

Subyek yang Dikekang



Subyek yang Dikekang

Pengantar ke Pemikiran
Julia Kristeva, Simone de Beauvoir
Michel Foucault, Jacques Lacan

Christina Siwi Handayani
Gadis Arivia
Haryatmoko
Robertus Robet



Mei 2013

Subyek yang Dikekang

© Hak Cipta dilindungi Undang-Undang

Penulis:

Christina Siwi Handayani

Gadis Arivia

Haryatmoko

Robertus Robet

Penyunting:

Yusi Avianto Pareanom

Perancang Sampul:

Ari Prameswari

Oky Arfie

Penata Letak:

Oky Arfie

Seluruh tulisan dalam buku ini telah dipresentasikan dalam Seri Kuliah Umum “Tentang Seksualitas” di Teater Salihara, 05, 12, 19, 26 Juni 2010, 16:00 WIB.

Diterbitkan pertama kali oleh Komunitas Salihara dengan dukungan Hivos

Cetakan pertama, Mei 2013

Perpustakaan Nasional Republik Indonesia: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Siwi Handayani, Christina dkk.

Subyek yang Dikekang;

Jakarta; Komunitas Salihara-Hivos, 2013

x + 78, 14,8 x 21 cm

ISBN: 978-602-96660-5-2

DAFTAR ISI

Empat Jalan	vii
Julia Kristeva: Kembalinya Eksistensi Perempuan sebagai Subyek <i>Christina Siwi Handayani</i>	1
Filsafat, Hasrat, Seks dan Simone de Beauvoir <i>Gadis Arivia</i>	21
Sejarah Seksualitas: Sejarah Pewacanaan Seks dan Kekuasaan Menurut Foucault <i>Haryatmoko</i>	37
Subyek atau Mengapa Perempuan Tidak Eksis: Provokasi Lacan tentang Seksuasi dan Tindakan Etis <i>Robertus Robet</i>	57
Biodata Penulis	77



EMPAT JALAN

Sebagai sebuah bunga rampai, tulisan-tulisan dalam buku *Subyek yang Dikekang* ini diikat oleh sebuah tema: seksualitas. Dalam pembahasan tema ini kita berutang budi kepada empat filsuf: Julia Kristeva, Simone de Beauvoir, Michel Foucault, dan Jacques Lacan. Pemikiran mereka cukup dikenal di Indonesia, bahkan beberapa karya mereka telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia. Bunga rampai ini mencoba memperkenalkan pemikiran mereka dalam bentuk yang lebih ringkas dan relatif mudah dipahami pembaca.

Tersebab fungsinya sebagai risalah perkenalan, tulisan-tulisan dalam buku ini mencoba membicarakan hanya hal-hal terpenting dari seorang pemikir menurut kaca mata penafsirnya. Fokus ini diambil untuk memudahkan laju pembicaraan disertai harapan pembaca yang tertarik bisa melanjutkan penjelajahannya lewat jalan yang telah dibuka sang juru tafsir. Dalam hal ini, seksualitas hanyalah salah satu jalan tematis untuk memahami buah pikiran para filsuf yang kompleks dan berlapis-lapis itu.

Julia Kristeva, misalnya, dikenal bukan hanya sebagai filsuf dan feminis, tapi juga sebagai psikoanalisis, sosiolog, kritikus sastra, dan novelis. Christina Siwi Handayani memperkenalkan Kristeva dalam kaitannya dengan psikoanalisis Lacan dan Freud dan nasib perempuan. Pemikiran Kristeva tentang abjeksi (*abjection*) menjelaskan bagaimana penindasan terhadap perempuan berlangsung selama ini. Menolak tubuh ibu adalah cara utama kita menjadi subyek dalam budaya patriarkal, sementara lewat cara ini pula perempuan mengembangkan seksualitas

yang terdepresi. Untuk melampaui itu semua, salah satu ikhtiar Kristeva, kita mesti mengutamakan fungsi ibu dalam pengembangan subyektivitas dan dalam budaya—fungsi yang bisa diemban laki-laki dan perempuan, sepanjang ia bisa menjadi *maternal father* (kesatuan ayah-ibu).

Meskipun bertumpu pada pemikiran Simone de Beauvoir, Gadis Arivia membicarakan masalah hasrat dan seks sejak Sappho di zaman Yunani Klasik hingga Jean-Paul Sartre di abad ke-20. Dari titik terakhir inilah ia kemudian memusatkan perhatian pada pemikiran de Beauvoir tentang hakikat perempuan. Bagi de Beauvoir perempuan makhluk yang berbeda dari laki-laki. Karena keberbedaan itulah perempuan menjadi *liyan* dan selama berabad-abad mengalami penindasan. Untuk membebaskan perempuan dari semua ini ia mengajukan satu etika yang mementingkan kebebasan berpikir perempuan. Itulah kebebasan yang muncul karena terjaminnya kesetaraan di antara individu—sebuah kebebasan resiprokal dan interdependen.

Sementara Haryatmoko membicarakan kembali pemikiran Foucault tentang seksualitas manusia, terutama berdasarkan buku *Sejarah Seksualitas*. Bahwa represi seks berlangsung lewat mekanisme kekuasaan dalam berbagai bentuknya. Kapitalisme, misalnya, membutuhkan tubuh yang bisa dikontrol untuk produksi. Di sisi lain kekuasaan yang beroperasi atas tubuh juga membuat tubuh menjadi politis. Seksualitas juga menjadi situs ekonomi dan kampanye ideologi moralisasi. Akhirnya, sebagaimana dikatakan Foucault, “Seks menjadi sasaran kekuasaan yang mengorganisasi diri di sekitar manajemen kehidupan, bukan lagi melalui ancaman kematian.”

Di bagian akhir, Robertus Robet menelaah modus seksuasi Lacan. Bagi Lacan modus seksuasi ini akan mendorong manusia menjadi subyek, sebuah identitas yang keluar dari definisi biologis-anatomis. Sekali lagi, sebagaimana dikatakan Robet, yang terpenting dalam konteks ini adalah “bagaimana setiap relasi mendorong orang mengambil sikap sebagai subyek—melampaui logika *having*—memutus segala bentuk simbolisasi, mematahkan *the Symbolic*, dan mencapai kebebasan paripurna.”

Dari empat tulisan ini kita bukan hanya mendapatkan sebuah perkenalan yang cukup mengesankan, tetapi juga melihat bagaimana pemikiran-pemikiran itu berkaitan satu sama lain—dan yang tak bisa lupakan, bagaimana mereka menjadi bahan telaah yang tak habis-habisnya oleh kaum cerdik-cendekia di negeri kita. Pemikiran-pemikiran yang lahir kemudian, karena kesamaan fokus perhatian misalnya, berdialog dengan, jika bukan menantang, pemikiran para pendahulu mereka atau yang sezaman dengan mereka. Dengan titik singgung di sana-sini pembicaraan tema seksualitas kali ini tampak lebih kaya dan membuka banyak kemungkinan penafsiran baru.

Ini pula yang menjadi perhatian kami di Komunitas Salihara. Serangkaian latihan intelektual yang mempertemukan banyak pemikiran dan sidang pembaca yang memandang kesempatan ini sebagai bagian dari peningkatan harkat kehidupan kita sebagai warga kota. Penerbitan bunga rampai ini adalah bagian dari upaya kami memperluas jangkauan keterbacaan hasil-hasil pemikiran yang kami anggap penting yang pernah kami tampilkan. Sebagaimana telah diketahui, pada mulanya, tulisan-tulisan dalam buku ini pernah dipresentasikan di Seri Kuliah Umum “Tentang Seksualitas” di Teater Salihara sepanjang Juni 2010. Penerbitan buku ini, bersama buku *Manusia, Perempuan, Laki-Laki* adalah program yang didukung oleh Hivos—karena itu kepada lembaga tersebut kami sampaikan banyak terima kasih.

Komunitas Salihara



JULIA KRISTEVA Kembalinya Eksistensi Perempuan sebagai Subjek

Christina Siwi Handayani

What does “woman” mean? . . . Indeed, she (woman) does not exist with a capital W, possessor of some mythical unity . . . I understand by “woman” that which cannot be represented, something that is not said, something above and beyond nomenclatures and ideologies.

Julia Kristeva

Bagi Freud, perempuan sebagai ibu adalah obyek hasrat anak laki-laki dan sebagai anak perempuan dia menerima penghiburan paternal. Bagi Winnicott, perempuan adalah “ibu yang memadai”, cermin perkembangan subyektivitas bayi. Bagi Julia Kristeva, perempuan tidak bisa didefinisikan. “Jika kita membuat satu penjelasan tentang perempuan, tidak mungkin tidak di dalam definisi itu akan ada risiko menghapuskan kekhasannya. Kekhasan itu mungkin terkait dengan keibuan mengingat itulah satu-satunya fungsi yang membedakannya dari eksistensi jenis kelamin lain” (Kristeva, 1984).

Dalam budaya patriarkal, makna perempuan direduksi ke dalam fungsi ibu, atau dengan kata lain perempuan telah direduksi menjadi fungsi reproduksi. Dengan menolak menjadikan fungsi ibu sebagai subjek, budaya ini secara bersamaan menolak perempuan, keibuan, dan femininitas karena semuanya telah tereduksi ke dalam fungsi tersebut (*Tales of Love*, Kristeva dalam Oliver, 1998). Wacana tentang tubuh yang diasosiasikan dengan feminin, perempuan, atau wanita juga selalu

dianggap rendah. Dalam tradisi beberapa agama, tubuh perempuan selalu mendapat “perlakuan khusus” dengan menolaknya terlibat dalam upacara keagamaan di saat mengalami siklus bulanan karena dianggap kotor dan menjijikkan sehingga bisa menghilangkan kesakralan tradisi keagamaan. Dalam sejarah panjang kemanusiaan, perempuan kemudian selalu dianggap sebagai makhluk yang tak bermoral, tidak bersih, lemah, atau inferior (Oliver, 1998).

Kristeva menerima konsep teori Lacan dan menyarikan bahwa wanita memang tidak punya akses ke bahasa. Bahasa telah membuang perbedaan gender melalui korelasi nama gender yang hanya mempertimbangkan ada tidaknya penis. Ketika anak berumur 3-6 tahun (*fase phallic* dengan ciri-ciri genital infantil) hanya ada satu genital yang diakui yaitu *male* meskipun faktanya ada dua jenis seks. Artinya hanya ada falus primer dan bukan genital primer (Freud dalam Kristeva, 2004). Jika berbicara fisik maka ada maskulinitas yang melekat dalam diri anak yang tidak mengindahkan anatomi seks sehingga *little girl is a little man* (Kristeva, 2004). Perempuan didefinisikan sebagai *other* bukan karena dia memiliki esensi lain, tapi lebih karena wacana memang memproduksinya demikian (Crownfield, 2003). Jika wacana tentang identitas seksual hanya mempertimbangkan ada-tidaknya penis maka wacana tentang perempuan, tubuh perempuan, dan semua atribut yang melekat padanya menjadi hilang. Akibatnya, wanita tidak pernah punya akses ke bahasa, kekhasannya dihapuskan, fungsi keibuan tidak diperhitungkan, dan perempuan sebagai subyek aktif tidak pernah dianggap ada sehingga kita tidak memiliki wacana yang cukup tentang keibuan. Agama, khususnya Katolik (yang menganggap ibu suci), dan ilmu pengetahuan (yang mereduksi ibu sebagai alam) adalah dua wacana tentang ibu yang tersedia dalam budaya Barat (Crownfield, 1992).

Julia Kristeva adalah salah seorang penulis utama Prancis dan satu-satunya wanita penulis yang kontribusinya penting dicatat karena telah menantang tradisi Barat yang didominasi oleh pemikiran pria yang mengenyahkan wacana tentang perempuan. Kristeva mengembalikan

pentingnya tubuh (khususnya tubuh maternal) sebagai sumber makna (Roudiez, 1984). Freud dan Lacan mempertahankan pendapat mereka bahwa anak memasuki kehidupan sosial dengan memenuhi fungsi ayah, khususnya ancaman ayah tentang pegebirian. Kristeva mempertanyakannya karena jika itu adalah motivasi kita untuk memasuki kehidupan sosial mengapa kebanyakan dari kita tidak menjadi psikotik. Dia juga mempertanyakan ide Freudian-Lacanian bahwa ancaman ayah menyebabkan anak meninggalkan tubuh ibu yang aman dan nyaman. Mengapa meninggalkan tempat yang seperti surga jika yang akan kaudapatkan nanti adalah ketakutan dan ancaman (Crownfield, 2003)?

Kristeva berargumen bahwa pintu masuk ke dalam bahasa dan kehidupan sosial—memasuki hukum ayah menurut istilah Lacan—bukanlah akibat dari kekurangan dan pegebirian. Sebaliknya, kesenangan dan kelebihanlah yang memotivasi anak masuk ke dalam bahasa dan kehidupan sosial. Dalam disertasinya, *Revolusi dalam Bahasa Puitis*, Kristeva mengubah psikoanalisis Lacan tentang tatanan imajiner dan simbolik menjadi semiotik dan simbolik.

Semiotik mempelajari tanda—ini dikontraskan dengan simbolik yang terkait dengan bahasa verbal dan kehidupan sosial. Semiotik mencakup bahasa rangsangan, impuls, erotik, ritme tubuh, dan gerakan yang masih tersimpan dari tahapan anak-anak umur 0-6 bulan yang sangat berhubungan erat dengan tubuh maternal sebagai sumber awal irama, nama, dan gerak manusia karena kita semua bertempat di tubuh tersebut. Dengan menggunakan fase ini, Kristeva menegaskan bahwa hukum ibu mendahului hukum ayah karena tubuh maternallah yang mengembangkan kontrol diri anak melalui penentuan kapan anak mendapatkan susu, belaian, dan pelukan melalui gerak dan gestur tubuh maternal. Sementara, simbolik adalah elemen signifikasi yang diasosiasikan dengan tata bahasa dan struktur signifikasi yang memungkinkan anak memasuki kehidupan sosial.

Dengan argumen tersebut, Kristeva menumbangkan ide Lacan tentang fungsi paternal. Dia menantang ide Lacanian tentang hukum ayah (yang

melakukan fungsi pihak ketiga paternal) yang mendorong anak bergerak dari tubuh maternal ke simbolik, atau yang mendorong anak bergerak dari kenyamanan dalam perlindungan ibu ke kehidupan sosial. Kristeva tidak sependapat dengan pemikiran Lacan yang mengatakan bahwa ketidaksadaran terstruktur seperti bahasa adalah hasil dari hukum ayah.

Kalimat Lacan yang terkenal, *the unconsciousness is structured like a language*—struktur bahasa adalah struktur ketidaksadaran, membawa kita ke ranah bahasa (simbolik). Ketika anak akhirnya bisa menyebut dirinya “aku”, membedakan dirinya dari orang lain dan memilih identitasnya, ia memasuki tatanan simbolik. Ia menjadi subyek yang berbicara. Menjadi penanda berarti menjadi bukan petanda. Pemikiran Lacan ini ditolak oleh Kristeva. Bagi Kristeva, ketidaksadaran itu sebagian besar adalah semiotik yang terdiri atas sensualitas diri praverbal yang terbangun oleh hukum ibu (Oliver, 1991). Ketidaksadaran terstruktur seperti alteritas sudah ada dalam tubuh maternal dan fungsinya. Dia menuntut wacana baru tentang keibuan yang mengakui arti penting fungsi ibu dalam pengembangan subyektivitas dan dalam budaya. Kristeva mementingkan fungsi ibu dan arti pentingnya dalam pengembangan subyektivitas dan akses kepada budaya dan bahasa.

Julia Kristeva dilahirkan di Bulgaria, 24 Juni 1941. Saat berumur 23 tahun, dia pindah ke Paris dan tinggal di sana sampai sekarang. Minatnya kepada bahasa dan linguistik sangat besar, dan pemikirannya dipengaruhi oleh Lucien Goldmann dan Roland Barthes. Dia juga mendalami psikoanalisis Freud dan Lacan. Dalam karyanya, Kristeva menggunakan pendekatan psikoanalisis untuk kritik pascastrukturalisme. Sebagai contoh, pandangannya tentang subyek dan pembentukannya mirip dengan pandangan Sigmund Freud dan Jacques Lacan. Tapi, Kristeva menolak pemahaman subyek dalam strukturalisme. Ia menganggap subyek selalu berada “di dalam proses” atau “di dalam krisis”. Hal ini adalah kontribusinya dalam kritik pascastrukturalisme terhadap strukturalisme, sementara tetap menerapkan ajaran psikoanalisis. (<http://www.scribd.com books>).

Kristeva berkarier sebagai peneliti dan akademisi. Dia filsuf, kritikus sastra, ahli psikoanalisis dan sosiologi, feminis dan sekarang juga novelis. Bersama dengan Roland Barthes, Todorov, Goldmann, Gérard Genette, Lévi-Strauss, Lacan, Greimas, dan Althusser, Kristeva menjadi salah seorang tokoh strukturalisme ternama saat strukturalisme memegang peranan penting dalam ilmu kemanusiaan. Karyanya memainkan peranan penting dalam pemikiran pascastrukturalisme. Penelitiannya di bidang linguistik, termasuk minatnya pada seminar yang diadakan Lacan pada tahun yang sama, dituliskan dalam karyanya *Le Texte Du Roman* (1970), *Séméiotiké: Recherches pour une sémanalyse* (1969), dan akhirnya disertasi doktornya, *La Révolution du langage poétique* (1974). Publikasi selanjutnya membuatnya diterima menjadi anggota kehormatan linguistik di Universitas Paris dan sebagai tamu kehormatan di Universitas Columbia New York. Kristeva juga menunjukkan pengaruhnya dalam analisis kritik, teori budaya, dan feminisme setelah menerbitkan buku pertamanya *Semeiotikè*. Ia menghasilkan banyak karya yang mencakup buku dan esai mengenai intertekstualitas, semiotika, dan penolakan secara psikologis (*abjection*) di bidang linguistik, teori dan kritik sastra, psikoanalisis, biografi dan autobiografi, analisis politik dan budaya, serta seni dan sejarah seni (<http://www.scribd.com books>).

Tubuh maternal, model yang memediasi hukum simbolik

Sejak awal tulisannya, Julia Kristeva berusaha membawa tubuh semiotik yang penuh dengan *drive* kembali ke strukturalisme. Usahnya juga ditandai dengan titik tolaknya dari teori Lacanian. Dia setuju bahwa pengurangan Lacan terhadap *drive* “mengebiri” penemuan Freud. Kristeva melindungi Bapak Psikoanalisis dari ancaman pengebirian dengan menuliskan kembali *drive* dalam bahasa. Strateginya adalah dengan mengembalikan bahasa ke dalam tubuh yang artinya menyetujui bahwa dinamika yang mengoperasikan simbolik telah bekerja dalam material tubuh dan imajiner prasimbolik. Dia menyimpulkan bahwa dinamika tersebut harus bersifat material atau biologis sekaligus

simbolik. Dengan kata lain, strateginya adalah melacak penanda melalui tubuh untuk menuliskan kembali tubuh dalam bahasa pada saat yang sama (Oliver, 1991).

Bagi Kristeva, tubuh yang meletakkan dan melabuhkan simbolik (pada saat yang sama juga mengancamnya) adalah tubuh maternal. Tubuh maternal digambarkan lebih dulu daripada hukum ayah dan adalah permulaan simbolik. Tulisan-tulisan awal Kristeva berkenaan dengan penemuan tubuh maternal yang direpresi. Tulisan-tulisannya berikutnya berkenaan dengan abjek tubuh maternal yang diasosiasikan dengan relasi anak dengan kelahirannya dan jenis kelamin ibu. Tulisan-tulisan yang lebih baru lebih berkenaan dengan ayah imajiner yang oleh Oliver (1991) dibaca sebagai rahasia cinta ibu yang diasosiasikan dengan hubungan anak dengan konsepsinya dan rahim ibunya. Ayah imajiner menyediakan dukungan yang diperlukan bagi anak untuk bergerak ke dalam simbolik. Anak bergerak dari tubuh ibu ke hasrat ibu melalui cinta ibu (ayah imajiner). Tubuh ibu memediasi hukum simbolik. Tubuh maternal menjadi model yang menjembatani fondasi biologis dari fungsi penandaan dan determinasinya oleh keluarga dan masyarakat. Proses penandaan material atau *drive* adalah biologis sekaligus sosial. Tubuh maternal dengan penolakan dan reduplikasinya menjadi model untuk ketidaksadaran dan untuk hubungan antara *drive* dan simbol. Dengan menegaskan pentingnya tubuh maternal maka Kristeva mengubah psikoanalisis Lacan tentang tatanan imajiner dan simbolik menjadi semiotik dan simbolik (Kristeva, 1984).

Semiotik, fase chora

Semiotik Lacanian-Freudian menyatakan bahwa yang membentuk peran subyek dalam bahasa adalah ada-tidaknya penis pada diri seseorang. Kristeva menantang pendapat ini dengan penjelasan elemen semiotik yang menegaskan bahwa subyek terbentuk sebelum “fase kastrasi” yaitu saat masih berada dalam kontak dengan ibu dalam perkembangan anak yang sangat awal ketika ia masih sangat tergantung pada tubuh ibunya.

Salah satu proposisi Kristeva yang paling penting adalah semiotika (yang berbeda dari semiotika Ferdinand De Saussure). Bagi Kristeva, semiotika berkaitan erat dengan praedipal infantil yang mengacu pada pemikiran Freud, Otto Rank, dan khususnya Melanie Klein dan psikoanalisis Inggris *Object Relation*, serta Lacanian (*pre-mirror stage*).

Semiotik mempelajari tanda yang dikontraskan dengan simbolik. Semiotik mencakup bahasa rangsangan, impuls, erotik, ritme tubuh, gerakan-gerakan yang masih tersimpan di tahapan anak-anak. Semua ini berhubungan erat dengan tubuh maternal, sumber awal irama, nama dan gerak manusia. Elemen semiotika adalah tindakan badani yang dilepaskan dalam proses signifikasi. Semiotika diasosiasikan dengan ritme, nada, gestur, vokal dan tindakan berikut pengulangannya. Seiring dengan pelepasan mekanisme, hal itu juga diasosiasikan dengan tubuh ibu, sumber pertama dari ritme, nada, dan gerakan untuk setiap manusia karena kita semua bertempat di tubuh tersebut.

Semiotik adalah prasimbolik dari kehidupan lisan yang muncul pada masa ketika anak-anak mempunyai hubungan dengan ibu yang dicapai melalui gerakan tangan, irama pendengaran dan vokal serta pengulangannya. Pada fase ini, Kristeva menyebutkan konsep *chora* yang sangat penting dalam hubungan tubuh maternal dan bayi. Istilah ini dipinjam Kristeva dari filsuf Yunani Plato (427-347 SM). Dalam karyanya yang berjudul *Timaeus*, Plato memberikan penjelasan bagaimana alam semesta diciptakan. Ia menggunakan kata *chora* yang berarti wadah dan perawat. *Chora* adalah produsen alam semesta sebelum dan sebagai sesuatu yang ada. Plato berbicara tentang *chora* yang tidak bernama, mustahil, dan hibrid karena merupakan ruang asli.

Chora dipakai Kristeva menjelaskan bagaimana lingkungan psikis bayi berorientasi ke tubuh ibunya karena istilah ini menunjuk kepada tempat (jurang, mangkuk, rahim) kelahiran dan munculnya segala sesuatu, sebuah tempat yang tidak bernama untuk semiotik prasimbolik. Rahim inilah tempat segala sesuatu, energi, dan pribadi muncul (Crownfield, 2003). Wadah ini juga menjadi sumber perlindungan,

cinta, dan makanan bergizi bagi bayi (anak). Dalam *In the Beginning was Love: Psychoanalysis and Faith*, Kristeva menemukan bahwa masa *chora* menjadi sumber cinta, hubungan, dan iman dalam modalitas psikis yang logis dan kronologis sebelum tanda, untuk makna dan untuk subyek. *Chora* adalah fase yang secara metaforis menyediakan segala sesuatu yang maternal dan bergizi (banyak makanan). Kristeva menemukan afek, cinta, dan maternal selalu ada dalam bahasa meskipun mendahului kata sebagaimana payudara ibu selalu bermakna melindungi, bergizi, dan cinta. Dalam ruang ini prinsip kesenangan tanpa batas dapat diperoleh anak. Pada tahap awal pengembangan ini, individu didominasi oleh kekacauan persepsi, perasaan, dan kebutuhan. Dia belum mampu membedakan dirinya sendiri dari ibu atau bahkan dunia di sekitar. Sebaliknya, individu menghabiskan waktu untuk mempertimbangkan diri sendiri bahwa hal yang menyenangkan bisa dialami tanpa batas.

Pun demikian tetap ada regulasi bagi anak, dan satu-satunya yang berlaku pada fase ini adalah regulasi maternal. Hukum ibu berlaku dalam bentuk pemenuhan dan tidaknya makanan, air susu ibu dan kebutuhan apa pun yang ada dalam diri anak. Seperti halnya tindakan badani yang dinyatakan dalam bentuk signifikasi, logika signifikasi sudah beroperasi dalam materialitas tubuh. Kristeva menyarankan kalau operasi identifikasi dan diferensiasi yang diperlukan untuk signifikasi ditandai dalam penyatuan tubuh dan khususnya pemenuhan makanan. Proses “identifikasi” dan “diferensiasi” tubuh ini diatur oleh tubuh ibu sebelum kelahiran dan oleh ibu pada saat anaknya masih bayi. Kristeva menegaskan bahwa ada aturan/hukum ibu sebelum hukum ayah yang menurut psikoanalisis Freudian diperlukan untuk signifikasi. Jadi, aturan atau tata bahasa dan hukum bahasa sudah mulai beroperasi pada tahap tersebut. Tubuh ibu mengatur ketersediaan air susunya, makanan dan lainnya. Peraturan ibu ini beroperasi sebagai hukum sebelum hukum ayah yang dalam teori psikoanalisis tradisional memaksa anak ke dalam bahasa dan sosialitas.

Dalam pemikiran Kristeva, air susu ibu, tubuh ibu, tubuh maternal

untuk bayi bukanlah obyek melainkan lebih sebagai model. Identifikasi bayi terhadap model tidak dengan imitasi tetapi reduplikasi model melalui penggandaan, pengulangan dan reproduksi gerak, gestur, dan suara ibu. Melalui kemampuan bayi melakukan asimilasi, pengulangan dan reproduksi kata, dan gerakan ibu maka bayi menjadi seperti *the other* atau mulai menjadi subyek. Dengan demikian dalam konsep Kristeva, bukan hukum ayah yang memaksa anak masuk ke dalam bahasa dan sosialitas melainkan hukum ibu yang mengatur dorongan oral dan anal si anak.

Bagi Kristeva *chora* menunjuk kepada situasi ketika seseorang memiliki sesuatu khususnya sebelum dia mengembangkan batas-batas yang jelas tentang identitas pribadi, antara *inside* dan *outside*. Dalam ruang psiki awal ini, bayi mengalami rangsangan yang kaya (perasaan, naluri, dan lain-lain) dalam hubungannya dengan ibu. Sebuah hubungan bayi dengan tubuh ibunya memberikan orientasi bagi bayi. Kristeva sering menggunakan *chora* dalam hubungannya dengan istilah semiotik. Frasa *the semantic chora* mengingatkan kita makna yang dihasilkan adalah semiotik yang berupa irama dan intonasi untuk bayi yang belum tahu bagaimana menggunakan bahasa untuk mengacu kepada obyek. Kristeva menekankan aspek yang diatur *chora*: vokal dan organisasi gestur yang bisa disebut sebagai *an objective ordering* yang ditentukan oleh batasan alam dan sosial-historis meliputi perbedaan biologis antarjenis kelamin atau struktur keluarga. *Drive* melibatkan fungsi semiotik praedipal dan pelepasan energinya berhubungan dengan dan berorientasi pada tubuh ibu. Tubuh ibu kemudian memediasi hukum simbolik yang mengorganisir relasi sosial dan menjadi prinsip *ordering* dari *the semiotic chora*. Gerakan dari prasimbolik ke simbolik tidak dimotivasi oleh ancaman kastrasi atau perasaan kekurangan. Dalam konsep Kristeva, anak harus memutuskan identifikasinya dengan payudara ibu melalui *abjection*.

Abjection, terbangunnya identitas seksual

Dorongan kesenangan primer yang diasosiasikan dengan tubuh ibu mengancam simbolik atau menghambat anak memasuki kehidupan

sosial sehingga harus ditekan, untuk itu perlu *abjection* (penolakan terhadap tubuh ibu). Identitas seksual ataupun identitas subyek terbangun melalui perjuangan anak dalam pemisahannya dengan tubuh ibu (maternal). Perjuangan menjadi otonom untuk bisa hidup bersama dengan orang lain dan memiliki cinta adalah perjuangan bersama ibu melalui represi identifikasi semiotik dengan tubuh ibu. Konsep Kristeva tentang *abjection* adalah ide yang berkaitan dengan kekuatan psikologis utama berupa penolakan yang diarahkan terhadap figur ibu.

Selama masa prooedipal bergerak dari *imaginary* ke *symbolic order*, atau dalam tahap cermin menurut Lacan (1977), anak belajar memisahkan antara *me* dan *not me* (Jones, 2007). Masa ini menurut psikoanalisis Lacanian dan Freudian adalah masa penyapihan dan pemisahan yang biasanya menimbulkan frustrasi dan ketakutan akan kastrasi. Bagi Kristeva masa ini adalah masa antara *chora* dan tahap cermin yang adalah tahap pralinguistik penting pada usia 4-8 bulan, tahap sebelum masuk ke dalam bahasa. Namun, dalam pendapat Kristeva masa ini tidak selalu diwarnai dengan ketakutan karena penolakan maupun pemisahan bisa menyenangkan. Dalam tahap penyapihan ini terjadi krisis narsistik ketika bayi menjadi antara subyek dan obyek, *self* dan *other*, hidup dan mati. Masa pemisahan ini oleh Kristeva diasosiasikan dengan abjeksi. Tubuh ibu dibuat abjek untuk memfasilitasi keberhasilan pemisahan tersebut. Abjeksi adalah sebuah cara bagi anak untuk menolak identifikasi narsis dengan ibunya. Upaya menghindari pemisahan sekaligus identifikasi dengan tubuh maternal menyakitkan dan tidak mungkin oleh karenanya perlu abjeksi.

Abjeksi eksis sebagai “oral yang menjijikkan”, penolakan terhadap ibu yang dialami sebagai abjek sehingga anak dapat keluar dari hubungan ibu-anak dan menjadi subyek. Abjeksi berarti mengobyeikkan seseorang menjadi sesuatu yang menjijikkan (tinja, darah, atau lendir). Dalam abjeksi, anak membuang atau mengeluarkan hal-hal yang diambil sebagai yang menjijikkan dan memuakkan. Menghadapi ketakutan terhadap penolakan ibu, selama penyapihan, anak akan mengabjেকkan

ibu. Momen ini adalah momen pemisahannya dengan tubuh ibu: momen yang paling tidak stabil dalam kedewasaan subyek karena harus berjuang dengan ketidakstabilan dalam batasan *inside* dan *outside*. Masa ini adalah masa membangun relasi antara organisme dan realitas—tidak ada obyek dan subyek, hanya ada abjek—untuk membangun batasan *outside* dan *inside*. Individu mengalami abjeksi sebagai reaksi spontan yang termanifestasi dalam bentuk horor yang tak terucapkan, sering diekspresikan pada tataran fisik seperti muntah yang tak terkontrol, ketika dihadapkan dengan kacaunya makna yang diakibatkan oleh kehilangan kebiasaan. Ketika ada perubahan ini, ia menjadi antara subyek dan obyek, *self* dan *other*, hidup dan mati hingga abjeksi mengambil tempat. Selama tahap ini, bayi mulai membuat pemisahan antara dirinya sendiri dan ibu. Hal ini menciptakan batas-batas antara diri dan orang (lain) yang harus dialami sebelum ia masuk ke dalam bahasa.

Dalam *Power of Horror*, Kristeva menulis bahwa identitas seksualitas anak secara spesifik dibentuk melalui perjuangan untuk lepas dari tubuh ibu. Anak laki-laki bukan menolak tubuh ibu tapi mengabjekkannya. Sebaliknya, semakin anak wanita mengidentifikasi dirinya dengan tubuh ibunya, semakin sulit ia menolak atau mengabjekkannya.

Bagi anak laki-laki. Anak laki-laki harus memisahkan dirinya dari ibu agar mampu mengambil identitas maskulinnya. Ada dua kemungkinan mekanisme yang dilakukan anak laki-laki yaitu abjeksi dan sublimasi. Dalam mekanisme abjeksi ada pembentukan abjek ibu yang memungkinkan anak laki-laki terpisah dari ibunya dan menjadi otonom. Ibu menjadi abjek, artinya ada fobia terhadap tubuh ibunya. Dengan ibu sebagai abjek maka anak laki-laki tidak pernah menjadi abjek dan tentu tidak menjadi obyek cinta. Sedangkan dalam mekanisme sublimasi, ibu dibuat menjadi sublim yang mengandaikan anak selalu mencari strategi untuk menyalurkan hasrat bawah sadar atau dorongan kesenangan primer dengan mencari celah dari otoritas yang memenjara hasrat itu. Dalam mekanisme ini anak laki-laki tidak pernah terpisah dari ibunya, dia mengambil ibu sebagai obyek cinta. Tidak ada represi primer

ataupun sekunder atas dorongan bawah sadarnya. *Other* tidak akan pernah terbentuk secara penuh, anak laki-laki ini akan menjadi psikotik (*no one else, no object, no other[s]*). Anak laki-laki yang melakukan sublimasi atas tubuh ibunya tidak akan pernah mampu mencintai wanita mana pun atau siapa pun juga karena dia tidak pernah sungguh-sungguh terpisah dari tubuh ibunya dan menjadi subyek otonom.

Bagi anak perempuan. Pengambilan identitas gender ibunya menuntut gadis kecil meninggalkan ibu sebagai obyek cinta ayah. Namun, jika dia memisahkan diri dari ibu maka dia harus memisahkan diri dari dirinya sendiri. Perempuan tidak dapat memisahkan diri dari ibu untuk mengambil identitas femininnya. Ketika perempuan membuat abjek ibunya untuk menolak ibunya, dia akan membuat dirinya abjek yang artinya dia juga harus menolak dirinya sendiri. Oleh karena itu yang bisa dilakukan oleh anak perempuan adalah dia tidak pernah “menyingkirkan” ibunya tetapi mencoba melupakannya. Gadis kecil ini menganggap tubuh ibunya tidak lagi mampu memberikan gizi untuknya sehingga harus dilupakan. Cara lain adalah membentuk pertahanan melawan ibu. Feminisme, ilmu, politik dan seni adalah bentuk-bentuk pertahanan tersebut. Jika anak gadis ini masuk ke pertempuran ini dengan ibunya tanpa pertahanan maka cara ini akan mendorongnya ke dalam bentuk serius psikosis.

Ketika anak akhirnya bisa menyebut dirinya “aku”, membedakan dirinya dari orang lain dan memilih identitasnya, ia memasuki tatanan simbolik. Ia menjadi subyek yang berbicara. Menjadi penanda berarti menjadi bukan petanda. Sementara Kristeva bekerja dalam kerangka Lacanian, ia mengkritik Lacan dalam menjelaskan proses yang terjadi sebelum tahap cermin. Menurut Kristeva, pintu masuk ke dalam bahasa bukan hanya akibat kekurangan dan pengebirian. Kesenangan, kelebihan, pula kekurangan memotivasi orang masuk ke dalam bahasa. Kristeva menunjukkan bahwa lebih banyak orang akan menjadi psikotik dan menolak meninggalkan tempat yang aman dari tubuh ibu jika masuk ke dalam bahasa hanya dimotivasi oleh ancaman dan kekurangan.

Ayah imajiner, cinta ibu. Bagi Kristeva, anak dapat menghasilkan abjek ibu hanya melalui beberapa agensi paternal. Agensi paternal ini membawa kebutuhan simbolisasi tetapi tidak seperti simbolisasi ayah otoriter Lacan. Kristeva mempertentangkan konsep ayah otoriter Lacan dengan gambaran ayah yang penuh cinta. Dalam *Black Sun*, Kristeva mengungkapkan dua wajah ayah yang sama, yaitu wajah ayah imajiner yang penuh cinta yang harus mampu mendukung fungsi paternal dan bergerak ke simbolik dan wajah ayah yang harus mampu pula mengambil tempat wajah oedipal ayah yang keras. Dalam *Tales of Love*, Kristeva mengungkapkan bahwa idenya tentang ayah imajiner didapatkan dari konsep Freud tentang “ayah dalam prasejarah individu”. Interpretasi Kristeva tentang konsep ayah Freud menjadi konsep ayah yang penuh cinta dan dia mencela Lacan karena tidak melihat ayah yang penuh cinta ini dalam konsep Freud (Oliver, 1991).

Kristeva setuju bahwa identifikasi primer bagi Freud adalah ayah dalam masa prasejarah seorang individu. Ayah ini bukanlah ayah sesungguhnya, atau bukan sosok seorang ayah. Ayah dalam masa prasejarah seorang individu adalah ayah imajiner Kristeva yang adalah kombinasi ibu dan ayah (kesatuan ayah-ibu). Hal ini bukan perbedaan seksual melainkan berkarakter maskulin dan feminin. Identifikasi dengan kesatuan ini adalah kisaran identifikasi primer di dalam apa yang dia sebut sebagai struktur narsistik dan identifikasi ini menetapkan semua identifikasi berikutnya, termasuk identifikasi ego.

Dalam *Tales of Love*, identifikasi dengan kesatuan ayah-ibu dalam prasejarah adalah identifikasi dengan ayah imajiner, transferensi (perpindahan) antara tubuh semiotik dan ideal *other* yang tidak memiliki apa-apa. Meskipun berupa kesatuan ayah dan ibu, Kristeva tetap menyebutnya ayah karena dia mengikuti Lacan yang mengidentifikasi simbolik sebagai ayah. Kristeva menjelaskan bahwa meskipun afeksi pertama anak langsung ditujukan kepada ibu, relasi obyek yang lama sudah bersifat simbolik diasosiasikan dengan ayah. Hal ini sama saja hendak mengatakan bahwa logika simbolik sudah ada

dalam tubuh maternal. Apa yang disarankan oleh Kristeva adalah bayi mengidentifikasi melalui transferensi yang muncul dalam praedipal dengan kesenjangan antara ibu dan hasratnya, di mana oedipal bergerak dan memotivasi anak masuk ke dalam simbolik. Dalam hal ini ayah belum berupa ayah hukum simbolik. Ayah ini adalah ayah imajiner prasejarah sebagai dukungan bagi tempat hasrat ibu. Ayah imajiner adalah fungsi metaforis yang memberi jalan bagi fungsi paternal; cinta memberi jalan bagi hasrat (Oliver, 1991).

Kristeva mengklaim bahwa ayah imajiner mengizinkan identifikasi dengan hasrat ibu terhadap falus. Dengan kata lain, identifikasi dengan ayah imajiner mengizinkan identifikasi dengan fungsi paternal sebagaimana dia sudah ada di dalam ibu. Identifikasi dengan ayah imajiner ini juga memungkinkan anak untuk mengabjeksi tubuh ibunya sehingga terpisah dari ibunya. Pemisahan dengan tubuh ibu tidak bersifat tragis karena didukung oleh ayah imajiner yang adalah cinta ibu sendiri. Cinta ibu memungkinkan transferensi dari tubuh ibu ke hasrat ibu dan menyediakan dukungan yang diperlukan untuk transferensi ke situs hasrat ibu. Perpindahan ke ayah imajiner mendorong perpindahan ke situs hasrat ibu: hasratnya untuk ayah, hasratnya terpuaskan, implikasinya dalam fungsi paternal. Kesatuan ayah-ibu kemudian menjadi kombinasi ibu dan hasratnya. Hal ini berarti ayah ada di dalam ibu, *maternal father*. Ayah imajiner Kristeva dapat dibaca sebagai kesatuan imajiner dengan tubuh ibu yang mengambil tempat kesatuan riil dengan, tergantung pada, tubuh maternal. Kristeva membawa kita kembali kepada gambaran tubuh maternal semiotik yang bergelimang makanan dan gambaran objek kelahiran untuk kemungkinan pertama kehidupan, yaitu konsepsi. Fantasi tentang ayah imajiner sebagai kesatuan ibu dan ayah dapat dibaca sebagai fantasi kesatuan kembali dengan tubuh ibu, mengambil tempat kesatuan riil yang harus hilang sehingga anak dapat masuk ke dalam bahasa. Dan identifikasi anak dengan kesatuan ayah-ibu dapat dibaca sebagai identifikasi dengan konsepsinya. Identifikasi dengan ayah imajiner, ayah dalam prasejarah individu,

adalah identifikasi dengan fantasi konsepsi dirinya sendiri (Oliver, 1991).

Kristeva menyediakan analisis lanjutan yang mendukung pembacaan ayah imajiner sebagai fantasi tentang keutuhan. Dia menetapkan bahwa orang dewasa mencari cinta dalam bentuk relasi berpasangan agar mengalami perasaan keutuhan, di mana Kristeva mengidentifikasinya sebagai upaya penyatuan kembali dengan ibu. Kristeva setuju bahwa orang dewasa mencintai dalam bentuk relasi berpasangan, homoseksual atau heteroseksual sebagai upaya menciptakan kembali ayah imajiner, yang sekali lagi ternyata adalah ibu.

The child, male or female, hallucinates its merging with a nourishing-mother-and-ideal-father, in short a conglomeration that already condenses two into one . . . One soon notices, however, in the last instance (that is, if the couple truly becomes one, if the lasts), that each of the protagonists, he and she, has married, through the other, his or her mother (*Tales of Love*, 222-223).

Dalam skenario Kristeva, suami adalah ibu *phallic* untuk wanita, sementara istri adalah ibu yang mengizinkan pria tetap menjadi seorang anak. Dalam cerita oedipal tradisional, resolusi pria menemukan ibunya dalam diri istrinya, sementara wanita menemukan ayahnya di dalam diri suaminya. Bergerak dari pendapat Lacan tentang cerita oedipal, Kristeva menyetujui bahwa wanita menemukan ibunya di dalam diri suaminya. Dia akhirnya menjadi falus (kepuasan) untuk ibunya dalam person suaminya (yang bergelimang makanan). Kemudian oedipalnya berharap, menjadi falus ibunya, seperti kepuasan pria dalam perkawinan. Perempuan seperti pria, membutuhkan pasangan agar menemukan kembali ibunya yang hilang. Ibu adalah *pedestal* (tumpuan) dari pasangan karena pasangan menyediakan penyatuan kembali dengan ibu. Fantasi kesatuan ayah-ibu, fantasi keutuhan adalah fantasi penyatuan kembali dengan ibu. Kristeva mendalilkan bahwa ayah imajiner yang penuh cinta sebagai disposisi lama tentang fungsi paternal yang mendahului simbolik, fase cermin dan ayah oedipal (Oliver, 1991).

Kristeva melihat krisis paternitas sebagai akibat kurangnya cinta dan bukan kurangnya hukum. Jika yang terjadi hanya simbolik atau ayah oedipal maka tidak ada jalan bagi anak untuk memisahkan dari tubuh ibu abjeknya, tidak ada kemampuan melarikan diri dari abjek ibu. Wacana tentang batasan seseorang menjadi kosong jika tidak mendapat dukungan dari identifikasi primer dengan ayah imajiner yang penuh cinta. Dukungan ayah imajiner yang penuh cinta akan mengantarkan anak masuk ke dalam bahasa, tanpa dukungan tersebut maka seorang anak akan masuk ke dalam kehidupan sosial dengan murung dan berduka. Proses menjadi subyek mengharuskan seorang anak mengabjekan ibunya tetapi proses ini harus didukung ayah imajiner—atau cinta ibu—karena tanpa dukungan ini yang muncul adalah kekosongan. Anak akan berada di antara antara *drive* dan simbol tanpa batas yang jelas.

Kristeva menetapkan bahwa *imaginary* adalah kemampuan mentransfer makna yang hilang. Ayah imajiner mentransfer makna tentang tubuh ibu yang hilang. Kristeva berpendapat bahwa kita harus setuju kehilangan ibu agar dapat membayangkan dan menamainya, bahwa hubungan antara kenikmatan dan kewibawaan simbolik dijamin oleh ayah imajiner sebagaimana dia mendorong anak dari identifikasi primer ke sekunder. Kenikmatan imajiner diasosiasikan dengan tubuh maternal, sementara kewibawaan simbolik diasosiasikan dengan paternal. Cinta bagi Kristeva bukan biologis dan bukan hasrat. Cinta adalah domain imajiner yang bergerak antara biologis dan hasrat, antara tubuh maternal dan simbolik. Cinta ibu memanggil anak kembali ke tubuh maternal, menggerakannya menuju hasrat maternal, menuju simbolik dari *other*. Cinta ibu mendukung gerakan ke simbolik melalui “idealisis cinta” yang adalah fungsi ayah imajiner. Jadi cinta ibu adalah pihak ketiga imajiner.

Gerakan antara tubuh maternal yang diabjekan dan ayah imajiner atau cinta ibu—yang menyediakan insentif bagi anak untuk menempatkan kembali tuntutan pada tubuh ibu dengan hasrat dalam bahasa—menyarankan tiga istilah sebelumnya tentang segitiga psikoanalisis tradisional. Level imajiner prasimbolik di mana Kristeva

menggambarkannya sebagai “subyek” narsistik hasil identifikasi transferensial dengan ayah imajiner, benih ego ideal yang mendukung pemisahan dari abjek ibu. Situasi oedipal yang digambarkan Kristeva lebih dulu beroperasi antara subyek narsis (anak), abjek ibu (tubuh ibu), dan ayah imajiner (cinta ibu). Istilah-istilah ini berkorespondensi dengan apa yang Oliver (1991) sebut sebagai payudara ibu (tubuh maternal), seks (jenis kelamin) ibu (kelahiran), dan rahim ibu (konsepsi). Kristeva menempatkan struktur oedipal dalam fungsi maternal. Dengan demikian, ayah imajiner lebih penting daripada *father of the law* tradisional, yang hanya menyamakan cinta ibu. Bahkan gerakan oedipal dari ayah imajiner ke ayah oedipal yang keras ternyata menjadi gerakan dari cinta ibu ke hasrat ibu (Oliver, 1991).

***Abjection*, penjelasan munculnya penindasan dan diskriminasi terhadap perempuan**

Kristeva mengembangkan sebuah ide tentang penolakan yang sangat berguna untuk mendiagnosis dinamika penindasan. Hal ini terjadi dalam proses *abjection* yang salah. Dia menggambarkan penolakan sebagai sebuah tindakan psikis ketika identitas grup dan subyek dibentuk dengan cara mengesampingkan apa pun yang mengancam batasan seseorang. Ancaman utama pada subyek baru adalah ketergantungannya pada tubuh ibu. Oleh karena itu, penolakan pada dasarnya berkaitan dengan fungsi ibu.

Kristeva meminjam ide Mary Douglas sehingga abjeksi menghasilkan hal yang lebih besar, dimensi sosial dalam istilah larangan ritual didasarkan pada kode biner dan menghasilkan pemisahan dan segregasi gender, kelas, ras, umur, bahasa atau budaya (Semetsky, 2004). Hal ini terjadi karena proses abjeksi yang salah yang hanya terjebak pada penghinaan dan penjijikan tubuh maternal dalam perjuangan seorang anak menjadi subyek otonom dengan memisahkan diri dengan tubuh maternal. Kristeva berargumen bahwa dengan proses abjeksi yang salah ini kemudian kita tidak memiliki wacana yang cukup tentang keibuan.

Kristeva mengklaim bahwa “pembunuhan ibu” adalah kepentingan kita karena untuk menjadi subyek (dalam budaya patriarkal) kita harus menolak tubuh ibu. Celakanya karena budaya patriarkal yang menolak tubuh ibu ini menjadi satu-satunya wacana yang ada dalam masyarakat kita maka untuk menjadi subyek otonom dalam masyarakat kita yang patriarkal ini kita harus menolak tubuh ibu. Akan tetapi, karena wanita tidak bisa menolak tubuh ibu yang mengidentifikasi mereka sebagai perempuan, mereka mengembangkan seksualitas yang terdepresi. Oleh karena itu, kita memerlukan tidak hanya wacana baru tentang keibuan tetapi juga wacana tentang hubungan antara ibu dan anak perempuan. Kristeva menyarankan kalau penolakan yang salah adalah salah satu sebab penindasan perempuan dan penurunan harkat perempuan dalam budaya patriarkal.

Argumen Kristeva (mengikuti Freud dan Lacan) bahwa wanita lebih dekat dengan semiotik karena subyektivitas individual terbentuk dalam hubungan dengan ibu. Maka identifikasi wanita yang dekat dengan ibu dan keibuan menciptakan pada diri wanita hubungan dengan bahasa semiotik atau metabahasa yang lebih bersifat ambivalen. Apabila kastrasi menunjukkan adanya perjanjian simbolik, di manakah tempat wanita pada tatanan bahasa? Jawabannya bagi para wanita adalah bahwa wanita harus menumbangkan bahasa simbolik, tatanan masyarakatnya dan fungsi kebapakannya (baca Zaimar, 2003). Dengan kata lain wanita harus menumbangkan bahasa simbolik yang didominasi oleh budaya patriarkal. Ia menuntut agar kita menemukan wacana yang lebih dekat pada tubuh dan emosi, padahal keduanya ditekan oleh kontak dengan masyarakatnya. Kristeva menuntut wacana baru tentang keibuan yang mengakui kepentingan fungsi ibu dalam pengembangan subyektivitas dan dalam budaya.

Penutup

Kristeva menyatakan bahwa fungsi ibu tidak bisa dikurangi menjadi ibu, feminin atau wanita. Dengan mengidentifikasi hubungan ibu dan anak

sebagai fungsi, ia memisahkan fungsi untuk memenuhi kebutuhan anak akan cinta dan nafsu. Sebagai seorang wanita dan ibu, seorang wanita mencintai dan memiliki nafsu karena ia adalah makhluk sosial dan wicara. Sebagai seorang wanita dan ibu, dia selalu didiskriminasi. Tetapi, jika dia memenuhi fungsi ibu, dia tidak didiskriminasi. Analisis Kristeva menyatakan bahwa siapa pun bisa memenuhi fungsi ibu, perempuan atau lelaki asalkan dia mampu menjadi *maternal father* (kesatuan ayah-ibu) yang berisi ayah imajiner (yang adalah cinta ibu). *Maternal father* ini menjadi lebih penting daripada *father of the law* yang berisi kesatuan antara ayah-ibu yang feminin sekaligus maskulin.

Pandangan Kristeva menganggap subyek selalu berada “dalam proses” atau “dalam krisis”. Sebuah model untuk semua hubungan subyek. Seperti tubuh ibu, dia menyebut setiap kita sebagai subyek dalam proses. Sebagai subyek dalam proses, kita selalu bernegosiasi dengan yang lain, yaitu kembalinya yang direpresi. Seperti tubuh ibu, kita tidak pernah benar-benar menjadi subyek dari pengalaman kita sendiri. Sebab pembentukan makna menjadi proses yang tidak pernah berakhir. Kristeva mempertanyakan apa itu perempuan, penanda perempuan bisa berarti macam-macam tergantung pada konteks dan terbuka pada pembacaan dan penafsiran ulang—ada keberagaman budaya dan ras. Seksualitas beraneka ragam, sebanyak individu yang ada.

Daftar Pustaka

- Crownfield, David R., ed., *Body/Text in Julia Kristeva: Religion, Women and Psychoanalysis* (New York: State University of New York Press, 2003).
- Jones, Leisha, “Women and Abjection: Margins of Difference, Bodies of Art”, *Visual Culture & Gender*, Vol. 2, 2007
- Kristeva, Julia, *Revolution in Poetic Language* (New York: Columbia University Press, 1984).
- , *In the Beginning was Love: Psychoanalysis and Faith* (New York: Columbia University Press, 1987).

- , "Some Observations on Female Sexuality", *Annual of Psychoanalysis* (2004), 32: 59-68.
- Mooney, Edward F., "Julia Kristeva: Tales of Horror and Love" (2007), diunduh dari <http://religion.syr.edu/Misc/Kristeva>
- Oliver, Kelly, "Kristeva and Feminism" (1998), diunduh dari <http://www.cddc.vt.edu/feminism/Kristeva.html>
- , (1998), "Kristeva and Feminism", diunduh dari <http://www.cddc.vt.edu/feminism/Kristeva.html>
- Roudiez, Leon S., "Introduction" dalam Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language* (New York: Columbia University Press, 1984).
- Semetsky, Inna, "The Age of Abjection: Kristeva's Semanalysis for the Real World", Centre for Comparative Literature and Cultural Studies, Monash University, 28 April 2004.
- Zaimar, Okke K.S., "Julia Kristeva (1941): Penggagas Semanalyse dan Intertekstualitas" dalam Apsanti Djokosujatno, ed., *Wanita dalam Kesusastraan Prancis* (Magelang: Indonesiatara, 2003).

FILSAFAT, HASRAT, SEKS DAN SIMONE DE BEAUVOIR

Gadis Arivia

Cinta dan seks sepanjang masa

Ketika berbicara soal seks, jarang sekali kita mengaitkannya dengan filsafat. Filsafat dikenal sebagai ilmu kebijaksanaan, kritis, dan rasional. Definisi unsur pertama mengandung makna integritas moral yang tinggi, sedangkan yang kedua dan ketiga menggarisbawahi pemikiran ilmiah sekurang-kurangnya obyektif. Jadi, bagaimana mungkin memasukkan perbincangan seks ke dalam filsafat? Bukankah seks lebih bersifat impulsif, irasional, dan penuh gairah? Tentu ini tabu. Para filsuf lebih terdorong berpikir ketimbang melakukan hubungan seks. Oleh sebab itu, para filsuf hanya *memikirkan soal seks*, cinta, dan hasrat. Beberapa dari mereka memikirkan dan melakukan seks serta menuangkannya ke dalam konsep-konsep filsafat. Ada yang vulgar seperti Marquis de Sade, ada yang kritis seperti Simone de Beauvoir.

Filsuf paling awal yang tercatat membicarakan soal cinta adalah Sappho yang hidup pada abad ke-6 SM. Menurut perempuan filsuf yang menuangkan karyanya dalam bentuk puisi ini, apa pun bentuk cinta, erotis atau kasih sayang orang tua, adalah jalan menuju kebenaran. Kebenaran tentang manusia dan kebenaran tentang dunia.¹ Sappho menulis:

1 Ellen K. Feder, Karmen MacKendrick, Sybol S. Cook, *A Passion for Wisdom: Readings in Western Philosophy on Love and Desire* (Upper New Jersey: Saddle River, 2004), 2. Selanjutnya ditulis *A Passion for Wisdom*.

Some men say an army of horse and some men say an army on foot and some men say an army of ships is the most beautiful thing on the black earth. But I say it is what you love.²

Sappho adalah sosok kontroversial. Pada saat hanya laki-laki yang mendominasi penulisan dan pengekspresian diri, Sappho dengan lancang menuangkan isi hatinya ke dalam tiga ratus puisi yang hampir semuanya berbicara soal gairah cinta dan seksualitas. Kenyataan bahwa ia dari kota Mytilene di pulau Lesbos dan selalu dikelilingi perempuan penggemarnya tentu tidak membantu, meskipun ia pernah dikabarkan menikah dan memiliki seorang anak perempuan. Tidak jarang ia dihujat baik oleh laki-laki maupun oleh perempuan yang menganggap puisi-puisinya tidak pantas. Padahal, Sappho hanya ingin menyatakan bahwa gairah dan cinta adalah bagian dari kehidupan manusia, atau, apa yang disebut menjadi manusia. Tulisan-tulisan Sappho banyak menyerupai Socrates, mengkritik dan mengguncang kemapanan tradisi. Tapi, berbeda dari Socrates, Sappho tidak lari dari kenyataan individu. Socrates dalam *Symposium* melihat cinta sebagai yang individual dan digunakan sebagai kendaraan untuk beranjak dari “kebijaksanaan yang konvensional” menuju ke kebenaran universal (*A Passion for Wisdom*, 3). Sedangkan Sappho tetap mempertahankan pengalaman individual dan cinta kepada sesama (bukan sesuatu yang lebih besar dari individu), cinta seperti ini menurut Sappho mampu mengakses kebenaran dan meninggalkan konvensi-konvensi sosial yang tradisional.

Ketika memasuki Abad Pertengahan, pembahasan cinta dan seks yang berdasarkan pengalaman individual, universal, maupun kosmologis seperti Empedocles (492-432 SM) terhenti. Abad Pertengahan memaksakan cinta hanya kepada agama dan Tuhan. Kisah cinta Heloise dan Abelard menjadi saksi betapa agama dapat menyebabkan sebuah

2 *If Not, Winter: Fragments of Sappho*, diterjemahkan oleh Anne Carson (New York: Alfred A. Knopf, 2002), 27.

tragedi kemanusiaan. Surat-surat Heloise (1100-1164) dan Abelard (1079-1142) mengisahkan sebuah percintaan dan hasrat seksual antara mereka tetapi dipisahkan oleh cinta yang seharusnya hanya dipersembahkan untuk Tuhan. Abelard yang dilahirkan dengan nama Kristen Pierre dari keluarga bangsawan di Nantes, Prancis, sejak kecil diarahkan menjadi prajurit mulia, namun karena terlalu asyik belajar filsafat ia akhirnya memilih bertarung dengan berdialektika dan bukan dengan senjata. Ia memberikan semua harta warisannya kepada keponakannya dan mengajar di sekolah Katedral di Notre-Dame.

Pada saat menjadi guru terkenal itulah ia jatuh cinta kepada Heloise, seorang murid yang belajar di kesusteran. Karena kecerdasan Heloise maka Abelard bersedia menjadi pengajar pribadi Heloise. Mereka kemudian menjadi sepasang kekasih. Padahal, menurut gereja seorang guru Katedral seperti Abelard tidak boleh menikah. Heloise hamil dan terpaksa lari dari Paris. Abelard sebagai pria bertanggung jawab menawarkan menikahi Heloise agar dapat meredakan amarah paman Heloise. Akan tetapi, Heloise menolak karena tidak ingin Abelard terganggu konsentrasinya pada filsafat. Sementara itu, paman Heloise yang masih marah besar suatu malam membayar pelayan Abelard untuk mengebiri Abelard. Abelard putus asa dan merasa berdosa sehingga memutuskan hidup di dalam biara. Ia pun meminta Heloise hidup sebagai biarawati. Tak lama kemudian, Abelard menulis *Historia calamitatum*, yang menjadi terkenal. Buku ini semacam pengakuan Abelard, rasa bersalah dan menyalahkan kisah cinta dirinya dan Heloise sebagai kejatuhan dirinya dan menjauhkannya dari Tuhan. Apakah Heloise berdiam diri? Tentu tidak. Heloise menulis sebagai tanda protes dengan kata-kata pedas yang dikenang sepanjang masa: “Tuhan tahu bahwa saya tidak pernah meminta apa pun darimu kecuali dirimu saja... Nama tempelan istri mungkin lebih terhormat dan mengikat, tapi lebih manis buat saya nama kekasih gelap, selingkuhan, atau pelacur.”³

3 Heloise, *Letter I*, dikutip dari Betty Radice, ed., *The Letters of Abelard and Heloise* (London: Penguin Books, 1974), 113.

Ada empat surat yang dipertukarkan antara Abelard dan Heloise, kesemuanya menggambarkan kehidupan gairah cinta mereka. Surat-surat tersebut menjadi penting buat kita untuk memahami pertarungan kebebasan ekspresi rasa cinta manusia dengan tradisi-tradisi yang mengekangnya. Tradisi-tradisi yang mengekang bukan saja diproduksi oleh agama dan budaya tradisional melainkan juga oleh zaman Pencerahan. Obsesi pada rasionalitas melahirkan generasi yang terkadang terkesan rigid dan secara “moral” benar. Misalnya, Jean-Jacques Rousseau menulis *Emile or On Education*, tentang perkembangan manusia khususnya melalui pendidikan. Apa yang pantas untuk jenjang pendidikan manusia (yang dimaksudkan di sini adalah laki-laki) yang pada intinya mencapai standar-standar *reason* dan *intellect*. Pendidikan tahap terakhir mengajarkannya tentang sosialisasi, pertemanan, agama, dan seks. Tentu Emile, tokoh utama buku Rousseau itu, membutuhkan teman yang “pantas” agar bisa menjadi manusia yang seutuhnya, mandiri dan bebas. Teman bagaimanakah yang “pantas”? Teman perempuan semacam Sophie yang juga perlu pendidikan agar pintar tetapi sedikit berbeda dari Emile, karena Sophie bagaimanapun memiliki fungsi utama yaitu menyenangkan suaminya.⁴

Pembahasan cinta dan hasrat di abad modern, yang tertuang dalam pemikiran Rousseau, Descartes, Hume atau Kant, tampak membosankan, apalagi bagi Marquis de Sade (1740-1814). Maka, ia pun menulis *Philosophy in the Bedroom*, karya fiksi yang sangat kontroversial sebab ditulis dengan kata-kata vulgar dan bisa dikatakan memiliki muatan pornografi. Ia juga sosok yang cukup menghebohkan, urakan, dan sering masuk-keluar penjara terutama pada 1791 dan 1803. Salah satu alasan ia dijebloskan ke penjara adalah karena materi porno yang ia publikasikan pada 1801. Marquis de Sade bukanlah sosok yang membosankan karena di dalam filsafatnya ia memiliki misi mengkritik filsuf-filsuf Pencerahan yang penuh dengan muatan moral agama (Kristen) dan selalu memiliki

4 Jean-Jacques Rousseau, *Emile or On Education*, diterjemahkan oleh Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979).

keinginan mencapai masyarakat yang ideal (*A Passion for Wisdom*, 394). Itu sebabnya, novelnya ia tujukan kepada mereka yang memiliki jiwa bebas (*to libertines!*) dengan topik yang masih tabu oleh filsafat yaitu seks:

Voluptuaries of all ages, of every sex, it is to you only that I offer this work; nourish yourselves upon its principles: they favor your passions, and these passions, whereof coldly insipid moralists put you in fear, are naught but the means Nature employs to bring man to the ends she prescribes to him; harkens only to these delicious promptings, for no voice save that of the passions can conduct you to happiness.

Lewd women, let the voluptuous Saint-Ange be your model; after her example, be heedless of all that contradicts pleasure's divine laws, by which all her life she was enchained.

You young maidens, too long constrained by a fanciful Virtue's absurd and dangerous bonds and by those of a disgusting religion, imitate the fiery Eugénie; be as quick as she to destroy, to spurn all those ridiculous precepts inculcated in you by imbecile parents (*A Passion for Wisdom*, 397).

Novel Sade memiliki karakter-karakter yang beraneka ragam. Ada yang nakal, bebas, ateis. dan religius. Karakter-karakter novelnya penuh dengan tindakan yang sangat mengejutkan, kadang menjijikkan dan mengandung kekerasan tetapi semuanya dijelaskan dengan sangat rasional. Sade puas memainkan imajinasinya yang liar soal seks yang ia anggap "alami". Melalui karakter Dolmancé, ia menulis:

Start from one fundamental point...in Libertinage, nothing is frightful, because everything libertinage suggests is also a natural inspiration... (*A Passion for Wisdom*, 400).

De Sade menjadikan Madame de Saint-Ange karakter teladan, sosok perempuan yang menjadi "guru seks", menerangkan segala tindakan seksual dengan sistematis kepada "muridnya", Eugénie, yang masih

berusia 15 tahun. Sedangkan Dolmancé adalah teman adik Madame de Saint-Ange yang bernama Chevalier. Dolmancé menyukai pria dan ingin berhubungan sodomi dengan Chevalier, Eugénie masih perawan dan taraf belajar sedangkan Madame de Saint-Ange menjadi “guru” mereka termasuk melakukan demonstrasi hubungan inses. Akhirnya, mereka melakukan hubungan seks bersama-sama sambil membicarakan filsafat dan gairah seks.

Minat de Sade dalam menjelajahi hasrat manusia yang ia anggap alami memberikan banyak pengaruh kepada pemikir-pemikir Prancis seperti Georges Bataille dan Michel Foucault. Menurut Bataille, Sade adalah filsuf pertama yang memberikan suara rasional dalam menjelaskan adanya kekerasan dalam hasrat manusia. Ia mengkritik pikiran filsuf Abad Pencerahan yang menganggap subyektivitas secara inheren rasional dan baik. Foucault menambahkan bahwa apa yang disebut “alami” selalu dibentuk oleh struktur-struktur kekuasaan yang membentuk hasrat; jadi hasrat adalah “alami” dalam arti fisik, akan tetapi tidak selalu boleh dilakukan dalam tatanan sistem nilai tertentu (*A Passion for Wisdom*, 395).

Pentingnya hasrat dan ketubuhan

Hasrat menjadi bahan studi dan minat yang besar filsuf-filsuf selanjutnya hingga abad kontemporer. Nietzsche menempatkan hasrat sebagai bagian terpenting dari filsafatnya. Ungkapan terkenal Nietzsche *the will to power* adalah sebuah kekuatan hasrat antarmanusia dan menggerakkan manusia sebagai subyek dan obyek di luar. Hasrat yang diterangkan Nietzsche adalah bentuk ketidaksadaran, sama halnya dengan libido Freud dan ekonomi Marx. Pada abad ke-20 teori hasrat pada pengalaman manusia digambarkan oleh Merleau-Ponty dengan bagaimana *desire* dan *pleasure* menstrukturkan pengalaman kita, bukan saja diri kita melainkan dunia kita. Artinya, *desire* dan *pleasure* adalah suatu kesatuan di dalam pengalaman hidup kita beserta pikiran dan tubuh (*mind* dan *body*).

Sebenarnya, Gabriel Marcel yang berbicara soal ketubuhan

(*embodiment*). Marcel menolak dualisme Cartesian, pemisahan antara *mind* dan *body* dengan alasan bahwa dualisme tersebut menghancurkan persatuan diri (*self*) dan tubuh (*body*). Bagi Marcel, meniadakan tubuh artinya meniadakan diri. Mengingat pernyataan “saya berpikir” tidak dapat dipisahkan dari adanya ketubuhan, “saya ada” pun tidak dapat dipisahkan dari adanya tubuh saya.⁵

Seperti Marcel, Jean-Paul Sartre merasakan pentingnya mengangkat soal ketubuhan dan memasukkan teori ketubuhan sebagai bagian penting keberadaan manusia yang bebas. Kesadaran dengan demikian adalah kebebasan yang bergerak bebas ke masa lalu dan ke masa depan. Ia tidak “sebagaimana adanya”—*as is*, akan tetapi ia bebas bergerak melampaui (*transcendence*). Maksudnya, bahwa “ada” yang sadar tidak memiliki identitas yang ditetapkan (*fixed*). Jadi, menjadi sadar adalah menjadi bebas sehingga untuk menjadi “ada” tidak dapat menjadi “barang” (*thing*) dan mesti menjadi subyek bukan obyek.

Simone de Beauvoir: *I am a woman*

De Beauvoir sangat sadar bahwa menjadi manusia bebas adalah menjadi subyek. Bagi Sartre menjadi subyek berarti menjadi eksis dan bagi Descartes menjadi subyek berarti menjadi manusia yang berpikir (*I think therefore I am*). Marcel dan Sartre telah terlebih dahulu mengangkat soal ketubuhan yang adalah formulasi identitas kebebasan manusia, tapi de Beauvoir memiliki masalah dengan ini terutama bila dihubungkan dengan perempuan sebagai subyek. Menurut Beauvoir, pertama-tama yang perlu ditanyakan adalah “apakah perempuan (*what is a woman*)”. Sebab pertanyaan ini berbeda dari *what is a man* yang telah dijawab panjang lebar oleh para filsuf dan jawabannya berhubungan dengan manusia secara universal yang adalah makhluk berpikir, makhluk yang bebas. Pertanyaan de Beauvoir adalah apakah

5 Contance L. Mui, “Sartre and Marcel on Embodiment”, dalam Julien S. Murphy, ed., *Feminist Interpretations of Jean-Paul Sartre* (Pennsylvania: Penn State University, 1999).

perempuan berpikir, apakah perempuan bebas? Atau lebih tepat lagi apakah perempuan *boleh* berpikir dan *boleh* menjadi bebas?

Pertanyaan ini semakin kompleks bila dikaitkan dengan ketubuhan perempuan. Interpretasi feminis Susan Bordo, definisi manusia yang ditawarkan oleh Descartes adalah Maskulinisasi Pemikiran Cartesian.⁶ Bordo melihat bahwa Descartes mengembangkan konsep obyektivitas yang sebenarnya memiliki kode nilai-nilai “maskulin”. Manusia sebagai subyek adalah manusia yang rasional dan *detached* dari kehidupan emosional dan partikularitas, bebas dari diskriminasi dan mitos-mitos serta tabu-tabu, pendek kata, sangat *clear* dan *distinct*. Itu sebabnya bagi Descartes manusia perlu meragukan segala sesuatu agar dapat menjadi *clear* dan *distinct* atau berangkat dari nol, memulai dari awal mempertanyakan segala sesuatu, meragukan segala sesuatu.

Dapatkah perempuan melakukan apa yang dianjurkan Descartes? De Beauvoir berkeras bahwa kondisi perempuan sangat berbeda dari laki-laki. Ia menuliskan perihal *the woman condition* ini:

Woman is well placed to describe society, the world, the epoch to which she belongs, but only up to a certain point. Truly great works are those that put the world entirely in question. Now that woman doesn't do. She will critique, she will contest in detail; but to put the world completely into question one must feel oneself to be profoundly responsible of the world. Now she isn't to the extent that it's a world of men; she doesn't take charge in the way the great artist does. She doesn't radically contest the world, and this is why in the history of humanity there isn't a woman who has created a great religious or philosophical system, or even a truly great ideology; for that, what's necessary is in some sense to do away with everything that's given (*faire table rase de tout le donne*)—as Descartes did away with all knowledge—and to start afresh. Well, woman, by reason of her condition, isn't in a position to do that (*Simone de Beauvoir*, 65).

6 Nancy Bauer, *Simone de Beauvoir, Philosophy, & Feminism* (New York: Columbia University Press, 2001), 52. Selanjutnya ditulis *Simone de Beauvoir*.

Apa yang dimaksud de Beauvoir dengan paragraf di atas adalah bahwa dasar manusia Descartes adalah dasar yang memiliki kekuasaan *cogito* yang didasarkan seluruhnya pada *I (I think)* yang mampu menyelesaikan segala hal. Sedangkan manusia perempuan tidak memiliki kekuasaan *cogito* melainkan keraguan (atau diragukan?) identitas seksnya, karena ia didefinisikan sebagai perempuan oleh masyarakat. Oleh sebab itu, bila Descartes mendefinisikan manusia sebagai *I think therefore I am*, bagi perempuan *I am a woman, there-from I think*.

Dengan menjawab *I am a woman* dan bukan *I think*, de Beauvoir sadar bahwa *I am* bagi perempuan selalu berimplikasi pada apa yang didefinisikan orang/masyarakat yang bukan mengacu atau berdasarkan pada fakta pemikiran perempuan melainkan pada fakta biologis perempuan. Maka, de Beauvoir berketetapan bahwa, “*One is not born, but rather becomes, a woman*”. Jadi, pemikiran filosofis de Beauvoir yang dituangkannya dalam buku *The Second Sex* (1949) memang berangkat dari pemahaman keseharian, apa yang disebut menjadi seorang perempuan yang berangkat dari situasi konkret dan bukan abstrak. Memang karya filosofis yang berangkat dari kekhususan situasi sempat diragukan dan dianggap kurang filosofis, namun filsuf feminis seperti Carol C. Gould secara gigih berargumentasi bahwa pertanyaan tentang perempuan adalah pertanyaan filosofis. Ada beberapa pendekatan dalam menghadapi soal ini. *Pertama*, perempuan seperti laki-laki adalah manusia dengan demikian hak-haknya universal. *Kedua*, sesungguhnya tidak ada manusia yang universal, yang ada adalah adanya kodrat laki-laki dan kodrat perempuan dan bila kodrat laki-laki dapat dipertanyakan secara filosofis, kodrat perempuan sama halnya. Gould menunjukkan bahwa pendekatan kedua berarti membahas perbedaan antara laki-laki dan perempuan yang ditinjau dari sejarah, sosial, dan budaya dan bila ditilik lebih lanjut perbedaan tersebut melahirkan penindasan, dengan demikian keseluruhan hal

tersebut sangat erat kaitannya dan mengakar pada persoalan filsafat.⁷

Perempuan sebagai *other*

Kesadaran akan situasi sebagai perempuan yang berbeda dari laki-laki membuat de Beauvoir skeptis dengan teori Sartre tentang filsafat manusia yang mendefinisikan manusia sebagai Subyek. Karena situasi perempuan tersebut yang didefinisikan oleh budaya dan masyarakat (dan bukan oleh dirinya sebagai Subyek itu sendiri), relasi laki-laki dan perempuan sebagai yang “di luar” dirinya menjadi seks semata (bukan manusia). Sebab, perempuan didefinisikan dengan rujukan kepada laki-laki dan bukan rujukan kepada dirinya sendiri, dengan demikian perempuan adalah insidental semata, tidak esensial, laki-laki adalah Subyek dan ia Absolut—sedangkan perempuan adalah *Other* atau “yang lain” (*liyan*) (*A Passion for Wisdom*, 568).

The category of the Other is as primordial as consciousness itself...we find in consciousness itself a fundamental hostility toward every other consciousness; the subject can be posed only in being opposed...woman... finds herself in a world where men compel her to assume the status of the Other. They propose to stabilize her as object and to doom her to immanence since her transcendence is to be overshadowed and forever transcended by another ego (conscience) which is essential and sovereign.⁸

De Beauvoir mengambil teori *the Other* dari gagasan Jean-Paul Sartre yang memberikan deskripsi tentang sikap orang terhadap *other*, yakni, ketidakpedulian, hasrat, sadisme dan kebencian. Gambaran Sartre tentang orang yang “melihat” orang lain yang sadar akan “dilihat” bisa kita temui pada masyarakat anti-Semit yang memandang bangsa Yahudi

7 Carol C. Gould, “Philosophy of Liberation and the Liberation of Philosophy”, dalam Carol C. Gould dan Marx W. Wartofsky, ed., *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation* (New York: GPPS), 7.

8 Simone de Beauvoir, pengantar “The Second Sex”, dalam Julien S. Murphy, ed., *Feminist Interpretations of Jean-Paul Sartre* (Pannsylvania: Penn State Press, 1999), 185.

dengan sadisme dan kebencian. Tentu pandangan laki-laki terhadap perempuan tidak sekeras sadisme dan kebencian, mungkin lebih lunak tetapi tetap ada pandangan “lain” terhadap imanensi perempuan seperti pandangan terhadap “karakter Yahudi”. Karakter Yahudi adalah sebuah mitos yang dikonstruksi oleh mereka yang anti-Semit untuk merasionalkan kebencian mereka sehingga dapat menguasai mereka.⁹ Sikap anti-Semit atau rasisme bagi Sartre sesungguhnya adalah perjuangan antara kesadaran dan ketakutan akan kebebasan.

Teori *other* de Beauvoir paralel dengan teori *Other* Sartre. De Beauvoir mengartikan *other* pada perempuan sebagai bentuk penindasan. Perbedaannya terletak pada keengganan perempuan menggugat otoritas laki-laki dan sering otoritas tersebut dianggap wajar. Sedangkan pada Yahudi, pandangan anti-Semit adalah pandangan yang jelas-jelas tidak diterima oleh kaum Yahudi sehingga ada perasaan kebencian mereka kepada yang anti-Semit. Namun, mengapa perempuan cenderung menerima kondisi mereka? Mengapa tidak ada hubungan kebencian yang resiprokal? Untuk pertanyaan ini, de Beauvoir mencoba menjawab dengan teori dialektika Tuan-Budak dari Hegel. Di dalam teori ini Hegel ingin menjelaskan permasalahan ekonomi tentang adanya tuan (*master*) dan budak (*slave*), yang sama-sama menuntut pengakuan. Artinya, si tuan menuntut pengakuan sebagai si tuan dan eksistensinya ada karena adanya si budak. Oleh sebab itu, hubungan tuan-budak bagi Hegel adalah hubungan kesatuan yang saling membutuhkan.

Pada soal hubungan tuan-budak, yang satu lebih subordinat daripada yang lainnya, de Beauvoir setuju mengapropriasi teori Hegel ke dalam teorinya tentang *other*. Jadi, meskipun setuju adanya hubungan tuan-budak di dalam relasi laki-laki dan perempuan, ia menolak bahwa adanya hubungan yang resiprokal seperti yang digambarkan oleh Hegel, bahwa si tuan membutuhkan pengakuan si budak. Pada kasus hubungan laki-laki dan perempuan, si laki-laki tidak membutuhkan pengakuan dari

⁹ Baca Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, terjemahan Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1956).

perempuan sebab pekerjaan si budak bukan pekerjaan kasar melainkan pekerjaan yang “memberi hidup”, pekerjaan yang seharusnya dilakukan karena kodratnya.

Teori *other* de Beauvoir memang sangat pelik. Ia berusaha menerangkan bagaimana kondisi situasi perempuan berbeda dari apa yang dimaksud *Other* dari Sartre dan relasi tuan-budak Hegel. Oleh sebab itu, meskipun perempuan ditindas dan dijadikan obyek, tetap menurut Beauvoir, laki-laki pada dasarnya takut pada perempuan (*Simone de Beauvoir*, 198). Laki-laki takut kepada perempuan bukan atas dasar ketidakberdayaan tetapi karena rasa tidak percaya, dendam dan benci, atau apa yang disebut misogini:

Of the ambivalent virtues (*vertus*) with which she was formerly invested, the evil aspects are now retained: once sacred, she becomes impure. Eve, given to Adam to be his companion, ruined the human race; when they wish to wreak vengeance upon man, the pagan gods invent woman; and it is the first-born of these female creatures, Pandora, who lets loose all the ills from which humanity suffers. The Other—she is passivity confronting activity, diversity that destroys unity, matter as opposed to form, disorder that resists order. Woman is thus dedicated to Evil (*Simone de Beauvoir*, 199).

Oleh sebab itu, ketakutan laki-laki terhadap perempuan mengejauwanti dalam bentuk sadisme. Kekerasan terhadap perempuan di ruang publik maupun domestik adalah karena melihat perempuan sebagai *Other*. Tindakan sadisme terhadap perempuan menargetkan tubuh perempuan. Ia sengaja dan berusaha agar tubuh disiksa, disakiti dan meninggalkan rasa nyeri (apakah secara fisik atau mental). Apakah obsesi laki-laki terhadap tubuh perempuan adalah bentuk ketakutan laki-laki terhadap perempuan? Sejarah membuktikan di belahan dunia mana pun pada suatu masa tubuh perempuan selalu menjadi obyek. Misalnya di Cina, terdapat tradisi mengecilkan kaki anak perempuan dengan pembalutan yang ketat dan pemaksaan memakai sepatu

yang kecil sehingga kadang ketika si anak perempuan berjalan tulang kakinya retak. Di Afrika, terdapat praktik sunat pada anak perempuan yang mengakibatkan pendarahan. Di negara-negara Barat, pada Abad Pertengahan terdapat pembunuhan dan pembakaran perempuan yang dianggap sebagai tukang tenung. Di Indonesia sendiri, obsesi terhadap tubuh perempuan tidak pernah berhenti; pembungkusan tubuh perempuan dengan paksa (lewat berbagai peraturan pemerintah daerah soal pengharusan jilbab), hukum rajam dan cambuk bagi yang melanggar hukum syariah, dan sebagainya.

Etika sosial

Tradisi-tradisi yang mendiskriminasi berjalan ratusan tahun lamanya. De Beauvoir sangat tertarik membahas bagaimana intersubektivitas memainkan peranan yang penting dalam menciptakan suatu situasi yang diskriminatif antara kelompok sosial. Ia mengidentifikasi relasi kesadaran subyek-obyek sebagai landasan ontologis dan dasar banyaknya situasi sosial. Misalnya, anggota kelompok obyek yang tertindas cenderung menginternalisasi kelompok subyek yang menegatifkan kelompok obyek. Di dalam bukunya, *Ethics of Ambiguity*, de Beauvoir menggambarkan penindasan intersubektivitas secara kolektif selalu “memistifikasi”. Artinya, pihak yang tertindas tidak merasa ditindas dan menganggap apa yang terjadi adalah wajar dan perlu diterima situasi tersebut. Sebab, de Beauvoir menganggap bahwa subyek secara intrinsik adalah intersubjektif sehingga sebenarnya kesadaran adalah produk situasi. Jadi, bila situasinya adalah menindas, dengan demikian situasi tersebut dapat memaksa subyek menerima penindasan tersebut.¹⁰

Oleh sebab itu, kebebasan menjadi bagian penting dari konsep etika Beauvoir. Kondisi tertindas yang dikelabui mitos dan perasaan pasrah, hanya dapat dipatahkan oleh sikap menjaga kebebasan berpikir. Namun, kebebasan bagi de Beauvoir bukan datang dari sesuatu yang abstrak dan

¹⁰ Simone de Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity*, terjemahan Bernard Frechtman (New York: Citadel Press, 1948), 156.

terisolasi melainkan dari situasi yang berhubungan dan memiliki afiliasi.¹¹

Konsep kebebasan yang adalah sumber etika de Beauvoir berbeda dari konsep etika patriarkis yang menganggap hubungan manusia sebagai solipsisme sosial dan bukan modus resiprositas. Inti etika sosial de Beauvoir adalah kesuksesan untuk menjustifikasi dan mencari arti eksistensi dan membuka “ada” (*being*) pada dunia bebas dan individu-individu yang setara. Menurut Beauvoir, manusia hanya dapat menjustifikasi eksistensinya dalam eksistensi manusia lainnya. Artinya, kita semua bersandar pada justifikasi dan makna dari kreasi budaya masyarakat; yang lain hanya dapat melayani kita bila mereka bebas; oleh sebab itu, demi kepentingan kita juga, kita menjaga dan mempromosikan kebebasan yang lain. de Beauvoir menganggap kebebasan resiprokal, secara positif interdependen. De Beauvoir lebih lanjut menegaskan:

Only the freedom of others can make necessary my being. My essential need is therefore to have free men facing me. Because the other person's freedom is the source of that valuation, one must value the other person's freedom in order for her valuations to be seen significant. To deny the value of someone's freedom is to deny oneself the validation which that freedom might otherwise provide (*Sex and Philosophy*, 195).

Catatan

Problem etika selalu dipandang sebagai problem yang didorong untuk menyelesaikan masalah. Padahal, persoalan muncul bila masyarakat terkekang. Pengekangan-engekangan yang terjadi adalah hasil dari tipu-menipu mereka yang berkuasa dan menggunakan kata “moral” sebagai alat peredam, menggunakan pola subyek-obyek, berpikir dikotomis, berdasarkan “apa yang seharusnya” dan bukan merujuk pada fakta-fakta sosial. Dengan menggarisbawahi modus resiprokal, bukan serangkaian apa yang seharusnya boleh dan tidak boleh dilakukan

¹¹ Baca Edward Fullbrook dan Kate Fullbrook, *Sex and Philosophy: Rethinking de Beauvoir and Sartre* (London: Continuum International, 2008), 194. Selanjutnya ditulis *Sex and Philosophy*.

melainkan serangkaian fakta yang harus dianalisis di depan, menjadi tugas kita merealisasikan dan mengakui kebebasan itu sendiri, bukan mengidentifikasi sulitnya mempertahankan kebebasan demi segala macam kepentingan. Bila ditilik sejarah para filsuf dalam pembahasan dan praktik mereka tentang seks dan seksualitas, jelas terlihat pergulatan mereka dalam memperjuangkan kebebasan resiprokal berbahaya dan kerap memakan korban. Sebab modus resiprokal mengandung konsekuensi mengubah sistem nilai dan masyarakat sekitar yang tidak menghargai kebebasan.

Daftar Pustaka

- Bauer, Nancy, *Simone de Beauvoir, Philosophy & Feminism* (New York: Columbia University Press, 2001).
- Beauvoir, Simone de, *The Ethics of Ambiguity*, terjemahan Bernard Frechtman (New York: Citadel Press, 1948).
- , *She Came to Stay*, terjemahan Yvonne Moyses dan Roger Senhose (London: Flamingo, 1984).
- , *Letters to Sartre*, terjemahan Quintin Hoare (London: Radius, 1991).
- , *The Second Sex*, terjemahan H.M Parshley (New York: Vintage, 1989).
- Carson, Anne, penerjemah, *If Not, Winter: Fragments of Sappho* (New York: Alfred A. Knopf, 2002).
- Feder, Ellen K, Karmen MacKendrick, Sybol S. Cook, *A Passion for Wisdom: Readings in Western Philosophy on Love and Desire* (Upper New Jersey: Saddle River, 2004).
- Fullbrook, Edward dan Kate Fullbrook, *Sex and Philosophy: Rethinking de Beauvoir and Sartre* (London: Continuum International Publishing Group, 2008).
- Gould, Carol, C. dan Marx W. Wartofsky, ed., *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation* (New York: GPPS, 1994).
- Kurks, Sonia, "Simone de Beauvoir and the limits to freedom," *Social Text*, Fall, 1987.
- Murphy, Julien S., ed., *Feminist Interpretations of Jean-Paul Sartre* (Pennsylvania: Penn State University, 1999).

- Rousseau, Jean-Jacques, *Emile or On Education*, terjemahan Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979).
- Sartre, Jean-Paul, *Existentialism and Humanism*, terjemahan Philip Mairet (London: Methuen, 1948).
- , *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, terjemahan Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1956).

SEJARAH SEKSUALITAS

Sejarah Pewacanaan Seks dan Kekuasaan Menurut Foucault

Haryatmoko

Sejarah Seksualitas bukanlah sejarah representasi seksualitas melainkan sejarah aturan perilaku. Hasrat untuk tahu bagaimana melembagakan yang terkait dengan seksualitas adalah konsekuensi penting kekuasaan normatif. Penelitian Michel Foucault tentang Sejarah Seksualitas ingin mencari tahu bagaimana kekuasaan bergeser searah dengan strategi yang dikembangkan oleh wacana. Dalam perspektif ini, kekuasaan sebagai rezim wacana dianggap mampu menggapai, menembus, dan mengontrol individu sampai kepada kenikmatan-kenikmatan yang paling intim. Caranya, melalui wacana-wacana yang dirumuskan dalam bentuk penolakan, pelarangan, perangsangan, rayuan, dan intensifikasi (teknik-teknik kekuasaan yang memiliki banyak bentuk).¹ Wacana yang menghasilkan kekuasaan tak bermaksud ingin menyingkap atau menyembunyikan kebenaran tentang seks tetapi berniat melokalisasi “ingin tahu” yang berfungsi sebagai obyek dan instrumen kekuasaan.

“Ingin tahu” yang menjadi ungkapan hasrat akan kekuasaan terumus dalam wacana sebagai praktik-praktik yang terorganisasi dan mengorganisasi hubungan sosial. Maka wacana semacam ini dianggap sebagai praksis yang mengubah konstelasi sosial dan menghasilkan sesuatu. Kaitan antara pengetahuan dan kekuasaan terletak pada saat wacana mendaku sebagai yang mempunyai otonomi serta klaim atas kebenaran dan kontekstual, seperti yang terlihat pada wacana psikiatri, kedokteran, pendidikan, agama.

1 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I: La volonté du savoir* (Paris: Gallimard, 1976), 21. Selanjutnya ditulis *Histoire de la sexualité I*.

Fokus Sejarah Seksualitas ini diarahkan ke penjelasan bahwa di sekitar seks dibangun perlengkapan atau mesin untuk memproduksi kebenaran, artinya wacana kekuasaan berfungsi untuk menampung atau menyembunyikan kebenaran. Seks bukan hanya masalah sensasi dan kenikmatan atau hukum dan larangan melainkan juga pertarungan masalah benar dan salah. Mengetahui apakah seks itu benar atau berbahaya membuka peluang dominasi dalam interaksi kekuasaan. Sejauh mana seks bisa dianggap berharga atau menakutkan itu bisa bergeser menjadi pertarungan kekuasaan. Lalu seks dijadikan ajang pertarungan kebenaran (*Histoire de la sexualité I*, 76).

Pertarungan kebenaran menggunakan sarana politik tubuh, artinya bahwa sasaran kekuasaan adalah tubuh. Tujuan yang ingin dicapai dengan membidik tubuh ialah kepatuhan. Kepatuhan demi produktivitas. Kekuasaan ingin membentuk individu-individu yang berdisiplin agar menjadi tenaga produktif. Maka tekanan pada normalisasi dan pendisiplinan tubuh menjadi bagian dari strategi kekuasaan dan kebenaran. Akibatnya, kekuasaan sebagai rezim wacana lebih menekankan praksis sosial. Dengan demikian, pewacanaan seks secara sistematis menandai sejarah strategi perubahan hubungan kekuasaan dan kebenaran. Maka diperlukan beberapa bentuk wacana yang bisa mengatur hubungan kekuasaan dan seks seperti larangan, penafian, atau sensor. Jadi Sejarah Seksualitas membantu memahami cara beroperasi, mekanisme, dan strategi kekuasaan.

Kebenaran dan strategi pengetahuan-kekuasaan

Sejarah Seksualitas ingin membangun sejarah lembaga-lembaga yang terlibat dalam memproduksi kebenaran dan perubahan-perubahan yang berlangsung dalam lembaga-lembaga tersebut. Maka kenyataan bahwa orang berbicara tentang seks dari tempat dan sudut pandangnya menunjukkan besarnya kepentingan yang terlibat. Dengan kata lain, “rasa ingin tahu” bisa dilokalisasi untuk menentukan benar/salahnya suatu perilaku. Seks yang benar adalah bila dibicarakan hanya dalam kerangka

orang dewasa yang sudah menikah. Sebab itu banyak institusi memiliki kepentingan mengatur. Dari seksualitas, berbagai strategi pengetahuan dan kekuasaan diterapkan. Ada empat strategi mengembangkan pengetahuan-kekuasaan (*Histoire de la sexualité I*, 137-138):

Pertama, histerisasi tubuh perempuan menunjukkan bahwa tubuh dikaitkan dengan tubuh sosial untuk menjamin kesuburan dan semua bentuk kewajiban yang datang dari keluarga termasuk kehidupan anak. Jadi tubuh perempuan tidak bisa dilepaskan dari tanggung jawab biologi dan moral. *Kedua*, pedagogisasi seks anak dengan tujuan anak jangan sampai jatuh dalam aktivitas seksual karena mengandung bahaya fisik dan moral serta dampak kolektif maupun individual. Pedagogisasi ini juga untuk melawan onanisme. *Ketiga*, sosialisasi perilaku prokreatif dimaksudkan untuk kesuburan pasangan; sosialisasi politik dilaksanakan melalui tanggung jawab pasangan terhadap tubuh sosial; dan sosialisasi medik termasuk praktik kontrol kelahiran atau KB. *Keempat*, psikiatrisasi kenikmatan menyimpang. Usaha ini bertujuan agar naluri seks diisolasi untuk diperlakukan sebagai naluri biologis dan psikis yang otonom. Maka ketika berhadapan dengan anomali dalam perilaku seks, jawabannya ialah penerapan normalisasi dan patologisasi perilaku. Untuk tujuan ini dibutuhkan teknologi untuk memperbaiki. Maka kedokteran, psikiatri, psikologi bahkan agama merasa ikut berkepentingan memakai teknologi normalisasi itu.

Keempat strategi itu menjadi bagian sarana keberlangsungan lembaga-lembaga sosial seperti keluarga, sekolah atau pendidikan, agama, lembaga kesehatan, dan negara. Keluarga menginginkan anak-anak berhasil dalam hidup sehingga mereka harus dijauhkan dari kegiatan yang terkait dengan seks yang mengganggu atau mengakibatkan anak tidak produktif. Agama menempatkan diri sebagai penjaga moralitas umat. Melarang dan menolak perilaku tertentu dalam hal seksualitas menjadi bagian dari tugasnya. Agama mengatur individu dan masyarakat melalui penyeragaman perilaku, bahasa, pakaian, maupun ritus. Dengan teknik itu akan dihasilkan identitas yang akan

memudahkan agama mendapatkan kepatuhan baik dari pemeluknya, maupun ketakutan dari mereka yang tidak termasuk bagiannya. Obyek dan sasaran utama kekuasaan disipliner agama adalah seksualitas. Cara berpakaian, wacana sampai ritus diarahkan untuk mengontrol perilaku agar hanya pasangan suami-istri yang mempunyai akses.

Sekolah, selain sebagai tempat mengajarkan pengetahuan dan keterampilan, juga mendaku sebagai lembaga yang ikut membentuk kepribadian anak. Maka sekolah merasa berhak mendampingi atau menjauhkan anak-anak dari hal-hal yang berkaitan dengan seks. Bidang kesehatan berkepentingan untuk menjaga normalisasi patologi agar tidak ada penyimpangan perilaku sebagai bentuk anomali kesehatan. Negara juga berkepentingan karena seks dalam kerangka reproduksi mengimplikasikan keterlibatan tanggung jawab negara. Tingginya angka kelahiran berarti negara harus menyediakan banyak sekolah. Jumlah penduduk yang besar berarti negara harus aktif dan kreatif menciptakan lapangan kerja.

Sebetulnya lembaga-lembaga itu selain melarang juga merangsang berbicara atau diam berhubungan dengan masalah seks. Institusi-institusi itu berperan mendorong memikirkan dan menyebarkanluaskannya. Maka Sejarah Seksualitas bukan ingin menentukan apakah produksi wacana dan efek-efek kekuasaan membawa ke kebenaran seks atau kebohongan melainkan hendak mengungkap bahwa keingintahuan adalah penopang dan instrumen kekuasaan (*Histoire de la sexualité I*, 21). Dari sini terlihat bahwa Sejarah Seksualitas berupaya membuat sejarah instansi-instansi dan transformasinya, yaitu mencari instansi-instansi produksi (termasuk diam); menunjukkan instansi produksi kekuasaan (kadang berfungsi melarang); menjelaskan instansi produksi pengetahuan (yang mengedarkan kekeliruan dan ketidaktahuan secara sistematis).

Dengan menekankan sejarah instansi-instansi produksi kekuasaan, Foucault tidak memisahkan pengetahuan-kekuasaan. Penelitiannya tentang subyek modern melalui bentuk-bentuk pengetahuan, praktik dan wacana terfokus pada kekuasaan-pengetahuan. Pendekatannya ini

tidak jauh dari pemikiran Nietzsche yang menyebutkan bahwa semua keinginan mengetahui kebenaran sudah merupakan bentuk keinginan akan kekuasaan. Semakin Foucault menggali pengetahuan praktis tentang subyek dan kekuasaan, semakin kelihatan bahwa konsepsi kekuasaan lebih mengarah ke subyektivasi daripada obyektivasi kekuasaan, artinya bahwa “saya sebagai alat kekuasaan, lebih dipahami sebagai hasil dari dominasi daripada sebagai sarana atau alat kebebasan individual.”² Persoalan ini mengandaikan pendefinisian kembali konsep kekuasaan.

Foucault mendefinisikan strategi kekuasaan sebagai yang melekat pada kehendak untuk mengetahui. Melalui wacana, kehendak untuk mengetahui terumus dalam pengetahuan. Bahasa menjadi alat untuk mengartikulasikan kekuasaan pada saat kekuasaan harus mengambil bentuk pengetahuan karena ilmu-ilmu terumus dalam bentuk pernyataan-pernyataan. Kekuasaan-pengetahuan terkonsentrasi di dalam kebenaran pernyataan-pernyataan ilmiah. Oleh karena itu semua masyarakat berusaha menyalurkan, mengontrol, dan mengatur wacana mereka agar sesuai dengan tuntutan ilmiah. Wacana macam ini dianggap mempunyai otoritas. Pengetahuan tidak bersumber pada subyek tetapi dalam hubungan-hubungan kekuasaan. “Kekuasaan menghasilkan pengetahuan. Kekuasaan dan pengetahuan saling terkait. Tidak ada hubungan kekuasaan tanpa pembentukan yang terkait dengan bidang pengetahuan, dan tidak ada pengetahuan yang tidak mengandaikan serta tidak membentuk sekaligus hubungan kekuasaan.”³

Semua pengetahuan adalah politik karena syarat-syarat kemungkinannya bersumber pada hubungan-hubungan kekuasaan. Anatomi politik menunjukkan bahwa teknik kekuasaan, produksi dan pengetahuan lahir dari sumber yang sama. Memang anatomi politik itu tidak menciptakan pengetahuan tetapi genealogi. Dengan metode genealogi ditunjukkan bahwa kebenaran yang mengambil bentuk

2 José-Guilherme Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire* (Paris: PUF, 1985), 128.

3 Michel Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975), 36. Selanjutnya ditulis *Surveiller et punir*.

obyektivitas ilmu itu hanya ilusi. Metode yang sama memperlihatkan bahwa kehendak untuk tahu menjadi proses dominasi terhadap manusia. Setiap pengetahuan terkait dengan obyek kekuasaan seperti orang gila, kriminal, anak remaja, orang sakit, atau buruh. Kaitannya terletak pada kemampuan pengetahuan mendefinisikan realitas obyek tersebut. Dengan mendefinisikan realitas, pengetahuan mengubah konstelasi sosial.

Sejarah pewacanaan seks sebagai sejarah kekuasaan

Terlalu lama seksualitas dipikirkan dalam kerangka penolakan atau peminggiran yang dijenuhkan oleh larangan dan sensor. Keluarga menggunakan seksualitas sebagai rezim yang meminggirkan keberadaan seks. Keluarga tidak boleh membicarakannya, sedang praktiknya harus sangat tertutup. Rezim seksualitas yang menyebabkan frustrasi secara sistematis ini, menurut Foucault, tidak bisa dilepaskan dari kepentingan sistem kapitalis yang menolak pemahaman tubuh yang menikmati agar tidak menghabiskan energi tanpa guna. Tujuannya: menggunakan semaksimal mungkin kekuatan tubuh untuk kerja. Foucault ingin melawan hipotesis represif ini (*Histoire de la sexualité I*, 18).

Sejak abad ke-17, yang menandai seksualitas ialah pewacanaan sistematis, maksudnya dorongan untuk berwacana (*Histoire de la sexualité I*, 20, 21, 25, 33). Seks menjadi sesuatu yang harus dikatakan. Pewacanaan ini didorong oleh berbagai institusi. Gereja Katolik dengan pengakuan dosanya, kedokteran dan psikiatri dengan dalih patologi, pemerintah dengan angka kelahiran, institusi pendidikan dihadapkan pada seksualitas anak dan remaja. Tidak cukup puas dengan pengakuan dosa, penelitian batin diterapkan bagi orang Katolik untuk melokalisasi dan mengkategorisasi dosa (melalui perbuatan, perkataan, pikiran, tindakan). “Dengan menggunakan bahasa, orang diajak memurnikan supaya seks tidak dikatakan secara langsung tetapi diurus dan diburu oleh wacana yang tidak akan membiarkannya dalam kegelapan dan tidak akan membiarkan istirahat” (*Histoire de la sexualité I*, 29).

Sejak abad ke-18 dorongan politik, ekonomi, dan teknik untuk bicara tentang seks muncul bukan dalam bentuk teori umum tentang seksualitas melainkan dalam bentuk analisis, klafikasi, dan spesifikasi, pula kuantifikasi dan kausalisasi. Tidak hanya aspek moral tetapi juga rasionalitas. Seks abad ke-18 menjadi urusan polisi karena terkait dengan kekuasaan publik. Hal ini menekankan perlunya pengaturan seks melalui wacana yang bermanfaat dan publik. Bukan pertama-tama represi (*Histoire de la sexualité I*, 35). Maka seks dikaitkan dengan penduduk, kekayaan, tenaga kerja, kemampuan kerja, keseimbangan antara pertumbuhan dan sumber daya. Diperhitungkan juga berbagai variabel seks seperti kelahiran, kelangsungan hidup, tingkat kesuburan, kesehatan, penyakit, makanan, dan tempat tinggal (*Histoire de la sexualité I*, 35, 36).

Seks pertama-tama bukan sesuatu yang dilakukan melainkan sesuatu yang dikatakan. Kekhasan Barat ingin membuat seksualitas sebagai tempat membeberkan hasrat yang sekaligus sebagai penyingkapan kebenaran subyek. Seks pertama-tama bukanlah pertarungan tubuh dan intensitas kenikmatan melainkan subyek dan kebenaran hasratnya (*scientia sexualis*). “Katakan bagaimana dan siapa yang kauinginkan, dan saya bisa mengatakan siapa kamu.” Karena ingin mendeteksi bentuk-bentuk seksualitas yang ditutup-tutupi, akhirnya malah mendorong ke arah penyimpangan. Kodifikasi hukum sampai pada abad ke-18 menjamin seksualitas pasangan yang menikah sebagai yang paling sah. Maka larangan dan aturan yang ketat sangat berperan, sedangkan bentuk-bentuk lain dianggap kacau dan bermasalah. Kasus-kasus bentuk seksualitas yang tidak bisa diterima (*zoophilie, sodomie, necrophilie*) tidak diprotes sebagai penyimpangan tetapi dihukum karena melanggar hukum. Masalah seks menjadi masalah hukum.

Sepanjang abad ke-19, masyarakat mengembangkan mekanisme kontrol perilaku individual. Sekolah adalah tempat permainan kekuasaan-pengetahuan ini. Pada abad ke-19, seksualitas orang gila, anak-anak, dan kriminal dijaga dalam arti dicegah dan dilarang,

sedangkan pasangan yang menikah mempunyai hak meski penuh diskresi. Seksualitas anak menjadi keprihatinan utama. Ada pembagian kelas, pengaturan rekreasi, bentuk tempat tidur dengan pintu atau cukup dengan tirai, dan aturan perilaku waktu malam (*Histoire de la sexualité I*, 39, 40). Jadi wacana institusional menggarisbawahi bahwa seksualitas itu ada, aktif, dan permanen. Seks menjadi masalah publik sehingga para dokter, guru, keluarga, pendidik dan psikiater perlu mengawasi.

Dari sejarah pewacanaan seks, dapat disimpulkan bahwa Foucault menggunakan konsep “wacana” lebih sebagai aturan-aturan, praktik-praktik wacana yang menghasilkan masalah-masalah yang bermakna dan diatur sepanjang periode sejarah. Wacana menyediakan bahasa untuk membuat pernyataan atau cara untuk merepresentasikan pengetahuan tentang topik khusus pada periode sejarah tertentu. Wacana dilihat sebagai produksi pengetahuan melalui bahasa. Praksis sosial memerlukan makna, sedangkan makna mempertajam serta mempengaruhi apa yang kita lakukan. Jadi semua praktik sosial mengandung dimensi wacana. Wacana dilihat sebagai bahasa dan praksis sosial.

Kekhasan masyarakat modern ialah tidak membiarkan seks dalam gelap, paradoksnya mereka selalu bicara tentang seks dengan meyakinkan bahwa seks adalah rahasia. Di lain pihak, ditemukan penyimpangan yang agak menjauh dari norma alamiah seperti homoseksualitas, sedangkan ketidaksetiaan tidak dianggap pelanggaran hukum tetapi pelanggaran hakikat manusia. Seksualitas menyimpang bukan lagi urusan jaksa melainkan dokter. Perilaku seks yang tidak umum dimasukkan ke kategori penyakit jiwa (*Histoire de la sexualité I*, 50). Yang tidak umum adalah yang tidak sesuai dengan skema prokreasi. Di luar kerangka prokreasi, semua kenikmatan dianggap di luar norma.

Perkembangan ke arah seksualitas yang bermasalah di luar pasangan suami-istri dan medikalisasi terhadap seksualitas menyimpang berakhir dengan membentuk suatu masyarakat menyimpang dengan berbagai bentuknya. Penunjukan dua gerak sejarah (seksualitas cerewet dan menyimpang) memungkinkan kesimpulan ganda: penolakan terhadap

sejarah seksualitas yang disensor, perlawanan terhadap gambar represi kekuasaan yang mekanik. Kekuasaan bukan instansi yang melarang melainkan menghasilkan, artinya menghasilkan pengetahuan dan bentuk-bentuk seksualitas. Abad ke-19 dan ke-20 adalah abad pergandaan seksualitas, semakin menguatnya bentuk-bentuk beragam, dan penyimpangan mulai mendapat tempat. Keragaman seksualitas makin diketahui.

Memang seks pernah dianggap sebagai masalah keteraturan publik sehingga jaksa dan polisi ikut mengatur. Seks yang sebelumnya ada di dalam ranah legal lalu diserahkan ke ranah kesehatan sehingga menjadi masalah kedokteran. Di satu pihak, perubahan rezim wacana seks ini menandai adanya semacam penanganan yang melunak karena tidak lagi diadili atau dihukum; di lain pihak, muncul tindakan-tindakan yang lebih keras dengan adanya semua bentuk lembaga pengawasan dan mekanismenya yang diterapkan atas nama pedagogi maupun terapi (*Histoire de la sexualité I*, 56). Kekuasaan sebagai rezim wacana masuk tahap baru karena medikalisasi dan terapi patologi menjadi wacana dominan dalam pengaturan seksualitas.

Hubungan pengetahuan dan kekuasaan

Sejarah Seksualitas membahas masalah apa yang berfungsi pada abad ke-19 sebagai bidang kebenaran khas yang harus dibuat pertama-tama dari sudut pandang sejarah wacana (*Histoire de la sexualité I*, 92). Tidak hanya masyarakat banyak bicara tentang seks, dan mendesak setiap orang untuk berbicara tentangnya tetapi dari seks ingin dirumuskan suatu kebenaran yang perlu diatur. Maka perlu mencurigai bahwa di dalam seks ada rahasia penting karena masyarakat butuh produksi kebenaran. Maka seks harus masuk ke dalam rezim tatanan pengetahuan (*Histoire de la sexualité I*, 92). Meskipun tidak mampu mengimajinasikan kenikmatan baru, setidaknya menemukan kenikmatan akan kebenaran kenikmatan. Dari wacana tentang seks bisa ditarik kesimpulan adanya kenikmatan untuk mengetahui, menemukan, tertarik melihat,

mengatakan, mempercayakan rahasia, dan menjebak kelicikan (*Histoire de la sexualité I*, 95).

Kalau seks direpresi atau dilarang, berbicara tentangnya sudah merupakan bentuk pelanggaran. Terhadap situasi seperti itu, Foucault mengajukan pertanyaan. “Dari mana kita bisa sampai menyatakan bahwa seks disangkal, menunjukkan bahwa seks disembunyikan, mengatakan bahwa seks dibungkam, dan ini dengan merumuskan seks dalam kata-kata yang lebih tersurat, dengan berusaha memperlihatkan seks dalam realitasnya yang paling telanjang, dengan menyatakan dalam bentuk yang bisa diraba dari kekuasaannya dan akibat-akibatnya” (*Histoire de la sexualité I*, 16). Dengan pernyataan ini Foucault tidak sedang ingin menunjukkan hipotesis represif seks adalah keliru tetapi ia ingin menempatkan wacana tentang seks dalam situasi masyarakat modern di mana mekanisme kekuasaan berlangsung melalui kehadiran secara terus-menerus melalui wacana penuh perhatian, ingin tahu, merayu. Ada konspirasi kekuasaan-pengetahuan sehingga kekuasaan menjangkau sampai pada perilaku yang paling individual dan intim. Di media tulis, seks selalu ada dan menjadi kolom yang tak terlewatkan. Kolom itu biasa diasuh oleh seorang pakar semisal dokter, psikolog, atau psikiater. Kehadiran pakar ini adalah ilustrasi betapa kekuasaan-pengetahuan merambah kehidupan paling intim subyek.

Perubahan tekanan dari kekuasaan-negara ke kekuasaan-subyek menandai keterputusan epistemologis. *Les mots et les choses* (1966) memperlihatkan bahwa subyek justru menjadi obyek pengetahuan. Keterputusan epistemologis itu ditandai dengan lahirnya manusia sebagai obyek pengetahuan bagi ilmu-ilmu manusia. Lalu manusia dimengerti sebagai subyek yang berbicara, subyek yang menghasilkan, subyek yang hidup. Setiap subyek ini dipelajari oleh ilmu-ilmu tersendiri: subyek yang bekerja dan menghasilkan dipelajari oleh ilmu ekonomi; subyek yang berbicara mendapat obyektivasi di dalam filologi dan linguistik; subyek yang hidup diteliti di dalam biologi.

Banyaknya ilmu yang mempelajari subyek manusia berarti

keberagaman wacana tentang manusia. Teknologi disipliner itu juga merambah sampai ke bidang ilmu-ilmu. Ilmu-ilmu manusia abad ke-19 tidak bisa dilepaskan dari teknologi disipliner. "Ilmu-ilmu yang disambut baik oleh kemanusiaan kita sejak satu abad mempunyai acuan teknis disiplin dan investigasi penuh dengan detil-detil dan keculasan. Disiplin dan investigasi ini diterapkan dalam psikologi, psikiatri, pedagogi, kriminologi, dan pengetahuan-pengetahuan lain, seperti halnya kekuasaan penyelidikan yang dimiliki ilmu terhadap binatang, tumbuh-tumbuhan dan tanah. Setiap kekuasaan mempunyai pengetahuannya sendiri" (*Surveiller et punir*, 262-263). Maka seks masuk ke dalam rezim tatanan pengetahuan.

Metode investigasi tetap melekat pada kekuasaan disipliner yang membentuknya. Investigasi semakin dimurnikan dengan menyatu pada ilmu-ilmu seperti psikologi. Tes, wawancara, interogasi, mau mengoreksi mekanisme-mekanisme disiplin dengan dalih supaya lebih manusiawi. Psikologi pendidikan mau mengoreksi rigoritas sekolah; wawancara dengan dokter atau psikiater untuk mengoreksi akibat-akibat disiplin kerja. Teknik itu mencabut individu dari lembaga disipliner yang satu dan mengalihkan ke lembaga disipliner yang lain. Teknik-teknik itu mereproduksi skema kekuasaan-pengetahuan. Dengan demikian terlihat jelas menyebarnya kekuasaan, karena setiap pengetahuan memungkinkan dan menjamin pelaksanaan kekuasaan. Semakin berkembangnya subyek berarti semakin tersebar dan bertambahnya lingkup kekuasaan.

Ada hubungan kesalingan antara kekuasaan dan wacana tentang seks sebagai pengetahuan. Sejarah Seksualitas ini atau serangkaian studi mengenai hubungan sejarah kekuasaan dan wacana tentang seks adalah proyek yang saling melengkapi karena saling menjelaskan. Ada beberapa bentuk yang mengatur hubungan kekuasaan dan wacana seks (*Histoire de la sexualité I*, 110). Hubungan negatif: wacana seks biasanya dirumuskan dalam bentuk penolakan atau penafian. Wacana kekuasaan ingin menghambat, menyembunyikan atau memainkan topeng. Lalu kelihatan bahwa kekuasaan terhadap seks hanya bisa membuat larangan

atau hanya bisa mengatakan tidak. Kekuasaan bisa mengambil bentuk instansi yang mengatur. Dalam hal ini, kekuasaan memberi peraturan, sah atau tidak, boleh atau dilarang. Dengan demikian, seks dipahami hanya dalam kerangka hukum. Kekuasaan membentuk lingkaran larangan sangat beragam, dari jangan berbicara; jangan mendekat; jangan menyentuh; sampai pada jangan melakukan. Tujuan lingkaran larangan ini ialah agar seks meninggalkan dirinya.

Salah satu dimensi larangan adalah sensor. Logika sensor yang terpatri dalam larangan bisa mempunyai tiga bentuk, yaitu menyatakan tidak boleh; menghalangi jangan sampai dikatakan; menyangkal bahwa ada. Ketiga hal ini adalah bentuk mekanisme sensor. Kekuasaan atas seks beroperasi dengan cara yang sama pada setiap tingkat, yaitu mereproduksi hukum, larangan dan sensor. Cara beroperasi ini berjalan secara sama baik di tingkat negara, keluarga, agama, penguasa, ayah, pengadilan atau semua instansi dominasi sosial. Jadi kekuasaan adalah banyaknya hubungan kekuatan yang melekat pada bidang tempat ia beroperasi; permainan melalui perjuangan dan bentrokan tanpa henti untuk mengubah, memperkuat dan membalikkan. Kekuasaan itu menyebar, ada di mana-mana.

Syarat-syarat kemungkinan pemahaman kekuasaan tidak terpusat pada satu titik atau satu sumber otoritas. “Tentu saja harus menjadi nominalis: kekuasaan bukan suatu institusi, dan bukan struktur, bukan pula suatu kekuatan yang dimiliki; melainkan nama yang diberikan pada suatu situasi strategis kompleks dalam suatu masyarakat . . . Kekuasaan ada di mana-mana”; bukan berarti kekuasaan mencakup semua melainkan kekuasaan datang dari mana-mana (*Surveiller et punir*, 122-123). Hubungan kekuasaan tidak bisa dipisahkan dari hubungan-hubungan yang ada dalam proses ekonomi, penyebaran pengetahuan, dan hubungan seksual. Kekuasaan adalah akibat langsung dari pemisahan, ketidaksamaan, dan ketidakseimbangan.

Orang biasanya berbicara tentang kekuasaan dan negara, sekarang bersama Foucault, fokus diletakkan pada hubungan kekuasaan dan

subyek. Berlawanan dari pandangan Marx, Foucault menentang paham kekuasaan yang disatukan dari atas oleh pusat kekuasaan negara. Tekanan pada hubungan kekuasaan dan subyek mengandaikan banyaknya hubungan kekuasaan. Kekuasaan tidak mengacu pada satu sistem umum dominasi oleh suatu kelompok terhadap yang lain tetapi beragamnya hubungan kekuasaan dan beragamnya cara beroperasinya.

Bagaimana kekuasaan beroperasi?

Pelaksanaan kekuasaan tidak pertama-tama melalui kekerasan atau masalah persetujuan (Hobbes, Locke) tetapi seluruh struktur tindakan yang menekan dan mendorong tindakan-tindakan lain melalui rangsangan dan rayuan atau paksaan dan larangan. Jadi kekuasaan pertama-tama bukan represi (Freud, Reich) atau pertarungan kekuatan (Machiavelli, Marx) dan bukan juga fungsi dominasi suatu kelas yang didasarkan pada penguasaan atas ekonomi, atau manipulasi ideologi (Marx). Foucault mengatakan dengan kekuasaan “harus dipahami pertama-tama banyak dan beraneka ragamnya hubungan kekuatan yang melekat pada bidang hubungan-hubungan tersebut dan organisasinya. Permainannya akan mengubah, memperkuat, atau membalikkan hubungan-hubungan itu melalui perjuangan dan pertarungan terus-menerus” (*Histoire de la sexualité I*, 121-122).

Kekuasaan berarti menempatkan konflik di dalam berbagai institusi sosial, di dalam ketidaksetaraan ekonomi, di dalam bahasa, dan bahkan di dalam tubuh kita masing-masing. Foucault mencoba mendefinisikan kembali kekuasaan dengan menunjukkan ciri-cirinya: kekuasaan tidak dapat dilokalisasi, adalah tatanan disiplin dan dihubungkan dengan jaringan, memberi struktur kegiatan-kegiatan, tidak represif tetapi produktif, serta melekat pada kehendak untuk mengetahui.

Menurut Foucault, ada lima cara bagaimana kekuasaan beroperasi (*Histoire de la sexualité I*, 124-125). *Pertama*, kekuasaan tidak diperoleh, diambil atau dibagikan, kekuasaan berjalan dari berbagai titik, dalam permainan hubungan yang tidak setara dan selalu bergerak.

Kedua, kekuasaan itu cair karena di mana ada perbedaan terbuka hubungan kekuasaan. Hubungan kekuasaan adalah imanen, artinya hubungan kekuasaan adalah efek langsung dari pembagian, perbedaan, ketidaksetaraan, dan ketidakseimbangan. *Ketiga*, hubungan kekuasaan tidak berada dalam posisi suprastruktur. Kekuasaan datang dari bawah, artinya tidak ada oposisi biner antara yang didominasi dan yang dominan. Hubungan-hubungan kekuatan itu banyak dan terbentuk serta bermain di dalam aparat produksi seperti di keluarga, kelompok, institusi, dan keseluruhan tubuh sosial. *Keempat*, hubungan kekuasaan itu intensional. Tidak ada kekuasaan tanpa serangkaian sasaran. Rasionalitas kekuasaan adalah taktik yang tersurat pada tingkat terbatas. Orang bisa memahami hubungan kekuasaan dalam kerangka tujuan dan sasaran. Tujuan dan sasaran ini tidak dimiliki oleh individu atau suatu kelas tetapi dalam bentuk anonim, hasil dari situasi-situasi lokal. Strategi adalah anonim bukan kenyataan subyek. Foucault menempatkan wacana tentang seks bukan dalam kerangka kekuasaan tunggal dan sentral yang menindas atau sistem hukum kedaulatan tetapi dalam hubungan-hubungan kekuasaan yang sekaligus banyak dan selalu bergerak. *Kelima*, di mana ada afirmasi kekuasaan, di situ ada resistensi. Resistensi ini bukan berasal dari posisi di luar hubungan kekuasaan. Perlawanan menjadi bagian dari kekuasaan itu sendiri. Kekuasaan melahirkan antikekuasaan. Di mana ada afirmasi kekuasaan selalu ada perlawanan, bukan dalam arti kekuatan dari luar atau yang berlawanan, tetapi karena adanya kekuasaan itu sendiri. Orang sengaja mencoret-coretkan grafiti pada tembok yang justru ada tulisan *Dilarang corat-coret di tembok ini*. Mengingat larangan adalah manifestasi dari kekuasaan maka ada perlawanan. Ada pluralitas bentuk perlawanan. Seperti kekuasaan tidak berasal dari satu sumber, demikian juga perlawanan tidak berasal dari satu tempat.

Titik tolaknya difokuskan pada hubungan kekuasaan-pengetahuan. Hubungan semacam itu terdapat dalam relasi seperti pendosa-imam, umat-pemuka agama, atau santri-kiai yang diatur oleh berbagai bentuk wacana. Bentuk-bentuk wacana itu sifatnya mengatur: penelitian batin,

interogasi, pengakuan dosa, cara menafsirkan atau pembicaraan dari hati ke hati (*Histoire de la sexualité I*, 130). Ada permainan canggih, meski tidak stabil karena selain wacana dapat menjadi instrumen dan efek kekuasaan ia bisa juga menjadi hambatan ke tujuan, atau titik resistensi dan titik tolak untuk strategi yang berlawanan. Wacana menggunakan dan menghasilkan kekuasaan, memperkuat, mengekspose, membuat lemah, dan bisa mencoret. Diam dan rahasia dapat melindungi kekuasaan, tempat berlabuhnya larangan-larangan (*Histoire de la sexualité I*, 132).

Kekuasaan itu berfungsi dalam beragam bentuk operasi, bukan dalam sekadar larangan. Dalam hal larangan hubungan seks karena ikatan darah dan hukuman bagi pelaku selingkuh, tampak bahwa ketika ada risiko di situ dipasang perlengkapan pengawasan, jebakan untuk mengaku, dan dipaksakan wacana korektif. Orang tua dan pendidik diingatkan. Setiap anak pantas dicurigai, diawasi, dan diperingatkan adanya bahaya. Dalam keluarga ada rezim mediko-seksual (*Histoire de la sexualité I*, 58). Dalam praktik agama-agama, ada ancaman hukuman neraka atau bahkan fisik sehingga dibentuk polisi moral.

Dalam masalah pengusiran terhadap seksualitas pinggiran (*Histoire de la sexualité I*, 58-60), mekanisme kekuasaan yang mau mengusir seksualitas pinggiran ini tidak mendaku bisa melenyapkan tetapi memberi realitas analitis supaya kelihatan sebagai pelanggaran atau bahwa larangan itu memiliki dasar ilmiah. Wacana kekuasaan dipakai untuk menenggelamkan seksualitas ke dalam tubuh, menggeser dalam perilaku, dibuat prinsip klasifikasi dan sistem penalaran.

Hubungan kekuasaan dan pengetahuan dengan sasaran tubuh menuntut kehadiran terus-menerus, perhatian, keingintahuan (konfidensialitas dan interogasi). Menyerempet tubuh, mengelus mata, mendramatisasi saat-saat kesulitan. Sensualisasi kekuasaan dan keuntungan kenikmatan menghasilkan efek ganda: intensitas pengakuan mendorong kembali keingintahuan penanya (*Histoire de la sexualité I*, 60-61). Pemeriksaan kesehatan, investigasi psikiatri, laporan pedagogi,

pengawasan keluarga bertujuan agar tidak jatuh pada seksualitas yang tidak produktif dan tersesat (dorongan ganda: kekuasaan dan kenikmatan (*Histoire de la sexualité I*, 62)). Peralatan kejenuhan seksual khas pada lingkup dan ritus sosial abad ke-19. Masyarakat modern mereduksi seksualitas hanya pada pasangan heteroseksual yang sah.

Keinginan berbicara seksualitas secara ilmiah ternyata pada akhirnya menjadi alat menghindar dalam ketidakmampuan dan penolakan. Berbicara tentang seks justru mengacu kepada keanehan, penyimpangan, patologi, dan keputusan (*Histoire de la sexualité I*, 72). Maka ilmu pengetahuan akhirnya tunduk kepada imperatif moral. Dengan dalih mau berbicara benar, ilmu justru menyalakan ketakutan; menegaskan apa yang berbahaya bagi masyarakat dan semua kebiasaan tersembunyi. Ilmu dikaitkan dengan praktik kedokteran. Lalu mencari bantuan hukum dan opini yang akhirnya menghamba kepada kekuasaan; ingin bicara seks secara ilmiah sama saja dengan ingin menjamin energi fisik dan kebersihan moral tubuh sosial. Atas nama urgensi biologis dan sejarah, hasrat ilmiah itu justru membenarkan rasisme negara (*Histoire de la sexualité I*, 73).

Prosedur kebenaran dan biopolitik

Prosedur kebenaran yang dimaksud dalam konteks ini ialah cara bagaimana suatu praktik sosial mendapat legitimasi. Hanya saja, prosedur itu sangat ditentukan oleh struktur pemaknaan suatu zaman dan konteks tertentu, yang pada gilirannya, menentukan cara berpikir, bertindak dan menilai. Ada dua prosedur untuk memproduksi kebenaran seks (*Histoire de la sexualité I*, 76-77): *ars erotica* (Cina, Jepang, India, Roma, Arab-Islam) dan *scientia sexualis* (Barat). Dalam *ars erotica*, kebenaran digali dari kenikmatan itu sendiri sebagai praktik dan dikumpulkan sebagai pengalaman. Perspektif ini tidak dipahami dalam kerangka hukum (boleh-dilarang) atau kriteria kegunaan. Seks dipahami dalam kenikmatan, intensitas, kualitas khas, keberlangsungan, serta pantulan dalam tubuh dan jiwa.

Sedangkan, dalam *scientia sexualis*, yang dikembangkan adalah prosedur yang mengatur bentuk kekuasaan-pengetahuan. Kekuasaan-pengetahuan ini mengurus masalah pengakuan. Ritus-ritus dibuat untuk memproduksi kebenaran (teknik pengakuan, prosedur penuduhan, interogasi, penghilangan bukti kesalahan, sumpah, duel, dan pengadilan Tuhan). Pengakuan dihargai sebagai sarana menghasilkan kebenaran (*Histoire de la sexualité I*,79). Pengakuan membebaskan dan kekuasaan diam; kebenaran tidak lagi dalam tatanan kekuasaan tetapi dalam hubungan asal-usul dengan kebebasan.

Mengingat wacana kebenaran tentang seks mengungkap bahwa cara bagaimana “ingin tahu” tidak lepas dari seks, ritual pengakuan pun berjalan sesuai dengan tuntutan ilmiah (*Histoire de la sexualité I*, 87). *Pertama*, kodifikasi klinik membuat pasien berbicara: pengakuan dan pemeriksaan dikombinasikan; kisah diri dikaitkan dengan seluruh tanda dan simtom yang dapat dijelaskan. Interogasi, kuesioner, hipnose, asosiasi bebas. *Kedua*, melalui prinsip pewacanaan yang membebaskan: supaya sehat perlu mengatakan semua dan menginterogasi semua hal. Dengan cara ini, ditemukan pembenaran dalam prinsip bahwa seks adalah sebab segala hal. Bila menyembunyikan masalah seks akan menyebabkan banyak hal yang tidak beres. *Ketiga*, prinsip laten seksualitas: prinsip ini memungkinkan pengungkapan praktik ilmiah untuk memaksa agar mau mengaku. *Keempat*, metode interpretasi. Menerjemahkan apa yang diungkap dengan penjelasan. Yang mendengarkan bukan hanya mengampuni atau menghukum (imam, psikiater, atau psikolog) melainkan juga pemegang kebenaran dan penafsir andal. *Kelima*, medikalisasi efek pengakuan. Pengakuan tidak hanya ditempatkan dalam kerangka kesalahan/dosa, seks/pelanggaran, tetapi dalam rezim normal dan patologi.

Akhirnya kekuasaan berfungsi mengatur kehidupan. Disiplin tubuh dan regulasi penduduk adalah cara organisasi kekuasaan atas kehidupan berjalan. Kekuasaan ini berkembang sejak abad ke-17: tubuh mesin diarahkan ke peningkatan kemampuan, perkembangan kegunaan,

kepatuhan, integrasi ke dalam sistem pengawasan yang efektif dan ekonomis. Semua dijamin oleh prosedur kekuasaan yang ditandai dengan disiplin. Pada abad ke-18, tubuh diarahkan ke proses biologis: kelahiran, kematian, tingkat kesehatan, dan harapan hidup. Pendek kata mulailah era biopolitik penduduk.

Biopolitik penting bagi perkembangan kapitalisme (*Histoire de la sexualité I*, 185). Kapitalisme membutuhkan tubuh yang dapat dikontrol untuk produksi. Dengan mengorganisasi dan memperluas kehidupan, pendekatan kekuasaan-pengetahuan memperhitungkan proses kehidupan dengan mengupayakan untuk dapat mengontrol dan mengubahnya. Biologi direfleksikan dalam perspektif politik. Hidup menjadi bagian arena kontrol pengetahuan dan campur tangan kekuasaan. Kekuasaan tidak lagi hanya berurusan dengan subyek hukum, dan fokusnya ada pada makhluk hidup. Jadi tanggung jawab atas kehidupan memberi akses kekuasaan masuk sampai kepada tubuh (*Histoire de la sexualité I*, 188). Tubuh adalah politik karena seks.

Seks menjadi pertarungan politik. Seks menjadi tempat perjumpaan dua hal. Di satu sisi, berasal dari disiplin tubuh: pelatihan, intensifikasi dan distribusi kekuatan, penyesuaian dan ekonomi energi; di sisi lain, berasal dari regulasi penduduk: pengawasan, kontrol setiap waktu, pengaturan ruang, pemeriksaan dokter dan psikolog. Seksualitas menjadi situs politik, ekonomi (mendorong atau mengerem prokreasi), dan kampanye ideologi moralisasi. Ini menjadi tanda untuk afirmasi kekuasaan masyarakat karena mampu menunjukkan kekuatan politik dalam kekuatan biologinya. Dalam hubungan tubuh dan penduduk, seks menjadi sasaran kekuasaan yang mengorganisasi diri di sekitar manajemen kehidupan, bukan lagi melalui ancaman kematian (*Histoire de la sexualité I*, 193).

Daftar Pustaka

- Colombel, Jeannette, *Michel Foucault. La clarté de la mort* (Paris: Odile Jacob, 1994)
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966)
- , *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975).
- , *Histoire de la sexualité I. La volonté du savoir* (Paris: Gallimard, 1976).
- , *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs* (Paris: Gallimard, 1984).
- , *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi* (Paris: Gallimard, 1984).
- , *Il faut défendre la société* (Paris: Gallimard/Seuil, 1997).
- , *Dits et écrits II, 1976-1988* (Paris: Gallimard, 2001).
- , *L'herméneutique du sujet* (Paris: Gallimard/Seuil, 2001).
- Giard, Luce, *Michel Foucault, Lire l'oeuvre* (Grenoble: Jérôme Millon, 1992).
- Merquior, José-Guilherme, *Foucault ou le nihilisme de la chaire* (Paris: PUF, 1985).
- Monod, Jean-Claude, *Foucault. La police des conduites* (Paris: Michalon, 1997).
- Sheridan, Alan, *Discours, sexualité et pouvoir* (Bruxelles: Mardaga, 1980)



**SUBYEK ATAU MENGAPA PEREMPUAN
TIDAK EKSIS
Provokasi Lacan tentang Seksuasi dan
Tindakan Etis**

Robertus Robert

Terkutuklah semua laki-laki yang tak mampu melihat Medea
dalam diri setiap perempuan.

Jacques Lacan

Pengantar

Untuk memulai memahami pemikiran Lacan mengenai seksuasi (bukan seksualitas) agaknya kita harus menempuh cara penelusuran yang relatif sulit, yakni dengan pertama-tama dan secara langsung mengklarifikasi formula kontroversial yang dikemukakannya mengenai seksuasi: *Woman doesn't exist*. Posisi perempuan ini di dalam *Encore* ditulis dengan *la Femme* (Prancis) atau *Woman*.¹ Formula Lacan ini telah melahirkan kesulitan sekaligus kesalahpahaman berlarut-larut terhadap antropologi filosofisnya (psikoanalisis).

Mereka yang kurang dalam dan kurang teliti membaca naskah Lacan akan dengan segera tiba pada kesimpulan umum bahwa seakan-akan psikoanalisis Lacan—sebagaimana psikoanalisis Freud—bersifat antifeminis bahkan misoginis. Padahal, berbeda dari Freud, Lacan melalui

¹ Pemikiran kunci Lacan mengenai seksuasi diterbitkan dalam sebuah karya monumental yang dikenal dengan judul *Encore*, atau biasa juga disebut *Seminar XX*, berisi kumpulan pemikiran selama 1972-1973. Lihat Jacques Lacan, *On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge, 1972-1973/ Encore: The Seminar of Jacques Lacan Book XX* (London dan New York: W.W. Norton and Company, 1975). Kutipan ini diambil dari edisi terjemahan Inggris oleh Bruce Fink, 1998, editor Jacques-Alain Miller. Selanjutnya ditulis *Encore*.

konsep-konsep ini sebenarnya justru tengah berupaya mengukuhkan suatu pendasaran baru bagi posisi perempuan: perempuan sebagai subyek *par excellence!* Dengan demikian, perlu juga ditegaskan sedari awal bahwa pada dasarnya ulasan panjang lebar Lacan mengenai seksuasi ini—sebagaimana dikemukakan di bagian awal *Encore*—dimaksudkan oleh Lacan untuk menjelaskan pemikirannya mengenai etika: mengenai dasar mengapa dan bagaimana suatu tindakan subyek itu mungkin.

Dengan demikian, tulisan ini akan mencoba menjelaskan pandangan Lacan mengenai apa itu seksuasi dan secara bersamaan menjelaskan segi implisit mengenai etika subyek Lacanian.

Formulasi seksuasi Lacan

Pada akhir 1960-an Lacan mengemukakan sebuah pernyataan yang membuatnya terkenal, *there's no such thing as a sexual relationship/act.*² Pernyataan ini tidak dimaksudkan untuk mengatakan secara bodoh bahwa manusia tidak berhubungan seksual. Yang ingin dikatakan di sini adalah tidak terdapat pertautan langsung antara laki-laki dan perempuan sejauh perempuan sebagai perempuan dan laki-laki sebagai laki-laki. Istilah laki-laki tidak serta-merta merujuk kepada seseorang dengan penis sebagaimana istilah perempuan merujuk kepada seseorang dengan vagina.

Selain menolak pandangan anatomis-biologis di atas, perempuan dan laki-laki juga tidak dapat didasarkan pada sejenis pandangan esensialis. Misalnya, selama ini seluruh konsep mengenai “kesamaan” antara laki-laki dan perempuan sering kali didasarkan pada semacam prinsip keseimbangan di mana setiap “jenis kelamin” dianggap tidak dapat memonopoli aktivitas tertentu. Ini terbersit dalam ungkapan *Men are from Mars, Women are from Venus* dari pengarang John Gray. Seakan-akan perempuan dan laki-laki memang telah terbedakan dari *sononya*. Menurut Lacan justru sebaliknya, laki-laki dan perempuan berasal dari “planet yang sama”; perbedaan terjadi karena mereka “terbelah dari dalam”.

2 Lacan dalam *Seminar XIV*, April 12, 1967.

Laki-laki dan perempuan didefinisikan secara berbeda oleh karena tatanan simbolik (*the Symbolic*) yang secara khusus ada di dalam fungsi falus (falus sebagai signifikasi/symbol hasrat). Lacan merumuskan siapa itu laki-laki dan siapa itu perempuan melalui sebuah rumusan kalkulus sebagai berikut:

Formulasi Seksuasi

Laki-Laki	Perempuan
Formula 1: Ada makhluk bertutur yang berada di luar fungsi falus.	Formula A: Tidak ada makhluk bertutur yang menolak fungsi falus.
Formula 2: Semua makhluk bertutur berada di bawah fungsi falus	Formula B: Tidak semua makhluk bertutur berada di bawah fungsi falus.

Kastrasi dan falus

Untuk melampaui pemahaman awam dari formula ini kita mesti terlebih dahulu memahami apa itu fungsi falus dan peran kastrasi.

Sebagaimana kita ketahui, sebelumnya dalam psikoanalisis Freud pendefinisian siapa itu laki-laki dan siapa itu perempuan dilakukan dengan menggunakan patokan anatomis-biologis. Dalam psikoanalisis Freud fase oral dan fase anal dan genital terjadi secara paralel dengan berujung pada perbandingan traumatis, yakni bahwa laki-laki menemukan dirinya sebagai laki-laki ketika ia menemukan penis, sementara perempuan menemukan dirinya perempuan ketika justru ia kehilangan penis.

Di sini pendefinisian mengenai siapa itu laki-laki dan siapa itu perempuan kemudian juga berlangsung dalam suatu skema *castration fear* atau ngeri akan kehilangan sesuatu (penis) bagi yang memilikinya dan hasrat memiliki bagi yang tidak memilikinya (*penis envy*). Dalam psikoanalisis Freud, perempuan menjadi pihak yang inferior karena tidak berpenis.

Lacan menentang pandangan biologisme Freud. Menurutnya, penis seperti halnya vagina, payudara, dan klitoris hanyalah organ yang sebagian orang punya dan sebagian lagi tidak. Manusia menggunakan konsep penis untuk menyembunyikan “kekurangan dalam kebertubuhannya”, kekurangan yang lebih permanen. Berdasarkan posisi kekurangan ini maka Lacan lebih suka menggunakan istilah falus. Falus di dalam Lacan digunakan untuk menggeser istilah penis yang berkonotasi biologis.³

Menurut Lacan, hubungan antara jenis kelamin berevolusi di seputar menjadi dan memiliki “falus”, bukan penis.⁴ Bagi Lacan, tidak ada satu pun yang kurang dari tubuh perempuan karena kekurangan (*lack*) adalah sesuatu yang ada pada instansi *the Imaginary*.⁵ Ia berlaku terhadap siapa saja: laki-laki dan perempuan.⁶ Falus bukanlah apa yang laki-laki punyai dan apa yang perempuan tidak punyai melainkan apa yang dipercaya oleh laki-laki sebagai sesuatu yang mereka punya

3 Deborah Luepnitz, “Beyond The Phallus: Lacan and Feminism” dalam Jean-Michel Rabaté, ed., *The Cambridge Companion to Lacan* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 221-237.

4 Jacques Lacan, *Ecrits: A Selection* (Bristol: Routledge Publisher, 1977), 289. Selanjutnya ditulis *Ecrits*.

5 Di sini mungkin perlu juga ditambahkan bahwa dalam psikoanalisis Lacan dikenal tiga tataran utama yakni *the Real*, *the Symbolic* dan *the Imaginary*. *The Real* adalah dunia atau realitas sebelum dikenai oleh bahasa (*ex-ist*) dengan demikian boleh dikatakan ia ada tapi sekaligus tidak ada (ia ada tapi oleh karena ia belum dikenai bahasa ia menjadi tidak ada), *the Symbolic* adalah realitas atau segala hal yang sudah dikenai oleh bahasa, sementara *the Imaginary* adalah ekses yang diakibatkan ketakmungkinan *the Symbolic* dalam menamai *the Real*. Hubungan antara *the Symbolic* dan *the Real* bisa dijelaskan dengan istilah Lacan “ketika kita menemukan kata maka kita membunuh benda-benda yang diwakilinya”.

6 Untuk memahami *lack* ini kita mesti memahami terlebih dahulu konsep *lackness being* dari Lacan. Menurut Lacan manusia adalah makhluk yang berkekurangan dalam dua arti. *Pertama*, dalam arti ketercerabutannya dari status *the Real* ketika memasuki *the Symbolic*. Status ini menghadirkan “kerinduan” dan nostalgia permanen terhadap kondisi primordial yang “dialami” selama dalam kandungan ibu. *Kedua*, dalam arti penemuan ego dalam fase cermin, yakni ketika subyek secara tragis menemukan “citra diri” yang dianggap sebagai dirinya yang utuh dan otentik. Padahal, diri atau ego di situ bukan lain adalah ego yang dibentuk dari “hasrat sang Lain” (bapak/ibu/keluarga). Subyek merasa menemukan dirinya padahal diri yang ditemukan adalah diri yang telah teralienasi. Gambaran akan diri primordial—dalam cermin—yang utuh ini terus membekas dan menjadi fantasi. Dengan dua status ini, Lacan menegaskan bahwa tidak ada diri yang utuh dan lengkap, subyek menjadi

dan apa yang dikira perempuan mereka kurang. Falus adalah apa yang tak dipunyai seorang pun (baik laki-laki maupun perempuan) tapi justru diinginkan oleh setiap orang. *Phallus is what no one can have but everyone wants: a belief in bodily unity wholeness perfect....*⁷

Falus merujuk kepada “hasrat terhadap yang utuh dan lengkap”. Dengan demikian, secara paradoksal falus adalah penanda kekurangan dan hasrat sekaligus. Untuk lebih memperjelas status permanen dari kekurangan dalam falus ini, Bruce Fink memberikan sebuah ilustrasi. Mengapa seorang anak merasa tetap perlu belajar berbicara sekalipun segala kebutuhannya telah tercukupi, semua pakaianya diurus, makanannya selalu tersedia, dan suhu selalu disesuaikan untuk kenyamanannya? Fink mengutip Lacan yang mengatakan bahwa:

What is most anxiety producing for the child is when the relationship through which it comes to be—on the basis of lack, which makes it desire—is most perturbed: when there is no possibility of lack, when its mother is constantly on its back.⁸

Dengan demikian, ada semacam sumur hasrat tanpa dasar yang bersifat permanen dan konstitutif. Tanpa “*lack*” subyek tidak akan pernah menjadi makhluk. Falus dalam psikoanalisis Lacan adalah *signifier* dari hasrat dan *lackness*.

The phallus . . . is the signifier of the very loss the subject undergoes due to the breaking into pieces brought on by the signifier (*Ecrits*, 715).

Oleh karena falus adalah penanda hasrat/kekurangan maka kastrasi pada dasarnya adalah penanda dari “pemotongan” hasrat dengan “*to*

subyek justru oleh karena kekurangan primordial ini.

7 Dasar konstitutif falus ini dapat dengan mudah dimengerti dengan salah satunya merujuk kepada fase cermin dan temuan ego yang “utuh”, yang sebenarnya adalah “citra” fantasmatis serta suguhan dari *the Symbolic*.

8 Bruce Fink, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance* (Princeton: Princeton University Press, 1995), 103. Selanjutnya ditulis *The Lacanian Subject*.

hand over a certain jouissance to the Other and let it circulate in the Other, that is, let it circulate in some sense outside of ourselves."⁹

Jouissance sendiri dalam psikoanalisis Lacan merujuk kepada segala hal yang dicari dan harus dipenuhi sebagai semacam substitusi akibat kehilangan kesatuan "ibu-anak". *Jouissance* adalah produk dari trauma terlemparnya anak ke dalam *the Symbolic* yang mengakibatkan fantasi nostalgis untuk mencari dan menemukan kembali "kesatuan primordial dengan tubuh ibu itu sepanjang hayat (rasa aman, kenyang, kepuasan lengkap)."¹⁰

Di sini kastrasi berkaitan dengan konsep alienasi dan pemisahan. Sebagaimana kita ketahui (setidaknya dalam fase cermin) alienasi dari manusia sebagai makhluk bertutur muncul manakala manusia meletakkan dirinya di dalam bahasa (misal dengan mengatakan aku, maka muncul aku. Jadi ada dua aku, yang pertama aku yang mengatakan sementara yang kedua adalah aku yang sudah kualienasikan ke dalam bahasa). Sementara pemisahan dapat dipahami dalam kerangka kenikmatan yang diperoleh dari hasrat sang Lain terhadap kita, dengan memenuhi hasrat sang Lain itu sebagai obyek fantasi kita. Misalnya, ketika

9 *Jouissance* sering diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris sebagai *enjoyment* (kesenangan); secara sempit konsep ini sering ditafsirkan sebagai pengganti konsep libido dalam psikoanalisis Freud. Akan tetapi rupanya konsep *enjoyment* tidak dapat menerangkan sisi lain dari kesenangan yang dimaksud oleh Lacan. Bagi Lacan, *jouissance* lebih banyak merujuk kepada kenikmatan (*pleasure*) yang dicapai setelah kebutuhan biologis alamiah terpenuhi. Dengan demikian *jouissance* hanya ada dengan prakondisi adanya *pain*. Misalnya kepuasan karena kenyang hanya ada karena lapar yang sangat. Dengan demikian di dalam *jouissance* yang terjadi adalah proses dialektik prinsip *pain-pleasure*. Bentuk paling ekstrem dari *jouissance* misalnya adalah sadomasokisme. Lihat dalam *The Lacanian Subject*, 99.

10 Istilah kastrasi diambil Lacan dari Freud. Dalam psikoanalisis Freud, kastrasi lebih banyak dipahami dalam arti *castration complex* (yang mulai digunakan pada 1908), yakni ketika anak menemukan perbedaan anatomis di antara kelamin (ada atau tidaknya penis), diasumsikan bahwa ketiadaan penis bagi anak perempuan adalah akibat disunat. *Castration Complex* juga menandai proses "akil balik": laki-laki berpenis dan perempuan tersunat. Anak laki-laki takut penisnya akan disunat (oleh bapaknya) sementara anak perempuan memandangi dirinya telah disunat. Di sini ia berupaya menolak keadaan ini atau mencoba mengompensasikannya dengan mencari seorang yang berpenis (*penis envy*). Lihat Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis* (London dan New York: Routledge, 1996), 22.

seorang anak minum susu berulang-ulang, tentu bukan karena ia lapar melainkan tahu bahwa kedua orang tuanya mengharapkan ia minum susu, dengan minum susu ia memenuhi hasrat dan menyenangkan hati orang tuanya. Di titik ini pemisahan menandai sirkulasi *jouissance* kepada sang Lain. Inilah penyerahan dan sirkulasi *jouissance* kepada yang lain dan kepada *the Symbolic* (orang tua, keluarga, atau negara).

Sebagaimana dicatat oleh Lacan, kastrasi juga dapat diasosiasikan dengan proses dalam domain lain, semisal registrasi ekonomi atau kapitalisme menyediakan ekstraksi atau substraksi dari kelas pekerja dalam bentuk “nilai lebih”. Nilai ini ditarik dari kelas pekerja, di sini kelas pekerja merupakan pihak yang mengalami kehilangan, dan ditransfer ke tangan sang Lain yakni si kapitalis melalui “pasar bebas” industri kerja kapitalisme. Di titik ini nilai lebih (*surplus value*) sama dengan nikmat lebih (*surplus jouissance*). Kapitalisme menciptakan “kehilangan” dalam dirinya, kehilangan yang memungkinkan mekanisme pasar berdiri.¹¹ Dalam bentuk yang lain, kita juga bisa melihat kastrasi dalam efek yang menjadikan manusia sebagai subyek hukum. Dengan menjadi subyek hukum maka manusia “rela” berkorban.

Lantas apa hubungan kastrasi dan fungsi falus ini dengan formulasi seksuasi di atas? Sebagaimana telah dijelaskan pada bagian sebelumnya bahwa *lackness* adalah konsekuensi yang terjadi manakala subyek memasuki *the Symbolic*. Dengan demikian, kastrasi juga menandai kehilangan dalam kaitannya dengan *the Symbolic* (ingat *lackness* senantiasa berkaitan dengan ketegangan antara *the Real* dan *the Symbolic*).

Apa yang hilang dalam kastrasi? Yang hilang adalah *jouissance*. Kastrasi adalah sebuah proses penyerahan *jouissance* kepada *the Other*. Itu sebabnya Lacan pernah mengatakan bahwa kastrasi adalah prakondisi atau syarat untuk mencintai. Hanya yang kehilangan dan tak lengkaplah yang bisa mencintai! Artinya yang ada di dalam posisi “bukan-semua” yang bukan totallah yang mungkin menemukan otentisitas.

11 Pandangan ini dikemukakan Lacan dalam *Seminar XV* (tidak dipublikasikan). Lihat dalam *The Lacanian Subject*, 96.

Dari sini mari kita kembali ke formula seksuasi.

Formula 2 (laki-laki) yang mengatakan semua makhluk bertutur berada di bawah fungsi falus tak mungkin berkoeksistensi dengan formula yang lain misalnya dengan Formula B: tidak semua makhluk bertutur berada di bawah fungsi falus. Dua contoh ini menunjukkan ketakungkinan membangun harmoni di antara empat posisi formula di atas.

Menarik di sini untuk memperhatikan Formula 2 untuk laki-laki yang memosisikan “semua makhluk bertutur berada di bawah fungsi falus.” Menurut Lacan, formula ini sendiri sebenarnya menyembunyikan suatu pengecualian dalam relasi partikular-universal. Posisi “semua makhluk bertutur di dalam formula untuk laki-laki” di sini sebenarnya secara primordial menyembunyikan sebuah pengecualian untuk “seorang laki-laki istimewa”. Sebenarnya ada seorang “laki-laki” yang sama sekali tidak berada di bawah fungsi falus (Formula 1), yang sama sekali tidak bisa kehilangan *jouissance*. Laki-laki itu adalah *Primal Father*, sang bapak primordial dalam mitos Freudian *Totem and Taboo*. Status mitis *primal father* di sini sangat krusial. *Primal father* adalah bapak atau laki-laki yang dikagumi tapi sekaligus ditakuti, oleh karenanya harus dibunuh supaya gambaran mengenai dirinya bisa terus berlangsung dan laki-laki secara umum “sesudahnya” bisa memasuki arena *the Symbolic*. Dengan demikian supaya semua laki-laki bisa menjadi laki-laki, diperlukan pengecualian: seorang laki-laki mesti ada dan dimitoskan mampu menikmati *jouissance* secara penuh (dan dengan itu berada di luar fungsi falus). Dengan posisi ini maka kita menemukan bahwa “status universal untuk laki-laki” hanya mungkin terjadi dengan jaminan dari suatu elemen partikular (Formula 2 hanya bisa ada karena adanya pengandaian mengenai mitos *primal father*/ Formula 1). Sementara posisi logis untuk laki-laki adalah “yang semua”. Lacan mengatakan,

Man as whole can be situated, with the provision that this function is limited due to the existence of an x by which the function $\overline{\Phi x}$ is denied:

$\overline{\Phi X}$ $\overline{\Phi X}$. That is what is known as the father's function ... The whole here is thus based on the exception—the exception posited as the term that altogether negates $\overline{\Phi X}$ (*Encore*, 74).

Esensi laki-laki (sebagai totalitas yang secara universal didefinisikan di dalam fungsi falus) mengimplikasikan adanya “sang bapak”. Tanpa “sang bapak”, laki-laki bukanlah “siapa-siapa” dan tanpa bentuk.

Bertentangan dengan posisi ini, posisi logis untuk perempuan adalah “yang bukan-semua” (*not-all*). Sebagaimana kita temukan, bahwa seluruh himpunan dari semua laki-laki hanya bisa didefinisikan dengan menjamin sebuah pengecualian, sebaliknya untuk perempuan, tidak ada pengecualian terhadap fungsi falus! Tidak adanya makhluk bertutur yang menyatakan tidak kepada fungsi falus (Formula A) menegaskan bahwa perempuan bukanlah sebuah totalitas. Tetapi justru karena sedari awal perempuan bukan totalitas—itu artinya secara paradoksal—perempuan tidak membutuhkan jaminan ataupun elemen pengecualian (sebagaimana laki-laki memerlukan adanya *primal father*). Dengan demikian, perempuan tidak memiliki batasan sebagaimana laki-laki. Jadi sementara *primal father* itu melekat di dalam definisi mengenai laki-laki, perempuan tidak memiliki kelekatan itu. Tanpa kelekatan dan jaminan itu artinya perempuan bukan lain adalah subyek otentik! Itulah sebabnya Lacan mengatakan bahwa *woman doesn't exist* persis karena perempuan sebenarnya subyek otentik yang tidak dapat lagi diperbandingkan dengan si pemilik penis.

Moreover, it is improper to call her Woman (*la femme*), because, as I stressed last time, as soon as Woman is enunciated by way of a not-whole, the W cannot be written. There is only barred Woman here. Woman is related to the signifier of A insofar as it is barred.¹²

12 Baca Lacan, *Encore*, 80.

Lebih jauh lagi dapatlah kita katakan bahwa laki-laki dalam formula seksuasi Lacan bukan lain dan tidak lebih dari sebuah entitas yang ditotalisasi guna sekadar mengisi “kekosongan” permanen. Dengan kata lain, laki-laki dan perempuan bukanlah pemberian biologis, mereka tak lain adalah dua jalur dalam mana kegagalan simbolisasi mengambil bentuk.

Artinya, dalam sudut pandang antropologi filosofis, bagi Lacan istilah atau penamaan laki-laki dan perempuan sungguh tidak relevan. Tidak ada perempuan juga tidak ada laki-laki yang adalah subyek! Subyek yang kekurangan.

Karena yang ada adalah subyek (subyektivisasi) maka tidak ada yang disebut hubungan atau perbedaan seksual (dalam artian biologis konvensional), tidak relevan lagi apakah seseorang heteroseksual atau homoseksual. Perbedaan seksual dengan ini harus dipandang lebih sebagai sebuah nama bagi *“deadlock, of a trauma, of an open question, of something that resists every attempt at its symbolization.”* Dengan demikian relasi antarsubyek di sini tidak dapat lagi kita sebut sebagai seksualitas melainkan seksuasi. Akibatnya, seksuasi bukanlah perkara bagaimana suatu relasi antarkelamin atau antarinsan, seksuasi adalah posisi subyek dalam berhadapan atau berkonfrontasi dengan keseluruhan hasrat, fantasi serta bentuk-bentuk kastrasi. Seksuasi pada akhirnya adalah subyektivisasi. Inilah sebabnya bagi Lacan penjelasan mengenai seksuasi merupakan jembatan untuk menjelaskan etika. Guna lebih memperjelas pandangan ini, kita memerlukan sebuah ilustrasi.

Medea, monyet dan konfrontasi dalam seksuasi

Pelajaran yang lebih jernih dan dramatis mengenai konfrontasi subyek terhadap fantasi dan keseluruhan simbolik di luar dirinya dalam seksuasi terdapat dalam banyak tragedi. Salah satu yang secara khusus disebut Lacan untuk menjelaskan seksuasi adalah *Tragedi Medea* karya Euripides. *Medea* ditulis mengambil latar Athena 431 SM. Tragedi ini

mengisahkan kehidupan perempuan bernama Medea, suaminya, Jason, dan anak-anak mereka.¹³

Sebagai seorang istri dan perempuan, Medea sudah memenuhi semua kewajibannya. Demi menikah dengan Jason, Medea telah mengkhianati ayah dan bangsanya, bahkan secara tidak langsung—dengan menggunakan tenaga Pelia—ia telah membunuh ayahnya sendiri. Akibatnya, Medea harus rela hidup dalam pengasingan di Korintus bersama suami dan anak-anaknya.

Dalam tragedi ini, jelas tampak betapa Euripides berupaya menggambarkan bahwa Medea telah mencoba sekuat tenaga menjadi istri terbaik dan memenuhi semua hasrat Jason, termasuk dengan membunuh ayahnya dan terbuang dari kampung halamannya. Untuk sesaat, perkawinan Jason dan Medea berlangsung tanpa pertikaian apa pun. Tragedi dimulai di suatu hari, manakala Jason menyampaikan niat mengawini seorang perempuan lain, putri Creon.

Medea sama sekali tidak bisa menerima niat Jason. Tapi suaminya tetap berkeras. Medea mengalami depresi. Ia kehilangan daya hidup dan meratapi diri setiap malam.

My hope is death!
Death's sorrow my gift!
My gift . . . my wretchedness!

A brutal man whom I once loved has smashed me
in the face so hard I wear the face of death.

Di ujung ratapannya itu, meluncurlah ungkapannya yang legendaris:

Of all living things which are living and can form a judgment
We women are the most unfortunate creatures . . .

13 Seluruh kutipan tragedi Medea dalam tulisan ini diambil dari Euripides, *Medea*, ed. Peter Burian dan Alan Saphiro (Oxford: Oxford University Press, 2006). Edisi ini menggunakan terjemahan Michael Collier dan Georgia Machermer.

What other creatures are bred so exquisitely
and purposefully for mistreatment as women are?

Jason mencoba membujuk Medea dengan menawarkan segala kebaikan dan jaminan bagi hidup Medea dan anak-anaknya. Jason berjanji tidak akan menelantarkan mereka Tapi, Medea tetap tidak bisa menerima “kebaikan” Jason. Baginya, begitu Jason mencintai perempuan lain, maka “memiliki” tak lagi memiliki makna apa pun.

Medea memutuskan membalaskan sakit hatinya kepada Jason. Tapi, ia tidak ingin membunuh Jason. Baginya itu akan terlampau sederhana dan tak akan pernah bisa mengembalikan lagi apa yang telah rusak dan terenggut dari dirinya. Ia memilih mencari titik paling memilukan bagi kehidupan suaminya. Maka ia memutuskan untuk membunuh pengganti suaminya dan anak-anaknya sendiri.

Forget you love your sons.
Forget you gave them life.
Today, remember nothing.
Tomorrow, mourn them.
For even if you kill your sons,
you once loved them dearly.
My life has been all grief!

Euripides menunjukkan nilai moral dari tindakan ekstrem ini dengan menggambarkan rasa sayang Medea sebagai ibu kepada anak-anaknya di saat-saat terakhir memilukan kehidupan anak-anak itu. Bagaimana Medea berbisik lirih di telinga anak-anak itu; bagaimana ia mendongengkan kembali siapa dirinya, siapa mereka dan apa sesungguhnya harapan-harapan terbaiknya kepada mereka, sebelum akhirnya secara mengerikan membunuh anak-anaknya.

Di titik inilah seorang perempuan melampaui dirinya sebagai seorang “ibu”. Melalui tindakan itu, Medea menjejakkan sebuah contoh

apa artinya menjadi perempuan dengan menanggalkan semua sistem simboliknya, termasuk simbol sebagai ibu. Melalui tindakan ini ia merekah dan keluar dari depresi. Seluruh dirinya adalah tindakannya. Setelah tindakan itu, semua kata-kata adalah sia-sia.

Terhadap tindakan ini, Lacan menafsirkan—sebagaimana disampaikan kembali oleh Jacques-Alain Miller—dengan sebuah kesimpulan: *Medea exits once and for all from the register, or the reign, of the signifier*.¹⁴ Dengan tindakan itu Medea keluar dari tataran *the Symbolic*—dalam istilah Schelling—Medea menendang dirinya ke luar dari seluruh sistem simbolisasi.

Dalam pandangan Lacan, Medea, pada jantung situasi di mana ia sudah tidak lagi memiliki apa pun dan tak lagi mampu membela dirinya, dan dalam perang seksuasi ini, menemukan sebuah senjata maut untuk mengalahkan Jason. Senjata maut itu adalah dengan “memotong” bagian paling berharga dari dirinya, yakni anak-anaknya. Inilah satu-satunya cara yang bisa dipahami oleh Jason. Di sini, kita mesti mencatat bahwa pada mulanya ia melakukan tindakan itu untuk seorang laki-laki dan dalam sebuah konteks relasi dengan seorang laki-laki.

Namun demikian begitu tindakan itu dilakukan, dengan mengabaikan seluruh sistem penanda dan tatanan (hukum, moral), Medea melampaui motif awalnya. Di sinilah kekuatan perempuan bagi Lacan: perempuan memiliki kapabilitas untuk keluar dari logika “memiliki” (*to have*).

Every woman is capable of going as far as not-having and of being a woman through not-having (“On Semblances”, 20).

Dengan kata lain seorang perempuan memiliki kemampuan untuk “tidak menjadi perempuan”. Seorang perempuan adalah subyek *in optima forma* yang pada titik ini ia bukan lagi seorang perempuan.

¹⁴ Mengenai tafsir Lacanian atas Medea lebih jauh lagi, lihat dalam Jacques-Alain Miller, “On Semblances in the Relation between Sexes” dalam Renata Salecl, ed., *Sexuation* (Durham dan London: Duke University Press, 2000), 13-27. Selanjutnya ditulis “On Semblances”.

Dalam bentuk yang lain (bukan tragedi), relasi, konfrontasi dan *deadlock* ini juga digambarkan oleh Djenar Maesa Ayu dalam film *Mereka Bilang Saya Monyet* yang menyuguhkan praktik “pelampauan fantasi” dalam pengalaman dua perempuan, yakni Adjeng dan ibunya. Keduanya secara berbeda-beda memiliki dan terbelenggu dalam sebuah pengalaman traumatis tertentu. Film dimulai dengan konfrontasi antara Adjeng dan ibunya.

Ibu saya cantik (cantik dicoret)

Ibu saya baik (baik dicoret)

Ibu saya anggun (anggun dicoret)

Ibu saya monyet (Ibu menjambak-membenturkan kepala Adjeng)

Si ibu berupaya mendislokasikan trauma akibat pengkhianatan suami kepada figur seorang laki-laki muda yang rupanya juga dengan segera secara diam-diam mengelabuinya dengan mengganyang “Adjeng Kecil”. Di sini Adjeng sedari kecil tumbuh sebagai *bumper* penahan fantasi dan *lack* sang ibu. Adjeng sedari awal memosisikan diri dalam kastrasi: ia mengorbankan *jouissance* sebagai anak demi *jouissance* sang ibu.

Keduanya pada mulanya diintegrasikan oleh satu fungsi falus. Fungsi falus di sini oleh Djenar digambarkan dalam konsep “Lintah”. Lintah ini diingini, dipelihara oleh ibu dalam rupa seorang laki-laki muda untuk menggantikan “penis” sang ayah yang sebelumnya sudah mengkhianati mereka. Di dalam sang ibu “Lintah” dialami sebagai obyek hasratnya (*pleasure*) sementara bagi Adjeng Lintah dialami sebagai represi. Inilah sumber konflik dan ketegangan Ajeng dan ibunya.

Saya selalu merengek kepada ibu supaya dia mengganti lintah ... namun ibu bersikeras memelihara lintah.¹⁵

15 Yang menarik di sini adalah bahwa Adjeng menggunakan kata-kata “mengganti” bukan membunuh. Di sini Adjeng benar-benar berupaya menempatkan dirinya dalam simpati dengan “hasrat” si Lain (ibunya). Pada tahap ini antara Adjeng dan

Pada mulanya, antara Adjeng dan ibunya terdapat jurang dalam memahami fungsi falus ini. Jurang ini menghasilkan hubungan segitiga Adjeng-Ibu-Lintah. Jurang ini pada akhirnya terlampaui, yakni ketika si ibu membunuh lintah yang kepadatan sedang “menyedot” darah Adjeng. Dengan membunuh si Lintah, sang ibu keluar dari fungsi falusnya dan menempatkannya bersama-sama dengan Adjeng.

Di sini, Djenar menempatkan “fungsi falus” sebagai ideologi. Ia berfungsi menjadi tirai yang menghalangi pengetahuan dan kesadaran akan realitas represi. Tirai ini terkuak dan terlampaui dalam suatu pengalaman traumatis yang menghasilkan kesadaran dan tindakan (membunuh lintah): si ibu dan si anak bersama-sama menjadi perempuan. Keduanya berhasil melampaui *deadlock*, menemukan konfrontasi bersama dalam berhadapan dengan lintah, menang dan menyatu dalam satu entitas saja yakni perempuan.

Penyatuan antara ibu dan Adjeng ini secara tidak langsung juga tergambar dalam sistem identifikasi yang dibangun dalam film ini untuk menggambarkan siapa Adjeng dan siapa ibunya. Adjeng kecil menulis: “Ibu saya monyet.” Adjeng besar menulis “Mereka bilang saya monyet.” Kesimpulannya, Adjeng dan ibunya sama-sama monyet. Monyet yang membunuh lintah! Identitas Adjeng terlebur bersama identitas ibunya: identitas perempuan.

Di sinilah perbedaan mendasar antara Medea dan Adjeng. Medea melampaui seluruh identifikasi (termasuk seks) dan muncul sebagai subyek, sementara di dalam *Mereka Bilang Saya Monyet*, Adjeng (dan ibu) membunuh Lintah dan memasuki sistem identifikasi baru yakni sebagai perempuan, belum subyek. Bayangkan kalau sekiranya yang terjadi bukan si ibu yang membunuh lintah melainkan Adjeng-lah yang membunuh lintah dan membunuh . . . ibunya.

ibunya sama-sama berada dalam posisi *the postiche women*; keduanya tidak secara radikal melampaui fungsi falus dan logika “memiliki”.

Seksuasi dan provokasi tindakan etis subyek radikal

Dari formulasi seksuasi Lacan di atas dan tafsirnya terhadap Medea jelas bahwa Lacan secara implisit memiliki semacam “tipe ideal” mengenai siapa itu perempuan dalam kaitannya dengan relasi dengan laki-laki. Ketika Lacan menempatkan perempuan dalam formulasi “tidak semua makhluk bertutur berada di bawah fungsi falus (Formula B)” maka posisi “di luar fungsi falus” itu merujuk pada “transformasi perempuan sebagai subyek”. Di sini, tidak bisa dimungkiri lagi bahwa Lacan, dengan menggunakan istilah Miller, memiliki aspirasi mengenai “siapa itu perempuan sejati” (*true women*) dan “siapa perempuan palsu” atau *the postiche women*.¹⁶

Laki-laki dalam sudut pandang Lacan adalah figur yang secara fundamental “pengecut”. Ini secara esensial ditegaskan secara implisit dalam formulasi seksuasi yang menempatkan bahwa “laki-laki” hanya ada oleh karena persembunyian yang aman di bawah figur “sang bapak” (*primal father*). Laki-laki hanya bisa hidup dalam logika *having* dan tak mampu keluar dari situasi ini. Dari sini, kita mendapatkan pandangan kontras mengenai perempuan. Perempuan juga bisa sama-sama terjebak dalam logika *having*, sebagaimana laki-laki, sebagai *the postiche women*. Perempuan palsu adalah perempuan yang secara artifisial berkeinginan menambal “kekurangannya” (bukan melampaui), terutama tambalan atas *lack* yang dihadapi atau berasal dari laki-laki. Kalau kita gunakan metafora Medea, sikap *the postiche women* akan tampak apabila misalnya Medea meradang dan menuntut harta, kesenangan, kehormatan, dan waktu sebagai kompensasi pengkhianatan si laki-laki (*having*). Sebaliknya, perempuan sejati justru mengungkap absurditas dari logika *having* dan melampauinya. Perempuan sejati keluar dari segala bentuk *the Symbolic*. Dalam *Mereka Bilang Saya Monyet*, *the postiche women* tampak dalam pelarian ibu kepada figur laki-laki muda yang sebenarnya membawa dia kepada fungsi falus yang lain.

¹⁶ Mohon diperhatikan bahwa istilah ini tidak secara kuat saya maksudkan untuk mengesankan sebuah kategorisasi yang rigid yang benar-benar dimaksudkan Lacan.

Akan tetapi, apabila tafsir “feminis” Lacan ini kita perluas kepada pandangan antropologi filosofisnya mengenai subyek, kita dapat memahami apa yang dimaksudkannya ketika ia mengatakan bahwa *there is no such thing as sexual relationship* dan bahwa *woman doesn't exist*. Dengan itu Lacan mengajak kita keluar dari segala bentuk pendefinisian yang bersifat biologis-anatomis. Dalam relasi antarsubyek, kelamin bukan faktor, yang utama adalah bagaimana tiap orang (terlepas laki-laki atau perempuan) memiliki keberanian untuk mengonfrontasi fantasi dan segala bentuk pendefinisian *the Symbolic* terhadapnya yang tersignifikasi dalam fungsi falus. Itu sebabnya bagi Lacan “hubungan seksual” bukanlah perkara “seks” antarkelamin melainkan bagaimana setiap orang menghadapi atau mengkonfrontasikan *deadlock* dalam relasi-relasi di antara mereka.

Dengan kata lain, yang utama bagi Lacan bukanlah bagaimana perempuan mempertahankan diri sebagai perempuan atau laki-laki mempertahankan diri sebagai laki-laki, melainkan bagaimana setiap relasi mendorong orang mengambil sikap sebagai subyek—melampaui logika *having*—memutus segala bentuk simbolisasi, mematahkan *the Symbolic*, dan mencapai kebebasan paripurna.¹⁷

Medea adalah metafora bagaimana seorang perempuan melampaui dua jurang sekaligus: melampaui signifikasi dirinya sebagai “perempuan palsu” sekaligus melampaui signifikasi kelaminnya sebagai perempuan. Di dalam tindakan otentik, Medea bukan lagi perempuan, Medea menjadi subyek. Lacan menutup metaforanya mengenai subyek dalam Medea dengan melemparkan sebuah imbauan: “Terkutuklah setiap laki-laki yang tak mampu melihat Medea dalam diri setiap istri.”¹⁸

17 Heiko Feldner dan Fabio Vighi, *Zizek Beyond Foucault* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 157.

18 Dalam *Mereka Saya Bilang Monyet* tujuannya menjadi sedikit berbeda. Konfrontasi dan *deadlock* terjadi hanya dalam matriks antarseks dan dalam kerangka pembebasan perempuan. *Mereka Saya Bilang Saya Monyet* menggambarkan perang antarkelamin, tapi perang ini masih bertujuan mencapai suatu harmoni (keluarga dan otonomi individu).

Penutup

Baik laki-laki maupun perempuan secara inheren terbelah, atau teralienasi di hadapan *the Real*. Titik persinggungan terpentingnya di sini adalah bagaimana memahami *the Real*, atau tepatnya antagonisme yang mendefinisikan relasi antara satu kelamin dan kelamin lainnya dan menunda setiap kelamin merealisasikan kepenuhannya masing-masing.

Perbedaan seksual adalah *the Real* atau ketakungkinan itu sendiri, sementara sistem identifikasi seksual adalah upaya untuk memberikan nama kepada ketakungkinan itu. Dengan demikian, perbedaan seksual bukan lain adalah gerak *the Symbolic* untuk membelah *the Real* ke dalam sistem identifikasi yang plural (laki-laki, perempuan, dan sebagainya). Dengan kata lain, “istilah” atau konsep laki-laki dan perempuan bukan lain adalah sebuah kegagalan dalam mentransfer “ketakungkinan perbedaan seksual” ke dalam *the Symbolic*. Laki-laki atau perempuan adalah konstruksi atau bentukan yang terjadi dalam *the Symbolic*. Kasarnya, subyek tidak pernah memilih atau menentukan secara pradeterministik seksualitasnya; dunia simboliklah (keluarga, agama, dokter, bidan, dukun, masyarakat) yang membentuk dan menamai subyek sebagai lelaki/perempuan/transeksual. Itulah sebabnya proses ini lebih tepat dinamakan seksuasi karena lebih menunjukkan kompleksitas suatu operasi relasi sosial.

Persisnya lagi, perbedaan seksual dalam psikoanalisis Lacan bersifat fungsional guna menunjukkan ketakungkinan simbolisasi dalam dua kategori berikut: bagi identitas maskulin ketakungkinan itu secara primordial direpresi dan dihindari (karena maskulin tergantung pada “sang bapak” dan logika *having*), sementara dalam medan feminin ketakungkinan itu menjadi sumber bagi pelampauan *the Symbolic* dan perjumpaan dengan *the Real*.

Meskipun secara umum demikian, bagi Lacan, karena sistem identifikasi partikular setiap subyek itu dibentuk oleh tatanan *the Symbolic*, maka sekaligus ia bisa dilampai. Tidaklah penting dalam *the Symbolic* mana (hetero, homo, transeksual, lelaki atau perempuan)

seseorang berada, yang terpenting adalah bagaimana setiap subyek itu bertindak melampaui segala halangan sistem identifikasi dalam tatanan *the Symbolic* yang menekan dan menenggelamkannya. Bagi Lacan yang utama adalah bagaimana setiap “kelamin” dalam tataran *the Symbolic* itu tampil merekah menjadi subyek.



Biodata Penulis

Christina Siwi Handayani adalah dosen sekaligus Dekan Fakultas Psikologi Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta. Ia meraih doktor Psikologi Sosial dengan predikat *cum laude* dari Universitas Indonesia pada 2007. Pada 2007-2008 ia beroleh beasiswa riset untuk program post-doctoral di Universitas Kyoto, Jepang, dari Japan Foundation untuk meneliti gaya hidup anak muda Jepang.

Gadis Arivia adalah aktivis perempuan dan akademisi. Ia ikut mendirikan Yayasan Jurnal Perempuan pada 1996 dan menjadi direktornya hingga 2004. Di samping aktif di dalam gerakan perempuan, ia juga mengajar feminisme dan filsafat kontemporer di Universitas Indonesia, Depok. Ia meraih gelar doktor filsafat dari Universitas Indonesia dengan disertasi “Dekonstruksi Filsafat Barat, Menuju Filsafat Berperspektif Feminis”—diterbitkan sebagai buku *Menuju Filsafat Berperspektif Feminis* (Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan, 2003).

(Johannes) Haryatmoko adalah pengajar tetap di Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta. Selain itu, ia juga mengajar di Pascasarjana Filsafat dan Cultural Studies, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Indonesia, Depok; Pascasarjana Komunikasi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia; Pascasarjana Filsafat Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, dan Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Ia menamatkan program doktor di bidang antropologi dari Universitas Paris-Sorbonne (Paris IV), Prancis, dan Ph.D. dalam bidang etika sosial/politik dari Universitas Katolik Paris (Institut Catholique de Paris), Prancis. Bukunya, antara lain, *Dominasi Penuh Muslihat: Akar Kekerasan dan Diskriminasi* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2010) dan *Etika Komunikasi: Manipulasi Media, Kekerasan, dan Pornografi* (Yogyakarta: Kanisius, 2007).

Robertus Robet adalah dosen tetap di Jurusan Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Jakarta. Ia menamatkan pendidikan S1 Sosiologi di FISIP Universitas Indonesia, Depok, dan Master di Universitas Birmingham, Inggris. Sementara gelar doktor ia peroleh di STF Driyarkara, Jakarta. Di samping mengajar ia juga aktif sebagai Sekjen Perhimpunan Pendidikan Demokrasi (P2D) dan menulis sejumlah buku, antara lain, *Politik Hak Asasi Manusia dan Transisi di Indonesia: Sebuah Refleksi Kritis* (Jakarta: ELSAM, 2008) dan *Republikanisme dan Keindonesiaan: Sebuah Pengantar* (Jakarta: Marjin Kiri, 2007).