

HERMENEUTIKA KESAKSIAN DAN KETERBACAAN TRANSENDENSI DALAM FILSAFAT PAUL RICŒUR

FRANSISKUS WAWAN SETYADI
L'Université de Namur, Belgium
E-mail: fransiskus@unamur.be

Abstract: Transcendence plays an important role in Paul Ricœur's philosophical reflections. In the philosophy of the will that marks the beginning of his career, Transcendence serves to reconcile the conflictual relationship between human freedom and the inherent conditions that limit it and to offer liberation of man from his fault. The same theme persisted in his later works, in his exploration of the role of Transcendence for forgiveness in the book on memory, history and forgetting. However, Ricœur never systematically wrote this role of Transcendence in a work because the third book of the trilogy of the philosophy of the will that was meant to elaborate on the role of Transcendence was never written. This provides an opportunity for Ricœur's commentators to interpret the presence of Transcendence in Ricœur's philosophy. This article argues that the hermeneutics of testimony is one of the gateways to understand Transcendence in Ricœur's philosophy.

Keywords: philosophy of the will, poetics of the will, forgiveness, Transcendence, testimony, metaphorical reference, appropriation.

Abstrak: Transendensi memegang peranan penting di dalam refleksi filosofis Paul Ricœur. Di dalam filsafat kehendak yang menandai awal kariernya, Transendensi berperan untuk mendamaikan relasi konflik-tual antara kebebasan manusia dan kondisi-kondisi absolut yang mem-batasinya dan lebih lagi untuk membebaskan manusia dari kesalahannya. Peran yang sama ditekankan Ricœur lagi di karya pada periode kematangan filosofisnya, yaitu peran Transendensi untuk pengampunan di buku tentang ingatan, sejarah dan pelupaan. Namun demikian, Ricœur tidak pernah menulis secara sistematis peran Transendensi ini dalam sebuah karya karena buku ketiga dari trilogi filsafat kehendak yang dimaksudkan untuk mengurai peran Transendensi tidak pernah

ditulisnya. Hal ini membuka peluang bagi para komentator Ricœur untuk menginterpretasi kehadiran Transendensi di dalam filsafat Ricœur. Artikel ini berargumen bahwa hermeneutika kesaksian menjadi salah satu tempat keterbacaan Transendensi di dalam filsafat Ricœur.

Kata-kata Kunci: filsafat kehendak, puitik kehendak, pengampunan, Transendensi, kesaksian, referensi metaforis, apropriasi.

PENDAHULUAN

Awal dari karier filsafat Ricœur ditandai terutama oleh proyek filsafat kehendak yang direncanakan sebagai trilogi. Bagian pertama, *Le volontaire et l'involontaire* (1950) menganalisis resiprokalitas kehendak (*volontaire*) dan yang-takterkehendaki (*involontaire*). Di situ, kehendak adalah sebuah refleksi filosofis tentang kebebasan manusia yang terinkarnasi di dunia tanpa mempersoalkan problem kejahatan. Artinya, kebebasan manusia dipahami sebagai kehendak baik¹ yang dianalisis secara murni dengan metode deskripsi fenomenologis tanpa memperhitungkan bahwa dengan kebebasannya itu manusia bisa jatuh ke dalam kesalahan dan atau kejahatan. Problem kejahatan dibahas di buku kedua bagian kedua yang terbit sepuluh tahun kemudian, *La symbolique du mal* (1960). Untuk memahami kemungkinan masuknya kejahatan secara efektif, diperlukan sebuah propedeutik. Karena itu, Ricœur mempelajari kemungkinan

1 Istilah "kehendak baik" digunakan untuk menerjemahkan "*la bonne volonté*" atau "*la volonté bonne*" dalam konteks buku *Le volontaire et l'involontaire*. Artinya, kehendak baik merujuk pada kehendak manusia tanpa mempertimbangkan situasi di mana kehendak tersebut terjatuh menjadi "kehendak jahat" atau "kehendak buruk" (*la volonté mauvaise*). Dengan demikian, istilah "kehendak baik" tidak merujuk pada dimensi etis atau moral, melainkan merujuk pada kehendak manusia yang masih memberi tanda kurung pada problem kejahatan atau kesalahan efektif. Bagi Ricœur, analisis kehendak manusia yang tidak memperhitungkan kejatuhannya sebagai kehendak jahat dilakukan dengan metode deskripsi fenomenologis untuk mendapatkan struktur fundamental dari kehendak itu. Istilah "kehendak jahat" merujuk pada konsep "perbudakan yang disetujui" (*serf-arbitre*) di mana kebebasan manusia, kehendak baik manusia menyerah untuk diperbudak oleh yang-jahat. Di situlah, kehendak jahat merujuk pada situasi kesalahan yang secara konkret terjadi dan manusia menjadi manusia yang bersalah (*l'homme coupable*). Karena kejahatan terlalu gelap untuk dianalisis secara fenomenologis, Ricœur menggunakan metode hermeneutik untuk menganalisis kejahatan efektif tersebut.

bersalah manusia di dalam *L'homme faillible* (1960) yang terbit sebagai buku pertama dari bagian kedua trilogi.

Bagian ketiga dari trilogi ini dimaksudkan sebagai sebuah analisis tentang Transendensi. Kehadiran Transendensi penting sebagai sebuah puitik dari kehendak. Artinya, Transendensi berperan untuk menciptakan kembali kebebasan manusia dengan membebaskannya dari problem kejahatan dan kemudian untuk mengaktualisasikan lagi kebebasan manusia. Namun demikian, bagian terakhir dari trilogi ini tidak pernah ditulis. Setelah penulisan buku tentang simbolik kejahatan, refleksi filosofis Ricœur beralih ke problem hermeneutika teks. Hal ini membuka peluang bagi para komentator Ricœur untuk bertanya, apakah refleksi tentang Transendensi sebagai puitik dari kehendak bisa terbaca dari karya-karya Ricœur selanjutnya, meskipun dia tidak menuliskannya secara spesifik dan sistematis dalam karya tertentu?²

Artikel ini berangkat dari pertanyaan tentang keterbacaan Transendensi dalam filsafat Ricœur³. Kebebasan manusia yang terbatas dan mungkin jatuh ke dalam kesalahan atau kejahatan adalah sebuah tema sentral dari filsafat Ricœur. Tema ini selalu mewarnai evolusi pemikiran Ricœur setelah proyek filsafat kehendak. Dengan demikian, pertanyaan

2 Di dalam autobiografi intelektualnya, *Réflexion faite*, Ricœur mengafirmasi hal ini. Dia mengungkapkan bahwa proyek ketiga dari filsafat kehendak ini dirancang untuk mengelaborasi tema Transendensi sebagai puitik dari kehendak. Tema ini terinspirasi dari filsafat Karl Jaspers tentang Transendensi. Paul Ricœur, *Réflexion faite* (Paris: Éditions Esprit, 1995), p. 25.

3 Artikel ini adalah pengembangan dalam bahasa Indonesia dari artikel berjudul "L'herméneutique du témoignage: un chemin vers le pardon?" yang akan diterbitkan dalam rangka publikasi hasil seminar penelitian tentang pengampunan "Le pardon dans tous ses états" di Facultés Loyola Paris, Prancis. Ide awal dari artikel berbahasa Prancis tersebut telah dipresentasikan di dalam seminar penelitian tersebut pada 8 Desember 2023. Terdapat sedikit perbedaan problematik dari kedua artikel ini. Pada artikel berbahasa Prancis, problematik berada pada pertanyaan tentang kemungkinan pengampunan dengan hermeneutika kesaksian dari Paul Ricœur sebagai titik berangkat. Sementara itu, artikel berbahasa Indonesia lebih menyoroti peluang untuk membaca kehadiran Transendensi melalui hermeneutika kesaksian dari Paul Ricœur. Irisan dari kedua artikel adalah keterkaitan antara Transendensi, pengampunan dan kesaksian. Untuk memahami lebih jauh konteks seminar penelitian dan dengan demikian konteks luas dari dua artikel ini, lihat publikasi volume I dari seminar: Lorraine Angeneau et Guilhem Cause, ed., *Le pardon dans tous ses états*, (Paris, Éditions facultés jésuites de Paris, 2024).

tentang Transendensi di dalam filsafat Ricoeur sangatlah penting untuk dipikirkan. Artikel ini memiliki hipotesis bahwa hermeneutika kesaksian adalah salah satu tempat di mana Transendensi menampakkan dirinya. Jawaban atas hipotesis tersebut adalah kebaruan yang ditawarkan oleh artikel ini. Komentator atas pemikiran Paul Ricoeur biasanya menggaris-bawahi bahwa pertanyaan tentang Transendensi bagi Ricoeur mengarah pada Tuhan para filsuf dan bukan Tuhan menurut iman religius, dan bahwa setelah periode filsafat kehendak pertanyaan tentang Transendensi itu meninggalkan keterkaitan dengan yang-absolut dan yang-satu⁴. Artikel ini ingin menegaskan bahwa keterbacaan Transendensi diperoleh antara lain melalui hermeneutika kesaksian.

Tulisan ini akan dibagi menjadi tiga bagian. Setelah introduksi, akan dibahas pentingnya Transendensi di dalam filsafat kehendak dan peluang untuk membaca Transendensi itu di dalam hermeneutika teks. Bagian kedua akan menganalisis tema hermeneutika kesaksian dalam filsafat Ricoeur. Bagian ketiga menguji peluang untuk membaca Transendensi melalui kesaksian. Sebuah film dokumenter akan dipilih untuk menguji syarat dan kemungkinan untuk membaca kehadiran Transendensi melalui kesaksian. Kesimpulan umum akan menutup seluruh analisis dengan tinjauan kembali atas hipotesis yang diajukan.

TRANSENDENSI DAN FILSAFAT KEHENDAK

Sejak buku pertama dari trilogi filsafat kehendak, Ricoeur sudah mengatakan bahwa kehendak berada di hadapan dua opsi, kesalahan dan Transendensi. Opsi kesalahan digambarkan seperti sebuah luka pada kebebasan, sementara opsi Transendensi berperan untuk menolong konflik antara kebebasan manusia dan kondisi-kondisi absolut yang memba-

4 Untuk melihat tempat pertanyaan tentang Transendensi di dalam filsafat Ricoeur: Daniel Frey, "Lecture philosophique et lecture théologique de la Bible chez Paul Ricoeur," *Études Ricoeuriennes* vol. 3, no. 2 (2012), pp. 72-91, <https://doi.org/10.5195/errs.2012.152>. Jean-Luc Almeric, "Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne," *Études Ricoeuriennes* vol. 2, no. 1 (2011), pp. 12-34, <https://doi.org/10.5195/errs.2011.58>. Robert Jacques, "Corps et Transcendance: Une mise en relation dans *Le Volontaire et l'Involontaire* de Paul Ricoeur", *Revue de Théologie et de Philosophie* vol. 127, no. 3 (1995), pp. 235-249, <https://www.jstor.org/stable/44357878>.

tasinya⁵. Transendensi menampakkan diri sebagai puitik dari kehendak. Makna dari Transendensi sebagai puitik dari kehendak ini bisa dilihat dari bagian akhir dari *Le volontaire et l'involontaire*, ketika kehendak dihadapkan pada yang-takterkehendaki absolut: karakter, elemen bawah sadar dan hidup. Berhadapan dengan yang-takterkehendaki absolut, kehendak bebas mesti mengiyakan. Di situlah Transendensi muncul sebagai penolong kehendak bebas untuk mengiyakan involuntir absolut. Transendensi muncul dalam kata-kata puitik stoik, orfik dan fransiskan.

Buku pertama dari trilogi filsafat kehendak membahas kehendak baik. Deskripsi fenomenologis kehendak masih terbatas pada kebebasan manusia yang terinkarnasi dan berada di dalam dunia. Artinya, Ricœur belum menganalisis kemungkinan jatuhnya kebebasan manusia tersebut ke dalam kesalahan. Ricœur masih memberi tanda kurung pada kehendak jahat manusia. Tanda kurung tersebut diangkat pada bagian kedua proyek filsafat kehendak saat Ricœur mengulas kemungkinan manusia untuk berbuat salah di dalam buku *L'homme faillible* dan kesalahan efektif yang terjadi di dalam *La symbolique du mal*. Kedua buku itu diterbitkan bersama sebagai bagian kedua dari trilogi dengan judul *Finitude et culpabilité*.

Transendensi muncul secara fundamental di dalam analisis tentang kehendak jahat sebagai pembebas yang mengakhiri problem kejahatan efektif. Di dalam analisis tentang kejahatan efektif tersebut, Ricœur membaca simbol-simbol kejahatan yang dibaginya menjadi dua bagian. Simbol primer kejahatan adalah noda, dosa dan rasa-bersalah; simbol kejahatan sekunder adalah empat mitologi yang dipilihnya: mitos drama penciptaan dan visi purifikasi; mitos allah jahat dan visi tragis; mitos adamik dan visi eskatologis sejarah; mitos pengasingan jiwa dan keselamatan melalui pengetahuan. Pembacaan Ricœur akan berbagai mitologi tersebut berpusat pada pencarian akan awal dan akhir kejahatan.

5 Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Coll. Points Essais, (Paris: Éditions Points, 2009), pp. 582-583.

Peran Transendensi sebagai pembebas manusia dari kejahatannya bisa dilihat terutama dari mitos adamik – mitos yang mendapatkan privilese karena memperlihatkan bahwa masuknya kejahatan berasal dari kebebasan manusia. Momen antropologis kejatuhan ke dalam kehendak jahat mendapatkan pembebasannya di dalam simbolik keselamatan yang bersumber dari visi eskatologis tradisi religius judeo-kristiani. Di situlah Transendensi hadir sebagai pembebas yang mengampuni dan menyelamatkan manusia dari kejahatannya.

Bagi Ricœur, pembacaan mitologi untuk memahami awal dan akhir kejahatan adalah sebuah usaha untuk menjawab kelupaan yang dialami oleh manusia modern, yaitu kelupaan pada hierofani, kelupaan akan hubungan antara yang-suci dan manusia dan bahwa manusia dimiliki oleh yang-suci. Mitos yang menampilkan awal dan akhir kejahatan memberi manusia momen untuk mengingat dan bahkan merestorasi kelupaan dan hubungan dengan yang-suci tersebut⁶. Mitos mengantarkan momen restorasi tersebut. Namun, mitos awal dan akhir kejahatan tampil dalam bahasa pengakuan simbolik. Artinya, pengakuan akan kesalahan manusia muncul di dalam bahasa simbolik yang tidak langsung, menggunakan imaji dan bermakna ganda. Karena itulah, diperlukan hermeneutika simbol untuk mencerna dan memahami bagaimana Transendensi muncul untuk mengakhiri kejahatan. Di situ pula hermeneutika simbol menjadi cara yang membantu manusia untuk merestorasi kelupaannya itu⁷.

Ricœur mengungkapkan secara spesifik lingkaran hermeneutika: percaya agar memahami dan memahami agar percaya. Di satu sisi, orang modern berangkat dari pra-pemahaman akan simbol. Artinya orang perlu masuk ke dalam aura simbol. Dengan demikian, titik berangkat hermeneutika simbol dan filsafat secara umum adalah kepenuhan bahasa dalam bahasa simbolis mitos. Di sisi lain, orang modern tidak lagi percaya begitu saja pada fungsi etiologis mitos. Mitos tidak lagi berfungsi untuk menjelaskan asal-usul sesuatu. Di situlah terjadi demitologisasi.

6 Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, Coll. Philosophie de l'esprit (Paris: Aubier, 1988), pp. 480-481.

7 Ricœur, *Finitude et culpabilité*, pp. 167ss.

Namun, berkat demitologisasi itulah, fungsi simbolis bisa dicerna dari mitos. Artinya, mitos mengungkapkan hubungan manusia dengan yang sakral dalam enigma simbol bermakna ganda yang harus diinterpretasi agar bisa dipahami⁸.

Dari proyek filsafat kehendak, peran Transendensi muncul di dalam situasi konflik manusia. Dalam analisis kehendak baik, Transendensi muncul ketika relasi timbal-balik dari kebebasan manusia dan kondisi-kondisi yang membatasinya berada di posisi yang paling konfliktual, yaitu ketika kebebasan harus mengiyakan yang-takterkehendaki absolut. Peran Transendensi muncul dalam bahasa puitik stoik, orfik dan fransiskan. Bahasa puitik Transendensi tersebut nampak secara lebih kuat di dalam bahasa pengakuan simbolik ketika kehendak baik jatuh menjadi kehendak jahat. Pembebasan manusia dari perbudakan kehendak jahat tampak dalam simbolik keselamatan yang mengakhiri simbolik kejahatan. Peran Transendensi yang sedemikian tidak digali lebih jauh oleh Ricœur di proyek filsafat kehendak. Refleksi filosofis Ricœur beralih ke hermeneutika teks. Analisis tentang teks itu membuka peluang untuk memahami lebih jauh peran Transendensi sebagaimana mulai diungkap oleh filsafat kehendak.

Di dalam filsafat kehendak, Ricœur baru menyampaikan bahwa puisi pada dasarnya adalah seni untuk menyulap dalam arti menciptakan kembali dunia⁹. Di dalam bahasa simbolik, bahasa puisi tampak dalam makna ganda sebuah simbol dan dengan demikian perlu diinterpretasikan. Demitologisasi mitos membuka peluang interpretasi simbol untuk menemukan potensi penciptaan baru seperti telah diungkap oleh bahasa puisi. Namun, Ricœur belum sampai membuat analisis sistematis tentang kemampuan bahasa untuk menampilkan makna ganda tersebut. Baru di dekade 70-80an, Ricœur berhasil membuat buku tentang metafora dan tentang narasi yang menjabarkan kemampuan bahasa puitik untuk menciptakan kembali. Karena itu, tidak mengherankan jika Ricœur

8 Ricœur, *Finitude et culpabilité*, pp. 482ss.

9 "[...] la poésie est l'art de conjurer le monde de la création." Lih. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 52.

mengungkapkan bahwa analisis tentang metafora dan narasi – terutama narasi fiksi, bisa dilihat sebagai sebuah propedeutik untuk buku *La symbolique du mal* yang mengurai awal dan akhir kejahatan¹⁰.

Pokok penting di dalam hermeneutika teks adalah uraian tentang fungsi referensial sekunder yang dimiliki oleh puisi. Ricœur membedakan arti (*sens*) dan referensi sebuah teks metaforis. Arti adalah *apa yang dikatakan* (*ce que dit*) oleh sebuah proposisi. Dengan kata lain, arti adalah struktur predikatif internal dari sebuah teks. Referensi adalah *tentang apa yang dikatakan* oleh arti (*ce sur quoi est dit le sens*). Dengan demikian, referensi adalah apa yang dirujuk oleh apa yang dikatakan oleh sebuah puisi. Berbeda dengan bahasa deskriptif, bahasa saintifik yang memiliki arti denotatif literal, bahasa puitik memiliki denotasi tingkat kedua yang tidak bisa dipahami begitu saja secara literal¹¹. Ketika sebuah puisi mengatakan, “Masuklah ke telingaku,”¹² tentu pembaca secara langsung berintuisi bahwa kalimat tersebut bukanlah sebuah ajakan secara literal untuk memasuki telinga. Yang tertulis adalah ajakan untuk memasuki telinga; yang dimaksud bisa saja adalah sebuah ajakan untuk mendengarkan dengan teliti. Di situlah fungsi referensial puitik dari metafora dan narasi berada. Lebih lanjut, Ricœur menandaskan bahwa denotasi tingkat kedua adalah referensi yang lebih fundamental karena membuka kemungkinan-kemungkinan baru; membuka dunia baru yang lebih baik untuk ditinggali; membuka potensi-potensi baru untuk dilakukan agar manusia bisa merealisasikan kemampuan-kemampuannya dengan lebih

10 “On peut donc dire que j’ai fait, avec *La Métaphore vive*, comme un pas en arrière puisque je suis revenu au thème de *La Symbolique du mal* après avoir traversé Freud, mais aussi après avoir rencontré des outils linguistiques dont je ne disposais pas à l’époque, et même, que je ne connaissais pas ...” Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Coll. Pluriel, dir. Joël Roman, (Paris: Calmann-Lévy, 2013), p. 127.

11 Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Coll. L’ordre philosophique, dir. François Wahl (Paris: Éditions du Seuil, 1975), pp. 278-279.

12 Lih. Sapardi Djoko Damono, *Hujan Bulan Juni* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), p. 87.

optimal¹³. Itulah fungsi penciptaan baru yang diakomodasi oleh metafora dan narasi fiksi.

Di dalam metafora dan narasi fiksi itulah Transendensi muncul. Namun, kali ini Transendensi berada dalam imanensi teks puitik. Di dalam analisis tentang hermeneutika teks, secara khusus di dalam fungsi referensial puitik ini Ricoeur menjelaskan bagaimana bahasa mampu mengantarkan “dunia teks”, yaitu dunia hipotetis di mana manusia bisa hidup dan merealisasikan potensi-potensinya secara lebih baik. Di situlah fungsi penciptaan/kreasi terjadi. Kebebasan manusia didorong untuk menciptakan, merealisasikan kemungkinan-kemungkinan baru. Di situ pula, Ricoeur berhasil menjelaskan kemampuan bahasa puitik yang sudah berada di pusat refleksi filosofisnya sejak ia mendengarkan puisi stoik, orfik dan fransiskan di buku *Le volontaire et l'involontaire*. Kita bisa menilai juga, jika *L'homme faillible* menjadi propedeutik antropologis dari analisis tentang kejahatan efektif, hermeneutika teks yang berpusat pada teks puitik, fiktif menjadi propedeutik linguistik dari simbol-simbol kejahatan. Di situ pula Transendensi tidak berada sebagai yang-absolut, yang-satu, Allah seturut iman religius. Sebaliknya, Transendensi menjelma dalam keragaman teks literer yang memiliki arti dan referensi untuk dibaca dan diinterpretasikan.

HERMENEUTIKA KESAKSIAN

Seperti sudah dikatakan di awal, bagian ketiga filsafat kehendak tentang Transendensi tidak pernah dituliskan Ricoeur. Refleksi filosofis Ricoeur beralih ke hermeneutika teks. Apakah Ricoeur sungguh meninggalkan refleksi tentang Transendensi? Dari uraian tentang fungsi referensi di atas, kita bisa menilai bahwa Ricoeur tidak meninggalkan sepenuhnya

13 “[...] ainsi la suspension de la référence réelle est la condition d'accès à la référence sur le mode virtuel. Mais qu'est-ce qu'une vie virtuelle ? Peut-il y avoir une vie virtuelle sans un monde virtuel dans quoi il serait possible d'habiter ? N'est-ce pas la fonction de la poésie de susciter un autre monde, – un monde autre qui corresponde à des possibilités autres d'exister, à des possibilités qui soient nos possibles les plus propres?” Ricoeur, *La métaphore vive*, p. 288.

refleksi tentang Transendensi. Peran penting Transendensi sudah terlihat ketika Transendensi membantu kebebasan manusia untuk mengiyakan yang-takterkehendaki absolut. Peran Transendensi muncul lagi dalam bahasa mitos untuk membuka simbolik keselamatan untuk mengakhiri simbolik kejahatan. Kebebasan yang jatuh ke dalam kejahatan mendapatkan pembebasannya berkat Transendensi.

Dua peran penting Transendensi, mendorong kebebasan agar dapat merealisasikan dirinya dengan lebih baik dan membebaskan kebebasan yang terjatuh ke dalam kesalahan, dimediasi oleh kata-kata simbolik, puisi. Keterbacaan Transendensi terjadi di dalam simbol bermakna ganda dan di dalam metafora, puisi, mitos yang memiliki fungsi referensial tingkat kedua. Pertanyaan tetap berlanjut, di manakah Transendensi itu terbaca di dalam filsafat Ricœur setelah *La symbolique du mal*? Apakah keterbacaan Transendensi bisa terlihat di dalam karya-karya Ricœur selain analisis tentang metafora dan narasi tersebut? Artikel ini ingin menunjukkan bahwa keterbacaan Transendensi terlihat juga di dalam kesaksian dan hermeneutika atasnya. Bagaimana kesaksian bisa menjadi sebuah peluang untuk membaca Transendensi?

Terlebih dahulu akan dipelajari makna kesaksian. Apa itu kesaksian? Kita menelusuri makna kesaksian sebagaimana digunakan Ricœur dalam bahasa Prancis, yaitu "*témoignage*": kesaksian (kata benda) dan "*témoigner*": bersaksi (kata kerja). Menurut Kamus Prancis *Le Robert*, kata Prancis *témoignage*, *témoigner* berasal dari bahasa Latin, *testimonium* yang diturunkan dari *testis* (*témoin*, saksi), *testari* (*témoigner*, bersaksi). Kata kerja *testari* berhubungan dengan beberapa kata kerja Prancis, *tester*, *attester*, *contester* (menguji, memberi pernyataan, menyanggah). Presisi dari Giorgio Agamben saat mempelajari kesaksian dari Primo Levi memperjelas pemahaman. Agamben menggarisbawahi bahwa *testis* (saksi) berasal dari dua istilah latin. Yang pertama *terstis*, yaitu orang yang berada sebagai pihak ketiga dalam sebuah persidangan atau pertengkaran; yang kedua, *superstes*, orang yang mengalami sesuatu sepenuhnya sehingga dapat bersaksi. Kesaksian dari Primo Levi dikategorikan Agamben

sebagai sebuah *superstes*, dalam arti sebagai kesaksian dari orang yang berhasil selamat dari kamp konsentrasi¹⁴.

Sementara itu, kamus *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* dari André Lalande memberi tiga nosi pada lema kesaksian : a. Tindakan dari seseorang (saksi) yang menyatakan sebuah kejadian yang dialami atau diketahuinya secara langsung; b. Teks atau isi dari deklarasi tersebut; c. Bukti atau catatan dari sebuah kejadian. Untuk nosi b, Lalande menambahkan dua definisi kritik untuk kesaksian : 1. Kajian sistematik dari sebuah kesaksian historis atau yuridis, yang dibuat untuk menunjukkan nilainya; 2. Ilmu yang bertujuan untuk menentukan kaidah-kaidah umum dan cara-cara melakukan kajian tersebut¹⁵.

Di dalam *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur menjabarkan bahwa kesaksian memiliki tiga hal berikut ini sebagai garansi. Seorang saksi mengafirmasi bahwa "aku berada di sana pada waktu itu; percayalah kepadaku; jika Anda tidak memercayaiiku, silakan menanyakannya pada orang lain"¹⁶. Ricœur menghubungkan tiga hal ini dengan apa yang diterangkannya sebagai kemampuan manusia untuk berjanji. Di dalam antropologi orang yang mampu, berjanji adalah kemampuan manusia untuk memegang kata-kata yang diucapkannya. Berkat janji itulah jati diri (*ipséité*) seseorang terbentuk. Lebih lanjut, Ricœur menandakan bahwa janji diinagurasi oleh janji sebelum janji. Ini adalah janji yang lebih fundamental karena hal itu adalah janji untuk menepati apa yang akan diucapkan sebagai janji. Karena terkait dengan kemampuan manusia berjanji, kesaksian memiliki dimensi moral, yaitu janji untuk memegang apa yang diucapkan sebagai kesaksian¹⁷.

14 Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo sacer III*, trans. Pierre Alferi (Paris: Éditions Payot et Rivages, 2003), p. 17.

15 André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie. 18^{ème} éd.*, (Paris: PUF, 2006), pp. 1108-1109.

16 Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Coll. Points essais (Paris: Éditions du Seuil, 2000), pp. 204-206.

17 Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Coll. L'ordre philosophique, dir. François Wahl (Paris: Éditions du Seuil, 1990), pp. 148ss; Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 206.

Setelah memahami arti kesaksian, kita akan mulai mengupas apa yang dielaborasi Ricœur sebagai hermeneutika kesaksian. Artikel tentang hermeneutika kesaksian “L’herméneutique du témoignage” ditulis pada 1972 dan pertama-tama dipresentasikan untuk Colloque Castelli dan sekarang digabungkan dalam koleksi tulisan Ricœur di buku *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*. Beberapa artikel Ricœur yang ditulis pada periode limapuluhan sampai tujuh puluhan berisi tentang konfrontasi Ricœur dengan pemikiran Hegel. Ricœur mengkritik apa yang dipahaminya sebagai filsafat “pengetahuan absolut” dari Hegel¹⁸. Kritik ini sejalan dengan tema yang sedang diteliti dan dikembangkannya: filsafat harapan, filsafat keterbatasan yang mengambil inspirasi dari Kant dan hermeneutika filosofis. Penolakannya pada Hegel berlanjut sampai bab “Renoncer à Hegel” dari buku *Temps et récit 3* yang terbit pada 1985.

Karena itu, tidaklah mengherankan kalau problematik yang ingin dijawab oleh artikel “L’herméneutique du témoignage” berhubungan dengan penolakannya akan filsafat hegelian tersebut. Problematik artikel ini berada di dalam koneksi antara yang-absolut dan kesaksian. Ricœur bertanya, jenis filsafat apakah yang menjadikan kesaksian sebuah permasalahan yang patut diteliti. Hipotesis yang dikemukakannya sebagai jawaban adalah filsafat yang berpendapat bahwa yang-absolut adalah sebuah pertanyaan yang punya arti; filsafat yang ingin menggabungkan ide tentang yang-absolut dengan pengalaman akan yang-absolut; dan filsafat yang mencari pengalaman akan yang-absolut itu bukan dalam simbolisme dan bukan dalam tindakan-tindakan teladan¹⁹. Penolakan akan filsafat yang-absolut dan penerimaan akan filsafat kesaksian ini berujung

18 Beberapa artikel ini menunjukkan konfrontasi Ricœur dengan filsafat hegelian: “Hegel aujourd’hui” (1974); “L’espérance et la structure des systèmes philosophiques” (1970); “La liberté selon l’espérance” (1968); “L’histoire de la philosophie et l’unité du vrai” (1953). Perlu dicatat pula bahwa konfrontasi ini tidak menghalangi Ricœur untuk menunjukkan kekagumannya pada filsafat hegelian.

19 “[...] quelle sorte de philosophie fait du témoignage un problème ?” ... “une philosophie pour qui la question de l’absolu est une question sensée ; une philosophie qui demande à joindre à l’idée de l’absolu une expérience de l’absolu ; une philosophie qui ne trouve ni dans l’exemple ni dans le symbole la densité de cette expérience.” Lih. Paul Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Coll. La couleur des idées (Paris: Éditions du Seuil, 1994), p. 107.

pada kalimat di akhir artikel tersebut, di mana Ricœur mengafirmasi bahwa antara filsafat pengetahuan absolut dan hermeneutika kesaksian, orang harus memilih²⁰. Sebagai tambahan, artikulasi penolakan Ricœur akan filsafat hegelian dan pengembangan hermeneutika kesaksian ber-singgungan juga dengan sumber-sumber refleksi filosofis yang selalu menginspirasi Ricœur: filsafat refleksif Jean Nabert; bahasa religius dari tradisi judeo-kristiani. Hermeneutika kesaksian berada di persimpangan sumber-sumber tersebut.

Agar lebih memahami konteks hermeneutika kesaksian, kita pelajari terlebih dahulu artikel “Hegel aujourd’hui” di mana Ricœur menjelaskan kekaguman dan sekaligus penolakannya pada filsafat Hegel serta konvergensi dan divergensi dari filsafat hegelian dan hermeneutika filosofis²¹. Salah satu poin kritik Ricœur adalah pemahaman dan rekonsiliasi total di dalam filsafat hegelian. Sebagai contoh, bagi Ricœur, selalu ada realitas bandel, resisten, kurang berarti (*le réel rébelle*) yang memberontak dan *mrucut* untuk ditotalisasi seperti dikehendaki oleh filsafat hegelian. Di dalam hidup manusia selalu terdapat “pulau-pulau” yang tidak bisa di-totalisasi²². Demikian pula dengan problem kejahatan yang tidak bisa direduksi sebagai negativitas dalam sebuah diskursus karena problem kejahatan menimbulkan problem regenerasi kebebasan dan pertobatan.

Dari kritik tersebut, Ricœur mengungkapkan bahwa titik berangkat filsafat adalah keterbatasan dan di situlah Ricœur menawarkan filsafat hermeneutika. Kedekatan filsafat hermeneutika dengan hegelianisme terletak pada keyakinan bahwa hidup memiliki makna. Namun, filsafat

20 “Entre la philosophie du savoir absolu et l’herméneutique du témoignage, il faut choisir.” Ricœur, *Lectures* 3, p. 139.

21 Konferensi “Hegel aujourd’hui” yang dipresentasikan Ricœur di *la Maison de la Culture de Grenoble* dipublikasikan di jurnal *Études Théologiques & Religieuses* pada 1974 dan dipublikasikan kembali di edisi khusus jurnal tersebut pada 2005 serta di jurnal *Esprit* pada 2006. Sekarang teks tersebut telah tersedia di pusat arsip Ricœur Fonds Ricœur, no. IIA304, dilengkapi dengan catatan penyunting. Penulis menggunakan versi di pusat arsip Ricœur ini.

22 “N’y a-t-il pas dans l’expérience humaine, des aspects rebelles parfois insignifiants, mais souvent discordants ? ... Il subsiste de l’insulaire dans l’expérience humaine, quelque chose qui ne se laisse pas totaliser.” Ricœur, “Hegel aujourd’hui”, p. 25.

fat hermeneutika mengakui keterbatasan dari sebuah interpretasi untuk memahami dan mengambil makna. Artinya, filsafat hermeneutika tidak berpretensi untuk mencapai pemahaman atau pemaknaan secara total²³. Lebih lanjut, Ricœur mengatakan bahwa filsafat hegelian adalah filsafat interpretasi yang buruk (*malheureuse*) karena disamakan oleh pengetahuan absolut dan sebaliknya filsafat interpretasi adalah filsafat hegelian yang buruk (*malheureuse*) karena ia diinspirasi oleh filsafat hegelian namun meninggalkan rekonsiliasi total ala filsafat tersebut²⁴.

Setelah memahami konfrontasi antara Ricœur dan filsafat hegelian, kita kembali ke artikel “L’herméneutique du témoignage”. Pemikiran tentang kesaksian berseberangan dengan filsafat absolut hegelian. Kesaksian, yang sudah merupakan sebetuk hermeneutika, menuntut sebuah interpretasi pula. Kesaksian berada di wilayah filsafat hermeneutika yang terinspirasi oleh filsafat keterbatasan kantian. Selain itu, refleksi Ricœur tentang kesaksian diinspirasi juga oleh Jean Nabert, seorang filsuf Prancis yang dikenal sebagai salah satu tokoh filsafat refleksif Prancis. Di situ, kesaksian menjadi afirmasi asali (*l’affirmation originnaire*) akan yang-absolut. Afirmasi asali adalah tindakan yang sepenuhnya interior; tidak bisa menjelaskan dirinya keluar. Karena itu, afirmasi asali bukan termasuk ke dalam ranah pengalaman. Afirmasi asali adalah penelanjangan (*dépouillement*); ia menguliti pengalaman-pengalaman terbatas manusia hingga sampai pada sebuah afirmasi tentang yang-absolut. Afirmasi asali tersebut bertemu dengan pengalaman manusia tentang yang-absolut di dalam kesaksian. Bagi Ricœur, kesaksian menjadi sebuah problem filosofis ketika menjadi kesaksian bagi yang-absolut²⁵.

Kepadatan pengalaman akan yang-absolut yang bisa membawa pada afirmasi asali akan yang-absolut terdapat di dalam kesaksian, dan bukan dalam tindakan teladan atau dalam simbol. Bagi Ricœur, tindakan tela-

23 “L’interprétation est toujours une fonction de la finitude. Parce que je ne connais pas le tout, c’est du milieu des choses, du milieu des discours, que j’interprète et que j’essaie de m’orienter. Je demeure un point de vue fini sur la totalité. Je ne peux pas me mettre comme Hegel en un point d’où je verrais le tout.” Ricœur, “Hegel aujourd’hui”, p. 27.

24 Ricœur, “Hegel aujourd’hui”, p. 28

25 Ricœur, *Lectures 3*, p. 108.

dan tidak bisa mengantar pada afirmasi absolut karena tindakan tersebut harus sesuai dengan hukum tertentu, semisal hukum moral. Dalam arti itu, apa yang di dalam pengalaman dinamakan sebagai tindakan teladan adalah tindakan yang sesuai dengan hukum moral tertentu. Sementara itu, simbol tidak bisa pula membawa pada afirmasi asali karena simbol tidak memuat pengalaman. Kepadatan pengalaman dalam kesaksian itulah yang membawa pada afirmasi yang-absolut. Namun, kesaksian memerlukan interpretasi agar bisa dipahami. Karena itu, kesaksian memerlukan hermeneutika kesaksian agar pengalaman khusus dan kontingen akan yang-absolut dalam kesaksian tersebut sampai pada afirmasi asali tentang yang-absolut. Bagi Ricœur, hermeneutika kesaksian adalah tindakan ganda, di satu sisi ia adalah tindakan kesadaran tentang dirinya sendiri dan di sisi lain ia adalah tindakan untuk memahami sejarah di mana termanifestasi tanda-tanda dari yang-absolut²⁶.

Kesaksian *memberikan* sesuatu untuk diinterpretasi dan menuntut untuk diinterpretasi. Sesuatu yang diberikan oleh kesaksian itu adalah permulaan dari kesaksian, yaitu manifestasi dari yang-absolut. Kesaksian menunjukkan kesegeraan manifestasi dari yang-absolut yang menjadi titik berangkat dari kesaksian. Tanpa adanya manifestasi tersebut, interpretasi hanya menjadi interpretasi atas sebuah interpretasi; ia akan menjadi sebuah regresi tanpa henti. Manifestasi yang-absolut tersebut menjadi titik stop awal di mana sebuah interpretasi bermula. Apa yang dikatakan oleh kesaksian adalah kemunculan yang-absolut di dalam pengalaman itu²⁷. Dalam arti ini, kesaksian sudah merupakan sebetulnya hermeneutika karena ia menceritakan apa yang dicerap sebagai penampakan dari yang-absolut.

Kesaksian membutuhkan interpretasi akibat dialektik *peristiwa* dan *makna* dari peristiwa tersebut. Sebuah peristiwa terjadi dan segera berlalu. Karakter sesaat dari peristiwa mengabadi di dalam makna yang diambil dari peristiwa tersebut²⁸. Di dalam kesaksian, dialektik *peristiwa-mak-*

26 Ricœur, *Lectures* 3, pp. 108-110.

27 Ricœur, *Lectures* 3, p. 130.

28 Tentang dialektik antara peristiwa dan makna, lih. Paul Ricœur, "Le métaphore et le

na mendapatkan tambahan dalam dialektik narasi kesaksian dan pengakuan kepercayaan dari saksi. Tentang hal ini, tidak mengherankan bila Ricœur mengambil inspirasi dari hermeneutika bahasa religius karena di sanalah terdapat dialektik tersebut. Para saksi dari peristiwa kehidupan Yesus pada saat yang bersamaan memaknai dan mempercayai bahwa Yesus adalah Kristus saat memberikan kesaksian mereka dalam kisah Injil. Ricœur masih memberi satu contoh lagi tentang dialektik *peristiwa-makna, kepercayaan-narasi* dari tradisi religius Kristen: makna kebangkitan Kristus didapati dari peristiwa kubur kosong Yesus. Peristiwa berada dalam paradoks muncul-tersembunyi dan karena itu interpretasi dibutuhkan untuk memaknai peristiwa kubur kosong Yesus itu sebagai peristiwa kebangkitan Kristus. Contoh terakhir dari tradisi religius Kristen adalah gereja purba yang menggunakan bermacam gelar yang bersumber dari Kitab Suci Perjanjian Lama untuk memaknai peristiwa Yesus²⁹.

Kesaksian memerlukan interpretasi karena harus dibedakan antara kesaksian yang benar dan yang salah. Kesaksian mengundang kritik karena berada di dalam estafet antara apa yang dilihat dan yang dikatakan sebagai kesaksian. Di situlah sebuah kesaksian memerlukan sebuah penilaian (*judgment*). Contoh dari hal ini adalah apa yang terjadi di sebuah persidangan. Terakhir, kesaksian memerlukan interpretasi karena adanya dialektik antara komitmen dari saksi dan kesaksiannya. Ricœur kembali mengambil contoh dari praktik religius: kemartiran dan kesaksian. Seorang martir adalah saksi iman; kesaksian imannya terjadi di dalam penderitaan yang dialaminya sebagai martir. Di satu sisi, kesaksian bersaksi akan *yang-Lain* dan di sisi lain kesaksian itu terjadi di dalam komitmen, di dalam perbuatan yang dilakukannya, bahkan sampai pada titik ekstrem penderitaan dan kematian. Contoh lain dari hal ini adalah tindakan-tindakan Yesus dan penderitannya di salib adalah kesaksiannya sebagai

problème central de l'herméneutique" in *Herméneutique. Écrits et conférences 2*, Coll. La couleur des idées (Paris: Éditions du Seuil, 2010), pp. 95, 100-101.

29 Ricœur, *Lectures 3*, pp. 131-132.

Kristus. Di situlah interpretasi diperlukan untuk memaknai penderitaan dan manifestasi yang-Absolut³⁰.

KESAKSIAN DAN PENGAMPUNAN

Seperti telah dipelajari sebelumnya, peran penting Transendensi di dalam filsafat kehendak adalah pengampunan saat kehendak terjatuh di dalam kehendak jahat: noda, dosa, kesalahan, kejahatan. Peran Transendensi memang telah muncul sebelumnya di buku pertama proyek filsafat kehendak, *Le volontaire et l'involontaire*. Di situ, Transendensi menjadi penolong kebebasan (*volontaire*) untuk mengiyakan kondisi-kondisi absolut yang membatasinya (*l'involontaire absolu*): karakter, bawah sadar dan hidup.

Peran Transendensi seperti ini muncul kembali dalam tulisan Ricœur empat dekade kemudian di epilog "Pengampunan yang sulit" (*Le pardon difficile*) di buku *La mémoire, l'histoire, et l'oubli* (2000). Kali ini, Ricœur menjelaskan disproporsi antara kedalaman kesalahan dan ketinggian pengampunan³¹. Di bagian kedalaman kejahatan, Ricœur mengafirmasi bahwa kesalahan adalah presuposisi eksistensial dari pengampunan³². Kesalahan termasuk ke dalam daftar imputabilitas tindakan manusia yang mampu. Karena manusia bisa bertanggungjawab, dia dapat dituduh sebagai manusia yang bersalah. Seperti yang telah dipelajarinya di buku tentang simbol kejahatan, pengampunan datang terkait dengan kesalahan yang dilakukan ini. Tema lain dari buku hermeneutika simbol

30 Ricœur, *Lectures* 3, pp. 132-133.

31 Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, pp. 595ss.

32 Perlu diperjelas penerjemahan kata "eksistensial" di dalam kalimat ini. Yang diterjemahkan adalah kata Prancis "*existentielle*" sebagaimana digunakan Ricœur di kalimat tersebut dan bukan terma ontologis "*existential*". Di poin ini, Ricœur menjelaskan penggunaan presuposisi "*existentielle*" dan bukan lagi "*existentielle*" ala Heidegger. Hal ini dilakukannya untuk menggarisbawahi bahwa kesalahan yang terjadi secara konkret tidak bisa dipisahkan dari karakter ontologis seperti diasumsikan oleh terma "*existential*". Ricœur mengatakan, "La faute est la présupposition existentielle du pardon (je dis existentielle, et non plus existentielle comme dans les pages précédentes, pour marquer l'impossibilité de distinguer ici un trait inséparable de la condition historique de l'être que nous sommes chaque fois et une expérience personnelle et collective marquée par une histoire dont le caractère universel reste prétendu)". Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, pp. 595-596.

yang muncul adalah bahasa pengakuan. Melalui bahasa pengakuan, manusia yang bersalah menerima tuduhan yang diajukan dan mengatribusi dirinya sendiri sebagai bersalah³³.

Di hadapan “kedalaman kesalahan” yang tidak dapat dijustifikasi karena kejahatan adalah eksekusi dari apa yang tidak bernilai, tidak dapat diperbaiki dari sisi efeknya dan tidak tercatat dari sisi keadilan hukum, tidak dapat diampuni dari sudut keputusan moral³⁴, “ketinggian pengampunan” mengafirmasi dirinya. Ricœur kembali mengambil inspirasi dari bahasa religius. Ketinggian pengampunan tersebut bisa dibaca dari “Himne Kasih” dari Surat Rasul Paulus kepada jemaat di Korintus (I Kor 13: 1-13). Dan bila Ricœur mengambil inspirasi dari himne kasih untuk menjelaskan bahwa *terdapat* pengampunan, penyebabnya adalah bahwa bagi Ricœur, kasih dan pengampunan berasal dari keluarga yang sama.

Selanjutnya, Ricœur mengungkapkan problematik dari pengampunan. Baginya, jika *terdapat* pengampunan, setidaknya di level himne abrahamik, apakah bisa *terdapat* pengampunan bagi kita, setidaknya dalam arti partitif: *sebagian* pengampunan³⁵. Rumusan problematik pengampunan ini menarik karena ia mengakui adanya celah kesenjangan antara ketinggian pengampunan di level himne dan realitas historis yang selalu berada di dalam risiko untuk jatuh ke kedalaman kesalahan. Dari titik tersebut, Ricœur melanjutkan investigasinya dengan mendalami pengembaraan semangat pengampunan melalui institusi-institusi, melalui pertukaran pemberian (*don-pardon*) dan kembalinya pengembaraan itu ke diri sendiri (*ipséité*).

Di pokok inilah, studi kita tentang kesaksian menemui nilai pentingnya. Kita tidak akan mengikuti pengembaraan dan kembalinya semangat

33 “La forme spécifique que prend l’attribution à soi de la faute est l’aveu, cet acte de langage par lequel un sujet prend sur soi, assume l’accusation”. Ricœur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, p. 597.

34 Ricœur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, pp. 601-602.

35 “Pour ma part, je reformulerai le problème en ces termes : s’il y a le pardon, au moins au niveau de l’hymne, – de l’hymne abrahamique, si l’on veut –, y a-t-il du pardon pour nous? Du pardon, au sens partitif de la préposition.” Ricœur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, p. 607.

pengampunan tersebut, melainkan akan melihat apakah di dalam kesaksian bisa terbaca pengampunan tersebut. Dengan demikian, pertanyaan studi ini: apakah kesaksian bisa menunjukkan ketinggian dari pengampunan? Di balik pertanyaan tersebut, studi ini merujuk pada Ada sebagai potensi dan aktus sebagaimana direfleksikan Ricœur dalam *Soi-même comme un autre*³⁶. Penerimaan Ada sebagai potensi dan aktus ini sangat berguna saat Ricœur merefleksikan keterbacaan Transendensi. Karena Transendensi memiliki sifat menampakkan diri dan menghilang tersembunyi, Transendensi mengharuskan kita untuk mencari tempat-tempat di mana dia menampakkan diri. Di situlah studi ini bertanya apakah kesaksian bisa pula menjadi tempat di mana ketinggian pengampunan dari Transendensi terbaca atau menampakkan dirinya. Syarat-syarat apa pula bagi keterbacaan pengampunan tersebut di dalam kesaksian?

Secara apriori, kita bisa mengafirmasi bahwa *terdapat* kesaksian tentang pengampunan. Makna partitif dari pengampunan sebagaimana Ricœur tegaskan, bisa terdapat dalam kesaksian. Bahkan, adalah tugas dari manusia untuk mencari kesaksian tentang pengampunan ini untuk memperkaya diskursus filosofis tentang pengampunan. Peluang untuk menemukannya telah dibuka oleh kedekatan sumber pengampunan dan kesaksian, yaitu Transendensi yang menampakkan dirinya. Namun, kita tidak memungkiri kesulitan yang bisa muncul ketika mencari kesaksian tentang pengampunan. Kesaksian bisa saja berupa narasi tentang kejahatan, kesalahan yang terjadi, tentang sejarah kelam penderitaan akibat kekerasan, tanpa sampai pada narasi tentang pengampunan. Kesaksian bisa saja bercerita tentang makam yang kosong tanpa bisa sampai pada pemaknaan akan kebangkitan. Dengan demikian, kita mengenali kesenjangan yang bisa terjadi antara kesaksian sejarah dan kesaksian tentang yang absolut atau tentang Transendensi. Kesenjangan itu bisa jadi memperlihatkan juga jarak antara kedalaman kesalahan dalam realitas historis dan ketinggian pengampunan. Bagaimanakah hermeneutika kesaksian bisa menjembatani kesenjangan ini?

36 Lih. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, pp. 351ss. Lihat juga "refleksi lanjutan" dari tema ini dalam Paul Ricœur, *Amour et justice*, Coll. Point Essais (Paris: Éditions Points, 2008).

MENUJU KESAKSIAN AKAN PENGAMPUNAN

Pada titik ini, studi ini harus mengambil sebuah contoh tentang kesaksian yang menampakkan sisi kelam sejarah. Karena itu, diambil sebuah film dokumenter berjudul *The Look of Silence* karya Joshua Oppenheimer (2015)³⁷. Film dokumenter ini berpusat pada konfrontasi antara Adi Rukun dan orang-orang yang mungkin terlibat di dalam pembunuhan kakaknya, Ramli. Pembunuhan Ramli berada dalam konteks sejarah pembunuhan massal di Indonesia setelah peristiwa pencobaan kudeta pada September 1965 yang diatribusikan pada Partai Komunis Indonesia (PKI). Seperti diungkapkan oleh Oppenheimer, pembunuhan Ramli ini berbeda dari yang lainnya karena terdapat beberapa saksi dan karena itu peristiwa tersebut tidak bisa dibantah³⁸. Di awal film, dituliskan bahwa lebih dari sejuta orang Indonesia yang dituduh “komunis” dibunuh. Adi Rukun, protagonis di dalam dokumenter ini adalah seorang tukang periksa mata (optalmolog) keliling di sebuah desa di Sumatra. Ditemani Joshua Oppenheimer, Adi mengunjungi orang-orang yang mungkin terlibat dalam pembunuhan kakaknya. Orang tua Adi Rukun dan para pembunuh tersebut masih tinggal di desa yang atau wilayah yang berdekatan. Untuk keperluan studi ini, kita akan memusatkan perhatian pada konfrontasi antara Adi Rukun dan para pembunuh itu untuk menganalisis bahasa pengakuan dan bahasa kesaksian. Perhatian dari studi ini bukan untuk meneliti kompleksitas dan kontroversi peristiwa sejarah tragis percobaan kudeta 1965 di Indonesia melainkan untuk meneliti bahasa kesaksian dan pengakuan antara pihak pelaku dan korban. Di dalam kesaksian tentang sejarah tragis inilah, refleksi tentang kesaksian pengampunan akan diuji.

Pertama, kesaksian berasal dari keluarga korban dan bukan dari korban sendiri karena ia sudah meninggal. Dengan demikian, isi dari kesaksian bukan hanya kekerasan yang menimpa korban secara langsung, me-

37 Joshua Oppenheimer, *The Look of Silence*, [DVD], (London: Dogwoof, 2015).

38 Melis Behlil, Joshua Oppenheimer and Adi Rukun, “The Look of Silence: An Interview with Joshua Oppenheimer and Adi Rukun”, *Cinéaste* vol. 40, no. 3 (2015), p. 26, <https://www.jstor.org/stable/43655492>.

lainkan juga kekerasan sekunder yang dirasakan oleh keluarga korban. Hal ini menimbulkan pertanyaan tentang arti dari reparasi dan pengampunan bagi korban sekunder, bahkan trans-generasi. Meminjam istilah dari Jan Patôcka, “solidaritas dari orang-orang yang gemetar”³⁹, bukan hanya mereka yang berhasil lolos dari sebuah sejarah tragis, namun juga bagi mereka yang terpengaruh oleh kekerasan yang telah terjadi. Mereka ini juga layak untuk mendapatkan reparasi. Diskursus tentang pengampunan juga mereka perlukan.

Kedua, dari konfrontasi antara Adi Rukun dengan seorang pembunuh dan anak perempuannya, terlihat adanya percampuran antara bahasa pengakuan dan bahasa kesaksian. Di dalam *La symbolique du mal*, bahasa pengakuan merujuk pada manusia yang bersalah: pada pelaku. Pengakuan akan kesalahan yang diperbuat akan mendorong pada pertobatan dan permintaan pengampunan. Jika bahasa pengakuan merepresentasikan manusia yang bersalah, apakah bahasa kesaksian bisa merujuk pada para korban? Di dalam konfrontasi tersebut, ketika pelaku menceritakan kekerasan yang dilakukannya, tidak terlihat adanya penyesalan, pertobatan, permintaan pengampunan. Hal tersebut berubah ketika Adi Rukun memberi kesaksian bahwa kakaknya adalah salah satu korban. Dari kesaksian sangat singkat itulah perlahan terlihat adanya rasa malu, ketidaknyamanan dan permintaan maaf. Di situlah, kesaksian membawa terang agar kejahatan bisa terlihat. Kejahatan menceritakan kekerasan yang terjadi dan menjadi pemicu bahasa pengakuan. Tentu saja, terdapat perintah moral “jangan membunuh sesamamu!” Namun, jika pembunuhan itu pada akhirnya tetap terjadi, datanglah kesaksian yang mengatakan, “Pada akhirnya, tetap saja kaubunuh sesamamu dan hal itu melukaiku juga!” Sampai batas tertentu kesaksian menuduh dan menuntut keadilan.

Ketiga, kita melihat juga kesulitan sosio-politis. Konteks sosiologis dari film dokumenter ini adalah bahwa pelaku dan korban tinggal di wilayah yang sama dan bahkan bertetangga. Konteks politis: negara tidak membawa persoalan ini ke ranah hukum. Kesadaran dari para pe-

39 Jan Patočka, *Essais hérétiques. Sur la philosophie de l'histoire*, trans. Erika Abrams, (Paris: Éditions Verdier, 1981), pp. 144-145.

laku masih berada di bawah ideologi politik yang mengategorikan para korban adalah para komunis yang harus dibasmi karena mereka adalah musuh negara. Dari situ kita bisa melihat bahwa mereka semua tidak memiliki sarana-sarana yang memadai untuk memulai proses keadilan restoratif dan demikian pula untuk mencapai pengampunan. Apakah pertemuan antara pelaku dan korban tersebut bisa dikatakan sebagai bagian dari proses keadilan dan pendamaian untuk menuju pengampunan? Bisa jadi. Namun, tanpa adanya pihak ketiga yang memediasi dan memfasilitasi, proses tersebut bisa jadi menjadi ajang untuk mengorek luka sejarah yang masih merah dan berat untuk dipikul. Kehadiran negara dan atau lembaga-lembaga kemanusiaan terkait bisa sangat menolong untuk memulai proses tersebut.

Poin keempat adalah sumber inspirasi dari pengampunan. Dari studi yang dilakukan Ricœur, kita telah melihat bahwa pengampunan mengambil inspirasi dari kehadiran Transendensi, terutama dari bahasa religius judeo-kristiani. Dari dokumenter ini, kita bisa melihat bahwa selain berasal dari keyakinan religius yang bersangkutan, transendensi sebagai sumber inspirasi dari pengampunan bisa jadi adalah kehidupan bersama sebagai sebuah komunitas sosiologis. Ikatan sosial yang harus dijaga agar bisa melanjutkan hidup bersama sebagai tetangga; kehidupan bersama sebagai saudara menjadi transendensi yang menuntun pada pengampunan.

Dari keempat poin yang digarisbawahi dari film dokumenter ini, kita melihat kesulitan untuk melihat bahwa kesaksian dari dokumenter ini adalah kesaksian akan pengampunan. Apa yang dikisahkan oleh dokumenter ini lebih-lebih merupakan kesaksian akan sejarah kelam, kompleks, dan masih melukai. Sampai akhir dari dokumenter, tidak ada akhir bahagia di mana terdapat keadilan dan pengampunan di antara mereka. Bagi mereka yang mempertimbangkan bahwa pengampunan yang mengambil inspirasi dari Transendensi itu penting dan ingin mendapatkan keterbacaan Transendensi melalui kesaksian, apa yang harus dilakukan ketika berhadapan dengan kesaksian semacam ini? Bukankah ada sekian banyak kesaksian tentang kejahatan, kekerasan semacam ini: ke-

saksian korban pelecehan seksual, korban perang, para pengungsi, mereka yang bisa lolos dari penyekapan, penyanderaan, serangan teroris, dst. Berhadapan dengan kesaksian semacam ini, apa yang harus dilakukan?

Untuk menjawab hal-hal tersebut, rupanya harus disebutkan komponen terakhir dari dokumenter ini, yaitu para penonton. Dokumenter ini bukan hanya sebuah kisah tentang konfrontasi antara Adi Rukun dan para pelaku pembunuhan kakaknya dan orang-orang lain. Dokumenter ini juga merupakan sebuah “teks” untuk diinterpretasi. Di situlah, hermeneutika kesaksian diperlukan. Studi kita telah mempelajari hermeneutika kesaksian sebelumnya. Di sini, kita menambahkan pentingnya hermeneutika tekstual yang dikembangkan Ricœur pada dekade tujuh puluh sampai delapanpuluhan untuk memaknai dokumenter kesaksian ini dengan mempertimbangkan penonton sebagai komponen penting.

Salah satu faktor penting di dalam hermeneutika tekstual Ricœur adalah pembacaan. Hanya melalui sebuah pembacaan, proses interpretasi terjadi. Di dalam proses pembacaan arti dan referensi dari teks yang telah kita pelajari di atas bisa terkuak dan sampai kepada pembaca. Pembacaan sebuah teks terdiri dari dua tahap: apropriasi dan aplikasi. Apropriasi sebuah teks menyelami arti dan referensi teks dan berorientasi untuk menemukan potensi-potensi baru untuk tinggal secara lebih baik di dunia. Potensi-potensi tersebut dibuka oleh teks⁴⁰.

Aplikasi yang mengikuti apropriasi tersebut adalah perwujudan nyata dari potensi yang dipahami sebelumnya. Di situlah potensi menjadi sebuah tindakan nyata⁴¹. Tentu saja, titik berat hermeneutika teks Ricœur adalah teks literer, teks sastra, metafora, puisi. Namun, studi ini beranggapan bahwa hermeneutika tekstual tersebut bisa diterapkan saat membaca kesaksian karena kesaksian yang ditonton bisa membuka

40 Lih. Fransiskus Wawan Setyadi, “Novel and Refiguring Life” *International Journal of Humanity Studies* vol. 2, no. 2 (2019), pp. 115-117, <https://doi.org/10.24071/ijhs.2019.020201>.

41 Lih. Paul Ricœur, *Temps et récit. Tome I*, Coll. L’ordre philosophique, dir. François Wahl, (Paris: Éditions du Seuil, 1983), pp. 85ss. Lih. juga Paul Ricœur, *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, Coll. Esprit/Seuil (Paris: Éditions du Seuil, 1986), pp. 155-156.

bermacam imajinasi penonton⁴². Imajinasi yang muncul tersebut pada gilirannya akan melahirkan inisiatif-inisiatif baru agar sejarah kelam yang terjadi tidak berulang lagi dan agar tercipta dunia yang lebih baik. Aplikasi yang terwujud dalam tindakan nyata yang berdasar pada apropriasi tidak bisa dilepaskan dari elemen etis. Di dalam *Soi-même comme un autre*, Ricœur memberikan elaborasinya tentang visi etis ini, yaitu hidup baik bersama dan untuk orang lain di dalam institusi-institusi yang adil⁴³.

Visi etis sebagai sebuah arah yang hendak dituju (teleologis) diterjemahkan di dalam hukum-hukum moral yang mesti dilakukan (deontologis). Ketika hukum moral berada di dalam situasi abu-abu, artinya ketika visi etis tidak bisa lagi begitu saja diterjemahkan dan ditampung oleh hukum moral, diperlukan apa yang disebut Ricœur sebagai “kebijaksanaan praktis” (*la sagesse pratique*). Kebijakan praktis inilah yang akan menjadi acuan tindakan etis dalam situasi khusus tertentu. Dengan demikian, tindakan aplikasi yang berasal dari apropriasi teks dibimbing oleh trias visi etis-hukum moral-kebijaksanaan praktis. Di situlah manusia yang menonton, mendengar kesaksian akan terbuka imajinasinya dan bergerak untuk melakukan sesuatu berdasar apa yang diterimanya dari kesaksian.

Satu elemen penting dari pembacaan yang perlu digarisbawahi adalah postur kepercayaan dan postur kecurigaan. Postur kepercayaan berangkat dari keyakinan rasional dari pembaca saat mengappropriasi teks. Orang yang hendak menafsir percaya bahwa teks yang dibaca adalah sebuah *kerygma*, sebuah pewahyuan, sebuah kabar “baik”. Tidak mengherankan bila postur kepercayaan ini diterapkan di dalam eksegesis kitab suci, fenomenologi agama. Sebaliknya, postur kecurigaan berangkat dari pertimbangan bahwa kesadaran adalah sebuah “kesadaran yang salah”. Ricœur mengelaborasi postur kecurigaan ini melalui bantuan tiga guru kecurigaan: Marx, Freud dan Nietzsche. Apa yang penting adalah bahwa

42 Sebagai tambahan, dokumenter *The Look of Silence* memiliki unsur metafora yang kuat, yaitu profesi Adi Rukun sebagai optalmolog. Seperti diungkapkan Oppenheimer, hal tersebut menjadi metafora agar orang bisa melihat dengan lebih baik sejarah kelam setelah menonton dokumenter ini. Melis Behlil, “The Look of Silence”, 28.

43 Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 202.

Ricœur tidak hanya membedakan dua postur pembacaan ini melainkan mendialogkan keduanya. Bagi Ricœur, mematikan berhala-berhala melalui pembacaan kecurigaan dan mendengarkan simbol-simbol melalui pembacaan kepercayaan adalah sebuah usaha pembacaan yang satu dan sama⁴⁴. Di dalam proses “pembacaan” film dokumenter tersebut, dua postur ini akan membantu penonton untuk menilai secara kritis bermacam kisah dan argumen yang disampaikan sebelum pada akhirnya berusaha mengambil makna yang mungkin dari dokumenter tersebut.

Kegelapan kejahatan yang dikisahkan di dalam sebuah kesaksian masih dapat memberikan kesulitan untuk menemukan keterbacaan pengampunan, keterbacaan Transendensi yang mendorong pada pengampunan. Karena itu, perlu disebutkan elemen terakhir, yaitu keterceperan harapan. Ricœur mengembangkan filsafat harapan di dalam refleksi filosofisnya, termasuk ketika berhadapan dengan absurditas kejahatan. Bagi Ricœur, harapan berbicara dari dasar kedalaman absurditas. Harapan meneliti ambiguitas dan ketidakjelasan sejarah dan berkata bahwa terdapat makna dan bahwa pada akhirnya pemahaman itu mungkin meskipun saat ini masih tersembunyi⁴⁵. Di dalam refleksi filosofisnya tentang harapan, Ricœur kembali mengambil inspirasi dari hermeneutika bahasa religius⁴⁶.

Kemungkinan harapan berasal visi eskatologis sejarah, di mana kesejarahan dihidupi sebagai janji keselamatan yang akan datang sepenuhnya di akhir zaman. Lebih lanjut, seperti bisa dimengerti dari teks Paulus kepada jemaat di Roma, harapan bersumber dari keberlimpahan rahmat yang membuat orang mampu berkata, “meskipun... (ada kesalah-

44 Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Coll. L'ordre philosophique, dir. François Wahl (Paris: Éditions du Seuil, 1965), p. 61.

45 Ricœur, *Histoire et vérité*, Coll. Essais Points (Paris: Éditions du Seuil, 2001), p. 110.

46 Ricœur mengafirmasi bahwa harapan pertama-tama bukanlah diskursus filosofis, melainkan sebuah “keutamaan teologal”. Kutipan dari Ricœur tentang hal ini, “Si nous voulons respecter la spécificité de la notion [de l'espérance], nous devons d'abord dire que l'espérance n'appartient pas en premier lieu au discours philosophique; les théologiens du passé avaient raison lorsqu'ils l'appelaient une ‘vertu théologale’ – à côté de la foi et de l'amour.” Paul Ricœur, *L'herméneutique biblique*, Coll. La nuit surveillée (Paris: Éditions CERF), p. 112.

an, kejahatan)” akan “jauh lebih besar lagi... (rahmat karunia)”. Logika keberlimpahan ini melampaui logika hukuman yang setara bagi kesalahan yang dibuat. Lebih lagi, visi eskatologis sejarah dan keberlimpahan rahmat yang menjadi sumber penciptaan baru di akhir zaman mendorong manusia untuk menghidupi “hasrat akan yang mungkin (*passion du possible*) sebagaimana dirumuskan oleh Kierkegaard⁴⁷. Di situlah harapan menuntun orang untuk terus berusaha mengambil makna, termasuk di dalam sebuah situasi absurd akibat kesalahan dan kejahatan yang terjadi. Terdapat surplus makna yang berasal dari Transendensi, melebihi kegelapan peristiwa sejarah akibat kesalahan, kejahatan⁴⁸.

Dengan demikian, kita beranggapan bahwa harapan menjadi sebuah elemen penting pembacaan, terutama ketika sebuah pembacaan berhadapan dengan kesulitan untuk mengumpulkan makna berdasar postur kepercayaan setelah melalui filter postur kecurigaan. Ketercerapan harapan memberi keyakinan bagi pembaca untuk meneruskan proses interpretasi untuk menemukan makna, untuk menemukan ketinggian pengampunan di dalam teks yang diinterpretasi, di dalam kesaksian yang didengarkan. Harapan juga memberikan dimensi temporal karena

47 Ricœur mengutip hal ini dari Kierkegaard namun tidak memberikan keterangan sumber kutipan secara jelas. Teks *Diapsalmata* dari Kierkegaard bisa memberikan ilustrasi makna dari “hasrat akan yang mungkin”. Di situ Kierkegaard mengatakan bahwa seandainya aku harus berkaul, aku tidak akan menginginkan kekayaan, kekuasaan, melainkan hasrat akan yang mungkin, mata yang awet muda dan bergairah untuk menemukan bahwa di mana-mana ada yang mungkin. Kierkegaard melanjutkan hal tersebut dengan kalimat yang mirip dengan tulisan Paulus saat rasul tersebut mengatakan bahwa harapan tidak akan pernah mengecewakan. Kierkegaard mengatakan bahwa kenikmatan mengecewakan, namun tidak demikian dengan yang-mungkin. Kutipan dari Kierkegaard, “Si je devais émettre un vœu, je ne voudrais ni richesse, ni puissance, mais la passion du possible, l’œil qui, toujours jeune, toujours brûlant, découvre partout le possible. La jouissance déçoit, non le possible,” Søren Kierkegaard, *Ou bien...Ou bien...*, trans. F. et O. Prior et M.H. Guignot (Paris: Gallimard, 1943), p. 36.

48 Tentang hal ini, Ricœur mengungkapkan bahwa baginya, kebebasan adalah kapasitas untuk hidup seturut hukum paradoksal keberlimpahan, penyangkalan kematian, dan afirmasi akan adanya surplus makna melebihi hal yang absurd (*non-sens*) di dalam semua situasi keputusan. Kutipan dari hal ini, “Pour ma part, je dirais que la liberté est la capacité de vivre selon cette loi paradoxale de la surabondance, du déni de la mort et de l’affirmation de l’excès de sens sur le non-sens dans toutes les situations désespérées.” Ricœur, *L’herméneutique biblique*, p. 116.

membentangkan waktu keterbacaan ketinggian pengampunan sebagai sebuah janji eskatologis.

Kita masih bisa menambahkan bahwa ketercerapan harapan bukan hanya terletak pada keyakinan akan surplus makna dan keyakinan untuk menunggu janji pengampunan seturut visi eskatologis sejarah. Apa yang diungkapkan Ricœur tentang harapan tersebut akan semakin jelas dalam tindakan etis dengan memakai definisi harapan dari Gabriel Marcel, “aku berharap padamu, untuk kita”⁴⁹. Di situ harapan adalah sebuah disponibilitas untuk dimintai tolong; untuk dipanggil “kamu” oleh kesaksian yang disimak. Dengan demikian tercipta kembali sebuah komunitas “kita”. Di situ pula, harapan terletak di bagian aplikasi dari sebuah pembacaan dan bergabung kembali dengan trias tindakan etis yang telah disebutkan di atas.

Dengan demikian, kita melihat bahwa harapan menyentuh aspek temporal dan aspek yang-lain (sebuah “kamu”) dari pembacaan yang ingin menyingkap Transendensi sebagai ketinggian pengampunan dari kesaksian tentang sejarah kelam. Aspek temporal dari harapan ditunjukkan dari adanya kemungkinan bahwa di saat ini, bahkan setelah melewati proses pembacaan yang terjadi saat ini, Transendensi belum terlihat jelas menampakkan diri. Tetapi mungkin Transendensi sebagai ketinggian pengampunan akan menampakkan diri di pembacaan yang selanjutnya, oleh generasi selanjutnya. Karena itu, pembacaan masih terus perlu diulangi dan dilanjutkan untuk menemukan surplus makna berupa keterbacaan pengampunan dari Transendensi. Aspek yang-lain dari harapan ditunjukkan dari tindakan etis dari seorang “kamu”. Di situlah, disponibilitas dan tindakan etis dari orang yang mampu⁵⁰ sebagai bagian

49 Gabriel Marcel, *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance* (Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1998), p. 77. Bagi Ricœur, Gabriel Marcel adalah mentor yang banyak memberi inspirasi bagi refleksi filosofisnya. Karena itu, tidaklah mengherankan bila dalam pembahasan tentang harapan ini, kita menyandingkan pemikiran Ricœur dengan gurunya ini.

50 Untuk memahami secara lebih mendalam keterbacaan Transendensi melalui tindakan etis dari seseorang, diperlukan studi tentang hermeneutik diri-sendiri (*l'herméneutique du soi*) dan antropologi orang yang mampu (*l'anthropologie de l'homme capable*) yang dikembangkan Ricœur pada dekade 90an, terutama dengan penerbitan *Soi-même comme*

dari aplikasi pembacaan bisa membantu orang untuk sampai pada surplus makna juga.

Dalam arti itulah kesaksian yang dikisahkan sepanjang dokumenter menjadi hermeneutika kesaksian. Bukan hanya hermeneutika kesaksian sebagaimana dielaborasi Ricoeur dalam artikel 1972, melainkan juga hermeneutika yang mendalami pentingnya pembacaan teks. Dengan demikian, kesaksian adalah sebuah undangan hermeneutika bagi para pendengarnya. Sesudah orang mendengar atau menonton kesaksian, dia sudah tidak bisa lagi bersikap tidak peduli. Kesaksian bisa jadi menuntut dan menuduh. Tuduhan dan tuntutan tidak hanya ditujukan kepada mereka yang terlibat di dalam peristiwa kelam yang diceritakan, melainkan juga kepada para penonton yang melihat, mendengar, membaca kesaksian tersebut. Interpretasi dan jawaban akan tuduhan dan tuntutan itu pada saatnya akan menampakkan ketinggian pengampunan di dalam kedalaman kejahatan, kesalahan yang dikisahkan.

KESIMPULAN

Kehadiran Transendensi di dalam filsafat Ricoeur memiliki warna khusus, yaitu untuk membebaskan manusia dari perbudakan kehendak jahat. Sejak masa awal refleksi filosofisnya, yaitu proyek filsafat kehendak pada dekade 50-an dan 60-an, sampai pada kematangan refleksi filosofisnya di buku tentang ingatan, kesejarahan dan pelupaan pada tahun 2000, peran penting Transendensi ditempatkan berhadapan-hadapan dengan problem kejahatan dan kesalahan. Karena itu, tidak mengherankan bila Transendensi disoroti dalam fungsinya sebagai inspirasi pengampunan dan pembebasan dari problem kejahatan tersebut. Dengan kata lain Transendensi hadir sebagai puitik dari kehendak yang menciptakan kembali, mendorong aktualisasi dari kebebasan manusia.

Kesulitan untuk memahami peran spesifik Transendensi dalam filsafat Ricoeur muncul karena bagian ketiga dari trilogi kehendak yang dirancang untuk menganalisis peran Transendensi tidak pernah ditulis. Kesu-

litan kedua adalah sifat dari Transendensi yang menampakkan diri dan bersembunyi kembali. Sifat ini mengharuskan manusia untuk mencari tempat-tempat keterbacaan Transendensi. Kesulitan ketiga muncul saat Ricœur meninggalkan refleksi tentang Transendensi sebagai yang-*absolut*, yang-*Satu* setelah periode filsafat kehendak. Untuk merefleksikan peran Transendensi, Ricœur mengambil inspirasi dari hermeneutika bahasa religius judeo-kristiani. Dengan ditinggalkannya refleksi tentang Transendensi sebagai yang-*absolut* dan yang-*satu* dengan inspirasi dari tradisi religius biblis, peluang untuk membaca kehadiran Transendensi bisa didapatkan dari refleksi tentang hermeneutika tekstual yang dikembangkan Ricœur pada dekade 70-an sampai 80-an. Puitik dari kehendak bersumber pada kekuatan metafora, puisi untuk mengaktualisasikan dunia hipotetis yang ditawarkannya. Transendensi hadir di dalam keragaman teks, di dalam fungsi referensi metaforis dan bukan lagi di dalam yang-*absolut*, yang-*satu*.

Tulisan ini menyelidiki peluang untuk membaca kehadiran Transendensi melalui kesaksian. Di satu sisi, studi Ricœur tentang kesaksian menunjukkan bahwa kesaksian bisa merupakan kesaksian dari manifestasi yang-*absolut* dan mengantar pada afirmasi asali tentang yang-*absolut*. Inspirasi bahasa religius judeo-kristiani mengawal refleksi Ricœur tentang poin ini. Sampai di situ, tidak sulit untuk mengafirmasi kehadiran Transendensi melalui kesaksian. Di sisi lain, tidak semua kesaksian langsung memberikan kemudahan untuk membaca manifestasi Transendensi. Kembali kepada spesifikasi Transendensi pada periode filsafat kehendak, Transendensi adalah pembawa pembebasan, pengampunan, keselamatan berhadapan dengan problem kejahatan. Kesulitan muncul saat sebuah kesaksian hanya memberikan afirmasi tentang kejahatan, kesalahan dalam sebuah realitas historis tertentu.

Di situlah, keterbacaan Transendensi di dalam sebuah kesaksian akan kejahatan operatif memerlukan apa yang dikembangkan Ricœur di dalam hermeneutika teks, yaitu *apropriasi* dan *aplikasi* sebagai dua tahap proses pembacaan teks. Dua tahap pembacaan tersebut dilengkapi dengan dua postur pembacaan, yaitu *kecurigaan* dan *kepercayaan* untuk

menguji kebenaran kesaksian dan untuk mengambil makna yang mungkin diambil dari teks. Ketercerapan harapan turut berkontribusi pada proses pembacaan dengan memberikan keyakinan akan surplus makna di atas yang absurd. Surplus makna tersebut berasal dari keberlimpahan rahmat dari Transendensi. Keyakinan akan surplus makna itu membenteng sebagai janji keselamatan seturut visi eskatologis sejarah dan nampak pula dalam tindakan etis sebagai orang yang mampu. Dimensi waktu memainkan peranan penting karena bisa jadi pembebasan, pengampunan berada di generasi selanjutnya yang membaca dan menginterpretasi. Dimensi yang-lain, sesama yang siap-sedia untuk membantu melalui tindakan etis yang dilakukan juga menjadi penting karena dari sana harapan menjadi operatif di dalam masa-kini sebelum sampai pada kepenuhannya di masa-mendatang. Kesaksian dengan demikian dilihat sebagai sebuah teks yang menyimpan potensi makna untuk diambil oleh para pembacanya. Transendensi yang seolah-olah tersembunyi di dalam kegelapan kejahatan yang diceritakan di dalam sebuah kesaksian, bisa memunculkan dirinya kembali melalui proses pembacaan. Pengampunan, pembebasan dari kejahatan, kesalahan, keselamatan dan aktualisasi kebebasan secara lebih bisa didapatkan dari pembacaan kesaksian.

Dengan demikian, tulisan ini menjawab syarat dan kemungkinan kehadiran Transendensi dalam artinya yang spesifik sebagai puitik dari kehendak, melalui kesaksian. Di wilayah studi filsafat Ricœur, kebaruan dalam melihat peluang keterbacaan Transendensi melalui kesaksian dan integrasi antara hermeneutika kesaksian dan hermeneutika tekstual memperkaya komentar tentang tema penting di dalam filsafat Ricœur: kehendak manusia, problem kejahatan dan pembebasannya melalui Transendensi. Di dalam realitas historis manusia yang masih selalu dilingkupi oleh kesaksian tentang kejahatan dan kesalahan: konflik, perang, pelecehan, dst., tulisan ini menawarkan jalan menuju pembebasan, puitik kehendak dengan titik berangkat pembacaan kesaksian tersebut.

DAFTAR RUJUKAN

- Agamben, Giorgio. *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo sacer III*. Translated by Pierre Alferi. Paris: Éditions Payot et Rivages, 2003.
- Almeric, Jean-Luc. "Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne". *Études Ricœuriennes* vol. 2, no. 1, 2011. <https://doi.org/10.5195/errs.2011.58>.
- Angeneau, Lorraine et Guilhem Cause, dir. *Le pardon dans tous ses états*. Paris: Éditions facultés jésuites de Paris, 2024.
- Behlil, Melis, Joshua Oppenheimer dan Adi Rukun. "The Look of Silence: An Interview with Joshua Oppenheimer and Adi Rukun". *Cinéaste* vol. 40, no. 3, 2015. <https://www.jstor.org/stable/43655492>.
- Damono, Sapardi Djoko. *Hujan Bulan Juni*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994.
- Frey, Daniel. "Lecture philosophique et lecture théologique de la Bible chez Paul Ricœur". *Études Ricœuriennes* vol. 3, no. 2, 2012. <https://doi.org/10.5195/errs.2012.152>.
- Jacques, Robert. "Corps et Transcendance: Une mise en relation dans "Le Volontaire et l'Involontaire" de Paul Ricœur". *Revue de Théologie et de Philosophie* vol. 127, no. 3, 1995. <https://www.jstor.org/stable/44357878>.
- Kierkegaard, Søren. *Ou bien..Ou bien...* Translated by F. et O. Prior et M.H. Guignot. Paris: Gallimard, 1943.
- Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Coll. Quadrige. Dicos Poche. Paris: PUF, 2006.
- Marcel, Gabriel. *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1998.
- Oppenheimer, Joshua. *The Look of Silent*. [DVD]. London: Dogwoof, 2015.
- Patôcka, Jan. *Essais hérétiques. Sur la philosophie de l'histoire*. Translated by Erika Abrams. Paris: Éditions Verdier, 1981.
- Ricœur, Paul. "Hegel Aujourd'hui". <https://bibnum.explore.psl.eu/s/psl/ark:/18469/2nv0v>.
- _____. *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Coll. Pluriel, dir. Joël Roman. Paris: Calmann-Lévy, 2013.

- _____. *La métaphore vive*. Coll. L'ordre philosophique, dir. François Wahl. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- _____. *Amour et justice*. Paris: Éditions Points, 2008.
- _____. *De l'interprétation: Essai sur Freud*. Coll. L'ordre philosophique, dir. Paul Ricœur et François Wahl. Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- _____. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*. Coll. Esprit/Seuil. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- _____. *Herméneutique: Écrits et conférences 2*. Coll. La couleur des idées. Paris: Éditions du Seuil, 2010.
- _____. *Histoire et Vérité*. Coll. Points Essais. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- _____. *L'herméneutique biblique*. Coll. La nuit surveillée. Paris: CERF, 2001.
- _____. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Coll. Points essais. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- _____. *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*. Coll. La couleur des idées. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- _____. *Philosophie de la volonté 2: Finitude et culpabilité*. Coll. Philosophie de l'esprit. Paris: Aubier, 1988.
- _____. *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*. Coll. Points Essais. Paris: Éditions Points, 2009.
- _____. *Soi-même comme un autre*. Coll. L'ordre philosophique, dir. François Wahl. Paris : Éditions du Seuil, 1990.
- _____. *Temps et récit: Tome I*. Coll. L'ordre philosophique, dir. François Wahl. Paris: Éditions du Seuil, 1983.
- _____. *Temps et récit: Tome III Le temps raconté*. Coll. L'ordre philosophique, dir. François Wahl. Paris: Éditions du Seuil, 1985.
- Setyadi, Fransiskus Wawan. "Novel and Refiguring Life". *International Journal of Humanity Studies* vol. 2, no. 2, 2019. <https://doi.org/10.24071/ijhs.2019.020201>.