempatkan pemikiran sang tokoh sebagai satu perspektif posmodernisme untuk memahami pluralisme, penelitian ini mengajukan rumusan masalah: bagaimana model pluralisme dipahami dari pemikiran filsafat Jean-François Lyotard? Dan komitmen moral yang bagaimanakah yang menjadi rujukan Jean-François Lyotard dalam menyikapi pluralitas? Dua rumusan masalah yang saling terkait ini diharapkan dapat mengkondisikan pemahaman sekaligus pemaparan atas pluralisme dalam pemikiran sang tokoh.

Berdasarkan metode diskriptif-analitis beserta tekanannya pada unsur metodeologi interpretasi, penelitian yang murni memakai pendekatan filsafat ini menunjukkan bahwa, pluralisme yang dikembangkan oleh Jean-François Lyotard merupakan model yang dinyatakan oleh Bob Plant sebagai pluralisme radikal. Model pluralisme atau apresiasi terhadap pluralitas ini menekankan suatu bentuk pluralitas *genuine* di mana konsensus maupun dialog-komunikatif dalam rangka menemukan sejenis *common humanity* dengan menempatkan suatu kriteria untuk menetapkan nilai fundamental (yang baik dan yang adil) bersama, akan sulit untuk dapat dicapai. Nilai keadilan tidak terletak pada cara untuk menilai dan menetapkan keadilan, akan tetapi sikap bersama untuk menghargai kemajmukan. Oleh karena itu komitmen moralnya adalah kewajiban moral untuk memaksimalkan perbedaan dengan menolak ilusi transendental, sembari memberi perhatian khusus terhadap "*the other*" yang terbungkam oleh suatu rezim.

Pluralisme radikal didasarkan atas gagasan Jean-François Lyotard tentang heterogenitas *language games* yang ia andaikan sebagai kasus *différand*, sebuah keadaan yang memastikan sifat ketidakterukuran—untuk meminjam istilah Komaruddin Hidayat—*grammar of life*. Berdasarkan konsepsi ini, Lyotard mengajukan disensus sebagai solusinya, yakni membiarkan percah-percah hidup menurut masing-masing *grammar of life* yang mengatur masyarakat tanpa menarik sejenis fondasi bersama yang dapat menyatukan mereka.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN NOTA DINAS.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
HALAMAN PERSEMBAHAN	iv
HALAMAN MOTTO	v
KATA PENGANTAR	vi
ABSTRAK	viii
DAFTAR ISI	ix
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Batasan Dan Rumusan Masalah	8
C. Tujuan Penelitian.....	8
D. Kegunaan Penelitian.....	8
E. Tinjauan Pustaka.....	8
F. Metode Penelitian	12
G. Sistematika Pembahasan	15
BAB II JEAN-FRANÇOIS LYOTARD DAN EPILOG MODERNISME	17
A. Biografi dan Karya	17
B. Pengaruh dan Rujukan Jean-François Lyotard	25
1. Immanuel Kant dan Sublim.....	26
2. Ludwig Wittgenstein dan <i>Language Games</i>	34
BAB III POSTMODERNISME, J.F LYOTARD, DAN PLURALISME ...	40
A. Posmodernisme: Skeptisme terhadap Universalitas	40
B. Jean-François Lyotard dan Ketidakpercayaan Metanarasi	60
C. Pluralisme: Sebuah Pertimbangan	75
BAB IV HETEROGENITAS TANPA FONDASI KOMUNIKASIONAL	85
A. Struktur Heterogenitas Non-Fondasional	89
B. Putusan tanpa Kriteria	103
C. Contoh Kasus Totalisasi	109
1. Dominasi Pengetahuan Ilmiah atas Pengetahuan Narasi	109
2. Holocaust: Dominasi Frase Kognitif atas Frase Historiografis ..	122
3. Deklarasi Hak Asasi Manusia.....	124
D. Pluralisme Radikal dan Responsibilitas Etiko-Politis	127
Jean-François Lyotard dalam Sorotan	142
BAB IV PENUTUP	151
A. Kesimpulan.....	151
B. Saran	152
Daftar Pustaka.....	154
Lampiran 1. Glosarium	I
Lampiran 2. Curriculum Vitae.....	VII

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dewasa ini pluralitas tampaknya menjadi sebuah kosakata yang sama pentingnya dengan demokrasi. Kalau prinsip demokrasi menjadi cita-cita kehidupan masyarakat, maka pluralitas merupakan sebuah entitas historis yang mesti maujud dalam ruang sosial untuk mendukung tegaknya kehidupan yang demokratis di dalam lini sosial.

Dibangun berdasarkan kenyataan akan diversitas atau kemajmukan di dalam sebuah ruang dan waktu, pluralisme bukanlah berarti sebuah nomenklatur sederhana. Lebih dari sekedar itu, pluralisme merupakan skema konseptual tentang suatu kasunyatan dan konsekuensi etis-politis dalam kerangka praksisnya, suatu kesadaran sekaligus aktualisasinya dalam tindakan nyata. Oleh sebab demikian itu, akan ditemukan tekanan yang berbeda dalam setiap apresiasi terhadap pluralitas, semisal liberalisme, multikulturalisme, kosmopolitanisme, dan seterusnya.

Mazhab apapun tentu saja memiliki kepekaan terhadap pluralitas, meski satu sama yang lain saling terlibat dalam jalinan kontradiktif. Seperti dinyatakan oleh Bernstein, para filsuf *concern* terhadap persoalan tentang bagaimana multiplisitas, deversitas, dan kontingensi menjadi kemestian hidup; apakah ada kesatuan fundamental dan esensial yang dapat mengatasi multiplisitas; apakah ada kesatuan, *eidos*, *form*, genus, yang bersifat esensial bagi multiplisitas dari semua

partikularitas; dan apakah karakter kesatuan esensial ini (?).¹ Menariknya, beberapa pemikir kontemporer dari kutub yang radikal bergerak maju ke wilayah yang dianggap sebagai parasit pluralitas dengan mengidentifikasi “totalitas” dan “esensialisme” sebagai sumber persoalan. Gerakan pemikiran ini ingin mengakhiri ambisi untuk merengkuh “kebenaran” dan mentotalisasinya melampaui klaimnya sendiri. Mereka mencoba untuk menempatkan pluralitas pada proporsi yang sangat radikal, yakni—meminjam istilah Terry Eagleton yang dikutip oleh Gary B. Madison—suatu bentuk “pluralisme pasar raya” atau suatu riu rendah keragaman (*jayful*, demikian Friedrich Nietzsche menyebutnya).² Pluralitas dinyatakan oleh para pemikir kontemporer dengan pelbagai kosakata yang berbeda, namun tetap terarah pada semangat yang sama. “*Incommensurable*”, “*heterogenity*”, “*other*”, “*alterity*”, “*singularity*”, “*differance*”, dan masih banyak lagi istilah sepadan; semua itu merupakan istilah yang berkembang di lingkungan pemikir abad ke-20.

Dua problem yang dianggap sebagai parasit pluralitas di atas, totalitas dan esensialisme, dijelaskan oleh Gary B. Madison sebagaimana berikut. Totalitas (*totality*) berarti gagasan yang menegaskan kesatuan realitas dan sistem tunggal yang sifatnya melampaui. Gagasan ini opresif, tidak hanya terhadap “objek” (realitas) tetapi juga terhadap segala kesimpulan yang berada di luar “Sistem”. Dalam prakteknya totalitas mengabaikan partikularitas dan *alterity* (beragam

¹ Richard J. Bernstein, *The New Constellation* (Cambridge: Polity Press, 1991), hlm. 58

² Gary B. Madison, “Coping With Nietzsche’s Legacy, Rorty, Derrida, Gadamer” dalam *Philosophy Today*, Spring, 1992, hlm. 3

bentuk “*otherness*”). Pemikiran yang mentotalisasi sesungguhnya sangat berbahaya terhadap kehidupan manusia karena ia mau mengambil filsafat sebagai legitimasi totalitarianisme.

Sementara itu esensialisme (*esensialism*) merupakan kecenderungan untuk melihat pengetahuan sebagai “mengetahui” (*knowing*) ‘ke-apa-an sesuatu’ (*whatness, essence*). Landasan metafisis di balik sistem epistemik ini adalah bahwa sesuatu itu sama dengan “ke-apa-annya”, bukan sesuatu yang lain. Karena itulah esensialisme memperlihatkan keberpihakannya kepada Prinsip Identitas, prinsip logosentrisme, dan cenderung dokmatis, suatu keyakinan atas eksistensi substansial “Kebenaran”. Dokmatisme semacam itu berwatak opresif karena melegitimasi kultur ekspertokrasi dan “terorisme rasionalis”, kultur tiranik yang cenderung mengedepankan *truth-claim* atas pengetahuan.³

Dalam pandangan para posmodernis rasionalitas ala Pencerahan tidak hanya tampak totaliter pada tataran epistemologinya, tetapi juga praksis-politis. Implikasi yang segera ditangkap adalah sisi ideologi (de Manian) atau struktur kekuasaan tuan-budak (Adorno dan Horkheimer). Rasio Pencerahan bagaimanapun juga rentan untuk tujuan-tujuan tertentu dan mudah bersekutu dengan kejahatan besar kemanusiaan. Derrida dalam hal ini menyibak tenunan rasio rasis dan imperialis ala Pencerahan—ada tendensi Barat untuk melegitimasinya dan memperlakukannya sebagai sesuatu yang rasional secara universal. Senada dengan itu, Foucault menemukan rasio Pencerahan sebagai senjata yang ampuh untuk mengukuhkan dan melegitimasi dirinya sendiri dengan

³ *Ibid*, hlm. 9

cara menciptakan normatifitas sosial dan menggiring masyarakat ke dalam norma “pusat atau dominan”—ini berarti tindakan eksklusif dan pemertaraan terhadap “yang lain”, lebih mudahnya peminggiran terhadap pihak di luar *mainstream*.⁴

Reaksi terhadap kecenderungan tersebut menjadi *concern* para pemikir posmodernisme yang ingin menyelamatkan pluralitas dengan sikap apresiatif terhadap partikularitas dan perbedaan, diversitas dan heterogenitas, fragmentasi dan sesuatu yang dimarginalkan, atau meminjam istilah Gunawan Muhammad, suatu “X” yang tersisih, terdepak, dan kemudian dicetak dalam suatu pendisiplinan.⁵ Reaksi ini mau menggusur epistemologi Barat yang memfokuskan diri pada pencarian ‘ketunggalan realitas’. Padahal dalam rangka mendekati realitas, subjek tidak lebih hanya dapat melakukan pemahaman melalui bahasa yang sudah tersedia, dan bahasa itu sendiri kontingen dengan sejarah—pada tataran ini setiap bahasa sudah barang tentu memuat nilai ataupun *prejudice* yang menjadikan setiap orang berbeda dalam memahami realitas.

Dengan demikian, sebagaimana dituturkan Willem van Reijen, realitas akan tampak ambigu dan tidak mengizinkan *standpoint* linguistik dan rasional yang sifatnya menyeluruh, seolah dapat menghimpun segala bentuk kontradiksi ke dalam suatu kesatuan. Ini berarti bahwa subjek otonomi ala Pencerahan yang dipandang sebagai pusat kontrol pikiran dan pembicaraannya digantikan dengan

⁴ Thomas Docherty (ed.), *Postmodernism: A Reader*, (New York: Harvester Wheatsheaf, 1993), hlm. 13-14

⁵ Gunawan Muhammad, “Sebuah Pengantar” dalam I. Bambang Sugiharto, *Posmodernisme Tantangan bagi Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 7

subjek heterogen sebagai konsekuensi logis dari ragam *mode* pikiran dan pembicaraan yang merupakan struktur penentu masing-masing kedirian subjek.⁶

Menyikapi totalitarianisme dan universalisme para pemikir kontemporer, meski berbeda sudut pandang, membahayakan gagasan tentang konvensionalitas "*tindakan dan pembicaraan rasional*", ketertampungan rasio dalam 'rumah bahasa dan bentuk-bentuk kehidupan', dan karenanya inkomensurabilitas "*language games*" yang masing-masing tidak mungkin dicangkokkan kepada yang lain. Mereka juga memperlihatkan bagaimana rajutan terbentuk antara kekuasaan dan pengetahuan, atau antara apa yang dianggap oleh masyarakat sebagai justifikasi rasional atas suatu keyakinan dan praktek yang dikontrol di lingkungan mereka. Terhadap gagasan subjek rasional modernisme, mereka mengambil posisi yang berlawanan dengan menekankan klaim ketersituasian dan keterbatasan, dan (kerena itu) mau mengusur idealisasi epistemologi tentang kepastian dan menggantinya dengan penerimaan akan falibilitas segala sesuatunya.

Sampai detik ini ide-ide besar dan berani mereka rasa-rasanya masih segar. Karena itu sangatlah beralasan penelitian ini mencoba mengangkat ide salah satu dari sekian penarik gerbong posmodern, Jean-François Lyotard. Seperti posmodernis lainnya, Lyotard menolak kecenderungan totalisasi dan universalisasi paradigma modernisme. Ia melihat totalisasi ini dalam bentuk meletakkan meta-narasi pengetahuan seperti dealektika roh, hermeneutika makna,

⁶ Willem van Reijen. "The Crisis of the Subject, From Baroque to Postmodern" dalam *Philosophy Today* vol. 36. no. 4/4 Winter 1992, hlm. 310-311

emansipasi subjek rasional atau buruh, ataupun penciptaan kesejahteraan. Metanarasi yang mendasari dan melegitimasi pengetahuan dan praktek budaya, menurutnya, telah bangkrut, dan seiring dengan itu terbuka-lah era baru yang dikarakterisasikan dengan fragmentasi dan pluralitas.⁷

Dengan memanfaatkan filsafat bahasa Wittgenstein dan estetika Kant tentang *sublime* Lyotard melakukan kritik terhadap klaim sistem tunggal yang melampaui sifat-sifat partikularitas di mana heterogenitas merupakan ciri utama dunia. Jauh dari konsepsi dealektika Hegel, Lyotard melawan setiap upaya untuk mengingkari kontradiksi dan mengabsorb heterogenitas ke dalam suatu homogenitas.

Untuk memantapkan konsepsinya tentang kemajemukan, Lyotard menyebut "*differénd*" sebagai suatu perbedaan yang tidak dapat didistrorsi dan dijadikan identik. "*Differénd*" merupakan situasi yang tidak dapat didamaikan, karena '*konflik* jenis ini [antara dua partai atau lebih] bukan sekedar pertentangan biasa yang masih memungkinkan hadirnya partai ketiga sebagai pihak pendamai, tetapi "*pertentangan abadi*".⁸

Konsepsi ini memiliki konsekuensi yang lebih jauh, seperti ditegaskan Reijen, bahwa seluruh ide-ide komprehensif seperti hak asasi, pendidikan, emansipasi, tidak dapat lagi dilegitimasi secara filosofis, bukan karena mereka tidak berguna dan tidak dapat dipraktekkan akan tetapi karena terselip di

⁷ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester: Manchester University Press, 1986), hlm. xxiii-xxv

⁸ Jean-François Lyotard, *The Differend; Phrases in Dispute* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988) hlm. xi

dalamnya kecenderungan untuk menjadikan semua itu sebagai valid secara universal dan dapat dijustifikasi secara rasional, yang ujung-ujungnya mengarah pada supresi terhadap ide-ide alternatif dan cara legitimasi yang tidak dapat dijustifikasi.⁹

Melanjutkan renungan filosofis Jean-François Lyotard dan tekanan perhatian pada pluralisme dengan model radikalnya dipandang penting, bukan hanya karena tuntutan historis-faktual tetapi juga pertimbangan intelektual terhadap filsafat posmodernisme, yang salah satu penarik gerbongnya adalah Lyotard, memiliki implikasi positif bagi tumbuhnya pluralisme, terutama di lingkungan Islam. Sebagaimana dinyatakan Akbar S. Ahmad, meski posmodernisme mengancam “sakralitas” agama namun ia juga mengandung harapan bagi dunia yang saat sekarang ini terancam oleh disintegrasi dan sinisme: paling tidak untuk Muslim posmodernisme mengingatkan akan begitu pentingnya penghargaan kepada “yang lain” di lingkungan Islam sendiri maupun non-Muslim.¹⁰

⁹ Willem van Reijen, *op. cit.*, hlm. 319

¹⁰ Akbar S. Ahmed, *Postmodernisme, Bahaya dan Harapan bagi Islam* (Bandung: Mizan, 1993), 271. Ahmed, dalam buku ini, mengingatkan bahwa seyogyanya bukan sisi anarkhi, ketidakmenentuan, dan keputusan yang perlu ditekankan dalam menyikapi posmodernisme, akan tetapi sisi positifnya: keberagamaan, kebebasan meneliti, dan kemungkinan untuk mengetahui dan memahami satu sama yang lain. “Posmodern tidak perlu dipandang sebagai kesombongan intelektual, diskusi akademik yang jauh dari kehidupan nyata, tetapi sebagai fase historis manusia yang menawarkan kemungkinan yang belum ada sebelumnya kepada banyak orang; sebuah fase yang memberikan kemungkinan lebih mendekati beragam orang dan kultur dari pada sebelumnya”. hlm. 42

B. Batasan Dan Rumusan Masalah

1. Bagaimana model pluralisme dipahami dari pemikiran filosofis Jean-François Lyotard ?
2. Komitmen moral yang bagaimanakah yang menjadi referensi Jean-François Lyotard dalam menyikapi pluralitas ?

C. Tujuan Penelitian

1. Mengkaji model pluralisme radikal dalam tinjauan filsafat J.F. Lyotard.
2. Menemukan komitmen moral yang menjadi referensi Jean-François Lyotard dalam menyikapi pluralitas.

D. Kegunaan Penelitian

1. Sebagai kontribusi bagi tumbuhnya wacana pemikiran filosofis kontemporer di lingkungan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Memberikan sumbangan positif bagi tumbuh-kembangnya kesadaran terhadap pluralitas, secara khusus di lembaga yang penyusun erami selama menempuh studi di bangku perkuliahan dan secara umum di nusantara.

E. Tinjauan Pustaka

Dunia akademik pernah mengalami keriuhan dengan wacana posmodern. Keriuhan akademik kali ini meningkatkan produktifitas tulis-menulis. Khusus untuk studi pemikiran Jean-François Lyotard, beberapa tulisan mengulas pemikirannya, seperti *Filsafat Abad XX* karya K. Berten¹¹; *Possutukturalisme dan*

¹¹ K. Berten, *Filsafat Barat dalam Abad XX Jilid II* (Jakarta: Gramedia, 1996)

Posmodernisme karya Madan Sarup¹² (terj. Medhy Aginta Hidayat) dan *50 Filosof Kontemporer dari Strukturalisme sampai Postmodernitas* karya John Lechte (terj. A. Gunawan Admiranto)¹³. Ketiga buku ini, yang nantinya menjadi data skunder penelitian ini, menyuguhkan secara datar poin-poin ide filsafat Jean-François Lyotard mulai ide tentang ketidakpercayaan terhadap metanarasi, *différend*, dan sublim. Dalam hemat penyusun, pembahasan buku-buku ini masih terkait erat dengan tema besar posmodern sehingga belum mengarah pada bagaimana pluralisme dalam perspektif Jean-François Lyotard dapat dipahami.

Ada satu tulisan yang secara khusus memfokuskan pada satu karya J.F. Lyotard, “The Postmodern Condition: A Report on Knowledge”, yang ditulis Dwi H. Kristanto “Ketidakpercayaan terhadap Meta-narasi: Kondisi postmodern Pengetahuan menurut J.F Lyotard”.¹⁴ Tulisan Saudara Kristanto ini menyuguhkan “rangkuman” ide-ide buku ini oleh karena itu fokusnya terarah pada ide tentang penolakan Lyotard terhadap universalisme sains modern. Kajian ini sebenarnya lebih ditekankan pada kasus sosiologi dan bagaimana pengaruh perubahan sosiologis itu berpengaruh pada status pengetahuan.

Beberapa tulisan asing yang penyusun temui masing-masing memiliki fokus yang berbeda. Ben Dorfman dalam *Postmodernisme, Knowledge and J-F*

¹² Madan Sarup, *Posstrukturalisme dan Posmodernisme, Sebuah Pengantar* (terj) Medy Aginta Hidayat (Yogyakarta: Jendela, 2003)

¹³ John Lechte, *50 Filosof Kontemporer dari Strukturalisme sampai Postmodernitas* (terj.) A. Gunawan Admiranto (Yogyakarta: Kanisius, 2001)

¹⁴ Dwi Kristanto, “Ketidakpercayaan Terhadap Metanarasi; Kondisi Postmodern Pengetahuan Menurut J.F Lyotard” dalam *Majalah Filsafat Driyarkara*, XXV, No. 3, 2002

*Lyotard*¹⁵ memfokuskan kajiannya pada status pengetahuan dalam masyarakat dan budaya posmodern yang dalam rana pengetahuan ditandai gejala dengan komputerisasi dan informasi, perhatian utama dalam buku Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Selanjutnya, Dorfman menelaah implikasi politis dari gejala-gejala tersebut sembari melakukan pembacaan kritis terhadap pikiran-pikiran Lyotard. Hal yang agak sama juga dilakukan oleh Roger Paden dalam *Lyotard, Postmodernism, and The Crisis in Higher Education*¹⁶. Namun tulisan ini agak lebih maju ke wilayah pendidikan tinggi yang dianggap mengalami krisis sebagai akibat gejala merkantilisasi pengetahuan, yakni peralihan dari model pendidikan tradisional yang menekankan pencapaian pengetahuan dan melatih pikiran, menuju model baru yang menekankan pedagogi sebagai cara untuk mempersiapkan tenaga ahli yang akan memenuhi kebutuhan sistem.

Tulisan selanjutnya, karya Nicholas C. Burbules, *Lyotard on Wittgenstein: The Differend, Language Games, and Education*¹⁷ bermaksud mengarahkan pemikiran Lyotard ke wilayah pendidikan. Akan tetapi tulisan ini justru lebih banyak memberikan pertimbangan kritis terhadap gagasan filosofis Lyotard tentang *language games* sembari “mempertentangkannya” dengan gagasan

¹⁵ Ben Dorfman, “Postmodernism, Knowledge and J-F Lyotard,” dimuat dalam <http://www.impact.hum.auc.dk>

¹⁶ Roger Paden, “Lyotard, Postmodernism, and The Crisis in Higher Education” dalam *Internasional Studies in Philosophy*, XIX, no. 1, 1978

¹⁷ Nicholas C. Burbules, “Lyotard on Wittgenstein: The Differend, Language Games, and Education” dimuat dalam <http://www.California.com/~rathbone/pmth> (Teks asli dipublikasi dalam (ed.) Paul Standish and Pradeep Dhillon, *Lyotard: Just Education*, Routledge, 2000)

language games Wittgenstein. Dari situlah Burbules mengarahkan kritik tajam terhadap Lyotard.

Sementara itu dari arah wilayah politik tulisan James P. Clark, *A Kantian Theory of Political Judgment: Arendt and Lyotard*¹⁸ memberikan perbandingan antara Arendt and Lyotard berdasarkan perspektif Kantian. Dengan asumsi bahwa kedua filsuf tersebut mengedepankan kesadaran pluralisme dalam aksi-akasi politik (Arendt, politik sebagai debat; Lyotard, politik sebagai heterogenitas genre) dan memiliki rujukan yang sama terhadap rana putusan Kant, Clark menunjuk Arendt sebagai filsuf yang menganjurkan kemungkinan bagi dialog-komunikatif dan Lyotard sebagai filsuf yang skeptis terhadap kemungkinan semacam itu. Dari arah yang sama—kecuali tanpa membandikannya dengan tokoh lain—di mana *différend* Lyotard dipandang sebagai basis filsafat politik, juga dilakukan oleh dua penulis, Kevin Inston dalam *Lyotard's Politics of Difference And Equivalence*¹⁹ dan Tim Jordan dalam *The Philosophical politics of Jean-François Lyotard*.²⁰ Akhirnya, tiga tulisan yang secara khusus memberi tekanan kepada etika, yaitu Stuart Dalton, *Lyotard's Peregrination: There (and-a-half) Responses to The Call of Justice*²¹ A. T. Nuyen, *Lyotard's Postmodern*

¹⁸ James P. Clark, "A Kantian Theory of political Judgment: Arendt and Lyotard" dalam *Philosophical Today* vol. 38, 1994

¹⁹ Kevin Inston, "Lyotard's Politics of Difference And Equivalence" dalam *Philosophy Today*, Winter, 2002

²⁰ Tim Jordan, "The Philosophical politics of Jean-François Lyotard" dalam *Philosophy of the Sosial Sciences*, XXV, 1995

²¹ Stuart Dalton, "Lyotard's Peregrination: There (and-a-half) Responses to The Call of Justice" dalam *Philosophical Today*, vol. 38, 1994

*Ethics*²² dan tulisanya Lyotard's Posmodern Ethics And The Normative Question.²³

Dengan mengambil sisi filsafat Lyotard tentang dalil-dalil heterogenitas yang dikembangkan dengan konsep *language games*, *différend*, dan sublimitas, skripsi ini mencoba untuk memahami dan menemukan model pluralisme yang dikembangkan oleh sang tokoh. Untuk kebutuhan itu, buku-buku dan tulisan-tulisan yang dipaparkan di atas bagaimanapun juga menjadi sangat penting bagi penyusun untuk memahami filsafat Lyotard.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian Dan Sifat Penelitian

Penelitian ini termasuk jenis penelitian pustaka (*library research*), yaitu penelitian yang menggunakan buku-buku sebagai sumbernya. Sedangkan sifat penelitian ini adalah diskriptif-analitis.²⁴

2. Pengumpulan Data

Karena kajian ini adalah kajian kepustakaan, maka sumber datanya adalah karya-karya yang dihasilkan oleh tokoh tersebut, atau disebut dengan data primer. Untuk itu penyusun membatasi diri pada karya-karya yang memiliki hubungan

²² A.T. Nuyen, "Lyotard's Postmodern Ethics" dalam *International Studies in Philosophy* vol. 35 1996

²³ A.T. Nuyen, "Lyotard's Posmodern Ethics And The Normative Question" dalam *Philosophy Today*, Winter 1998

²⁴ Deskripsi berarti menggambarkan secara tepat sifat-sifat suatu individu, keadaan, gejala atau kelompok tertentu, dan untuk menentukan frekuensi-frekuensi atau penyebaran suatu gejala/frekuensi adanya hubungan tertentu antara suatu gejala dengan gejala lainnya. Adapun analisis adalah jalan yang dipakai untuk mendapatkan ilmu pengetahuan ilmiah dengan mengadakan pemerincian terhadap objek yang diteliti dengan jalan memilah-milah antara pengertian yang lain untuk sekedar memperoleh kejelasan mengenai halnya. Sudarto, *Metode Penelitian Filsafat* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 47-52.

penting dengan tema yang penyusun angkat serta yang dapat penyusun jangkau. Sedangkan sumber bantuan atau data sekunder adalah kajian-kajian yang membahas tentang pemikiran tokoh yang memiliki keterkaitan dengan tema tersebut. Beberapa tulisan yang menjadi data primer tersebut adalah *Differend; Phrases in Dispute*²⁵; *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*²⁶ beserta tulisan “*Answering the Question: What Is Postmodernism?*” yang dimuat di dalamnya; “*Note on the Meaning of ‘Post’-*”²⁷; “*That Which Resists, After All*”²⁸ sebuah tulisan yang merupakan hasil wawancara Jean-François Lyotard dan Gilbert Larochelle).

3. Metode Pengolahan Data

Metode pengumpulan data dalam skripsi ini adalah metode induktif (dari khusus ke umum) dan deduktif (dari umum ke khusus). Pada hal yang pertama berlakulah *generalisasi* di mana makna objektif dilepaskan dari maksud tokoh dan dilepaskan dari situasi kongkrit. Dari pemahaman yang telah digeneralisasi itu kemudian dilakukan deduksi tentang sifat-sifat yang lebih khusus tetapi segi-segi khusus itu masih dalam pengertian umum. Ini berarti yang umum tadi mesti dilihat

²⁵ Jean-François Lyotard, *Differend; Phrases in Dispute* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988)

²⁶ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester: Manchester University Press, 1986)

²⁷ Jean-François Lyotard, “Note on the Meaning of ‘Post’-“ dalam Thomas Docherty [ed.], *Postmodernism: a Reader* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1993)

²⁸ Jean-François Lyotard dan Gilbert Larochelle, “That Which Resists, After All” dalam *Philosophy Today*, XXXXVI, Winter, 1992

kembali dalam keindividualannya.²⁹ Berangkat dari kedua hal itu penyusun menerapkan penafsiran yang akan memungkinkan menemukan suatu keterlibatan pemahaman pribadi atau apa yang di sebut sebagai *identifikasi pribadi*.³⁰ Di sini berarti penulis juga menerapkan metode interpretasi guna menyelami naska tokoh dan menemukan arti dan nuansa yang dimaksudkan oleh tokoh secara khas.

Akhirnya, oleh karena naskah-naskah sang tokoh ditulis dalam ruang dan waktu tertentu, sosio-historis tertentu, maka unsur metodologi kesinambungan historis mengarahkan penyusun untuk menyelidiki latar belakang sang tokoh, yang mungkin mempengaruhi pemikirannya.

4. Pendekatan

Penelitian ini termasuk dalam bidang filsafat. Oleh karena itu pendekatan yang penyusun gunakan adalah pendekatan filosofis. Pendekatan ini, utamanya, dicirikan dengan gaya inventif. Gaya ini merupakan penyeimbang dari kemungkinan objektivis dan statis dari gaya edukatif. Gaya inventif ini mencari pemahaman baru terhadap modal pemikiran yang telah dikumpulkan dan mencoba memecahkan persoalan yang belum terpecahkan. Disamping memungkinkan penyusun untuk menghindari kecenderungan objektivis, di mana evaluasi mesti dilakukan secara mendalam, cara ini pun memungkinkan penyusun untuk menghindari kecenderungan subjektifis dengan jalan mengadakan komparasi dengan pemikiran-pemikiran yang telah dikumpulkan.³¹

²⁹ Dr. Anton Bakker dan Drs. Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 43-44.

³⁰ *Ibid*, hlm. 45

³¹ *Ibid*, hlm. 16-17

G. Sistematika Pembahasan

Pembahasan dalam skripsi ini dimulai dengan Bab I, terdiri dari Latar Belakang Masalah, Batasan dan Rumusan Masalah, Kegunaan Penelitian, Tujuan Penelitian, Telaah Pustaka, Metode Penelitian yang terdiri dari Jenis Penelitian, Sifat Penelitian, Teknik Pengumpulan Data dan Analisa Data, dan selanjutnya bab ini ditutup dengan sub bab Sistematika Pembahasan.

Selanjutnya Bab II akan membahas biografi Jean-François Lyotard termasuk perkembangan pemikirannya sejak masa awal pembentukan intelektualitasnya dan pengaruh utama pemikiran para pendahulu.

Pada Bab III akan difokuskan pada *landscape* umum pemikiran posmodernisme sekaligus menempatkan pemikiran Lyotard dalam satu bagian *landscape* tersebut. Kemudian penyusun mencoba menyisir konsep pluralisme, atau terma semakna dengannya, dan sikap apresiatif terhadap ragam partikularitas. Dengan mengantarkan bagian ini penyusun berharap akan dapat menempatkan pluralisme radikal Jean-François Lyotard sebagai pemikiran distingtif dan memberi kemungkinan dialog pemikiran.

Dengan tema “heterogenitas tanpa fondasi komunikasional” pada Bab IV penyusun ingin memayungi beberapa konsep penting yang akan menyajikan pemikiran Lyotard tentang pluralitas dan kritiknya terhadap totalitas. Dalam hal ini penyusun akan menyajikan tiga poin penting: “Struktur Heterogenitas Non-Fondasional”; “Putusan Tanpa Kriteria”; “Contoh Kasus Totalisasi”. Dari sini penyusun akan menelaah lebih lanjut apa yang disebut sebagai pluralisme radikal dalam pemikiran Lyotard dan menarik nilai konstributifnya dalam wilayah

praksis. Poin ini akan disertai dengan pembacaan lebih produktif dengan cara menempatkan secara dialektis pemikiran Lyotard dengan sejumlah pemikiran lain.

Pemaparan tulisan ini akan diakhiri dengan Bab V, berisi penutup yang terdiri dari kesimpulan dan saran-saran.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Pada bab-bab terdahulu penyusun sudah memaparkan seluk beluk dan tiga konsep penting dalam pemikiran Jean-François Lyotard serta menempatkannya secara global dalam konstalasi pemikira-pemikiran filsuf sebaya dengannya. Dari paparan tersebut, pluralitas/pluralisme menjadi perhatian penyusun, dan karena itu hendak menjawab dua pertanyaan utama tentang, a) model pluralisme dalam pemikiran filosofis Jean-François Lyotard, dan b) komitmen moral yang menjadi referensi Jean-François Lyotard dalam menyikapi pluralitas

1. Gagasan utama filsafat Jean-François Lyotard adalah bahwa hidup merupakan suatu kenyataan yang dibangun berdasarkan heterogenitas permainan bahasa. Setiap langkah manusia dengan kejamakannya memiliki *grammar of life*-nya sendiri yang sifatnya unik dan tidak terukur (*incommensurable*). Hanya ada satu hal yang sama-sama dimiliki manusia, yaitu hak komunikasi yang unik pada masing-masing mereka. Pengetahuan, budaya, agama, faham politik, dan—pada taraf yang lebih kecil—individu memiliki hak komunikasi semacam itu dan tidak mengandaikan suatu struktur fundamental yang dapat mentotalisasi atau menjadikan dirinya fundamental bagi keragaman. Konsep *paralogi*, *différend*, dan *sublime* menyatakan penolakan terhadap basis fondasi komunikasional pemahaman bersama diantara pihak-pihak yang terlibat dalam suatu jalinan interaktif

demi menemukan suatu jenis *common humanity*. Pembongkaran Lyotard terhadap narasi-narasi besar seperti emansipasi bukan berarti anti-kemanusiaan; justru dengan itu siapapun akan menyadari bahaya latin totalisasi jenis “kemanusiaan” untuk diterapkan pada ragam manusia dengan keunikan *grammar of life* mereka. Penolakan narasi besar dan konsensus demi mencapai *common humanity* mengantarkan pemikiran Lyotard pada suatu model kesadaran pluralitas yang sangat radikal, yaitu plurlisme radikal yang menegaskan keyakinan kepada heterogenitas dan skeptisme terhadap ‘bentuk rasionalitas bersama’ (*form of shared rationality*).

2. Satu-satunya norma dan komitmen moral dalam filsafat Lyotard adalah kewajiban moral meneguhkan kerajmukan tanpa hendak meletakkan suatu jenis fondasi universal dan mutlak, serta menyapa “yang lain” (*the other*), yakni pihak-pihak marjinal yang tidak memperoleh haknya dalam suatu diskursus karena “aturan mainnya” merepresentasikan putusan absolut. Hal itu dilakukan dengan jalan memaksimalkan lokalitas dan heterogenitas wacana dalam ruang sosial sembari menolak ilusi transendental tentang norma fundamental ragam permainan bahasa atau *grammar of life*.

B. Saran-Saran

Dalam bagian akhir skripsi ini penulis berharap kajian ini dapat memberikan kontribusi bagi pemahaman tentang pluralitas dan kesadaran untuk mengapresiasikannya di dalam dunia riil. Dalam ruang publik kemajmukan seringkali direduksi kedalam suatu bentuk totalitas yang diatasnamakan satu kemanusiaan bersama. Persona “kita”, misalnya, acap kali dinyatakan sejumlah

pihak untuk menunjuk ragam persona yang pada dasarnya memiliki keunikannya sendiri dengan tendensi jenis ideal bersama dan kehidupan yang harmonis. Akan tetapi, ketika ditelisik secara lebih dalam tampaknya persona “kita” menyembunyikan kediktatoran mayoritas. Oleh sebab itu, gagasan heterogenitas radikal Jean-François Lyotard menjadi penyeimbang sekian harapan dan upaya dialog-komunikasi inter/intra-budaya maupun inter/intra-agama yang dewasa ini sering digalakkan.

Skripsi ini juga berharap tumbuhnya kesadaran dan keperihatinan terhadap pihak-pihak yang termarginalkan. Pihak-pihak ini telah menjadi korban dari kecenderungan klaim kebenaran mutlak. Mereka harus diangkat dari posisi “X”, posisi di mana mereka tidak memperoleh hak menyatakan pendapatnya sendiri, ke posisi yang lebih apresiatif terhadap alteritas mereka.

Demikian akhir dari skripsi ini, semoga bermanfaat. Terakhir kalinya, penyusun berharap kritik konstruktif dari segenap pihak yang sempat membaca skripsi ini.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad Sahal, 1994, "Kemudian, Di Manakah Emansipasi?, Tentang Teori Kritis, Genealogi, dan Dekonstruksi" dalam *Kalam*, edisi 1, 1994
- Ahmed, Akbar S., 1993, *Postmodernisme, Bahaya dan Harapan bagi Islam*, Mizan: Bandung
- Angeles, Peter A., 1981, *A Dictionary of Philosophy*, Happer & Row Publisher: London
- Bakker Anton dan Achmad Charris Zubair, 1990, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Kanisius: Yogyakarta
- Bernstein, Richard J., 1991, *The New Constellation*, Polity Press: Cambridge
- Berten, K., 1981, *Filsafat Barat dalam Abad XX Jilid I*, Gramedia: Jakarta
- Blackburn, Simon, 1994, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press: New York
- Boeve, Lieven, 1995, "Bearing Witness to the Différend, A Model for Theologizing in the Postmodern Context" dalam *Louvain Studies*, XX, 1995
- _____ 1997 "Critical Consciousness in the Postmodern Condition: New Opportunities for Theology?" dalam *Philosophy and Theology* 10, 2
- Burbules, Nicholas C., "Lyotard on Wittgenstein: The Differend, Language Games, and Education" dimuat dalam <http://www.California.com/~rathbone/pmth> (Teks asli dipublikasi dalam (ed.) Paul Standish and Pradeep Dhillon, *Lyotard: Just Education*, Routledge, 2000)
- Chen, Martin, 1995, "Agama dalam Tayangan Posmodernisme" dalam *Basis*, Maret, 1995
- Clarke, James P., 1994, "A Kantian Theory of political Judgment: Arendt and Lyotard" dalam *Philosophical Today* vol. 38, 1994
- Cooper, David E., 1993, "Postmodernism and 'The End of Philosophy'" dalam *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 1 No. 1, 1993

- Dalton, Stuart, 1994, "Lyotard's Peregrination: There (and-a-half) Responses to The Call of Justice" dalam *Philosophical Today*, vol. 38, 1994
- Dewanto, Nirwan, 1994, "Carut Marut Yang Bikin Kagum dan Cemas", *Kalam*, edisi I, 1994
- Dorfman, Ben, "Postmodernism, Knowledge and J-F Lyotard," dimuat dalam <http://www.impact.hum.auc.dk>
- Hassan, Ihab, "From Postmodern to Postmodernity: the Local/Global Context," dimuat dalam <http://www.postmodernity.co.uk/>
- Harvey, Robert and Lawrence R. Schehr (ed.), *Jean-François Lyotard: Time and Judgment*, dimuat dalam <http://www.California.com/~rathbone/pmth>
- Inston, Kevin, 2002, "Lyotard's Politics of Difference And Equivalence" dalam *Philosophy Today*, Winter, 2002
- Jonathan, Crowther, 1995, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, New York: Oxford University Press, 1995
- Jordan, Tim, 1995, "The Philosophical politics of Jean-François Lyotard", *Philosophy of the Sosial Sciences XXV* 1995
- Kant, Immanuel, 1992, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?" dalam Patricia Waugh (ed.), *Postmodernism: A Reader*, Edward Arnold: London
- Lyotard, Jean-François, 1986, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester University Press: Manchester
- _____, 1986 "Answering the Question: What Is Postmodernisme?" dimuat dalam Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester University Press: Manchester
- _____, dan Gilbert Larochelle, 1992, "That Which Resists, After All", *Philosophy Today*, XXXXVI, Winter, 1992
- _____, 1988, *Differend; Phrases in Dispute*, University of Minnesota Press: Minneapolis
- _____, 1993, "Note on the Meaning of 'Post'-" dalam Thomas Docherty (ed.), *Postmodernism: a Reader*, Harvester Wheatsheaf: New York

- Lecthe, John, 2001, *50 Filsof Kontemporer dari Strukturalisme sampai Posmodernisme* (terj.) A. Gunawan Admirant, Kanisius: Yogyakarta
- Madison, Gary B., 1992, "Coping With Nietzsche's Legacy, Rorty, Derrida, Gadamer" dalam *Philosophy Today*, Spring, 1992
- Munitz, Karl Milton, 1979, *The Ways of Philosophy*, Macmillan Publishing Co: New York
- Mustansyir, Rizal, 2001, *Filsafat Analitik: Sejarah, Perkembangan, dan Peran Tokohnya*, Pustaka Pelajar: Yogyakarta
- Nuyen, A.T., 1996, "Lyotard's Postmodern Ethics" dalam *International Studies in Philosophy* vol. 35 1996
- , 1998, "Lyotard's Posmodern Etics And The Normative Question" dalam *Philosophy Today*, Winter 1998
- Paden, Roger, 1978, "Lyotard, Postmodernism, and The Crisis in Higher Education", *Internasional Studies in Philosophy*, XIX, no. 1, 1978
- Piliang, Yasraf Amir, 2003, *Hipersemiotika Tafsir Cultural Studies atas Matinya Makna*, Jalasutra: Yogyakarta
- Plant, Bob, "Pluralism, Justice and Human Vulnerability: Misappropriations of Wittgenstein" dimuat dalam www.abda.ac.uk/pir/posgard
- Prado, Plinio Walder, 1992, "Argumentation And Aesthetics, Reflection on Communication And The Differend" dalam *Philosophi Today*, Winter, 1992
- Reijen, Willem van, 1992, "The Crisis Of The Subject, From Baroque to Postmodern" dalam *Philosophy Today* vol. 36. no. 4/4 Winter, 1992
- Sarup, Madan, "*Posstrukturalisme dan Posmodernisme, Sebuah Pengantar*", Jendela: Yogyakarta, 2003
- Sassower, R. dan Ch. Phyllis Ogaz, 1991, "Philosophical Hierarchies and Lyotard's Dichotomies" dalam *Philosophy Today* vol. 35 1991
- Schrift, Alan D., 2001, "Nietzschean Agonism and The Subject of Radical Democracy" dalam *Philosophy Today*, September, 2001
- Schultz, William, "Jean-François Lyotard Ambivalence of Our Postmodern Condition" dimuat dalam [Http://www.costis.org/x/lyotard/Schultz.htm](http://www.costis.org/x/lyotard/Schultz.htm)

- Shawver, Lois, "Lyotard's concepts of paralogy" dimuat dalam [Http://www.costis.org/x/paralogy/Shawver.htm](http://www.costis.org/x/paralogy/Shawver.htm).
- Sim, Stuart (ed.), 2002, *The Routledge Companion to Postmodernism*, London and New York: Routledge
- Sindhunata, . 1983, *Dilema Usaha Manusia Rasional, Kritik Masyarakat Modern oleh Max Webber Horkheimer dalam Rangka Sekolah Frankfurt*, Gramedia: Jakarta
- Sudarto, 1996, *Metode Penelitian Filsafat*, Raja Grafindo Persada: Jakarta
- Sudiarja, A., 1990, "Telaah mengenai Seni Dan Pertimbangan Menurut Immanuel Kant Dalam Kritik Daya Pertimbangan, dalam *Driyarkara*, XVII, No. 3, 1990
- Sugiharto I. Bambang, Bambang Sugiharto. *Posmodernisme Tantangan bagi Filsafat*, Kanisius: Yogyakarta, 1996
- Suseno, Franz Magnis, 2004, "75 Tahun Jurgen Habermas" dalam *Basis* No. 11-12, Tahun ke-53, 2004
- Tanpa nama, "Jean-François Lyotard", dimuat dalam <http://www.California.com/~rathbone/pmth>
- Thomas Docherty (ed.), 1993, *Postmodernism: a Reader*, Harvester Wheatsheaf: New York
- Verhaar, Jo, 1999, *Filsafat yang berkesudahan*, Kanisius: Yogyakarta
- Wahid, Abu Du, 2004, *Ahmad Wahib, Pergulatan, Doktrin dan Realitas*, Resist Book, Yogyakarta

GLOSARIUM

ANALISA WACANA (*DISCOURSE ANALYSIS*)

Discourse analysis merupakan studi atas pemakaian bahasa sebagaimana umumnya. Ia berbeda dengan fokus studi stilistik yang didasarkan pada kalimat atomistic semata atau linguistik tradisional. Analisa ini seringkali diasosiasikan dengan filsuf H.P. Brice, yang menekankan bahwa pembicara menciptakan makna turunan karena mereka berada dalam "daerah pedalaman" asumsi-asumsi dan ekspektasi akan tuturan dan fungsinya. Setiap komunitas turut dalam suatu *body of knowledge* yang secara implisit diberlakukan oleh satu perubahan semantik. *Body of knowledge* ini membentuk norma inteligibilitas yang menentukan apakah suatu statemen itu difahami sebagai benar, jelas, dan relevan, atau sebaliknya. Grice mengambil wawasan ini dari J.L Austin yang membedakan antara dua tipe tuturan utama. A) *Tindak-tuturan performatif* menyatakan suatu aksi, semisal memberi nama sebuah kapal. B). *Tindak tuturan konstantif* merupakan statemen sederhana tentang kenyataan, semisal "ini adalah kapal yang besar". Sementara konstantif bernilai salah atau benar, maka kriteria kebenaran semacam itu tidak bisa diterapkan pada performatif: performatif hanya bernilai berhasil dan gagal. Lantas apa yang menentukan keberhasilan tuturan performatif. Austin menjawab: konteks. Konteks sosial-lah yang menentukan layak dan tidaknya (atau berhasil dan tidaknya) dan tuturan tersebut. Walau demikian pembagian ini hanya berlaku dalam bahasa sehari-hari (*ordinary language*), karena menurutnya bahasa ini berbeda dengan apa yang ia sebut dengan pemakaian 'parasitik' bahasa yang bisa ditemukan dalam fiksi, puisi, dan drama. Ia nyatakan bahwa tuturan ini tidak pernah dimaksudkan 'berhasil' dan 'gagal' dalam hubungannya dengan performen aksi.

- ALTERITY (ALTERITAS)

Term ini biasanya digunakan dalam diskursus posstrukturalisme sepadan dengan term "other" (lihat **OTHER**).

ANAMNESIS

Pengingatan kembali Ide-ide yang telah diketahui oleh jiwa dalam suatu kehidupan sebelumnya, melalui cara penalaran (*Platonism*).

ANTI-ESENSIALISME

Term ini biasanya dinisbatkan kepada kaum posmodernis. Anti-esensialis adalah sikap menolak gagasan tentang keberadaan esensi pada fenomena semisal kebenaran, makna, *self* atau identitas. Mereka menolak esensialisme karena menurut mereka bahwa sesuatu selalu berubah menurut ruang dan waktu, dan karena itu tidak ada identitas absolut pada segala sesuatu. Lihat (**ESENSIALISME**)

ANTI-FONDASIONALISME

Kritik pemikiran posmodernism dan posstrukturalisme terhadap kecenderungan berfikir yang meletakkan fondasi bagi sistem keyakinan atau pemikiran. Problem mendasar dalam **FONDASIONALISME**

adalah bahwa, sistem pemikiran, yakni sistem yang mengajukan nilai putusan (benar/salah, atau baik/buruk), mengandaikan suatu *starting-point* atau asumsi awal (misalnya, $A = A$). Asumsi ini benar pada dirinya dan tidak meragukan. Anti-fondasionalisme menolak anggapan ini dengan menyatakan bahwa *starting-point* justru mengandaikan asumsi-asumsi sebelum asumsi awal. Anti-fondasionalisme posmodernisme dan fondasionalisme melampaui skeptisisme Hume yang percaya akan tiadanya putusan akan yang benar/salah atau baik/buruk. Posmodernisme dan posstrukturalisme menolak autoritarian sekecil apapun dan menolak *status quo* dan segala bentuk fondasi.

APORIA

Berasal dari bahasa Yunani yang berarti 'absennya suatu jalan tengah' (absence of passage). Dalam retorika, aporia menunjuk pada figur dimana pembicara atau penulis menyatakan keraguan tentang bagaimana atau di mana memulai suatu diskursus, atau bagaimana melampaui problem-problem atau rintangan-rintangan tertentu. Term ini erat dengan DEKONSTRUKSI Derrida dan juga dalam pemikiran Lyotard. Dalam pemikiran Lyotard, term ini dipakai untuk mendiskripsikan ketidakmungkinan putusan yang diidentifikasi oleh Lyotard dalam estetika SUBLIM. Aporia merupakan keadaan absennya putusan politik sejalan dengan keterjaran antara fakultas rasio dan imajinasi dalam pengalaman sublim. Bagi Lyotard, AVANT-GARDE menggambarkan keadaan di mana mereka terus terdorong untuk berkarya namun tanpa adanya aturan apapun untuk produksi seni.

AVANT-GARDE

Kecenderungan seni dan sastra yang pertama kali berkembang di Prancis, yang prinsip utamanya adalah seni sebagai sebuah bentuk penentangan terhadap segala bentuk tradisi dan institusi seni.

BINARY OPPOSITION

Term ini adalah karakteristik strukturalisme dalam menganalisa fenomena dan salah satu aspek metodologinya. Dalam pemikiran Levi-Strauss, misalnya, 'budaya' maupun 'alam' terbangun secara berlawanan satu sama lain yang sama-sama memiliki kategori eksklusif. Dari pihak Derrida, *binary opposition* dianggap sebagai ciri berfikir yang mengandaikan gagasan tentang identitas pasti yang menurutnya bisa dipertahankan lagi. Identitas justeru tidak lebih dari fenomena yang berubah-ubah.

DIFFÉRENCE

Term ini digunakan oleh Derrida untuk mengilustrasikan bagaimana kata selalu mengandaikan makna tetapi tidak berdasarkan jalinannya dengan realitas seolah-olah realitas sendiri hadir di dalam kata, sebaliknya berdasarkan asosiasinya dengan kata-kata yang lain dalam seluruh jalinan signifikansi yang menjadi rujukan atau referennya sekaligus sumber dari perbedaan. Dengan begitu, DIFFÉRENCE mengindikasikan suatu gerakan terus menerus dan juga mengindikasikan kemungkinan keselipan makna dalam bahasa. Sebagai

neologisme yang diturunkan dari kata Prancis *différer* (Inggris: *to differ* [berbeda], *to defer* [menunda]) DIFFÉRANCE menggambarkan bahwa bahasa selalu tidak pasti (*indeterminate*) dan bahwa makna senantiasa belum pasti dan karena itu penciptaan makna yang pasti senantiasa tertunda. DIFFÉRANCE tidak hanya menggambarkan fungsi bahasa tetapi juga menyelenggarakan bahasa itu sendiri. DIFFÉRANCE bukan sekedar berlawanan makna dengan kesatuan (*unity*) karena ketika ia dipahami sebagai *opposition* dengan term lain semisal *unity* tadi, maka ia akan menempati satu jenis posisi baru dan karena itu membatasi karakternya, yakni penyekoresan, gerakan, penundaan atau penangguhan. Oleh karena itu DIFFÉRANCE adalah term alternatif dari *unity* maupun *difference*.

- DIFFERENCE

Term yang lekat dengan dekonstruksi dan posstrukturalisme, yang menekankan bahwa TEKS bukanlah sesuatu kesatuan, ia selalu menunjuk pada keadaan yang tidak pasti yang inheren dalam bahasa. Term ini mengimplikasikan penolakan terhadap kesempurnaan makna interpretif dan karena itu mengilustrasikan bahwa meski ada perbedaan antara teks, ada perbedaan juga di dalam satu teks. Sebagaimana posmodernisme melawan sintesis dealektika Hegel yang berupaya melampaui perbedaan dan konsensus Habermasian, bagi Derrida melampaui perbedaan berarti memasukkan dua hal yang berposisi ke dalam satu kesatuan, mereduksi mereka ke dalam satu kesatuan tanpa melindungi 'ke-yang-lain-an' dalam 'ke-banyak-an' mereka. Untuk itu ia gunakan term DIFFÉRANCE. Dalam hal ini Derrida sama dengan Lyotard; ia bersih teguh bahwa menegaskan kesepahaman padahal sesungguhnya ketidaksepahaman, konsensus padahal sesungguhnya bertentangan, berarti meniadakan perbedaan, menghapus 'ke-yang-lain-an', dan meleyapkan multiplisitas.

ENLIGHTENMENT

Para sejarawan memakai term ini untuk menunjuk perkembangan sejarah sejak Revolusi Besar Inggris (1688) hingga pecahnya Revolusi Prancis (1789). Namun *Enlightenment* tidak hanya mengimplikasikan periode historis; ia merupakan proyek intelektual yang menjadi fokus dari sejumlah intelektual Prancis (*philosophes*) yang tergabung dalam penerbitan *Encyclopédie* yang diedit oleh Denis Diderot selama dua puluh tahun sejak dari 1751. cita-cita kelompok ini memperoleh banyak penghargaan dari kaum intelektual dari semua penjuru. *Enlightenment*, Pencerahan, dinyatakan sebagai proyek untuk mengatasi keadaan kegelapan, ketakutan, dan pemberhalaan. Proyek ini mencoba untuk melepaskan semua belenggu yang menghambat penelitian dan perdebatan. Ia bertentangan dengan kekuasaan dan keyakinan tradisional dan Gereja dan memunculkan persoalan tentang legitimasi. Semua gagasan tradisional yang diterima menta-menta dan relasi sosialnya mesti tunduk pada pengamatan cermat publik dan rasio kolektif. Tatanan sosial liberal yang menjadi ciri politik dan

perdagangan di Inggris abad ke-18 merupakan model penting sekaligus inspirasi para pemikir *Enlightenment*. Di pihak lain proyek ini menghasilkan capaian-capaian sains dan teknologi yang sangat fantastis, yang salah satunya ditandai dengan munculnya revolusi ilmiah Newton. Capaian-capaian ini kemudian sangat berpengaruh pada kehidupan hingga memunculkan impian tata dunia yang maju, teratur, tercerahkan, dan dapat ditundukkan oleh manusia. Muncullah gagasan tentang kemajuan ras manusia dan *moral progress*.

ESENSIALISME

Keyakinan dalam filsafat tradisional bahwa, ada sesuatu yang disebut dengan kebenaran absolut sejalan dengan rumusan logika semisal hukum identitas ($A=A$, atau sesuatu sama dengan kediriannya). Filsafat tradiosal cenderung menyatakan adanya self yang esensial, sebagaimana dalam filsafat Descartes bahwa, pikiran adalah esensi dari kedirian, *I think therefore I am*.

GENUS

Kelas atau group individu, spisis individu.

RIGID DESIGNATOR

Ekspresi yang menunjuk pada suatu referen yang sama di dalam setiap dunia yang mungkin, dimana ekspresi itu juga memiliki referen yang lain. Menurut Saul Kripke, nama diri dan term-term yang menandakan jenis-jenis alami, menunjuk secara rigid (bukan deskripsi yang pasti) pada referennya, sehingga seseorang dapat membuat pernyataan konterfaktual tentang referennya, eksis ataupun tidak eksis di dunia. Teori *rigid designator* Kripke ini didasarkan pada 'teori kausal referen', yakni bahwa referen dari nama diri tidak terikat oleh makna yang dapat diberikan oleh seorang penutur kepada nama diri tersebut tetapi oleh jalinan kausal yang menghubungkan penggunaannya oleh sang penutur dengan awal mula penggunaan nama tersebut untuk menunjuk pada individu/sesuatu hal. Layaknya nama diri itu beredar dari satu penutur ke penutur lain, masing-masing penutur dalam jalinan kausal ini akan menggunakannya dengan niatan untuk merujuk individu yang sama sebagaimana nama itu sejak awal digunakan oleh penuturnya yang menuturkan padanya nama tersebut. Implikasi dari pandangan ini adalah bahwa 'nama diri' tidak memiliki makna linguistik yang dapat dikhususkan dengan cara definisi.

PROPER NAME

Atau 'nama diri' menunjuk pada spisis atau term singular. Ia berbeda dengan nama umum (*common name*) yang merupakan term umum. *Proper name* misalnya, nama-nama individu, Jakarta, dan seterusnya; sedangkan *common name* misalnya, nama-nama jenis individu seperti adalah 'kota', manusia, burung, dan seterusnya. Tidak semua term singular itu *proper name*, semisal pronon 'saya'; frase kata benda demonstratif seperti 'kota ini' atau 'manusia itu'; dan deskripsi pasti seperti 'ibu-kota Jakarta'.

LITTLE NARRATIVE

Term ini kata lain dari 'narasi', yang berarti narasi-narasi lokal atau provisional. Term ini juga berkaitan dengan term *local meaning*, yakni bahwa dengan narasi-narasi kecil masyarakat didorong untuk menegosiasikan makna-makna lokal: ketika dikatakan "inilah yang saya maksudkan dengan X", maka yang lain pun memiliki hak untuk mengajukan makna dari X. Narasi kecil pun juga menunjuk pada suatu sasaran yang sifatnya jangka pendek dan terbatas, tidak seperti metanarasi yang cenderung menjadikan dirinya sebagai penjelasan yang sifatnya melampaui artu mentotalisasi.

SINGULARITY

Dalam fisika, term ini menunjuk pada konsepsi bahwa tidak ada penjelasan pasti tentang sebab dari big bang. Singulatas memiliki sifat-sifat yang secara tradisional dinisbatkan pada Tuhan. Dia melampaui semua penjelasan fisika. Gagasan singularitas, yang ditekankan pada keadaan keterbatasan penjelasan (sama dengan kasus sublim), menodorong pemikiran posmodern untuk melawan teori yang menyajikan satu solusi final atas problem fondasi (kebenaran).

TECHNOSCINCE

Istilah yang digunakan J.F. Lyotard untuk menggambarkan seluruh kekuatan yang berkepentingan untuk memperluas wilayah teknologi dengan mengorbankan kemanusiaan dan nilai-nilainya. Tangan-tangan perkembangan itu (kapitalisme lanjut, perusahaan-perusahaan multinasional) dapat ditemukan berada di balik imperatif seperti itu, yang kepentingan utamanya adalah melakukan dominasi terhadap lingkungan yang semakin tidak ramah dengan peningkatan efisiensi system secara besar-besaran.

THE OTHER

Dalam pemikiran posmodern dan posstrukturalis, *Other* eksis dalam garis margin masyarakat Barat; term ini digunakan dalam berbagai rana dan bisa meliputi banyak hal, mereka yang terbunuh, kegilaan, sesuatu yang tidak disadari, atau sesuatu/mereka yang terpinggirkan oleh kekuasaan.

CURRICULUM VITAE

Nama : Hasibul Khoir
Tgl. Lahir : Sidoarjo, 24 Mei 1978
Alamat : Prasung, Buduran, Sidoarjo, Jawa Timur
Alamat Kost : FORSTUDIA Rt.18/Rw.12 No 06 Projo Tamansari Banguntapan
Bantul Yogyakarta

Pendidikan:

MI. Darul Hikmah Sidoarjo 1984-1990
MTSN. Bahrul Ulum Jombang 1991-1994
MA. Al-Mu'awanah Sidoarjo 1994-1997
Mhs. Jurusan Aqidah Filsafat Fak. Ushuluddin UIN Sunan
Kalijaga Yogyakarta 1999

Nama Orang Tua

Ayah : H. M. Salim
Ibu : Hj. Rahimah

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

bentuknya, ia tidak memiliki kesatuan atau kontinuitas harmonis yang mendasar, dan tidak ada tata koheren rasional yang fundamental.¹⁵⁰

Di pihak lain, dalam *The Oxford Dictionary of Philosophy* pluralisme dinyatakan sebagai "sikap toleran atas segala hal yang memiliki perbedaan atau lebih khusus lagi deskripsi yang berbeda-beda dan mungkin tidak dapat diperbandingkan (*incommensurable*) tentang dunia, yang tidak ada satu di antara mereka yang diperlakukan lebih penting dari pada yang lain. Pluralisme acapkali dinisbatkan pada Wittgenstein (dalam karya dan pemikirannya yang lebih akhir) yang menekankan keragaman *language games* dan bentuk-bentuk kehidupan. Istilah ini juga menjadi doktrin utama teori kesusastraan posstrukturalisme, yang tidak jarang sejalan dengan kaum relativisme dan sikap skeptik secara umum terhadap 'kebenaran'. Terkadang istilah ini menjadi doktrin yang lentur bahwa tidak ada tempat untuk menyatakan kebenaran unik atau satu-satunya kebenaran tentang suatu *subject-matter*, namun terkadang juga istilah ini mungkin menjadi doktrin yang lebih sinis bahwa tidak ada pandangan yang bernilai benar, atau bahwa semua pandangan sama-sama bernilai benar."¹⁵¹

Sementara itu dalam *The Routledge Companion to Postmodernism* dinyatakan bahwa, pluralisme "menjadi salah satu pasal keyakinan posmodernisme dalam rangka menolak gagasan-gagasan kebenaran atau otoritas absolut dan menekankan pluralitas interpretasi terhadap teks dan situasi. Dengan demikian itu,

¹⁵⁰ Peter A. Angeles (ed.), *A Dictionary of Philosophy* (London: Happer & Row Publisher, 1981), hlm. 214

¹⁵¹ Simon Blackburn (ed.), *The Oxford Dictionary of Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1994), hlm. 290

bagi Lyotard tidak ada lagi satu grand-narasi yang sifatnya melampui (teori penjelasan universal) dalam domain politik, sebaliknya pluralitas narasi-narasi kecil yang berupaya untuk memperoleh tujuan-tujuan yang sifatnya khusus atau partikular. Roland Barthes menyatakan dalam *S/Z* bahwa teks tidak lagi dilihat sebagai pemilik makna inti (*central meaning*) yang menjadi sasaran usaha penyingkapan para kritikus, tetapi justru sebagai sumber pluralitas interpretasi. Hampir seluruh posstrukturalis menekankan pandangan tersebut. Gagasan bahwa ada otoritas pusat yang tidak dapat digugat (apakah itu dalam domain politik ataupun intelektual) ditentang dengan keras oleh para pemikir posmodernis dan posstrukturalis. Dalam kaitan ini, kebenaran juga dianggap plural, dengan kata lain tidak dapat direduksi ke dalam satu makna inti yang *me-exclude* semua kebenaran yang lain akan tetapi kebenaran itu relatif menurut penafsir dan situasinya juga. Nietzsche telah banyak menginspirasi pandangan tersebut melalui keteguhannya pada pandangan bahwa kebenaran adalah semata-mata 'laskar metafor' (*army of metaphors*) yang dapat diperoleh untuk dipergunakan demi maksud-maksud tertentu. Bagi para posmodernis dan posstrukturalis tidak ada satu interpretasi atas suatu solusi yang diistimewakan, tetapi justru pluralitas interpretasi yang mungkin ada.¹⁵²

Pluralisme sebagai suatu sikap dan kesadaran memang memiliki banyak prinsip dan pemahaman yang berbeda-beda. Yasraf Amir Piliang, dalam hal ini, membedakan dua kecenderungan yang berbeda, antara pluralisme dan relativisme. Pluralisme ini ia maksudkan sebagai kecenderungan untuk mengakui sekaligus

¹⁵² Stuart Sim (ed.), *op. cit.*, hlm. 335-336

menghargai pluralitas namun menganggap ada ruang di mana prinsip bersama dapat dibangun, atau dengan kata lain ada ruang untuk terbangunnya dialog horizon. Sedangkan relativisme ia nyatakan sebagai kebalikan dari pluralisme, yakni keyakinan bahwa kebenaran itu tidak lebih ditentukan oleh pandangan hidup dan kerangka pikir ragam individu dan masyarakat.¹⁵³ Dalam skripsi ini, penyusun tidak memakai tipologi Piliang ini, meski penyusun akui sangat berguna bagi skripsi ini. Pluralisme penyusun tempatkan sebagai konsep turunan posmodernisme, dan dalam kaitannya dengan Lyotard penulis akan memakai kategori Bob Plant, *Radical Pluralism* (akan dipaparkan pada bab IV sub D).

Sebagaimana dipaparkan di muka, posmodernisme menolak semua kecenderungan totalisasi dan kecenderungan esensialisme dan *concern* dengan diversitas dan sesuatu yang dimarginalkan, atau “X” yang tersisi dan didisiplinkan.¹⁵⁴ Pada titik ini menurut Akbar S. Ahmed pluralisme posmodern, sebagaimana ide toleransi dan kesadaran untuk memahami orang lain, menjadi gagasan penting yang patut memperoleh perhatian lebih lanjut dari pada melihat sisi gelap yang banyak dituduhkan pada: anarkhis, ketidakmenentuan, dan kepusasaan.¹⁵⁵

Pluralisme posmodernis tampak dalam pelbagai vokabulari filosofis yang berbeda, namun tetap terarah pada penyegaran singularitas dan kritik terhadap semua bentuk totalisasi dan universalisme. “*Incommensurablity*”, “*other*”,

¹⁵³ Yasraf Amir Piliang, *Hipersemiotika Tafsir Cultural Studies atas Matinya Makna* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), hlm. 265.

¹⁵⁴ Gunawan Muhammad, *loc. cit.*

¹⁵⁵ Akbar S. Ahmed, *loc. cit.*

“alterity”, “particularity”, dan “difference”; semua itu merupakan istilah yang berkembang di lingkungan filsuf dan teorisi sosio-politik abad ke-20. Dengan istilah ini para posmodernis sebenarnya *concern* terhadap persoalan multiplisitas atau keragaman budaya dan cara berfikir tentang dunia.

Persoalan ini tampaknya menjadi persoalan penting tidak hanya pada tataran intelektual tetapi menjadi masalah kultural. Diversitas budaya, pada satu sisi, menuntut suatu ruang publik yang bebas dari tindak totalitarianisme, dan, pada sisi lain, memastikan pertemuan budaya yang sudah semestinya tidak terelakkan. Kedua tuntutan ini mendorong sejumlah filsuf melangkah lebih jauh untuk menegaskan kenyataan diversitas atau pluralitas, hingga pada taraf nihilis, di mana pertemuan ragam budaya yang berlawanan tidak harus diatasi dengan dialog dan komunikasi. Sementara sejumlah yang lain menuntut sejenis komunikasi yang dapat mempertemukan pluralitas.

Pada pihak terakhir ini barangkali Habermas lah eksponen utamanya. Dalam konsepnya tentang situasi tuturan ideal (*ideal speech*), norma-norma sosial dipandang memiliki validitas sosial jika saja bertemu melalui proses dialog yang bebas dari tekanan di mana setiap ‘interlokutor’ memiliki kesempatan yang sama untuk berpartisipasi. Suatu norma dapat diberlakukan secara universal hanya melalui diskursus di mana semua yang bersangkutan terlibat. Etika diskursus menekankan bahwa etik bukanlah persoalan refleksi individual monologis tetapi proses sosial dialogis yang idealnya mencapai suatu titik kesimpulan melalui perdebatan. Hal ini bukan berarti bahwa individu-individu tidak dapat merefleksikan persoalan etik bagi dirinya sendiri ataupun mengadopsi

norma personal sejalan dengan hidupnya sendiri. Diskursus justru mencari sesuatu yang secara objektif adil, bukan yang menguntungkan sebelah pihak.¹⁵⁶

Sementara itu dari pihak posmodernisme, perbedaan (*difference*) memperoleh wawasan dari gagasan inkomensurabilitas *language games*. Inkomensurabilitas secara otomatis merobohkan anggapan bahwa ada *framework* yang pasti, universal, netral, dan ahistoris—atau ringkasnya ada identitas—di mana semua bahasa atau kosa kata dapat ditranslasikan secara memadai dan memungkinkan untuk mengevaluasi secara rasional klaim validitas yang dibuat di dalam bahasa atau tradisi yang berbeda.

Bagi mereka persoalannya bukan bagaimana pluralitas dapat dijumpai, tetapi bagaimana perbedaan atau pluralitas itu *survive* di dalam masyarakat. Oleh karena itu yang menjadi perhatian mereka adalah bagaimana “*the other*” memperoleh ruang wacananya tanpa distorsi kekuasaan yang mendisiplinkannya. Hal ini tentu saja berlawanan dengan ide-ide tentang dialog komunikatif.

Derrida dalam kaitan ini, seperti dinyatakan oleh Bernstein, lebih mempertajam perhatiannya justru kepada praktek-praktek Barat yang cenderung “mendiadakan” perbedaan-perbedaan dan meng-*exclude* pihak di luar sistem, yakni mereka yang berada di garis margin.¹⁵⁷ Kecenderungan ini sudah kuat mengakar dalam pemikiran metafisika Barat yang memperlihatkan rasionalitas rasisnya, yakni subjek rasio yang melihat dirinya sebagai rasio yang layak dan pantas untuk dinilai universal. Derrida justru mencurigai, kata Bernstein, hal

¹⁵⁶ Lihat Franz Magnis-Suseno, “75 Tahun Jurgen Habermas” dalam *Basis* No. 11-12, Tahun ke-53, 2004, hlm. 11

¹⁵⁷ Richard J. Bernstein, *op. cit.*, hlm. 51.

tersebut muncul dari keinginan Barat untuk melegitimasi dirinya sendiri sebagai pihak “pengendali” rasionalitas, dan karena itu ia menyebut rasionalitas barat semacam itu tidak lebih sebagai “mitologi orang putih”.¹⁵⁸ Dalam tarfsiran Bernstein, Derrida seolah mengingatkan bagaimana “komunikasi umat manusia” (*conversation of mankind*) akhirnya menjadi bentuk lain dari “komunikasi warga kulit putih”. Demikianpun dekonstruksinya terhadap pandangan tentang wicara mendahului tulisan (tradisi strukturalisme), menyadarkan lemahnya nostalgia yang menganggap permbicaraan *face-to-face* sudah cukup menjamin komunikasi.¹⁵⁹

Demikian pun keengganan atas rasionalitas komunikatif juga terlihat dari anggapan Foucault bahwa di dalam praktek diskursif akan selalu ditemukan jalinan kuasa/pengetahuan yang tersembunyi di dalamnya suatu kepentingan mereka—dalam kasus dialog dan komunikasi adalah ideologi interlokutor. Oleh karena itu berharap “perca-perca” (*rupture, break*) disatukan dalam suatu *common ground* demi terciptanya “kita” yang resiprokal, menjadi harapan yang sia-sia belaka.¹⁶⁰

Dari perspektif posmodern inilah dapat dinyatakan bahwa penghargaan terhadap pluralitas yang sejati, perbedaan, “ke-yang-lainan” lebih sering sebatas

¹⁵⁸ Inilah metafisika Barat yang oleh Derrida, seperti dikutip Docherty, digambarkan sebagaimana berikut: “...the white man takes his own mythology, Indo-Eroupean mythology, his own logos, that is, the mythos of his idiom, for the universal form of what he must still wish to call Reason. Which does not go uncontested.” [orang kulit putih menjadikan mitologinya sendiri, mitologi Indo-Eropa, logosnya sendiri, yakni mitos tentang idiom-nya, untuk mendukung bentuk universal dari apa yang ia senantiasa mau menyebutnya Rasio]. Thomas Docherty, *op. cit.*, 12.

¹⁵⁹ Richard J. Bernstein, *loc. cit.*

¹⁶⁰ *Ibid.*

bibir dan harapan untuk menyatukannya dalam satu *common ground* bukan hal yang mudah dalam tataran prakteknya, yang tentu saja tidak pernah mencapai suatu keterpaduan yang stabil dan permanen. Demikian pun, dialog dan komunikasi belum tentu dapat menjamin “ke-yang-lainan” dapat didengar dan memperoleh hak pewartannya.

Sehubungan dengan keyakinan akan pluralitas sejati ini Rorty menyerukan “invensi terus menerus vokabulari yang-tidak-terbandingkan” tanpa mencoba meletakkan konsensus mengatasi ragam tradisi yang berbeda. Hal ini menurutnya justru membuka ruang budaya yang elegan ketimbang kecenderungan epistemologi modern yang menekankan “keterukuran” (*commensurability*) partikularitas-partikularitas yang dianggap dapat diletakkan di bawah satu hukum yang menentukan bagaimana kesepakatan rasional dapat dicapai atas statemen-statemen yang bertengan tentang segala sesuatunya. Keyakinan modernisme atas komensurabilitas seluruh konstruksi dikursus semacam itu didasari oleh asumsi “menjadi rasional, menjadi manusia seutuhnya, dan demi menjalankan kewajiban, kita harus dapat menemukan kesepakatan dengan yang lain.”¹⁶¹ Menurut Rorty, konsekuensi dari kecenderungan ini adalah bahwa sesuatu yang di luar mainstream konsensus dianggap “non-kognitif”, verbal semata atau retorik dan tidak logis-argumentatif, ataupun temporer dan tidak universal.

Walaupun demikian pragmatisme Rorty tidak sampai membawanya pada pengertian inkomensurabilitas yang sedemikian antagonistik. “Etnosentrisme bebas”-nya, demikian Madison mengistilahkan, memang menegaskan

¹⁶¹ *Ibid*, hlm. 61-62.

partikularitas ukuran-ukuran rasionalitas masing-masing budaya, akan tetapi ide solidaritas (ide tentang identifikasi “kita” sebagai bagian dari sub-sub manusia tanpa hendak menemukan sejenis satu “esensi manusia” dan mekankan perasaan simpati satu sama lain) dan anti-kekerasannya menjadikan pertemuan budaya selalu mengandaikan persuasi satu sama lain yang memungkinkan satu budaya dianggap baik dan menghasilkan sesuatu yang baik bagi dunia.¹⁶²

Kalau Rorty masih membuka kemungkinan jenis “pertemuan” budaya-budaya, maka Lyotard mengambil jalan yang berseberangan. Sugiharto dalam hal ini melihat ada persamaan antara kedua filsuf ini, namun juga ada perbedaan dari keduanya. Mereka sama-sama menolak grand-narasi dan pencarian terhadap kebenaran absolut, tetapi tidak seperti Lyotard yang cenderung menunjuk model agonistik pluralisme yang sulit untuk dijabatani, Rorty justru membuka ruang “kemungkinan progres sosial yang damai” di mana ragam budaya masih memungkinkan bertemu melalui jalur persuasif.¹⁶³

Jalur berbeda ini tampak dalam pernyataan Rorty, yang dikutip oleh Madan Sarup,

“Sifat membosankan ini disebabkan tidak adanya identifikasi dengan konteks sosial, konteks komunikasi apapun. Foucault pernah mengatakan ia ingin menulis sedemikian rupa “sehingga seolah-olah tidak memiliki wajah”. Ia melarang dirinya mengikuti pola pikir liberal yang mengatakan kepada saudara-saudara sebangsanya” kita tahu pasti ada cara lain yang lebih baik dari pada cara ini; mari kita cari bersama-sama”. Tidak ada “kita” yang dapat ditemukan dalam tulisan Foucault, ataupun dalam tulisan para pemikir Prancis yang sezaman dengannya... Sepertinya para pemikir, seperti Foucault dan Lyotard, sangat takut kembali terjebak dalam narasi besar

¹⁶² Madison, *op. cit.*, hlm. 7 dan I. Bambang Sugiharto, *op. cit.*, hlm. 60. Lihat juga Steven Best dan Douglas Kellner, *op. cit.*, hlm. 2

¹⁶³ *Ibid.*,

tentang nasib “subjek” sehingga mereka tidak mau mengatakan “kita” secara tegas untuk mengidentifikasi diri dengan kebudayaan zaman mereka sendiri.”¹⁶⁴

Dari sini letak pemikiran filsafat Jean-François Lyotard terkuak, dan demi memahami model pluralisme penulis akan memperdalamnya pada bab IV yang akan menguraikan lebih lanjut pemikiran filosofis Lyotard dengan menyingkap struktur heterogenitas tanpa fondasi komunikasional.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

¹⁶⁴ Madan Sarup, *op. cit.*, hlm. 272

BAB IV

HETEROGENITAS TANPA FONDASI KOMUNIKASIONAL

Pada bab III telah diuraikan simpul-simpul pemikiran filsafat posmodernisme Jean-François Lyotard disertai dengan paparan global tentang pemikiran filsafat sejumlah posmodernis, yang semuanya pada intinya menyerang asumsi fondasionalisme filsafat modernisme. Gagasan tentang pluralitas tentunya muncul dari kritik fondasionalisme tersebut. Oleh sebab itu pada bab IV ini penulis mencoba menyingkap struktur heterogenitas dalam pemikiran sang tokoh agar selanjutnya dapat diketahui model pluralisme yang dikembangkan olehnya.

Dalam kaitan ini Jean-François Lyotard menempati posisi yang sangat radikal. Pluralitas dalam perspektif Lyotard tidak hanya disadari sebagai jajaran entitas yang dapat didamaikan, tetapi pluralitas berada dalam kawah 'konflikual', di mana tidak ada fondasi transendental yang dapat mendamaikan entitas-entitas tersebut.

Pluralitas seperti ini mengingatkan pada logika agonistik Nietzschean, konsepsi filosofis Nietzsche tentang 'tensi agonistik' untuk menggambarkan nilai normatif dan produktif bagi kemajuan Yunani. Dalam perspektif Nietzschean, agonisme merupakan prinsip yang sangat bertentangan dengan prinsip Enlightenment dan modernisme yang menginginkan kemajuan dengan mematok 'pendisiplinan', 'kesatuan' (*unity*), dan 'keserasian'.

Alan D. Schrift merumuskan landasan pikiran agonisme Friedrich Nietzsche sebagaimana berikut.¹⁶⁵ Nietzsche merefleksikan kembali ide dari *Works and Days* Hesiod tentang dua dewa yang saling berselisih (*eris/strife*). Perselisihan ini mengilhamkan bangsa Yunani akan *good eris*, jenis ‘perselisihan’ yang bersifat produktif dan cenderung memotivasi mereka untuk mencapai keluhuran—lawan dari perselisihan ini adalah *bad eris*, jenis ‘perselisihan’ yang mendorong manusia untuk berperang dan bertindak kejam. Sementara *good eris* tidak merepresentasikan tindakan saling membantai melainkan tindakan *kompetitif*, *bad eris* justru mendorong manusia ke dalam tindakan saling membantai.

Menurut Nietzsche, dalam ranah filosofis, *good eris* dikembangkan oleh Heraclitus menjadi prinsip dasar kosmologi ‘kemenjadian’. Dalam ranah kultural, Heraclitus juga membandingkannya dengan oposisi agonistik Apollonian dan Dionysian yang menjiwai seni kebudayaan tinggi yang menghasilkan spirit kreatif dan tangguh. Berbeda dengan apa yang dianggap oleh Nietzsche sebagai hasrat modern yang cenderung mengembangkan spirit dominatif, Yunani kuno justru menjadikan prinsip *agon* (kompetisi anti-dominatif) untuk memperoleh kemajuan budaya. Kalau yang pertama tetap mempertahankan prinsip *agonisme* untuk mewaspadaikan adanya *monopoli dominatif* dan bersikap protektif terhadap apapun yang dianggap *genius*, maka yang kedua menghendaki munculnya suatu *genius* yang sifatnya eksklusif dan total sebagai ‘*sang juara mutlak*’. Oleh karena itu agar tetap terbebas dari kondisi dominatif seperti itu Nietzsche menganjurkan agar

¹⁶⁵ Alan D. Schrift, “Nietzschean Agonism and The Subject of Radical Democracy” dalam *Philosophy Today*, *Spec Supplement*, 2001, hlm. 156-157.

kondisi *agon* tetap dipertahankan sebagai suatu “ruang publik bersama” bagi berkembangnya kompetisi yang terbuka.

Jelaslah, di sini prinsip agonistik Nietzschean mau menghancurkan asumsi-asumsi tersembunyi dari balik—meminjam istilah Michel Foucault—[pen]disiplin[an] modernisme, yakni kecenderungan dominasi absolut, dan khawatir akan monopoli sepihak atas pihak lain. Agonisme Nietzschean berarti “bertarung” tetapi tidak mengandaikan “menang-kalah”, dan setiap pihak berada dalam luapan kegairahan dan keriaan proses pertarungan. Agonisme semacam ini justru akan mendorong semangat kreatif-inovatif yang menghasilkan produksi handal dan kuat.

Sama seperti agonisme Nietzschean ini, prinsip agonisme Lyotardian memperlihatkan fragmentasi radikal yang tidak mengandaikan adanya “hakim” (dapat berupa legitimasi, aturan, ataupun konsep) yang dapat mentotalisasinya. Hal inilah yang mendasari seluruh analisa terhadap filsafat Lyotard.

Hal tersebut dapat dimengerti dari beberapa pernyataannya dalam sejumlah tulisan. Misalnya, ketika memperjelas karakter dasar dari pengetahuan posmodern ia katakan, “...*not simply a tool of the authorities; it refines our sensitivity to differences and reinforces our ability to tolerate the incommensurable*”¹⁶⁶ [(pengetahuan posmodern) bukan sekedar perangkat kekuasaan; dia justru menjernihkan kepekaan terhadap perbedaan dan meneguhkan kemampuan untuk bersikap toleran terhadap sesuatu yang *incommensurable*]. Dan ketika mengakhiri ulasan tentang posmodernisme dia berseru, “*let us wage a war on totality; let*

¹⁶⁶ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition...op. cit.*, hlm. xxv.

us be witnesses to the unrepresentable; let us activate the differences and save the honor of the name" [mari kita berperang melawan totalitas, menjadi saksi atas sesuatu yang tidak dapat dihadirkan, mengaktifkan perbedaan-perbedaan dan menjaga kehormatan suatu nama].¹⁶⁷

Namun hal ini tidak berarti ia lakukan dengan menempatkan perbedaan-perbedaan itu secara hirarkhis ala Pencerahan yang mengandaikan struktur yang tidak seimbang antara satu dengan yang lain. Model yang ditawarkan Lyotard justeru adalah perbedaan-perbedaan yang sifatnya inventif, kreatif, dan *playful*. Artinya, bahwa perbedaan itu tetaplah *open-ended* karena tidak ada sebarang kriteria yang mengaturnya sehingga menjadi struktur hirarkhis.¹⁶⁸

Keteguhan Lyotard ini sesungguhnya *setali tiga uang* dengan keyakinannya (dan solusinya) atas kondisi posmodern. Hal ini tampak dengan jelas pada presentasinya terhadap tiga tema penting yang saling berkaitan dalam mendukung posmodern tersebut. Tiga tema tersebut, seperti disaksikan juga oleh Nuyen,¹⁶⁹ adalah (i) penyangkalan terhadap metanarasi, jalan keluar yang ditawarkan Lyotard di dalam kondisi posmodern; (ii) *différend*, term penting yang dipakai Lyotard untuk menyebut efek dari kondisi posmodern; dan (iii) sublimitas, sebuah tema estetika Kantian yang diolah kembali oleh Lyotard menjadi elemen penting

¹⁶⁷ Jean-François Lyotard, "Answering. The Question:..." *loc. cit.*.

¹⁶⁸ R. Sassower dan Ch. Phyllis Ogaz. "Philosophical Hierarchies and Lyotard's Dichotomies" dalam *Philosophy Today* vol. 35 1991 hlm. 153

¹⁶⁹ A.T. Nuyen "Lyotard's Postmodern Ethics" dalam *International Studies in Philosophy* vol. 35 1996 hlm. 75.

etik posmodern. Dengan demikian penelitian ini akan memusatkan ketiga tema tersebut dan memperdalam wacana pluralisme.

A. Struktur Heterogenitas Non-Fondasional

Sebagaimana dinyatakan pada bab II, pemikiran Lyotard menyerap wawasan filsafat Immanuel Kant tentang *sublime* dan Ludwig Wittgenstein tentang *language games*. Sementara heterogenitas *language game* membawa Lyotard ke dalam keyakinan bahwa tidak ada meta-diskursus yang melampaui dan memiliki kewenangan bagi satu diskursus untuk mengatur diskursus lain menurut kriteria yang asing baginya, karena masing-masing diskursus dibentuk oleh aturan atau kriteria *language game* yang berbeda. Semisal diskursus kognitif-ilmiah dengan statemen deskriptif-nya tidak berhak menentukan aturan uniknya sendiri ke dalam diskursus etis dengan statemen perskriptif-nya yang sesungguhnya memiliki aturan yang juga unik dalam dirinya sendiri.

Lyotard mengambil wawasan semacam itu untuk menckankan dalil pluralitas di mana masing-masing pengamat menghargai perbedaan sudut pandang. Perbedaan sudut pandang itu terancam gagal bila keragaman *language games* disatukan ke dalam satu *language game* saja dan mengistimewakannya sehubungan dengan kebenaran historis dan tanggungjawab etis, dan karena itu merupakan kekerasan *tindak-tuturan*, ketidakadilan atau pelanggaran aturan permainan bahasa.¹⁷⁰

Diri pihak Kant, Lyotard memperoleh wawasan bahwa Kant sejak semula berupaya menghindarkan kerancauan antara rana pemahaman kognitif dan

¹⁷⁰ Lihat Madan Sarup, *op. cit.*, hlm. 264-266

penalaran praksis (etika). Hal ini membuka jalan bagi Lyotard untuk menegaskan gagalnya satu fondasi bersama yang dapat menyatukan ragam *language games* yang berbeda. Selain itu dari *sublime* Kant, ada petunjuk akan kegagalan representasi manusia atas sesuatu yang sublim, bukan keindahan, yang selanjutnya berakibat pada absennya pemahaman konseptual yang mampu memahaminya secara memadai. Sublimitas Kant ini bagi Lyotard memperlihatkan kesenjangan radikal yang tidak terjembatani antara klaim-klaim kebenaran yang tidak memungkinkan upaya meletakkan ukuran umum yang adil untuk menyelesaikan konflik yang terjadi. Itu berarti yang sublim menandakan heterogenitas dalam wacana kebenaran dan nilai, di mana upaya meletakkan kesatuan putusan akan menyebabkan ketidakadilan terhadap pihak yang dianggap berbeda.¹⁷¹

Pada sub bab ini penyusun akan memaparkan gagasan tentang struktur heterogenitas diskursus dalam pemikiran filsafat Jean-François Lyotard yang diilhami oleh *language game* Wittgenstein dan *sublime* Kant, dan selanjutnya akan memaparkan putusan tanpa kriteria yang merupakan akibat dari konsepsinya tentang konflik dalam *language games*, di mana tidak ada kriteria atau aturan tunggal, simpelnya fondasi tunggal dan absolut, yang dapat digunakan untuk menilai suatu wacana. Dalam kaitan ini, dua konsep, *language games* dan “frase” (*phrase*) menjadi unsur penting yang memiliki makna sepadan kecuali memang “frase” menurutnya lebih meliputi praktek diskursif dari pada kata *language*

¹⁷¹ *Ibid*, hlm. 266-267

maupun *sentence*—dan barangkali hal itu menandai peralihan pemakaian konsep oleh Lyotard dari *language game* ke *frase*.¹⁷²

Berkenaan dengan *language game* Lyotard membuat tiga catatan penting sebagaimana berikut. *Pertama*, di dalam aturan-aturan *language games* tidak memuat legitimasi bagi dirinya sendiri; aturan-aturannya merupakan objek ‘kontrak’ antara para pemainnya sendiri. *Kedua*, suatu *game* mesti ada aturan; sekecil apapun modifikasi aturan tersebut akan dapat merubah permainan, dan ‘gerak’ (*move*) atau tuturan yang tidak tunduk pada aturan tersebut bukanlah termasuk dalam *game* yang telah disepakati itu. *Ketiga*, setiap tuturan seharusnya dipandang sebagai “gerak” dalam sebuah *game*.¹⁷³

Berdasarkan hal ini Lyotard menegaskan bahwa bentuk-bentuk pragmatika bahasa (tipe-tipe tuturan beserta aturan-aturannya masing-masing di dalam segi pemakaian bahasa) itu heterogen. Tipe-tipe tuturan itu antara lain:

- a). **“Denotative”**, yaitu tuturan yang berupaya untuk secara tepat mengidentifikasi objek atau acuan yang ditunjuknya (semisal “salju itu hitam”). Tuturan ini biasanya dipakai dalam konteks konversasi atau interview. Dalam tuturan ini *sender* (pihak penutur statemen), *addressee* (pihak penerima), dan *reference* (yang ditunjuk suatu tuturan) diposisikan dalam cara tertentu, yakni *sender* berposisi sebagai pihak yang mempunyai pengetahuan tentang komplemen tuturan, sementara *addressee* sebagai pihak yang tertuntut untuk memberikan persetujuan atau ketidaksetujuan,

¹⁷² Jean-François Lyotard dan Gilbert Larochelle, “That Which Resists...” *op. cit.*, hlm. 411

¹⁷³ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition...* *op. cit.*, hlm. 9-10

dan akhirnya referen diperlakukan sebagai sesuatu yang harus diidentifikasi dan diekspresikan secara benar oleh suatu statemen.

B) **“Performative”**, yaitu tuturan yang efeknya pada referen sesuai dengan ucapan. Tipe tuturan ini tidak menuntut diskusi atau verifikasi dari *addressee*, yang sebenarnya berposisi sebagai pihak yang berada dalam konteks baru yang diciptakan oleh referen. Pengirim-lah yang memegang otoritas atas tuturan ini. Contohnya, pernyataan “kuliah dibuka”. Pada statemen ini rektor atau dosen berposisi sebagai pengirim (pihak yang berhak atas penciptaan statemen ini); staf universitas berposisi sebagai *addressee* (penerima pernyataan).

c) **“Prescriptive”**, yakni tuturan yang menginstruksikan, merekomendasikan, meminta, do’a, memerintahkan (semisal “beri aku uang”). Dalam tuturan ini, pengirim pernyataan berposisi sebagai pemegang otoritas dalam penggunaan term (bahkan otoritas pendosa atas Tuhan yang dianggap sebagai dzat yang diagungkan). Artinya, pengirim pernyataan berharap kepada penerima pernyataan untuk melakukan apa yang ia harapkan darinya.

Bagi Lyotard *language games* itu sifatnya inkomensurable (satu sama lain tidak terukur atau tidak dapat diperbandingkan), dan gerak dalam satu *language games* tidak dapat diterjemahkan ke dalam gerak dari *language games* yang lain. Umpamanya, seseorang tidak dapat memutuskan “apa yang seharusnya begitu” (*prescriptive*) dengan “apa yang begitu” (*denotative*).

Tentang inkomensurabilitas *language games* ini Lyotard menjelaskan dalam *Political Writings* pada bagian "*Wittgenstein 'After'*", seperti dikutip oleh Nicholas C. Burbules:

Languages are translatable, otherwise they are not languages; but language games are not translatable, because if they were, they would not be language games. It is as if we wanted to translate the rules and strategies of chess into those of checkers....A move in bridge cannot be "translated" into a move made in tennis. The same goes for phrases, which are moves in language games; one does not "translate" a mathematical proof into a narration.¹⁷⁴

[bahasa dapat diterjemahkan, bila tidak demikian maka bukan bahasa; akan tetapi *language games* tidaklah dapat diterjemahkan, karena jika demikian maka bukanlah *language games*. Dengan menerjemahkan *language games* seolah-olah kita mau menerjemahkan aturan-aturan dan strategi-strategi catur ke dalam aturan-aturan permainan dam... gerak dalam permainan kartu tidak dapat "diterjemahkan" ke dalam gerak yang dipakai dalam permainan tennis. Hal yang sama berlaku bagi frase, yang merupakan gerak dalam *language games*; seseorang tidak dapat "menerjemahkan" dalil matematis ke dalam narasi.]

Sepanjang diperhatikan dari konsepsi Lyotard tentang sifat agonistik tindak bahasa, seperti yang telah disebutkan di atas, maka tampaknya tepat istilah Bohman "*Nietzscheanized Wittgenstein*" untuk disematkan pada pembacaan *language game* Lyotard.¹⁷⁵ Sama seperti agonistik Nietzschean, prinsip agonistik dalam tindak bahasa Lyotard bukanlah sebuah permainan yang dilandasi hasrat untuk menang. "Gerak" dalam *language game* semata-mata didorong oleh gairah memperoleh kenikmatan dalam prosesi tindak bahasa.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Nicholas C. Burbules, *op. cit.*, hlm. 4

¹⁷⁵ *Ibid*, hlm. 3

¹⁷⁶ Jean-François Lyotard, *op. cit.*, hlm. 10

Karena bertutur itu diandaikan sebagai *gerak* agonistik (bertarung) maka setiap tuturan pada prinsipnya adalah pertarungan pernyataan atau argumentasi, dan karena itu ikatan sosial dalam masyarakat mengandaikan “gerak-gerak” (pertarungan atau konflik) bahasa. Ketika masyarakat terlibat dalam diskursus saat itu juga mereka terlibat dalam konflik argumentasi di mana masing-masing *language games* mereka tidak dapat diukur atau diperbandingkan. Hal ini disebabkan masing-masing memiliki aturan yang tidak memuat legitimasi bagi dirinya sendiri (karakter pertama *language game* Lyotard), dan karena itu tidak ada satu aturan yang diistimewakan untuk diterapkan pada *game* yang lain.

Di dalam ruang masyarakat gerak agonistik atau konflik semacam itu memperlihatkan kegagalan dalam praktek “komunikasi” untuk mencapai pemahaman bersama. Gerak dalam Konflik dalam pengertian ini memiliki implikasi luas, meliputi perbedaan opini tentang rasa, perbedaan pandangan politik atau budaya, persaingan kepentingan yang sulit untuk disatukan, perbedaan klaim kebenaran, ataupun perbedaan beragama maupun faham agama. Konflik ini terjadi seolah-olah suatu percakapan adalah pertarungan atau setiap ketidaksepahaman adalah pertikaian, sebagaimana orang bermain kartu di mana masing-masing pihak menterup lawannya.¹⁷⁷

Dengan cara pandang ini, Lyotard menekankan bahwa heterogenitas dalam diskursus apapun tidak dapat ditengah-tengahi dengan sejenis fondasi yang memungkinkan pemahaman bersama dalam suatu argumentasi. Sifat heterogen itu tidak sekedar keragaman yang dapat didamaikan dan diambil solusi

¹⁷⁷ Nicholas C. Burbules, *op. cit.*, hlm. 2

pemecahannya melalui kriteria tunggal. Konflik dalam jenis heterogenitas radikal semacam itu diistilahkan oleh Lyotard sebagai *différend*, istilah teknis filsafat Lyotard berasal dari bahasa Prancis yang dalam bahasa Inggris memperoleh padanan kata “*dispute*”, “*conflict*”, “*disagreement*”, “*difference of opinion*”, “*quarrel*”, dan “*dissension*”.¹⁷⁸

Différend merupakan kasus konflik atau pertikaian diantara dua partai atau lebih yang tidak dapat dipecahkan secara adil karena tiadanya aturan putusan yang dapat diterapkan pada argumen-argumen mereka. Menerapkan aturan putusan tunggal kepada kasus ini justru akan menimbulkan ‘kerugian’ (*wrong*) pada salah satu pihak.¹⁷⁹ Pihak yang mengalami ‘kerugian’ selanjutnya tidak dapat mengungkapkan apa yang terjadi pada dirinya karena aturan diskursusnya sendiri tidak diakui dan justru dipaksa untuk mengakui aturan diskursus lain. Dengan kata lain, *différend* merupakan kasus di mana partai yang dirugikan (atau korban) tidak dapat mengartikulasikan atau menjustifikasi posisinya sendiri dalam kerangka sistem nilai atau vokabulari lain sehingga dalam keadaan demikian itu ia tidak dapat menyatakan keadilan yang seharusnya diterima.¹⁸⁰

Différend berbeda dengan *litig* (*litigation*). K. Berten, berkenaan dengan dua term ini, menerjemahkan *différend* sebagai “sengketa” dan *litig* (Prancis) sebagai

¹⁷⁸ Jean-François Lyotard, *The Différend... op. cit.*, hlm. 193-194

¹⁷⁹ *Ibid*, hlm. xi. Berkenaan dengan kata “*wrong*” (Inggris), George Van Den Abbeele memakainya untuk menerjemahkan istilah *Tort* (Prancis) yang dipakai oleh Lyotard dalam konteks jurisprudensi, namun kata ini bermakna lebih luas dari pada sekedar konteks tersebut, karena ia memuat konotasi etik. Lihat *ibid*, hlm. 195. Oleh sebab itu penulis mengambil jalan menerjemahkannya sebagai “kerugian” dengan merujuk pada penjelasan Lyotard, “*a damage accompanied by the loss of means to prove the damage. Ibid*, hlm. 7

¹⁸⁰ lihat Nicholas C. Burbules, *loc. cit.*... dan John Lechte, *op. cit.*, hlm. 377

“perkara”.¹⁸¹ Sementara *différend* dinyatakan sebagai “sengketa” yang tidak terjembatani di mana pihak ketiga atau hakim tidak memiliki aturan, hukum, atau kriteria yang membuat putusannya adil untuk menilai argumentasi kedua belah pihak yang bertikai, maka dalam litigasi atau “perkara” hakim dapat dihadirkan dan ia masih memiliki kriteria yang dapat dinilai adil dalam putusannya. Itu berarti “perkara” merupakan kasus perselisihan yang dapat dipecahkan karena kedua partai yang bersangkutan dapat menyepakati sebuah aturan putusan.

Lyotard kemudian membedakan antara keadaan “korban” (*victim*) dengan “penggugat” (*plaintiff*). Penggugat adalah pihak yang ‘dirugikan’ dalam “perkara” atau litigasi. Sedangkan korban adalah pihak yang dirugikan dalam *différend*. Dalam “perkara”, ‘kerugian’ yang diterima oleh penggugat dapat dinyatakan. Namun dalam *différend*, ‘kerugian’ yang diterima oleh korban tidak dapat dinyatakan. Korban, menurut Lyotard, bukan hanya menjadi pihak yang dirugikan tetapi juga pihak yang tidak mempunyai kekuasaan untuk menyatakan ‘kerugian’ yang diterimahnya. Ketidakuasaan ini dapat terjadi dalam beberapa hal: sang “korban” terbungkam; korban mungkin diancam supaya diam, atau masih bisa bicara tetapi sama terancamnya. Atau kalau tidak demikian, sang korban dapat bicara, tetapi pembicaraannya itu tidak dapat menyatakan ‘kerugian’ yang lahir dari aturan putusan. Mungkin pula korban tidak dipercayai, dianggap gila, ataupun tidak diindahkan. Wacana aturan putusan dibuat sedemikian rupa

¹⁸¹ K. Berten, *op. cit.*, hlm. 353

sehingga 'kerugian' yang dialami korban tidak dapat dinyatakan dengan term-nya. oleh karena itu 'kerugian' bisa jadi tidak dapat dinyatakan sebagai 'kerugian'.¹⁸²

Dalam elaborasi tentang struktur heterogenitas yang dinyatakan dengan term *différend* ini, Lyotard beranjak dari istilah *language games* ke "frase" (*phrase*). Dalam buku *The Differend: Phrases in Dispute*, frase dinyatakan Lyotard bukan sebagai istilah linguistik murni. Istilah ini lebih melingkupi praktek diskursif dari pada kata 'kalimat' (*sentence*) yang hanya terbatas pada tuturan verbal. Frase justru sifatnya ekstralinguitik. Setiap sesuatu dapat difahami sebagai frase, dapat mencakup tanda, isyarat, atau peristiwa apa pun yang terjadi; akan tetapi tidak semua frase dapat *sepenuhnya* difahami, karena frase adalah sebuah kejadian (*it happens*), yang melampaui segala upaya untuk memberikan representasinya.¹⁸³ Dengan demikian frase tidak terbatas pada tuturan verbal. 'Kerdipan mata, anggukan bahu, dan injakan kaki; diam; dan perasaan sulitnya menemukan kata-kata', semua itu juga frase.¹⁸⁴

Setiap frase adalah kejadian yang menghadirkan (paling tidak satu) kesemestaan yang tersusun atas empat unsur pragmatika wacana, yang disebut "instansi-instansi kesemestaan": *sense*, *referen*, *addressor*, dan *addressee*.

¹⁸² Jean-François Lyotard, *op. cit.*, hlm. xi & 5 [nos. 6 & 7]

¹⁸³ Untuk mengkarakterisasikan frase sebagai peristiwa yang melampaui pemahaman penuh dan representasi akurat, Lyotard meninggalkan pemahaman yang umum diterima bahwa makna frase dapat ditentukan oleh apa yang ditunjuknya (*referent*-nya). Artinya, bagi Lyotard makna sebuah frase sebagai peristiwa (sesuatu yang terjadi) tidak dapat ditentukan melalui pertimbangan terhadap realitas (sesuatu yang benar-benar terjadi). Lihat Kevin Inston, *op. cit.* hlm. 357

¹⁸⁴ *Ibid*, hlm 69-70 & 13-14 [nos. 110 & 24]

1. *Sense*/makna (sesuatu yang ditandakan pada sesuatu hal/ *what is signified*)
2. *Referent*/rujukan (keapaan, sesuatu hal, sesuatu yang menjadi rujukan/*what it is signified about*)
3. *Addressor*/pengirim (pengantar suatu makna yang ditandakan pada sesuatu hal/ *by whom it is signified*)
4. *Addressee*/penerima pesan (sasaran pengiriman suatu makna yang ditandakan pada suatu hal/ *to whom it is signified*)

Struktur frase dengan satu kesemestaan itu dapat dirumuskan sebagaimana berikut:

X mengatakan a tentang A kepada Y (penerima)

X = pengirim pesan

a = makna

A = rujukan

Y = penerima pesan

Dalam tahap “penghadiran” (*presentation*) awal frase, instansi-instansi kesemestaan tersebut dan hubungan satu dengan yang lainnya bersifat *equivocal* atau belum pasti. Artinya, ada banyak cara yang dapat berlaku di mana instansi-instansi tadi dapat berhubungan satu dengan yang lain. Siapa/apa yang menjadi pengirim (*addressor*) frase, dan siapa/apa yang menjadi penerima-nya (*addressee*)? Apa yang dirujuk (*reference*) oleh frase? Makna (*sense*) apa yang dimaksudkan oleh frase? Ketidakpastian atau ekuivokasi ini maksud-nya adalah bahwa signifikansi frase belum ditentukan pada “penghadiran” awal frase. Signifikansi frase akan diperoleh melalui apa yang diistilahkan Lyotard sebagai “penyituasian” (*situation*). “Penyituasian” maksudnya adalah pembentukan

instansi kesemestaan frase melalui proses “jalinan frase”. “Penyituasian” berlaku ketika frase itu berjalin dengan frase yang lain.¹⁸⁵

Karena kejadian frase itu merupakan suatu kemestian, yang menghadirkan satu kesemestaan di mana empat instansi itu bersifat ekuivokal, dan hanya melalui “penyituasian” frase memperoleh signifikansinya (dan berfungsinya instansi kesemestaan), maka “penyituasian” mengandaikan proses jalinan frase-frase. Ini berarti, yang tidak meragukan adalah frase itu sendiri. “*What escapes doubt is that there is at least one phrase, no matter what it is*” [apa yang tidak meragukan adalah bahwa ada paling tidak satu frase, apa pun adanya] bahkan sangkalan terhadap statemen ini justru membuktikan dirinya sendiri sebagai frase—“*there is no phrase is a phrase*” [Tidak ada frase justru frase itu sendiri].¹⁸⁶ Setiap frase mesti perlu mengadakan jalinan dalam rangkaian yang tidak terbatas. Namun mode jalinan itu bersifat kontingen.¹⁸⁷ Karena sifat heterogen frase itu sendiri telah membuka peluang bagi mereka untuk menentukan mode jalinan mereka sendiri. Jalinan atau hubungan frase-frase dengan demikian memberi kemungkinan terbentuknya suatu diskursus, diskursus pemikiran, komunikasi, penetapan keputusan, dan seterusnya.

Berkenaan dengan mode jalinan ini Lyotard membuat, meminjam istilah Jordan, “lapisan sistem filosofis” dengan membedakan dua bentuk hubungan sistematis, yaitu **rezim frase** dan **genre diskursus**. Pembedaan ini penting karena

¹⁸⁵ *Ibid*, hlm. 70-71 [nos. 115]

¹⁸⁶ *Ibid*, hlm. 65 [nos. 99] dan Kevin Inston, *op. cit.*, hlm. 356

¹⁸⁷ *Ibid*, hlm. 29 [nos. 40] dan Kevin Inston, *op. cit.*, hlm. 357

aturan permainan dan *strategi* permainan merupakan dua hal yang berbeda. Yang pertama, yakni aturan, analog dengan rezim frase, sedangkan genre diskursus adalah strategi yang diperlukan untuk memainkan sebuah permainan dengan cara tertentu demi memperoleh tujuan-tujuan tertentu.¹⁸⁸

Rezim frase menghubungkan frase-frase menurut sebetuk aturan-aturan. Ibarat dalam permainan bola volley, permainan ini akan berubah menjadi permainan bola lain (misalnya sepak bola) bila aturannya—bahwa bola harus tidak menyentuh tanah—dirubah. Rezim frase itu misalnya, penalaran (*reasoning*), pengetahuan (*knowing*), pemeriaan (*describing*), penceritaan (*recounting*), pertanyaan (*questioning*), petunjuk (*showing*), perintah (*ordering*). Frase-frase heterogen itu tidak dapat diterjemahkan atau diberlakukan secara umum dan menyeluruh.¹⁸⁹ Karena sifat inilah, maka tidak ada rezim frase yang sifatnya transendental sehingga suatu upaya memberlakukan secara umum satu rezim menjadi upaya yang sia-sia dan merupakan tindakan teror. Demikian itu sifat ketidakterukuran frase-frase.

Clarke, berkenaan sifat inkomensurabilitas rezim-rezim frase Lyotardian ini, menjelaskan dengan cermin Kant: mode presentasi deskriptif (kognisi) dibandingkan dengan mode presentasi preskriptif (etik), maka jelas preskriptif tidak dapat mengikuti mode deskriptif. Bila mode deskriptif, sebagaimana yang berlaku dalam pengetahuan ilmiah, memiliki kemampuan untuk menghadirkan intuisi inderawi yang dapat memperikan atau mendeskripsikan konsep bagi

¹⁸⁸Tim Jordan, *op. cit.*, hlm-270

¹⁸⁹Jean-François Lyotard, *op. cit.*, hlm. 48-49 [nos. 78]

pemahaman, maka mode preskriptif, sebagaimana dalam rana etika, tidak dapat memperikan “*ought*” (apa yang seharusnya) dan tidak dapat menghadirkan pembuktian sebagaimana dalam mode deskriptif. Dengan masing-masing cirinya, kedua mode tersebut berbeda seperti perbedaan antara konsep kausalitas (kognitif-diskriptif) dengan kebebasan (preskriptif). Bila keduanya disamakan maka akan terjadi pembajakan satu mode terhadap dengan mode yang lain.¹⁹⁰

Kasus *gap* kedua mode tersebut yang diupayakan dapat dimediasi, merupakan kasus *différend*. Mediasi mode-mode jalinan (*linking of phrases*) merupakan upaya untuk mereduksi rezim-rezim yang heterogen ke dalam satu hukum tunggal. Padahal menurut Lyotard, karena mereka itu heterogen, tidaklah mungkin untuk memberi putusan secara seimbang atau adil (dimensi etis) di antara mereka.

Meski demikian, pertemuan (melalui jalinan) rezim-rezim tidak dapat dihindari, karena jalinan itu merupakan suatu kemestian, atau dalam bahasa Clarke, ‘karena diskursus apapun (moralitas, estetis, ekonomi, perang, dan sebagainya) perlu menghimpun kognitif, preskriptif, ekslamatif, dan sebagainya, atau diskursus apapun perlu memanfaatkan ragam mode presentasi.¹⁹¹ Pada tahap ini, “genre diskursus” memainkan peranan sebagai sebuah strategi untuk menghimpun rezim-rezim frase. “Genre diskursus” ini menyediakan aturan-aturan bagi hubungan rezim frase *untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu*. Contoh yang jelas dari praktek genre diskursus ini tertera dalam *Reading Dossier* dari buku *The*

¹⁹⁰ James Clarke, *op. cit.*, hlm. 143

¹⁹¹ James Clarke, *loc. cit.*

Différend, Phrases in Dispute: “dialog merupakan genre diskursus yang menghubungkan ostensi dan definisi dalam menyikapi suatu persoalan, sehingga dua partai dapat mencapai kesepakatan tentang makna suatu referen.”¹⁹²

Masing-masing genre memiliki tujuannya sendiri, aturan rangkainnya sendiri, dan aturan untuk memperoleh kesuksesan dan validitasinya. Karena itu genre-genre diskursus itu heterogen, dan tetap dalam konflik yang tidak dapat dipecahkan kecuali hanya ketidakadilan yang akan ditimpakan oleh satu pihak kepada pihak yang lain.

Akhirnya, dari paparan di atas dapat dipahami bahwa bagi Lyotard multiplisitas dan inkomensurabilitas permainan bahasa dan frase-frase merupakan fakta yang tidak dapat dipungkiri. Lebih dari itu, seperti dinyatakan Burbules, dalam perspektif Lyotard kenyataan akan multiplisitas tersebut merupakan kondisi yang harus dipertahankan.¹⁹³ Karena seandainya multiplisitas tersebut dicoba untuk dipertemukan melalui jalan konsensus maka hal tersebut dinilai mereduksi heterogenitas dan karena itu lebih besar kemungkinan akan terjadi tindak kekerasan terhadap multiplisitas. Dalam prakteknya konsensus akan menghasilkan ‘kerugian’ (*wrong*) yang dialami oleh salah satu pihak, yaitu

¹⁹² Jean-François Lyotard, *op. cit.*, hlm. xii. Keterangan lebih lanjut tentang genre diskursus lihat *ibid.* hlm. 29 [nos. 40] & 129 [nos. 180]. Apa yang menjadi tujuan dari “genre” komedi, misalnya, tidak lain adalah lelucon supaya penonton dapat terpingkal-pingkal. Tujuan ini mengarahkan bagaimana frase dihubungkan satu dengan yang lain. Contoh lagi, frase “angkat tangan” dapat disertai dengan frase “anda melanggar karena telah menggaruk-garuk ‘senjata’ anda” jika tujuannya adalah untuk membuat penonton terpingkal-pingkal, tetapi lain lagi kalau tujuannya adalah untuk menyuruh seseorang untuk melakukan sesuatu (seperti tuturan yang disampaikan oleh seorang polisi keamanan yang mendapti seseorang yang menyelipkan senjata api di dalam celananya).

¹⁹³ Nicholas C. Burbules, *op. cit.*, hlm. 6

mereka yang dipaksa untuk mengikuti aturan genre pihak lain. Contoh tentang hal ini akan disusun paparkan pada sub bab C.

Berkenaan dengan jalan yang dipilih Lyotard untuk “merayakan” hubungan konfliktual heterogenitas atau perbedaan-perbedaan *language games* dalam praktek diskursus demi menjauhkan tindak kekerasan, M. Fritzman menyebut pilihan alternatif yang ditawarkan Lyotard dalam rangka menghargai multiplisitas sebagai “*political of the lesser evil*”, yakni politik yang berupaya untuk ‘me-frasekan kerugian (yang diderita korban) sehingga mereka dapat dikenali’. “*Political of the lesser evil*” selalu peka terhadap kenyataan *différend* yang sesungguhnya tidak dapat ditransformasikan sekedar menjadi perkara biasa, dan juga memungkinkan suatu langkah untuk meminimalisir kerugian.¹⁹⁴ Pada titik inilah A.T Nuyen menyebut langkah tersebut sebagai “tugas etis menyaksikan *différend*”,¹⁹⁵ atau apa yang disebut oleh Lyotard sebagai proses penemuan “*aturan-aturan baru pembentukan frase yang dapat menegaskan différend*”.¹⁹⁶

B. Putusan Tanpa Kriteria

Konsepsi heterogenitas dan hubungan konfliktual genre-genre diskursus yang dipaparkan pada sub bab B merupakan konsekuensi dari pernyataan Lyotard, bahwa “*to link is necessary, but how to link is not*” (berjalan adalah kemestian, tetapi bagaimana berjalan itu bukan suatu kemestian). Tidak ada suatu hukum jalinan (*linking phrases*), dan karena itu jalinan tersebut bersifat kontingen dan

¹⁹⁴ *Ibid*, hlm. 11

¹⁹⁵ A.T. Nuyen, “Lyotard’s Posmodern Ethics And The Normative Question”...*op. cit.*, hlm. 413

¹⁹⁶ Jean-François Lyotard, *op. cit.*, hlm. 13 9 [nos. 21]

heterogen. Konsepsi Lyotard ini dilandasi oleh konsep putusan Kantian. Menurut Lyotard, dalam kritik ketiga Kant tidak hanya menegaskan bagaimana heterogenitas genre diskursus itu menjadi suatu yang mungkin tetapi juga *judgment* dihadirkan sebagai suatu problem penemuan “jalan tengah” (*passage*) diantara genre-genre yang heterogen (fakultas *judgment* diandaikan sebagai penengah antara dua fakultas). Walaupun keberadaanya sebagai “jalan tengah”, ia tidak dapat mengetahui objeknya sendiri—lebih tepatnya, tidak memiliki objek yang pasti.¹⁹⁷ Oleh karena itu, fakultas *judgment* dipandang sebagai penentu mode presentasi objek yang dapat diterima oleh masing-masing genre diskursus meski kemudian upaya itu mengalami kegagalan. Putusan atau *judgment* tersebut adalah jenis putusan reflektif, bukan determinatif, yang dalam pemikiran Lyotard dikenal dengan *judging without criteria*.¹⁹⁸

Untuk mempermudah pemahaman heterogenitas dan posisi *judgment* ini, Lyotard membuat ibarat berikut ini. Genre diskursus diibaratkan dengan pulau dengan kejamakannya; objek fakultas *judgment* diibaratkan sebuah nusantara (*archipelago*)—objek ini sifatnya simbolik karena ia bukan objek yang sudah pasti. Fakultas *judgment* diibaratkan sebagai laksamana atau bajak laut yang mengadakan suatu ekspedisi dari satu pulau ke pulau yang lain dengan maksud untuk menyajikan sesuatu yang pernah ditemukan di suatu pulau dan kemudian meneruhnya di pulau yang lain. Laksamana atau bajak laut (sebagai kekuatan intervensionis sermacam itu) tidak memiliki pulaunya sendiri (tidak memiliki

¹⁹⁷ *Ibid*, hlm. 130

¹⁹⁸ Lihat, James Clarke, *op. cit.*, hlm. 144

menegaskan bahwa putusan reflektif merupakan kesatuan atau totalisasi simbolik yang kesepadanannya dengan “yang real” tidak dapat didemonstrasikan; yang ada hanyalah keterjarakan antara “yang simbolik” dengan “yang real”.²⁰¹

Akhirnya, putusan tanpa kriteria ini dianggap Lyotard sebagai situasi modernitas—situasi modernitas ini mesti dihubungkan dengan pemahaman Lyotard tentang posmodern sebagai awal dari keadaan modern, yang telah dipaparkan pada bab III. Hal ini dijelaskan Lyotard dalam *Just Gaming*, seperti yang dikutip oleh Clark:

I judge. But if I am asked by what criteria do I judge, I will have no answer to give. Because if I did have criteria, if I had a possible answer to your question, it would mean that there is actually a possible consensus on these criteria...we would not be then in a situation of modernity, but in classicism. What I mean is that anytime we lack criteria, we are in modernity.²⁰²

[Saya buat putusan. Tetapi jika saya ditanya dengan kriteria apa saya buat keputusan itu, maka saya tidak memiliki jawaban untuk diberikan. Karena jika saya memiliki kriteria, jika saya memiliki jawaban atas pertanyaan anda tadi, hal itu berarti nyata-nyata ada konsensus atas kriteria tersebut... (dan karena itulah) kita tidak pernah berada dalam situasi modernitas, tetapi klasikisme. Maksud saya adalah bahwa kapanpun kita miskin akan kriteria, (dengan begitu) kita berada dalam situasi modernitas”]

Analisa Lyotard terhadap putusan tanpa kriteria ini diilhami dari estetika sublim Kant, yakni konflik antara dua perasaan yang berbeda, senang dan tidak senang. “Perasaan senang disertai dengan perasaan tidak senang” atau (yang diistilahkan Lyotard sendiri) “*finality of non-finality*” dalam pemahamannya terhadap sublimitas Kant adalah bahwa “ketidaksenangan” itu merupakan hasil

²⁰¹ James Clark, *op. cit.*, hlm. 144

²⁰² *Ibid.*...Pernyataan ini dikutip Clark dari Jean-François Lyotard, *Just Gaming* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), hlm. 15

dari ketidakmampuan imajinasi menghadirkan untuk rasio image (tangkapan imajinasi terhadap objek) yang dapat “mengabsahkan” ide, tetapi perasaan semacam itu diiringi dengan perasaan senang: “rasa senang untuk menemukan afinitas dalam keadaan konflik ini,” meski presentasinya selalu tidak sebanding dengan Ide-ide rasio. Dengan demikian, dalam pandangan Lyotard, perasaan sublim tidak hanya menegaskan inkomensurabilitas semua presentasi bagi Ide-ide rasio, tetapi juga mendorong subjek untuk terus menyajikan presentasi terhadap sesuatu yang tidak dapat dihadirkan (*unpresentable*).²⁰³

Usaha presentasi memang mengalami kegagalan sehingga memunculkan suatu konflik perasaan. Namun upaya itu tidak berhenti begitu saja, karena ia justru melangkah lebih jauh berupa presentasi yang secara ekstrem bersifat paradoks, yang disebut Kant sebagai “presentasi negatif”. Presentasi semacam itu dicirikan sebagai *presensai suatu yang tidak terbatas*. Sifat atau mode sublim ini oleh Lyotard disebut sebagai “entusiasme”. Karenausiasme mode sublim ini pada dasarnya hanya menemui suatu infinitas, maka putusan perasaan sublim atau—sebagaimana dinyatakan di atas—“*passage*” tidak memiliki kriteria atau aturan yang definitif, yang Lyotard menyebutnya sebagai “kebuntuhan” yang dialami *passage*. Oleh karena itu ‘apa yang dibutuhkan bagi presentasi abstrak ini, presentasi atas sesuatu yang melampaui sesuatu yang dapat dihadirkan, adalah ketakterbatasan imajinasi.’²⁰⁴

²⁰³ Jean-François Lyotard, *op. cit.*, hlm. 166

²⁰⁴ *Ibid...*

Dengan demikian “putusan reflektif” Kant, khususnya putusan reflektif tentang “yang sublim” direkonstruksi oleh Lyotard sebagai suatu presentasi terhadap sesuatu yang tidak dapat dihadirkan, yakni sesuatu yang tidak dapat dipresentasikan karena terdapat aturan yang tidak memperbolehkannya dihadirkan dalam suatu wacana.²⁰⁵ Akibat dari pemarjinalan tersebut akan memunculkan ‘kerugian’ (*wrong*) di dalam kasus *différend*, yang oleh Lyotard dianggap sebagai bentuk totalitas. Oleh karena itu moril yang disuarakan oleh Lyotard sendiri adalah ‘memerangi bentuk totalitas...memberi kesaksian terhadap sesuatu yang tidak dapat dihadirkan...dan mengaktifkan perbedaan-perbedaan dan menghormati nama.’²⁰⁶

A.T. Nuyen, sehubungan dengan hal pemanfaatan putusan reflektif Kant oleh Lyotard ini, menganggapnya sebagai strategi untuk melawan totalisasi. Strategi reflektif berguna untuk merefleksikan sesuatu yang tidak dapat hadir sebagai *language games* yang unik dalam dirinya, sesuatu yang tidak dapat dihadirkan atau tidak dapat difrasekan dalam suatu diskursus.²⁰⁷

C. Contoh Kasus Totalisasi

Pada sub ini penyusun akan memaparkan kasus-kasus yang dianggap Jean-François Lyotard sebagai jenis totalisasi terhadap sifat heterogenitas yang telah dipaparkan dimuka.

²⁰⁵ AT. Nuyen, *op. cit.*, hlm. 82.

²⁰⁶ Jean-François Lyotard, “*What is postmodernism...*” *op. cit.*, hlm. 82.

²⁰⁷ AT. Nuyen, “Lyotard’s Postmodern Ethics... *op. cit.* hlm. 81, dan “Lyotard’s Postmodern Ethics And The Normative Question... *lo. cit.*”

1. Dominasi Pengetahuan Ilmiah Atas Pengetahuan Narasi

Distingsi pengetahuan ilmiah dan narasi merupakan hal yang krusial dalam teori posmodernisme Lyotard. Distingsi ini bercirikan dengan dominasi pengetahuan ilmiah atas pengetahuan narasi. Pengetahuan narasi dipinggirkan karena dianggap hanya legenda atau mitos yang tidak sah untuk disebut sebagai “pengetahuan”. Terhadap reduksi pengetahuan semacam ini Lyotard secara tegas mengkritik dengan mengatakan bahwa ‘pengetahuan [*savoir*] tidak dapat direduksi menjadi ilmu pengetahuan (*science*), juga bukan “pembelajaran” (*learning*)’. Menurutnya, *knowledge* merupakan persoalan kompetensi yang tidak hanya berkaitan dengan penentuan dan aplikasi kriteria kebenaran, tetapi juga determinasi dan aplikasi kriteria efisiensi (kwalifikasi teknis), keadilan dan kesenangan (kebijaksanaan etis), keindahan (sensibilitas auditorial dan visual), dan seterusnya.²⁰⁸

Tidak ada alasan untuk memarjinalkan pengetahuan narasi. Narasi merupakan ‘bagian yang penting dalam pengetahuan biasa (*customary knowledge*)’ yang memiliki aturannya sendiri. Sedangkan pengetahuan ilmiah merupakan satu dari kemampuan seseorang untuk membuat pernyataan, yakni pernyataan denotatif (determinasi dan aplikasi kriteria kebenaran). Itu berarti, dalam diri manusia terdapat kemampuan lain untuk membuat pernyataan-pernyataan lain, semisal perskriptif, performatif, interogatif, evaluatif, dan seterusnya, yang semua itu bersifat tidak dapat dibandingkan.

²⁰⁸ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition... op. cit.*, hlm. 18

“It is therefore impossible to judge the existence or validity of narrative knowledge on the basis of scientific knowledge and vice versa: the relevant criteria are different. All we can do is gaze in wonderment at the diversity of discursive species, just as we do at the diversity of plant or animal species.”²⁰⁹

[oleh karena itu tidaklah mungkin menilai eksistensi atau validitas pengetahuan narasi berdasarkan pengetahuan ilmiah dan juga sebaliknya: kriteria paling relevan adalah berbeda. Semua yang dapat kita lakukan adalah kekaguman atas keragaman macam-macam diskursus, sebagaimana kita memperlakukan keragaman jenis-jenis tumbuh-tumbuhan atau hewan]

Perbedaan ini dijelaskan oleh Lyotard dengan membuat perbedaan pragmatika pengetahuan naratif dan pengetahuan ilmiah. Dalam pengetahuan naratif, Lyotard menyebutkan empat bentuk dan sifat transmisi narasi.²¹⁰

Pertama, narasi *menceritakan* kisah kepahlawanan, entah tentang kesuksesan atau kegagalan, yang kemudian berfungsi sebagai legitimasi institusi sosial (fungsi mitos) atau menjadi representasi model-model integrasi positif maupun negatif (pahlawan yang sukses maupun tidak) bagi institusi yang ada (legenda atau hikayat). Dalam hal ini masyarakat berhak untuk menetapkan kriteria kompetensi serta mengevaluasi ‘apa yang layak dilakukan dan apa yang tidak’ berdasarkan kriteria-kriteria itu (lokal).

Kedua, narasi memasukkan banyak *language games* ke dalam suatu jaringan yang diatur oleh kriteria kompetensi yang menyatukan ragam *language games* tersebut (performatif, preskriptif, evaluatif, denotative, interogatif, dan seterusnya).

²⁰⁹ *Ibid*, hlm. 26

²¹⁰ *Ibid*, hlm. 19-22

Ketiga, dan **Keempat**, transmisi narasi dalam masyarakat tunduk kepada aturan-aturan pragmatik yang sifatnya instrinsik dalam narasi itu sendiri. Unsur ini berkaitan dengan waktu. Sirkulasi narasi di dalam masyarakat yang menjadikannya sebagai bentuk utama kompetensi tidak perlu merujuk ke masa lampau narasi tersebut. Dalam proses sirkulasi itu, kolektivitas masyarakat menemukan 'bahan menta' bagi ikatan sosial tidak hanya dalam makna narasi yang mereka ceriterakan, tetapi juga dalam tindakan penyampaian narasi itu sendiri. Seorang pencerita (narrator) mengklaim kompetensinya untuk menceriterakan atas dasar fakta bahwa dia mendengar ceritera itu sebelumnya. Orang yang mendengar ceritera itu juga memiliki akses ke otoritas yang sama untuk menceriterakannya kepada orang lain. Oleh karena itu narasi tidak mempersolkan legitimasinya. Kisah-kisah itu mendapatkan legitimasinya dengan menjalankan fungsinya begitu saja dalam masyarakat.²¹¹

Dalam kesimpulannya tentang pragmatik narasi ini, Lyotard menyatakan bahwa narasi memiliki legitimasinya sendiri, masyarakat hanyalah pelaku dari narasi, menceriterakan, mendengarkan, dan menceriterakan diri mereka melalui narasi-narasi tersebut.

Sementara itu pragmatik pengetahuan ilmiah dicirikan oleh Lyotard dengan merumuskan konsepsi klasik sebagaimana berikut.²¹²

²¹¹ Dwi Kristanto, *op. cit.*, hlm. 10

²¹² Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition...op. cit.*, hlm. 23-24

Pertama, *sender* harus menyampaikan kebenaran tentang suatu referen. Ia harus dapat menyajikan bukti pernyataannya dan membuktikan kesalahan (atau menolak) statemen-statemen lainnya tentang referen yang sama. Inilah kisah ilmiah Copernicus.

Kedua, harus ada persetujuan atau penolakan dari *addressee* (penerima statemen) atas statemen yang didengarnya. Posisi *addressee* ini menurut Lyotard berpotensi sebagai *sender* (pengirim statemen) yang sama kualitasnya dengan *sender* sebelumnya. Oleh karena itu *addressee* haruslah orang yang memiliki kapabilitas dalam bidang ilmiah.

Ketiga, referen yang ditunjuk oleh pernyataan *sender* harus dinyatakan dengan statemen yang sesuai dengan realitas.

Namun, kata Lyotard, pada tingkat ketiga ini muncul suatu hal yang problematik: ketika dikatakan “apa yang saya katakan itu benar karena saya telah membuktikannya memang demikian”, maka muncullah persoalan, “apakah ada bukti bahwa bukti saya itu benar?”

Sebagai solusinya, menurut Lyotard, ditetapkanlah dua aturan yang harus diikuti. *Pertama*, bersifat dialektis atau retorik: referen atau realitas dianggap dapat dibuktikan dan dapat digunakan sebagai bukti dalam debat. Solusi atas problem di atas bukanlah “saya dapat membuktikan sesuatu karena realitas adalah sesuatu yang saya katakan”, tetapi “sejauh saya dapat menghasilkan bukti, maka sah bagi saya untuk menganggap bahwa realitas adalah sesuatu yang saya katakan.” *Kedua*, alternatifnya, metafisis—dalam analogi “Tuhan tidak berbohong”—yakni, keyakinan bahwa referen atau realitas tersebut tidak dapat

menghasilkan multiplisitas bukti, bukti-bukti yang bertentangan. Artinya, suatu bukti yang dianggap sah dan benar tetap tidak dapat dibantah. Dua aturan inilah yang menjadi prinsip verifikasi (sains abad ke-19) dan falsifikasi (sains abad ke-20). Dua aturan ini pun akhirnya memunculkan gagasan konsensus sebagai unsur penting dalam wacana ilmiah.²¹³

Perbedaan pengetahuan naratif dan ilmiah ini kemudian dijelaskan Lyotard dengan memaparkan lima poin penting tentang sifat *language games* yang membedakan keduanya.²¹⁴

Pertama, kalau pengetahuan narasi memasukkan ragam *language games*, maka pengetahuan ilmiah membutuhkan hanya satu *language game*, yakni denotatif. Statemen denotatif ini ditentukan oleh nilai kebenaran sebagai kriteria dapat-tidaknya statemen tersebut diterima. Namun walau demikian, statemen-statemen lain dapat diperlukan—misalnya, statemen interogatif (“*how can we explain that...?*”) dan perskriptif (“*take a finite series of elements...?*”)—sejauh mereka diletakkan dalam kerangka argumentasi dialektis, dan statemen denotatif tetap menjadi simpul akhir dalam wacana pengetahuan ilmiah. Dalam konteks ini, menurut Lyotard, terciptalah suatu ikatan sosial: seseorang akan “dikaji” bila ia dapat menghasilkan statemen yang benar tentang sebuah referen, dan seseorang merupakan ilmuan bila ia dapat menghasilkan statemen-statemen yang *dapat diverifikasi* dan *difalsifikasi* tentang sebuah referen yang dapat diakses oleh para ahli.

²¹³ *Ibid*, hlm. 24

²¹⁴ *Ibid*, hlm. 25-26

Kedua, tidak seperti pengetahuan naratif, di mana ia tidak dapat dipisahkan dengan komponen dalam ikatan sosialnya, pengetahuan ilmiah tidak secara langsung menjadi komponen ikatan sosialnya. Ia berwujud sebagai sebuah profesi, dan darinya mencipta sebagai sebuah institusi, di mana *language games* dikuasai oleh para patner yang *qualified* (kelas profesional). Akibatnya, hubungan pengetahuan dan masyarakat mencipta sebagai hubungan eksterioritas.

Ketiga, dalam rana research kompetensi hanya menjadi sarat bagi saintis (*post of sender*), masyarakat sebagai *addressee* cukup menjadi penerima informasi—kecuali dalam pedagogi, kompetensi harus dimiliki oleh *addressee*. Sementara itu pun referen atau realitas tidak memiliki kompetensi karena ia pada prinsipnya menjadi objek eksternal bagi saintis selama berada dalam jalinan dialektis ilmiah—misalnya dalam ilmu humaniora, aspek perilaku manusia tidak dapat “mengekspresikan” dirinya sendiri.

Keempat, tidak seperti statemen naratif, statemen ilmiah hanya mencapai tingkat validitas melalui bukti dan argumentasi yang dapat diverifikasi secara terus-menerus, namun bukan berarti tidak dapat difalsifikasi. Statemen pengetahuan ilmiah yang telah diterima dapat dibantah oleh statemen baru sejauh ia memiliki argumen dan bukti yang lebih valid dari pada statemen sebelumnya.

Kelima, dengan demikian permainan ilmiah mengandaikan temporalitas diakronik. Statemen baru mesti menoleh statemen sebelumnya, bagaimana

ia berbeda dengan statemen lama dan bagaimana ia dapat membuktikan kebenarannya di masa kini.

Jadi, seperti yang dinyatakan di muka, sains dan narasi (yang sebelumnya tidak dianggap sebagai pengetahuan) masing-masing sebenarnya tidak saling mengungguli, salah satu dari mereka tidak lebih penting dari yang lain. ‘Keduanya tersusun atas sekumpulan statemen. Statemen-statemen tersebut adalah “gerak” yang dibuat oleh para pemainnya di dalam *framework* aturan-aturan yang secara umum dapat diterapkan; aturan-aturan ini merupakan khas pada masing-masing jenis pengetahuan, dan “gerak” yang dianggap baik oleh salah satu pihak belum tentu baik bagi yang lain.’²¹⁵

Dengan demikian, satu bagian dari karya Lyotard merupakan upaya untuk menciptakan keadilan atau “kesetaraan” dalam diskursus pengetahuan. Dengan mencoba mengangkat narasi, Lyotard bukan menempatkannya di atas sains, tetapi menginginkan suatu model pengetahuan yang menjunjung tinggi prinsip *equilibrium*.²¹⁶ Gagasan ini sesungguhnya sangat radikal, terutama kritiknya terhadap kultur—yang dia sendiri menyebutnya—imprealisme sebagai akibat dari upaya totalisasi aturan diskursus pengetahuan. Hal itu tampak dari upaya para ilmuwan membajak pengetahuan naratif dengan klaim *primitif, terbelakang, prejudice, ideologi*, dll., dan menilainya dari perspektif *language game*-nya sendiri, di mana suatu pengetahuan harus dapat menyajikan struktur argumentasi dan pembuktian. Karena itulah, proyek para ilmuwan adalah upaya untuk

²¹⁵ *Ibid*, hlm. 26

²¹⁶ *Ibid*, hlm. 7

membersihkan mitos atau fabel dan mencoba untuk mengangkatnya sebagai sesuatu yang berperadaban.

Dalam praktiknya, keinginan dan kemampuan pengetahuan ilmiah untuk menjadi benar masih problematis, yakni ketika pengetahuan ilmiah ‘menginginkan pernyataan-pernyataannya menjadi benar, namun—naasnya—ia tidak memiliki sesuatu yang dapat digunakan untuk melegitimasi kebenaran mereka sendiri’, kecuali hanya konsensus (*homologia*).²¹⁷

Keadaan ini menurut Lyotard justru tidak dikenal dalam diskursus narasi yang pada dasarnya legitimasinya datang dari dirinya sendiri. Akhirnya, keadaan itu menuntut pengetahuan ilmiah untuk “meminang” narasi sebagai legitimasinya. Inilah yang terjadi sejak masa Plato dengan mitos “gua”-nya dan Aristoteles dengan diskursus Ada-nya (Metafisik) sampai dengan para pendukung sains sekarang ini, tidak luput juga Descartes dengan *story of mind*-nya.

Sebagaimana telah dipaparkan pada bab III sub bab B, narasi-narasi yang melegitimasi sains ini dianggap Lyotard sebagai “grand-narasi”, “ceritera besar” yang melegitimasi pengetahuan dengan mengartikulasikannya sebagai ekplanasi universal tentang segala hal. Grand-narasi (meta-diskursus) berusaha mentranlasikan suatu jenis permainan bahasa yang berbeda dengannya ke dalam

²¹⁷ *Ibid*, hlm. 28. Konsensus merupakan solusi atas problem legitimasi. Ini berawal dari tindakan sains modern untuk meninggalkan pencarian metafisika terhadap bukti pertama (*first proof*) atau otoritas transendental untuk menjawab persoalan, “bagaimana anda membuktikan bukti anda?” atau lebih umum lagi, “siapa yang berhak memutuskan kondisi kebenaran?” Dari sinilah muncul kesadaran ‘bahwa a) kondisi kebenaran atau aturan-aturan main sains itu imanen dalam permianan itu sendiri; b) kondisi kebenaran itu hanya dapat dibangun di dalam ikatan debat ilmiah; dan c) tidak ada bukti lain—bahwa aturan-aturan itu baik—selain konsensus para ahli atas kondisi kebenaran tersebut.’ Lihat *ibid* hlm. 29

permainan bahasa lain. Padahal *language games* yang berbeda, dalam pandangan Lyotard, satu sama yang lain tidak dapat ditranslasikan.

Namun narasi-narasi besar, sebagaimana dipaparkan di muka, tidak dapat bertahan ketika masyarakat dan budaya memasuki babak baru yang diistilahkan dengan “masyarakat posindustrial” dan “budaya posmodern”. Kejatuhan narasi ilmu pengetahuan terjadi bersamaan dengan berkembangnya teknologi sejak Perang Dunia Kedua dan penyebaran kembali kapitalisme liberal maju setelah ketertekanannya dibawah proteksi Keynesianisme selama periode 1930-60. Sekitar akhir tahun 50-an dunia Barat mengalami transformasi besar-besaran dalam bidang sains dan teknologi. Transformasi ini paling tidak berdampak besar pada dua hal terkait dengan pengetahuan: research dan transmisi pembelajaran.

Kapitalisme lanjut dan kemajuan teknologi semacam itu telah mengubah status pengetahuan ilmiah, dari statusnya sebagai sesuatu yang bernilai universal, pencarian kebenaran, dan pembebasan menjadi statusnya sebagai “modal dagangan” untuk memperoleh profit (prinsip efisiensi). Perubahan status ini pada satu sisi merupakan akibat dari transformasi tersebut, dan pada sisi lain datang dari dirinya sendiri, yakni ‘benih-benih “delegitimasi”, yang sudah penyusun paparkan pada bab III sub bab B.

Untuk mengatasi krisis legitimasi itu, pengetahuan ilmiah mencoba menemukan jenis resolusi krisis berupa “legitimasi dengan performatas”. Legitimasi dengan performatas ini merupakan turunan dari prinsip teknologis, yakni prinsip performansi optimal: maksimalisasi input—informasi atau modifikasi—dan minimalisasi input—energi yang dikeluarkan dalam

prosesnya.²¹⁸ Produksi pengetahuan dengan demikian mengikuti *game* teknologis: suatu permainan yang tidak untuk tujuan menemukan kebenaran, keadilan, ataupun keindahan, tetapi untuk mencapai tingkat efisiensi (suatu gerak akan dinilai “baik” apabila ia lebih memenuhi kebutuhan dan/atau lebih menghabiskan sedikit energi dari pada gerak yang lain).

Gejala ini akan tampak dalam dua hal yang secara khusus mendapat perhatian Lyotard. (*Pertama*) dalam wilayah penelitian (*research*), anggapan lama tentang penelitian sebagai produksi bukti untuk suatu penemuan yang pada prinsipnya—sebagaimana dijelaskan di muka—menjadi satu bagian proses argumentasi yang dibuat untuk memperoleh kesepakatan dari *addressee* pesan ilmiah, ‘berada dalam kontrol *language games* yang lain, di mana tujuannya bukan lagi kebenaran tetapi performitas.’²¹⁹ Dalam kaitan ini wacana kekuasaan muncul, terutama di lingkungan negara dan perusahaan. Kekuasaan menjadi tujuan utama yang tidak diperoleh melalui peminangan terhadap narasi sebagai legitimasi, tetapi dengan menarik kalangan ilmuan, teknisi, para pekerja teknis yang kerja utama mereka adalah untuk memperkuat kekuasaan.

Dan (*kedua*) dalam wilayah pendidikan, tujuan utamanya adalah menciptakan performitas paling baik untuk sistem sosial, dan karena itu pendidikan mesti memfokuskan pada pemenuhan skill yang sangat diperlukan bagi sistem.²²⁰ Pendidikan tidak diarahkan untuk mendidik peserta didik tentang

²¹⁸ *Ibid*, hlm. 44

²¹⁹ *Ibid*, hlm. 46.

²²⁰ *Ibid*, hlm. 48

kebenaran—para pelajar tidak lagi bertanya apakah sesuatu itu benar tetapi apa gunanya sesuatu itu (efek dari merkantilisasi pengetahuan)—dan tidak untuk membekali diri mereka dengan Ide emansipasi (sebagai calon “elit liberal” yang dipersiapkan untuk *progress* sosial-emansipatoris), tetapi untuk mencetak calon profesional/ahli untuk menempati sektor-sektor penting dalam masing-masing bidang kontemporer, yang tujuannya tidak lain adalah memperkuat sistem sosial dengan skill yang dibutuhkan masyarakat sendiri sehingga tercipta suatu kohesi internalnya.²²¹

Pada tataran ini dapatlah dihubungkan antara tendensi research dan pendidikan kontemporer dengan hipotesanya bahwa perkembangan ilmiah dan teknik telah mempengaruhi status pengetahuan. Pengetahuan di era kontemporer tidak lebih menjadi “komoditas informasional”. Pengetahuan dalam masyarakat terkomputerkan semacam itu dengan sendirinya menjadi ter-‘*exteriorised*’ dari para *knower*-nya. Gagasan lama, bahwa pengetahuan dan pedagogi terkait kelindan satu dengan yang lain, segera digantikan dengan gagasan baru, bahwa pengetahuan sudah menjadi sebuah komoditas.²²²

Menurutnya, dewasa ini hubungan penyuplai (*supplier*) dan pengguna (*user*) pengetahuan dengan pengetahuan itu sendiri cenderung sama persis dengan hubungan produsen dan konsumen dengan komoditas yang mereka ciptakan dan mengkonsumsinya. Artinya, dalam hubungan tadi terdapat kepentingan untuk

²²¹ *Ibid*, hlm. 48

²²² *Ibid*, hlm. 4-5. Mengamati trend ini, Lyotard membuat prediksi bahwa survive dan tidaknya pengetahuan tergantung pada bagaimana pembelajaran (*learning*) dapat ditranslasikan ke dalam kuantitas-kuantitas informasi. Suatu *body of knowledge* yang tidak dapat diperlakukan seperti ini, dalam prediksinya, justeru akan ketinggalan zaman.

memperoleh nilai dari komoditas tersebut, dan karena itu pengetahuan menjadi kekuatan utama produksi.²²³

Dalam keadaan merkantilisasi pengetahuan dengan performatitas sebagai kriteria penentunya tersebut, pengetahuan dengan kriteria performatif disandarkan pada prinsip dasar determinisme, yang menurut Lyotard merupakan jenis filsafat positivistik. Prinsip dasar determinisme ini mengandaikan pola atau hukum stabilitas di mana 'sistem mesti mengikuti "jalan" yang tetap agar dimungkinkan suatu pencapaian selanjutnya, sehingga prediksi yang akurat tentang *input/output* dapat dibuat.'²²⁴

Dengan determinisme ini, legitimasi pengetahuan ilmiah dengan performatitas selalu mengemuka, "*what is your argument worth, what is your proof worth?*" Walau demikian, seperti legitimasi sebelumnya, dalam legitimasi ini muncul *meta-question*, "*what is your 'what is worth' worth?*"²²⁵ Dengan inilah sebenarnya Lyotard mau menyatakan bahwa legitimasi dengan performatitas tidak berbeda berbahayanya dengan legitimasi ilmiah lainnya, yakni bahwa legitimasi dengan performativitas cenderung pada apa yang disebutnya dengan "teror"—ekklusi pemain dari *language games* atau memberangus *game* tertentu.²²⁶

²²³ Tentang yang terakhir ini, Lyotard rupanya sependapat dengan pernyataan Marx bahwa pemahaman manusia tentang alam dan penguasaan terhadapnya lantaran kehadirannya sebagai kelompok sosial...tampak sebagai batu-fondasi besar produksi dan kemakmuran...Pengetahuan sosial umum menjadi *kekuatan langsung dari produksi*] *Ibid*, [catatan kaki no 17.] hlm. 86.

²²⁴ *Ibid*, hlm. 54.

²²⁵ *Ibid*..

²²⁶ *Ibid*, hlm. 46. Lihat juga John Lechte, *op. cit.*, hlm. 374-375. Di sini Lyotard membedakan *game* denotatif (yang memuat distingsi antara "yang benar" dan "salah" [*right*]), *game* preskriptif (yang memuat distingsi "yang adil" dan "yang tidak" [*wisdom*]), dan *game* teknis (yang memuat distingsi antara "yang efisien" dan "tidak efisien" [*force*]). Pada yang terakhir inilah

Sebagai alternatifnya, Lyotard mengajukan sains alternatif di era posmodern, yakni sains yang tidak dikembangkan berdasarkan positivisme efisiensi. Dalam model sains ini, penemuan bukti berarti ‘menemukan dan menciptakan *counter-examples* dan memperkuat argumen berarti penemuan paradoks-paradoks dan melegitimasi dengan aturan baru dalam permainan-permainan penalaran.’²²⁷ Sains posmodern oleh Lyotard dicirikan dengan diskontinuitas, katastrof, tidak mengedepankan ide kebenaran, dan menampilkan paradoks-paradoks.

Inilah yang disebut Lyotard sebagai sains posmodern, suatu pencarian terhadap instabilitas. Pengetahuan bukan hanya berkenaan dengan “sesuatu yang diketahui” tetapi juga penyingkapan atau artikulasi “sesuatu yang tidak diketahui”. Karena itulah ia mengajukan legitimasi pengetahuan dengan paralogi sebagai bentuk legitimasi yang berpuas diri dengan pencarian ‘keadilan’ (atas perbedaan) dan ‘sesuatu yang belum diketahui’.²²⁸

Sebagaimana dinyatakan oleh Lois Shawver, etimologi kata ini berasal dari kata Yunani: *para* (*beside, past, beyond*) dan *logos* dalam arti “rasio”, dan dengan demikian paralogi adalah gerakan melampaui atau melawan rasio. Rasio bukan sebagai fakultas atau prinsip manusia yang sifatnya universal dan tidak dapat

legitimasi performans menampilkan diskursus kekuasaan dengan menentukan *move* mana yang lebih baik dari sekian *move* yang lain. “Teror” terjadi dalam *game* teknis ketika diskursus performatif disertai dengan upaya untuk melegitimasi “pemain” lain, bukannya untuk mengangkat “pemain” mana yang lebih baik dari pada yang lain.

²²⁷ *Ibid*, hlm. 54

²²⁸ *Ibid*, hlm. 60

berubah tetapi sebagai produksi manusia yang sifatnya spesifik dan beragam; “paralogi” baginya berarti gerakan melawan cara berfikir yang mapan.²²⁹

Menurut Lyotard paralogi harus dibedakan dengan inovasi—atau dalam bahasa R. Sassower dan Ch. Phyllis Ogaz “repetisi” sebagai lawan dari inventif, kreatif, dan *playful*.²³⁰ Sementara inovasi ‘berada dalam kontrol sistem atau paling tidak dimanfaatkan untuk meningkatkan efisiensinya, maka paralogi adalah gerak yang dimainkan dalam pragmatika pengetahuan—yang manfaatnya acapkali belum dapat diakui sampai di kemudian saat tertentu.²³¹

Paralogi sangat berbeda dengan homologi (prinsip konsensus) yang cenderung pada gagasan stabilitas (determinisme)—karena konsensus akan memberangus heterogenitas *language games*—paralogi justru mengangkat prinsip disensi (*disensus*) yang darinya akan selalu terlahir suatu “invensi”, bukan “inovasi”. Dengan demikian pengetahuan posmodern, kata Lyotard, ‘memperhalus sensitivitas terhadap perbedaan-perbedaan dan memperkuat kemampuan untuk bersikap toleran terhadap sesuatu yang tidak dapat diperbandingkan (*incommensurable*).²³² Sikap demikian ini tentu saja tidak mengandaikan struktur hirarkhis, “ini yang paling benar” atau “ini yang paling akurat”, karena sesungguhnya tidak ada kriteria yang dapat menentukan (atau mentotalisasi) *language games*.

²²⁹ Lois Shawver, “Lyotard’s concepts of paralogy” dimuat dalam <http://www.costis.org/x/paralogy/Shawver.htm>. hlm. 1

²³⁰ R. Sassower dan Ch. Phyllis Ogaz, *op. cit.* hlm. 135

²³¹ Jean-François Lyotard, *op. cit.*, 61

²³² *Ibid*, hlm. xxv

2. Holocaust: Dominasi Frase Kognitif atas Frase Historiografis

Contoh berikut ini menjabarkan konsepsi tentang heterogenitas yang ditoreh. Lyotard mengambil contoh ini dari tuntutan yang diajukan oleh Faurisson, sang sejarawan revisionis, atas bukti berkenaan dengan peristiwa Holocaust, untuk memperlihatkan bagaimana *différend* membentuk sejenis *double bind* (dilema). Faurisson hanya dapat menerima bukti akan adanya “kamar gas” [ruangan kedap udara yang dipenuhi dengan gas yang membunuh untuk tujuan membinasakan manusia atau hewan. Dalam kasus ini “ruang gas” disiapkan oleh Nazi untuk membantai bangsa Yahudi pada tahun 1939-1945] dari “saksi mata telanjang” yang dia sendiri merupakan korban dari ruang gas tersebut. Tentu saja hal ini sia-sia, karena “saksi mata telanjang” ini sudah mati dan tidak dapat memberi kesaksian akan hal itu. Atas kenyataan inilah Faurisson menyimpulkan bahwa “ruang gas” itu tidak ada.

Dilema semacam itu dapat dinyatakan demikian: tidak ada “ruang gas”, yang berarti tidak ada “saksi mata telanjang” yang dapat memberikan bukti akan hal itu, atau ada “ruang gas”, yang berarti masih tidak didapatkan “saksi mata telanjang” yang dapat memberikan bukti akan hal itu (lantaran mereka ini sudah mati). Karena Faurisson tidak menerima bukti apa pun atas adanya “ruang gas” kecuali kesaksian korban-nya yang masih “ada”, maka ada dua kemungkinan yang akan dia buat sebagai kesimpulan, yaitu “ruang gas itu ada” dan “ruang gas itu tidak ada”, dan tentunya kesimpulan yang dia tarik adalah “ruang gas itu tidak ada”. Keadaan ini serba dilematis karena hanya ada dua pilihan—“ruang gas itu ada” atau “ruang gas itu tidak ada”—yang jelas-jelas akan mengarah pada satu

kesimpulan yang sama: “tidak ada ruang gas”. Keadaan inilah yang disebut *différend* karena kerugian yang dialami oleh korban tidak dapat dihadirkan/dilahirkan menurut standard putusan yang diajukan oleh Faurisson.

Apa yang dilakukan oleh Faurisson dalam hal ini adalah ciri dari dominasi genre kognitif dalam wacana histogerafi. Di dalam wacana histogerafi ini terdapat klaim bahwa sejarah hanyalah mengenai hal-hal yang bisa diketahui melalui frase kognitif.²³³ Oleh karenanya, pernyataan yang tidak bisa ditentukan atau dibuktikan secara ilmiah berkenaan dengan kamar gas Nazi, menjadi tertolak.

3. Deklarasi Hak Asasi Manusia

Analisa tentang *différend* juga dilakukan oleh Lyotard terhadap proyek politik pada 1789 tentang deklarasi hak asasi manusia. Berdasarkan filsafat frasenya, Lyotard meletakkan politik sebagai sebuah frase yang berusaha ‘mengaburkan’ inkomensurabilitas ragam rezim frase dengan cara meletakkan ilusi meta-bahasa yang dianggap berhak untuk mengatur ragam rezim tersebut. Untuk upaya itu, genre politik—karena setiap frase berhak menjalin dengan frase lainnya—mencoba memasukkan genre etik yang kemudian mentransformasi dirinya sebagai sebuah frase normatif. Frase normatif mencoba menutup-nutupi singularitas dan kontingensi “obligasi” (frase yang menegaskan maksud imperatif) dengan menempatkan *addressee*-nya ke dalam suatu komunitas di mana setiap orang tunduk pada satu hukum yang sama.²³⁴

²³³ John Lechte, *op. cit.*, hlm. 376

²³⁴ Kevin Inston, *op. cit.*, hlm. 367

Perpindahan dari partikularitas (genre politik, etik) ke universalitas (perwujudan frase normatif) ini selalu mengandaikan partai ketiga, *addressee* kedua (bangsa Prancis) yang posisinya di luar komunitas-komunitas tadi. Pihak ketiga ini kemudian ditunjuk sebagai pihak legislator yang diberi kewenangan atas hukum atau aturan. Akan tetapi pihak ini sadar akan partikularitasnya sebagai “*sender*” yang berada dalam sebuah komunitas tersendiri, yang justeru memiliki kewenangan untuk menetapkan hukum bagi semua kelompok atau identitas yang beragam. Oleh sebab itu mereka sebenarnya mempersoalkan klaim otoritatif norma sebagai kekuatan legitimasinya. Pada taraf ini, frase normatif tampak arbiter, karena ia mengasumsikan bahwa *addressee* kedua (pihak ketiga tersebut) akan mendapati dirinya dapat menjadi pihak yang dipaksa masuk ke dalam identitas pertama atau dapat saja disisihkan sebagai pihak yang tidak berarti. Karena alasan itu, pihak ketiga tersebut tetap mempertahankan partikularitas mereka sendiri yang berbeda dengan kelompok-kelompok lain.²³⁵

Kehadiran partai ketiga ini akhirnya mengancam otoritas frase deklaratif, dan sebagai konsekuensinya, prinsip deklarasi tidak lagi diotorisasikan oleh “norma besar” (norma yang mengikat ragam norma), hak asasi manusia, tetapi oleh kelompok partikular. Hilangnya otoritas universal ini mendorong *addressee*-nya untuk meninjau kembali prinsip-prinsip deklarasi hingga akhirnya pihak ketiga dipandang sebagai legislator yang dapat mengatasi identitas partikularnya, dan karena itu dapat mencapai suatu Ide tentang kemanusiaan. Pihak ini mengajukan norma yang dapat mengikat semua ragam norma, dan

²³⁵ *Ibid.*.

mentransformasi dirinya menjadi pihak yang representatif bagi semua komunitas. Namun 'nama diri' (*proper name*) Prancis tetap menjadi 'nama diri' yang heterogen padahal pihak ini—dengan melabelkan 'nama diri'—berpretensi dapat mencapai universalitas. Deklarasi tersebut mencoba untuk mengatasi heterogenitas dengan cara menciptakan kedaulatan bagi bangsa Prancis sehingga institusinya sebagai sebuah bangsa berdaulat dijamin secara hukum.²³⁶

Dalam upaya mengatasi ketidakmenentuan ini, bangsa Prancis menyatakan dirinya sebagai representasi transendental umat manusia. Namun, lagi-lagi demi mengatasi semua referen yang ditunjuk oleh *proper name*-nya sendiri, *rigid designator*-nya melebihi *language game*-nya sendiri. Oleh sebab itu identitas legislator terbelah ke dalam dua referen: statusnya sebagai representasi kemanusiaan dan statusnya sebagai bangsa, Prancis. Ini semua memperlihatkan bagaimana ambiguitas itu sulit untuk dipecahkan, dan karena itu otoritas yang melampaui sifat partikularitasnya hanya akan memperlihatkan ambiguitasnya sendiri. Dalam kasus deklarasi ini *différend* tampak sulit untuk dihandarkan.

Terhadap kasus ini Lyotard tidak menganjurkan agar kembali saja ke keadaan partikularisme, tetapi mau menyadari inklusi dan eklusi yang terjadi dalam formulasi universalitas telah memberikan basis aktifitas politik. Usaha memperluas jangkauan hak asasi tersebut sampai pada pihak-pihak yang termarginalkan hanyalah sia-sia belaka karena prosedurnya masih tampak eksklusif. Pesimisme terhadap otoritas dan universalitas semacam itu, sebagaimana

²³⁶ *Ibid*, hlm. 368

dinyatakan Kevin Inston, Lyotard justru menganjurkan untuk melakukan kritik terhadap wacana universalitas sembari membangun idiom-idiom baru yang dengan tegas memperlihatkan tensi antara “yang partikular” dan “yang universal” yang justru politik internasional cenderung melupakannya.²³⁷

D. Pluralisme Radikal dan Responsibilitas Etiko-Politis

Dari paparan di atas heterogenitas bentuk kehidupan, atau apa yang diistilahkan dengan *language games*, menjadi gagasan penting dalam pemikiran Jean-François Lyotard yang patut diangkat di dalam sebuah dunia yang dewasa ini ragam masyarakatnya bertemu dalam suatu ruang komunikasi yang intens. Pertemuan antar budaya maupun agama menjadi suatu hal yang tidak terelakkan ketika komunikasi global semakin mempersempit jarak satu masyarakat dengan masyarakat lain. Pada tataran riil-nya, tidak jarang pertemuan semacam itu melahirkan konflik kultural.

Pemikiran Lyotard tentang heterogenitas *language games* memperlihatkan pemahaman tentang pluralisme yang sangat radikal bentuk-bentuk kehidupan manusia (dalam ranah sosial, budaya, politik atau agama). Tinjauan filosofis terhadap *différend* memperlihatkan sifat inkomensurabilitas diskursus dalam kehidupan sehari-hari, menolak segala bentuk totalitas, teror, dan eklusi.

Berdasarkan filsafat tentang frase, suatu istilah pengganti *language games*, Lyotard mempertegas gagasannya bahwa heterogenitas rana diskursus menolak supremasi total satu genre frase atas genre yang lain, karena tidak ada genre frase yang dapat menyatakan dirinya sebagai genre total dan objektif. Karena

²³⁷ *Ibid*, hlm. 369

heterogenitas genre frase ini diandaikan sebagai agonisme, maka strukturnya bukan “hirarkhis”, tetapi “dikotomis”. Struktur dikotomi ini berarti bahwa satu genre mesti membangun dirinya sebagai suatu yang unik dalam dirinya sendiri dengan cara memperjelas “ke-yang-lainan” genre lain, atau—dalam istilah Kevin Inston—ekuevalensi sebagai ciri utama perbedaan.²³⁸

Mengabsorb perbedaan diantara genre frase ke dalam suatu struktur terorganisir dan harmonis dengan membangun satu “peradilan rasio”—atau dalam bahasa Foucault, “menormalisasikannya”—menurut Lyotard justeru akan melahirkan keadaan *différend*. Dalam kasus ini tidak ada suatu peradilan yang dapat mendamaikan konflik semacam itu, karena tidak ada “putusan” (*judgment*) yang secara adil dapat diterapkan kepada kedua partai (genre).

Berkenaan dengan “putusan”, Lyotard mengambil “putusan tanpa kriteria” (*judging without criteria*) Kantian atas sublimitas (putusan reflektif)—sebagaimana yang telah dijelaskan di depan. Putusan merupakan kekuasaan yang menyebar; ia tidak memiliki objek yang pasti. Ragam genre memiliki tujuan-tujuannya sendiri, dan karena itu tidak ada satu kriteria dalam putusan yang dapat diterapkan pada tujuan-tujuan ragam genre. Dari sinilah responsibilitas etik-politis Lyotardian dapat dinyatakan sebagai usaha untuk mendorong penemuan frase baru yang dapat menyatakan *différend* dan usaha untuk menemukan frase baru bagi frase yang dimarjinalkan atau terhalang kehadiriannya (sesuatu yang *terdiam*

²³⁸ Kevin Inston, *op cit.*, hlm. 358. Ciri ekuevalensi ini sebenarnya melawan tradisi strukturalisme yang mereduksi perbedaan kedalam gerak oposisi bahasa yang menemukan keidentikan dalam suatu makna sistematis dan jelas. Ekuevalensi Lyotardian justeru menolak suatu “kesamaan” dan mempertegas ‘kekaburan’ (*inconceivable, incompleteness*) di mana seluruh identitas tidak dapat diletakkan kedalam satu identitas yang identik yang mendasari multiplisitas identitas.

atau terdepak dari keberadaanya dalam tata diskursus sosial). Usaha semacam itu tidak lain merupakan apa yang pernah ia serukan agar setiap saat “menghadirkan sesuatu yang tidak dapat dihadirkan”.²³⁹

Dengan demikian dapat difahami bahwa heterogenitas Lyotardian, pada satu sisi, secara politis merupakan gerak agonistik yang akan melahirkan, meminjam istilah Sassower dan Ogaz, invensi yang lebih kreatif berdasarkan logika dissensus dari pada inovasi dan repetisi yang merupakan hasil dari konsensus,²⁴⁰ dan pada sisi lain, secara etis mendorong responsibilitas terhadap “*the other*”.

Dua hal ini merupakan dua strategi melawan totalisasi. Strategi politis²⁴¹ merupakan upaya meneguhkan heterogenitas dan menolak ilusi transendental yang mengandaikan suatu dasar fundamental bagi ragam *language games*. Dari strategi ini diharapkan muncul ide-ide baru yang lebih kreatif, yakni aturan baru, idiom baru, dan cara baru membentuk frase atau diskursus baru. Pada tataran inilah, sebagaimana kata Nuyen, penciptaan ide-ide politis memerlukan genius

²³⁹ Jean-François Lyotard, *The Différend... op. cit.*, hlm. 142. Tidak dapat dihadirkan disini dapat berarti pihak yang diopresi. Berkenaan dengan ini pandangan Lyotard bertolak belakang dengan Marxisme yang melihat proletariat sebagai pihak tersebut. Lyotard justru melihatnya sebagai siapapun yang memainkan permainan bahasa lokalnya tetapi terdepak oleh meta-narasi. Langkah emansipasi mereka pun berbeda. Kalau Marxisme menekankan materialisme dealektis untuk menghancurkan struktur kapitalisme, di mana keadilan harus ditegakkan sekali dan untuk semua dalam bentuk yang sistematis, maka Lyotard tidak percaya dengan langkah sistematis semacam itu dan lebih mengutamakan prinsip paralogi, yakni langkah terus menghidupkan perbedaan sembari melawan totalisasi metanarasi.

²⁴⁰ R. Sassower dan Ch. Phyllis Ogaz, *loc. cit.*

²⁴¹ Istilah politik ini mesti buat pembedaan, antara *political* dan *Politics*. *Political* berarti perayaan inkomunurabilitas dalam wacana, yang menegaskan akan ketidakmungkinan menemukan satu genre yang dapat berlaku sebagai legislator atas semua regimen frase. Oleh sebab itu ia memerlukan idiom baru untuk memperlihatkan heterogenitas dan menolak asimilasi ke dalam tata wacana dominan. Sementara *politics* merupakan usaha membangun “jembatan” bagi heterogenitas; oleh karenanya ia merupakan homogenisasi heterogenitas ke dalam spesifikasi genre tertentu. Lihat Kevin Inston, *op. cit.*, hlm. 364.

politis, seperti Martin Luther King, Nelson Mandela, Petra Kelly; diskursus baru seperti Women's Studies, Black Studies, Queer Studies, Green Politics, dan juga tatanan politik baru di Afrika Selatan. Genius-genius tersebut menandakan proses penemuan "aturan-aturan baru pembentukan frase yang dapat menegaskan suatu *différend*."²⁴² Dengan demikian, dengan strategi ini diupayakan untuk meminimalisir *différend* dengan jalan memaksimalkan "permainan bahasa". *Semakin maksimal permainan bahasa, maka akan semakin kecil korban tirani wacana dominatif.*

Sementara itu strategi kedua, kewajiban etis yang oleh A.T Nuyen disebut sebagai "strategi reflektif". Strategi reflektif ini maksudnya bahwa, demi melawan totalitas perlulah untuk merefleksikan apa yang tidak dapat dihadirkan oleh satu pemain dalam suatu diskursus. Ia tidak dapat dihadirkan berdasarkan aturan-aturan yang ada. Perang melawan totalitas berarti perjuangan untuk menghadirkan "sesuatu yang tidak dapat dihadirkan". Karena "sesuatu yang tidak dapat dihadirkan" itu bukanlah sesuatu yang dapat difrase-kan karena sistem menghambatnya, maka ia hanya dapat dirasa melalui suatu kesadaran bahwa ada sesuatu yang tidak dapat dihadirkan.²⁴³ Ringkasnya refleksi seseorang dituntut untuk peka terhadap pihak-pihak yang termarginalkan. *Semakin besar kepekaan seseorang terhadap "yang lain", akan semakin kecil kemungkinan seseorang mengorbankan mereka.*

²⁴² Jean-François Lyotard, *op. cit.*, hlm. 13.

²⁴³ A.T. Nuyen, "Lyotard's Postmodern Ethics And The Normative Question" dalam *Philosophy Today*, Winter 1998, 413.

Itu semua tampak jelas dari beberapa tulisannya yang selalu mengajak para pembaca untuk mengapresiasi multiplisitas diskursus tanpa hendak menempatkan satu diskursus di atas diskursus lainnya. Pertemuan multiplisitas diskursus, atau dalam rana sosial diversitas norma, tidak difahami sebagai pertemuan yang sifatnya dialogis, di mana suatu konsensus dapat diciptakan. Pertemuan antara genre diskursus memang suatu kemestian akan tetapi pertemuan itu tidak didasarkan pada satu kriteria tunggal yang dapat menampung keragamannya. Hubungan masing-masing mereka pun tidak ditempatkan dalam struktur hirarkhis.²⁴⁴

Heterogenitas Lyotardian semacam itu menyuguhkan konsepsi pluralisme yang sangat radikal; penyikapan terhadap kemajmukan tidak sesederhana menyatukan mereka ke dalam satu "norma fundamental" yang—biasanya dianggap—dapat meredam konflik diantara mereka. Model kesadaran pluralitas Lyotard tampaknya ingin meruntuhkan narsisme modernitas (rasionalisme dan universalisme Barat) sekaligus kecenderungan totalisasi ala Pencerahan, atau, ringkasnya, plurlisme radikal Lyotard merupakan bentuk skeptisme dan penolakan terhadap bentuk rasionalitas bersama (*form of shared rationality*) yang menjadi warisan Modernisme.

Rasionalitas Modernisme yang didasarkan pada semangat Pencerahan memiliki asumsi yang justeru semua rekan posmodernis Lyotard menolaknya. Dalam rasionalitas modernisme, proses berfikir terhadap dunia akan

²⁴⁴ Contoh yang paling jelas akan hal ini tampak dari pemeriksaannya atas diskursus pengetahuan narasi dan pengetahuan ilmiah, yang menurutnya—sebagaimana dipaparkan—kedua diskursus itu memiliki *language games* yang berbeda dan tidak saling merendahkan.

menghasilkan konsepsi indentik tentang dunia, baik berkenaan dengan pengetahuan maupun moralitas. Menurut asumsi ini, hasil pemikiran rasional manusia memiliki kesamaan dengan dunia, dan itu berarti bahwa tidaklah mungkin berbeda konsepsi manusia dengan keapaan dunia itu sendiri. Kalau pun ditemui hal yang kontradiktif, maka kesalahan dianggap bersumber dari observasi (dunia tidak dipahami secara benar) dan penalaran (proses berfikir tidak dilakukan secara tepat). Dengan demikian pemikiran ala modernisme mengandaikan salah dan benar.

Dari perspektif ini, rasionalitas, logika, pengetahuan dan sains, nilai dan etika, estetika dan agama dapat didasarkan pada satu hal yang fundamental, dan karena itu menjadi universal kebenarannya. Oleh sebab itu implikasi dari perspektif ini adalah bahwa karena manusia hidup dalam satu dunia, maka konvergensi global seharusnya memungkinkan untuk didasarkan pada satu pandangan dunia (Westernisasi), system tunggal ekonomi (kapitalis dan sosialis), system politik tunggal (demokrasi liberal dan Marxisme).

Karena pandangan Modernisme dominan menerima asumsi bahwa semua proses pemikiran manusia sesungguhnya sama, maka pandangan mereka cenderung melihat evolusi budaya dengan pengertian unilinear. Suatu masyarakat yang telah mencapai kematangan ilmiah modern, ekonomi dan politik dinyatakan sebagai "maju", sedangkan masyarakat sebaliknya dianggap "mundur". Oleh sebab itu "yang mundur" seharusnya mencontoh "yang maju", dan "yang maju" sepatutnyalah "membantu" yang terbelakang. Dengan demikian Modernisme melihat semua budaya bergerak dalam satu jalur menuju satu tujuan yang sama.

Perspektif posmodern Lyotard mengajukan kritik terhadap asumsi ini. Menurutnya, semua upaya untuk menciptakan konvergensi ke dalam satu mode tunggal rasionalitas, pengetahuan, dan nilai, atau upaya untuk melihat sejarah sebagai gerak progresif menuju *telos* yang sudah ditentukan adalah asumsi yang menyesatkan. Dengan mengembangkan analisa bahasa Wittgenstein, Lyotard berpandangan bahwa pada prinsipnya tidak ada satu pandangan tunggal tentang dunia tetapi multiplisitas *language games*, di mana masing-masing tidak saling membentuk sebuah susunan hirarkhis, tetapi mereka membentuk suatu dikotomi.

Dalam kaitan dikotomi Lyotardian ini Raphael Sassower dan Ch. Phyllis Ogaz memaparkan bahwa *game* dari dikotomi memiliki aturan fundamental, “setiap ide atau objek dapat dikelompokkan ke dalam dua bagian sehingga ada demarkasi yang jelas diantara satu kelompok dengan kelompok lain.”²⁴⁵ Demarkasi itu mengikuti suatu kriteria, dan kriteria itu sendiri tetap jelas untuk diperiksa (keapaanya, *what they are?*). Namun meski demikian kriteria itu tetap sukar dimengerti (kemengapaannya, *why are these criteria and not other?*). Pada level terakhir ini, kriteria sudah mapan sebagai pondasi atau basis bagi bangunan diskursif, dan kriteria menjadi sebetuk keyakinan yang otoritasnya tidak dapat digugat. Kriteria tetap seperti asalnya.

Dengan demikian berfikir hirarkhis dan diskursus yang menempatkan dirinya sebagai universal merupakan bentuk totalisasi, suatu upaya untuk merengkuh kebenaran final dan absolut disertai dengan sikap meminggirkan semua opini yang berbeda. Segala upaya untuk mencapai konsensus universal—

²⁴⁵ R. Sassower dan Ch. Phyllis Ogaz, *op. cit.*, hlm. 154

satu bagian kritiknya terhadap Habermas—menurutnya opresif karena hal tersebut merupakan bentuk kekerasan terhadap pluralitas atau heterogenitas *language games*.²⁴⁶

Penolakan terhadap segala upaya untuk menciptakan konsensus demi mencapai *common humanity* ini sudah tampak dari dekonstruksinya terhadap proyek politik pada 1789 tentang deklarasi hak asasi manusia—yang telah penulis paparkan pada sub bab C. dari bab IV. Upaya semacam itu menurutnya selalu saja memperlihatkan *différend* dan gejala eklusi yang terjadi dalam formulasi universalitas, di mana akan muncul suatu meta-bahasa (wacana satu pihak yang dianggap universal) yang mengabsor heterogenitas ke dalam satu unitas wacana.

Segalah bentuk totalisasi, dalam perespektif Lyotard, adalah politik yang mencoba mengabsorb "yang lain" (*the other*) dan menolak perbedaan radikal yang nyata-nyata menjadi ciri pluralitas. Jika ditaruh dalam lingkup sosio-kultural maka perespektif Lyotard, seperti kata Bob Plant, mau menolak gagasan apapun tentang *common humanity*.²⁴⁷ Bagi Lyotard, pernyataan bahwa semua budaya itu secara fundamental sama merupakan *trade mark* imprealisme modernitas. Oleh sebab itu tantangan politik kontemporer adalah bagaimana memikirkan gagasan tentang komunitas dibawah horizon "disensus" bukan lagi "konsensus". Politik konsensus berlaku ketika suatu politik dilakukan melalui tindak dominasi, eklusi, dan tidak adil. Sebaliknya politik disensus akan mengangkat sekaligus mempertahankan hak paling mendasar dari "*the other*" atau pihak-pihak di luar *mainstream*. Bob Plant

²⁴⁶ Jean-François Lyotard, *Postmodern Condition...op. cit.*, hlm., xxv.

²⁴⁷ Bob Plant, "Pluralism, Justice and Human Vulnerability: Misappropriations of Wittgenstein" dimuat dalam www.abda.ac.uk/pir/posgard. hlm. 4

menyatakan bahwa pandangan dan sikap terhadap pluralitas inilah yang menegaskan bentuk “pluralisme radikal” (*radical pluralism*), yakni suatu pengakuan atau kesadaran terhadap keragaman yang disertai dengan penolakan terhadap klaim bahwa “*a shared human family*” dapat mengatasi perbedaan.²⁴⁸

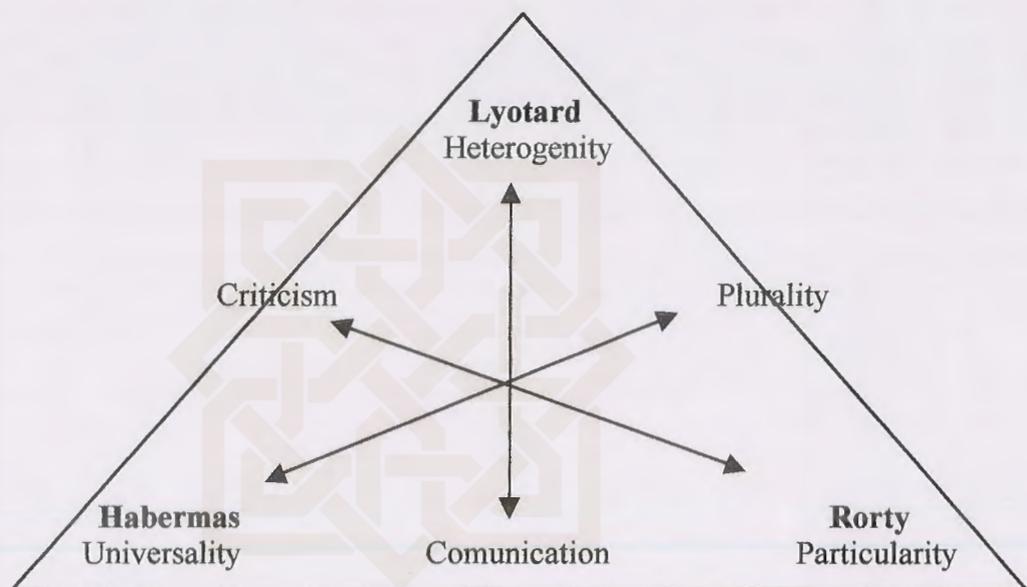
“Pluralisme radikal” (*radical pluralism*) di sini barangkali menjadi istilah problematis untuk disematkan pada pemikiran Lyotard. *Pertama*, istilah tersebut tidak pernah diluncurkan Lyotard, yang justru memakai istilah *heterogeneity* dalam kaitannya dengan konsep *language games*. Kedua, penggunaan istilah tersebut terkesan “bermain-main” untuk membedakan tipe kesadaran dan sikap terhadap keragaman atau pluralitas. Namun dalam hemat penulis, demi membedakan ragam tipe kesadaran dan sikap terhadap keragaman atau pluralitas “*radical pluralism*” Bob Plant sah untuk kebutuhan tipologisasi, yakni *tipologi atas pengakuan atau kesadaran dan sikap terhadap keragaman yang disertai dengan penolakan terhadap klaim bahwa “a shared human family” dapat mengatasi perbedaan.*

Dalam skripsi ini, istilah tersebut juga tidak sengaja penyusun lawankan dengan “pluralitas radikal” yang dilekatkan Lieven Boeve kepada pemikiran Wolfgang Welsch, ketika, dalam sebuah tulisannya, ia petakan karakteristik utama teori sejumlah pemikir (Welsch, Lyotard, Rorty, dan Habermas): Welsch dengan karakteristik kesadaran “pluralitas radikal” (*radicalized plurality*), Lyotard dengan “heterogenitas radikal”, Rorty dengan partikularitas radikal dan kontekstualitas

²⁴⁸ *Ibid.*

tiap-tiap narasi, dan Habermas dengan universalitas yang dapat mendamaikan pluralitas, heterogenitas, dan partikularitas dan kontekstualitas.²⁴⁹

Skema ini diambil dan dijelaskan berdasarkan tulisan Lieven Boeve²⁵⁰



Segi tiga ini dibuat Boeve untuk menempatkan nama-nama tersebut berdasarkan kesamaan dan perbedaan dalam teori mereka. Tiga nama tersebut disertakan di bawahnya karakteristik utama teorinya (Lyotard-Heterogenity; Rorty-Particularity; Habermas-Universality). Tiga garis segi tiga yang menghubungkan kepada dua dari tiga nama menandakan tema (*criticism, plurality, comunication*) yang umum pada dua nama dan teori yang lain.

- Lyotard membangun ide tentang heterogenitas dari konsepsi tentang pluralitas yang juga digeluti oleh Rorty dan Habermas. Dengan ide itu, ia kembangkan kritisme terhadap metanarasi atau narasi besar, kritisme yang juga digeluti oleh Rorty dan Habermas. Filsafat Lyotard dikembangkan melalui *frame* komunikasi yang menurutnya gagal mencapai ideal komunikasi karena heterogenitas menghalangi suatu bentuk komunikasionalitas. *Frame* komunikasi juga digeluti oleh Rorty (yang dia istilahkan dengan "conversation") dan Habermams.

²⁴⁹ Lieven Boeve, "Critical Consciousness in the Postmodern Condition: New Opportunities for Theology?" dalam *Philosophy and Theology* 10, 2, 1997, hlm. 450

²⁵⁰ *Ibid*, hlm. 459

- Rorty membangun ide tentang partikularitas untuk memandang pluralitas. Soal komunikasi, (*conversation*) ia berbeda dengan Lyotard dalam hal kemungkinan terbangunnya komunikasi. Berbeda dengan Habermas dalam hal kondisi komunikasi yang menurutnya menuntut suatu keterbukaan yang menjadi ciri dari masyarakat liberal Barat. Dengan keterbukaan (terhadap keyanglinaan) ini sikap kritisme hanya bisa dibangun.
- Habermas membangun suatu universalitas atau unitas rasio yang mengatasi pluralitas rasio, gagasan universalitas yang berlawanan dengan Lyotard (segala ide universalitas adalah teror) dan Rorty (bahwa vokabulari sebagai produk dari konversasi tidak dianggap *universal* tetapi *kosmopolotan*, narasi tertentu yang diperluas [*extended particular narrative*]). Melalui rasionalitas komunikatif ia kembangkan gagasan tersebut, suatu gagasan yang ditentang oleh Lyotard dan berlawanan dengan Rorty. Usaha ini merupakan kritisisme Habermas terhadap modernitas yang dicirikan dengan modernitas yang belum rampung, suatu koreksi terhadap bentuk rasionalitas sistemik-fungsionalistik yang cenderung me-kolonisasi dunia kehidupan (*life-world*).
- Sementara itu Welsch (akan dipaparkan lebih lanjut), menurut Boeve, berada ditengah-tengah tiga sudut yang berlawanan itu. Meski demikian, posisi Welsch dapat beralih ke *kiri bawah* Habermas dengan alasan ia lebih dekat dengan Habermas dari pada Rorty dan Lyotard.

Untuk sementara, penyusun mengarahkan perhatian pada terma "*radicalized plurality*" yang dilekatkan oleh Lieven Boeve pada pemikiran Wolfgang Welsch, dengan tujuan mengklarifikasi terma "pluralisme radikal" yang penyusun ambil dari pembacaan Bob Plant sekaligus menemukan kesamaan gagasan dan perbedaan dalam pemikiran Welsch dan Lyotard sehingga diharapkan ada kejelasan tentang terma "pluralisme radikal" dalam skripsi ini. Berkenaan dengan pemikiran Welsch, secara keseluruhan penyusun mengikuti penjelasan Lieven Boeve.

Pluralitas dalam tatapan Wolfgang Welsch diinspirasi oleh filsafat Lyotard.²⁵¹ Welsch melabelkan keadaan posmodern dengan ‘pengalaman pluralitas radikal’ sebagai ciri khas masa ini. Artinya, bahwa satu realitas yang sama dapat dipertimbangkan melalui perspektif yang beragam, di mana satu *point view* bernilai menurut dirinya sendiri seakan satu dengan yang lain memiliki perbedaan yang sifatnya *incomptible*. Keragaman dan perbedaan semacam ini hadir dalam berbagai rana sebagai akibat dari proses *multi-faceted* perubahan, proses pluralisasi dan diferensiasi radikal. Proses tersebut bermula dari moderintas yang kemudian memenuhi kepenuhannya (*completion*) pada era posmodern—sebuah istilah yang ia pilih dari pada istilah *radically modern*. Dengan demikian posmodernitas dalam tatapan Welsch merupakan *radikalisasi dan realisasi modernitas*, yakni kepenuhan proses diferensiasi.²⁵²

Sebagaimana Lyotard, Welsch memahami bahwa dalam modernitas, kesadaran seseorang masih terarah pada suatu upaya meregulasikan perbedaan ke dalam apa yang pernah diistilahkan Lyotard sebagai “narasi besar”. Dalam keadaan posmodern, seseorang menyadari kegagalan univikasi dan mengakui kenyataan dunia kehidupan yang plural. Kesadaran dan pengakuan seperti itu tidak dibarengi dengan kegundaan tetapi menerima dengan lapang dan riang keadaan tersebut, yang justeru akan memberikan kesempatan bagi kebebasan dan

²⁵¹ *Ibid*, hlm. 452

²⁵² *Ibid*, hlm. 451

humanitas dalam multiplisitas tipe-tipe rasionalitas, pola-pola tindakan dan gaya hidup.²⁵³

Namun, lanjut Lieven Boeve, ide Welsch tidak berhenti pada upaya menyadarkan orang untuk menerima pluralitas, akan tetapi ia juga menyerukan untuk mengolanya dalam wadah normativitasnya, yang akan mendorong seorang posmodernis tidak sekedar menyadari fakta pluralitas radikal tetapi juga memanfaatkannya sebagai terobosan untuk memberdayakan kebebasan (*freedom*) secara kualitatif (dalam intensifikasinya) dan kuantitatif (dalam tingkat pertumbuhannya). Pembatalan klaim kebenaran tunggal tidak secara otomatis membawa seseorang ke dalam relativisme tulen. Namun sikap semacam itu akan menghasilkan suatu pemahaman diri yang baru dengan kesadaran kritisnya sendiri yang membentengi dirinya dari segala pretensi univikasi. *Dalam kondisi keragaman, model-model pemikiran, tindakan, dan gaya hidup survive di tengah kehidupan masyarakat yang pada akhirnya berhak untuk memilih ragam model tersebut atau pun menciptakan suatu kombinasi baru.*²⁵⁴

Ketika posmodern menjadi sebuah kondisi yang menampung keragaman, Welsch—seperti dijelaskan Boeve—memberikan kemungkinan bentuk baru rasionalitas, yang diistilahkan dengan “rasionalitas transversal” (*transversal rationality*). Rasionalitas transversal mengandaikan bahwa rasionalitas semacam itu memiliki fungsinya bagi terbentuknya inter-rasionalitas, di mana bentuk rasionalitas ini mendorong dirinya sendiri untuk bisa menyesuaikan diri di tengah

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ *Ibid*, 452

keragaman arus (pemikiran, model hidup dan tingkah laku) melalui bentuk ‘hubungan menyilang’ (*transverse connection*). Dengan demikian, model tersebut berbeda dengan modernitas yang cenderung pada upaya mengatasi pluralitas di mana rasionalitas yang berbeda dengan rasionalitas yang dianggap abosolut dan universal dimarjinalkan.²⁵⁵

Demikian sketsa “pluralitas radikal” Wolfgang Welsch. Dari sana didapati bahwa dalam pemikirannya menyisahkan satu tempat terbentuknya *hubungan*, yang meskipun demikian tetap—seperti skema Lieven Boeve—(agak) berbeda dengan rasionalitas komunikatif Habermas dan konversasi Rorty. Dengan demikian pula gambaran tersebut memungkinkan pembacaan bahwa, dalam hal sikap terhadap pluralitas, Lyotard dan Welsch berbeda arah: pluralitas Lyotard mengandaikan suatu jenis heterogenitas radikal di mana komunikasi sulit untuk dibangun di tengah keragaman, sementara pluralitas Welsch menyediakan tempat bagi bentuk baru hubungan, suatu jenis “hubungan menyilang”—yang menurut Lieven Boeve, lebih dekat dengan Habermas.

Dari sinilah penulis memiliki alasan mengapa istilah pluralisme radikal dilekatkan kepada pemikiran Lyotard. Pertama, istilah tersebut—sebagaimana dinyatakan Bob Plant di atas—dilekatkan pada pemikiran yang menolak klaim terhadap “*a shared human family*” apa pun jenisnya yang dianggap dapat mengatasi perbedaan. Kedua, “pluralisme radikal” (Bob Plant) diletakkan secara berbeda dengan “pluralitas radikal” (Lieven Boeve) karena frase terakhir (pluralitas) dimaksudkan sebagai *realitas nyata*, sementara frase pertama

²⁵⁵ *Ibid.*.

(pluralisme) sebagai bentuk kesadaran terhadap kenyataan tersebut. Pluralitas dan pluralisme memang acap kali disandingkan secara sejajar. Namun dalam kaitan ini pembedaan kedua kata tersebut mengikuti konsepsi Anselm Kyongsuk Min, sebagaimana dikutip oleh Abu Du Wahid, Min membuat pembedaan bahwa, sebagai realitas pluralitas adalah kenyataan lama (*ancient fact*) dan pluralisme adalah fenomena baru (*recent phenomenon*).²⁵⁶

Dari gambaran di atas pluralisme (sebagai bentuk kesadaran) dalam tinjauan filsafat Lyotard menempati kutub yang lebih radikal dibanding dengan tinjauan beberapa pemikir. Dari tinjauan filsafatnya yang bersandar pada analisa bahasa, Lyotard tampaknya tidak hendak menjadikan bahasa sebagai basis fondasi komunikasional pemahaman bersama diantara pihak-pihak yang terlibat dalam suatu jalinan interaktif. Umumnya tinjauan filsafat semacam itu dinyatakan sebagai kecenderungan relativisme, bahwa kebenaran itu banyak, dan karena itu semuanya harus diterima. Implikasi dari kecenderungan ini adalah nihilisme di mana seorang akan terombang-ambing karena tidak ada prinsip atau norma yang ia pegang.

Walau demikian, dalam rangka terbentuknya sosialitas masyarakat dengan keragaman yang mereka miliki, Lyotard membangun satu prinsip normatif atau etik diskursus, yaitu hak berpartisipasi setiap pihak untuk menciptakan “frase” (cara pandang dunia yang sifatnya partikular) dalam ruang sosial. Dari sini ide keadilan yang diusung oleh Lyotard adalah penerimaan terhadap multiplisitas atau

²⁵⁶ Abu Du Wahid, *Ahmad Wahib, Pergulatan, Doktrin dan Realitas* (Yogyakarta: Resist Book, 2004), hlm. 20

keragaman: tindak keadilan harus melawan tirani totalitarian atau dominasi permainan bahasa satu kepada permainan bahasa lainnya, dan penciptaan keadilan dapat dilakukan dengan mengaktifkan lokalitas permainan bahasa.

Jean-François Lyotard Dalam Sorotan

Pandangan Lyotard tentu saja banyak menimbulkan pro dan kontra. Dari pihak yang kontra, mereka tidak hanya mempersoalkan gagasan heterogenitas-nya tetapi juga perspektif yang ia gunakan. Christopher Norris sehubungan dengan itu menuduh Lyotard telah membelokkan Kant dengan jalan mengeksploitasi sublimnya sampai titik yang belum tentu Kant menyetujuinya. Sublim Kant ia, menurut Norris, dipakai untuk membaca realitas sosial dan nilai etis-politis. Cara demikian ini, dengan membawa modalitas pemahaman estetis, tentu saja akan berimplikasi pada pembatalan terhadap masalah-masalah kebenaran. Oleh karena itu menurut Norris pembacaan posmodern Lyotard atas konsep sublim menciptakan pandangan skeptisisme kognitif ekstrem dan politik sehingga pembacaan tersebut sulit menemukan aspek relevansi dan akuntabilitasnya dalam dunia nyata.²⁵⁷

Demikian pun Burbules, sehubungan dengan inkomensurabilitas *language games*, menuduh perspektif Lyotard melampaui batas dengan menganggap *language games* sebagai “pulau-pulau bahasa”. Inkomensurabilitas menurutnya seharusnya tidak dipahami sekedar sebagai ketidaksepahaman yang ekstrem, tetapi mesti juga dipahami sebagai ketidakterukuran pada pada tingkat makna atau nilai konklusifnya. Oleh karena itu pada level komunikasi atau konsensus di suatu saat nanti masih ada kemungkinan untuk menyepakati nilai konklusif bersama.

²⁵⁷ Madan Sarup, *op. cit.*, hlm. 267-268

Kegagalan kesepakatan adalah suatu faktor, akan tetapi bukan sifat yang pakem dalam suatu diskusi. Terlebih lagi, *language games* Wittgenstein, menurutnya, harus dipahami dalam kaitannya dengan “konteks”, atau “bentuk kehidupan” (*form of life*) yang mendasari dan menjadikan suatu *game* itu relevan. Oleh karena itu faktor yang menyebabkan ragam *game* itu berlawanan adalah perbedaan konteks atau “bentuk kehidupan”, bukan *language games* itu sendiri maupun aturan-aturannya. Dengan demikian konsensus dapat dihadirkan sebagai jalan untuk memecahkan suatu problem konflik atau inkomensurabilitas, problem ketidaksepahaman, negoisasi, dan seterusnya.²⁵⁸

Pluralisme atau heterogenitas radikal Jean-François Lyotard memang berlawanan dengan sejumlah filsuf. Pembacaannya terhadap sublim Kant dan *language games* Ludwig Wittgenstein justeru asing pada filsuf lainnya. Pada arah yang berbeda, Habermas berbeda dengan Lyotard dalam memanfaatkan analisa bahasa Wittgenstein. Penedekatan komunkasionalnya yang berorientasi pada suatu jenis universalitas mengimplikasikan teori argumentasi, di mana teori komunikasi merupakan pragmatika universal untuk merekonstruksi kondisi-kondisi posibilitas pemahaman bersama bermediasikan bahasa.²⁵⁹ Dengan kata lain, upaya tersebut hendak menemukan fondasi komunikasional bagi pemahaman bersama antara dua partai (atau lebih) yang terlibat dalam suatu diskursus.

Dari wawasan Wittgenstein, Habermas menekankan grammar *language games* sebagai dasar pengaturan dunia kehidupan. Upaya Habermas itu tidak lain

²⁵⁸ Nicholas C. Burbules, *op. cit.*, hlm. 16-18

²⁵⁹ Plinio Walder Prado, *op. cit.*, hlm. 353

adalah untuk membuka suatu kondisi pemahaman intersubjektif yang bertumpu pada norma-norma fundamental diskursus rasional. Hal tersebut menurut Plinio Walder Prado merupakan usahanya untuk merekonseptualisasi upaya Hegel muda untuk melampaui filsafat subjektivisme, yang kerap disebut sebagai “fondasi bersama” intersubjektivitas. “Fondasi bersama” Hegelian tidak lain merupakan roh Objektif yang oleh Habermas diidentifikasi sebagai struktur komunikasi.²⁶⁰

Dengan mengajukan konsep interaksi Hegel dan mengelaborasinya dengan pragmatika bahasa (di mana bahasa menjadi unit analisis) Habermas bermaksud untuk menemukan paradigma yang memungkinkannya untuk keluar dari filsafat subjek. Oleh karena itu tujuannya adalah untuk meletakkan fungsi bahasa secara sistematis atau untuk merekonstruksi kondisi-kondisi pragmatika universal aktivitas komunikatif dan argumentatif, dan karena itu juga dasar rasional pemahaman bersama.

Bahasa dalam konstruksi ini akan selalu dipahami dengan model interaksi. Sebagai model interaktif bahasa selalu tampak sebagai medium yang menegaskan mediasi antara “yang universal” dan “yang individual”. Dalam praktek tersebut terjadilah pengalaman reflektif di mana subjek dibentuk berdasarkan “*inherent telos*” komunikasi. Grammer *language games* dalam pengertian itu menjadi kondisi yang memungkinkan terjadinya dealektika komunikasi.

Pendekatan bahasa Habermas ini setali tiga uang dengan (sekaligus dasar dari) konsepnya tentang rasionalitas komunikatif. Sebagaimana dinyatakan Suseno, rasionalitas dipandang oleh Habermas memiliki kaitan erat dengan

²⁶⁰ *Ibid*, hlm. 354

bahasa, di mana struktur komunikatif terbentuk. Rasionalitas jenis ini dihadapkan dengan rasionalitas instrumental yang bertumpu pada filsafat kesadaran. Kalau dalam filsafat kesadaran rasionalitas cenderung bertindak untuk memperoleh sasaran-sasaran yang diinginkan—dan karena itu subjek cenderung meng-*gagahi* objeknya (rasionalitas dipahami sebagai kekuasaan atas objeknya), maka dalam rasionalitas komunikatif, subjek membentuk hubungan simetris dengan objek di luar dirinya guna mencapai suatu pengertian bersama.

Letak hubungan tersebut akan tampak pada kenyataan bahwa ketika seseorang memasuki suatu perbincangan secara tidak langsung ia mengajukan empat klaim. *Pertama*, pernyataannya itu “jelas”; dalam arti kemampuan untuk mengungkapkan pernyataan dengan tepat. *Kedua*, “benar”; dalam arti pernyataannya muncul dari hasratnya. *Ketiga*, “jujura”; dalam arti “tidak bohong”. *Keempat*, “betul”; dalam arti pernyataannya itu wajar dia katakan. Dengan demikian pernyataan harus selalu mengandaikan empat klaim ini agar komunikasi berjalan. Pada tataran ini, konsep kebebasan dengan sendirinya menjadi pilar utama tindakan komunikatif.²⁶¹

Dari sisi lain dari Habermas, Arendt juga mengajukan kemungkinan untuk membangun suatu model konsensus rasional. Dari wawasan Kant tentang *sensus communis* di dalam putusan reflektif, sebagaimana secara garis besar dipaparkan pada bab dua, ia mencoba mengembangkan dialog dan kesepakatan demi memutuskan klaim-klaim yang berbeda—sekalipun tidak ada kriteria objektif. Model konsensus ini setali tiga uang dengan prinsipnya bahwa esensi politik

²⁶¹ Franz Magnis-Suseno, *op. cit.*, hlm. 7

adalah “debat”. Arti “debat”, sebagaimana kata Clarke, di sini lebih dari pengertian “...menyatakan di depan umum ‘*point of view* saya’ dan membandingkannya dengan milik orang lain”. Ia merupakan cara menciptakan pemahaman bersama atau cara menciptakan publik opini bersama secara kolektif. Debat berarti pergumulan memutuskan sesuatu tentang kehidupan melalui pemahaman bersama. Jadi, debat tidak lain merupakan proses putusan (*judging*), memutuskan bagaimana yang baik bagi semua.²⁶²

Bila *différend* Lyotard meragukan “keadilan” putusan dan “tujuan-tujuan” politik—karena telah menjadikan kasus *différend* sekedar sebagai kasus litigasi—dan menekankan “strategi reflektif” atas *unthinkable* atau *unpresentable*, maka menurut Arendt putusan merupakan sesuatu yang tidak terhindarkan dalam masyarakat (karena segala sesuatu hubungan dengan politik itu sendiri; politik tidak hanya terbatas pada pemerintahan atau institusi sejenis). Artinya, bahwa tindakan seseorang tidak mungkin berdiri sendiri, tetapi berhubungan dengan “kita” (“saya” dengan “mereka”) sehingga mencipta suatu putusan bersama. Konsensus bukanlah teror seperti yang dituduhkan oleh Lyotard; konsensus bukan jenis pereduksian ke dalam “kita” yang universal, suatu jenis opini publik yang berdiri sebagai hantu “teror mayoritas”. Bagi Arendt, justru dialog merupakan bentuk “oposisi loyal” sekaligus “kesepakatan”. Oleh sebab itu, dialog akan membawakan keadilan bagi peserta “debat”.²⁶³

²⁶² James P. Clarke, *op. cit.*, hlm. 135

²⁶³ *Ibid*, hlm. 146

Kedua pandangan filsuf ini memang cukup beralasan untuk menekankan dialog atau komunikasi guna mempertemukan klaim-klaim yang berbeda di antara budaya, agama, aliran politik, dan seterusnya. Hal tersebut cukup realistis dibanding dengan model disensus yang ditawarkan oleh Lyotard. Fenomena globalisasi yang tidak dapat tidak mendorong satu kelompok dengan kelompok lain mengadakan suatu pertemuan yang lebih kreatif, justru melahirkan *shock* budaya yang kemudian diiringi dengan malapetaka konflik identitas. Tidak jarang fenomena ini justru menyemai bibit fondamentalisme dan etnosentrisme yang seringkali anti-pati terhadap identitas lain sehingga kesadaran untuk menghargai “yang lain” kandas terpenjarah narsisme lokal. Contoh paling ekstrim adalah merebaknya terorisme. Sahdan, fenomena semacam itu memunculkan suatu “utopia” untuk membangun suatu dialog dan komunikasi resiprokal.

Bernstein dalam hal ini mengingatkan bahwa menyikapi kenyataan inkomensurabilitas (dan berarti pluralitas) bahasa dan tradisi tidaklah harus terjebak ke dalam kolonialisasi imprealistik maupun esensialisme. Yang pertama cenderung mengasimilasi “yang lain” berdasarkan kategori dan bahasanya sendiri tanpa memberi keadilan terhadap sesuatu yang sebenarnya berbeda dan bersifat inkomensurable, ataupun menolak apa yang datang dari “yang lain” dengan menyebutnya sebagai sesuatu yang nonsense. Sementara yang terakhir terwujud dalam sikap berlebihan terhadap kekhasan tradisi “kita” tanpa menyadari bahwa terdapat, sekecil apapun, kompleksitas tradisi-tradisi yang saling melengkapi dan saling *bersulang* dalam tataran gagasan globalnya.²⁶⁴

²⁶⁴ Richard J. Bernstein, *op. cit.*, hlm. 66

Memang alteritas “yang lain”, tuturnya, tidak dapat direduksi menjadi “yang sama”. Namun menurutnya hal tersebut tidak harus disikapi dengan perspektifisme dan relativisme, yakni kecenderungan untuk menempatkan “I” dan “the Other” dengan sangat berkejaran dan tidak ada sesuatu yang sifatnya *common* diantara mereka. Alteritas radikal “yang lain” tidak berarti bahwa tidak ada jalan pemahaman terhadap “yang lain”, atau membandingkan “I” dengan “the Other”. Justeru yang perlu ditekankan, menurutnya, adalah bagaimana “kita mengolah suatu jenis imajinasi di mana kita suatu kali peka terhadap kesamaan “yang lain” dengan diri kita sendiri dan juga peka terhadap alteritas radikal yang melarang reduksi ‘yang lain’ menjadi ‘yang sama’.”²⁶⁵

Dalam tataran praksis (problem kehidupan praksis manusia) hubungan antara *language games* atau tradisi yang inkomensurable dan hubungan “I” dan “the Other” mencipta sebagai hubungan etis. Artinya, siapapun dituntut untuk bersikap adil dalam memahami (menghargai, apresiasi, dan tidak menindas) tradisi lain dan alteritas “the Other”. Dengan menyadari bahwa *language games* atau tradisi yang inkomensurabel dan hubungan asimetris “I” dan “the Other” tidak menggambarkan sebuah monad yang tertutup, hubungan ini dapat mencipta sebagai sebuah hubungan resiprokal, di mana masing-masing berupaya meninggalkan “egoisme narsistis” dalam memahami inkomensurabilitas dan alteritas satu sama lainnya; toh, terdapat “horizon linguistik” yang selalu terbuka dan memungkinkan, suatu “fusi horizon”.²⁶⁶

²⁶⁵ *Ibid*, hlm. 74

²⁶⁶ *Ibid*, hlm. 74-75

Namun heterogenitas dan pluralitas radikal Lyotard patut juga dipertimbangkan bahwa perbedaan yang ia andaikan sebagai *différend* bukan persoalan mendudukkan sekian partisan dalam satu media dialog yang dapat memutuskan sesuatu yang adil dari suatu keputusan bersama. Perbedaan budaya, agama dan faham-fahamnya, pandangan politik, dll. tidak sama seperti perbedaan dua orang yang berebut tanah warisan yang dengan mudah aparat hukum dapat mengatasinya. Lebih dalam darinya, perbedaan semacam itu mencerminkan, meminjam istilah Komaruddin Hidayat, perbedaan *grammar of life* yang berbeda yang teramat sulit orang menemukan justifikasi suatu aturan atau kriteria keputusan yang tidak berpihak. Terlebih lagi dalam prakteknya dialog tidak dapat mengatasi “asumsi-asumsi” dibalik layar masing-masing partisan.

Oleh karena itu para filsuf posmodernis cenderung membiarkan perbedaan itu menjadi sewajarnya dalam suatu “ironi”, sikap membiarkan sesuatu tanpa fondasi kebenaran absolut dan mengaktifkan lokalitas “kebenaran-kebenaran”. Dengan begitu, arah perhatiannya bukan lagi sejenis dialog, tetapi perhatian terhadap sesuatu/kelompok/individu yang termarginalkan. Dalam perspektif Lyotard, “kita” yang secara otoritatif dinisbatkan pada sesuatu yang pada kenyataannya beragam, semisal dalam kalimat “kita sepakat dengan x...” atau “kita rakyat...”, sulit untuk dibayangkan dalam pengalaman objektif. Suatu yang ironis meletakkan pronon “kita” untuk mengakhiri perbedaan-perbedaan, padahal “kita” tersebut bias dengan ideologi mayoritas dan tetap berdiri di atas keberadaannya sebagai eksponen partikularitas—deklarasi hak asasi manusia tahun 1789 yang telah dipaparkan di atas, misalnya.

Skeptisisme terhadap fondasi bersama ini tidak membuka bibit-bibit kekerasan seperti yang tampak pada aksi terorisme. Para teroris memang berhak menyatakan “frase”-nya, sebuah idiom baru dan aturan main baru untuk menyatakan sesuatu yang *unpresentable* dari hegemoni Barat, namun dengan membantai “orang lain”, *sweeping*, dan mengharamkan aturan mainnya, mereka jatuh dalam bentuk totalitarian yang sama. Demikian pun Barat tidak berhak memaksakan paradigmanya ke dalam dunia ketiga dengan metanarasi apapun yang dipandang secara pragmatis akan membantu dunia ketiga. Oleh karena itu, Lyotard percaya bahwa perbedaan itu tetap akan bersifat agonistik, di mana aturan main masing-masing mereka menjadi aturan permainan bahasa lokal mereka sendiri. Maka satu-satunya norma dan komitmen moral dalam diskursus Lyotardian adalah mempertahankan hak partisipasi setiap pihak untuk menciptakan “frase” (cara pandang dunia yang sifatnya partikular) dalam ruang sosial.