

AKU LAWAN SEMUA: AUTENTISITAS DAN PERCABANGANNYA DALAM SEJARAH FILSAFAT BARAT

Muhammad R. Nirasma

Peneliti Independen

Abstrak. Dalam studi tentang sifat dasar manusia, salah satu persoalan mendasar yang menjadi perhatian para pemikir adalah pertanyaan menyoal autentisitas. Khususnya dalam tradisi pemikiran liberal, pertanyaan ini menjadi penting karena keterkaitan eratnya dengan kebebasan individual maupun kapasitas individu untuk secara bebas mewujudkan potensi dan aspirasinya. Artikel ini mencoba menelusuri diskusi konseptual tentang autentisitas dalam sejarah filsafat Barat, khususnya filsafat kontinental Eropa, sejak dari Immanuel Kant, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, hingga Jean-Paul Sartre. Tujuannya bukan untuk mendemonstrasikan perkembangan linear konsep dimaksud sebagai sesuatu yang berprogres, melainkan untuk memahami kompleksitasnya dengan mengidentifikasi unsur-unsur yang dikonstruksikan dan diperkarakan oleh para pemikir tersebut.

Kata kunci: individu, kebebasan, autentisitas

Abstract. In the study of the nature of man, one of the fundamental questions that concern thinkers and philosopher-alike is that of authenticity. Especially in the tradition of liberal thought, this question becomes important because of its close relationship with individual freedom and the individual's capacity to freely realize his potentials and aspirations. This article attempts to trace the conceptual discussion of authenticity in the history of Western philosophy, particularly continental European philosophy, from Immanuel Kant, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, to Jean-Paul Sartre. It aims not to demonstrate the progression of its development, but to understand its complexity by identifying its elements contributed and problematized by those thinkers.

Keywords: individual, freedom, authenticity

Correspondence author: Muhammad R. Nirasma, m.nirasma@gmail.com

PENDAHULUAN

Autentisitas (*authenticity*), dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa) diartikan sebagai “keaslian; kebenaran,” atau dalam bidang psikologi, “fenomena yang nyata dan terpercaya keberadaannya.” Dalam kajian filsafat, karakteristik ini direnungkan sebagai atribut manusia—bagian asasi dari “kemanusiaan”-nya—hingga perkaranya menjadi jauh lebih kompleks, tidak lagi sederhana. Di satu sisi, seseorang tidak mungkin menjadi orang lain, sekeras apa pun ia berpura-pura. Namun di sisi lain, perasaan bahwa sesekali kita berpikir, bertindak, atau bertutur *tidak* seperti diri sendiri, adalah perasaan yang sangat wajar dan tidak dapat dimungkiri. Situasi ini membawa kita pada pertanyaan yang cukup pelik: “Apakah artinya menjadi diri sendiri?” —“*What is it to be oneself, at one with oneself, or truly representing one's self?*” (Varga and Guignon) Pertanyaan ini, nampaknya, yang menjadi jantung permasalahan autentisitas.

Autentisitas bukanlah tema yang baru di dalam filsafat. Sebagaimana tema-tema lain yang kadang-kadang dinilai terlampau tinggi dan dianggap sebagai “pertanyaan besar umat manusia,” tema ini pun memiliki sejarah yang panjang. Setidaknya, kita bisa merunutnya hingga ke pemikiran Jean-Jacques Rousseau (Carman 229). Seperti halnya Thomas Hobbes, John Locke, maupun beberapa pemikir sosial dan politik pada masanya, Rousseau pun menjangkarkan uraian gagasannya pada rumusan tentang suatu “keadaan alamiah” (*state of nature*) manusia (Karatekeli). Menurut Rousseau, pada dasarnya manusia itu baik; dalam artian, mencintai dirinya sendiri dan mencintai perdamaian (Juarez-Garcia and Schaefer). Meskipun demikian, dalam keadaan alamiah tersebut manusia tidak mengenal moralitas, tidak ada pengategorian baik-buruk ataupun benar-salah terhadap tindakan manusia—keadaan alamiah ada mendahului moralitas. Yang mesti dicatat, keadaan ini bersifat hipotetis; diperlukan, sekadar untuk mendirikan bangunan teori kontrak sosial. Bagi para pemikir liberal awal, kontrak sosial menjadi momen transisional yang menyeberangkan manusia dari ketidakteraturan alamiah ke keteraturan sosial-politik.

Sekalipun kontrak sosial menyudahi kehidupan alamiah dan membawa manusia pada semesta sosial-politik, bagi Rousseau, tujuan dari keberadaan masyarakat seharusnya adalah untuk memberikan ruang bagi manusia agar bisa hidup seperti dalam keadaan alamiahnya tanpa menimbulkan anarkisme total akibat kebebasan yang tak terbatas. Untuk maksud ini, pendidikan terhadap anggota masyarakat, terutama anak-anak, memiliki peranan yang sangat penting (Peckover). Pendidikan haruslah membebaskan; memungkinkan orang untuk menentukan sendiri jalan hidupnya. Dalam konteks ini, secara sederhana dapat kita katakan bahwa autentisitas atau “menjadi diri sendiri” bisa dipahami sebagai kondisi di mana seseorang berpikir, bertutur, dan bertindak sebagaimana adanya dalam keadaan alamiah. Pada titik inilah kita mulai dapat membaca, bahwa gagasan ideal yang dibayangkan Rousseau tersebut merupakan cerminan terbalik dari situasi real yang direnungkannya, di mana masyarakat justru cenderung mengharapkan seorang individu untuk berpikir, bertutur, dan bertindak berbeda dari dorongan-dorongan personal yang ada dalam dirinya. Dalam pemikiran Rousseau, dengan demikian, gagasan autentisitas merujuk pada segenap konsepsi etis dan psikologis tentang individualitas yang dihadapkan pada relasi sulit dengan norma-norma keadilan

tradisional dan tuntutan moral – “*the idea of authenticity belongs to a cluster of ethical and psychological conceptions of individuality that stand in an uneasy relation to traditional norms of justice and the demands of morality*” (Carman 229). Untuk mengawali pembicaraan kita mengenai autentisitas, saya pikir definisi ini cukup bermanfaat. Seiring dengan perkembangan diskusi di dalam tulisan ini, kita akan mengujinya untuk memperoleh pemahaman yang lebih memadai mengenai konsep autentisitas.

Pemikiran beberapa filsuf yang datang setelah Rousseau akan kita diskusikan untuk mendapatkan pemahaman yang lebih mendalam mengenai konsep autentisitas. Pembahasan tentang filsuf-filsuf tersebut akan dilakukan secara kronologis sesuai dengan masa hidup mereka. Pembaca akan melihat bagaimana konsep autentisitas diperkarakan dari waktu ke waktu melalui pemikiran para filsuf tersebut, sehingga atribut atau aspek baru dapat hadir memperkaya konstruksi konseptualnya. Kendati demikian, pembahasan kronologis ini tidak dimaksudkan untuk mengimplikasikan bahwa konsep autentisitas mengalami perkembangan yang linear dan menjadi konsep yang “semakin matang.” Tidak pula pembahasan ini dimaksudkan untuk membuat perbandingan di antara pemikiran-pemikiran para filsuf tersebut. Maksud penulis, dengan mendiskusikan pemikiran beberapa filsuf dalam mempermasalahkan autentisitas, adalah untuk mengajak pembaca menilik kembali autentisitas sebagai sebuah konsep yang “belum selesai,” di mana tiap-tiap filsuf yang didiskusikan di sini – namun tidak terbatas pada mereka saja – telah mengungkap atau menambahkan dimensi-dimensi tertentu yang memperkaya konsep tersebut. Dengan kata lain, tulisan ini tidak dimaksudkan untuk menghimpun konseptualisasi autentisitas ke dalam satu konstruk yang utuh. Tulisan ini, justru hendak menunjukkan percabangan konsep autentisitas ke berbagai dimensinya.

METODE

Penelitian ini sepenuhnya dilakukan dengan metode kajian pustaka (*literature review*). Data utama yang digunakan adalah tulisan-tulisan yang dihasilkan oleh lima orang filsuf yang dibahas, yakni Immanuel Kant, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, dan Jean-Paul Sartre. Selain itu, penulis juga menggunakan data sekunder berupa tulisan-tulisan yang membahas *mengenai* kiprah dan pemikiran pada filsuf ini.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pada bagian ini, gagasan beberapa filsuf akan didiskusikan untuk melihat kompleksitas konsep autentisitas. Secara khusus, bagian ini akan mempercakapkan pemikiran Kant, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, dan Sartre. Perlu diperhatikan, bahwa para filsuf tersebut kerap kali tidak hanya menyoroti dan memberikan penekanan pada *aspek* yang berbeda dari autentisitas, melainkan juga menggunakan *pendekatan* yang berlainan satu sama lain. Oleh karena itu, tidak mengejutkan jika kemudian, sebagian penulis bahkan menganggap bahwa apa yang mereka persoalkan bukanlah satu topik yang sama. Carman, misalnya, membedakan dengan tegas bahwa otonomi moral Kant merupakan konsep yang sama sekali berbeda dengan autentisitas.



Saya pikir, hal ini justru menegaskan betapa kompleksitas konsep tersebut menolak untuk direduksi. Kendatipun demikian, saya juga menyadari bahwa keterbatasan ruang pada tulisan ini akhirnya memaksakan sebetuk reduksi. Mudah-mudahan, reduksi tersebut tidak lantas menghilangkan kememadaian tulisan ini sebagai sebuah pengantar.

Immanuel Kant dan Otonomi Moral

Dalam mendiskusikan persoalan moral, Immanuel Kant memberikan penekanan pada konsep otonomi (*moral autonomy*) (Jemberie; Kleingeld; Kleingeld and Willaschek). Pemikiran J. J. Rousseau merupakan salah satu inspirasi penting bagi konsepsi Kant ini. Sebagian penulis membuat pembedaan antara konsep otonomi dan autentisitas. Oleh karena, meskipun keduanya dapat kita pahami sebagai “menjadi diri sendiri,” otonomi mensyaratkan adanya pengejawantahan sukarela suatu hukum universal oleh seorang individu. Adapun autentisitas lebih menekankan pada kemampuan individu untuk bersandar hanya pada dirinya sendiri (Carman 230). Kendati demikian, saya berargumen bahwa otonomi moral ala Kant ini tetap bermanfaat untuk memahami autentisitas, karena masih berdiri di atas satu tesis yang sama, yakni menjadi diri sendiri.

Sebagaimana terlihat dari uraian pembuka di atas, Kant telah memasok moralitas ke dalam konsep autentisitas, dan mengubahnya menjadi otonomi moral. Autentisitas Rousseau tidak berbicara mengenai moralitas; akan tetapi bagi Kant, seseorang hanya dapat menjadi dirinya sendiri jika ia melakukan tindakan moral, yaitu bertindak sesuai dengan imperatif kategoris¹ yang terumuskan dalam bentuk maksim *a priori*.² Maksim *a priori* (formal) sendiri berbeda dari maksim empiris (material) yang mengacu pada hasrat inderawi dan terorientasi pada hasil tindakan. Maksim *a priori* sama dan sebangun dengan hukum universal (Kant 26). Suatu tindakan itu baik secara moral, karena ia memang baik, bukan karena ia membawa kebaikan atau manfaat bagi orang yang melakukannya atau bagi orang lain. Tindakan ini tidak berurusan dengan perhitungan baik-buruk, apalagi untung-rugi, berkenaan dengan akibat yang dimunculkannya. Oleh karena itu, maksim yang mendasari suatu tindakan moral harus senantiasa bersesuaian dengan hukum moral universal. Di mana pun, kapan pun, dan dalam kondisi apa pun, tindakan moral itu baik.

Kesesuaian antara yang individual dengan yang universal inilah yang kemudian kita pahami sebagai otonomi. Jika pada seseorang, yang individual (putusan sadar untuk bertindak) bertentangan dengan yang universal (hukum moral), maka orang tersebut tidak akan mengalami dirinya secara utuh—dus, tidak otonom; sebagian dari dirinya *terpaksa* tunduk pada sesuatu yang lain dari dirinya sendiri, entah pada impuls, hasrat, kondisi psikis, dan sebagainya, atau pada otoritas, kuasa, yang diam-diam tidak bisa ia terima. Rumusan ini sebenarnya dapat dipahami sebagai satu upaya untuk menjawab kesulitan yang ditimbulkan oleh romantisme Rousseau;

¹ Secara sederhana, imperatif kategoris dapat dimaknai sebagai perintah atau dorongan moral (imperatif) yang semata-mata didasarkan pada keterpilahan antara yang benar dan yang salah (kategoris).

² Maksim, menurut *KBBI*, berarti “pernyataan ringkas yang mengandung ajaran atau kebenaran umum tentang sifat-sifat manusia.” Dalam konteks diskusi kita, maksim yang mengandung hukum moral tidak bersandar pada realitas empiris, melainkan pada rasionalitas manusia, sehingga disebut *a priori*.

jika manusia dibiarkan menuruti kehendak dan dorongan pribadinya begitu saja, bagaimana mungkin ia bisa menjadi diri sendiri sementara batasan-batasan dan tuntutan-tuntutan dalam masyarakat tetap mengikatnya? Jika kita katakan bahwa manusia dalam keadaan alamiahnya selalu baik, maka kita pun tak boleh menyalahkan mereka ketika berbuat sekehendak dirinya. Jika kita katakan tindakan itu buruk, padahal ia sekadar menuruti kehendak alamiahnya, maka kita menuduhkan putusan moral terhadapnya. Atau setidaknya, kita mungkin mengatakan bahwa tindakan yang buruk itu sebenarnya bukan perwujudan dari kehendak alamiahnya. Namun, dengan demikian kita sebenarnya hanya mengatakan bahwa apa yang sesuai dengan keadaan alamiah itu tak lebih dari konstruksi sosial yang kita terima. Ini berarti, apa yang kita maksudkan sebagai “keadaan alamiah” bukan lagi keadaan alamiah, melainkan nama lain untuk moralitas yang diterima.

Dengan rumusan dari Kant di atas, kita dapat memaknai “menjadi diri sendiri” sebagai bertindak sesuai imperatif kategoris, di mana seorang individu dengan segenap kesadaran dan kediriannya memilih untuk mengambil suatu tindakan demi tindakan itu sendiri, karena keyakinannya bahwa tindakan tersebut secara intrinsik memiliki nilai moral. Jika kita bertindak menurut imperatif hipotetis,³ tindakan akan terarah pada suatu tujuan yang ada di luar tindakan kita; yang berarti, tak tertuju pada diri sendiri—sehingga, kita tidak autentik. Tindakan semacam ini, bukanlah tindakan moral karena nilainya ditentukan oleh sesuatu yang sama sekali lain—hasil, akibat, manfaat, keuntungan, dan sebagainya. *“Imperatives themselves, however, when they are conditional (i.e. do not determine the will simply as will, but only in respect to a desired effect, that is, when they are hypothetical imperatives), are practical precepts, but not laws”* (Kant 18). Berbeda halnya jika kita bertindak menurut imperatif kategoris; tindakan kita tertuju pada tindakan itu sendiri. Jika semua orang melakukan tindakan moral, mereka akan sekaligus menjadi diri sendiri dan menjadi sesuai dengan apa yang diharapkan oleh masyarakat. Di satu sisi, Kant cukup berhasil mengatasi kesulitan yang diakibatkan oleh rumusan Rousseau. Namun di lain sisi, hal ini menimbulkan implikasi lain, yaitu rumusan mengenai hukum moral yang objektif dan universal mereduksi manusia menjadi sebuah konsep abstrak, bahkan transendental, lantaran kedap terhadap pengaruh situasi konkret yang terikat ruang-waktu.

Otonomi moral, dalam kerangka pemikiran Kant, membawa pada autentisitas karena dengannya seorang individu dengan sepenuh kesadaran dan tanggung jawab melakukan suatu tindakan tanpa takut akan konsekuensinya. Rumusan ini nampaknya lugas dan sederhana, namun tidak cukup realistis. Ia merupakan jalan pintas yang justru dapat mengaburkan permasalahan yang sebenarnya: bagaimana individu dapat menempatkan diri di dalam masyarakat tanpa kehilangan ke-diri-annya—menghidupi ke-diri-an tersebut tanpa melanggar batasan-batasan dan tuntutan-tuntutan sosial. Persoalan ini kembali mengemuka ketika penyelidikan diarahkan pada subjektivitas manusia, sebagaimana kita dapati dalam pemikiran S. A.

³ Secara sederhana, imperatif hipotetis dapat dimaknai sebagai perintah atau dorongan (imperatif) yang didasarkan pada perhitungan akan akibat yang mungkin ditimbulkannya pada konteks empiris tertentu (hipotetis)—seperti rumusan, “Saya akan melakukan A, karena dengan melakukan A, maka akan berakibat B (sesuatu yang baik atau menguntungkan), dan jika melakukan sebaliknya, maka akan berakibat C (sesuatu yang buruk atau merugikan).”

Kierkegaard. Tentu saja bukan Kant yang menjadi sasaran langsung dari kritik Kierkegaard, melainkan jejak-jejak pemikirannya yang ada pada idealisme G. W. F. Hegel yang menempatkan subjek bukan pada manusia konkret berdarah-daging, melainkan pada keseluruhan proses dialektis yang dialami Roh.

Søren Aabye Kierkegaard dan Subjektivitas

Kierkegaard tidak secara khusus mengeksplorasi autentisitas. Kendati demikian, banyak tema yang dipermasalahkan olehnya memberi kita informasi yang cukup melimpah untuk mengonstruksi konsep autentisitas berdasarkan sudut pandangnya. Tema pertama yang sangat krusial untuk memahami konsep ini adalah “subjektivitas,” yang dalam banyak tulisannya dicirikan dengan terminologi *inwardness* (Kierkegaard, *The Sickness unto Death*) dan secara harfiah dapat diterjemahkan menjadi “ke-ke-dalam-an,” atau dalam konteks diskusi kita, “kedalaman-diri.”

Bagi Kierkegaard, kebenaran hanya dapat diperoleh melalui subjektivitas (Arango 110), yakni dengan menengok ke kedalaman-diri. Sementara pengetahuan yang objektif merupakan hasil dari penyelidikan yang dilakukan dengan mengambil jarak dari objeknya, pengetahuan yang subjektif merupakan hasil dari keterlibatan yang mendalam dengan realitas, khususnya pada momen eksistensial. Dengan menggeluti kebenaran melalui subjektivitas, seorang Kristen, misalnya, akan dapat *menjadi* Kristen sepenuhnya, dan bukan sekadar *mengikuti* kekristenan. Dengan demikian, untuk dapat beriman dan mengenal Tuhan, seseorang tidak perlu membuktikan keberadaan-Nya secara rasional, melainkan mesti terlibat dalam relasi yang amat dekat dengan-Nya. Iman tidak bisa dilandaskan pada pengetahuan objektif dan pembuktian rasional atas eksistensi Tuhan; karena keduanya mengharuskan adanya penjarakan antara individu dan Tuhannya. Inilah sebabnya, subjektivitas dan kebenaran yang terungkap olehnya tidak mungkin dibagi-bagikan kepada orang lain, kepada khalayak. Subjektivitas adalah apa yang benar-benar milik saya seorang.

Kekristenan yang terlembagakan, yang menjadi sasaran kritik Kierkegaard itu, muncul karena orang-orang Kristen beragama layaknya kerumunan (*crowd*), sebagai suatu kelompok sosial di mana karakteristik setiap individunya lenyap sehingga mereka menjadi anonim; yang ada hanyalah karakter kelompoknya. Kondisi ini menjadi tabir yang menghalangi orang dari kebenaran. ‘... [E]ven if every individual possessed the truth in private, yet if they came together into a crowd... untruth would at once be let in. For “the crowd” is untruth. ... A crowd... in its very concept is untruth, since a crowd either renders the single individual wholly unrepentant and irresponsible, or weakens his responsibility by making it a fraction of his decision (Kierkegaard, *The Crowd is Untruth* 2-3).

Sebagaimana sudah sempat disinggung sebelumnya, Kierkegaard melontarkan kritik keras terhadap Hegel yang menurutnya defisit dalam etika (Alznauer). Hal ini karena idealisme Hegelian, yang hanya mengakui keagenan Roh (Inggris: *Spirit*, Jerman: *Geist*) dan dialektikanya, mempunyai andil besar dalam munculnya tabiat beragama yang bercorak kerumunan. Manusia, termasuk para tokoh besar sejarah umat manusia, menurut sistem berpikir Hegelian sekadar salah satu sarana Roh untuk memanifestasikan diri dalam dunia. Kierkegaard menentang pandangan ini dan menganggap bahwa hanya orang yang mencari kebenaran subjektif melalui

kedalaman-diri yang dapat menjadi autentik; orang-orang selebihnya larut dalam kerumunan dan kehilangan diri mereka.

Kierkegaard juga memberikan penekanan penting pada kemampuan individu untuk membuat keputusan. Menurutnya, tidak ada pijakan apa pun di luar diri manusia yang bisa dijadikan pegangan untuk membuat suatu keputusan, termasuk pertimbangan rasional maupun kaidah-kaidah moral yang diterima. Sebuah keputusan eksistensial hanya berpijak pada keyakinan (*faith*), di mana keyakinan sendiri merupakan sebuah paradoks yang tidak dapat direduksi agar masuk akal, tidak pula tunduk pada hukum moral. Kierkegaard mencontohkannya dengan kisah dalam Al Kitab, yakni pengorbanan Ishaq oleh Ibrahim. Keputusan Ibrahim menunaikan perintah Tuhan untuk mengorbankan putranya tidak dilandaskan pada pertimbangan rasional apa pun karena dilihat dari sudut pandang orang ketiga (masyarakat), tak ada alasan masuk akal ataupun justifikasi moral yang dapat membenarkannya. Mencoba memahami keputusan Ibrahim dalam peristiwa tersebut dengan sudut pandang orang ketiga adalah sesuatu yang mustahil, bahkan pertimbangan moral yang mungkin muncul dalam diri Ibrahim pun tidak akan membantu untuk memahaminya. Dengan demikian, keputusan eksistensial semacam ini telah menunda moralitas. *“Now the story of Abraham contains such a teleological suspension of the ethical. ... He acts by virtue of the absurd, for it is precisely absurd that he as the particular is higher than the universal. This paradox cannot be mediated”* (Kierkegaard, *Fear and Trembling*).

Kemampuan manusia untuk membuat keputusan tanpa bersandar atau berlandaskan pada apa pun merupakan khas manusia sebagai eksistensi—keputusannya bersifat eksistensial. Seseorang yang larut dalam kerumunan atau bergantung pada pertimbangan-pertimbangan objektif, takkan sampai pada keputusan semacam ini, karena ia menempatkan tanggung jawab atas keputusannya pada hal lain selain dirinya. Inilah hal kedua yang menandai perseteruan antara Kierkegaard dengan Hegel, sekaligus dengan Kant. Di dalam otonomi Kantian, keputusan untuk melakukan tindakan moral memang tidak didasarkan pada landasan yang ada di luar makhluk rasional, bahkan tidak dikalkulasikan akibat-akibatnya; namun, landasan yang ada dalam diri makhluk rasional, yaitu imperatif kategoris, merupakan konsepsi yang transendental serta rasional. Bagi Kierkegaard keputusan eksistensial tidak berpijak pada landasan transendental yang mana pun dan tidak bersifat rasional.

Melalui sudut pandang Kierkegaard, kita mendapati bahwa menjadi autentik, yaitu menjadi diri sendiri, berarti merengkuh subjektivitas dan berani untuk mengambil keputusan eksistensial (Wrathall). Rumusan ini tak lagi berurusan dengan keadaan alamiah manusia, ataupun dengan moralitas. Bahkan, apa yang kemudian kita pahami sebagai kondisi manusia adalah tiadanya keadaan alamiah padanya (Damm 3-22), sebagaimana pendirian para filsuf eksistensial yang datang sesudah Kierkegaard. Dengan kata lain, manusia merupakan hewan tanpa kodrat (*nature*). Sejak Kierkegaard, term eksistensi pun memperoleh satu pengertian baru, yakni sebagai keberadaan yang selalu dalam keadaan “menjadi” (*becoming*) dan merujuk pada manusia yang konkret itu sendiri. Tidak seperti manusia ala Renaisans dengan rasionalitas paripurnanya, manusia yang konkret itu penuh dengan kontradiksi dan ambivalensi, dan senantiasa berupaya mengaktualisasikan dirinya, karena dia tidak pernah menjadi diri yang utuh dan tuntas. *“Man is a synthesis of the infinite and the finite, of the temporal and the eternal, of freedom and necessity, in short it is a synthesis. A synthesis*

is a relation between two factors. So regarded, man is not yet a self" (Kierkegaard, *The Sickness unto Death* 9). Pada diskusi selanjutnya, kita akan melihat betapa gagasan mengenai manusia sebagai "Ada yang tak pernah selesai" ini menjadi gagasan dasar yang selalu membayangi para filsuf eksistensialis pasca-Kierkegaard.

Friedrich Nietzsche dan *Amor Fati*

Nietzsche tidak membicarakan autentisitas sebagai salah satu tema yang digarapnya secara khusus. Namun, pemikirannya mengenai *amor fati* (Domino; Mollison) membantu kita untuk memahami pandangannya mengenai konsep tersebut. *Amor fati* sendiri merupakan frase dalam bahasa Latin yang kurang lebih dapat dimaknai sebagai "mencintai takdir," yakni membuka diri untuk merengkuh, bahkan *mencintai* (Nietzsche, *Ecce Homo*), apa pun yang terjadi dalam hidup kita.

Untuk menjadi autentik, seseorang harus bisa mengatakan "ya" terhadap hidupnya, meskipun tidak semua hal yang terjadi di dalamnya baik dan menyenangkan. Dalam hal ini, Nietzsche bersikap keras terhadap Kristen dan segala bentuk keyakinan (*beliefs*) pada umumnya, karena telah memalingkan manusia dari kehidupan nyata "di sini" kepada janji-janji kehidupan lain "di sana," sehingga tidak lagi kreatif dalam menghadapi dan mengatasi realitasnya. Oleh karena itu, seseorang mesti "membunuh" tuhan untuk dapat menemukan pijakan di bumi, mengambil tempat dalam kemewaktuan, menjadi bebas dan kreatif (Fink 66). Sikap belas kasih yang menjadi inti ajaran Kristen juga mengatakan "ya" terhadap kehidupan; namun, kehidupan yang sakit dan reaktif (Deleuze). Belas kasih merupakan nilai yang telah diputar-balikkan, sehingga orang menganggap mulia kemiskinan dan penderitaan, sekaligus membenci kemakmuran dan kemuliaan. Akibatnya, orang berpasrah menerima hidupnya yang sulit, namun tidak melakukan apa-apa terhadapnya dan sekadar memelihara kebencian terhadap orang lain yang lebih beruntung darinya.

Tidak seperti Kierkegaard yang menganggap iman sebagai jalan mencapai kebenaran, Nietzsche justru menganggapnya sebagai sesuatu yang berbahaya. Baginya, kebenaran harus diciptakan dan *selalu* diciptakan, bukan diimani. Bahkan jika perlu, seseorang harus menciptakan kebenaran hari ini, dan mengingkarinya dengan kebenaran lain esok hari (Sunardi). Dengan begitu, seseorang akan bisa bertindak kreatif dengan hidupnya, dan menjadi bebas. Melalui penciptaan kebenaran, orang melakukan pelampauan diri dan terus-menerus mencipta ulang dirinya. "*The essence of creation is always an overcoming, ... The creative person transcends himself through time, destroys what he was and searches for what he is not yet*" (Fink 66). Dalam proses kreatif yang terjadi terus-menerus ini, yang menjadi jantungnya adalah kehendak untuk berkuasa (Inggris: *the will to power*; Jerman: *der Wille zur Macht*).

Kedua pemikir ini sama-sama menelanjangi hipokrisi dalam masyarakat Kristen, tapi dengan cara yang berbeda. Kierkegaard menolak cara beragama dengan berkerumun karena melenyapkan tanggung jawab setiap individu atas keputusan hidupnya. Adapun Nietzsche, tidak sekadar menolak larutnya individu ke dalam kerumunan, tapi juga mengikis kebohongan yang ada dalam diri setiap orang yang beragama. Untuk memahami pandangan Nietzsche ini, kita perlu menempatkannya pada dua kualitas yang bertentangan dari kehendak untuk berkuasa, yaitu kehendak yang bersifat aktif dan afirmatif, serta yang bersifat reaktif dan negatif (Deleuze 53-54).

Mengalihkan diri pada kehidupan lain "di sana" dan berpaling dari kehidupan ini "di sini," merupakan sikap nihilistik karena mendepresiasi kehidupan yang

sebenarnya. Sikap ini didasarkan pada kehendak untuk berkuasa yang memiliki kualitas negatif. Ia menegaskan apa yang berbeda darinya. Orang-orang yang memiliki kehendak untuk berkuasa semacam ini, tahu akan kehidupan mereka yang rendah dan papa, namun bukannya bertindak kreatif untuk memperbaikinya, mereka justru pasrah menerima sekaligus menyangkalnya. Di satu sisi, mereka memandang kehidupannya yang rendah dan papa itu sebagai sebuah kemuliaan. Namun di sisi lain, mereka senantiasa mengharap-harap kehidupan lain yang akan mereka dapatkan setelah kematian, setelah meninggalkan kehidupannya di sini. Bahkan, tak jarang sikap ini disertai dengan sebetulnya dendam terhadap orang-orang lain yang memiliki kemakmuran dan kemuliaan hidup; bahwa mereka akan memperoleh surga nantinya, sementara orang-orang yang berbeda darinya itu akan kekal di neraka. Mentalitas semacam ini juga kental tergambar dalam bab “Tarantula” pada buku *Thus Spake Zarathustra*, di mana para tarantula hidup dengan dendam dan dengki—“*Inspired ones they resemble: but it is not the heart that inspireth them – but vengeance. And when they become subtle and cold, it is not spirit, but envy, that maketh them so*” (Nietzsche 70).

Pada titik ini kita melihat adanya penipuan-diri (*self-deception*) yang membuat manusia tidak autentik. Akan tetapi, bukan penipuan-diri ini yang menjadi perhatian utama Nietzsche; Jean-Paul Sartre yang akan membicarakannya secara khusus nantinya. Orang-orang yang memiliki kehendak untuk berkuasa dalam kualitasnya yang negatif, tidak autentik bukan semata-mata karena pengalihan hidupnya dari kehidupan yang sebenarnya kepada kehidupan yang diangankan. Melainkan, karena mereka juga hanya memiliki daya-daya reaktif untuk menjalani hidupnya. Ini karena mereka selalu menghabiskan perhatian pada orang-orang yang berbeda darinya, kemudian menegaskan. Mereka tak pernah memandang diri mereka sendiri untuk melakukan penegasan – dan pelampauan – atas ke-diri-annya.

Sejalan dengan uraian di atas, kita melihat bahwa seseorang baru bisa menjadi autentik jika mampu menjadikan kehendak untuk berkuasanya berkualitas penegasan (*affirmative*): menerima dan menegaskan keberbedaannya di antara semua yang lain. Dengan cara inilah ia bisa menjalani kehidupan secara aktif dan kreatif: menciptakan kebenarannya (Damm xxiv), menjungkir-balikkan nilai-nilai yang telah usang (transvaluasi) (Deleuze 16), dan senantiasa melakukan pelampauan-diri (Fink 66). Dan ini hanya mungkin terjadi jika ia mencintai takdirnya. “Resep saya untuk kebesaran dalam diri manusia adalah *amor fati*.... Bukan hanya untuk menanggung yang diperlukan, ... tetapi untuk mencintainya....” – “*Meine Formel für die Grösse am Menschen ist amor fati.... Das Nothwendige nicht bloss ertragen, ... sondern es lieben....*” (Nietzsche, *Ecce Homo*).

Martin Heidegger dan Ada-menuju-kematian

Terkait autentisitas, warisan pemikiran Kierkegaard mengenai subjektivitas kita dapati begitu dalam pengaruhnya pada fenomenologi Martin Heidegger. Yang autentik, menurut Heidegger, adalah apa yang benar-benar milik saya seorang; ia menyebutnya ke-aku-an (Inggris: *mineness*; Jerman: *Jameinigkeit*) (Carman 233). Sebagaimana kedalaman-diri Kierkegaard, autentisitas dalam pemikiran Heidegger juga berada dalam struktur eksistensi orang pertama. Ia sepenuhnya subjektif, dan tidak terarah pada hal lain di luar diri manusia. Ketakutan (*fear*), misalnya, merupakan kondisi mental yang tidak autentik karena berkenaan dengan objek tertentu di luar diri; sementara kecemasan (*anxiety*) itu autentik, karena tidak memiliki objek dan



sepenuhnya berkenaan dengan “ada”-nya seseorang, sehingga lebih bersifat eksistensial ketimbang mental. Dalam hal ini, autentisitas dipahami secara deskriptif; tak ada penilaian baik-buruk terhadap yang autentik dan yang tidak autentik—keduanya sekadar *menggambarkan* suatu kondisi. Akan tetapi, Heidegger juga menganalisisnya dengan cara yang evaluatif, di mana keterangan-keterangannya mengimplikasikan bahwa yang autentik lebih baik daripada yang tidak autentik (Carman 233). Kita akan mempercakapkannya pada bagian ini.

Namun sebelum masuk ke dalam diskusi lebih lanjut, saya pikir perlu untuk terlebih dahulu menilik ke bagian sebelumnya dan menarik satu benang merah yang menghubungkan Heidegger dengan Kierkegaard maupun Nietzsche—benang merah yang membuat mereka, bersama-sama dengan beberapa filsuf lain seperti Karl Jaspers, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, kerap dikelompokkan ke dalam satu “aliran” pemikiran: eksistensialisme. Benang merah yang dimaksud adalah pemahaman dasar bahwa manusia merupakan entitas yang tidak pernah selesai, tuntas, paripurna, dan senantiasa “menjadi” (*becoming*). Oleh karena itu, manusia adalah eksistensi itu sendiri—ia sudah senantiasa ada, sebagai entitas konkret, untuk kemudian mempertanyakan (dan mati-matian mencari jawaban) alasan keberadaannya. Dalam terminologi Heidegger, manusia adalah *Dasein*, yang secara harfiah dapat dimaknai sebagai “Ada-di-sana.” “*It is essential to the basic constitution of Dasein that there is constantly something still to be settled. Such a lack of totality signifies that there is something still outstanding in one’s potentiality-for-Being*” (Heidegger 279).

Pada cara pemaknaan yang pertama, yaitu deskriptif, autentik-tidak autentik merupakan dua hal yang bertentangan tanpa kategori lain yang menengahinya. Adapun pada cara yang kedua, yaitu evaluatif, autentik-tidak autentik hanyalah dua kutub pada sebuah spektrum; yang menengahinya adalah hal lain yang tidak baik, tidak pula buruk, yaitu keseharian (*everydayness*) (Carman 233-234). Di dalam kesehariannya, seseorang lebih bersikap tak acuh (*indifferent*). Dalam hal ini, seseorang yang *larut* dalam keseharian (dalam terminologi Heidegger disebut *das Man*, yang secara harfiah berarti “si Mereka”) tidak bisa didakwa telah bertindak baik atau buruk, di mana baik dan buruk di sini terkait dengan perkara eksistensial, bukan moral. “*But the Self of everydayness is the “they”. The “they” is constituted by the way things have been publicly interpreted, which expresses itself in idle talk*” (Heidegger 296). Dengan demikian, secara evaluatif autentisitas tidak bisa ditakar semata-mata dari keterarahannya, apakah terarah kepada *Dasein* sendiri atau kepada suatu objek lain. Oleh karena itu, diperlukan analisis lain agar perbedaan yang autentik dari yang tidak dan dari keseharian dapat terlihat dengan jelas. Heidegger kemudian mengajak kita untuk mendedah lebih dalam apa saja yang mengonstitusi autentisitas.

Autentisitas bukan sekadar resistensi atas konformisme, sebagaimana angan-angan romantisnya Rousseau maupun Nietzsche. Autentisitas, bagi Heidegger, dibentuk oleh dua elemen, yaitu “keteguhan hati” (*resoluteness*) dan “sikap menyongsong” (*forerunning*) (Carman 234). Keteguhan hati merupakan penyikapan yang sungguh-sungguh atas situasi konkret yang dialami. Penyikapan ini bersifat unik, khas bagi orang per orang, karena bukan sekadar pengejawantahan dari prinsip-prinsip umum yang diterima di dalam masyarakat. Dalam menyikapi sebuah situasi konkret, *Dasein* mesti bersandar sepenuhnya pada sensitivitasnya sendiri. Tindakan yang dia ambil bukanlah pengoperasian belaka atas tata cara umum dan kategori-kategori pikiran yang telah dirumuskan sebagai “penanganan” atas situasi hipotetis

tertentu. Tidak ada keharusan bagi dua orang yang dihadapkan pada situasi yang sama, untuk merespons dan mengambil tindakan yang juga sama, sekalipun ada semacam “kaidah” yang sudah dikenal umum untuk menyikapi situasi sejenis. Dengan kata lain, penyikapan *Dasein* ini bersifat spontan namun terkendali. Hal ini tentu saja mengingatkan kita pada pembahasan Kierkegaard mengenai subjektivitas, di mana keyakinan seseorang dalam mengambil keputusan eksistensial disertai dengan penundaan atas moralitas, sebagaimana sudah didiskusikan pada bagian sebelumnya.

Adapun sikap menyongsong, bagi Heidegger, berarti menyongsong atau bergerak menuju kematian; dalam artian, terbuka terhadap ketidakstabilan dan kerapuhan keberadaan kita, yang sewaktu-waktu dapat mengalami kesudahan. Dalam hal ini, sikap yang autentik terhadap kematian adalah penerimaan atas kemungkinannya (*possibility*), yang pasti akan datangnya namun tidak jelas kapan waktu dan bagaimana kejadiannya. Dengan bersikap autentik terhadap kematiannya, seseorang akan memiliki komitmen atas keberadaannya sendiri, yang tak tergantikan dan tidak bisa diperbandingkan dengan milik orang lain. ‘Authentic *Being-towards-death* can not evade its own most non-relational possibility, of cover up this possibility by thus fleeing from it, or give a new explanation for it to accord with the common sense of the “they”’ (Heidegger 305). Sebaliknya, orang bisa juga bersikap tidak autentik terhadap kematian, yakni dengan menganggap kematian sebagai “kasus kematian” belaka – kematian yang menimpa orang lain dan boleh jadi kita saksikan, bahkan dengan mata kepala sendiri, namun kita rasa masih sangat jauh dari diri kita, seolah-olah tidak mungkin terjadi hari ini juga (lihat Damm 83). “Factually one’s own *Dasein* is always dying already; that is to say, it is in a *Being-towards-its-end*. And it hides this Fact from itself by recoining “death” as just a “case of death” in Others – an everyday occurrence which, if need be, gives us the assurance still more plainly that ‘oneself’ is still ‘living’” (Heidegger 298).

Pada titik ini, dapat kita katakan bahwa autentisitas tercapai manakala seseorang berkomitmen penuh atas sikap dan tindakan yang ia ambil pada situasi konkret tertentu (keteguhan hati) lantaran ia sadar sepenuhnya bahwa momen demi momen dalam hidupnya sewaktu-waktu dapat binasa begitu saja (sikap menyongsong). Menariknya, dalam gagasan Heidegger, manusia tidak perlu mengalami kejadian luar biasa terlebih dahulu untuk dapat sampai pada autentisitas semacam ini. Struktur *Dasein* sebagai Ada-di-dalam-dunia (*Being-in-the-world*) mengisyaratkan ketidakmungkinan *Dasein* untuk terlepas sepenuhnya dari dunianya dan merenungkan keberadaannya dari perspektif transendental yang tercerai-kan dari dunia. Dalam hal ini, persentuhan *Dasein* dengan “Ada”-nya terjadi bukan melalui kontemplasi, melainkan melalui penyikapan terhadap keseharian dengan sikap yang autentik (Hardiman).

Selanjutnya, perlu diperhatikan pula bahwa historisitas *Dasein* turut berpengaruh terhadap keberadaannya. Ini berarti, ke-aku-an seseorang tidak mungkin terlepas sepenuhnya dari pengaruh tradisi tempatnya berasal dan berada. *Dasein* memiliki kemampuan untuk mengambil khazanah dari tradisi tersebut sebagai miliknya, sehingga dalam menyikapi situasinya ia tidak berangkat dari kekosongan. Dengan demikian, kemungkinan yang paling mungkin di antara semua kemungkinannya bisa ia terima sebagai “nasib” (*fate*) atau “takdir” (*destiny*), yakni suatu pengalaman yang bagaimanapun terasa tepat dan benar pada awal suatu kemungkinan (Carman 234).

Keteguhan hati dan sikap menyongsong memungkinkan *Dasein* merengkuh segala kemungkinannya yang rapuh, kemudian menyikapinya dengan cara yang unik. Dengan cara inilah *Dasein* menjadi autentik, yaitu mengalami kehidupannya dalam keseharian, tapi tidak terlarut di dalamnya, tidak pula menyibukkan diri untuk menjelaskan dirinya di hadapan orang-orang. Sementara Heidegger menempatkan autentisitas sebagai permasalahan ontologi, Sartre memilih jalan yang berbeda dalam memahaminya. Ia memilih untuk menempatkan autentisitas sebagai permasalahan etika. Untuk memahami gagasan Sartre ini, pada bagian selanjutnya kita akan memulai diskusi dengan analisis Sartre terhadap itikad buruk.

Jean-Paul Sartre dan Transendensi

Sebagaimana sudah didiskusikan pada bagian sebelumnya, Heidegger menempatkan autentisitas sebagai persoalan ontologi. Adapun Sartre menariknya ke persoalan kesadaran (Carman 236). Oleh karena itu, ada baiknya kita memulai diskusi ini dengan menilik sekilas apa yang dimaksud dengan kesadaran menurut Sartre. Sartre mewarisi fenomenologi Husserl yang menyatakan bahwa kesadaran senantiasa mewujud sebagai “kesadaran akan (sesuatu)” –kesadaran selalu merujuk pada sesuatu selain dirinya. Namun, sementara Husserl meyakini adanya “ego transendental” sebagai tempat melekatnya kesadaran, Sartre justru menolak adanya ego transendental dan menegaskan bahwa kesadaran *bukan* apa-apa. Kesadaran tak lebih dari aktivitas “menidak,” yakni menegaskan, berkata “tidak” atau “bukan,” terhadap sesuatu di luar kesadaran itu sendiri. Kita sadar, manakala kita tahu kita bukan ini atau itu. Kita menyadari pulpen di tangan kita, karena kesadaran menegaskan pulpen tersebut sebagai sesuatu yang bukan diri kita. “*Consciousness is a being, the nature of which is to be conscious of the nothingness of its being.*” ... *It [consciousness] constitutes itself in its own flesh as the nihilation of a possibility which another human reality projects as its possibility. For that reason it must arise in the world as a Not...*’ (Sartre 47).

Manusia, dengan kesadarannya, merupakan “ada-untuk-dirinya” (Inggris: *being-for-itself*; Prancis: *l'être-pour-soi*), karena ia mampu berposisi secara reflektif sebagai subjek sekaligus objek dari kesadaran. Oleh karena itu, manusia senantiasa memiliki dua aspek kedirian, yaitu faktisitas dan transendensi (Carman 236). Faktisitas berkenaan dengan fakta masa kini dan masa lalu mengenai seseorang; ini terlihat dengan sudut pandang orang ketiga, sehingga orang bisa mengalami dan mengetahuinya secara reflektif. Adapun transendensi merupakan relasi yang bebas, terarah ke masa depan, disadari, dan hanya terpahami melalui sudut pandang orang pertama, antara manusia dengan dunianya. Namun demikian, di dalam transendensi tercakup pula faktisitas, karena faktisitaslah yang menyediakan latar dan konteks baginya. Autentisitas dapat dicapai jika seseorang dapat mengoordinasikan kedua aspek ini, yakni menyadari faktisitasnya kemudian melakukan transendensi untuk melampauinya. Kegagalan dalam upaya ini akan berujung pada munculnya “itikad buruk” (Inggris: *bad faith*; Prancis: *mauvaise foi*).

Sering kali, itikad buruk disalahpahami sebagai konsepsi yang sama dengan penipuan-diri (*falsehood*; *self-deception*) atau membohongi diri sendiri (*a lie to oneself*) (Sartre 48). Padahal, bagi Sartre penipuan-diri merupakan paradoks, bahkan mustahil, karena penipuan mensyaratkan adanya dua pihak yang berbeda; satu sebagai pelaku yang mengetahui kebenaran, lainnya sebagai korban yang tidak mengetahui

kebenarannya. Dalam penipuan-diri, seseorang berhasil mengelabui dirinya sendiri, sehingga ia sekaligus tahu dan tidak tahu mengenai kebenaran suatu hal. Hal ini berbeda sama sekali dengan kebohongan pada umumnya. Dengan berbohong, kesadaran menegaskan diri bahwa ia “tersembunyi dari orang lain” (*hidden from the Other*), dan mengambil untung dari dualitas ontologis antara “diri saya” dan “diri saya di mata orang” — “*it utilizes for its own profit the ontological duality of myself and myself in the eyes of the Other*” (Sartre 49). Sementara itu, orang yang memiliki itikad buruk akan menyembunyikan kebenaran yang tidak menyenangkan atau mengatakan suatu ketakbenaran yang menyenangkan sebagai kebenaran — “*To be sure, the one who practices bad faith is hiding a displeasing truth or presenting as truth a pleasing untruth*” (Sartre 49). Dengan demikian, itikad buruk bukanlah penipuan-diri, melainkan *upaya* untuk menipu-diri. Seseorang mengatakan kebohongan terhadap dirinya sendiri, namun ia tak terbohongi karena ia mengetahui kebenarannya. Sekalipun begitu, ia masih tetap saja mengatakan kebohongan itu terhadap dirinya sendiri.

Sartre memberikan contoh yang menarik mengenai permasalahan ini (Carman 236). Di sebuah kafe, seorang pramusaji tengah mengantarkan dua cangkir kopi kepada dua orang pengunjung kafe, laki-laki dan perempuan. Pramusaji itu melakukan pekerjaannya dengan keyakinan bahwa memang itulah yang seharusnya dilakukan seorang pramusaji. Dengan demikian, ia sebagai pribadi tidak mengambil tanggung jawab atas apa yang dikerjakannya, karena memang begitulah seorang pramusaji bekerja. Di meja yang sedang dilayaninya, si perempuan membiarkan tangannya digenggam oleh si laki-laki. Menyaksikan kejadian itu, si pramusaji tidak melakukan apa-apa. Perempuan itu membiarkannya, karena ia merasa apa yang bakal terjadi selanjutnya sama sekali di luar kendali dirinya, seolah-olah ia tak mengetahui konsekuensi-konsekuensi yang mungkin atas perbuatan teman laki-lakinya itu. Baik pramusaji maupun perempuan itu, sama-sama memiliki itikad buruk. Yang pertama acuh terhadap transendensinya. Ia mendefinisikan diri dalam batasan-batasan stereotipikal seorang pramusaji, dan tidak berusaha melakukan sesuatu melampaui batasan definisi tersebut. Adapun yang kedua menutup mata terhadap faktisitasnya; ia bersikap seolah-olah apa yang tengah dialaminya bukanlah apa-apa, permainan belaka, dan tidak menuntut komitmen pada intimasi apa pun.

Agar persoalan ini dapat mengantarkan kita pada konsepsi Sartre mengenai autentisitas, ada baiknya kita menganalisis lebih lanjut keyakinan si pramusaji. Ia percaya (*believes*) bahwa dirinya seorang pramusaji. Menurut Sartre, kepercayaan bahwa saya *adalah* ini atau itu merupakan hal yang tidak mungkin. Yang sebenarnya terjadi adalah proses mempercayai (*believing*), sebagai suatu tindakan yang tidak lengkap (*uncompleted action*) (Carman). Jika ia percaya bahwa dirinya *adalah* pramusaji, maka itu berarti bahwa proses mempercayai telah berhenti, karena ia telah menganggap tuntas definisi dirinya dan sekadar menempatkan diri sebagai pengejawantahan dari definisi tersebut. Hal ini membuatnya tidak mampu keluar dari dan melampaui faktisitasnya. Oleh karena itu, hanya dengan pemahaman bahwa proses mempercayai identitas diri itu merupakan suatu tindakan-tak-lengkap, maka seseorang akan dapat mengoordinasikan faktisitas dan transendensinya — bahwa ia memang seorang pramusaji, tapi sekaligus memiliki kemungkinan yang terbuka untuk menjadi lebih dari sekadar pramusaji.

Berdasarkan contoh di atas, kita melihat bahwa menjadi autentik berarti menyadari dan menerima faktisitas kita, sekaligus menegasikannya untuk dapat

melakukan pelampauan terhadapnya. Hal ini hanya dapat dilakukan jika kita melibatkan diri sepenuhnya dalam tindakan kita. Titik perhatian kita adalah pada tindakannya, bukan pada definisi-diri yang kemudian memberikan batasan-batasan berkenaan dengan tindakan yang “patut.” Jika kita mendefinisikan diri sebagai pramusaji, misalnya, dan membatasi diri dengan hanya melakukan tindakan-tindakan yang biasa dilakukan oleh seorang pramusaji, maka kita tidak akan bisa melampaui faktisitas kita. Dus, tidak autentik, karena apa yang kita lakukan bukanlah tindakan *kita*, melainkan tindakan *seorang pramusaji*. Pada titik inilah kita dapat melihat bahwa konsepsi Sartre mengenai autentisitas berada pada ranah etika, bukan ontologi; menjadi autentik adalah tentang melakukan sesuatu, bukan menjadi sesuatu.

SIMPULAN

Seperti yang telah kita diskusikan, sejak Kierkegaard term eksistensi mempunyai pengertian baru, yaitu keberadaan yang selalu “menjadi” dan merujuk pada manusia konkret sebagai pribadi. Berangkat dari pemahaman ini, “percabangan” konsep autentisitas sejak Rousseau ke para filsuf setelahnya dapat kita baca sebagai proyek melawan anonimitas. Hal ini paling kentara pada para filsuf “eksistensialis” yang telah kita diskusikan. Apa yang dilawan Kierkegaard adalah anonimitas di dalam kerumunan; apa yang dilawan Nietzsche adalah anonimitas di dalam hipokrisi; apa yang dilawan Heidegger adalah anonimitas dalam keseharian; sedangkan apa yang dilawan Sartre adalah anonimitas di dalam selubung stereotip identitas. Yang juga tak boleh diabaikan, bahwa Kant turut menata pijakan bagi para filsuf ini dengan menjangkarkan hukum moral dan tindakan moral pada kapasitas individu untuk otonom, yakni kesungguhan seseorang dalam mengambil tanggung jawab pada keputusan maupun tindakan yang diambil.

DAFTAR PUSTAKA

- Alznauer, Mark. “Kierkegaard's Critique of Hegel's Inner-Outer Thesis.” *the Heythrop Journal* (2014).
- Arango, Silva. “On Negativity and Subjectivity: Kierkegaard.” *Revista de Psicologia de la Universidad de Antioquia* 9.1 (2017): 105-116.
- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Kemdikbud RI, 2016.
- Carman, Taylor. “The Concept of Authenticity.” *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Penyunt. Hubert L. Dreyfus dan Mark A. Wrathall. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. 229-239.
- Damm, Muhammad. *Kematian: Sebuah Risalah tentang Eksistensi dan Ketiadaan*. Depok: Penerbit Kepik, 2011.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*. Penerj. Hugh Tomlinson. London & New York: Continuum, 2002.

- Domino, Brian. "Nietzsche's Use of Amor Fati in Ecce Homo." *Journal of Nietzsche Studies* 43.2 (2012): 283-303. <<https://doi.org/10.5325/jnietstud.43.2.0283>>.
- Fink, Eugen. *Nietzsche's Philosophy*. Penerj. Goetz Richter. London & New York: Continuum, 2003.
- Hardiman, F. Budi. *Heidegger dan Mistik Keseharian (Cetakan ke-3)*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2016.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Penerj. J. Macquarrie dan E. Robinson. Oxford: Basil Blackwell, 1962.
- Jemberie, Abraham Tsehay. "A Critical Analysis of Immanuel Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals." *IJRR* 4.3 (2017).
- Juarez-Garcia, Mario I. dan Alexander Schaefer. "Exit & Isolation: Rousseau's State of Nature." *Synthese* (2022).
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Penerj. T. K. Abbott. Dover Publications, 2004.
- Karatekeli, Emre. "The Modern Value of the State of Nature in Rousseau's Political Thought." *FLSF: Journal of Philosophy and Social Sciences* 31 (2021): 211-224.
- Kierkegaard, S. A. "Fear and Trembling." 1941. [sorenkierkegaard.nl](https://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/101.%20Fear%20and%20Trembling%20book%20Kierkegaard.pdf). <<https://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/101.%20Fear%20and%20Trembling%20book%20Kierkegaard.pdf>>.
- . "The Crowd is Untruth." t.thn. CCEL. October 2020. <<https://www.ccel.org/ccel/k/kierkegaard/untruth/cache/untruth.pdf>>.
- . *The Sickness unto Death*. Princeton: Princeton University Press, 1941.
- Kleingeld, Pauline dan Marcus Willaschek. "Autonomy Without Paradox: Kant, Self-Legislation and the Moral Law." *Philosophers' Imprint* 19.6 (2019).
- Kleingeld, Pauline. "The Principle of Autonomy in Kant's Moral Theory: Its Rise and Fall." *Kant on Persons and Agency*. Penyunt. Eric Watkins. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. 61-79.
- Mollison, James A. "Nietzsche Contra Stoicism: Naturalism and Value, Suffering and Amor Fati." *Inquiry* 62.1 (2019): 93-115. <<https://doi.org/10.1080/0020174X.2019.1527547>>.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. the Project Gutenberg, 2005.
- . *Thus Spake Zarathustra*. Penerj. Thomas Common. The Modern Library, t.thn.
- Peckover, Christopher. "Realizing the Natural Self: Rousseau and the Current System of Education." *Philosophical Studies in Education* 43 (2012).
- Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*. New York: Simon and Schuster, 1992.
- Sunardi, ST. *Nietzsche*. Yogyakarta: LKiS, 2006.



Varga, Somogy dan Charles Guignon. "Authenticity." 2020. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition)*. Penyunt. Edward N. Zalta. December 2020. <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/authenticity/>>.

Wrathall, Mark A. "Trivial Tasks that Consume a Lifetime: Kierkegaard on Immortality and Becoming Subjective." *Journal of Ethics* 19 (2015): 419-441.

