ANTROPOLOGI POLITIK HELMUTH PLESSNER

POLITICAL ANTHROPOLOGY OF HELMUTH PLESSNER

YASINTUS T. RUNESI*
Alumnus Prodi Ilmu Filsafat-Fakultas Filsafat Unika Widya Mandira - Kupang
*Email: sintusrunesi@gmail.com

Abstraksi

Problem utama dalam diskursus politik kontemporer, baik itu secara antropologis maupun secara politis adalah bagaimana hubungan yang seharusnya antara konsepsi tentang apa itu manusia dengan praksis politik harian. Atas pertanyaan ini, sekurang-kurangnya terdapat dua paradigma utama. Paradigma yang pertama menerima bahwa tertib sosial-politik bergantung pada konsepsi tentang suatu Allah yang transenden (teologi politik), sedangkan paradigma yang kedua memandang bahwa politik mesti diatur menurut tertib ekonomi yang berakar dalam hubungan antara yang ilahi dengan yang manusiawi (teologi ekonomi). Dalam artikel ini, coba dipaparkan pandangan Helmuth Plessner sebagai perspektif pembanding di hadapan kedua paradigma tersebut. Bagian pertama dan kedua dari artikel ini adalah elaborasi atas gagasan antropologi politik Plessner, diikuti dengan pemaparan tentang hubungan antara filsafat dan politik dalam pandangan Plessner. Artikel ini akan diakhiri dengan suatu simpulan kecil tentang signifikansi pemikiran Plessner dalam konteks politik kontemporer.

Kata Kunci: Helmuth Plessner, Posisi Eksentrik, Antropologi politik, praksis politik

Abstract

In the contexts of contemporary social and political thought, a fundamental anthropological and political problem is the debate about how deeply the essence of the human related to political praxis. The purpose of this article is to explore the idea of Helmuth Plessner's political anthropology as the middle paradigm, between political theology and economic theology. In the first and second parts of this article, Plessner's philosophical anthropology will be presented, which focuses on the concept of the eccentric position of human being. Based on this concept, Plessner attempted to show the mutual interpenetration of philosophy and politics, which will be described in the third part of this article. Plessner insists on the importance of a philosophical anthropology of the political for practical politics itself. Some conclusion will be drawn concerning the importance of small dimensions of Plessner's political anthropology in relation to the current political context.

Keywords: Helmuth Plessner, Eccentric position, Political Anthropology, practical politics

PENGANTAR

Bila kita mencoba memerhatikan secara cermat dinamika politik harian kita, akan gamblang terlihat bahwa hiruk-pikuk urusan politik praktis, dalam arti tertentu selalu berurusan dengan persoalan tubuh manusia. Membincang praksis politik tidak dapat dilepaskan dari persoalan membincang imajinasi tentang tubuh yakni tubuh individual dan tubuh sosial masyarakat. Maksudnya, politik dalam arti tertentu berhubungan dengan upaya menata manusia, dengan kehidupannya dan dalam hubungan ini berarti menata tubuh masyarakat. Dan penataan tersebut tidak dapat dilepaskan dari asumsi maupun pemaknaan atas tubuh masyarakat. Pemaknaan ini selalu memiliki sumbernya pada bayangan, imajinasi dan definisi tentang tubuh berdasarkan sistem ideologi yang diterima dan dipercayai sebagai yang benar dan tepat. Ringkasnya, politik selalu berkaitan dengan govermentalisasi kehidupan, dan diarahkan oleh struktur pemaknaan atau paradigma politik yang diterima.

Sehubungan dengan kebutuhan, untuk menguasai dan menata manusia dalam politik, terdapat dua paradigma politik yang antinomikal namun secara fungsional saling berhubungan satu sama lain. Yang satunya adalah teologi politik, yang mendasarkan kedaulatan kekuasaannya pada gagasan tentang satu Allah yang transenden. Yang lainnya adalah teologi ekonomi yang menggantikan transendensi ini dengan suatu tatanan imanen yang berakar dalam gagasan tentang suatu *oikonomia* ilahi dan manusia. Paradigma yang pertama menjadi ontologi bagi filsafat politik dan teori modern tentang kedaulatan negara modern, sedangkan biopolitik modern-kontemporer yang dalam situasi semasa ini hadir melalui kemenangan pasar dan pemerintah atas semua aspek kehidupan sosial memiliki dasarnya pada paradigma yang kedua (Giorgio Agamben, 2011).

Sehubungan dengan itu, dalam konteks politik kontemporer, tubuh manusia menjadi medan atau pusat fabrikasi politik. Ini berakar dalam kenyataan bahwa objek politik tidak hanya semata-mata berkaitan dengan bentuk-bentuk kehidupan. Lebih dalam dari itu, diterima bahwa politik berurusan dengan hidup itu sendiri dalam realitasnya yang semata-mata biologis. Entah itu kehidupan individu maupun kehidupan seluruh spesies, kehidupan itu sendiri adalah pusat dari tanggung jawab politik untuk dilindungi dan diselamatkan, khususnya melalui langkah-langkah perlindungan terhadapnya dari berbagai bahaya eksternal yang mengancamnya. Apa yang kemudian dilihat sebagai relasi antara politik dan kehidupan akhirnya seringkali dimaknai sebagai suatu kompleksitas permainan, yang dalam perkembangannya, menarik ke dalam arena permainan tersebut apa yang kepadanya politik dan kehidupan itu digantungkan, yakni dimensi kebertubuhan di mana kehidupan itu memberikan dirinya untuk dilindungi melalui imunisasi politik.

Imunisasi politik ini, yang menyasar tubuh sebagai objeknya, sering kali mengambil model kontrol atas tindakan manusia, misalnya melalui pasar, atau tindakan-tindakan pengontrolan melalui institusi seperti sekolah, penjara, barak militer, yang oleh Weber disebut sebagai organisasi. Kedua model pendisiplinan ini cenderung untuk melahirkan asumsi yang bersifat total dan final bahwa realitas kebertubuhan manusia dapat diringkas dan diringkus melalui kedua bentuk pendekatan di atas. Politik lalu tidak lain berarti usaha pendisiplinan tubuh dan pikiran. Namun, banyak pemikir melihat bahwa kehidupan itu sendiri justru dihancurkan melalui pendekatan reduksifasi atas tubuh manusia. Artinya, tubuh dipandang sebagai objek material yang bersifat statis, dan karena itu, setiap bentuk fabrikasi sosial tentang masyarakat juga harus bersifat tetap dan cenderung mekanistis-terduga.

Sejalan dengan Agamben, Achille Mbembe (2003: 11-12) juga menunjukkan bahwa dalam gelanggang politik modern-kontemporer, secara tidak sadar, diterima bahwa ekspresi ultim dari kedaulatan itu menetap dalam kekuasaan dan kapasitasnya untuk menentukan siapa yang boleh hidup dan siapa yang harus mati. Artinya, membunuh dan membiarkan seseorang hidup itu mengkonstitusi gagasan dan praksis kedaulatan. Menjalankan kedaulatan bearti menjalankan kontrol atas mortalitas dan mendefinisikan hidup berarti diseminasi dan manifestasi kekuasaan.

Dalam kerangka ini, seseorang tidak terlahir sebagai subjek, sebaliknya ia *menjadi subjek* melalui campur tangan kekuasaan: jika ia subjek, berarti dibiarkan hidup, tetapi kalau bukan subjek, berarti ia harus mati.

Berhadapan dengan bahaya reduksi semacam ini, yakni dalam apa yang disebut sebagai biopolitik kontemporer, maka dalam artikel ini akan dipaparkan gagasan antropologi politik Helmuth Plessner sebagai semacam perspektif pembanding dalam melihat hubungan antara politik dan kehidupan terutama tubuh manusia. Dalam antropologi politiknya, Plessner menunjukkan bahwa setiap orang terlahir sebagai yang semartabat. Benar bahwa politik adalah soal perjuangan untuk mendapatkan kekuasaan, namun perjuangan ini bukanlah perjuangan yang mengharuskan orang lain atau kultur lain dihilangkan, melainkan perjuangan yang mendasarkan dirinya pada posisi manusia sebagai yang tak tereduksi kepada suatu kepentingan sepihak.

TUBUH YANG TERBUKA DAN YANG TERSEMBUNYI

Plessner menempatkan dirinya dalam kerangka perdebatannya dengan konsep manusia warisan Cartesian. Untuk itu, ia memulai teorinya tentang manusia dengan berangkat dari upayanya memahami manusia dalam kekonkretannya, yakni dari kehidupannya sebagai makhluk organis-biologis. Memang, dalam sejarah pemikiran, tubuh manusia telah menjadi *locus teoretikus* bagi banyak pemikir. Tubuh tidak sekadar menunjuk pada sebuah organisme biologis yang dapat diperiksa oleh seorang ahli fisiologi, atau yang dapat "*diiris"* sebagian kecil darinya sebagai bahan otopsi pada sebuah rumah sakit ternama. Di sini, tubuh tidak sekedar objek yang berada di tangan manusia demi tujuan tertentu, tetapi tubuh juga bisa menjadi penanda bagi situasi konkret hidup manusia. Bagi Van Peursen misalnya, membincang tubuh, pertama dan terutama kita membincang tentang kenyataan "kebertubuhan" manusia (Mudji Sutrisno & Hendar Putranto, 2005: 297).

Karena alasan "kebertubuhan" itu, banyak filsuf telah berupaya merefleksikan tubuh dalam konteks yang lebih mendalam, yakni pada tataran manusia sebagai manusia, makhluk yang berbadan dan berjiwa. Lewat penelitian filosofis atas tubuh manusia, terungkap selebar-lebarnya segi-segi yang menandai manusia dalam merealisasikan dirinya. Montaigne pada abad ke-17 telah mengungkapkan bahwa tubuh tidak semata-mata suatu data tertutup, dan karena itu tidak pernah boleh disamakan dengan sebuah benda material lainnya. Baginya, manusia adalah keseluruhan dirinya: "badan yang menjiwa dan jiwa yang membadan" (Sutrisno & Putranto, 2005: 298).

Pada Arnold Gehlen, diketahui bahwa refleksi atas tubuh sebagai struktur, di mana kesadaran manusia diungkapkan dan dibaca dengan menggunakan data-data biologis. Ia menunjukan perbedaan prinsipil antara tubuh manusia dan tubuh hewan. Pada hewan yang baru lahir, telah tertanam dalamnya kemampuan untuk menyesuaikan diri dengan lingkungan yang mendukung pemenuhan instingtualnya, sedangkan pada manusia (bayi) belum nampak spesialisasi sehingga tidak mempunyai orientasi yang jelas. Inilah alasan yang mendorong Nietzsche menulis bahwa manusia adalah makhluk yang ditandai dengan kekurangan, makhluk yang pada permulaan kelahirannya belum terdeterminasi dengan lingkungannya; dalam ungkapannya: *das noch nicht festgestellte Thier* (binatang yang belum ditetapkan) (Gehlen, 1988: 4; Nietzsche, 2001: 56).

Berangkat dari pandangan Gehlen ini, dan ditopang oleh teori Gestalt dan fenomenologi, Plessner mengembangkan antropologi filsafatnya, dengan coba menghindari perspektif reduksionis atas manusia. Dalam bukunya *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1975)*,* Plessner menguraikan hukum-hukum mengenai antropologi filosofisnya. Menurut dia, ada tiga hukum fundamental yang perlu bagi sebuah antropologi filsafat, kalau kita ingin merefleksikan secara seimbang status keberadaan manusia dalam dunianya. Pertama, hukum kodrat rrtifisial (*the law of natural artificiality*). Kedua, hukum mediasi tak langsung (*the law of mediated immediacy*). Ketiga, hukum posisi utopis (*the law of utopian standpoint*) (1975: 309ff).

Ketiga hukum ini terkait dengan keberadaan manusia sebagai makhluk organis dalam hubungan dengan dunianya. Berbeda dengan pandangan-pandangan reduksionis, Plessner menunjukkan cara spesifik melaluinya manusia menghubungkan dirinya, dengan batasan-batasan fisiknya, dibandingkan organisme lainnya. Secara empirik, Plessner menunjukkan perbedaan penting antara manusia dengan organisme lainnya dalam relasi eksentriknya dengan dunianya, yang secara kolektif direproduksi dan diwariskan dari waktu ke waktu.

Konsepnya tentang *posisi eksentrik* mengindikasikan bagaimana manusia menghubungkan dirinya dengan dunia batin dalam dirinya dan dengan dunia di luar dirinya. Lewat forma ini, manusia dapat mengarahkan diri ke luar dan ke dalam. Mengarahkan diri *ke luar* terkait dengan kapasitasnya untuk mengenal dirinya berbeda dengan kenyataan lain yang ditemuinya dalam dunia dan sekaligus memampukan dirinya agar keberadaannya dalam dunia tidak berlangsung secara pasif. Sebaliknya, mengarahkan diri *ke dalam* berhubungan dengan kapasitas refleksifnya, kemampuan untuk menyelami diri sendiri, sendirian dengan diri sendiri. Dalam bukunya, dengan sedikit panjang Plessner menulis bahwa:

> "Eccentricity of position can be defined as a situation in which the living subject stands with everything in indirect-direct relation. A direct relation is given where the members of the relation are bound together without an intervening link. An indirect relation is given where the members of the relation are bound together through an intervening link. An indirect-direct relation is what that form of binding is to be called, in which the mediating intervening link is necessary in order to restore or ensure the directness of the binding. Indirect directness or mediated immediacy therefore presents no meaninglessness, no simple, self-destroying contradiction, rather a contradiction that solves itself, without thereby becoming null, a contradiction that remains meaningful, even if analytical logic cannot follow it. The analysis so far has tried to make it clear that what is living as such possesses the structure of mediated immediacy. It is yielded from the essence of really posited boundaries. Because its real positing forms the constitutional principle for all organic formation, so the eccentric form of organization also participates in the structure. The specific meaning that the structure has for the individual levels of organization is to be distinguished from such 'abstract' participation of each organization in the structure of mediated immediacy essential for what is living in general. The fact that the levels are differentiated according to the principle of openness and closure already produces a difference in the relation of the organic body to other bodies" (Plessner, 1975: 324, dalam Phillip Honenberger (ed.), 2015: 137-138).

Hukum pertama, menyangkut artifisialitas alamiah, menyatakan bahwa manusia dalam kesadaran dirinya sebagai mausia memiliki kapasitas untuk menata alam sesuai dengan kebutuhannya. Dengan kapasitas "eksentriknya" manusia mampu menghadapi alam dan menentukan bagaimana alam berfungsi dan menunjang keberadaannya. Itulah awal penciptaan kultur. Dalam ungkapan Heidegger berarti manusia terlibat memanusiakan dunianya, yakni lewat kesibukan praktis dengan dunia di luar dirinya (Martin Heidegger, 2010: 66-67). Lewat keterlibatannya dengan dunia sekelilingnya, manusia merealisasikan dan menciptakan dunia yang sesuai bagi keberadaan dirinya.

Namun, berhadapan dengan alam, terdapat dua bentuk rasionalitas yang digunakan yakni rasionalitas instrumental dan rasionalitas orientasional. Menurut Jürgen Mittelstrass, rasionalitas instrumental berhubungan dengan pengetahuan mengenai sebab-sebab, efek dan sarana ketika kita menghadapi alam. Sedangkan pengetahuan orientasional berkaitan dengan bagaimana pengetahuan kita atas sebab, efek dan sarana yang tepat hanya bisa dibenarkan dan dilegitimasi oleh nilai-nilai yang terkandung dalam tujuan dan maksud kita. Orientasi berarti bahwa tindakan kita misalnya tidak pernah merupakan suatu respon otomatis-mekanistis terhadap reaksi-reaksi tubuh, tetapi berhubungan dengan cara-cara yang memanusiakan ketika kita menghubungkan diri dengan dunia dan orang lain. Pengetahuan instrumental adalah pengetahuan *positif* sedangkan pengetahuan orientasional adalah *pengetahuan regulatif* (Jürgen Mittelstrass, 2007: 251)

Di sini, dalam konteks kontemporer, dunia kita adalah dunia yang digambarkan dalam hubungan dengan semakin melebarnya jarak antara pengetahuan instrumental dengan pengetahuan orientasional. Ini bukanlah sebuah kebetulan tetapi hasil logis dari perkembangan manusia. Manusia

hidup dalam suatu dunia yang dalam struktur dan bentuk-bentuk kehidupannya merupakan ekspresi hasil ilmu pengetahuan dan pemahaman teknis (Mittelstrass, 2001: 252). Inilah dunia artifisial yang dibangun oleh manusia, dunia di mana ia merasakan kebebasan sekaligus dunia di mana ia didominasi oleh hasil olah pikirnya sendiri, terutama melalui teknologi.

Hukum pertama tersebut sebagaimana telah dijelaskan terkait erat dengan hukum yang kedua, yakni hukum mediasi tak langsung, mengenai hubungan kedekatan dengan dunia dan sesama. Dalam konteks kultural berarti dalam mengembangkan dirinya dalam dunia, seseorang tidak pernah terlepas dari sesama di sekitarnya. Sistem politik, sistem pendidikan dan lain-lainnya menunjukkan bahwa manusia selalu mampu mengarahkan dirinya dalam hubungan dengan orang lain lewat pengaturan hidup bersama. Rasionalitas refleksifnya memungkinkan manusia mampu untuk bertindak dalam suatu kordinasi fungsional yang akan mendorong ke arah integrasi sosial, politik dan kultural.

Dalam hukum yang kedua ini, rasionalitas memampukan manusia untuk dalam otonomitas dirinya, mampu melampaui dirinya sendiri, keluar dari dirinya, menjaraki dirinya sendiri. Kant bilang manusia itu disebut bermartabat karena ia adalah '*rational being*' yang menjadi tujuan akhir dari tindakannya sendiri. Hukum kedua ini membuat manusia dapat saling mendekat satu sama lain sekalipun berbeda kultur sebab rasionaliasnya itu. Artinya secara etis, setiap orang dapat diterima sebagai orang. Ini ada hubungannya dengan klaim universalitas seperti hak asasi manusia, sekaligus menunjukkan perbedaan yang prinsipiil dengan jenis binatang lainnya. Ricoeur (1992: 222) menjelaskan bahwa, pemahaman tentang seorang pribadi sebagai tujuan akhir dari tindakannya sendiri menuntut bahwa seseorang ditempatkan dalam kerangka pluralitas kepribadiannya, tanpa membiarkan seseorang ditempatkan dalam kerangka keberlainan (*otherness*). Pemahaman ini nampaknya berangkat dari apa yang disebut sebagai egologi pemikiran dalam filsafat. Namun, yang mau ditekankan oleh Kant adalah memberi prioritas kepada kelangsungan yang diperkuat oleh gagasan tentang kemanusiaan universal dengan prinsip otonomi bagi setiap orang.

Hukum kedua antropologi Plessner merupakan afirmasi atas prinsip rasionalitas manusia. Dan rasionalitas ini mengandung tiga prinsip utama. Rasionalitas itu sebagai prinsip universalitas mengatasi klaim-klaim validitas yang hanya didasarkan pada asal, kelas sosial, gender, ras dan seterusnya. Rasionalitas juga menjadi prinsip transubjektif, artinya rasio manusia mampu melampuai yang semata-mata subjektif untuk sampai pada yang objektif. Prinsip ini merujuk pada kapasitas imanentif rasio manusia. Rasionalitas juga mengandung prinsip legitimasi, artinya suatu klaim tidak dapat dikembalikan kepada relativitas (Mittelstrass, 2001: 255).

Dalam hukum yang ketiga, yakni posisi utopis, Plessner ingin untuk menunjukkan bahwa manusia selalu punya pemikiran mengenai suatu situasi ideal yang dapat dibayangkan oleh dirinya, dan biasanya situasi ideal itu berada di luar pengalaman empiris dan tidak berkaitan langsung dengan keadaan konkret yang dihadapi. Situasi ideal itu selalu mampu membuat orang untuk melampaui situasi-situasi batas yang sering berkaitan dengan pandangan reduktif mengenai manusia dalam dunia siklis. Dalam *On the Relation of Time to Death* (1958: 233-263), Plessner menulis bahwa karena rasionalitasnya manusia mampu berkembang dalam kesadaran sehingga melampaui konsep waktu siklis yang dihidupi dalam kultur-kultur pra-modern. Dalam konsep waktu siklis, kematian hanyalah sebuah fenomena organik, dan karena itu, manusia memandang dirinya hanyalah salah satu bagian dari dunia ini yang akan berakhir hidupnya, habis setelah mati (Plessner, 1958: 236).

Namun dengan transformasi dari waktu siklis, yang berarti perkembangan kesadaran dari kesadaran primordial kepada waktu linear-eskatologis, manusia mampu menyadari bahwa waktu bagi kehidupan manusia tidak dapat disamakan begitu saja dengan kehidupan binatang lainnya. Dalam kesadaran waktu primordial, kata-kata "pada suatu waktu" tidak berhubungan dengan suatu waktu tertentu tetapi selalu dihubungkan dengan akhir

waktu (Plessner, 1958: 238). Sebaliknya, dengan transisi dari dunia tanpa konsep mengenai awal dan akhir waktu kepada suatu dunia dengan garis waktu tertentu mendorong dia ke arah keyakinan bahwa ia bisa berharap sesuatu terjadi atas dirinya di masa depan bahkan setelah ia mati pun. Dorongan itu melahirkan gagasan-gagasan yang lazimnya kita sebut sebagai proses emansipasi, harapan, kesadaran, kemajuan dan pembebasan.

Sayangnya dengan perkembangan teknologi, waktu bagi masyarakat modern-kontemporer menjadi waktu yang terfragmentasi. Bahkan makna tentang waktu pun menjadi problem (Plessner, 1958: 237-238). Setiap disiplin ilmu pengetahuan atau kultur kemajuan, masing-masing punya konsep waktunya sendiri-sendiri: ada waktu fisik, waktu biologis, waktu psikologis, waktu sejarah. Ada juga konsep waktu yang dialami dan diimajinasikan seperti waktu ekonomi, waktu religius, waktu artistik, dan waktu politis. Dan masing-masing waktu ini menjanjikan utopianya masing-masing. Utopia menjadi realitas, namun *topoi* tersebut selalu berarti manusia kehilangan dirinya karena dicabik-cabik oleh kebenaran parsial masing-masing perspektif waktu itu (Plessner, 1958: 246).

Sebagai contoh, Jean Baudrillard menyatakan bahwa perang teluk pada tahun 1991-an itu tidak pernah ada, atau hanya ilusi sebab pada kenyataannya perang itu tidak pernah terjadi. Pernyataan ini berangkat dari pemahamannya akan kehidupan sebagai tidak lebih dari sebuah simulasi. Sebuah upaya menjelaskan kenyataan, namun sayangnya penjelasan itu justru menyangkal kenyataan bahwa manusia adalah makhluk bertubuh yang tertanam dalam ruang dan waktu tertentu. Di sini, kita akan dihadapkan dengan persoalan mengenai waktu. Apa artinya waktu dan hubungannya dengan manusia dalam pemahaman demikian. Kita akan kembali lagi pada soal ini setelah mencoba menguraikan pandangan Plessner mengenai tubuh manusia.

Tubuh sebagai Medium

Manusia Gehlen adalah manusia biologis. Maka bagi dia tugas sebuah filsafat tentang manusia adalah bagaimana mencari dan mengungkapkan perbedaan antara manusia dan hewan dalam struktur tubuhnya, tidak hanya dalam satu segi saja. Karl-Siegbert Rehberg secara tepat mengungkapkan garis argumentasi yang dibangun oleh Gehlen dalam pengantarnya untuk terjemahan karya Gehlen. Ia menulis bahwa

> "He (Gehlen) described his approach as "elementary," based on his argument that the fundamental features that distinguish the human species are "extraordinarily far-reaching," and that only by studying these can we hope to get a clear picture of the "special place" occupied by the human being. Gehlen did not want to propose a "naturalistic" or "biological" theory of man, but preferred instead to refer to his approach as an "anthropobiological" one, which allows the human being to be viewed as a "complete project of Nature"" (Rehberg, 1988: xi, dalam Gehlen, 1988).

Berangkat dari pandangan Gehlen ini, Plessner mencoba menggambarkan manusia dan dunia menurut dua cara berorientasi, sekaligus ingin menjembatani tiga hukumnya mengenai manusia. Melalui analisisnya atas tubuh manusia, Plessner menegaskan bahwa tubuh menjembatani suatu 'dunia luar' dengan 'dunia batin,' serta menunjukkan perspektif-perspektif di mana kedua dunia itu nampak. Di sini, ia membedakan antara "*körper*" yakni badan sebagai benda material dan "*leib*" sebagai tubuh yang dihayati. Keduanya *körper* dan *leib* bertemu dalam "Aku" (*körperleib*) yang tidak dapat diobjektivasi secara utuh. Kedua aspek ini dikonsepkan sebagai *anesthesiology,* untuk menunjukkan kesatuan struktur intuisi pada manusia, bahwa objek-objek dilihat melalui modalitas yang berbeda-beda dari objek-objek bersangkutan (Plessner, 1980: 296).

Pada satu sisi, manusia sadar akan dirinya dan keberadaannya sebagai pusat ruang dan lingkungan di mana ia berada (*umfeld*). Di sisi lain, ia menyadari diri sebagai suatu bagian di antara begitu banyak hal yang berada di sekelilingnya (*aussenwelt*). Untuk itu, menurut Plessner manusia tidak boleh ditempatkan sebagai objek semata-mata, karena manusia sebagaimana ditekankan oleh Kant sebagai yang bermartabat adalah karena ia *'rational being' exists as 'an end in itself'* (Immanuel Kant, 1964: 96). Bagi Plessner, manusia dikarakterisasi oleh forma *posisi eksentrik* yang sebagai eksistensi eksentrik tidak memiliki pusat yang pasti (*absconditus*), yang

digambarkan sebagai kesatuan antara kapasitas pengatasan kebertubuhan fisiknya dan kapasitasnya untuk mengarahkan lingkungan sesuai dengan kebutuhan konkritnya. Singkatnya kesatuan antara dimensi spiritual dan dimensi fisiknya.

Untuk memahami posisi Plessner, baiklah kita mencoba melihat perbandingannya dengan dua pandangan yang merefleksikan manusia secara tidak seimbang. Pada Descartes misalnya, kita mengetahui bahwa ia memerlawankan kedua aspek dari diri manusia yakni aspek fisik manusia dan aspek psikis atau mental manusia, atau yang dalam bahasa Plessner antara *mind* dan *lived body* (Körperleib) (Plessner, 1980: 299). Dengan berpangkal pada *ideae clarae et distinctae*, Descartes sampai pada dua ide yang bersifat sedemikian bertolak belakang yakni *cogitatio* (pikiran) dan *extensio* (keluasan). Manusia adalah substansi yang berpikir dan substansi yang berkeluasan, di mana masing-masing bagian ini tak dapat terjembatani bahkan yang satu tidak dapat dimasuki oleh yang lain (Anton Bakker, 2000: 96). Bagi Descartes, kesadaran adalah sesuatu yang berbeda dengan tubuh kita. Melawan pandangan ini, Plessner (1975: 67) menyatakan bahwa "*nicht ist das Bewußtsein in uns, sondern wir sin 'im' Bewußtsein, d.h. wir verhalte uns als eigenbewegliche Leiber zur Umgebung*" - kesadaran bukanlah sesuatu yang ada dalam diri kita, sebaliknya, kita ada dalam kesadaran, yakni bahwa kita bertindak sebagai tubuh yang bergerak dalam relasi dengan lingkungan kita.

Pada sisi lain, misalnya pada materialisme kontemporer yang nampak pada aliran lacanian-deleuzian, manusia secara esensial hanyalah materi pada tingkat non-sadar. Dan aspek rohnya dikembalikan kepada subjektivitas atau oleh para psikoanalisis disebut sebagai "Yang Lain". Atau malah dianggap sebagai sebuah *epiphenomena* pada realitas spiritual (Bakker, 2000: 97). Plessner (1980: 300) menulis:

> "if physics deals with the true state of the world, is our experience of the world only a colorful although unavoidable epiphenomenon, a sort of involuntary luminescence of certain material events in the cells and paths of the brain?"

Lagi menurut Plessner, monisme sebagaimana nampak pada kubu pemikiran Leibnizian maupun – yang untuk masa ini – pada materialisme-psikologis Deleuzian serta dualism à la Fechner yang berakar pada paham Cartesian tak mampu membangun kesadaran yang berjarak akan barang-barang, dan gambaran dunia objektif hanya sebatas dari komponen stimulasi fisik dan dorongan psikis. Kedua pandangan di atas memandang manusia secara tidak seimbang dan jatuh pada monisme atau dualisme manusia. Yang satunya adalah kesatuan pada level absrak metafisis (*metaphysical hypostatization*) sedangkan yang lainya semacam ikatan dua hal yang berbeda dan tidak saling menyerap satu sama lain (Plessner, 1980: 300).

Menghindari kedua ekstrem itu, pada antropologi Plessner, identitas personal seseorang bertitik tolak dari satu individu yang dikarakterisasi secara eksentrik oleh triade dirinya yakni pikiran, tubuh dan kesatuan keduanya, yang menyadari dirinya dari perspektif orang lain. Ini menunjukkan bahwa pengalaman individual tidak hanya melulu berdasarkan perspektif batinnya dalam dirinya sendiri (*opacity of mind*) tetapi juga melalui perspektif orang lain, di mana ia adalah orang lain dari luar dirinya/dari perspektif orang lain. Dari dua perspektif resiprok ini, orang lain menjadi tanggungjawab kita sekaligus kita menjadi tanggungjawab orang lain (Cf. Emmanuel Levinas, 1998). Gagasan ini kemudian ditegaskan lagi oleh Paul Ricoeur (1992: 318) yang menulis bahwa diri kita sendiri secara ontologis pada tingkatan tertentu tak dapat dilepaskan dari orang lain.

Pertanyaan lanjutnya adalah bagaimana dua hal tersebut antara *mind* dan *lived body* itu dihubungkan dalam diri manusia? Dalam kaitan dengan itu bagaimana kita bisa mencapai objektivitas menyangkut barang-barang partikular yang berada di luar diri kita? Atau dengan kata lain, bagaimana kita dapat mengetahui barang-barang? Untuk menjawab pertanyaan ini saya akan mencoba menelusuri pandangannya tentang objektivitas indra-indra.

Objektivitas Indra-indra

Rumusan Husserlian tentang tubuh yang hidup (*körperleib*) sebagai pusat orientasi bagi ruang disekitarnya menjadi titik tolak solusi yang

diberikan oleh Plessner mengenai kesatuan indra-indra, yakni menyangkut persoalan bagaimana beragam informasi yang datang dari berbagai modalitas sensorik dapat dijadikan koheren dan solid. Pandangan itu, sekaligus ingin menegaskan bahwa ilmu alam dan psikologi tidak dapat menjelaskan secara memadai cara melaluinya dunia ini diindrai (die Erscheinungsweise dieser Welt) (Roberta de Monticelli, 2014: 40).

Plessner melihat persoalannya terletak pada bagaimana kesatuan indra-indra, terkait bagaimana objek-objek yang kita tangkap melalui modalitas yang berbeda-beda dengan pertanyaan mengenai objektivitas indra-indra dalam bidang ontologi, epistemologi dan antropologis, suatu pertanyaan klasik dalam filsafat (Plessner, 1980: 294). Menurut Plessner, sebagaimana dicatat oleh Monticelli, solusi yang diberikan oleh Kant mengenai bentuk-bentuk murni dari intuisi yang ditata menurut kategori ruang dan waktu meniadakan kenyataan-kenyataan yang kemudian dibuktikan oleh fenomenologi dan teori Gestalt mengenai manusia, terutama keragaman data indrawi yang tak tertata, di atasnya forma ruang dan waktu, serta kategori-kategori pemahaman menerapkan tertib logikanya (Monticelli, 2014: 41).

Plessner (1980: 298) lalu menyatakan bahwa pusat persoalan dari epistemologi material adalah masalah klarifikasi dari modalitas sensorik sebagai modalitas hubungan antara *mind* dengan *lived body.* Tubuh dan pikiran dihubungkan satu sama lain dalam tiga jalan yang berbeda yakni *penglihatan, bunyi-bunyian akustik,* dan *kondisi tubuh* (zuständlicher). Ketiga kemungkinan hubungan ini direalisasikan dalam keseluruhan diri manusia, sekaligus berkorespondensi dengan tiga jenis aktivitas indra yakni skematisasi, sintagmatisasi dan tematisasi meskipun korespondensi itu secara umum tidak langsung.

Jadi jelas bahwa akal budi (Geist) terlibat dalam hubungan kesatuan dengan aktivitas indrawi, yang secara holistik terjadi lewat aktivitas tematis dan fungsi skematik dari *lived body* dalam kesatuan dengan aktivitas mental manusia, dan merupakan satu kesatuan antara ekspresi mental dan tindakan manusia. Subjek melihat, mendengar, menyentuh, membaui, dan merasakan sesuatu dengan segala properti yang dimilikinya yang secara mutlak mengkonstitusi pikiran dan tubuh dalam kesadaran dengan kesadaran dirinya sebagai satu pribadi yang menunjukkan sintesis kualitatif antara pikiran dan tubuh (1980: 299).

Persepsi atau sensasi atas objek-objek sensorik atau *datum primer* dijamin oleh objektivitas dalam dirinya, maka mereka punya kemampuan untuk menangkap dan mengerti sumber stimulusnya (1980: 299). Plessener menulis dengan mengutip Aristoteles, menunjukkan bahwa kemampuan untuk mengetahui itu dikarenakan antara mental (*Geist*) dan fisik manusia (*körperleib*) berhubungan satu sama lain yang memungkinkan objek-objek individual dapat ditransformasi ke tingkat yang lain, *metabasis eis allo genos*. Artinya dari objek-objek individual ditarik/diabstraksi segi-segi umumnya yang dapat ditangkap oleh indra-indra.

Menurut Plessner, teori ini hanyalah salah satu teori yang menunjukkan bahwa kualitas-kualitas sensorik yang dialami manusia merupakan forma penghubung, jembatan antara pikiran dan tubuh (*körperleib*), yang sekaligus menghubungkan pikiran dengan dunia korporeal. Berdasarkan hubungan kesatuan antara tubuh, *mind,* dan modalitas sensorik, ia mengembangkan teorinya tentang *aesthesiology* yang bertujuan bukan hanya untuk menegaskan kodrat dari persepsi sensorik tetapi juga berupaya menjawab persoalan klasik dalam filsafat mengenai hubungan antara tubuh dan dunia fisik. Upayanya adalah mengatasi problem dualisme dan monisme.

Namun, hal ini belum menjawab permasalahan mengenai persepsi. Sebuah proses fisik berawal dari sesuatu di dalam suatu ruang yang menjadi pusat fisik bagi persepsi seseorang, padahal proses fisis dalam penjelasan terdahulu menunjukkan bahwa hal itu berawal dari pusat fisis dalam bentuk isi yang dimaksud dan hadirnya sesuatu. Di sini, pertama-tama adanya pertentangan indra (*Gegensinnigkeit*) yang terjadi pada dua komponen utama yang secara esensial ada bagi tindakan perseptual. Dari resiproksitas kapasitas subjektif seperti mata, telinga, kulit dan seterusnya menuju wilayah sensorik merupakan dua hal yang

menentukan kesadaran kita, dan ini yang kita sebut sebagai persepsi. Dan kedua, pertentangan antara sensasi fisik dengan kenyataan psikis komponen-komponen yang nyata dari persepsi dipengaruhi oleh refleksi atas aspek fisik, psikologis (*Gestalt*) dan karakter psikologis seseorang (*sindrom* dan *symptom*) (Plessner, 1980: 301).

Akhirnya, pertanyaan yang menentukan adalah bagaimana komponen psikis dapat dihubungkan dengan komponen fisik meskipun keduanya bertentangan secara langsung? Untuk menjawab pertanyaan ini, Plessner (1980: 302) menyatakan bahwa jembatan antara yang psikis dan yang fisik hanya bisa terjadi kalau keduanya sejauh psikis dan fisik secara objektif ada (*objektiv gegenständlich*). Objektif artinya, yang pertama, sesuatu harus ada sehingga dapat ditangkap oleh subjek, dengan kata lain ia menjadi objektif bagi subjek. Kedua, objektif berada artinya keberadaannya itu sejauh mungkin *ada* sebagai sebuah materi (*einer Materie*) yang dapat dihadirkan. Materi menjadi objektif melalui presentasi, menunjukkan dirinya, gambarannya dalam bentuk kualitas-kualitas indrawi.

Teori mengenai modalitas persepsi dan kognisi perseptual memungkinkan, pertama, hubungan antara kesadaran dan objek-objek fisik (*Körpergegestand*) atau relasi intensional antara subjek dan objek. Kedua, memungkinkan hubungan antara *mind* dengan *lived body* (Körperleib) atau relasi nyata antara faktor-faktor fisik dan psikis dalam kesatuan sebagai manusia sejauh sebagai manusia ia berhubungan dengan lingkungannya (*Umwelt*) (Plessner, 1980: 313).

Lalu bagaimana hubungannya dengan persoalan mengenai ruang dan waktu. Dengan mengambil kembali faktor-faktor transendental Kant (kategori-kategori dan forma-forma intuisi) Plessner dibantu untuk melihat masalah itu secara lebih baik dan menurutnya faktor-faktor itu mau tidak mau harus diinterpretasi lebih lanjut secara analogis. Modalitas adalah sesuatu yang secara fundamental berbeda dengan kategori-kategori dan forma-forma intuitif Kant. Di satu sisi, *adanya* (modalitas) lebih konkret ketimbang ruang dan waktu meskipun masih dipakai dengan makna yang mirip, tapi di sisi lain juga ia lebih universal. Ruang bukanlah forma eksternal intuisi, dan waktu bukanlah forma internal dari intuisi yang bersifat *a priori* pada Kant. Pada Plessner, ruang dan waktu berkaitan dengan *sensus comunis* sebab ada perbedaan pada cara setiap subjek menangkap kenyataan.

Jadi, kalau waktu dan ruang adalah dua hal yang secara fundamental dan objektif dialami, maka argumentasi waktu dan ruang sebagaimana ada pada Jean Baudrillard misalnya, secara antropologis tidak tepat seluruhnya. Pandangan itu tepat hanya ketika ia menangkap ruang dan waktu menurut bingkai simulasi pada level media, yang mana ruang dan waktu teralami sebagai yang bersifat subjektif semata-mata. Namun, pandangan seperti ini perlu selalu dipertanyakan dengan kritis, sebab bila tekanan atas konsep itu diarahkan oleh pendekatan struktural, maka ada konsekuensi etisnya, yakni kecenderungan untuk memakai teori yang ada demi membenarkan sebuah tindakan atas dasar otonomisasi tindakan (Haryatmoko, 2003: 27). Otonomisasi tindakan artinya sebuah teori dilepaskan dari maksud awalnya. Sebab apa jadinya kalau konsepsi demikian diambil alih sebagai pembenaran bagi sebuah kekuasaan yang menindas.

Kejadian yang dialami oleh subjek yang secara ontologis memiliki tubuh dan menyadari apa yang terjadi adalah unsur fundamental pengalaman eksistensial yang tak dapat serta merta direduksi menjadi kategori subjektivisme belaka. Dengan *simulacra* dan *hiper-realitas*nya, Baudrillard mau menyatakan bahwa kita sudah berada dalam suatu waktu tanpa waktu, tempat tanpa tempat. Ini berarti, dalam perspektif Baudrillard, manusia telah menjadi sarana bagi media, dan memang benar tubuh manusia menjadi objek media kapitalis, dan bukan sebaliknya media menjadi sarana bagi manusia. Pandangan ini menyangkal bahwa manusia punya tubuh sebagai fakta objektif dan "kerbetubuhannya" tertanam secara spasio-temporal, bersifat historis dan tak dapat dikembalikan pada konstruksi media.

MANUSIA *ABSCONDITUS*: MISTERI, PARADOKS DAN SERUAN

Plessner menyatakan bahwa manusia tidak dapat dijelaskan secara memadai, utuh dan tuntas.

Dari perspektif antropologi filosofisnya, Plessner membuktikan hal itu. Kenyataan manusia bukanlah satu segi tertentu yang selalu terkait dengan kebutuhan langsung kita. Apa itu manusia? Manusia adalah *absconditus,* yang tersembunyi. Plessner menulis bahwa manusia dalam kenyataannya memang terbatas. Manusia mengalami bahwa ia terbatas dalam hal tertentu misalnya bahasa membuat seseorang seperti dibatasi atau tertutup, bahwa seringkali ia tidak bisa membebaskan dirinya dari pengaruh-pengaruh indrawi. Walau demikian, hal-hal tersebut tetap bersifat transparan bagi dirinya, dan karena itu bisa dilampaui. Manusia lebih sebagai misteri dan paradoks ketimbang teka-teki. Demikian Plessner menulis bahwa

> "If my thesis of the ex-centric position which formulates such as structure of distancing is correct, then man should encounter boundaries but not limits. Such boundaries are, for example, the enclosure caused by language, the organization of the senses and thought-forms, from which man cannot free himself but which are transparent to him and therefore at his disposal. This boundlessness of the human being, anchored in his specific life structure though he may be, allows us to speak of the *homo absconditus,* the man who know the limits of his boundlessness yet grasps himself as unfathomable. Open to himself and to the world, he recognizes his own concealment. Achieving life, man himself as a living being first of all has to create the conditions for life. … this living being *must* have a history. And in this history of mankind, memory and oblivion maintain a balance." (Plessner, 1969: 5001-501).

Dari pernyataan di atas, secara tegas bisa dinyatakan bahwa bagi Plessner, setiap percobaan untuk menjawab tentang siapa manusia itu hanya akan memberi kita jawaban yang provisional. Manusia tetaplah menjadi suatu misteri bagi dirinya sendiri, sebab dengan menjalaninya orang memahami siapa dirinya, dan dalam perjalanan itu ia akan berhadapan dengan hal-hal yang bertentangan dalam dirinya sendiri. Dalam situasi paradoks itu, manusia pada dasarnya adalah seruan bagi orang lain sebagaimana terungkap pada pemikiran Levinas. Misteri manusia ini, dalam arti tertentu meyakinkan para pemikir seperti Plessner dan Heidegger untuk secara tegas menyatakan bahwa manusia hanya dapat dimengerti secara historis.

Di tempat lain, Paul Ricoeur (1992: 134) misalnya, menulis bahwa "*the question of identity constitutes a privileged place of aporias*". Artinya setiap pertanyaan tentang manusia sebenarnya tidak memerlukan jawaban akhir sebagaimana dilakukan sejak Descartes ke Kant, dari Kant ke Fichte dan yang memuncak pada Husserl. Hermeneutika misalnya, memberi kita tiga persoalan yang saling terkait dengan pertanyaan tentang siapa manusia. Manusia itu adalah siapa yang berbicara? Siapa yang bertindak? Dan siapa yang bertanggungjawab? (Ricoeur, 1992: 5, 297) Dalam hubungan dengan ketiga pertanyaan ini, tubuh manusia menjadi penanda kehadiran dan identitas manusia dalam dunia, tubuh menjadi medium dunia mental dan dunia luar. Tubuh tidak pernah semata-mata objek bagi perkembangan ilmu pengetahuan modern, tanpa memikirkannya dalam hubungan yang bersifat holistik dengan tiga pertanyaan tersebut.

Plessner dengan konsepnya tentang *posisi eksentrik* membantu kita untuk menyadari bahwa tubuh manusia tidak semata-mata materi tak sadar yang dikendalikan oleh hasrat libido (Freud) atau materi skizofrenik (Lacan-Deleuze) melaluinya wacana hasrat mendapatkan tempat pijakan. Manusia tidak semata-mata dikuasai oleh hasrat untuk menguasai dan memiliki. Tubuh bukan semata-mata medan hasrat, tempat kapitalisme menumpahkan semua yang diciptakannya. Plessner menulis demikian

> "Placed transparently in nature, the human is as authentically body (although it can be approached hermeneutically) as it is authentically not body since it possesses a 'deeper' secret *essentia*: the power of existence that announces itself. The human must lead its life in this openness, uncertain which of its sides is prevalent: life always already tells the human about its self, while the body ultimately takes away its independence and exposes it to the course of things…. As eccentric position of an *in itself-above itself,* the human is the other of itself: it is the human, neither closest to nor furthest from itself – and also, in its native ways, the closest, and also the furthest, the world's last enigma." (2018: 84).

Artinya, melampaui sekedar perspektif material atas manusia, tubuh manusia adalah medium pengenalan reflektif yang memampukan manusia untuk mengatasi dorongan alamiah dari

tubuh. Bukti bahwa orang bisa berpuasa misalnya, sudah menunjukan bahwa manusia tidak melulu subjek tak sadar yang dikendalikan oleh hasratnya, bahwa ia mampu mengambil jarak dengan dirinya sendiri. Yang sering kali hilang adalah konsistensi dan penghendakan untuk memakai kapasitas refleksifnya atau dalam bahasa Ricouer *cogito brisse:* orang tidak mampu menghadapkan dirinya dengan pertanyaannya sendiri.

Berdasarkan konsepsinya tentang posisi eksentrik itu, Plessner menegaskan bahwa seseorang sebagai pribadi: pertama, mengalami dirinya dari luar sebagai yang memiliki badan (*Körper*) seperti badan yang lain. Ia *memiliki* badan sejauh ia mengambil bagian dalam praksis mediasi dan refleksi dalam dunia eksternal di luar dirinya (*Außenwelt*). Namun, yang kedua bahwa seseorang mengalami dirinya secara batiniah sebagai tubuh yang hidup (*Leib*), yakni yang hadir di dalam atau melalui tubuh yang hidup ini. Dalam arti ini, ia tidak memiliki tubuh yang hidup (*Leib*) dalam dunia eksternal, melainkan bahwa tubuhnya itu dialami (*erlebt*) dan hidup (*gelebt*) di sini dan sekarang dalam dunia batinnya (*Innenwelt*) sebagai seorang pribadi. Dan akhirnya yang terpenting adalah bahwa perbedaan antara yang batiniah dan yang eksternal tidak dibentuk dari posisinya sebagai suatu organisme, melainkan dari dunia yang dialaminya secara bersama-sama (*Mitwelt*). Secara ringkas Plessner menulis bahwa

> "Positionally there is a threefold situation: the living thing is body, is in its body (as inner life…) and outside the body as the point of view from which it is both (body and inner life). An individual which is characterized positionally by this threefold structure is called person. It is the subject of its experience, of its perceptions and its actions, of its initiative. It knows and it wills (Plessner, 1975: 293, dalam Marjorie Grene, 1966: 274).

POLITIK YANG MENYEJARAH

Gagasan Plessner tentang politik memiliki hubungannya yang dalam dengan gagasan antropologisnya. Heike Delitz dan Robert Seyfert dalam pengantar mereka untuk edisi Inggris *Political Anthropology,* mencatat bahwa gagasan antropologi politik Plessner menempati posisi yang agak unik (Delitz & Seyfert, 2018: vii). Misalnya, dalam membangun gagasannya, ia mengadopsi antagonisme kawan-lawan dari Carl Schmitt, gagasan tentang nasionalitas manusia, tesis tentang keharusan untuk secara antropologis berjuang bagi 'kekuasaan' dan misi historis Jerman-Eropa (Plessner, 2018: 45). Bersama Hannah Arendt, keduanya berbagi gagasan yang sama tentang suatu *filsafat negatif,* yakni ketidakmungkinan meringkas dan meringkus manusia dalam konsep-konsep yang tunggal dan final. Lebih jauh, dengan gagasan tentang antropologi politik, Plessner ingin menunjukkan bahwa politik adalah suatu ruang esensial dari kehidupan manusia, dan filsafat bertugas untuk memberi pemahaman yang tepat tentang keharusan posisi manusia yang memadai dalam politik, bahwa dalam konteks politik, manusia dalam hubungannya dengan lingkungan dan kodrat alamiahnya serta setiap keterlibatan politiknya tidak boleh hanya bersifat kontingen atau bahkan menjadi objek dominasi politik (2018: 5).

Dengan kata lain, melalui antropologinya, ia ingin menunjukkan bahwa manusia, dalam ungkapan Aristotelian, adalah makhluk politik. Seturut itu, jika politik dimaknai sebagai seni mengolah kehidupan bersama, dan yang-politis (*the political*) dipandang sebagai seni menata hubungan antara kekuasaan, tetapi pada praksis politik harian, politik direduksi menjadi soal urus-mengurus masalah manajemen investasi dan kalkulasi pembiayaan misalnya, berarti kita sedang membuka jalan menuju keadaan yang lebih buruk. Plessner dalam hal ini mencontohkan bagaimana kultur politik yang dibangun pada era Bismarck, yang melihat bahwa praksis politik harian tidak membutuhkan asupan teoritis telah mengakibatkan devaluasi nilai politik. Plessner menulis bahwa

> "[t]he less politics is respected, the worse it becomes. The quality of politics is not determined by the lucky chance of being conducted by some great individual; it is determined by the measure of attention it receives from those strata of a people that have no immediate material interest in politics." (Plessner, 2018: 3).

Sehubungan dengan itu, bagi Plessner, pertanyaan antropologis yang berkaitan dengan politik adalah seluas atau sedalam apa politik itu – yang mencakup di dalamnya perjuangan bagi kekuasaan dalam hubungan manusia di

antara individu-individu, kelompok-kelompok dan asosiasi-asosiasi, bangsa-bangsa dan negara – tercakup di dalam gagasan tentang hakekat manusia? Secara historis, Plessner menunjukkan bahwa warisan kultur politik era Bismarck yang alergi terhadap asupan teoritis, mengakibatkan politik direduksi kepada persoalan-persoalan ekonomis, dan orang menerima bahwa kualitas politik harian itu sepenuhnya ditentukan oleh kualitas pemimpin tertentu. Cara untuk keluar dari krisis semacam itu adalah dengan berusaha memahami secara mendalam kondisi manusia secara historis.

Untuk menjawab pertanyaan tersebut di atas, Plessner mengembangkan lebih lanjut gagasannya yang secara panjang lebar telah diulas dalam buku *Die Stufen.* Sebagaimana telah diulas di bagian depan, dalam bukunya *Die Stufen,* Plessner mengembangkan aspek sentral dari gagasannya tentang suatu eksentrisitas pada diri manusia, suatu kemampuan mengambil jarak dari diri sendiri di hadapan diri sendiri (decentered), berhadapan dengan asumsi-asumsi tentang manusia yang tertutup dan terbatas sebagaimana bisa kita temukan dalam risalah-risalah filsafat alam dan dalam bentuk kehidupan biologis-organis yang terbatas. Berangkat dari gagasan itu, dalam *Political Anthropology*nya, Plessner mencoba menelisik manusia dari sisi historisitasnya yang paling radikal. Karena manusia itu eksentrik, dan tidak pernah dibatasi oleh insting-instingnya, maka manusia secara nyata beragam, baik secara historis maupun kultural.

Singkatnya, dalam *Die Stufen,* Plessner membaca manusia sebagai subjek dan objek alam serta kehidupan organis, yang bersifat spesifik, mampu membangun relasi dengan diri sendiri karena menyadari bahwa ia tidak hanya bertubuh tetapi sadar bahwa ia *memiliki* sebuah tubuh, mampu untuk mengobjektivasi dirinya. Maka dalam antropologi politiknya, Plessner mengembangkan filsafat tentang yang-politis, sebuah teori tentang eksistensi politik dari perspektif manusia historis, sebuah gagasan tentang politik yang menyejarah. Manusia, dan terutama masyarakat selalu berbeda satu dari yang lain secara kultural. Maka, bagi Plessner, perbedaan kultural itu menuntut supaya yang-politis juga mesti dibaca dari sisi ini, bahwa setiap kultur memiliki karakteristiknya sendiri, yang harus diperhitungkan dalam upaya membangun politik yang bermartabat (Delitz & Seyfert, 2018: ix).

Sebagaimana disinggung di atas, ia memulai dengan menempatkan dirinya dalam konteks politik Jerman warisan Bismarck. Berhadapan dengan kondisi politik warisan Bismarck, Plessner menekankan pentingnya sebuah antropologi politik mengenai yang-politis bagi praksis politik itu sendiri, sebab "*the less politics is respected, the worse it becomes*." Untuk itu, dalam bagian pertama dari buku *Political Anthropology,* Plessner menegaskan bahwa:

> "in the age of the *demos* and its self-determination in a nation-state, it is precisely not a matter of indifference how people and the state are thought is purely theoretical terms. How philosophy thinks about them is not a matter of indifference because, in order to be clear about their own categories, legislation and jurisprudence have to take recourse to philosophy. It is the business of philosophy, afer all, to establish strong foundations to replace the temporary structures of functional definitions without which individual sciences and practiotioners cannot make do" (Plessner, 2018:3).

Bagi Plessner, ketika filsafat berpaling kepada politik sebagai fokus perhatiannya, maka perhatian tersebut pada saat yang sama merupakan pertanyaan yang perlu diarahkan kepada filsafat. Filsafat pada dasarnya memiliki hubungan yang berbeda dengan realitas, namun tidak berarti bahwa filsafat harus bergerak *top down*, sebaliknya filsafat harus mampu mengungkapkan dirinya secara langsung kepada kehidupan dari dalam kehidupan itu sendiri. Artinya, ia mesti berangkat dari kenyataan konkrit. Dalam periode di mana kediktatoran menjadi kekuatan yang sungguh sangat hidup, tugas filsafat adalah mengungkapkan poin-poin penting filsafat politik yang tidak mengobjektivasi (*substantialize*) rakyat. Dengan demikian, filsafat tidak hanya sebatas berbicara tentang kenyataan, melainkan dalam kontaknya dengan kehidupan itu sendiri, ia mampu berbicara dari dalam kenyataan itu sendiri sebagai suatu keniscayaan bagi hakekatnya sebagai filsafat (2008: 4). Seturut itu, pertanyaan yang perlu diajukan adalah apa sebenarnya yang

mengkonstitusi suatu antropologi politik?

Plessner (2018: 4) mencatat sekurang-kurangnya terdapat tiga forma fundamental yang mengkonstitusi suatu antropologi politik yang memadai. Pertama, bahwa genealogi kehidupan politis berakar dalam konstitusi dasar manusia sebagai kesatuan asali antara roh, jiwa, dan badan (*Geist, Seele, Leib*). Genealogi ini sering kali dibahasakan menurut teori-teori tentang dorongan dan hasrat. Gagasan berdasarkan teori-teori ini sering kali berpengaruh pada teori-teori politik, melaluinya politik praktis memeroleh manfaatnya. Artinya, suatu tindakan politik yang berdamai dan berkeadilan tidak pernah hanya memerhitungkan atau mereduksi manusia hanya pada satu hal saja. Yang kedua, refleksi yang secara historis diarahkan kepada ketergantungan timbal-balik antara konsep tentang kodrat manusia – yakni saling-hubung antara organ-organ fisik, psikis dan tubuh dalam hirarki akal budi, kehendak (*volition*), emosi, hasrat – dan konsep tentang negara atau komunitas. Dan yang terakhir, suatu antropologi politik yang memungkinkan penelisikan lebih dalam atas gagasan tentang manusia sebagai suatu realitas mikrokosmos, suatu telisik yang dibimbing oleh suatu makrokosmos politis, yang akan memungkinkan penemuan suatu visi politis yang padu, yang bisa diterima oleh semua orang dalam hubungannya yang tak terpisahkan dengan dunia.

Dengan menunjukkan ketiga hal tersebut di atas, Plessner berharap bahwa asas antropologi politik yang coba dibangunnya membuka jalan kepada problem utama dari politik yakni masyarakat, problem yang mengkonstitusi horizon kita melaluinya kehidupan politik itu dikembangkan dan darinya berakar dorongan dan kewajiban manusia pada penataan kekuasaan (2018: 5). Di sini, jadi jelas bahwa praksis politik harian selalu bergantung pada suatu antropologi tertentu, suatu definisi tentang manusia. Maka, politik juga meresapi seluruh bentuk relasi manusia. Untuk itu, di samping apa yang kita kenal sebagai hubungan internasional di antara berbagai negara atau bangsa, hubungan di antara sama-saudara juga dalam artinya yang paling literal, juga bersifat politis. Artinya, sebenarnya hidup manusia dalam segala kekonkretannya selalu bersifat politis.

Bersama Schmitt dan melawan Schmitt, Plessner mengadvokasi sebuah etika atau pengadaban politik untuk keluar dari kerangka kawan-lawan yang bersifat destruktif. Keragaman kemungkinan-kemungkinan manusia berakar dalam posisi eksentriknya dan dari karakter ketakterdugaan manusia. Dalam bahasa Zygmunt Bauman berarti manusia tak pernah sepenuhnya dan selesai diringkus dan diringkas menggunakan segala kategori modern: selalu adalah yang terlepas dari usaha untuk meringkas manusia dalam konsep-konsep yang bersifat tunggal dan final, selalu ada bagian atau aspek dari kemanusiaan yang tak tersebut dalam setiap upaya pengkonsepan. Dengan kata lain, manusia sebagai manusia selalu terlepas dari upaya untuk meringkusnya dalam suatu kerangka atau bingkai yang bersifat total. Manusia selalu tergelincir keluar dari semua bingkai yang dipakai untuk mendeskripsikannya. Singkatnya, manusia adalah misteri yang tak tuntas.

Lebih dalam, sebagaimana ditunjukkan oleh Plessner, setidaknya terdapat dua kemungkinan arah pengkonsepan manusia yang tidak memadai, karena keduanya jatuh pada sebentuk rasisme sosial terhadap orang lain. Yang pertama, kemungkinan untuk mengkonsepkan hakekat manusia berdasarkan term *apa,* dan kemungkinan untuk mengkonsepkan hakekat manusia berdasarkan term *bagaimana.* Yang pertama, misalnya nampak dalam upaya Heidegger yang mendefinisikan manusia sebagai *Dasein,* yang mengakibatkan pandangan yang negatif terhadap pihak lain. Yang kedua, memungkinkan keterbukaan kepada kebudayaan lain namun kebudayaan yang dimilikinya tetap dianggap memiliki status istimewa dibanding kebudayaan lain. Mengkritik eksistensialisme, Plessner menekankan kesamaan martabat manusia, sejarahnya, relativitas sosiokultural. Dengan jelas Plessner menyatakan bahwa "*a priori anthropology one way or the other produces an absolutization of particular human possibilities*" (2018: 24).

Sehubungan dengan itu, karena yang-politis berarti suatu hubungan kekuasaan, namun dari perspektif posisi eksentrik berarti mencakup juga ketiadaan kekuasaan, maka selalu terbuka pintu ke

arah arogansi kultural, kejahatan dan kekeliruan. Dalam gagasan politisnya yang mengadopsi distingsi kawan-lawan dari Schmitt, Plessner berjuang untuk menemukan bentuk-bentuk politis yang sungguh-sungguh berdasarkan hakekat manusia, sekaligus bersifat relatif berdasarkan hubungan tetap antara pemegang kekuasaan dan warga. Upaya ini didasarkan pada fakta bahwa manusia itu kreatif dan mampu membentuk dunia berdasarkan kreativitas rasionalnya. Dari segi teoritis maupun praksis, kemungkinan dua kultur yang berbeda bisa saling menopang (*koekstensif*) sekaligus pada saat yang sama tetap bersaifat tak-tereduksi, maka manusia selalu merupakan makhluk historis sekaligus politis (2018: 45).

Dengan begitu, berdasarkan sifat paradoksal dari setiap kultur ini, Plessner menunjukkan bahwa yang-politis itu tidak lain suatu situasi manusia yang bersifat tetap yang berurusan dengan upaya melindungi atau meniadakan hal-hal yang bersifat mengganggu (2018: 55). Dalam arti ini, dalam konteks bernegara, definisi Plessner ini mengindikasikan suatu bias hukum, artinya seperti apa sesuatu itu dianggap mengganggu dan perlu ditiadakan, tergantung juga pada penetapan pihak yang memegang kekuasaan. Memang, dengan memertemukan Max Weber dan Schmitt, Plessner secara fenomenologis menunjukkan bahwa yang-politis sebagai suatu perjuangan bagi kekuasaan (*power*), namun untuk keluar dari kerangka pemikiran politik sebagaimana nampak dalam gagasan *biopolitik,* Plessner menghubungkan kekuasaan ini dengan kehidupan manusia. Kehidupan manusia adalah kekuasaan dalam proses kehidupan, sebuah proses, yang sejauh sebagai yang bersifat fisik, juga merupakan subjek kehidupan. Untuk itu, dalam konteks politik, Plessner bergerak dari filsafat rasional menuju filsafat hidup sehingga, "*the human is no longer a matter of the system but the system a matter of the human*" (Plessner, 1918: 308, dalam Joachim Fischer, 2018: 98).

Sampai di sini, kita bisa melihat bahwa karena manusia adalah makhluk yang tetap terbuka, maka sebagaimana ditunjukkan oleh beberapa pemikir kontemporer macam Foucault, Agamben dan Mbembe bahwa, politik secara esensial juga selalu menjadi ancaman bagi manusia. Hubungan kawan-lawan sebagaimana ditunjukkan oleh Schmitt mengkonstitusi hubungan antarmanusia, dan politik sebagai suatu kondisi manusia yang bersifat tetap, dan dalam bentuknya yang eksplisit selalu berorientasi kepada perlindungan maupun perluasan kekuasaan seseorang melalui pembatasan atau peniadaan sesuatu yang mengancam, berakar dalam hubungan tersebut. Politik, secara niscaya terbit dari dari konstitusi dasar mengenai apa itu manusia itu, yang hidup dalam suatu situasi untuk atau berhadapan dan untuk membatasi, serta mengklaim bagi dirinya suatu zona miliknya berhadapan dengan zona asing (Plessner, 2018: 55). Berdasarkan alasan ini, Plessner (2018: 75) menegaskan bahwa

> "Politics is thus not the last, most peripheral application of philosophical and anthropological insight; insight gained from non-purposive objectivity ar never at an end, never definitive, never unsurpassable, and life can never live up to them. … Politics, however, is the art of the right moment, of the favorable opportunity. It's the moment that counts."

Akhirnya, karena relasi politik selalu bisa berubah, dan tidak pernah *fix,* maka antara kepemilikan dan sesuatu yang asing selalu terdapat suatu garis demarkasi yang tidak pernah tetap, yang dalam banyak cara, apa yang penting bagi kehidupan mesti diperjuangkan. Ini juga menjadi alasan bahwa hukum tetap diperlukan dalam kehidupan politik. Hukum, dalam istilah Cornelius Castoriadis, selalu didasarkan pada pusat imajiner setiap budaya, di mana budaya tersebut dalam dirinya tidak lagi membutuhkan dasar lain dalam suatu penanda kosong. Apa yang benar dan apa yang adil pada dasarnya tidak berdasar (Castoriadis, 2005) Karena manusia dan kebudayaannya dalam arti tertentu dikondisikan oleh sejarah, tetapi juga mengkondisikan sejarah, maka dalam arti itu juga, politik harus bisa dibaca dari dua posisi ini, dengan martabat manusia sebagai rujukannya. Itu sebabnya, bagi Plessner, politik mesti secara terus-menerus diadabkan. Dalam arti itu, politik baik teoritis maupun praksis bersifat historis: ia terikat pada kenyataan yang ada.

PENUTUP

Pandangan Plessner adalah justifikasi filosofis atas kebenaran *sensus communis* atas dasar realisme terutama dimensi metafisis pengetahuan manusia dengan tubuh sebagai dasar, akar dan tempat darinya konsepsi tentang yang-politis juga diberangkatkan. Itulah *posisi eksentrik* manusia. Secara epistemologis, *sensus communis* ini adalah juga "tempat pertama" manusia mengenal karena dunia yang kita hadapi adalah suatu dunia yang dianugerahi rationalitas dan tatanan sehingga dapat ditangkap dan dimengerti. Dalam dunia yang demikian manusia bertubuh hidup sebagai "jiwa yang membadan dan badan yang menjiwa "yang dianugerahi kebebasan dan akal budi. Keduanya menjadi alasan ada bagi manusia dengan kapasitas refleksifnya dan membuat dirinya mampu melampaui determinasi alamiahnya.

Realisme politik Plessner merupakan tanggapan kritis-objektif atas masalah ideologisasi tubuh manusia sebagai tubuh tanpa bentuk. Teori Plessner menjadi antisipasi atas pandangan reduktif atas diri manusia yang secara fundamental merusak manusia dari dalam, dan menghantar pada suatu fatalisme kemajuan yang tidak membebaskan manusia. Pemikiran Plessner tentang *forma posisi eksentrik* menyangkut kapasitas refleksifnya membantu kita untuk menyadari bahwa politik sebagai arena perjuangan, mesti tetap dipeliharan martabatnya dengan refleksi-refleksi kritis, demi menjaga agar politik tersebut tidak jatuh ke dalam bentuk-bentuk kediktatoran, yang dalam sejarah selalu mencari pembenarannya dalam gagasan-gagasan sempit tentang identitas.

Bibliografi

Agamben, Giorgio. 2011. *The Kingdom and the Glory.* Stanford: Stanford University Press.

Bakker, Anton. 2000. *Antropologi Metafisika*. Yogyakarta: Kanisius

Castoriadis, Cornelius. 2005. *The Imaginary Institution of Society.* Trans. Kathleen Blamey. Cambridge: Polity Press.

de Monticelli, Roberta. 2014. "Embodied Visual Perception: An Argument from Plessner (1923)." *Phenomenology and Mind,*4:35-46.

Delitz, Heike and Robert Seyfert. 2018. "Introduction." Hal. vii-xxv. Dalam *Politcal Anthroplogy,* Helmuth Plessner. Evanston, Ill: Northwestern University Press.

Fischer, Joachim. 2018. "Political Anthropology: Plessner's Fascinating View form Weimar." Hal. 89-110. Dalam *Politcal Anthroplogy,* Helmuth Plessner. Evanston, Ill: Northwestern University Press.

Gehlen, Arnold. 1988. *Man: His Nature and Place in the World.* Columbia: Columbia University Press.

Grene, Marjorie. 1966. "Positionality in the Philosophy of Helmuth Plessner." *The Review of Metaphysics* 20:2. DOI: 10.2307/20124229.

Haryatmoko. 2003. *Etika Politik dan Kekuasaan.* Jakarta: Kompas.

Heidegger, Martin. 2010. *Being and Time.* Trans. Joan Stambaugh. Albany, NY: SUNY Press.

Honenberger, Phillip (ed.). 2015. *Naturalism and Philosophical Anthropology.* London: Palgrave Macmillan.

Kant, Immanuel. 1964. *Grundwork of the Metaphysics of Moral.* Ed. H.J. Paton. New York: Harper & Row.

Levinas, Emmanuel. 1998. *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other.* Trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav. New York: Columbia University Press.

Mbembe, Achille. 2003. "Necropolitics." *Public Culture* 15 (1). Durham: Duke University Press. DOI: 10.1215/08992363-15-1-11

Mittelstrass, Jürgen. 2007. "Education between Ethical Universality and Cultural Particularity." Hal. 245-256. Dalam *Globalization and Education: Proceedings of the Joint Working Group, The Pontifical Academy of Sciences, 16-17 November 2005.* Eds. Marcelo Sanchez Sorondo, Edmond Malinvaud, Pierre Lena. Berlin: Walter de Gruyter.

Plessner, Helmuth. 1958. "On the Relation of Time to Death." Hal. 233-263. Dalam *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbooks*. Trans. Ralph Manheim. Ed. Joseph Campbell.

London: Routledge & Kegan Paul.

Plessner, Helmuth. 1969. "De Homine Abscondito." *Social Research,* 36:4. DOI: 10.2307/40969985.

Plessner, Helmuth. 1975. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie.* Berlin: Walter de Gruyter.

Plessner, Helmuth. 2014. "The Objectivity of Senses." Trans. Mathew Bower. *Phenomenology and Mind,* 4:19-34.

Plessner, Helmuth. 2018. *Political Anthropology.* Trans. Nils F. Schott, Ed., and Intro by Heike Delitz and Robert Seyfert; Epi., by Joachim Fischer. Evanston, Ill: Northwestern University Press.

Rehberg, Karl-Siegbert. 1988. "Arnold Gehlen's Elementary Anthropology – An Introduction." Hal. ix-xxxvi. Dalam *Man: His Nature and Place in the World,* Arnold Gehlen. Columbia: Columbia University Press.

Ricoeur, Paul. 1992. *Oneself as Another.* Trans. Kathleen Blamey. Chicago: The University of Chicago Press.

Sutrisno, Mudji dan Hendar Putranto (eds.). 2005. *Teori-teori Kebudayaan.* Yogyakarta: Kanisius