IMAN YANG ATEIS Konsep Derrida Tentang Iman

PAULUS BUDI KLEDEN*

Abstract: Jacques Derrida is doubtless one of the most controversial philosophers of our time. Controversies surrounding him are mainly caused by his radical ideas which have shaken the main traditions of thinking in Western Philosophy. He demonstrates the contradictions of various philophical concepts. He also uses a provocative approach by connecting religion with atheism. This essay will demonstrate Derrida's concept of religion and how it is connected with atheism. Derrida does not present a theology; however his idea of atheistic faith can contribute to a critical understanding of faith and its expressions within religions.

Keywords: Iman (*faith*), agama (*religion*), teror (*terror*), ateis (*atheist; atheistic*), hadiah (*gift*; *reward*), pengetahuan (*knowlegde*).

PENDAHULUAN

Jacques Derrida dan dekonstruksinya mudah digunakan baik untuk membenarkan relativisme maupun fundamentalisme, baik untuk menunjukkan kemandulan absolut dari nalar manusia maupun daya penghancur mutlak yang menggelisahkan semua kemapanan. Karena kemenduaan reaksi itu, ada yang menilai Derrida sebagai pemikir yang hanya bermain-main dengan kata, yang tidak memiliki komitmen terhadap si-

^{*} Paulus Budi Kleden, Yarra Theological Union, 98 Albion Road, Box Hill, Vic 3128, Australia. E-mail: paulusbudi@hotmail.com.

¹ Yvonne Sherwood dan Kevin Hart, "Other Testaments," in Yvonne Sherwood and Kevin Hart (Eds.), *Derrida and Theology: Other Testaments* (New York – London: Routledge 2005), p. 5.

tuasi politik, ekonomi, dan sosial. Dia dinilai sebagai filosof yang tinggal dalam menara gading perguruan tinggi yang digunakan sebagai *casino*, tempat bermain tiada akhir tanpa kepedulian dan kepekaan akan apa yang terjadi di dunia nyata.² Ruang untuk kemenduaan reaksi memang terbuka karena gagasan-gagasan Derrida yang provokatif.

Gagasan yang provokatif itu juga terungkap karena Derrida menyandingkan ateisme dan iman ketika berbicara mengenai Tuhan. Derrida menyebut diri sebagai "yang cukup dapat disebut sebagai seorang ateis" (*I quite rightly pass for an atheist*).³ Ungkapan ini harus disandingkan dengan pernyataan-pernyataannya mengenai iman, seperti "*I pray all the time*," juga kalau tidak ada Tuhan yang menerima doanya. Membaca kedua pernyataan ini secara serentak dapat menimbulkan kesan inkonsistensi dan ketidaksungguhan. Namun, keduanya pun dapat dibaca sebagai pernyataan kontradiktif yang lahir dari permenungan tentang dasar yang lebih mendalam dari ateisme dan iman. Tulisan ini memperkenalkan konsep Derrida tentang iman yang ateistik. Pada tempat pertama diuraikan alasan mengapa Derrida sebagai filosof berbicara tentang iman, disusul uraian mengenai relasi antara iman, agama, dan pengetahuan. Konsep iman yang ateistis versi Derrida didiskusikan pada bagian ketiga, sebelum pemba-

² Derrida sendiri pernah berbicara mengenai "casino akademis" untuk menunjukkan beragam reaksi terhadap dekonstruksi. Jacques Derrida, "Biodegradables", translated by Peggy Kamuf, *Critical Inqury* 15 (1989): 850. Berbagai penilaian atas Derrida, baca Yvonne Sherwood and Kevin Hart (Eds.), *Derrida and Theology*, pp. 4-7.

³ Jacques Derrida, "Circumfession: Fifty-nine Periods and Periphrases," in Geoffrey Bennington dan Jacques Derrida, Jacques Derrida, translated by Geoffrey Bennington (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), p. 155.

⁴ Jacques Derrida, "Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrrida." An interview with John D. Caputo, Kevin Hart, and Yvonne Sherwood, in Kevin Hart and Yvonne Sherwood (Eds.), *Derrida and Theology*, p. 30. Dalam wawancara tersebut Derrida "mengakui" bahwa ia berdoa sebagai—bukan hanya saat masih—anak kecil sekali sehari dan juga berdoa sebagai seorang filosof Pencerahan. Pada kesempatan lain Derrida menyebut diri sebagai bukan wakil yang kompeten dari agama, pun bukan musuh agama, tetapi sebagai pemikir Pencerahan yang melihat agama sebagai tema publik. Lih. Jacques Derrida, "Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone," translated by Samule Weber, in Gil Anidjar (Ed.), *Jacques Derrida: Acts of Religion* (New York-London: Routledge, 2002), p. 47.

⁵ Jacques Derrida, "Epoché and Faith," in Kevin Hart and Yvonne Sherwood (Eds.), Derrida and Theology, p. 31.

hasan tentang kontribusi konsep iman ateistis bagi agama-agama yang menutup tulisan ini.

1. TEMPAT IMAN DAN AGAMA DALAM FILSAFAT

Bagi Derrida, agama harus menjadi tema filsafat sebab agama adalah salah satu pertanyaan yang tidak dapat dielakkan. Lebih tepat, agama harus dibahas secara filosofis, karena agama adalah pertanyaan paling mendasar, pertanyaan mengenai pertanyaan. Dasar terdalam dari agama adalah pertanyaan dan agama harus tetap memungkinkan artikulasi pertanyaan. Esensi ini sering dikaburkan oleh pereduksian yang terjadi dalam agama-agama. Berlandaskan iman dan wahyu, agama semata-mata dilihat dan dialami sebagai penyedia jawaban. Agama hanya dipandang sebagai seperangkat jawaban yang harus diterima secara definitif.

Sejalan dengan pereduksian ini, agama mengambil sosok teroristis. Jawaban final yang disajikan agama menjadi sumber legitimasi untuk menuntut kepatuhan total dari setiap dan semua manusia. Tuntutan ini tidak jarang menjadi sebab terjadinya kekerasan atas nama agama. Derrida menilai bahwa zaman kita sedang mengalami kembalinya agama dalam sosoknya yang menggentarkan (*tremendum*) karena aksiaksi teror yang menggunakan alasan agama. Modus lain dari kembalinya agama adalah koalisi antara agama dan teknologi. Untuk menanggapi

⁶ Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), Jacques Derrida, p. 101.

^{7 &}quot;... the question of religion is first of all the question of the question." Lih. Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), Jacques Derrida, p. 76.

⁸ Derrida memang juga mengatakan bahwa "*religion is response*." Lih. Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), *Jacques Derrida*, p. 64. Yang dimaksudkan dengan *respons*e bukanlah jawaban atas pertanyaan, melainkan tanggapan atas panggilan atau seruan.

⁹ Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), *Jacques Derrida*, p. 63. Kalau Derrida berbicara mengenai kembalinya agama, bukan berarti pernah ada zaman yang sama sekali sekular, yang bersih sama sekali dari pengaruh religius. Konsep dan nilai religius tetap dihayati dalam berbagai bentuk profan. Lih. John P. Manoussakis, "The Revelation According to Jacques Derrida," in Yvonne Sherwood and Kevin Hart (Eds.), *Derrida and Theology*, p. 313.

¹⁰ Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), *Jacques Derrida*, pp. 44 and 62.

gejala ini, diperlukan pergumulan yang serius untuk mengembalikan posisi agama sebagai keterbukaan dan pertanyaan. Agama perlu disingkapkan sebagai keterbukaan manusia untuk pencarian akan jawaban yang tidak akan pernah menemukan titik akhirnya.

Perumusan agama sebagai pertanyaan memerlukan dukungan filsafat, sebab pengungkapan pengalaman akan Tuhan selalu memerlukan terminologi dan kategori manusiawi yang menjadi objek permenungan filosofis. Lebih dari itu, menemukan dan mentematisasi agama sebagai pertanyaan memungkinkan filsafat kembali bergulat dengan pertanyaan khas yang menjadi inti pergumulannya, yakni pertanyaan mengenai Tuhan. Filsafat, dalam pemahaman dekonstruksi Derrida, tidak lain berarti usaha intelektual tanpa henti untuk menunjukkan provisorisitas segala sesuatu. Mempertanyakan semua bentuk jawaban yang diberikan untuk membuka ruang bagi pertanyaan dan upaya pemberian jawaban baru adalah tugas filsafat. Dalam memenuhi tugas seperti ini, tema Tuhan dan agama merupakan bidang istimewa. Sebab itu, pertanyaan *genuine* untuk filsafat adalah pertanyaan mengenai Tuhan atau Tuhan sebagai pertanyaan.

Menghadirkan Tuhan sebagai pertanyaan berarti memberikan kepada filsafat pertanyaannya yang sesuai dengan esensinya. Dalam pergumulan ini, filsafat mesti berbicara mengenai yang tidak dapat dibicarakan, berpikir tentang sesuatu yang mengatasi apa yang dapat dipikirkan. Atau, filsafat merefleksikan kemungkinan dari apa yang tetap tinggal sebagai ketidakmungkinan. Dengan ini menjadi jelas bahwa bagi Derrida, agama dan iman bukanlah bertentangan dengan filsafat.

¹¹ Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), Jacques Derrida, p. 312.

¹² Bdk. Robyn Horner, "Derrida and God: Opening a Conversation," *Pacifica* 12 (1999): 15.

¹³ John P. Manoussakis, "The Revelation According to Jacques Derrida," in Yvonne Sherwood and Kevin Hart (Eds.), *Derrida and Theology*, p. 313. Manoussakis mengingatkan bahwa dalam pengertian tentang Tuhan mesti dibedakan antara pengalaman akan Tuhan dan konsep mengenai Tuhan. Pengalaman akan Tuhan adalah pengalaman orang-orang beriman atau beragama, sementara pengertian tentang Tuhan dapat digunakan juga oleh mereka yang tidak mengakui diri sebagai orang beriman.

Derrida membuat pembedaan antara iman dan agama. Distingsi antara iman dan agama perlu dibuat, sebab "faith has not always been and will not always be identifiable with religion." 14 Derrida menyebut agama sebagai "an instituted apparatus consisting of dogmas or of articles of faith that are both determinate and inseparable from a given historical socius." ¹⁵ Yang disebut sebagai contoh historical socius adalah Gereja (agama), kaum klerus, otoritas yang terlegitimasi secara sosial, slogan bersama, persekutuan umat yang membagi keyakinan yang sama dan menanggung sejarah yang sama. Karena sarana bantu historis ini, maka agama selalu berkaitan erat dengan nasionalitas. Realitas sejarah menunjukkan polarisasi agama berdasarkan nasionalitas. Derrida menulis, "language and nation form the historical body for all religious passion." 16 Hal ini antara lain cukup berperan dalam pereduksian agama menjadi jawaban tunggal sebagaimana dikatakan di atas. Untuk mengatasi masalah ini, pembicaraan perlu menekankan peran iman sebagai elemen utama dari agama.¹⁷

Walaupun iman merupakan elemen utama dari agama, iman tidak hanya terbatas pada agama. Karena iman berkaitan erat dengan relasi, maka di mana ada relasi dan interaksi, di sana secara niscaya terdapat iman. Derrida malah menyebut iman sebagai pengalaman sosial. Orang hanya dapat berinteraksi apabila ada iman. 18 Relasi dengan yang lain

Kendati ada perbedaan, perlu disadari bahwa pengalaman akan Tuhan tidak dapat diungkapkan tanpa menggunakan konsep mengenai Tuhan yang direfleksikan secara filosofis. Ketika refleksi filosofis meneropong konsep yang dipakai untuk mengungkapkan pengalaman akan Tuhan, maka yang ditemukan adalah ketidaksanggupan bahasa; oleh sebab itu, refleksi filosofis mengenai bahasa religius akan bermuara pada kesimpulan bahwa di sini filsafat berurusan dengan yang tidak terbahasakan.

¹⁴ Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), *Jacques Derrida*, pp. 48 and 70.

¹⁵ Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), Jacques Derrida, p. 93.

¹⁶ Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), Jacques Derrida, p. 44.

¹⁷ Sebagai contoh, Derrida menegaskan bahwa Islam harus dibedakan dari Islamisme. Lih. Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), *Jacques Derrida*, p. 45.

¹⁸ Jacques Derrida, "Epoché and Faith," in Kevin Hart and Yvonne Sherwood (Eds.), *Derrida and Theology*, p. 45; Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), *Jacques Derrida*, pp. 56-57 and 80.

hanya dapat dibangun apabila ada kesediaan menerima sesuatu yang tidak dapat dibuktikan secara empiris. Hal ini sudah terjadi dalam bentuk relasi yang sangat normal seperti dalam pembicaraan. Kita tidak pernah mengetahui secara pasti apa yang dimaksudkan oleh lawan bicara kita. Makna yang diandaikan terkandung di dalam pernyataan seorang partner wacana hanya dapat diterima tanpa pendasaran yang pasti. Kita membangun relasi dan dialog atas dasar kepercayaan.¹⁹

Sejatinya, iman bukan baru menjadi syarat dalam pembicaraan ketika seorang pembicara yakin bahwa dia memahami dan karena itu menanggapi pembicaraan orang lain. Iman sudah memainkan peran penting pada saat seorang pembicara menggunakan bahasa. Saya tidak akan pernah mengungkapkan pikiran saya di dalam bahasa tertentu, apabila tidak ada keyakinan bahwa makna yang terungkap dalam bahasa sungguh menyatakan apa yang hendak saya sampaikan. Kita berbicara bukan karena bahasa yang kita gunakan sudah kita buktikan sebagai bahasa yang dapat dipercaya. Mungkin yang dipikirkan sebelum berbicara adalah kelayakan tema pembicaraan, tetapi bukan kelayakan bahasa.²⁰ Peran iman dalam wacana ini tentu saja berlaku juga di dalam

¹⁹ Jacques Derrida, "Epoché and Faith," in Kevin Hart and Yvonne Sherwood (Eds.), Derrida and Theology, p. 81. Derrida memberi contoh lain dari iman atau religiositas yang mempengaruhi secara luas kehidupan manusia, seperti penggunaan berbagai jenis mesin. Orang menggunakan mesin tanpa tahu bagaimana semuanya itu berfungsi. Orang percaya bahwa mesin berfungsi [Jacques Derrida, "Epoché and Faith," in Kevin Hart and Yvonne Sherwood (Eds.), Derrida and Theology, p. 92]. Derrida juga menunjukkan iman dalam analisis filosofis Heidegger dalam Sein und Zeit. Walaupun Heidegger mengatakan bahwa iman tidak mempunyai tempat dalam pikiran, analisis pikiran yang dibuat Heidegger sebenarnya mengimplikasikan adanya apa yang disebut iman. Dalam analisisnya Heidegger menegaskan bahwa kita tidak berpikir dari ketiadaan, tetapi dari Faktum yang tidak dapat didasarkan lagi. Menurut Derrida, itulah iman, yakni sikap menerima sesuatu sebagai dasar tanpa dapat mendasarkannya. Kendati demikian, penolakan Heidegger atas iman dalam berpikir dapat dipahami kalau disadari bahwa iman pun berarti penerimaan atas dasar otoritas, iman yang dogmatis [Jacques Derrida, "Epoché and Faith," in Kevin Hart and Yvonne Sherwood (Eds.), Derrida and Theology, pp. 94-98].

²⁰ Rei Terada, dalam diskusinya mengenai iman dan pengetahuan menulis: "Messianicity and the desire to which it is linked find their reprensentation not in any theme but in the continous performance of linguistic acts as acts of faith or as appeals to faith. We perfom these acts and adresses not because words have a 'minimal trustworthiness' (as to Jürgen Habermas's theories of communication), it is important to note, but even though we cannot assume their minimal trustworthiness." Rei Terada, "Scruples, or Faith in Derrida," South Atlantic Quarterly 106 (2007): 246.

filsafat. Orang tidak dapat menjadi filosof tanpa iman, sebab orang tidak dapat menjadi filosof tanpa menggunakan bahasa baik dalam memikirkan maupun dalam mengungkapkan gagasannya sendiri dalam percaturan gagasan dengan orang lain.

Dari pemaparan di atas menjadi jelas bahwa Derrida tidak membedakan iman sebagai satu elemen khusus dalam agama dari kepercayaan yang mendasari relasi dan interaksi antarmanusia. Baginya, fenomen iman berada pada level yang sama dengan kepercayaan. Iman adalah kepercayaan dan penerimaan tanpa syarat, baik terhadap apa yang disebut sebagai wahyu di dalam tradisi agama-agama tertentu maupun terhadap bahasa dalam percakapan sehari-hari manusia. Iman bukan sikap khusus manusia terhadap pengalaman akan Tuhan yang mencintai. Walaupun demikian, Derrida sebenarnya juga mengakui makna khusus iman sebagai sikap yang berkaitan dengan apa yang disebut dalam tradisi agama-agama sebagai rahmat. Ia menulis

 \dots the experience of faith is something that exceeds language in certain way.... In relation to this experience of faith, deconstruction is totally, totally useless and disarmed. \dots Perhaps it is because deconstruction starts from the possibility of \dots a secret, an absolutely secret experience which I would compare with what you call grace. 21

Iman sebagai pengalaman khusus berkaitan dengan rahasia absolut. Kendati demikian, iman seperti ini bukan hanya terdapat di dalam agama. Orang dapat beriman tanpa agama.

Penyejajaran iman dengan kepercayaan dalam interaksi sosial, khususnya percakapan sehari-hari, dapat dipahami apabila konsep labilitas makna dalam filsafat Derrida disadari. Intensi utama Derrida adalah menunjukkan labilitas makna, makna selalu memiliki sejarah dan membuat sejarah.²² Tidak ada jaminan pemaknaan yang merujuk pada

²¹ Jacques Derrida, "Epoché and Faith," in Kevin Hart and Yvonne Sherwood (Eds.), *Derrida and Theology*, p. 39.

²² Ketika berbicara mengenai agama Derrida selalu menekankan dimensi historisitas ini. Lih. Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), *Jacques Derrida*, pp. 45-46.

sesuatu yang bersifat tetap. Karena itu, yang dapat dilakukan adalah menerima makna tertentu kendati tidak ada alasan yang *evident*. Penerimaan tanpa alasan yang *evident* ini tidak lain adalah sikap iman. Beriman berarti menerima sesuatu, kendati tidak ada alasan yang secara niscaya memaksa pemaknaan tersebut. Derrida hendak menunjukkan bahwa apa yang secara eksplisit diketahui dan dikatakan tentang iman, seperti kerahasiaan dan penerimaan tanpa alasan yang *evident*, merupakan bagian dari pengalaman sehari-hari.

2. IMAN, PENGETAHUAN, DAN AKAL BUDI

Adanya kaitan erat antara filsafat dan agama tidak berarti bahwa keduanya dapat dipertukarkan. Dalam tulisannya berjudul *Faith and Knowledge: the Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone*,²³ Derrida menguraikan relasi antara iman dan pengetahuan dalam kaitan dengan agama. Di satu pihak agama berakar dalam iman akan Tuhan, pada pihak lain, agama secara khusus dalam sosoknya yang kontemporer pun bersekutu secara erat dengan ilmu pengetahuan. Bukti sangat jelas dari koalisi antara agama dan ilmu pengetahuan adalah penggunaan media komunikasi teknologi oleh agama-agama untuk menyebarluaskan pesannya. Kendati agama-agama sering mengkritik teknologi, namun pada saat yang sama, menurut analisis Derrida, "*religion today allies itself with tele-technoscience*."²⁴

²³ Tulisan ini terdiri dari dua bagian. Bagian pertama adalah makalah yang dibawakannya dalam *coloquium* bersama Gianni Vattimo tentang agama di Capri, Italia. Bagian kedua ditambahkan Derrida setelah *coloquium* tersebut. Pertimbangan kritis atas karya Derrida ini dapat dibaca dalam John P. Manoussakis, "The Revelation According to Jacques Derrida," in Yvonne Sherwood and Kevin Hart (Eds.), *Derrida and Theology*, pp. 309-323; Kevin Hart, "Absolute Interruption On Faith," in John D. Caputo, Mark Dooley dan Michael J. Scanlon (Eds.), *Questioning God* (Bloomington: Indiana University Press, 2001), pp. 186-208.

²⁴ Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), Jacques Derrida, p. 82. Derrida berbicara mengenai kembalinya agama secara mekanikal, sebagai mesin. Ada dua hal yang dimaksudkan di sini. Pertama, ciri dari mesin adalah penyeragaman, reproduksi dan produktivitas. Kembalinya agama secara mekanikal berarti penying-kiran semua yang berbeda, multiplikasi diri sendiri. Kedua, kecerdikan agama menggunakan sarana teknologi (post)modern untuk menampilkan dirinya dan mempengaruhi manusia (pp. 60-62). Baca juga John P. Manoussakis, "The Revelation According to Jacques Derrida," in Yvonne Sherwood and Kevin Hart (Eds.), Derrida and Theology, pp. 309-323 (310).

Kaitan antara agama dengan mesin atau teknologi tampak jelas dalam analisis Derrida atas konsep agama menurut Kant. Orientasi Derrida pada Kant sudah nyata dari judul tulisan yang diberikannya: *Religion at the limits of reason alone.* Judul ini langsung mengingatkan orang akan tulisan Kant: *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* Menurut pembacaan Derrida, Kant membedakan dua jenis agama. Yang pertama adalah agama kultis yang berorientasi pada pencarian akan kemurahan Tuhan. Hal utama dalam agama ini adalah doa dan harapan, bukan tindakan. Agama ini terarah secara mutlak kepada penyembahan kedaulatan Tuhan dan karena itu berciri dogmatis. Obsesinya adalah mengetahui apa yang dilaksanakan Tuhan terhadap dunia dan sejarah.²⁵

Jenis agama yang kedua disebut sebagai agama moral, yakni agama yang tertuju kepada perubahan sikap manusia dan masyarakat menuju kebaikan. Moralitas menjadi intensi dasar agama. Agama ini tidak berspekulasi mengenai apa yang telah dilaksanakan Tuhan demi keselamatannya, melainkan apa yang harus dilakukan manusia agar pantas untuk diselamatkan. Pengetahuan tentang Tuhan tidak menjadi prioritas.²⁶

Dari pembedaan ini, Derrida membuat analisis yang menarik. Di satu pihak, jenis agama dogmatis sebenarnya lebih pantas disebut pengetahuan dari pada iman. Kepastian dogmatis menyatakan bahwa orang tahu secara pasti. Pengetahuan pasti ini didasarkan pada alasan dan evidensi yang jelas. Namun, bagi Derrida, kalau sudah ada kepastian seperti ini, orang tidak memerlukan iman lagi. Pengetahuan dogmatis berada di luar iman.²⁷ Agama seperti ini adalah agama tanpa iman.

²⁵ Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), Jacques Derrida, p. 49.

²⁶ Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), Jacques Derrida, p. 49.

²⁷ Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), *Jacques Derrida*, pp. 50; 83. Perlu ditambahkan bahwa dalam analisis Derrida, pengetahuan turut dipengaruhi oleh iman karena pengetahuan menggunakan bahasa, tetapi iman menolak dicampuradukkan dengan pengetahuan. Bdk. Rei Terada, "Scruples, or Faith in Derrida," *South Atlantic Quarterly* 106 (2007): 250-252.

Pada pihak lain, agama reflektif atau agama moral sebenarnya beroperasi tanpa Tuhan. Inti dari subjek moral adalah kesadaran untuk bertindak secara moral seolah-olah Tuhan tidak ada.²⁸ Atau lebih tepat, ada tidaknya Tuhan bukan merupakan dasar dari keharusan untuk bertindak secara moral. Ide-ide regulatif yang digagaskan Kant adalah ide-ide budi praktis, artinya ide-ide manusia, yang lahir tanpa memerlukan referensi pada wahyu dari dan mengenai Tuhan. Sebab itu, dapat dikatakan bahwa moralitas tidak memerlukan Tuhan, selain sebagai ide regulatif yang diprasyaratkan dan diproduksi oleh budi praktis. Tuhan yang hipotetis adalah Tuhan yang tidak dikenal. Orang tidak perlu mengenal Tuhan untuk mengandaikannya sebagai ide regulatif bagi tindakan yang bermoral. Tidak ada antisipasi yang secara memadai dapat memberikan gambaran mengenai Tuhan yang abstrak tersebut. Iman yang terkonsentrasi pada Tuhan sebagai konsep bermuara pada pelarangan penghadiran Tuhan dalam gambar.29 Ikonoklasi adalah konsekuensi dari agama reflektif.

Namun, pembebasan dalam bentuk ikonoklasi ini bermuara pada satu bentuk determinasi baru. Di dalam agama reflektif, Tuhan memang terbebaskan dari gambar, namun Dia kini diperangkap dalam pengertian dan konsep. Tuhan direduksi menjadi apa yang dipikirkan manusia dan yang dibutuhkannya demi keutuhan sistem berpikirnya.

Karena berhadapan dengan idolatri³¹ baik dalam bentuk gambar maupun gagasan, maka tugas kritis filsafat terhadap agama adalah mem-

²⁸ Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), Jacques Derrida, p. 50-51.

²⁹ Baca John P. Manoussakis, "The Revelation According to Jacques Derrida," in Yvonne Sherwood and Kevin Hart (Eds.), *Derrida and Theology*, p. 315.

³⁰ Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), Jacques Derrida, p. 52.

³¹ Hugh Rayment-Picard, *Impossible God: Derrida's Theology* (Hants: Ashagate, 2003), pp. 149-150. John P. Manoussakis mencatat perubahan dari konsep idolatri. Di dalam konsep ini terkandung pengertian idea, dan di dalam pengertian idea terdapat makna melihat. Pada konsep Kitab Suci orang Yahudi, melihat Tuhan akan berakibat pada kematian orang yang melihat-Nya (Kel 33: 20). Nietzsche membuat perubahan mendasar. Menurut Nietzsche, ketika kita melihat Tuhan, memiliki idea tentang Dia, melihat Dia dengan mata akal budi kita, maka yang mati adalah Tuhan; kematian gagasan Tuhan [John P. Manoussakis, "The Revelation According to Jacques Derrida," in Yvonne Sherwood and Kevin Hart (Eds.), *Derrida and Theology*, pp. 317-318].

bongkar keduanya dan mengembalikan agama kepada iman sebagai keterbukaan total. ³² Keterarahan radikal ini memungkinkan agama serentak dialami baik sebagai sarana untuk bertemu dengan para dewa kebaikan, ³³ maupun sebagai mesin pencetak keburukan dan keburukan radikal. ³⁴ Agama tidak hanya memiliki kemungkinan kebaikan, sebab determinasi seperti ini sudah membatasi keterbukaan radikal. Keburukan radikal harus diterima sebagai satu kemungkinan dari agama sebagai keterbukaan total. Karena agama adalah keterbukaan yang total terhadap yang akan datang, sementara yang akan datang itu tidak dapat diantisipasi, maka agama selalu rentan baik terhadap kebaikan maupun terhadap keburukan. Kekerasan sebagai satu bentuk dari keburukan merupakan satu konsekuensi yang melekat pada agama sebagai keterbukaan total. ³⁵

Dekonstruksi terhadap ikon dan ide tentang Tuhan yang mewahyukan diri terungkap dalam gagasan mengenai kematian Tuhan sebagai inti dari kekristenan. Kematian Tuhan di dalam kekristenan adalah konsekuensi dari inkarnasi sebagai bentuk kehadiran Tuhan. Inkarnasi memberikan sosok pasti terhadap sesuatu yang tidak pernah dapat dipastikan. Tuhan yang akan datang dideterminasi menjadi Tuhan yang sudah datang di dalam inkarnasi. Karenanya, tidak ada jalan keluar lain dari pengkerdilan ini selain mengatakan bahwa Tuhan mati. Tuhan yang inkarnatif harus mati. Kematian Tuhan adalah momentum pembebasan Tuhan sebagai yang tidak dapat dibatasi. Inkarnasi menjadikan iman sebagai

³² Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), Jacques Derrida, p. 96.

³³ Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), Jacques Derrida, p. 87.

³⁴ Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), Jacques Derrida, p. 91.

³⁵ Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), Jacques Derrida, pp. 56-57. "The messianic exposes itself to absolute surprise and, even if it always takes the phenomenal form of peace or of justice, it ought, exposing itself so abstractly, be prepared (waiting without awaiting itself) for the best as for the worst, the one never coming without opening the possibility of the other" [Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), Jacques Derrida, p. 56]. Derrida pun mengingatkan bahwa agama-agama perlu menanggapi secara serius penggunaan kekerasan atas nama agama, bukan dengan menegaskan bahwa mereka tidak berurusan dengan tindakan ekstrem tersebut, tetapi dengan merefleksikan potensi kekerasan yang terkandung di dalamnya [Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), Jacques Derrida, pp. 46; 61].

objek pengetahuan, dan hal ini mendegradasikan-Nya dari ke-Tuhanan-Nya. Ungkapan terkenal dari Derrida adalah: "*If you meet Buddha on the road, kill him.*" Inkarnasi harus diganti dengan ikonoklasi, penghadiran Tuhan dalam sosok historis tertentu mesti diatasi dengan pembongkaran gambaran tersebut, dan dekonstruksi ajaran-ajaran baku mengenai Tuhan.

Pertanyaan yang muncul dari pandangan ini adalah: apakah iman adalah sesuatu yang irasional, tidak dapat dikontrol oleh akal budi dan karena itu tidak dapat dituntut untuk dipertanggungjawabkan secara rasional? Apakah konsep iman yang dibedakan secara tegas dari pengetahuan tidak secara niscaya mengantar kepada satu paham dan penghayatan iman yang melegitimasi tindakan apapun atas nama iman tanpa mesti mempertanggungjawabkannya pada forum akal budi? Derrida membangun konsepnya mengenai iman sebagai kritik atas pandangan mengenai iman yang terkurung dalam perangkap pengetahuan dan karena itu mudah dijadikan sebagai sarana legitimasi tindakan dan sikap yang antirasio. Bagi Derrida, terorisme atas nama agama justru muncul dari pemahaman iman sebagai pengetahuan. Namun, apakah konsepnya mengenai iman tidak membuka pintu baru bagi legitimasi tersebut?

Menurut Derrida, rasionalitas tidak identik dengan pengetahuan. Pengetahuan adalah bentuk tertentu dari rasionalitas. Bentuk lainnya adalah iman. Membedakan iman dan pengetahuan tidak secara niscaya berarti mengeluarkan dimensi rasionalitas dari iman. Iman bukanlah musuh dari rasio. Timan seperti ini tidak harus bersifat irasional. Irasionalitas iman baru muncul apabila iman diidentikkan dengan pengetahuan. Malah sebaliknya, rasionalitas yang secara total mengeksklusikan iman bukan lagi rasionalitas. Rasionalitas yang benar selalu

³⁶ Dalam John D. Caputo (Ed.), *Deconstruction in a Nutshell: Conversation with Jacques Derrida* (New York: Fordham University Press, 1997), p. 163.

³⁷ Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), *Jacques Derrida*, p. 65. Bdk. juga Jacques Derrida, "Epoché and Faith," in Kevin Hart and Yvonne Sherwood (Eds.), *Derrida and Theology*, p. 45. Di sini Derrida mengingatkan bahwa teologi sebagai ilmu pengetahuan bukan iman, namun tetap perlu dikembangkan.

menyentuh dimensi kerahasiaan yang tidak dapat dijelaskannya secara penuh, sebab rasio selalu bertolak dari sesuatu yang tidak didasarkannya pada satu operasi rasional.³⁸

Rasionalitas iman tampak dalam cirinya yang tidak dapat diobjektivasi. Objektivasi dapat muncul dalam bentuk dogmatisme atau fundamentalisme teistis serta ateisme radikal. Dogmatisme atau fundamentalisme teistis memastikan pernyataan positif tentang Tuhan, sementara ateisme radikal menolak secara pasti keberadaan Tuhan. Kedua sikap yang bertolak belakang ini mempunyai dasar pijak yang sama, yakni bahwa manusia dapat membuat pernyataan yang pasti mengenai Tuhan. Bagi Derrida, hal ini sudah termasuk dalam wilayah pengetahuan.

Walaupun memberi tempat yang cukup penting kepada Tuhan, agama dan iman dalam filsafatnya, Derrida tidak berintensi untuk berteologi dan dengan demikian menyajikan satu kerangka teoretis untuk membela kebenaran iman. Yang dilakukannya adalah menunjukkan bahwa dalam struktur berpikir dan bertindak manusia ada ruang bagi apa yang disebut sebagai yang tidak mungkin. Iman adalah salah satu fenomen yang menunjukkan struktur tersebut. Struktur yang diperkenal-kannya ini pun dapat membantu kita untuk menyikapi secara kritis pola beriman dalam agama-agama. Derrida sendiri membiarkan pintu terbuka untuk penafsiran seperti itu, sementara dia sendiri tidak menempuh jalan tersebut.³⁹

³⁸ Bersama Montaigne dan Pascal, Derrida berbicara mengenai "mystical foundation of authority." Lih. Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), Jacques Derrida, p. 57. Kita dapat membenarkan apa yang dikatakan Robyn Horner, bahwa "faith is not opposed to reason, but is at the heart of reason (it is reason's reason), without being knowledge as such." (Robyn Horner, "On Faith: Relation to an Infinitive Passing," in Australian E-Journal of Theology 13 (2009). http://www.acu.edu.au/about_acu/faculties_schools_institutes/faculties/theology_and_philosophy/schools/theology/ejournal/aejt_13/hlm. 12, diakses pada tanggal 25 Juni 2010). Bdk. juga Jean-Luc Marion, "The Formal Reason for the Infinite," in Graham Ward (Ed.), Postmodern Theology (Malden: Blackwell, 2001, 2005), pp. 399-412.

³⁹ Richard Kearney, "Deconstruction, God, and The Possible," in Yvonne and Kevin Hart (Eds.), *Derrida and Theology*, p. 302.

3. IMAN VERSI DERRIDA

3.1 THE POSSIBLE IMPOSSIBILITY SEBAGAI STRUKTUR IMAN

Rasionalitas iman adalah rasionalitas ketidakpastian, atau dalam bahasa Derrida rasionalitas ketidakmungkinan yang mungkin (*the possible impossibility*). Yang mungkin (*the possible*) dan yang tidak mungkin (*the impossible*) bukanlah dua hal yang saling bertentangan secara total. Bagi Derrida, ketidakmungkinan mesti dilihat sebagai dasar kemungkinan dari apa yang disebut sebagai peristiwa (*event*).⁴⁰

Untuk memahami hal ini harus ditempuh dua langkah penjelasan. Pertama, sesuatu yang aktual menunjukkan potensialitasnya. Sesuatu dapat menjadi aktual karena ada kemungkinan untuk menjadi seperti itu. Namun, pengalaman menghadapkan kita juga pada hal-hal yang sangat mengesankan dan tidak terbayangkan sebelumnya, yang tidak dikalkulasikan sebagai potensialitas. Pengalaman seperti ini disebut sebagai peristiwa (event). Peristiwa-peristiwa itu menginterupsi apa yang kita pandang biasa dan yang sewajarnya diharapkan, yang sudah diketahui sebagai potensialitas. Di dalam sebuah peristiwa kita berhadapan dengan sesuatu yang sebelumnya dipandang tidak mungkin. Oleh sebab itu, peristiwa (event) sebenarnya merupakan penyingkapan kemungkinan dari yang tidak mungkin. Sebuah peristiwa atau kejadian tidak semata-mata aktualisasi dari potensi yang terkandung di dalam sebab-sebabnya yang sudah diketahui dan diramalkan. Kita terkesan akan sesuatu kalau hal itu terjadi melampaui apa yang diramalkan, apa yang biasa dan selalu dianggap mungkin untuknya.

Langkah kedua adalah membuat pernyataan umum dari pengalaman akan peristiwa. Kenyataan bahwa kita sering berhadapan dengan pengalaman yang melampaui apa yang kita duga, sebenarnya menunjukkan bahwa pada dasarnya ada ketidakmungkinan yang mungkin. Sebagaimana aktualitas menyingkapkan potensialitas, demikian pun peristiwa

⁴⁰ Jacques Derrida, "Epoché and Faith," in Kevin Hart and Yvonne Sherwood (Eds.), *Derrida and Theology*, p. 44; Jacques Derrida, "Sauf le nom," in Thomas Dutoit (Ed.), *On the Name* (Stanford : Stanford University Press, 1995), pp. 55-59.

menunjuk pada ketidakmungkinan yang mungkin. Ketidakmungkinan itu bersifat absolut, namun dia dirindukan sebagai yang mungkin. Yang tidak mungkin mengingatkan bahwa sesuatu yang melampaui kesanggupan dan kekuatan kita, yang tidak mungkin dari kesanggupan yang dapat diketahui dan diramalkan, dapat saja terjadi. Oleh sebab itu, *the impossible* adalah yang tidak terkondisikan, tidak teramalkan dan sematamata merupakan ungkapan kemurahhatian yang hanya dapat dirindukan.⁴¹

Derrida memang tidak selalu secara eksplisit menjadikan struktur possible-impossible sebagai kerangka untuk berbicara mengenai Tuhan, namun struktur ini dapat digunakan apabila orang hendak menggali konsep iman dalam filsafat Derrida. Tuhan tidak termasuk dalam sesuatu yang bisa dikalkulasikan dan diprediksi. Ia mempunyai tempat dalam kebuntuan perkiraan mengenai kemungkinan berdasarkan pertimbangan dunia. Derrida menulis: "All the aporias of the possible-impossible or of the more-than-impossible would thus be 'lodged' but also dislodging 'within' (au-dedans) what one might calmly call the desire, love or movement towards the Good, etc." 42 Kearney menanggapi "etc." pada akhir kalimat di atas sebagai resistensi untuk membuat pernyataan akhir. Dengan menempatkan "etc." pada akhir kalimatnya Derrida sebenarnya membuka ruang, juga untuk menambahkan pengertian "Tuhan yang mungkin." Tambahan ini beralasan, sebab Derrida sendiri, saat berbicara mengenai kemungkinan dan ketidakmungkinan, mengutip ungkapan Angelius Silesius yang menyebut Tuhan sebagai "das mögliche Überunmöglichste" (yang paling tidak mungkin yang mungkin, atau lebih dari ketidakmungkinan).43

⁴¹ Bdk. Richard Kearney, "Deconstruction, God, and The Possible," in Yvonne Sherwood and Kevin Hart (Eds.), *Derrida and Theology*, pp. 300-301.

⁴² Jacques Derrida, "Within Such Limits," *Revue Internationale de Philosophie* 205 (1998): 505.

⁴³ Jacques Derrida, "Sauf le nom," in Thomas Dutoit (Ed.), *On the Name*, p. 42-43. Baca juga Richard Kearney, *Deconstruction, God, and The Possible*, p. 301.

Struktur the possible impossibility ini dipakai Derrida dalam membahas beberapa tema yang dapat dikategorikan sebagai keutamaankeutamaan yang terkait erat dengan iman, seperti hadiah (gift), keadilan (justice), pengampunan (forgiveness), keramahtamahan (hospitality), dan demokrasi (democracy).44 Tentang hadiah, misalnya, Derrida menunjukkan secara jelas aporia yang terkandung di dalam fenomen ini.45 Hadiah yang sejati, dan Derrida selalu menambahkan—kalau yang seperti itu ada—hanya dapat terjadi tanpa syarat apapun; artinya, tanpa harapan apapun sebagai balasannya. Secara fenomenologis setiap pemberian mengandung tiga unsur: pemberi hadiah, sesuatu yang diberikan, dan alamat dari pemberian hadiah. Kita berbicara mengenai hadiah apabila seseorang memberikan sesuatu (hadiah) kepada seseorang. Persoalan terdapat pada pemberi hadiah. Seorang pemberi hadiah sekurang-kurangnya mengharapkan bahwa pemberiannya menggembirakan penerima hadiah dan dengan demikian merasa diri sebagai orang yang telah melakukan suatu kebaikan. Harapan atau syarat ini selalu ada, juga kalau orang memberikan hadiah secara anonim. Orang tidak harus mengharapkan pengakuan atau ucapan terima kasih dari penerima hadiah, tetapi ia mengharapkan adanya kegembiraan dari penerima hadiah. Dengan ini ia mendapat kepuasannya sebagai orang yang dapat menggembirakan orang lain. Tetapi dengan mengharapkan sesuatu itu, hadiah terikat pada sejumlah syarat. Hadiah berhenti menjadi hadiah ketika dia diberikan, namun hadiah tidak akan dapat disebut hadiah kalau tidak diberikan. 46 Derrida berbicara mengenai ekonomi pertukaran (economy of exchange).47 Kalau demikian, hadiah

⁴⁴ Jacques Derrida, "The Becoming Possible of the Impossible: An Interview with Jacques Derrida," in Mark Dooley (Ed.), *A Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus* (Albany: State University of New York Press, 2003), pp. 21-33.

⁴⁵ Jacques Derrida, Given Time 1: Counterfeit Money, trans. Peggy Kamuf (Chicago: University of Chicago Press, 1992); Jacques Derrida, "On the Gift: A Discussion Between Jacques Derrida and Jean-Luc-Marion," in John D. Caputo and J. Scanlon (Eds.), God, the Gift, and Postmodernism (Bloomington: Indiana University Press, 1999), pp. 54-78. Uraian kritis atas pandangan Derrida mengenai hadiah dapat dibaca dalam Roby Horner, Rethinking God as Gift: Marion, Derrida, and the Limits and Phenomenology (New York: Fordham University Press, 2001).

⁴⁶ Jacques Derrida, Given Time 1, p. 15.

⁴⁷ Jacques Derrida, "On the Gift: A Discussion...," in John D. Caputo and J. Scanlon (Eds.),

tidak mungkin ada sebagai hadiah, artinya dikenal dan diakui sebagai hadiah.

Kendati demikian, hadiah murni tanpa syarat adalah suatu ketidakmungkinan yang mungkin. Hadiah murni yang tidak mungkin tersebut merupakan sesuatu yang mungkin yang tanpa syarat, tidak teramalkan dan sungguh-sungguh adalah ungkapan kemurahan hati. Hadiah murni tetaplah mungkin sebagai sesuatu yang berada sama sekali di luar perhitungan dan pertukaran ekonomi.48 Kemungkinan ini bukan sekedar peluang teoretis, melainkan syarat dari semua pemberian hadiah. Hanya kalau diandaikan bahwa hadiah murni tanpa syarat itu mungkin, orang akan memberikan hadiah, walaupun tidak pernah mengambil bentuk pemberian murni. Menutup kemungkinan pemberian hadiah murni berarti memposisikan relasi antarmanusia hanya pada tingkatan ekonomi pertukaran. Bagi Derrida, hal ini sama dengan kemustahilan hidup. 49 Pada saat yang sama, orang juga tidak berhenti memberikan hadiah, sebab hanya dalam pemberian hadiah kemungkinan hadiah murni dinyatakan. Hadiah diberikan, namun pada saat yang sama dia bukan lagi hadiah. Karena hal ini tidak membuat orang berhenti memberi hadiah, maka Derrida berbicara mengenai pemberiah hadiah sebagai risiko. Memberikan hadiah adalah mengambil risiko melakukan sesuatu yang serentak membatalkannya.

Pada kesempatan tertentu Derrida berbicara secara eksplisit mengenai kaitan antara struktur *the possible impossibility* dengan iman. Dalam "Within such limits ..." ia menulis: "But it [the impossible] is not simply negative or dialectical; it introduces to the possible... it makes it to come, it makes it revolve according to an anachronistic temporality or incredible

God, the Gift, and Postmodernism, p. 59. Derrida juga mengaitkan pemberian hadiah dan pengampunan, dalam Jacques Derrida, "To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible," in John D. Caputo, Mark Dooley and Michael J. Scanlon (Eds.), *Questioning God* (Bloomington: Indiana University Press, 2001), pp. 21-51.

⁴⁸ Jacques Derrida, "On the Gift: A Discussion...," in John D. Caputo and J. Scanlon (Eds.), *God, the Gift, and Postmodernism*, p. 59.

⁴⁹ Kemustahilan hidup tidak dapat disebut sebagai kematian, sebab bagi Derrida kematian adalah juga suatu bentuk pemberian.

filiality – a filiality which is also the origin of faith." ⁵⁰ Karena tidak dapat diperhitungkan dengan kalkulasi manusiawi, maka kemungkinan dari yang tidak mungkin hanya dapat diterima sebagai iman. Sasaran iman adalah Tuhan, dan Tuhan merupakan sesuatu yang tidak dapat hadir, menghadirkan diri dan dihadirkan secara penuh. Kehadiran Tuhan dalam dunia dan sejarah merupakan suatu kemustahilan. Namun, yang mustahil hadir tidak sama dengan yang tidak ada. Mengatakan bahwa Tuhan tidak dapat hadir dalam sejarah dan dunia tidak sama dengan mengatakan bahwa Tuhan tidak ada. Keberadaan Tuhan adalah satu kemungkinan. Itu berarti, beriman merupakan satu sikap permanen terhadap sebuah kemungkinan.

Jika iman mengikuti struktur *the possible impossibility* ini, maka beriman merupakan sebuah keberanian mengambil risiko. Beriman berarti meyakini bahwa yang tidak mungkin itu mungkin, tanpa pernah dapat memastikannya. Berhadapan dengan sesuatu yang hanya dapat dibayangkan sebagai kemungkinan, langkah yang mungkin adalah langkah yang berisiko gagal atau berhasil. Iman sejati tidak memiliki jaminan kepastian apa pun. Karena tidak ada jaminan, maka orang berhadapan dengan kemungkinan yang terbuka secara sangat radikal: orang dapat menemukan segalanya atau kehilangan segalanya.

Menjadi jelas bahwa konsep iman seperti ini tidak memberikan pegangan kepastian bagi orang-orang yang mencari dan merasa membutuhkan kejelasan. Iman seperti itu lebih menjadi sumber harapan yang menggelisahkan dan kegelisahan yang memberikan harapan dari pada kepastian yang memberikan rasa nyaman. Harapan dan kegelisahan menjadi dua ciri dasar dari iman versi Derrida. Ada harapan bahwa yang *impossible* itu akan sungguh menjadi nyata, namun sesuai hakikat harapan, serentak terdapat kegelisahan bahwa yang *impossible* benarbenar *impossible*.

Dalam pengertian seperti ini, iman pun merupakan satu sikap kritis yang permanen. Iman tidak memberikan ketenangan, walaupun ia bisa

⁵⁰ Jacques Derrida, "Within Such Limits," Revue Internationale de Philosophie 205 (1998): 519.

saja menjanjikan ketenangan. Orang yang beriman sejati tidak akan menerima satu pernyataan dan penjelasan secara absolut tidak terbantah-kan. Ia mendengarkan dan mempertanyakan. Iman bukan penerima-an dan pengadministrasian kebenaran, melainkan pencarian yang terusmenerus. Dapat dikatakan bahwa seorang beriman adalah seorang pencari dan peziarah. Pencarian dan peziarahan memang membawa orang kepada sejumlah penemuan. Namun, penemuan itu selalu merupakan jejak, yang menunjuk pada sesuatu yang lebih tua serentak lebih muda dari pada peziarah dan pencari. Lebih tua karena ia harus sudah lebih dahulu ada untuk dapat meninggalkan jejak, serentak lebih muda karena ia adalah yang masih akan datang. Jejak dari yang sudah serentak masih akan datang.

Kegelisan iman dan sikap kritis yang muncul darinya mencegah iman dari pengidentifikasian dengan kekuasaan atau kekuatan religius, politik, ekonomi atau kultural apa pun dalam sejarah. Tidak ada agama, bangsa, sistem politik atau pun model ekonomi yang dapat mengklaim diri bersifat ilahi dan karena itu tidak dapat dibantah.⁵¹ Semuanya selalu dapat diubah dan karena itu patut dikoreksi. Iman seperti ini dapat menjadi sumber ketidaknyamanan dan keresahan bagi semua yang berlindung pada identifikasi dengan yang ilahi.

3.2 IMAN TANPA OBJEK

Iman yang ditandai secara dominan oleh harapan dan kegelisahan tidak memiliki objek. Derrida menggunakan pernyataan "*messianic without messianism*" untuk menunjukkan ciri iman ini.⁵² Maksudnya

⁵¹ Derrida menulis, "... a certain emancipatory and messianic affirmation, a certain experience of the promise that one can try to liberate from any dogmatics and even from any metaphysico-religious determination, from any messianism. And a promise must be kept, that is, not to remain 'spiritual' or 'abstract', but to produce events, new effective forms of action, practice, organization, and so forth." Jacques Derrida, Spectres of Marx. The State of the Debts, the Work of Mourning, and the New International, translated by Peggy Kamuf (New York-London: Rouledge, 1994), p. 89.

⁵² Jacques Derrida, *Spectres of Marx*, p. 55. 181. Juga Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), *Jacques Derrida* p. 56. Lebih lanjut Derrida menulis bahwa mesianisitas ini lebih tua dari pada semua agama, lebih asli daripada semua mesianisme [Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), *Jacques Derrida*, p. 83].

adalah keterbukaan terhadap masa depan atau bagi kedatangan dari yang lain sebagai kedatangan keadilan, namun tanpa prefigurasi profetis, kedatangan yang selalu dalam perjalanan tanpa pernah tiba. Harapan ini tidak memiliki gambaran mengenai sosok dan suasana masa depan. Harapan yang *messianic* tidak mengenal antisipasi dan karena itu merupakan keterbukaan terhadap kejutan. Sebaliknya, mesianisme selalu mendefinisikan dan mempersempit harapan. Mesianisme bukanlah harapan yang murni, melainkan satu bentuk pengetahuan, sebab ia sudah menamakan isi harapan. Iman yang sejati hanya berarti harapan tanpa isi harapan yang definitif dan objektif.

Resistensi untuk menerima mesianisme atau objek iman didasarkan pada pandangan bahwa objek selalu merupakan sesuatu yang terdefinisikan. Yang menjadi objek harus hadir, dihadirkan atau menghadirkan diri. Relasi subjek-objek adalah relasi yang hanya mungkin dalam metafisika kehadiran. Di dalam kerangka metafisika ini, objek hadir bagi subjek baik sebagai ide maupun sebagai fenomen. Namun, dalam kritiknya terhadap fenomenologi, Derrida menunjukkan bahwa objek selalu terangkai dalam sebuah tenunan relasi tanpa akhir dengan yang lain. Menghadirkan objek untuk dipahami adalah sebuah kemustahilan. Subjek pun tidak pernah dapat menyatakan dan mendefinisikan dirinya secara penuh. ⁵⁴ Oleh sebab itu, iman tidak dapat dipikirkan sebagai sebuah relasi dalam kerangka subjek-objek. Iman tidak menjadikan Tuhan sebagai objek dari aktivitas manusia.

Dari pernyataan di atas dapat muncul pertanyaan: apabila Tuhan tidak dapat dijadikan objek karena tidak dapat dihadirkan secara penuh berhadapan dengan manusia, apakah Dia dapat dikatakan sebagai satu syarat transendental yang memungkinkan sesuatu seperti keadilan atau hadiah? Apakah iman merupakan satu keterbukaan terhadap syarat

⁵³ Jacques Derrida, Spectres of Marx, p. 56.

⁵⁴ Derrida bertanya: "Who can say 'I am a beliver?' Who knows that? Who can affirm and confirm that he or she is a believer? And who can say, 'I am atheist?'" Lihat Jacques Derrida, "Epoché and Faith," in Kevin Hart and Yvonne Sherwood (Eds.), Derrida and Theology, p. 47.

transendental, yang mesti diandaikan ada tanpa dapat dihadirkan secara penuh?

Konsep Derrida tentang hadiah sebagaimana dipaparkan secara singkat di atas memang mudah mengarahkan orang kepada gagasan mengenai syarat transendental. Namun, Derrida menolak menamakan Tuhan sebagai syarat transendental. Memikirkan Tuhan sebagai syarat transendental berarti sudah mengetahui apa yang tidak dapat diketahui dan dengan demikian membatalkan keterbukaan total. Penyebutan seperti ini sudah terjebak kembali dalam ranah pengetahuan yang bercirikan kepastian. Iman harus bersifat terbuka, dan totalitas keterbukaan hanya dapat dijamin apabila iman tidak memiliki objek. Objek akan selalu membatasi dan mewajibkan iman.⁵⁵

Karena iman tidak memiliki objek, maka iman pun tidak bersifat objektif. Tidak ada kriteria objektif yang dapat digunakan untuk membuat penilaian atas iman. Namun, ini bukan berarti iman masuk ke dalam kesewenang-wenangan subjektivisme, sebab kesewenang-wenangan subjektivisme selalu berkaitan erat dengan objektivisme. Subjek yang sewenang-wenang adalah subjek yang memandang sesuatu sebagai objek yang memberikan legitimasi atas sikap dan tindakannya. Kesewenang-wenangan adalah ungkapan objektivisme. Karena itu, iman yang tidak objektif hanya dapat disepadankan dengan sikap subjek yang mencari. Pencarian tidak dapat sewenang-wenang, tetapi selalu penuh pertimbangan untuk memutuskan dalam kesediaan untuk selalu dapat merevisinya kembali. 56

Konsep iman tanpa objek diungkapkan secara lain dalam pernyataan mengenai keharusan untuk mengatasi segala bentuk representasi Tuhan.

⁵⁵ Jacques Derrida, "Epoché and Faith," in Kevin Hart and Yvonne Sherwood (Eds.), Derrida and Theology, p. 44. Graham Ward menggunakan pengertian quasi-transendental untuk mengungkapkan status Tuhan dalam filsafat dekonstruksi Derrida. Lihat Graham Ward, "Deconstructive Theology," in Kevin J. Vanhoozer (Ed.), The Cambridge Companion to Postmodern Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 76-91.

⁵⁶ Hugh Rayment-Pickard, *Impossible God*, pp. 2-3.

Representasi memiliki kecendrungan untuk memperkecil dan serentak menguasai sesuatu yang secara hakiki bersifat rahasia. Iman bersentuhan dengan rahasia, namun rahasia ini adalah rahasia tanpa rahasia, artinya tanpa objek tertentu yang diketahui sebagai rahasia. Dalam rumusan Derrida, "[this secret] is without secret, without a content separable from its performative experience, from its performative tracing." Representasi berarti memberi isi kepada rahasia, dan dengan demikian sebenarnya menghilangkan kerahasiaan.

Iman tanpa objek, yang mesti dibedakan dari pengetahuan, pada dasarnya adalah pengambilan sikap dalam kebutaan. ⁵⁸ Namun, justru dalam kebutaan orang memberikan kesaksian mengenai kebenaran iman. John Caputo berkomentar: "... the eyes of faith are, as such, blind; to see with the eyes of faith is to take on faith precisely what we do not see. That is why the 'witness' for Derrida can never be an eye witness or bear witness in his or her life to what they believe but do not see. ...Faith is structurally inhabited by blindness." ⁵⁹

Sebagaimana sudah diuraikan di depan, kebutaan ini tidak menjadi alasan untuk bertindak sewenang-wenang, atau untuk secara total mengeksklusikan agama dari diskursus rasional. Kebutaan iman tidak memberikan legitimasi untuk bertindak "membabi buta" atau bersifat fundamentalistis.

Risiko mengambil sikap di dalam kebutaan membuat iman yang benar tidak pernah bebas dari ateisme. Ketiadaan kepastian mengenai Tuhan menghadapkan iman secara terus-menerus pada kemungkinan ateisme. Karena itu, bagi Derrida, "*if believe in God is not also a culture of*

⁵⁷ Jacques Derrida, "Passions," trans. David Wood, in Thomas Dutoit (Ed.), On the Name, p. 24.

^{58 &}quot;Faith... in the proper moment to it, is blind. It sacrifices sight even if it does so with an eye to seeing at last." Jacques Derrida, Memoirs of the Blind: The Self-Portrait and Other Ruins, translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), p. 30. Dalam refleksinya mengenai kebutaan, Derrida mencatat bahwa sebagian dari orang-orang yang memberikan kesaksian mengenai iman ketika mengalami pertobatan, mereka sering menderita kebutaan. Secara dramatis hal ini terjadi pada Santo Paulus (Kis 9:8).

⁵⁹ John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997), pp. 311-312.

atheism, if it does not go through a number of atheistic steps, one does not believe in God."60 Ateisme yang dimaksudkannya bukanlah pernyataan negatif-tegas mengenai tidak adanya Tuhan, melainkan ketidakpastian mengenai keberadaan Tuhan. Derrida mengatakan, "in order to be authentic... the believe in God must be exposed to absolute doubt."61 Tanpa melewati kebimbangan, orang hanya mengimani apa yang diimani orang lain, artinya menerima sejumlah ajaran yang dirumuskan orang lain. Kebimbangan membuka ruang untuk mencari dan mengalami sendiri persentuhan dengan rahasia yang mendasari seluruh hidup.

Pada tempat lain Derrida menyebut sikap ini sebagai sikap yang menganggap sesuatu boleh jadi (*perhaps*) ada. Beriman sebagai ateis berarti menyatakan sikap bahwa mungkin saja benar yang diimani. Sikap ini adalah sikap yang lemah, tidak fundamentalistis. Iman seperti ini tidak takut untuk dilukai. Sebaliknya, ia mudah membuat orang terluka sebab ia tidak memiliki senjata lain dari pada kerinduan yang tidak dapat dinamakan secara pasti. 62

Iman yang lemah terhadap Tuhan yang tidak dihadirkan dalam keperkasaan dikaitkan dengan konsep *epoché*. Beriman berarti menunda membuat keputusan yang definitif mengenai Tuhan. Derrida mengatakan, "I could talk of epoché, meaning by that the suspension of certainty, not a belief.... It is in the epoché, ... in the suspension of the position of God as a thesis, that faith appears." ⁶³ Keputusan tidak dapat dibuat, sebab Tuhan adalah

⁶⁰ Jacques Derrida, "Epoché and Faith," in Kevin Hart dan Yvonne Sherwood (Eds.), *Derrida and Theology*, p. 46.

⁶¹ Jacques Derrida, "Epoché and Faith," in Kevin Hart dan Yvonne Sherwood (Eds.), *Derrida and Theology*, p. 46.

⁶² Dalam diskusinya dengan Richard Kearney Derrida mengatakan, "At the same point, you ... translate your faith into something determinable, and then you have to keep the 'name' of the resurrection. My own understanding of faith is that there is faith whenever one gives up not only certainty but also any determined hope. If one says that resurrection is the horizon of one's hope, then one knows what one names when one say 'resurrection' – faith is not pure faith. It is already knowledge." [Jacques Derrida in conversation with Richard Kearney, "Terror, God and the New Politics," in John Richard Kearney, Debates on Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers (New York: Fordham University Press, 2004), p. 12].

⁶³ Jacques Derrida, "Epoché and Faith," in Kevin Hart and Yvonne Sherwood (Eds.), Derrida and Theology p. 47.

ketidakmungkinan, sementara keputusan hanya dapat diambil dalam wilayah kemungkinan yang terbatas.

Mencirikan iman sebagai keterbukaan tanpa objek menghadapkan orang beriman pada pertanyaan: apa yang terjadi ketika nama Tuhan disebut, khususnya di dalam doa? Di sini Derrida membuat pembedaan antara merujuk pada sesuatu dan menyebut sesuatu. Ketika kita menyebut sebuah nama, kita dapat menunjuk pada sesuatu/seseorang atau memanggil sesuatu/seseorang. Merujuk pada sesuatu mengandaikan kepastian adanya sesuatu tersebut. Namun, kalau kita memanggil, sebenarnya kita berhadapan dengan ketidakpastian. Kita hanya memanggil kalau kita tidak memiliki kepastian apakah yang dipanggil menanggapi atau tidak. Menurut Derrida, dalam doa sebagai suatu praktik iman, kita memanggil Tuhan. Kita tidak sedang merujuk secara pasti pada Dia, melainkan menyerukan nama-Nya, dalam keterbukaan bahwa seruan kita mungkin tidak dijawab, bukan hanya karena Tuhan tidak bersedia mendengarkan kita, melainkan karena boleh jadi tidak ada sesuatu yang kita sebut Tuhan. Karena seruan kita dapat menemukan sesuatu atau sama sekali tidak menemukan sesuatu, maka kita tidak dapat memberikan kepastian mengenai rujukannya. Di dalam seruan nama selalu ada risiko.64

Sikap ini bukanlah indiferentisme mengenai Tuhan, melainkan harapan yang kuat bahwa yang tidak mungkin itu mungkin, bahwa kedatangan Tuhan adalah satu kemungkinan yang patut diharapkan. Kita tidak memiliki kepastian alamiah, bahwa Tuhan ada dan akan datang. Yang dapat kita miliki adalah kerinduan bahwa yang dipandang mustahil itu mungkin. Kerinduan ini bukan mimpi kosong, melainkan sikap yang realistis, sebab realitas selalu membawa kita kepada rahasia yang tidak dapat diduga. Karena itu Derrida menulis, "Nothing is more 'realistic' or 'immediate' than this messianic apprehension, straining forward toward the event of him who/that which is coming." 65 Richard Kearney

⁶⁴ Jacques Derrida, "Epoché and Faith," in Kevin Hart and Yvonne Sherwood (Eds.), *Derrida and Theology*, p. 37-38.

⁶⁵ Jacques Derrida, "Marx and his Sons," in Michael Sprinkler (Ed.), Ghostly Demarcations:

menyebut sikap ini sebagai kesediaan untuk meninggalkan semua kepastian mengenai apa yang mungkin dan membiarkan masa depan sebagai masa depan, sebagai kedatangan dari yang tidak mungkin.⁶⁶

3.3. IMAN ABRAHAM - DILEMA IMAN

Struktur aporetik iman yang terbingkai dalam rumusan *the possible impossibility* dijabarkan oleh Derrida antara lain dalam figur Abraham. Abraham, tokoh ketiga agama monoteistis, merupakan tokoh iman yang radikal. Radikalitas keimanan Abraham ini ditunjukkan secara khusus dalam kisah pengorbanan Isaak kepada Tuhan di atas gunung Moriah.

Derrida merefleksikan kisah ini di dalam buku *The Gift of Death.* Abraham mendapat perintah yang aneh dan kejam dari Tuhan untuk mengorbankan Isaak, anak satu-satunya dari hasil perkawinannya dengan Sarah, anak yang dikasihinya. Fuhan tidak menyampaikan kepada Abraham alasannya. Pendiaman alasan ini, dalam penafsiran Derrida, merupakan strategi kisah untuk melindungi kemisteriusan Tuhan. Tuhan tidak pernah dapat dipahami. Iman Abraham menghadapkannya pada Tuhan semacam ini. Iman adalah keterbukaan total bagi yang akan datang, yang dapat mengambil bentuk kebaikan mutlak atau keburukan radikal.

Karena Abraham tidak mengetahui alasan penugasan dari Tuhan, maka ia pun tidak mengatakan sesuatu kepada Isaak selain mengajaknya

A Symposium on Jacques Derrida's Sprectres of Marx (London: Verso, 1999), p. 250. Pada kesempatan lain Derrida menulis: "This impossible is not private. It is not the inaccessible, and it is not what I can indefinitely defer: it is announced to me, sweeps down on me, precedes me, and seizes me here now ... This impossible is thus not a regulative idea or ideal. It is what is most undeniably real" [Jacques Derrida, "Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. A Dialogue with Jacques Derrida," in Giovanna Borradori (Ed.), Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida (Chicago: University of Chicago Press, 2003), p. 134].

⁶⁶ Richard Kearney, "Deconstruction, God, and the Possible," in Yvonne Sherwood and Kevin Hart, *Derrida and Theology*, pp. 298-299.

⁶⁷ Abraham harus memilih mengorbankan salah satu dari kedua anak yang sama-sama dikasihinya. Dan dia disuruh mengambil Isaak. Sebab itu, teror sudah terjadi sebelum Abraham bersama Isaak berjalan ke gunung Moriah. Lihat Jacques Derrida, "Epoché and Faith" in Kevin Hart and Yvonne Sherwood (Eds.), *Derrida and Theology*, p. 34.

pergi ke gunung untuk melakukan upacara korban. Ketika ditanya di mana binatang yang akan dikorbankan, Abraham menjawab bahwa Tuhan akan menyiapkannya. Abraham berbicara; ia mengatakan sesuatu serentak melindungi rahasianya. Menurut Derrida, di sini Abraham tidak sedang menipu Isaak.

He doesn't keep silent and he doesn't lie. He doesn't speak non-truth.... He must keep the secret (that is his duty), but it is also a secret that he must keep as a double necessity because in the end he can only keep it: he doesn't know it, he is unaware of its ultimate rhyme and reason. He is sworn to secrecy because he is in secret.⁶⁸

Kecurigaan akan muncul apabila Abraham sama sekali diam dan tidak menjawab pertanyaan Isaak. Tugas menjaga kerahasiaan yang diberikan kepadanya tanpa penjelasan ini dipenuhinya dengan berbicara namun tanpa mengatakan apa pun. Abraham berbicara, namun dalam pembicaraan ia melindungi apa yang mesti dijaganya sebagai rahasia.

Abraham menunjukkan diri sebagai pribadi yang bertanggungjawab terhadap Tuhan dengan kesediaan melaksanakan apa yang diperintahkan-Nya. Namun, justru dengan memenuhi tanggung jawab itu, Abraham serentak menjadi pribadi yang paling tidak bertanggungjawab, sebab ia mengorbankan anaknya sendiri. Aporia yang dihadapi Abraham adalah menunjukkan tanggung jawab dalam sebuah tindakan yang membatalkan tanggung jawab. Tidak ada orang yang dapat dibenarkan secara etis untuk membunuh anaknya sendiri, dengan alasan apa pun. Namun, Abraham harus melaksanakan hal ini atas perintah Tuhan. Kewajiban ini bersifat paradoksal. Secara etis mematuhi perintah Tuhan seperti itu adalah melakukan tindakan kejahatan. Orang mengambil risiko bertindak tidak etis demi memenuhi kewajiban yang absolut

⁶⁸ Jacques Derrida, *The Gift of Death*, p. 59. Pada tempat lain Derrida menulis: "*By speaking without lying, he responds without responding*" (Jacques Derrida, *The Gift of Death*, p. 74). Inilah cara terbaik untuk melindungi rahasia tanpa menimbulkan kecurigaan. Model jawaban ini disebut ironi. Ironi adalah gaya bahasa yang dipakai ketika orang mengatakan bahwa tidak tahu apapun tentang sesuatu dengan maksud untuk menginterogasi atau mendorong orang lain berpikir atau berbicara mengenai sesuatu itu. Orang bertanya dan mencari tahu dengan cara membuat diri tidak tahu (Jacques Derrida, *The Gift of Death*, p. 76).

terhadap Yang Absolut.⁶⁹ Dan Tuhan seperti ini pun mesti tetap bersifat rahasia, transenden, tersembunyi.⁷⁰ Hanya Tuhan seperti itu yang dapat memberikan perintah yang bersifat absolut dan mewajibkan secara total.

Keseluruhan pembicaraan Derrida mengenai kisah pengorbanan Isaak hendak menunjukkan bahwa apa yang diungkapkan di dalam cerita ini sebenarnya terjadi di mana-mana dan pada setiap waktu. Tuhan yang disembah Abraham adalah yang lain dan tunggal secara absolut. Tuhan adalah nama untuk semua yang tunggal secara absolut, yang seperti dikatakan Levinas, mengundang dan menantang jawaban dalam bentuk tanggung jawab. Yang lain adalah penugasan, ia memberikan aku tugas. Ketunggalan yang absolut dari yang lain menuntut relasi yang tunggal dan menyeluruh dari aku. Aku mesti memberikan jawaban yang absolut untuk memenuhi penugasan tersebut. Masuk dalam satu relasi dengan satu singularitas yang lain membawa aku kepada risiko untuk mengorbankan secara absolut.

Masalahnya, dan di sini Derrida melampaui analisis Levinas, yang lain tidak hanya satu. Yang lain dijumpai dalam jumlah yang banyak. Mereka pun merupakan tantangan dan memberikan penugasan kepada aku. Kepada mereka pun aku harus bertanggungjawab. Oleh sebab itu, memenuhi tugas terhadap yang satu yang tunggal selalu berarti mengabaikan dan mengkhianati banyak yang lain. Atau aku harus mengorbankan yang lain untuk dapat memberi korban untuk yang satu yang tertentu. "I cannot respond to the call, the request, the obligation, or even the love of another without sacrificing the other other, the other others." Di sini kita berhadapan dengan paradoks yang lain. Konsep tanggung jawab atau kewajiban membawa kita secara niscaya kepada paradoks, skandal dan aporia.

⁶⁹ Jacques Derrida, "Epoché and Faith," in Kevin Hart and Yvonne Sherwood (Eds.), *Derrida and Theology*, p. 35.

⁷⁰ Jacques Derrida, "Epoché and Faith," in Kevin Hart and Yvonne Sherwood (Eds.), *Derrida and Theology*, p. 67.

⁷¹ Jacques Derrida, "Epoché and Faith," in Kevin Hart and Yvonne Sherwood (Eds.), *Derrida and Theology*, p. 68. Bdk. Hugh Rayment-Pickard, *Impossible God*, pp. 108-110.

Hal ini terjadi dalam kehidupan sehari-hari. Kita selalu mengorbankan, juga sesuatu atau orang (-orang) yang sangat kita kasihi dan sangat dekat dengan kita, ketika kita memenuhi kewajiban terhadap sesuatu (seseorang) yang lain yang tertentu. "I am responsible to any one (that is to say any other) only by failing in my responsibilities to all the others, to the ethical or political generality." Pengorbanan Isaak terjadi setiap hari, di atas gunung Moriah di Yerusalem, di mana agama-agama monoteis saling mengklaim hak khususnya dan karena itu berusaha mengeksklusikan yang lain, dan di berbagai tempat lain dalam beragam bentuk yang berbeda. Ketika saya memilih menulis tentang tema ini, saya mengorbankan tema lain. Derrida memberikan contohnya yang terkenal: "Ketika saya memberikan makan untuk kucing saya, saya mengorbankan semua kucing lain." Kalau demikian, di mana-mana kita melakukan ketidakadilan. Kita tidak bertanggung jawab pada saat yang sama terhadap sesuatu yang tertentu dan terhadap berbagai yang lain.

Persoalan ini bertambah dilematis ketika ditanyakan mengenai alasan untuk melakukan ketidakadilan atau pengorbanan tersebut. Apakah ada alasan yang dapat membenarkan kita untuk mengorbankan yang satu dan mematuhi yang lain? Dalam contohnya mengenai kucing, Derrida menegaskan bahwa kedekatan tertentu terhadap kucing saya tidak pernah menjadi alasan yang cukup untuk mengorbankan semua kucing yang lain. Bahwa ada relasi khusus dengan kucingku, tidak diingkari. Namun, "how would you ever justify the fact that you sacrifice all the cats in the world to the cat that you feed at home every morning for years, whereas other cats die of hunger at every instant?" ⁷⁶

Bagi Derrida, ketika mengorbankan kucing-kucing lain demi kucingku, aku tidak sedang membuat pilihan antara tanggung jawab dan bukan tanggung jawab. Pada saat mengabaikan kucing-kucing yang lain, aku

⁷² Jacques Derrida, The Gift of Death, p. 68.

⁷³ Jacques Derrida, The Gift of Death, p. 70.

⁷⁴ Jacques Derrida, The Gift of Death, p. 71.

⁷⁵ Jacques Derrida, The Gift of Death, p. 77.

⁷⁶ Jacques Derrida, The Gift of Death, p. 71.

tidak sedang mengabaikan sesuatu yang bukan merupakan tanggung jawabku, sebab kucing-kucing lain sebagai yang lain mempunyai tuntutan yang sama terhadap aku seperti kucingku sendiri. Kedua kelompok tersebut, kucingku dan kucing-kucing yang lain, menghadirkan imperatif absolut yang sama terhadap aku untuk diperhatikan.⁷⁷ Karena tidak ada alternatif antara di luar tanggung jawab dan tanggung jawab, maka pilihan apapun yang dijatuhkan, tidak mempunyai alasan rasional.

Kisah pengorbanan Isaak, dalam versi Kitab Suci orang Yahudi dan Kristen, berakhir dengan pencegahan pengorbanan oleh Tuhan. Malaikat Tuhan tampil dan menghentikan Abraham yang sedang menghunuskan pedangnya ke arah Isaak. Menurut Derrida, dengan tindakan ini Tuhan hendak mengatakan kepada Abraham bahwa yang terpenting bagi-Nya adalah mengetahui totalitas tanggung jawab Abraham terhadap-Nya. Tuhan sudah mendapat bukti bahwa Abraham mencintai-Nya, dan itu serentak berarti mengorbankan yang lain, yang juga mesti dicintainya secara absolut. Tuhan telah mendapat bukti bahwa Abraham tidak hanya memahami tetapi sanggup melakukan kewajibannya terhadap sesuatu yang tertentu sambil mengorbankan semua yang lain. 78 Karena Abraham mengorbankan tanpa mengharapkan apapun, maka ia bertindak di luar mekanisme pertukaran ekonomi yang biasanya mewarnai tindakan manusia. Itulah iman Abraham. Hanya karena itu ia mendapatkan kembali putranya. 79 Namun, mendapatkan kembali sang putra tidak menjadi tujuan tindakan Abraham mengorbankan Isaak. Abraham tidak mengorbankan putranya dengan maksud untuk memperolehnya kembali. Ketika mengorbankan Isaak, Abraham sudah memutuskan hubungan simetris ekonomi pertukaran.80

⁷⁷ Derrida menulis: "... absolute sacrifice that is not the sacrifice of irresponsility on the alter of responsibility, but the sacrifice of the most imperative duty (that which binds me to the other as a singularity in general) in favor of another absolutely imperative duty binding me to every other." Jacques Derrida, The Gift of Death, p. 71.

⁷⁸ Jacques Derrida, The Gift of Death, p. 72.

⁷⁹ Jacques Derrida, The Gift of Death, p. 96.

⁸⁰ Dalam bab empat buku tersebut Derrida berbicara mengenai makna perolehan kembali itu sebagai sesuatu yang melampaui ekonomi pertukaran. Injil Matius bab 6 memberi kesan bahwa pemutusan itu terjadi dengan mengikuti apa yang dikatakan Yesus yang mengajarkan agar orang memberikan sedekah dengan tangan kanan

Dengan melaksanakan kewajibannya terhadap Tuhan, Abraham mengambil risiko menjadi pembunuh di mata manusia dan dunia. Abraham harus menyimpan rahasia yang tidak dipahaminya namun mesti ditaatinya pada saat ia memutuskan untuk masuk ke dalam relasi dengan Tuhan. Dia menjadi saksi dari iman yang harus tetap disimpan sebagai rahasia. Imannya adalah penyerahan diri kepada yang lain tanpa mengetahui secara rasional alasannya. Dengan kata lain, iman adalah penyerahan diri kepada sesuatu yang rahasia yang menuntut ketaatan mutlak. Iman Abraham adalah keputusan yang absolut, "but his absolut decision is neither guided by nor controlled by knowledge." Dengan kata lain, iman adalah keputusan yang absolut, "but his absolut decision is neither guided by nor controlled by knowledge."

Karena sikapnya yang digambarkan secara radikal di dalam kisah pengorbanan Isaak, Abraham disebut sebagai bapa iman atau orang yang mempunyai pengalaman iman yang absolut. Abraham mendemonstrasikan secara transparan apa yang terjadi pada setiap orang lain dalam relasinya dengan yang lain. Itu berarti, kita membagi kerahasiaan iman Abraham. Kita tidak membagi rahasia iman. Yang dibagi adalah kerahasiaan iman, bahwa iman merupakan sesuatu yang rahasia, bukan pengetahuan. Kerahasiaan iman Abraham adalah ketidaktahuan akan sesuatu yang tidak dapat dipastikan. Itu bukan berarti penyangkalan akan sesuatu tersebut, melainkan pengakuan akan

tanpa diketahui tangan kiri. Ajaran ini secara sepintas memang dapat dibaca sebagai demonstrasi pemutusan logika pertukaran: orang harus memberi tanpa diketahui orang lain, memberi secara rahasia, tanpa mengharapkan pengakuan, bahkan tanpa diketahui dirinya sendiri. Pembedaan tangan kanan dan tangan kiri mengindikasikan pemutusan hubungan yang simetris, penghitungan yang setara antara pemberian dan pembalasan. Namun, janji yang diberikan Yesus pun tetap merupakan sebuah ekonomi versi Surgawi. Di sini kita berhadapan dengan dua jenis ekonomi pertukaran, yang satu duniawi yang lain Surgawi yang dicirikan oleh kelimpahan. Keduanya tetaplah ekonomi. Dengan ini Derrida menyingkapkan inkonsistensi warta kekristenan. Lih. Jacques Derrida, *The Gift of Death*, p. 107.

⁸¹ Jacques Derrida, The Gift of Death, p. 72.

⁸² Jacques Derrida, The Gift of Death, p. 77.

⁸³ Jacques Derrida, "Epoché and Faith," in Kevin Hart and Yvonne Sherwood (Eds.), *Derrida and Theology, op.cit.*, p. 35.

^{84 &}quot;We share with Abraham what can not be shared, a secret we know nothing about, neither him nor us. To share a secret is not to know or to reveal the secret, it is to share we know not what: nothing that can be determined." Jacques Derrida, The Gift of Death, p. 96.

statusnya sebagai yang lain yang melampaui kesanggupan mengenal manusia. Iman Abraham sebagai iman yang sejati, dalam bahasa tafsiran John Caputo, adalah "*the passion of unknowing*."⁸⁵

4. KONTRIBUSI KRITIS DERRIDA UNTUK AGAMA-AGAMA

Konsep iman versi Derrida sebagaimana diperkenalkan di atas menjadi alasan bagi sebagian orang untuk menilainya sebagai nihilistik. ⁸⁶ Iman tanpa objek tidak lain adalah iman akan ketiadaan, atau gagasan yang bertendensi meniadakan iman. Oleh sebab itu, menurut pendapat ini, agama-agama tidak mendapat kontribusi apa pun dari Derrida. Namun, penilaian seperti ini bukan satu-satunya tafsiran yang mungkin atas filsafat agama Derrida. Ada tiga hal yang dapat dipelajari dari gagasan Derrida.

Pertama, bahwa iman tidak mempunyai dasar yang lain selain kepercayaan sebagai keterbukaan menerima sesuatu tanpa alasan yang dapat dijelaskan sepenuhnya. Karena Tuhan bukanlah objek dari iman yang dapat ditentukan dan dijadikan rujukan, maka berelasi dengan Dia hanya dapat dijelaskan berdasarkan kepercayaan. Dalam bahasa Derrida, relasi dengan Tuhan adalah relasi tanpa relasi,87 artinya relasi yang tidak bersifat simetris seperti orang berelasi dengan manusia. Tuhan bukanlah sesuatu yang dapat didemonstrasikan.88 Dalam relasi dengan Tuhan orang tidak mendapatkan tanggapan balik seperti dalam hubungan antarmanusia. Oleh sebab itu, relasi seperti ini hanya dapat dibangun di atas kepercayaan.

Agama-agama seperti Yahudi, Kristiani, dan Islam meyakini adanya wahyu. Namun, filsafat agama Derrida dapat dibaca sebagai peringatan bahwa di sini pun iman tetap didasarkan pada sikap percaya terhadap

⁸⁵ John D. Caputo, The Prayers and Tears of Jacques Derrida, p. 311.

⁸⁶ John Millbank, *Theology and Social Theory* (Oxford: Blackwell, 1990); Graham Ward, "Deconstructive Theology," in Kevin J. Vanhoozer (Ed.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 76-91.

⁸⁷ Jacques Derrida, The Gift of Death, p. 92.

⁸⁸ Robyn Horner, "Derrida and God: Opening a Conversation," Pacifica 12 (1999): 11.

Tuhan. Bukan wahyu yang mendasarkan iman, melainkan karena orang percaya terhadap Tuhan, maka orang menerima dan mengakui wahyu-Nya. Sikap iman (actus iman atau fides qua) mendahului isi iman (ajaran iman atau fides quae). Yang dimaksudkan dengan sikap iman adalah kerinduan akan yang akan datang, harapan akan yang tidak mungkin. Karena orang percaya kepada Tuhan, artinya karena orang merindukan-Nya, maka orang menerima ajaran-ajaran tentang Dia. Iman tidak dimulai dengan ajaran dan tidak berakhir dengan dogma. Membatasi iman hanya pada penerimaan ajaran berarti menyamakannya dengan pengetahuan. Mereduksi iman pada ajaran pun dapat berarti menjadikannya semata-mata moralitas. Seperti dianalisis Derrida, hal ini sebenarnya berarti membunuh Tuhan. Lebih dari ajaran, juga melampaui moralitas, iman adalah sikap percaya atau penyerahan diri kepada Tuhan.

Pernyataan di atas tidak bermaksud menyangkal makna ajaran yang dirumuskan dan ditradisikan di dalam agama-agama. Agama mengandung di dalam dirinya keterbukaan kepada yang mungkin dan keharusan untuk menjadi yang tertentu. Itu berarti agama memerlukan rumusan dan ajaran. 89 Justru keterbukaan total terhadap yang akan datang yang berakibat bahwa agama dapat menjadi sumber keburukan dan kekerasan, menunjukkan pentingnya perumusan. Membiarkan iman tetap dalam keterbukaan tanpa isi yang khusus berarti memberinya kemungkinan untuk menjadi sumber kekerasan tanpa daya perlawanan. Sebaliknya, merumuskan isi agama, kendati dalam kesadaran akan cirinya yang provisoris, memungkinkan agama untuk menanggapi tendensi kekerasan yang merupakan bahaya laten dalam dirinya. Karena manusia tidak dapat hidup dalam kebisuan, maka rumusan ajaran merupakan risiko yang diambil untuk mengungkapkan rahasia yang tidak terkatakan. Rumusan adalah jejak yang membuka harapan kita akan Dia yang lain, yang masih akan datang. Rumusan mengungkapkan

⁸⁹ Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), *Jacques Derrida*, p. 93. Derrida menyebut keterbukaan tersebut sebagai struktur universal agama.

keyakinan bahwa yang tidak mungkin itu mungkin.90

Dengan ini ajaran setiap agama memiliki secara niscaya dua sifat berikut. Di satu pihak, ajaran agama bersifat hakiki-normatif dalam arti ajaran mempertemukan orang-orang dalam komunitas imannya. Perumusan ajaran merupakan satu keharusan sebab hanya dalam perumusan tersebut kerahasiaan iman dapat dinyatakan. Iman yang rahasia harus diungkapkan, bukan untuk menyingkapkan rahasianya, melainkan kerahasiaannya. Pengungkapan ini memungkinkan pengkomunikasian iman. Pengkomunikasian iman membentuk komunitas agama. Iman, yang selalu bersifat pribadi dan tidak tergantikan, melalui ajaran menjadi sesuatu yang bersifat komunal. Sebagaimana pengkomunikasian merupakan sebuah keniscayaan iman, demikian komunalitas merupakan bagian tidak terpisahkan dari iman. Derrida berbicara mengenai testimony (kesaksian) yang terungkap dalam pernyataan tertentu serentak terbuka bagi kedatangan yang melampaui segala kalkulasi dan harapan.91 Pada pihak lain, ajaran agama bersifat hermeneutis-dekonstruktif. Karena merupakan upaya penuh risiko untuk mengekspresikan pengalaman akan kerahasiaan, maka setiap rumusan iman dan ajaran moral selalu ditentukan oleh kondisi sosio-historis tertentu. 92 Setiap rumusan adalah tafsiran atas kerahasiaan, yang selalu dapat dan harus diperbarui. Simbol keagamaan harus selalu dapat didekonstruksi.

^{90 &}quot;[The impossible is] that about which one can no longer speak, but which one can no longer silence" (Jacques Derrida, The Given Time 1, p. 147). Bdk. Richard Kearney, "Deconstruction, God, and the Possible," in Yvonne Sherwood and Kevin Hart (Eds.), Derrida and Theology, p. 306. Ketika Derrida menjelaskan pandangannya mengenai doa, ia menunjukkan dua dimensi doa yang dapat dianalogikan dengan kedua sisi dari iman sebagaimana disebutkan di atas: di satu pihak doa adalah sesuatu yang bersifat sangat pribadi, singular, idiomatic, rahasia dan karena itu tidak dapat diterjemahkan atau ditransfer. Namun, pada pihak lain, doa melibatkan juga tubuh, gerakan dan pernyataan bahasa yang dapat dimengerti, dan karena itu berdimensi sosial. Jacques Derrida, "Epoché and Faith," in Kevin Hart and Yvonne Sherwood (Eds.), Derrida and Theology, p. 30.

^{91 &}quot;The act of faith demanded in bearing witness exceeds, through its structure, all intuition and all proof, all knowledge." Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in in Gil Anidjar (Ed.), Jacques Derrida, p. 98.

⁹² Derrida berbicara mengenai wahyu yang tidak dapat dipisahkan dari historisitasnya sendiri [Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), *Jacques Derrida*, p. 48].

Kedua, iman dan terorisme. Apakah kepercayaan terhadap Tuhan merupakan pembenaran untuk melakukan kekerasan atas nama dan perintah Tuhan? Apakah Tuhan dapat menjadi legitimasi terorisme bagi seorang beriman? Pertanyaan ini muncul karena sikap percaya dan penyerahan diri terhadap Tuhan yang tanpa dasar mudah ditafsirkan sebagai pembenaran untuk melakukan apa saja tanpa mesti mempertanggungjawabkannya. Tuhan dipakai seolah sebagai nama untuk semua tindakan yang boleh dilakukan tanpa pendasaran dan pertanggungjawaban.

Ancaman kolaborasi dengan terorisme pun dapat dimunculkan dari pernyataan mengenai ketidakterikatan iman pada rumusan yang bersifat baku. Apakah sikap seperti ini tidak membuka ruang bagi relativisme? Bukankah relativisme sebenarnya adalah pembiaran berkembangnya segala macam interpretasi atas kerahasiaan masa depan, termasuk tafsiran yang membenarkan penggunaan kekerasan terhadap kelompok orang tertentu? Apabila kita tidak boleh lagi mengatakan secara normatif dan baku bahwa penggunaan kekerasan untuk membela iman dan Tuhan bertentangan dengan hakikat iman sebagai keterbukaan total dan Tuhan sebagai nama bagi kerahasiaan, apakah kita tidak sedang menanggalkan semua kemungkinan untuk mencegah atau melawan tafsiran yang teroristis? Bukankah terorisme adalah saudara kandung dari relativisme?

Filsafat dekonstruksi Derrida sebenarnya hendak membongkar inkonsistensi yang terdapat dalam berbagai pola berpikir dan tindakan manusia, dalam sistem politik, ekonomi, dan budaya, juga dalam agama. Agamaagama tidak bebas dari kontradiksi. Kontradiksi ini lahir dari kenyataan bahwa kita selalu hidup dalam keterarahan kepada yang *impossible* atau dalam keyakinan akan posibilitas dari yang *impossible*. Dalam keterarahan yang *provisoris* ini, setiap sikap fundamentalistis dan teroristis sebenarnya adalah penyangkalan akan imposibilitas. Tindakan teroristis menggunakan logika hukum pertukaran ekonomi. Tuhan bukan lagi nama lain untuk *the possible impossibility*, melainkan dilihat sebagai penjamin serentak penuntut

ekonomi pertukaran. ⁹³ Semakin eksklusif Tuhan yang disembah, semakin ketat pula syarat yang dituntut. Semua yang bertentangan dengan Tuhan atau yang menyangkal-Nya, patut mendapat perlakuan yang setimpal. Kekerasan pun menjadi pilihan untuk menjamin *equilibrium* eksklusivitas Tuhan.

Namun, perlu disadari bahwa memilih kekerasan adalah salah satu sikap yang mungkin dalam iman, atau lebih tepat disebut satu kemungkinan yang mengkhianati imposibilitas. Oleh sebab itu, Derrida mengingatkan untuk tidak menganggap remeh kenyataan adanya kekerasan yang menggunakan nama agama. Agama-agama tidak dapat membebaskan diri dan cuci tangan dari aksi-aksi teror atas nama agama dengan menunjuk pada pusat kekuasaan politik yang mempolitisasi agama. Kenyataan aksi teror atas nama agama mestinya mendorong agama-agama untuk merefleksikan potensi kekerasan yang terkandung di dalam dirinya. 94

Walaupun melihatnya sebagai satu kemungkinan dalam keterbukaan total terhadap Tuhan yang rahasia, Derrida tidak menerima kekerasan sebagai sesuatu yang terlegitimasi. Keterbukaan terhadap Tuhan yang akan datang tidak membenarkan sikap menutup pintu bagi kedatangan-Nya. Penolakan ini hanya dapat dipertanggungjawabkan secara konsisten, apabila gagasan mengenai Tuhan yang akan datang dan keterbukaan sebagai sikap yang sepadan dengannya, diakui sebagai ajaran yang normatif. Derrida tidak menganjurkan absensi dari sikap terhadap Tuhan yang akan datang. Sikap ini menjadi rujukan untuk menilai setiap sikap yang lain. Inilah alasan mengapa Derrida mengkritik sikap iman yang menggunakan kekerasan⁹⁵ Hal ini juga merupakan alasan mengapa Derrida berbicara mengenai Tuhan yang tanpa ke-

⁹³ Derrida menempatkan kekerasan atas nama agama dengan globalisasi pasar yang mengikuti hukum ekonomi pertukaran yang sama [Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), *Jacques Derrida*, p. 89].

⁹⁴ Jacques Derrida, "Faith and Knowledge," in Gil Anidjar (Ed.), Jacques Derrida, p. 46.

⁹⁵ Jacques Derrida, "Epoché and Faith," in Kevin Hart and Yvonne Sherwood (Eds.), *Derrida and Theology*, p. 41.

kuasaan dan iman yang lemah.⁹⁶ Filsafat Derrida bukanlah relativisme yang menarik diri dari diskursus kritis dan mendiamkan semua kritik.⁹⁷

Dari pengalaman pluralitas dunia dan sejarah, kesatuan hanya dapat dirindukan sebagai sebuah ketidakmungkinan yang mungkin. Namun, kesatuan itu bukanlah karya manusia. Selama masih di dalam sejarah, hal yang mungkin hanyalah menghasratkan kesatuan. Setiap usaha untuk memaksakan kesatuan berarti menutup pintu bagi masa depan. Kekerasan selalu digunakan sebagai pilihan ketika pintu itu sudah dinyatakan tertutup, saat tidak ada lagi harapan. Terorisme, karena itu, adalah tindakan orang-orang tanpa harapan. Karena harapan adalah isi dari iman, maka para pelaku teror tidak dapat disebut sebagai orang beriman.

Ketiga, masalah persaingan Tuhan dan dunia. Ketika berbicara tentang iman Abraham, Derrida memikirkan Tuhan dan dunia sebagai dua alternatif yang saling bersaing. Memilih memenuhi kewajiban terhadap Tuhan berarti mengabaikan manusia, demikian pun sebaliknya. Tanggung jawab terhadap Tuhan tidak dapat dipadukan secara serentak dengan komitmen terhadap dunia. Derrida terkesan memikirkan Tuhan sebagai yang singular yang dipertentangkan dengan yang lain. Tuhan sebagai yang lain dan yang lain-lain adalah alternatif yang saling mengeksklusikan ketika kita berhadapan dengan pilihan untuk bertanggungjawab. Walaupun intensi dasar pembicaraan adalah menunjukkan dilema yang terdapat dalam setiap bentuk tanggung jawab, namun dilema ini serentak menunjukkan relasi asimetris antara Tuhan dan sesama. Apakah konsep tentang iman seperti ini tidak menjauhkan manusia dari Tuhan? Apakah Derrida mengajarkan sikap iman yang mesti memunggungi dunia untuk dapat terarah kepada Tuhan?

⁹⁶ Jacques Derrida, "Epoché and Faith," in Kevin Hart and Yvonne Sherwood (Eds.), *Derrida and Theology*, p. 42.

^{97 &}quot;... I do not give up truth in general. I am looking for another possible experience on truth." Jacques Derrida, "On the Gift," in John D. Caputo and J. Scanlon (Eds.), God, the Gift, and Postmodernism, p. 72.

Jawaban atas rangkaian pertanyaan di atas dapat diberikan dalam dua langkah. Pertama, Derrida berbicara mengenai Tuhan sebagai the wholly other, 98 nama untuk yang lain, dan serentak menambahkan, bahwa semua yang lain adalah sedikit lain, atau semua yang lain mengambil bagian dalam the wholly other. Malah, Derrida menyebut yang lain sebagai Tuhan.99 Maksudnya, di dalam penentuan sikap terhadap sesuatu yang tertentu, terkandung tanggung jawab yang tanpa dasar, sebagaimana penentuan sikap terhadap Tuhan. Radikalitas sikap terhadap Tuhan menjadi nyata juga dalam sikap terhadap yang lain. Demikian, pengabaian terhadap yang lain sebagai konsekuensi dari penentuan sikap terhadap Tuhan, terdapat pula dalam pemihakan terhadap sesuatu yang lain. Derrida tidak berargumentasi secara transendental, oleh sebab itu yang hendak dibuktikannya bukanlah bahwa di dalam menentukan sikap terhadap yang lain yang kategorial kita menentuan sikap terhadap Tuhan, bahwa kita mencintai atau menolak Tuhan dalam komitmen terhadap atau pengabaian akan semua yang kategorial. Yang hendak ditunjukkannya adalah bahwa sikap kita terhadap Tuhan memiliki struktur yang sama seperti sikap terhadap semua yang lain. Derrida tidak membantah nilai dari apa yang bersifat sementara. Yang dipersoalkannya adalah setiap tendensi untuk menemukan representasi total dari yang akan datang.¹⁰⁰

Langkah kedua, Derrida menjabarkan sikap-sikap yang memiliki struktur yang sama dengan iman. Tanggung jawab, hadiah, kerahiman/persahabatan, demokrasi dan pengampunan merupakan sikap yang mendemonstrasikan struktur *the possible impossibility*. Pada tempat tertentu Derrida berbicara mengenai keadilan dan cinta sebagai sikap yang terarah sepenuhnya kepada yang *impossible*, yang disebut juga "*the*"

⁹⁸ Jacques Derrida, The Gift of Death, p. 87.

⁹⁹ Jacques Derrida, The Gift of Death, p. 87.

¹⁰⁰ Robyn Horner, "On Hope. Critical Re-readings," in Australian E-Journal of Theology 13 (2010). http://www.acu.edu.au/about_acu/faculties_schools_institutes/faculties/theology_and_philosophy/schools/theology/ejournal/aejt_13/hlm. 12, p. 8. Diakses pada 25 Juni 2010.

powerlessness." ¹⁰¹ Pada kesempatan tertentu, ia berbicara mengenai Tuhan sebagai nama untuk struktur tersebut. ¹⁰² Karena itu, dapat dikatakan bahwa dalam setiap usaha untuk melaksanakan keadilan, mengampuni, memberi, dan mengupayakan persahabatan serta demokrasi orang bersentuhan dengan *the possible impossible,* yaitu Tuhan. Derrida tidak cukup radikal untuk mengatakan bahwa iman akan Tuhan hanya terwujud dalam usaha mewujudkan tanggung jawab, misalnya, tetapi filsafatnya memberi alasan untuk mengatakan bahwa di dalam usaha untuk mewujudkan tanggung jawab dan kebaikan terhadap yang lain, kita bersentuhan dengan Tuhan.

On what condition is responsibility possible? On the condition that the Good no longer be a transcendental objective, a relation between objective things, but the relation to the other, a response to the other; ... On what condition does goodness exist beyond all calculation? On the condition that goodness forgets itself, that the movement be a movement of infinite love. 103

Iman sebagai keterbukaan total terhadap Tuhan akhirnya menjadi nyata dalam tindakan cinta tanpa batas.

PENUTUP

Filsafat Derrida bukan teologi dan tidak harus diterima sebagai kebenaran terakhir. Dekonstruksi dan *différance* yang digagasnya bukan Tuhan.¹⁰⁴ Walaupun demikian, agama-agama dan orang beriman dapat belajar dari Derrida untuk beriman secara radikal tanpa menjadi fundamentalistis. Sebuah pergumulan yang kritis-kreatif dapat menemukan di dalam gagasan Derrida dorongan untuk mempertimbangkan dan

¹⁰¹ Jacques Derrida in conversation with Richard Kearney, "Terror, God and the New Politics," in Richard Kearney, *Debates on Continental Philosophy: Coversations with Contemporary Thinkiers* (New York: Fordham University Press, 2004), p. 13.

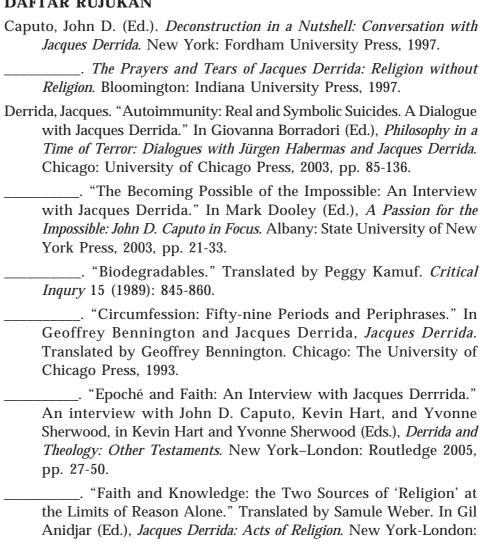
¹⁰² Jacques Derrida. The Gift of Death, p. 108.

¹⁰³ Jacques Derrida. The Gift of Death, p. 50.

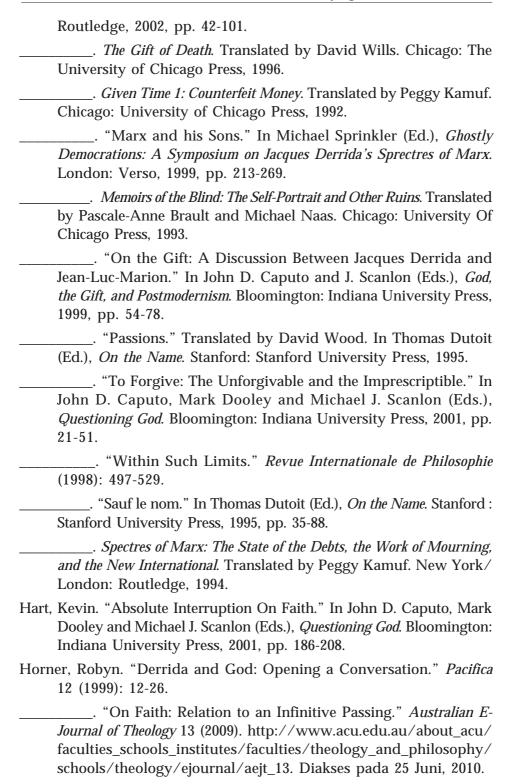
¹⁰⁴ Richard Kearney selalu mengingatkan bahwa langkah untuk menafsirkan Derrida secara telogis adalah langkah para teolog. Ia menulis: "While Derrida's reflection on this subject do open up new ways of thinking about faith and eschatology, it does not particularly interest Derrida—as self-avowed atheist—to pursue these issues in a specifically theological or theistic manner." Jacques Derrida in conversation with Richard Kearney, "Terror, God and the New Politics," in Richard Kearney, Debates on Continental Philosophy, p. 303.

menghayati iman sebagai sikap terbuka kepada yang akan datang di tengah segala keterbatasan dunia dan sejarah. Pemahaman iman dalam kondisi kesementaraan ruang dan waktu selalu mempertimbangkan dimensi ketidakpastian. Ketiadaan jaminan mutlak ini sejatinya membuat orang beriman hidup dalam keterjagaan, kesabaran dan kerendahan hati.105

DAFTAR RUJUKAN



¹⁰⁵ Jacques Derrida in conversation with Richard Kearney, "Terror, God and the New Politics," in Richard Kearney, Debates on Continental Philosophy, p. 304.



- ______. On Hope: Critical Re-readings. Australian E-Journal of Theology 15 (2010). http://www.acu.edu.au/about_acu/faculties_schools_institutes/faculties/theology_and_philosophy/schools/theology/ejournal/aejt_15. Diakses pada tanggal 27 Juni 2010).
- _____. Rethinking God as Gift: Marion, Derrida, and the Limits and Phenomenology. New York: Fordham University Press, 2001.
- Jacques Derrida in conversation with Richard Kearney. "Terror, God and the New Politics." In John Rihacrd Kearney, *Debates on Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers.* New York: Fordham University Press, 2004, pp. 3-14.
- Kearney, Richard. "Deconstruction, God, and The Possible." In Yvonne Sherwood and Kevin Hart, *Derrida and Theology. Other Testaments*. New York-London: Rouledge 2005, pp. 297-307.
- Manoussakis, John P. "The Revelation According to Jacques Derrida." In Kevin Hart and Yvonne Sherwood (Eds.), *Derrida and Theology: Other Testaments*. New York London: Routledge 2005, pp. 309-323.
- Marion, Jean-Luc. "The Formal Reason for the Infinite." In Graham Ward (Ed.), *Postmodern Theology*. Malden: Blackwell, 2005, pp. 399-412.
- Millbank, John. *Theology and Social Theory*. Oxford: Blackwell, 1990.Rayment-Picard, Hugh. *Impossible God: Derrida's Theology*. Hants: Ashagate, 2003.
- Sherwood, Yvonne and Kevin Hart. "Other Testaments." In Yvonne Sherwood and Kevin Hart, *Derrida and Theology. Other Testaments*. New York-London: Routledge 2005, pp. 3-26.
- Terada, Rei. "Scruples, or Faith in Derrida." *South Atlantic Quarterly* 106 (2007): 237-264.
- Ward, Graham. "Deconstructive Theology." In Kevin J. Vanhoozer (Ed.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 76-91. In Australian E-Journal of Theology 13 (2009). http://www.acu.edu.au/about_acu/fa-*Theology*.