


The Man who Prays: Constructing a Post-Heideggerian's Concept of Subject through the Phenomenology of Jean-Yves Lacoste

Stephen Rehmalem Eliata 

Sekolah Tinggi Teologi Reformed Indonesia, Jakarta, Indonesia
stephenrehmalemeliata@gmail.com

Abstract: In contemporary phenomenology, the concept of the subject proposed by early phenomenologists, namely Husserl and Heidegger, has faced various criticisms from contemporary phenomenologists. For contemporary phenomenologists, Husserl and Heidegger's concept of the subject has numerous problems, rendering it incapable of enabling the subject to attain its true existence. To address this issue, Jean-Yves Lacoste proposes a concept of the subject that focuses on the analysis of the present and/or presence. Within the present and/or presence, Lacoste discovers the true existence of humanity—that is, when a person encounters God in the practice of prayer, specifically when the subject releases all worldly determinations to move toward God. And this encounter with God is the ultimate definition of true existence. Therefore, by employing Lacoste's subject analysis, the author can propose a concept of the subject capable of addressing the issues in Heidegger's thought—what the author terms “the man who prays.” Through prayer, the subject leaves the world and moves toward God. It is in this movement toward God that the subject attains its true existence.

Research Highlights:

- The phenomenology of Lacoste provides a new path toward the concept of the post-Heideggerian subject by deeply analyzing the hidden aspects of the present/presence to discover the true existence of humans.
- True existence is only possible to be embraced when man is willing to immerse into the present, to realize restlessness as his existential-ontological foundation, and to make him move towards God in prayer.

Article history

Submitted 3 February 2025

Revised 9 March 2025

Accepted 10 March 2025

Keywords

Existence; Present; Non-World; Eschaton; Restlessness; Praying; Phenomenology; Jean-Yves Lacoste

© 2025 by author.


Licensee *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan*.

This article is licensed under the term of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International



Scan this QR code with your mobile devices to read online

Manusia yang Berdoa: Membangun Konsep Subjek Pasca-Heidegger melalui Fenomenologi Jean-Yves Lacoste

Stephen Rehmalem Eliata 

Sekolah Tinggi Teologi Reformed Indonesia, Jakarta, Indonesia
stephenrehmalemeliata@gmail.com

Abstrak: Dalam bidang ilmu fenomenologi terkini, konsep subjek yang digagas oleh para peneliti fenomenologi awal, yaitu Husserl dan Heidegger, mendapatkan berbagai kritik dari para fenomenolog terkini. Bagi para fenomenolog terkini, konsep subjek pada Husserl dan Heidegger memiliki berbagai masalah sehingga tidak mampu untuk membawa subjek untuk memiliki eksistensi sejatinya. Untuk mengatasi permasalahan ini, Jean-Yves Lacoste mengajukan sebuah konsep subjek yang berfokus pada analisis terhadap present/presence (masa kini dan/atau kehadiran). Di dalam masa kini dan/atau kehadiran Lacoste menemukan eksistensi sejati manusia, yaitu ketika manusia berjumpa dengan Tuhan di dalam praktik doa, yaitu ketika subjek melepas seluruh determinasi dunia untuk bergerak menuju kepada Tuhan. Dan perjumpaan dengan Tuhan adalah definisi yang paling puncak dari sebuah eksistensi sejati. Oleh sebab itu, dengan menggunakan analisis subjek dari Lacoste maka penulis mengajukan sebuah konsep subjek yang dapat mengatasi permasalahan dari pemikiran Heidegger, yaitu yang penulis sebut dengan istilah manusia yang berdoa. Dengan berdoa maka subjek telah meninggalkan dunia dan bergerak kepada Tuhan. Dengan bergerak kepada Tuhan itulah maka subjek telah memiliki eksistensi sejatinya.

Kata-kata kunci: Eksistensi; Kehadiran; Bukan-Dunia; Waktu-Akhir; Kegelisahan; Berdoa; Fenomenologi; Jean-Yves Lacoste

PENDAHULUAN

“*Au matin de l’expérience, nous n’étions pas là*”, demikian tutur dari Jérôme De Gramont.¹ Sebuah pengalaman yang disebabkan oleh kesadaran terhadap suatu fenomena tidak dapat menjamin eksistensi sejati manusia. Gramont menyebutkan bahwa setelah pengalaman dan kesadaran, harus ada satu aspek lagi yang dapat memastikan eksistensi dimiliki oleh manusia, yaitu adanya sebuah kehadiran (*presence*).² Apa yang dimaksud oleh Gramont? Pernyataan Gramont didasarkan pada

kecurigaannya terhadap pemikiran dari para peneliti awal filsafat fenomenologi, yaitu Edmund Husserl dan Martin Heidegger, mengenai buah pemikiran mereka tentang pengalaman dan kesadaran. Kecurigaan Gramont dapat diringkas dalam beberapa pertanyaan: Apakah *transcendental I* (Husserl) atau *dasein* (Heidegger) dapat mewakili sebuah subjek yang memiliki eksistensi sejati? Lantas, apa yang dimaksud dengan bereksistensi? Bagaimana subjek bereksistensi?

¹Kalimat ini dapat diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris menjadi “*on the morning of experience, we weren’t there.*” Jérôme de Gramont, “Le monde muet et la patrie de la phénoménologie,” *Transversalités* 110, no. 2 (2009): 177, <https://doi.org/10.3917/trans.110.0177>.

²Dalam artikelnya, de Gramont mengatakan “*Au matin de l’expérience, nous n’avons pas besoin de parler, il nous suffit d’être là, présents,*” yang dapat diterjemahkan menjadi “*On the morning of the experience, we do not need to speak, we just have to be there, present.*” de Gramont, “Le monde muet,” 7.

Kecurigaan dari Gramont telah disadari oleh para peneliti fenomenologi lainnya. Terdapat beberapa filsuf fenomenologi yang memberikan kritik terhadap filsafat fenomenologi dari Husserl ataupun Heidegger, tiga di antaranya adalah Jean-Luc Marion, Steven DeLay dan Jean-Yves Lacoste. Kritik yang pertama, yang diberikan oleh Marion, memusatkan argumentasinya pada keberatan Marion terhadap cakrawala subjek dari Husserl dan Heidegger. Dalam bukunya, yang berjudul *Reduction and Givenness* (1998)³, Marion berpendapat bahwa determinasi dari *dasein* menutup ruang bagi subjek untuk dapat meraih eksistensi sejati (*Being-itself*).⁴ *Dasein*, sebagai subjek mengada yang bersifat ontologis, secara tidak langsung mengabaikan fenomena-fenomena ontis. Akibatnya, cakrawala yang terbuka bagi *dasein* hanya ada pada cakrawala keberadaan (*horizon of being*).⁵ Kritik Marion terhadap Heidegger membuktikan adanya ketimpangan dalam fenomenologi Heidegger untuk dapat memenuhi syarat-syarat fenomenologi, yaitu untuk “*back to the things (phenomenon) itself*,” atau di dalam kerangka fenomenologi disebut: untuk kembali kepada fenomena itu sendiri.⁶

Kritik Marion terhadap cakrawala ada dari Heidegger memunculkan kritik lebih lanjut pada aspek lain pemikiran Heidegger. Yang pertama adalah kritik yang diberikan oleh Steven DeLay di dalam artikelnya yang berjudul *the Vanity of Authenticity* (2019).⁷ DeLay berpendapat bahwa otentisitas dari *dasein* justru membuatnya mengabaikan fenomena

yang datang. Pengabaian *dasein* menyebabkan sejatinya ia (hanya) hidup berdasarkan pertimbangannya sendiri, atau dapat dikatakan bahwa ia menjadi subjek yang (hanya) tinggal sendiri di tengah dunia.⁸ Permasalahan ini membuat DeLay bertanya, lantas untuk apa menjadi otentik? Respons DeLay adalah bahwa otentisitas sebagai mode keberadaan *dasein* justru membawanya kepada suatu hidup yang sia-sia (*vanity*). Kritik DeLay secara langsung meruntuhkan konsep subjek dari Heidegger yang dibangun atas cara mengada yang otentik.

Jean-Yves Lacoste pun juga memberikan kritik langsung terhadap konsep *dasein* dalam pemikiran Heidegger. Dalam karyanya yang berjudul *Experience and the Absolute* (2004),⁹ Lacoste memikirkan kembali mengenai eksistensi manusia yang, menurut Heidegger, selalu terarah kepada kematian (*being-towards-death*). Dalam analisisnya, Lacoste berpendapat bahwa terdapat suatu ruang dan waktu di luar dari dunia yang empiris yang berarti ada tempat tinggal selain dunia, dan waktu yang selain kematian.¹⁰ Jika demikian, maka subjek tidak lagi dapat dipandang sebagai *being-in-the-world* yang selalu mengarah sebagai *being-towards-death*, melainkan subjek mampu untuk mengada di luar dunia (*outside the world*) dan mengarah kepada suatu kenyataan yang melampaui kematian (*beyond death*). Dengan analisis Lacoste ini, maka konstruksi subjek dari Heidegger perlu untuk dikritisi kembali.

³Jean-Luc Marion, *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*, terj. Thomas A. Carlson (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1998).

⁴Marion, 135–138.

⁵Marion, 189, 204.

⁶Marion mengutip perkataan dari Husserl, di mana, Husserl sebagai perintis fenomenologi, berupaya menemukan cara untuk dapat melihat fenomena sebagaimana ia muncul bagi seorang subjek. Tidak dapat dipungkiri, pemikiran Husserl ini juga membunyikan kembali pemikiran dari Kant. Dalam hal ini, Husserl berupaya untuk merevisi filsafat Kant menggunakan filsafat fenomenologi. Kutipan ini digunakan Marion sebagai prinsip yang ia jadikan dasar dalam membangun filsafat fenomenologinya. Sekalipun ia banyak memberikan kritik ter-

hadap Husserl dan Heidegger, dalam fenomenologinya, ia bertujuan untuk menuntaskan prinsip fenomenologi dari Husserl, yaitu dengan kembali kepada fenomena itu sendiri. Lih., Marion, 7.

⁷Steven DeLay, “The Vanity of Authenticity,” *Sophia* 60, no. 1 (2019): 19–65, <https://doi.org/10.1007/s11841-018-0690-5>.

⁸DeLay menyebutkan bahwa *dasein* dapat masuk ke dalam pola *decisionism*, yaitu sebuah pola yang membuat subjek hanya menjadi mesin-mesin penghasil keputusan saja. DeLay, 24.

⁹Jean-Yves Lacoste, *Experience and the Absolute: Disputed Questions on the Humanity of Man* (New York: Fordham University Press, 2004).

¹⁰Lacoste, 53–54.

Dari, paling tidak, tiga kritik terhadap pemikiran Heidegger, dapat terlihat bagaimana konstruksi konsep subjek dari Heidegger memiliki masalah. Subjek tidak lagi dapat dilihat sebagai *dasein* yang transenden dan terlempar di tengah dunia, serta mengada secara otentik. Diperlukan sebuah paradigma baru dalam analisis fenomenologi yang mampu (1) memperluas cakrawala subjek, (2) kembali kepada fenomena itu sendiri dan (3) menemukan eksistensi sejati. Oleh sebab itu, penulis mengusulkan konsep subjek yang dapat memenuhi poin-poin tersebut, yaitu subjek sebagai manusia yang berdoa.

METODE PENELITIAN

Dalam penelitian fenomenologi, terdapat beberapa fenomenolog yang mencoba membangun kembali konsep subjek pasca-Heidegger.¹¹ Namun dari berbagai konsep subjek yang telah digagas oleh para fenomenolog, penulis berpendapat bahwa konsep subjek yang dapat memenuhi kebutuhan konsep subjek pasca-Heidegger ada pada pemikiran dari Jean-Yves Lacoste. Alasan penulis dalam memilih fenomenologi Lacoste adalah karena Lacoste tidak hanya mengkritik pemikiran Heidegger, namun ia juga membangun kembali konsep subjek dengan konstruksi yang serupa dengan Heidegger, yaitu dengan menimbang aspek-aspek eksistensi seperti analisis tempat, keterarahan waktu dan modus mendasar eksistensi. Dalam pemikiran fenomenologi dari Lacoste, penulis melihat bahwa ia

¹¹Dalam fenomenologinya, Michel Henry menawarkan adanya transformasi subjek dari *body* kepada *flesh*. Michel Henry, *Incarnation: A Philosophy of Flesh*, terj. Karl Hefty (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2015); Marion menggagas konsep subjek yang ia sebut dengan istilah *l'adone*. Jean-Luc Marion, *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*, terj. Jeffrey L Kosky (Stanford: Stanford University Press, 2002). Konsep subjek Lacoste disebut sebagai *being-before-God* sebagai kritik terhadap *being-in-the-world*. Lacoste, *Experience and the Absolute*. Emmanuel Falque menawarkan konsep subjek yang ditransformasi melalui visitasi dari *the Other*. Emmanuel Falque, *The Metamorphosis of Finitude: An Essay on Birth and Resurrection*, terj. George Hughes (New York: Fordham University Press, 2012). DeLay menggunakan istilah *being-before-God* untuk menjelaskan tentang konsep subjeknya. Namun ia tidak menggunakan konstruksi fenomenologi yang serupa dengan para pendahulu-

berhasil untuk memenuhi poin-poin kebutuhan konsep subjek pasca-Heidegger, yaitu dengan (1) mereduksi fenomena hingga titik yang paling puncak, (2) memperluas cakrawala hingga pada titik yang non-empiris dan (3) meraih definisi sejati dari eksistensi.

Dalam pencarian penulis, terdapat penelitian-penelitian lain yang mencoba meneliti pemikiran dari Lacoste. Di antaranya ada pula yang berupaya mengangkat keunikan Lacoste dalam analisis mendalamnya mengenai eksistensi subjek dan kritik terhadap Heidegger.¹² Namun, penulis melihat bahwa penelitian-penelitian tersebut tidak mampu memberikan analisis pemikiran Lacoste yang dapat menjadi solusi atas konsep subjek Heidegger. Menurut penulis penelitian-penelitian ini tidak menyoroti aspek-aspek penting dari konsep subjek Lacoste. Pembahasan yang tepat terhadap konsep subjek Lacoste harus dilakukan dengan membahas analisis Lacoste mengenai tempat, waktu, modus mendasar dan mode mengada dari subjek. Dengan melakukan pembahasan pada aspek-aspek tersebut, maka konsep subjek Lacoste dapat nampak secara komprehensif.

Untuk dapat memaparkan konsep manusia yang berdoa dari Lacoste, maka penulis menggunakan metode penelitian kualitatif, dengan bentuk penelitian studi literatur. Penulis melakukan analisis mendalam terhadap karya Lacoste yang berjudul *Experience and the Absolute* (2004) untuk mendapatkan pen-

nya. Steven DeLay, *Before God: Exercise in Subjectivity* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2019).

¹²Jeffrey Bloechl, "The Life and Things of Faith. A Partial Reading of Jean-Yves Lacoste," *Revista Portuguesa de Filosofia* 76, no. 2–3 (July 31, 2020): 689–704, <https://www.jstor.org/stable/26922245>; Christina M. Gschwandtner, "The Vigil as Exemplary Liturgical Experience: On Jean-Yves Lacoste's Phenomenology of Liturgy: The Vigil as Exemplary Liturgical Experience," *Modern Theology* 31, no. 4 (October 2015): 648–657, <https://doi.org/10.1111/moth.12193>; Manon Sanchis, "Life in the World and Life coram Deo for Jean-Yves Lacoste," *Revista Portuguesa de Filosofia* 76, no. 2–3 (July 31, 2020): 705–712, <https://www.jstor.org/stable/26922246>; Jorge Luis Roggero, "'Being-Placed before God': Reading the Early Heidegger's Phenomenology of Liturgy with Jean-Yves Lacoste," *Religions* 12, no. 9 (September 2, 2021): 716, <https://doi.org/10.3390/rel12090716>.

jelasan terhadap aspek-aspek pemikirannya mengenai manusia yang berdoa.¹³ Dalam upaya untuk mencapai tesis yang penulis ajukan pada tulisan ini, maka penulis melakukan beberapa tahapan analisis. Yang pertama, penulis menganalisis pemikiran Lacoste mengenai tempat (*place*). Yang kedua, penulis menganalisis pemikiran Lacoste mengenai temporalitas, yang berujung kepada analisis terhadap waktu-akhir (*eschaton*). Yang ketiga, penulis menganalisis pemikiran Lacoste mengenai kegelisahan (*restlessness*) sebagai dasar eksistensi-ontologis subjek. Yang keempat, penulis menganalisis pemikiran Lacoste mengenai manusia-yang-mengosongkan-diri sebagai model subjek yang mampu menjaga relasi antara subjek dan Yang-Absolut. Yang terakhir, penulis menyimpulkan studi yang telah penulis lakukan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Lacoste dan Kehadiran (*Presence*)

Catatan awal yang perlu ditekankan dalam memahami pemikiran Lacoste adalah aspek pemikirannya mengenai kehadiran (*presence*). Lacoste, seiring dengan tutur kata dari Gramont mengenai kehadiran, merupakan seorang fenomenolog yang mencoba mencari ruang lain (di luar dunia empiris) untuk membahas mengenai eksistensi subjek. Bagi Lacoste, kehadiran adalah aspek penting yang dapat membuat eksistensi manusia mencapai tingkat puncaknya. Bagaimana kehadiran dapat berhubungan dengan eksistensi subjek? Pertama-tama, bagi Lacoste, dalam pembahasan melalui jalan negatif, sebuah kehadiran dari suatu subjek berbeda dengan kehadiran dari suatu objek, artinya ia bersifat tidak metafisik, tidak ontologis, tanpa kesadaran dan tanpa afeksi.¹⁴ Dengan kata lain, kehadiran sendiri bersifat bukan-objek (*non-object*). Ide tentang kehadiran merupakan sebuah kritik

yang diberikan oleh Lacoste terhadap pemikiran fenomenologi Heidegger. Dalam konsep *dasein*, cakrawala yang dimiliki oleh *dasein* dipenuhi oleh berbagai objek yang *present-at-hand* dan *ready-at-hand*. Objek-objek ini mampu untuk didekati, dipahami hingga dimiliki. Namun eksistensi dari *dasein* tidak mampu untuk bertindak adil terhadap fenomena. Setiap fenomena yang ada dihadapannya disama-ratakan sebagai objek-objek yang dapat dideterminasi.

Kritik Lacoste juga digaungkan dengan nada yang serupa oleh Marion. Dalam karyanya, Marion menunjukkan bagaimana pertanyaan mengenai *being* menjadi pusat dari pencarian Heidegger. Pencarian ini berbuah pada pemikirannya mengenai *dasein*, di mana *dasein* dipandang sebagai fenomena itu sendiri. Jadi pertanyaan mengenai *being* (*question of being*), menghasilkan fenomena akan *being* (*phenomenon of being*).¹⁵ Namun permasalahannya tepat berada pada *being* itu sendiri. Dalam pemikiran Heidegger, fenomenologi terjebak dalam ruang ontologis. Fenomena selalu ditentukan atau dideterminasi oleh keberadaan yang paling puncak, yaitu di dalam *dasein*, melalui pilihan-pilihan otentik yang ia ambil. Sebagai pemeran pengambil keputusan, *dasein* hanya memiliki pertimbangan dari dirinya sendiri sejauh fenomena tersebut dapat ia tangkap. Akibatnya, *dasein* gagal menerima fenomena berdasarkan fenomena yang datang padanya. Dalam bahasa Marion, *dasein* menjadi tuli untuk mendengar panggilan dari fenomena yang datang.¹⁶ Kritik Marion menunjukkan bagaimana cakrawala *dasein* tertutup oleh karena *dasein* itu sendiri yang menduduki tempat tertinggi dari semua yang ada.

Permasalahan mengenai cakrawala *dasein* berakar pada pemikiran Heidegger mengenai eksistensi subjek. Marion pun memberikan kritik mengenai eksistensi *dasein* dengan me-

¹³Lacoste, *Experience and the Absolute*, 54.

¹⁴Jean-Yves Lacost, "Presence and Parousia," dalam *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, ed. Graham Ward (Hoboken, NJ: Blackwell, 2005), 396.

¹⁵Marion, *Reduction and Givenness*, 189.

¹⁶Marion.

ngatakan bahwa eksistensi *dasein* akan berputar-putar pada rasa cemas yang mendasarinya hingga ia menjadi jenuh (*boredom*).¹⁷ Serupa dengan Marion, Lacoste melihat adanya aspek yang hilang dalam analisis Heidegger, yaitu aspek yang bukan-*dasein* (*non-dasein*). Lacoste meletakkan kehadiran sebagai aspek yang mampu menolong manusia untuk memiliki eksistensi sejati. Namun, apa yang dimaksud oleh Lacoste mengenai kehadiran? Bagaimana kehadiran mampu menjembatani subjek agar dapat memiliki eksistensi sejati?

Tempat (*Place*) dan Bukan-Tempat (*Nonplace*)¹⁸

Eksistensi manusia selalu terikat pada suatu tempat. Pertanyaan mengenai “*who am I*” hanya dapat dijawab ketika kita berhasil menjawab “*where am I*.”¹⁹ Dalam upaya untuk menjawab pertanyaan mengenai tempat, Lacoste menawarkan analisis melalui *locus* pembahasan yang khusus, yaitu topologi. Secara topologis, dari pemikiran Heidegger, terdapat dua tempat yang menggambarkan cara manusia bereksistensi dan berelasi dengan tempat ia tinggal, yaitu di dunia (*world*) dan bumi (*earth*). Penulis akan membahas relasi subjek dan kedua tempat ini satu persatu.

Di tengah dunia, manusia terlempar ke dalam dunia, sehingga ia harus berelasi dengan dunia yang ia tinggali, Heidegger sebut sebagai *being-in-the-world*. Namun karena keberadaan dunia telah mendahului manusia, maka manusia akan selalu merasa asing (*not-at-home*) ketika berada di tengah dunia. Keterasingan ini menimbulkan sebuah perasaan cemas bagi manusia, sehingga ia harus memutuskan apa yang ia lakukan di tengah dunia.

Sebagai manusia yang menyadari keterlemparan dan keterasingannya di tengah dunia, maka manusia hanya punya pilihan untuk tinggal (*dwelling*) di tengah dunia.²⁰ Jadi relasi antara subjek dan dunia ditandai dengan kesadaran tentang keterlemparan, keterasingan dan keputusan untuk tinggal di tengah dunia.

Poin selanjutnya adalah tentang relasi antara subjek dan bumi. Konsep tentang bumi dibangun oleh Heidegger pada masa-masa akhir pemikiran filsafatnya. Bagi Heidegger, bumi memiliki ciri yang berbeda dari dunia, di mana bumi mencirikan suatu tempat yang dapat melindungi dan menjaga keberadaan subjek.²¹ Jika dalam dunia manusia mengalami keterlemparan, keterasingan dan kecemasan, maka dalam bumi ia dapat mengalami ketenangan dalam ketertinggalannya di bumi, bahkan manusia mampu untuk tinggal di tengah bumi sebagai rumah baginya (*at-home*). Mengapa demikian? Bagi Heidegger, bumi didefinisikan sebagai dunia yang diterangi oleh cahaya. Cahaya tersebut mengungkapkan dunia yang dapat ditinggali oleh manusia, sehingga dunia dapat menjadi bumi. Terang cahaya yang menyinari dunia tidak lagi membuat manusia menjadi cemas, sebaliknya, manusia merasakan sukacita dan kedamaian. Jika di dalam dunia manusia hanya tinggal sendiri, maka di dalam bumi manusia tinggal bersama dengan para dewa. Heidegger memberikan empat aspek yang terdapat di dalam bumi, yaitu bumi dan manusia, dan langit dan para dewa. Bumi adalah tempat bagi manusia, sedangkan langit adalah tempat bagi para dewa. Ketika manusia tinggal di dalam bumi dan menatap langit, maka ia akan menanti kedatangan dari para dewa untuk datang ke bu-

¹⁷Marion, 197–198.

¹⁸Dalam tulisan ini penulis menggunakan istilah “bukan-tempat” untuk menerjemahkan istilah “*nonplace*.” Terdapat beberapa pilihan kata lain untuk menerjemahkan kata ini, misalnya menggunakan kata “tanpa”, “nir-“ dan “selain.” Namun menurut penulis kata-kata tersebut dapat mengaburkan makna yang ingin ditunjukkan oleh Lacoste. Istilah “*nonplace*” dari Lacoste bertujuan untuk menunjukkan adanya dimensi tempat lain dari suatu “*place*,” di mana pada dimensi tempat tersebut manusia berhadapan dengan Yang-Absolut.

¹⁹Bagi Heidegger, *dasein* adalah “*nothing but world*.” Ia selalu terikat dengan tempat di mana ia tinggal. Joeri Schrijvers, *An Introduction to Jean-Yves Lacoste* (Farnham, UK: Ashgate, 2012), 5. Bdk. Lacoste, *Experience and the Absolute*, 7.

²⁰Lacoste, 10–13.

²¹Dalam karyanya Heidegger mengatakan bahwa bumi “*present as a sheltering agent*.” Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, terj. Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, 1971), 42.

mi.²² Jadi di dalam bumi, manusia mampu untuk tinggal dengan penuh sukacita, sembari menanti kedatangan dari para dewa ke bumi. Akan tetapi, dari dua pemikiran Heidegger mengenai relasi subjek dan tempat tinggal, terdapat permasalahan mendasar yang perlu untuk dikritisi.

Yang pertama permasalahan tentang tinggal di tengah dunia. Ketika manusia dipahami sebagai subjek yang terlempar di tengah dunia, ia hanya memiliki dunia tempat ia tinggal sebagai cakrawalanya. Akibatnya cakrawala bersifat terbatas pada fenomena-fenomena yang mungkin muncul di tengah dunia. Ia tidak mampu untuk menerima fenomena yang di luar dari dunia. Itu sebabnya, Lacoste mengatakan bahwa *dasein* tinggal di tengah *godless world*.²³ Dengan kata lain, *dasein* tinggal di tengah dunia sebagai subjek yang ateis (tanpa Tuhan).

Yang kedua, permasalahan juga muncul pada konsep bumi. Di bumi, Heidegger mampu meletakkan pribadi lain selain manusia yang menempati tingkatan yang lebih tinggi dari manusia, yaitu dengan meletakkan para dewa di langit. Namun permasalahannya, jika para dewa adalah satu-satunya Allah yang ada, maka seharusnya Ia tidak dapat bersifat nyata dan empiris. Menurut Lacoste, para dewa yang bertempat di langit bukanlah Allah yang satu-satunya karena mereka bersifat imanen.²⁴ Allah yang satu-satunya hanya mungkin ada sebagai Allah yang transenden, yang keberadaan-Nya melampaui dunia dan bumi tempat manusia tinggal. Akibatnya, manusia yang tinggal di bumi disebut oleh Lacoste sebagai subjek yang mempercayai *paganism*.²⁵

Dari dua tempat tinggal, yaitu dunia dan bumi, manusia menempati tempat yang justru mem-

batasi cakrawalanya terhadap fenomena yang mungkin datang. Apa yang mampu ditangkap oleh subjek adalah sejauh fenomena tersebut bersifat empiris. Dalam hal ini, realitas non-empiris harus dipinggirkan, yang berarti subjek menyingkirkan segala pertanyaan dan kenyataan mengenai Tuhan. Penelitian terkini mengenai pemikiran Heidegger tentang Allah, yang dilakukan oleh John Krummel, menemukan pernyataan yang serupa dengan gugatan Lacoste. Krummel mengatakan bahwa figur ilahi, yang disebut oleh Heidegger sebagai “*the last god*,” tidak berhubungan dengan Allah yang dipercayai oleh kekristenan ataupun para filsuf, melainkan Ia adalah Allah yang dikenal melalui refleksi puisi dari para penyair masa lalu.²⁶ Dari pemikiran Lacoste dan Krummel dapat dilihat bahwa Heidegger tidak berpikir untuk memasukkan figur Allah yang satu-satunya ke dalam kerangka filsafatnya. Atau dapat dikatakan pula bahwa Heidegger tidak berupaya memasukkan figur ilahi ke dalam dunia dari subjek yang terlempar di dunia dan bumi. Allah, di dalam pemikiran Heidegger, tinggal secara tersembunyi dan terpendam di tengah dan dalam dunia dan bumi. Ketersembunyian ini mengartikan bahwa terdapat fenomena yang dibatasi. Oleh sebab itu, perlu dilakukan upaya untuk membebaskan Tuhan dari ikatan dunia dan bumi, sebagai fenomena yang mungkin diterima oleh manusia. Upaya ini akan dilakukan dalam ruang topologi, yaitu dengan cara mengurungkan (*bracketing*) tempat subjek tinggal, yaitu dunia dan bumi.

Langkah awal Lacoste dalam mengurungkan dunia dan bumi adalah dengan menganalisis dua macam praktik keagamaan yang ada dalam tradisi asketisme Kristen, yaitu pertapaan (*recluse*) dan peziarahan (*pilgrimage*). Yang pertama, tentang praktik pertapaan, se-

²²Heidegger mengatakan bahwa, “*Mortals dwell in that they receive the sky as sky...Mortals dwell in that they await the divinities as divinities.*” Heidegger, 150.

²³Lacoste, *Experience and the Absolute*, 17.

²⁴Para dewa disebut oleh Lacoste sebagai para dewa yang “*immanent sacred*.” Ia berbeda dengan Allah yang satu-satunya yang merupakan “*the transcendent God*.” Lacoste, 18.

²⁵Lacoste menyebutnya dengan istilah “*pagan of the facticity*.” Lacoste, 21.

²⁶Richard Capobianco, ed., *Heidegger and The Holy* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2022), 12, 20.

orang yang bertapa tentu dapat dilihat sebagai subjek yang *being-in-a-place*. Ia tidak meninggalkan tempat ia berada di tengah dunia. Praktik pertapaan juga merupakan sebuah praktik eksistensi sebagai subjek yang tinggal di tengah dunia. Ia tidak meninggalkan kenyataan bahwa ia adalah orang subjek yang terlempar dan asing di tengah dunia. Namun, ketika subjek bertapa, ia tidak merelakan dunia atau bumi untuk mendeterminasi dirinya. Ia membuat tempat menjadi sesuatu yang transenden, sehingga ia dapat disebut bertapa di suatu bukan-tempat (*non-place*).²⁷ Di suatu bukan-tempat ini, ia hanya memberikan kesempatan bagi fenomena yang paling ultimat untuk mendeterminasi dirinya, yaitu kedatangan Yang-Absolut.

Yang kedua, yaitu seorang peziarah, ia adalah seorang beriman yang menolak untuk tinggal (*dwelling*), menetap (*reside*), ataupun membedakan antara tempat tinggal (*residence*) atau perpindahan tempat (*exile*), dan kampung halaman (*hometown*) atau negeri asing (*foreign land*).²⁸ Penolakan ini bukan berarti bahwa seorang peziarah menolak eksistensinya, namun karena ia memiliki relasi yang berbeda dengan tempat ia tinggal. Terdapat beberapa alasan yang mendasarinya. Yang pertama, ia memahami bahwa dunia atau bumi bukanlah tempat untuk ia tinggal (*not-being-at-home*). Baginya, satu-satunya tempat yang dapat ditinggali adalah kota Allah (*city of God*) yang ia nantikan selama ia berada di tengah dunia, serta di dalam perjumpaannya dengan Allah dalam setiap tempat peziarahannya. Itu sebabnya, seorang peziarah menganggap bahwa seluruh tempat di dunia dan bumi adalah kampung halamannya. Alasannya adalah karena setiap tempat tersebut dapat menjadi tempat baginya untuk menikmati kerajaan Allah dan berjumpa dengan Allah. Yang kedua, seorang peziarah yang berpindah-pindah tempat secara intens menunjukkan bagaimana ia berelasi dengan tempat yang ia tinggali. Lacoste menyebut relasi antara subjek dan

tempat bagi seorang peziarah dengan istilah relasi pengabaian (*relation of indifference*). Ia menyadari bahwa tempat ia tinggal tidak dapat memenuhi kebutuhannya untuk mencari dan menemukan Yang-Absolut yang transenden. Seluruh fenomena yang muncul dalam ikatan tempat selalu masuk dalam pusaran logika imanensi. Oleh sebab itu, seorang peziarah pun melakukan apa yang dilakukan oleh seorang pertapa, yaitu dengan menolak determinasi dari tempat ia tinggal. Dengan kata lain, seorang pertapa dan peziarah menghidupi kehidupan di tengah dunia sebagai sebuah bukan-tempat (*non-place*).

Heidegger menggambarkan bagaimana *da-sein* yang terlempar di tengah dunia akan tinggal (*dwelling*) di tengah dunia. Dan ketika cahaya menerangi bumi, subjek mampu untuk tidak hanya tinggal (*dwelling*), namun mampu membangun (*building*) tempat tinggalnya. Tinggal dan membangun merupakan dua ciri khas dari subjek yang terikat dengan dunia (dan bumi). Namun di dalam logika bukan-tempat, tinggal dan membangun tidak memiliki nilai bagi subjek. Ketika dunia dan bumi diurungkan, subjek yang kini berada pada bukan-tempat hanya memiliki satu upaya yang dapat dilakukan, yaitu masuk ke dalam relasi antara manusia dan Yang-Absolut, yang disebut sebagai liturgi atau berdoa.²⁹ Berdoa dilakukan atas dasar penolakan subjek terhadap determinasi dari tempat ia berada. Atau dapat berlaku sebaliknya, yaitu setiap kali subjek menolak determinasi tempat, maka ia sedang berdoa.

Di dalam doa, subjek bukan hanya melepaskan diri dari dunia dan bumi, melainkan ia juga melepaskan diri dari logika kepemilikan yang ada di dalam dunia dan bumi. Apa yang dimaksud dengan logika kepemilikan? Heidegger mengemukakan bahwa subjek yang terlempar di tengah dunia mempunyai kapasitas untuk memiliki properti yang tersedia di sekelilingnya dalam rangka menunjang ke-

²⁷Lacoste, *Experience and the Absolute*, 27.

²⁸Lacoste, 29.

²⁹Lacoste, 37.

hidupannya untuk tinggal di tengah dunia. Namun, dalam analisis Lacoste, seorang yang menyadari keterlemparannya seharusnya tidak terjebak dalam logika kepemilikan. Permasalahan tersebut muncul dengan diawali oleh analisis mengenai subjek dan kematian.

Manusia seringkali dilihat sebagai subjek yang terarah kepada kematiannya. Dalam pemikiran Heidegger, ia bahkan dengan tegas mengatakan bahwa kematian adalah “milikku”. Pada poin ini, Lacoste menyanggah pernyataan Heidegger dengan mengatakan bahwa kematian tidak pernah dapat menjadi milik dari eksistensi subjek itu sendiri.³⁰ Ketika kematian sudah ia miliki, segera eksistensi lenyap dari subjek tersebut. Oleh sebab itu, Lacoste merevisi pernyataan dari Heidegger dengan mengatakan bahwa “*My death is not thus what will dispossess me, but what already dispossess me today.*”³¹ Bagi Lacoste, kematian bukan hanya apa yang ada di ujung kehidupan manusia, melainkan apa yang setiap hari dialami oleh manusia, yaitu sebuah kenyataan bahwa kehidupan yang mengalami kematian justru merupakan kehidupan yang melepaskan kepemilikannya di tengah dunia. Lacoste menyebutnya dengan istilah kepapaan yang disengaja (*voluntary poverty*). Dengan kata lain, Heidegger keliru dalam menyatakan bahwa dalam eksistensi, manusia perlu memiliki dunia sekelilingnya. Sebaliknya, ketak-pemilikan justru menjadi dasar eksistensi manusia. Atau, dalam artikel yang ditulis oleh Kevin Hart, ia menyebutnya dengan istilah kepapaan ontologis (*ontological poverty*).³²

Kepapaan yang paling mendasar dapat terlihat ketika seseorang berdoa. Ketika ia mengambil waktu untuk duduk di suatu tempat dan berdoa, ia telah melepaskan segala sesuatu yang ia miliki di dunia ini untuk berhadapan dengan Yang-Absolut. Baginya, dunia dan

bumi serta segala yang dapat ia miliki di dalamnya tidak menempati posisi yang penting lagi. Ia telah melepaskan semua topeng yang selama ini ia gunakan di tengah dunia. Ia datang dalam suatu bukan-tempat, dengan melepaskan segalanya, menjadi papa secara disengaja, dan mengundang Yang-Absolut untuk berjumpa dengannya.³³ Untuk itu, Hart dalam bagian akhir dari artikelnya mengatakan bahwa, “*If the world veils God, as Lacoste teaches us, it must be added that death does the same. We can never overcome our mortality, but we can minimize its effects by seeking our poverty in God.*”³⁴

Pada bagian ini, kita dapat melihat bagaimana Lacoste berusaha menunjukkan permasalahan yang ada pada *dasein*, serta memberikan solusi atas permasalahan tersebut. Seorang subjek yang bereksistensi, pertama-tama pada bagian ini, adalah subjek yang menempati suatu bukan-tempat, di mana pada tempat tersebut ia berdoa di hadapan Tuhan, dengan suatu sikap kepapaan yang ia putuskan secara sengaja. Dalam doa tersebut, ia menolak kebergantungannya pada determinasi tempat demi perjumpaannya dengan Yang-Absolut. Lacoste tidak hanya memberikan kritik mengenai topologi dari *dasein*. Setelah penulis memaparkan analisis Lacoste mengenai tempat, maka pada bagian selanjutnya penulis akan menunjukkan analisis Lacoste mengenai temporalitas.

Temporalitas dan *Eschaton*

Eksistensi subjek tidak dapat dilepaskan dari dimensi waktu, karena cara memandang eksistensi dan dimensi waktu akan menentukan struktur dari subjek untuk hadir di tengah dunia.³⁵ Bagi Heidegger, *dasein* selalu terikat dengan kesejarahan (*historiality*), yaitu saat pertama *dasein* menyadari keterlemparannya

³⁰Lacoste, 170.

³¹Lacoste, 171.

³²Kevin Hart, “‘Poverty’s Speech’: On Liturgical Reduction,” *Modern Theology* 31, no. 4 (October 2015): 644, <https://doi.org/10.1111/moth.12192>.

³³Lacoste, *Experience and the Absolute*, 176.

³⁴Hart, “‘Poverty’s Speech,’” 647.

³⁵Lacoste, *Experience and the Absolute*, 37.

di tengah dunia, yang ditentukan oleh kesadarannya akan masa akhir dari kesejarahannya di tengah dunia.³⁶ Heidegger memandang bahwa kemungkinan akhir dari keberadaan manusia ada pada saat manusia mengalami kematian, sehingga *dasein* selalu menjadi subjek yang terarah kepada kematiannya. Dari pemikiran Heidegger dapat dilihat bagaimana ia meletakkan manusia dalam suatu garis waktu yang dimulai sejak manusia terlempar di tengah dunia, hingga ia berakhir dari dunia.³⁷ Pemikiran Heidegger mengenai waktu juga berarti bahwa dimensi waktu memiliki kaitan erat dengan cakrawala dari *dasein*. Atau dapat terjadi lebih daripada itu, yaitu bahwa dimensi waktu justru dapat mendeterminasi cakrawala *dasein*. Namun karena *dasein* adalah subjek yang terikat dengan dunia, maka temporalitas *dasein* juga terikat di dalam dunia. Jadi dalam pemikiran Heidegger, subjek yang terlempar di tengah dunia, bukan hanya memiliki relasi erat dengan tempat ia tinggal, namun juga relasi erat dengan waktu yang mengikatnya dalam berada di tengah dunia. Akan tetapi, hubungan antara subjek dan waktu tidak hanya ditunjukkan dari ikatan yang niscaya antar keduanya, melainkan terdapat aspek kedua, yaitu adanya partisipasi dari subjek-subjek di tengah dunia untuk menciptakan waktu atau sejarah.

Aspek kedua ini berbicara mengenai pemikiran Hegel mengenai waktu. Bagi Hegel, sejarah merupakan suatu tumpukan waktu yang terus berproses dan bergerak maju.³⁸ Daya gerak sejarah didapatkan dari dialektika antar subjek-subjek yang berpartisipasi di tengah dunia. Dalam pemikiran Hegel, dialektika ini disebut sebagai dialektika tuan-budak. Dialektika yang terjadi antara tuan dan budak akan menghasilkan suatu sintesis sejarah yang baru, di mana yang menang akan menjadi tuan, dan yang kalah akan menjadi budak. Jadi relasi antara subjek dan waktu terjadi di dalam partisipasi subjek-subjek di tengah dunia,

atau dapat disebut sebagai pertentangan antar kelompok-kelompok, yang dapat menghasilkan waktu dan sejarah yang baru.

Dari dua aspek relasi subjek dan waktu, yaitu relasi yang niscaya dan partisipasi melalui dialektika tuan-budak, maka dapat dilihat bahwa dimensi waktu mengambil peran sebagai keberadaan yang melampaui subjek, atau dapat disebut bersifat transenden, di mana subjek tidak dapat mengelak dari determinasi waktu. Setiap subjek selalu dibayang-bayangi masa kematian yang ada di depan, serta berkompetisi untuk memenangkan pertandingan sejarah di tengah dunia. Jika pada bagian yang sebelumnya kita telah melihat bahwa di tengah dunia manusia tersembunyi dari Allah, maka mungkinkah dimensi waktu dalam pemikiran Heidegger dan Hegel dapat diurungkan agar terbuka jalan bagi subjek untuk berjumpa dengan Allah? Apakah waktu selalu bersifat transenden, bukankah waktu juga merupakan ciptaan Allah?

Kecurigaan tentang waktu diungkapkan oleh Lacoste dalam dua poin pemikirannya. Yang pertama, jika waktu dimaknai dalam model dialektis seperti yang dikemukakan oleh Hegel, maka kita tidak dapat mencegah terjadinya kekerasan dalam perjalanan waktu atau sejarah.³⁹ Kekerasan menjadi sisi dibalik waktu, di mana di dalam waktu akan terus terjadi kompetisi antara tuan dan budak, hingga salah satu di antaranya menjadi pemenang. Jadi, waktu yang bersifat dialektis dan transenden, mengikat kekerasan sebagai daya ciptanya.

Yang kedua, Lacoste membuktikan bahwa dialektika waktu atau sejarah tidak selalu menentukan kehidupan yang ada di dalam waktu, yang dibuktikan dengan menggunakan contoh subjek yang berdoa.⁴⁰ Ketika subjek berdoa, doanya tidak dibatasi oleh sistem kelas yang ada di dunia. Baik tuan, maupun budak, keduanya dapat berdoa. Pada saat keduanya

³⁶Lacoste, 50.

³⁷Kenneth Jason Wardley, *Praying to a French God* (London: Routledge, 2016), 174.

³⁸Wardley, 164.

³⁹Lacoste, *Experience and the Absolute*, 55–56.

⁴⁰Lacoste, 51–52.

berdoa, dialektika sejarah tidak mendeterminasi subjek-subjek. Seketika kompetisi antar kelas menjadi sunyi senyap karena keduanya kini menempati satu tempat yang sama, yaitu berdoa dengan berada di hadapan Tuhan (*coram Deo*). Dari poin kedua ini, maka dapat dikatakan bahwa berdoa mampu mengurungkan waktu atau kesejarahan yang berarti bahwa waktu atau kesejarahan tidak lagi mendeterminasi subjek. Ketika subjek berdoa, ia seketika dibawa kepada suatu dimensi waktu yang secara simbolis sama sekali lain, yang disebut oleh Lacoste sebagai bukan-waktu (*non-time*).⁴¹ Akan tetapi, apa yang akan terjadi di dalam bukan-waktu? Jika waktu tidak memiliki kuasa bagi subjek, maka apa yang akan terjadi?

Ketika subjek berdoa, dan waktu atau kesejarahan tidak memiliki determinasi bagi subjek, maka pada saat itu subjek telah membuka dirinya bagi kemungkinan yang sama sekali berbeda. Kemungkinan itu adalah sebuah lawatan dari Yang-Absolut dalam bukan-waktu yang ditempati oleh subjek. Yang-Absolut datang bagi subjek dari dimensi waktu yang, bukan simbolis melainkan secara nyata, ada di luar dari waktu yang dapat dimiliki oleh manusia, yaitu Ia datang dari masa-yang-akan-datang (*parousia*).⁴² Dimensi waktu ini juga disebut oleh Lacoste sebagai waktu-akhir (*eschaton*). Bagi subjek yang membuka diri dalam bukan-waktu, ia tidak lagi terarah kepada kematian sebagai kenyataan absolut eksistensinya. Subjek tetap memiliki keterarahan kepada masa depan (*future*), namun tidak lagi terarah kepada kematian, melainkan kepada lawatan dari Yang-Absolut yang menjadi sebuah masa depan yang absolut (*future absolute*), yang datang pada masa kini (*present*) bagi subjek.⁴³ Ketika bukan-waktu kini dijumpai oleh waktu-akhir, maka konstruksi waktu sub-

jek menjadi runtuh. Waktu yang dikenal dengan waktu *kronos* kini digantikan dengan sebuah dimensi waktu yang baru, yang terjadi akibat perjumpaan antara bukan-waktu dan waktu-akhir, yaitu waktu *kairos*.⁴⁴

Empat catatan singkat yang penting untuk dibahas mengenai waktu-akhir adalah, yang pertama, bahwa ketika subjek telah berhasil untuk meruntuhkan determinasi dari tempat dan waktu, menjadi bukan-tempat dan bukan-waktu, maka cakrawala yang ia miliki adalah sebuah cakrawala eskatologis (*eschatological horizon*).⁴⁵ Di dalam doa, ia senantiasa berhadapan dengan Yang-Absolut yang menjumpainya dari masa-yang-akan-datang, atau dapat disebut bahwa subjek tidak lagi hanya *being-in-the-world*, namun ia kini dapat *being-before-God*. Yang kedua adalah waktu-akhir yang menjumpai subjek menjadi suatu perjumpaan yang tanpa cacat, atau disebut oleh Lacoste sebagai *tota ac simul possessio*.⁴⁶ Kalimat yang menjelaskan tentang pengalaman yang tanpa cacat memiliki implikasi lain, yaitu bahwa perjumpaan dengan Yang-Absolut dapat terjadi di dalam dua dimensi waktu yang berbeda, yaitu dalam waktu manusia, namun pada saat yang sama terjadi dalam waktu Tuhan. Subjek tidak lagi menanti waktu yang lain, bahkan kematiannya, karna ia telah mendapatkan apa yang menjadi jawaban atas eksistensinya. Yang ketiga, waktu *kairos* disebut juga oleh Lacoste sebagai *time of an inchoation*, atau yang berarti waktu dari yang mula.⁴⁷ Kebermulaan waktu dari *kairos* dapat terjadi karena kesejarahan, yang mengasumsikan adanya awal mula dari waktu sejak diciptakan, tidak lagi menentukan subjek. Kini subjek bergantung pada waktu yang mendepaknya dari masa depan yang absolut, yaitu kedatangan Yang-Absolut bagi subjek. Catatan yang terakhir adalah bahwa waktu-akhir

⁴¹Lacoste mengatakan bahwa, “*if care reigns over the time of being-in-the-world, it must also be said that liturgy is symbolically constituted as a “nontime.”*” Lacoste, 83.

⁴²Lacoste, 63.

⁴³Lacoste, 60.

⁴⁴Sebuah kalimat penting dari Lacoste dikatakan pada kutipan ini. Ia mengatakan bahwa, “*his [man] time is thus*

nothing other than the kairos from which nothing is absent since man then receives the grace of God, and thus arrives at what is most proper to him.” Lacoste, 131. Bdk. Wardley, *Praising to a French God*, 38.

⁴⁵Wardley, 180.

⁴⁶Lacoste, *Experience and the Absolute*, 131.

⁴⁷Lacoste, 84.

sesungguhnya bukan merupakan waktu yang jauh dari manusia dan sulit dijumpai manusia. Sebaliknya, waktu akhir bersembunyi dalam masa kini (*present*), dan keberadaan (*presence*), dari setiap subjek di tengah dunia.⁴⁸ Dengan kata lain, perjumpaan dengan Yang-Absolut, di dalam bukan-tempat dan bukan-waktu, terjadi ketika subjek memutuskan untuk menyelam ke dalam kehadiran dan masa kini, yang membuatnya dapat mendekap eksistensi sejatinya.

Dari analisis Lacoste mengenai tempat dan waktu, terdapat suatu relasi yang berbeda antara tempat dan waktu dan dunia. Ketika tempat dan waktu terbuka menjadi bukan-tempat dan bukan-waktu, maka subjek sedang melepaskan ikatan dunia melalui ke-tak-tertarikan (*disinterestedness*).⁴⁹ Ke-tak-tertarikan subjek terhadap tempat dan waktu juga mempengaruhi pengalaman pribadi subjek terhadap fenomena-fenomena yang ada di dunia. Jika di dalam *transcendental I* (Husserl) subjek memiliki kesadaran (*consciousness*) dari konstitusi terhadap objek, dan dalam *dasein* (Heidegger) subjek memiliki pengalaman (*experience*) dari kesadaran akan keterlemparannya di tengah dunia, maka di dalam manusia yang berdoa, yang *being-before-God*, subjek memiliki ke-tak-tertarikan terhadap kesadaran dan pengalaman. Suatu perjumpaan antara subjek dan Yang-Absolut tidak dapat ditentukan dari sistem objektifitas yang mengandalkan kesadaran dan pengalaman terhadap fenomena yang ditangkap dalam intuisi dan intensi subjek.⁵⁰ Sekalipun *being-before-God* didapatkan melalui suatu praktis religius dalam rupa berdoa, namun logika pengalaman, salah satu contohnya ada dalam pemikiran Friedrich Schleiermacher mengenai *religi-*

ous experience, tidak dapat menentukan subjek. Itu sebabnya, bagi Lacoste, *being-before-God* yang senantiasa berdoa di hadapan Yang-Absolut tidak mengandalkan kesadaran dan pengalaman, melainkan mengandalkan bukan-pengalaman (*non-experience*).⁵¹ Apa yang ia maksud dengan bukan-pengalaman?

Bagi Lacoste, bukan-pengalaman adalah suatu pengalaman yang melampaui pengalaman yang dapat dimiliki subjek di tengah dunia. Ia merupakan suatu pengalaman ketiadaan yang menempatkan subjek pada bukan-tempat dan bukan-waktu.⁵² Pengalaman ketiadaan membuat subjek hanya memiliki satu-satunya pilihan untuk berada di tengah dunia, yaitu dengan menjadi manusia-yang-mengosongkan-diri (*kenotic man*). Namun sebelum penulis membahas mengenai poin ini, pada bagian selanjutnya penulis akan membahas pemikiran Lacoste mengenai kegelisahan sebagai buah dari mode mendasar eksistensi subjek.

Kegelisahan (*Restlessness*)

Dalam pemikiran Heidegger, modus mendasar subjek yang berupa kecemasan (*anxiety*) dapat mendorong subjek untuk berada secara otentik di tengah dunia. Cara mengada otentik membuat subjek perlu untuk mengaktualisasikannya dalam bentuk suatu kepedulian (*care*) terhadap dunia. Dengan kata lain, *being-in-the-world* adalah subjek yang peduli dengan dunianya. Akan tetapi, kita telah mengetahui bahwa tempat dan waktu tidak lagi menempati posisi ontologis subjek, sebaliknya tempat dan waktu dapat diurungkan untuk mendapatkan bukan-tempat dan bukan-

⁴⁸Lacoste, 60.

⁴⁹Lacoste, 52.

⁵⁰Lacoste, "Presence and Parousia," 395–396. Gschwandtner mengungkapkan pendapat yang serupa, yaitu bahwa dalam reduksi yang dilakukan oleh Lacoste, ia berupaya untuk menjauhkan diri dari definisi pengalaman religius yang mengikat subjek pada atribut-atribut yang ada di dunia. Gschwandtner mengatakan bahwa, "He hesitates to call this 'experience' because he tries to stay away from a reduction of religious

experience to feeling or affectivity." Gschwandtner, "The Vigil," 648.

⁵¹Terjemahan dalam bahasa Inggris menggunakan dua kata berbeda dalam menerjemahkan kata ini, yaitu dengan menggunakan kata "*inexperience*" dan "*nonexperience*." Kedua kata ini memiliki makna yang sama, yaitu ingin menunjukkan adanya suatu pengalaman yang lain dari pengalaman yang terikat oleh dunia. Lacoste, *Experience and the Absolute*, 48–49.

⁵²Lacoste, 49. Bdk. Schrijvers, *An Introduction*, 81.

waktu.⁵³ Jika di tengah dunia, subjek menjadi manusia yang peduli dengan dunia, bagaimana jika subjek berada di bukan-tempat atau bukan-dunia? Ia akan menjadi subjek seperti apa?

Lacoste mengatakan bahwa di tengah dunia, subjek tidak dapat mempedulikan dunia (dan bumi) yang bersifat terbatas dan tertutup, melainkan ia akan menjadi subjek yang gelisah (*restless*). Dalam dimensi yang berbeda, kegelisahan menjadi *existential-ontological foundation* dari subjek.⁵⁴ Ia menjadi subjek yang menyadari adanya cakrawala yang tertutup dan menyempit dalam dunia (dan bumi), sehingga ia kembali bergerak untuk mencari sesuatu yang berbeda. Dengan nada yang serupa, DeLay berkomentar bahwa di dalam cakrawala ada yang bersifat tertutup, subjek sejatinya hanya berputar-putar di tengah dunia di dalam suatu pusaran yang semakin menggusuri subjek, atau DeLay menyebutkan dengan istilah kesia-siaan (*vanity*).⁵⁵ Dengan kata lain, kegelisahan justru menjadi daya pendobrak dari cakrawala subjek yang terbatas dalam dunia (dan bumi) saja. Ia membutuhkan kemungkinan yang lain, daripada pilihan untuk menjadi ateis di tengah dunia atau *pagan* di tengah bumi. Dengan kata lain dapat disebut bahwa subjek membutuhkan dan mencari *otherwise than world*.⁵⁶ Melalui pembahasan pada bagian sebelumnya, maka dapat dikatakan bahwa suatu dunia yang sama sekali lain dapat digapai oleh subjek melalui bukan-tempat, bukan-waktu dan bukan-pengalaman. Lantas, dimana posisi dari kegelisahan di dalam dunia dan bukan-dunia ini?

Dapat dikatakan bahwa kegelisahan menjadi jembatan yang menghubungkan antara dua dunia berbeda, yaitu antara dunia empiris tempat *dasein* berada dan bukan-dunia tempat subjek berjumpa dengan Yang-Absolut. Kegelisahan tidak dapat dikatakan menjadi atribut subjek ketika ia berjumpa dengan

Yang-Absolut, melainkan ia merupakan atribut yang dimiliki subjek ketika ia menyadari kesia-siaannya di tengah dunia. Dengan atribut ini, maka subjek dapat bergerak dari tengah dunia menuju kepada suatu bukan-dunia. Seorang manusia yang gelisah, ia tidak lagi menginginkan segala sesuatu yang ada di dunia. Sebaliknya, ketika ia masuk ke dalam bukan-dunia, yang ia inginkan dan harapkan hanyalah kedatangan dari Yang-Absolut dalam dimensi waktu yang lain, yaitu di dalam waktu-akhir.

Kemudian, kegelisahan sebagai kondisi ontologis eksistensi manusia memiliki kaitan dengan tindakan ontis subjek. Jika dalam fenomenologi Heidegger terdapat arah yang jelas dari ontis menuju ontologis, maka dalam pemikiran Lacoste arahnya menjadi terbalik, yaitu gerak dari ontologis menuju ontis. Yang dimaksud dengan ontis adalah tindakan religius berupa berdoa.⁵⁷ Jadi, ketika subjek mengalami kegelisahan saat ia berada di tengah dunia, kegelisahan tersebut yang mendorong subjek untuk melakukan suatu tindakan ontis, yang tampak biasa saja dan cenderung menjemukan, yaitu berdoa, namun dalam doa justru manusia memiliki eksistensi sejatinya. Di dalam doa, subjek berpindah tempat menuju kepada bukan-dunia, di dalam bukan-tempat, bukan-waktu dan bukan-pengalaman. Namun, sebagaimana telah penulis sampaikan pada bagian sebelumnya, kondisi seperti ini merupakan *tota ac simul possessio*, suatu pengalaman yang tanpa cacat. Ia tidak memerlukan segalanya yang ada di tengah dunia (dan bumi), karena ia telah mendapatkan segalanya, yaitu perjumpaan dengan Yang-Absolut.

Kegelisahan telah menjadi jawaban yang menyempurnakan teka-teki eksistensi manusia. Dengan kegelisahan, manusia mampu beranjak dari dunia menuju kepada bukan-dunia, yang mampu menjawab seluruh kegelisahan-nya. Namun analisis ini belum tuntas, karena

⁵³Lacoste, *Experience and the Absolute*, 82.

⁵⁴Schrijvers, *An Introduction*, 57.

⁵⁵DeLay, "The Vanity of Authenticity," 23.

⁵⁶Schrijvers, *An Introduction*, 57.

⁵⁷Schrijvers, 61.

diperlukan suatu prinsip bagi subjek untuk menjaga relasi dengan Yang-Absolut. Prinsip tersebut dipaparkan melalui konsep manusia-yang-mengosongkan-diri (*kenotic man*) pada bagian selanjutnya.

Manusia-yang-Mengosongkan-Diri (*Kenotic Man*)

Analisis yang telah penulis lakukan sejak bagian awal kini bermuara pada analisis puncak mengenai siapa itu subjek yang bereksistensi. Jika dalam pemikiran Heidegger subjek yang bereksistensi disebut sebagai *dasein*, atau subjek-yang-ada-di-sana, maka dalam pemikiran Lacoste subjek yang bereksistensi disebut sebagai manusia-yang-mengosongkan-diri (*kenotic man*). Dengan mengosongkan diri di tengah dunia, maka manusia dapat meraih eksistensi sejatinya. Bagaimana Lacoste menjelaskan mengenai hal ini?

Yang pertama, manusia-yang-mengosongkan-diri secara sadar berupaya untuk senantiasa melepaskan ikatan dunia (dan bumi) dari kehidupannya di tengah dunia. Ia tidak lagi menginginkan kepemilikan dari segala hal yang ada di tengah dunia, sebaliknya, ia justru menghidupi kehidupan yang papa. Dengan tidak menggugat satu hal pun dari dunia, maka ia melepas *being-in-the-world*, untuk menjadi *being-before-God*. Hanya dengan melepas kepemilikan dari dunia maka subjek dapat mendekap eksistensi sejatinya. Lacoste menegaskan dengan mengatakan bahwa, “*the poor man lives life itself; he is someone bereft of all masks, who can neither deceive himself nor anyone else.*”⁵⁸

Poin pertama menjadi alasan terhadap poin selanjutnya, di mana subjek yang melepaskan kepemilikan dari dunia terlihat seperti seorang yang dungu (*fool*). Orang dungu dapat

terlihat sama seperti orang dengan gangguan jiwa. Namun terdapat perbedaan yang mendasar dari keduanya, di mana orang dengan gangguan jiwa disebabkan oleh penyakit fisik dan mental, sedangkan orang dungu disebabkan oleh pilihan yang ia ambil di dalam kebebasan yang ia miliki untuk bereksistensi di tengah dunia.⁵⁹ Ia seperti tinggal di dalam dunia, namun tidak tinggal di dalam dunia. Pilihannya yang radikal disebabkan oleh kesadarannya bahwa dunia (dan bumi) bukanlah tempat untuk tinggal, sehingga mendorongnya untuk mencari jalan menuju kepada Yang-Absolut.

Poin ketiga dari manusia-yang-mengosongkan-diri adalah bahwa subjek tidak terpaku untuk mengejar kepenuhan dari pengetahuan dan fungsi nalar. Baginya hidup tidak berakhir pada suatu konsep ultimat yang dapat diketahui (kontra Hegelianisme).⁶⁰ Sebaliknya, baginya hidup adalah tentang memuji (*praise*) Yang-Absolut melalui perjumpaan antara subjek dan Yang-Absolut di dalam doa. Pengetahuan tetap memiliki peran penting dalam kehidupan manusia, namun ia tidak dapat menjadi *telos* dari manusia karena pengetahuan yang manusia dapat miliki hanya bersifat sementara (*provisional*), atau dalam karyanya Lacoste sebut sebagai *next to last*. Selama manusia menjadi ciptaan yang terbatas, maka tidak akan pernah mendapatkan pengetahuan yang ultimat. Itu sebabnya, sesuatu yang absolut hanya didapatkan di dalam hasrat dan cinta dari subjek kepada Yang-Absolut, yang datang baginya sebagai satu-satunya masa depan absolut.⁶¹

Poin yang terakhir dari manusia-yang-mengosongkan-diri adalah mengenai kehidupan hina yang ia miliki. Lacoste mengatakan bahwa, sebagai seorang dungu, secara simbolis subjek seperti tinggal pada masa “Jumat Agung.”

⁵⁸Lacoste, *Experience and the Absolute*, 176.

⁵⁹Lacoste, 179.

⁶⁰Lacoste memberikan kritik terhadap pemikiran Hegel mengenai kepenuhan dari sejarah. Bagi Hegel, sejarah akan mencapai kepenuhannya ketika Allah datang dan memberikan

pengetahuan (*knowledge*) dalam konsep yang paling ultimat. Akan tetapi, Lacoste yang berupaya menggugat otoritas sejarah dan waktu berpendapat bahwa pengetahuan bukanlah *telos* dari kehidupan. Lacoste, 182–185.

⁶¹Lacoste, 186–188.

Mengapa? Karena pada saat Jumat Agung, Kristus menunjukkan suatu pengosongan diri sebagai subjek yang tinggal di tengah dunia. Ia rela terpaku di atas kayu salib hingga mengalami kematian. Lacoste menyebutkan bahwa salib merupakan tanda dari bukan-pengalaman.⁶² Di atas kayu salib, Kristus melepas segalanya yang mengikatnya di dunia. Bahkan kematian pun tidak memiliki otoritas bagi Kristus. Melalui kematian justru ia dapat merekonsiliasikan hubungan antara manusia dan Allah. Di atas kayu salib Kristus menunjukkan makna sesungguhnya dari sebuah eksistensi sejati. Ia menjadi subjek yang menjauh dari dunia, dan mendekat kepada Bapa, Ia melepas dunia dan mendekap Bapa. Ia tidak lagi bergantung kepada segala yang ada di dalam dunia, bahkan Ia sama sekali tidak tertarik (*disinterestedness*) terhadap segala sesuatu di dalam dunia, karena Ia telah memiliki jawaban sejati atas eksistensinya, yaitu berada di hadapan Yang-Absolut (*coram deo*). Dengan keteladanan Kristus, maka kini setiap subjek yang mencari eksistensi sejati perlu untuk, secara simbolis, hidup seperti Kristus pada masa Jumat Agung. Setiap orang dungu akan menghadapi kehidupan yang hina akibat melepaskan diri dari dunia. Namun, sama seperti Kristus, dalam kehinaan dunia justru kita bermegah karena Allah telah bersama kita. Dalam nada yang serupa, Rasul Paulus mengatakan bahwa, “Tetapi aku sekali-kali tidak mau bermegah, selain dalam salib Tuhan kita Yesus Kristus, sebab olehnya dunia telah disalibkan bagiku dan aku bagi dunia” (Gal. 6:14). Setiap subjek yang memilih untuk melepaskan dunia akan menjadi orang-orang dungu yang memiliki kehidupan hina seperti Kristus, sehingga mereka akan disebut sebagai orang dungu dalam Kristus (*fool in Christ*). Akan tetapi, orang dungu ini justru yang telah menang di dalam kehidupan, karena telah meraih eksistensi sejatinya, yaitu ketika ia dapat berhadapan dengan Yang-Absolut.

Lantas, bagaimana manusia-yang-mengosongkan-diri berkaitan dengan konsep manusia yang berdoa? Jawabannya adalah bahwa manusia yang berdoa adalah manusia-yang-mengosongkan-diri. Penulis telah menyebutkan pada bagian sebelumnya bahwa ketika berdoa subjek melepas semua ikatan yang ada di dunia, baik waktu, tempat maupun pengalaman. Namun juga berlaku sebaliknya, yaitu bahwa setiap kali subjek melepas semua yang mengikatnya, di dalam ke-tak-tertarikan, serta mengambil jalan keteladanan Kristus dengan menghidupi kehidupan yang papa dan hina, maka sesungguhnya ia sedang berdoa dan berhadapan dengan Yang-Absolut. Pada saat itu, Allah menjumpainya di dalam dimensi yang lain, mengubah waktu yang dimiliki subjek menjadi waktu kairos. Sebuah pertemuan yang menjawab seluruh kegelisahan-nya ketika berada di tengah dunia.

Dengan berdoa maka subjek mampu untuk berjumpa dengan Yang-Absolut. Dan dengan berjumpa dengan Yang-Absolut, maka subjek mampu untuk mendekap eksistensi sejatinya. Di dalam Allah, eksistensi manusia didapatkan. Dengan berjumpa dengan-Nya, maka manusia dapat hidup tanpa perlu bergantung dengan apapun yang lain.

KESIMPULAN

Fenomenologi Husserl dan Heidegger, yang juga didorong oleh filsafat sejarah Hegel, telah menciptakan subjek yang berputar-putar dalam ikatan waktu dan tempat di tengah dunia. Eksistensi yang dimiliki subjek bersifat semu karena dibatasi oleh cakrawala dunia yang ada di hadapan subjek. Permasalahan mengenai eksistensi dijawab oleh Lacoste dengan menemukan bahwa eksistensi sejati yang dapat manusia miliki ada ketika ia mampu untuk hadir di dunia (*presence*) dan menghargai masa kini (*present*). Kemudian, kehadiran subjek pada masa kini hanya dapat terjadi ketika ia mengurungkan seluruh ikatan dunia

⁶²Lacoste, 191.

(dan bumi). Ia tidak lagi hidup di tengah dunia, namun ia tinggal di bukan-dunia, yaitu dalam bukan-tempat, bukan-waktu dan bukan-pengalaman. Satu-satunya cara agar subjek dapat masuk ke dalam bukan-dunia adalah dengan berdoa. Di dalam doa ia melepaskan segala determinasi dunia (dan bumi), hingga menemukan jawaban atas kegelisahan terbesar yang ia miliki ketika ada di tengah dunia, yaitu berhadapan dengan Yang-Absolut (*coram deo*).

Studi yang telah penulis lakukan pada tulisan ini menunjukkan buah pemikiran dari Lacoste mengenai eksistensi sejati yang dapat dimiliki oleh subjek, yang bukan bergantung pada dunia tempat ia tinggal (Heidegger), ataupun ikatan sejarah dan waktu (Hegel). Sebaliknya, subjek yang ber-eksistensi sejati adalah subjek yang berdoa. Di dalam doa, subjek melepas dunia dan bergerak mendekat kepada Tuhan. Semakin ia mendekat, semakin ia sadar akan dunia yang semu. Kesadarannya yang membuatnya merubah arah hidupnya, dari seorang manusia yang terlempar di tengah dunia, menjadi seorang manusia-yang-mengosongkan-diri. Ia memilih untuk hidup seperti Kristus hidup, yaitu hidup di dalam penghinaan dan kepapaan. Namun, pilihan tersebut tidak mengurangi sukacita yang ia miliki, karena di dalam doa, dan di hadapan Yang-Absolut, ia telah mendapatkan segalanya. Lacoste mengatakan bahwa, “[*m*]an takes hold of what is most proper to him when he chooses to encounter God.”⁶³

PERNYATAAN PENULIS

Kontribusi dan Tanggung Jawab Penulis

Penulis menyatakan telah memberikan kontribusi substansial untuk perancangan dan penulisan hasil penelitian. Penulis bertanggung jawab atas analisis, interpretasi dan diskusi hasil penelitian. Penulis telah membaca dan menyetujui naskah akhir.

Konflik Kepentingan

Penulis menyatakan tidak memiliki konflik kepentingan apa pun yang dapat memengaruhinya dalam penulisan artikel ini.

REFERENSI

- Bloechl, Jeffrey. “The Life and Things of Faith. A Partial Reading of Jean-Yves Lacoste.” *Revista Portuguesa de Filosofia* 76, no. 2–3 (July 31, 2020): 689–704. <https://www.jstor.org/stable/26922245>.
- Capobianco, Richard, ed. *Heidegger and The Holy*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2022.
- DeLay, Steven. *Before God: Exercise in Subjectivity*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2019.
- DeLay, Steven. “The Vanity of Authenticity.” *Sophia* 60, no. 1 (2019): 19–65. <https://doi.org/10.1007/s11841-018-0690-5>.
- Falque, Emmanuel. *The Metamorphosis of Finitude: An Essay on Birth and Resurrection*. Diterjemahkan oleh George Hughes. New York: Fordham University Press, 2012.
- Gramont, Jérôme de. “Le monde muet et la patrie de la phénoménologie.” *Transversalités* 110, no. 2 (2009): 177. <https://doi.org/10.3917/trans.110.0177>.
- Gschwandtner, Christina M. “The Vigil as Exemplary Liturgical Experience: On Jean-Yves Lacoste’s Phenomenology of Liturgy: The Vigil as Exemplary Liturgical Experience.” *Modern Theology* 31, no. 4 (October 2015): 648–657. <https://doi.org/10.1111/moth.12193>.
- Hart, Kevin. “‘Poverty’s Speech’: On Liturgical Reduction.” *Modern Theology* 31, no. 4 (October 2015): 641–647. <https://doi.org/10.1111/moth.12192>.
- Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*. Diterjemahkan oleh Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, 1971.

⁶³ Lacoste, *Experience and the Absolute*, 194.

- Henry, Michel. *Incarnation: A Philosophy of Flesh*. Diterjemahkan oleh Karl Hefty. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2015.
- Lacoste, Jean-Yves. *Experience and the Absolute: Disputed Questions on the Humanity of Man*. New York: Fordham University Press, 2004.
- Lacoste, Jean-Yves. "Presence and Parousia." Dalam *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Diedit oleh Graham Ward, 394–398. Hoboken, NJ: Blackwell, 2005.
- Marion, Jean-Luc. *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*. Diterjemahkan oleh Jeffrey L. Kosky. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Marion, Jean-Luc. *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*. Diterjemahkan oleh Thomas A. Carlson. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1998.
- Roggero, Jorge Luis. "'Being-Placed before God': Reading the Early Heidegger's Phenomenology of Liturgy with Jean-Yves Lacoste." *Religions* 12, no. 9 (September 2, 2021): 716. <https://doi.org/10.3390/rel12090716>.
- Sanchis, Manon. "Life in the World and Life coram Deo for Jean-Yves Lacoste." *Revista Portuguesa de Filosofia* 76, no. 2–3 (July 31, 2020): 705–712. <https://www.jstor.org/stable/26922246>.
- Schrijvers, Joeri. *An Introduction to Jean-Yves Lacoste*. Farnham, UK: Ashgate, 2012.
- Wardley, Kenneth Jason. *Praying to a French God*. London: Routledge, 2016.