

MEMBIARKAN DATANG MENGHAMPIRI DIRI:

Mencandra Manusia Berdasarkan Fenomen Waktu¹

F.X. Haryanto Cahyadi

3

Abstract: Everyday we experience any thing based on time dimension. We can not get away from this dimension. Together with space, time is inevitable in human life and his world. Heidegger in Being and Time (*Sein und Zeit*), 1927, attempts to present philosophical meanings of time being debated by earlier philosophers. However, this is not only the case. Through Being and Time, Heidegger also offers new philosophical meaning of time that was directly related with the tradition of philosophical discussion, which was the meaning of being. He analyzed how anything that had been recognized as being gained personality with reference to time, and the human being as one of the beings that had always had presumption about time phenomenon was enabled to symbolize the phenomenon into more fundamental moment, i.e. temporal human being realizes his ontological status of temporality in this world, that is expected to hold factual trait of himself as historical being. In this sense, Heidegger offers a reflection of meaning that is completely different compared to those of earlier philosophers.

Keywords: ada • waktu • *Dasein* • kecemasan • ketersituasian •

Di mana pun kita berada, senantiasa dikelilingi oleh pelbagai ketersituasian modus mengada dalam merespon keseharian. Saat menemukan sesuatu yang baru dalam pengalaman, kita merasa takjub atau heran. Saat mengalami kegagalan, kita merasa sedih dan putus asa. Saat ditinggal orang yang sangat dicintai, kita merasa hampa dan sepi. Saat larut dalam renungan, kita masuk dalam keheningan. Saat pulang kerja, ingin santai, kita sibuk mencari hiburan televisi, *ngobrol* dengan keluarga, atau membaca koran. Ketersituasian ini bukanlah hal yang aneh, melainkan sesuatu yang wajar. Namun ketersituasian yang wajar-wajar saja ini boleh

¹ Tulisan ini dipaparkan berdasarkan teks *Ada dan Waktu*, karya Martin Heidegger.

jadi memuat kedalaman makna dan mungkin saja menarik untuk direfleksikan yang akan menghasilkan nilai atau wawasan intelektual yang berharga yang menerangi pengertian akan keseharian itu sendiri.

Dalam tulisan ini, saya ingin memaparkan ketersituasian modus mengada manusia yang sepintas wajar-wajar saja itu ke dalam refleksi filosofis dengan fokus pencandraan berdasarkan fenomena waktu. Teks termashyur Martin Heidegger, *Ada dan Waktu*² saya pakai sebagai pijakan pencandraan dalam tulisan ini. Selanjutnya, saya memformulasikan fenomena ketersituasian modus mengada manusia di atas ke dalam pertanyaan berikut: *pada modus manusia macam apa yang keberadaannya menyingkap suatu pemahaman menyeluruh dan bagaimana yang menyeluruh itu mungkin difahami?* Fokus pertanyaan ini saya kaitkan dengan gagasan Heidegger sendiri perihal “membiarkan datang-menghampiri diri...”. Tulisan ini saya bagi dalam empat bagian. *Bagian pertama* menguraikan persoalan Lupa akan Ada dan jalan keluarnya. *Bagian dua* menguraikan pemahaman dualitas penghayatan waktu manusia. Pada *bagian tiga*, menguraikan konsep umum tentang waktu berdasarkan Plato, Aristoteles, Augustinus, Kant dan Hegel. *Bagian empat* mengurai waktu sebagai fenomena *kemewaktuan* dan dimengerti sebagai pemahaman menyeluruh akan horison manusia. Akhirnya, tulisan ini ditutup dengan catatan tentang relevansi filsafat Heidegger dewasa ini.

Melampaui Kelupaan akan Ada

Suasana misterius sekaligus pula mengundang rasa ingin tahu filosofis sudah tercium pada kalimat pembukaan *Ada dan Waktu* yang berbunyi, “Kalian tentu sudah lama percaya begitu saja dengan apa yang kalian maksud jika kalian memakai istilah *Ada*. Padahal kita yang sebelumnya merasa memahami istilah itu sekarang justru kebingungan”.³ Dengan kalimat ini Heidegger menggugat

² Heidegger menyelesaikan karya ini di Todnauberg in Baden, Black Forest pada 8 April 1926. Teks ini pertama kali terbit pada musim gugur 1927 di *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Buku Tahunan Filsafat dan Penelitian Fenomenologis), yang dalam persiapan ini Edmund Husserl, mentor Heidegger, langsung mengedit naskah buku ini. Terbit sebagai buku pada 1927, *Sein und Zeit* oleh Heidegger dipersembahkan kepada Husserl sebagai tali persahabatan. Untuk menelusuri latar belakang dan jejak perkembangan pemikiran Heidegger terkait dengan karya ini, lihat Rüdiger Safranski *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, terj. Ewald Osers, Mass: Harvard UP, 1998, terutama Bab 8-9. Untuk rujukan tulisan ini saya memakai teks *Ada dan Waktu* edisi bahasa Inggris terjemahan John Macquarrie dan Edward Robinson.

³ Dari teks asli dalam bahasa Yunani: “...dēlon gar hōs hūmeis men tauta (ti mote boules the sēmainein opotan on phthengesthe) palai gignōskete, hēmeis de pro tou men ō(i)ometha, nun d’ēporē(i)kamen...” (Heidegger, 1973: 1; Plato, 1967: 362-363).

kembali persoalan yang telah dilupakan filsafat, dan dewasa ini kelupaan itu telah lama pula dilupakan: kelupaan akan Ada (*Seinsvergessenheit*), sebagai pertanyaan mendasar filsafat. Lamanya kelupaan ini hampir-hampir menyertai sejarah filsafat sejak Plato sampai Nietzsche, sehingga selama itu pula filsafat hanya mengajukan pertanyaan seputar *pengada* (*Seiende*) yang hanya menghasilkan *metafisika kehadiran*. Corak metafisis tersebut disinyalir Heidegger berpuncak pada teknologi canggih dewasa ini dan mampu melupakan ciri kemengadaan manusia di hadapan Ada. Singkat kata, kalimat pembuka di atas tampaknya hendak melancarkan destruksi metafisis (menghancurkan sekaligus melampaui) atas keberadaan filsafat, ketika Heidegger dengan jeli dan tajam mampu membedakan *pengada* sejauh *pengada* dan *pengada* yang memuat pra-pengertian (fenomen) akan Ada.

Lalu, bagaimana kelupaan akan Ada mungkin diatasi? Apa rahasianya? Rupanya sang ontolog dari Meßkirch ini memiliki jawaban “sederhana”, bahwa perlu mempertautkan kembali pertanyaan tentang Ada dengan menelusuri kembali fenomena Waktu. Ketiganya hanya mungkin ditelusuri apabila kita menyelidiki persoalan itu berdasarkan prioritas fenomenologis.⁴ Melalui prioritas fenomenologis, Heidegger menegaskan pengertian baru bahwa ontologi dan fenomenologi adalah dua disiplin filsafat yang sama. Filsafat adalah ontologi fenomenologis yang universal. Benar bahwa ontologi tradisional juga universal. Namun keuniversalan filsafat dalam artian tradisional tak lebih daripada konsep kosong semata, karena kita tidak akan pernah tahu tentang *pengada* sejauh *pengada*, selain bertumpu pada pengandaian *apriori* semata.⁵ Sementara itu, filsafat Heidegger bertolak dari *hermeneutika situasi*, bahwa usaha mempertanyakan Ada sebaiknya bertolak dari fenomena akan Ada pada situasi tertentu dan terbatas. Namun tidak semua fenomena tertentu dan terbatas dapat mempertanyakan Ada berdasarkan ciri kemengadaannya. Meski demikian, bagi Heidegger, kita diajak untuk selalu mempertanyakan fenomena akan Ada yang pada dirinya sendiri memuat kemampuan mempertanyakan,

⁴ Fenomenologi merupakan terminologi yang terbentuk berdasarkan gabungan dua kata bahasa Yunani kuno: *phainomenon* (cahaya yang menyingkap dari dalam diri) dan *logos* (*legein*, mengatakan). Fenomenologi sebagai *legein ta phainomena* adalah *apophainesthai ta phenomena*, yang berarti membiarkan apa saja yang menunjuk pada diri terlihat dari dalam diri sedemikian rupa sehingga dalam cara itu ia menyingkapkan diri dari dalam dirinya. Dalam soal ini, Heidegger mengembangkan secara lebih radikal maksim fenomenologi yang sudah dikembangkan Edmund Husserl, *kembali pada benda-benda itu sendiri* (*Zurück zu den Sachen selbst*) (Heidegger, 1973: 58).

⁵ Doktrin Ada mengacu pada metafisika tradisional, terutama pada filsafat Plato, Aristoteles, dan Thomas Aquinas, memuat tiga postulat dasar tentang Ada: (1) Ada adalah konsep paling universal; (2) Ada adalah konsep tak terdefinisikan; (3) Ada adalah konsep yang sudah jelas dengan sendirinya (Heidegger, 1973: 21-24).

menelusuri dan memahami modus kemengadaan secara menyeluruh dan mendasar. Pertanyaan ini hanya mungkin apabila kita mengarahkannya pada fenomena yang telah memiliki pra-pengertian akan Ada, meski tentu saja pra-pengertian ini selalu serba terbatas dan tertanam pada situasi tertentu.

Heidegger menamai fenomena pra-pengertian itu *Dasein* (Ada-di-sana). Terminologi *Dasein* mengacu pada maksud Heidegger mengenai fenomena yang telah memiliki pra-pengertian akan Ada dan dari pra-pengertian ini terbuka kemungkinan menelusuri dan memperoleh pengertian secara menyeluruh. Dengan *Dasein*, Heidegger juga melancarkan destruksi konsep tentang manusia sebagai entitas filsafat selama ini. Dengan mengajukan terminologi *Dasein*, Heidegger hendak menggali lebih jauh dan menyeluruh fenomena mengada yang memuat pra-pengertian dengan mengajukan penafsiran baru dan berbeda dibandingkan penafsiran esensial-metafisis yang dominan dalam kajian filsafat. Dengan demikian, sebuah usaha memahami fenomena yang memuat pra-pengertian akan Ada tidak lain adalah usaha *hermeneutika Dasein* dan usaha ini hanya mungkin memperoleh keterbukaan, apabila sejak awal penyelidikan sesuatu didasarkan atas prioritas fenomenologis. Prioritas itu bertolak dari pengertian bahwa fenomena yang memuat pra-pengertian sudah selalu mengacu pada sesuatu yang “ada-dalam-dunia” (*in-der-Welt-sein*).⁶ Dengan hermeneutika *Dasein*,

⁶ Dengan terminologi *Dasein* Heidegger bermaksud memperoleh makna baru tentang *kenyataan mengenai manusia* (ke-ada-an) untuk mengatasi faham esensial dan konseptual dalam filsafat kuno, Abad Tengah maupun Modern, yang memahami akan manusia berdasarkan penyelidikan yang berpusat pada dimensi ke-benda-an (ke-apa-an). Faham manusia sebagai makhluk bermartabat (*humanista*) karena aspek pendidikan misalnya, mengacu pada konsep antropologis kebudayaan Romawi yang sangat esensialistik dan konseptualistik. Faham itu mendikotomikan *homo humanus* (manusia bermartabat) dengan *homo barbarus* (manusia biadab). Genesis lebih awal faham ini dapat ditelusuri jejak antropologisnya berdasarkan konsep manusia dalam kebudayaan Yunani kuno. Dalam arti ini, manusia selalu diberi identitas sebagai makhluk rasional (*animal rationale*) atau istilah Aristotelian “*zōon logon ekhōn*”. Identitas ini biasanya dibangun berdasarkan kesatuan ciri esensial atau pun konseptual yang serempak, antara *paideia* (edukasi), *aristai* (bangsawan atau mulia) dan *arētē* (kebajikan). Konsep manusia berdasarkan faham antropologis ini hendak didestruksikan Heidegger dengan mengupayakan pemahaman baru melalui “jalan memutar” (*detour*) dengan menegaskan prioritas fenomenologis, bahwa manusia mestinya dihayati sebagai kenyataan apa adanya, mengada yang sudah selalu ada-di-sana (*Dasein*) bersama dunia tertentu yang menyertainya. Dengan prioritas fenomenologis, usaha memahami manusia sebagai pengada pertama-tama tak lain seperti keberadaan pengada lain pada umumnya (*Seiende*). Selanjutnya, dari pemahaman pertama itulah setahap demi setahap kita berusaha menyingkap struktur-struktur yang mendasari modus kemengadaan manusia itu (menyingkap struktur ontologisnya). Langkah itu meliputi penyingkapan situasi keseharian manusia sebagai pengalaman pertama dan rata-rata, selanjutnya secara

secara “epistemis” suatu penyelidikan filosofis untuk menegaskan status kebenaran hampir-hampir tidak dijalankan berdasarkan argumentasi kesesuaian (*adaequatio intellectus ad rem*) sebagaimana tampak pada kebenaran dalam arti esensial atau pun konseptual. Kebenaran yang ingin diraih berdasarkan hermeneutika *Dasein* lebih mengarah pada semacam situasi ketika fenomena akan Ada membiarkan diri menyingkapkan modus kemengadaan diri dari dalam diri sendiri dan apa adanya. Heidegger menyebut kebenaran macam itu dengan mengolah kembali secara inovatif terminologi Yunani kuno, “*Alētheia*”.⁷ Usaha ini menarik karena memperlihatkan betapa panorama filsafat modern yang berakar sejak Plato hampir-hampir menekankan fokus pemahaman akan Ada tentang manusia dengan senantiasa memprioritaskan dimensi idea atau empiris semata sebagai objek penyelidikan. Panorama ini akan segera tampak dalam uraian selanjutnya, yang akan memperlihatkan pandangan Heidegger bahwa sejak Plato sampai Hegel, filsafat hanya memprioritaskan dimensi metafisis.

Waktu sebagai Konsep Umum

Pengandaian metasifika pada umumnya hendak menjawab fenomena pengada yang nyata dan konkret ke dalam paparan yang mengarah pada sebuah idea dasar secara umum, sehingga dari paparan tersebut dihasilkan buah persamaan dasar yang umum tentang Ada atau pun Waktu. Pengandaian metafisika ini tampak dalam dimensi waktu keseharian yang dimengerti sebagai konsep umum tentang waktu (*vulgären Zeitbegriffes*).

Kita dapat menyelidiki dan menguji kebenaran konsep umum tentang waktu ketika kita mengajukan pertanyaan: *Bagaimana orang menghayati waktu?* Pertanyaan itu dapat dijawab melalui pengalaman keseharian orang

perlahan menyingkap struktur dasar yang menopang modus mengada (Heidegger, 1973: 67; 1978: 189-242). Entri “Dasein” Inwood, 1999: 42-44.

⁷ Kata *Alētheia* berdasarkan mitologi Yunani kuno berarti dewi kebenaran. Dari mitologi itu terbentuklah kata kerja *Alētheuein* (mengatakan sebenarnya) dan kata sifat *Alēthes* (bersifat benar dalam arti keterbukaan). Kata itu terkait pula dengan kata *lanthanein* sebagai bentuk kata lebih tua dari *lēthein* (melarikan diri/menutup diri) dan *lētheia* (melupakan atau menyembunyikan diri). Inisial “a-” merupakan bentuk privatif seperti dalam bahasa latin “in-” atau bahasa Jerman “un-”, atau “tidak” dalam bahasa Indonesia. Jadi *Alētheuein*, *Alēthes*, *Alētheia* merupakan bentuk umum dari *A-lētheuin*, *Alēthes*, atau *A-lētheia*, yang berarti adalah suatu cahaya kebenaran yang tidak tersembunyi. Kata ini sudah dipakai para pemikir sejak pra-Sokratis, seperti Parmenides (ca 515-450 BC) (Heidegger, 1973: 56; 1998: 72-73). Entri “Parmenides” dalam Howatson dan Chilvers (ed.), 1993: 396-397; entri “Alētheia and truth” dalam Inwood, 1999: 13-15.

(*Alltäglichkeit*), yang selalu mengorientasikan diri berdasarkan sarana penunjuk waktu yang diterima umum, seperti arloji atau penanggalan (*calendar*). Sarana itu tidak hanya memberi ukuran waktu, tetapi melalui sarana tersebut semua diatur sedemikian rupa sehingga semua orang yang sadar terhadapnya akan patuh untuk diringkus dan menyatukan pengalaman kepatuhan tersebut sesuai dengan angka-angka penunjuk waktu. Di sini setiap orang dituntut memiliki struktur databilitas (*Datierbarkeit*) atau kemampuan mengukur waktu berdasarkan ketepatan data atau datum sebagai satuan penanggalan (Heidegger, 1973: 459).

Apa yang diukur? Yang diukur adalah segala yang terletak pada makna kehadiran yang berdimensi saat ini juga atau dimensi ke-kini-an (*Jetztlichkeit*). Sifat ini meliputi segala bentuk rencana, kejadian, kegiatan, atau bentuk aktivitas apa saja yang selalu berjalan dalam ukuran waktu kini (*Jetzt*) sebagai kehadiran sesuatu (*Gegenwartigen*). Sementara itu, waktu lampau dihayati sebagai kehadiran terdahulu. Begitu pula waktu mendatang dihayati sebagai kehadiran kemudian. Dalam momen itu, kehadiran terdahulu selalu hendak dipertahankan sebagai makna penghadiran sesuatu dalam waktu sekarang. Sementara kehadiran kemudian selalu ditunggu-tunggu. Jika ketiga momen waktu dihayati sebagai kini, kehadiran terdahulu merupakan kini yang telah lewat atau lebih dahulu, kehadiran kemudian merupakan kini yang belum terjadi atau akan datang. Maka cela antarwaktu atau ada-di-dalam-(dan)-di-antara (*being-in-between*) makna kini, baik kini lebih dahulu maupun kini akan datang dapat diartikulasikan dengan ungkapan perluasan atau pun penyempitan makna waktu seperti orang mempunyai atau tidak mempunyai waktu.

Dengan demikian orang selalu memerlukan databilitas untuk menyesuaikan diri secara luwes dalam ukuran serta arah aliran dari rentetan momen waktu. Karena itu, databilitas sebagai ukuran penanggalan tidak terjadi secara kebetulan belaka, melainkan bertolak dari suatu peristiwa astronomi (Heidegger, 1973: 464). Orang selalu sudah dikondisikan oleh siklus kekal tentang perubahan terang dan gelap. Dalam kondisi terang orang memiliki penglihatan untuk memandang fenomena dunia. Dalam kondisi gelap orang kehilangan penglihatan. Bertolak dari kondisi alamiah itu lalu dibuatlah sarana artifisial untuk mencocokkan ukuran waktu umum pada fenomena alam. Dari situ, orang menghayati terang dan gelap melalui pembesaran ukuran penanggalan umum: detik, menit, jam, hari, minggu, bulan, tahun, dan seterusnya, yang juga disebut waktu-dunia (*Welt-zeit*). Lalu bagaimana fenomena keseharian tentang waktu mengalami pengartian metafisika? Jika penanggalan atau arloji menjadi sarana simbolik hanya karena acuannya terarah pada dimensi pembilangan yang mengorientasikan keberadaan dan kewaktuan orang, lalu dari mana munculnya pendasaran teoretis, sedikitnya sebagai wacana filsafat?

Pendasaran Filosofis atas Konsep Umum tentang Waktu

Di antara budaya bangsa-bangsa di masa kuno seperti Sumeria, Mesir, Israel, atau Persia, barangkali budaya Yunani kuno memiliki “keunggulan” dalam kosmologi waktu dan mempengaruhi kebudayaan modern. Hesiod dalam *Theogony*, mengisahkan bahwa waktu bertolak dari khaos kekekalan dengan personifikasi seorang titan (*monster*): Khronos (Hesiod, 1977: 27-28). Bangsa Romawi-Latin pun mencangkok kepercayaan Yunani kuno dalam personifikasi dewa Saturnus. Dari kepercayaan kosmologi dan kemampuan astronomi inilah, kemudian muncul para filsuf yang mulai memperbarui paparan akan waktu melalui pendasaran rasional (*logos*) dan meninggalkan mitos. Dari pijakan pengertian ini, para filsuf yang akan dipaparkan di bawah ini hampir seluruhnya memberi prioritas metafisika dalam menyelidiki fenomena waktu, kecuali paparan Heidegger.

9

Plato: Waktu sebagai Bayangan Kekal

Plato adalah filsuf pertama yang merenungkan waktu ke dalam uraian filsafat yang sistematis. Sebagaimana sistem filsafat Plato secara umum menyatakan bahwa realitas kekal dan sempurna berada dalam dunia idea sementara realitas keseharian bersifat sebaliknya.⁸ Fragmen teks Plato dalam dialog *Timaeus* di bawah ini kiranya menjelaskan gagasan utama Plato tentang hakikat waktu,

“Untuk memperlihatkan bahwa model (*paradeigma*) merupakan penciptaan hidup kekal, Dia (*Demiurgos*) mencipta (memfabrikasi) alam semesta seperti dikehendaki-Nya. Namun sebagaimana hakikat penciptaan hidup itu bersifat kekal, ia menjadi penyebab atas apa saja secara menyeluruh. Itulah mengapa Dia bermaksud menyusun suatu bayangan yang mampu bergerak dalam kekekalan, dan sebagaimana Dia menata langit, ia menetapkan bayangan kekal dalam kekekalan sejati dan bergerak sesuai bilangan; bayangan kekal itu kita namai Waktu” (Plato, 1964: 74-77; Heidegger, 1973: 475-479).

Dengan formula bahwa waktu adalah bayangan kekal, Plato adalah filsuf pembangun metafisika klasik yang menekankan waktu sebagai

⁸ Dalam *Timaeus*, Plato berusaha membangun kosmologi baru dengan menyatakan bahwa waktu adalah semacam model bayangan kekal (*aiōnion eikona*) yang diturunkan dari kekekalan sejati.

kehadiran dari bagian tertentu orang yang niscaya kekal sebagaimana bilangan atau benda-benda, setaraf dengan hakikat kebenaran. Inilah kehadiran *logos*, kekekalan akal budi murni yang mampu mengatasi mortalitas tubuh dan menyelenggarakan kehidupan dunia yang temporal berdasarkan keselarasannya pada idea kekekalan. Plato juga menegaskan bahwa waktu adalah ukuran yang tidak dapat ditarik mundur, melainkan gerak maju deretan titik-titik ke-kini-an secara linier. Dalam arti itulah apabila konsep Plato tentang waktu diterapkan ke dalam sosok-sosok individu, para individu itu adalah sosok-sosok yang sebenarnya berciri anonim, siapa saja dan bukanlah siapa-siapa, sehingga pada hakikatnya tidak ada sosok-sosok orang dalam arti individu yang khas, melainkan manusia yang abstrak yang diturunkan dari bayangan kekal sebagai realitas sejati. Dalam konteks ini tidaklah berlebihan bila dalam dialog *Politeia*, Plato menegaskan, *ou gar pro ge tēs alētheias timēteos anēr*, orang tidak perlu menghormati individu melebihi kebenaran (1970: 420-421), karena peristiwa ketersingkapan waktu sebagai peristiwa keterbukaan dalam pengalaman manusia (*alētheia*) dan waktu sebagai objek yang diringkus dalam konstruksi pikiran (*logos*) adalah dua soal berbeda.

Aristoteles: Waktu-Kini sebagai Bilangan Kesadaran

Jika Plato menegaskan waktu sebagai satuan titik yang hadir kekal dalam pikiran (*logos*) dalam bentuk bilangan linier dan dari situ diturunkanlah objek-objek kenyataan yang hadir ke dalam dunia nyata, Aristoteles mengajukan pandangan sebaliknya. Filsuf Stageira ini tidak mempersoalkan aspek kosmologis seperti Plato melainkan lebih berminat untuk menyelidiki gerak alam empiris dan mengabstraksikan ke dalam paparan metafisika. Dengan menelusuri karya Aristoteles seperti *Filsafat Alam*, Heidegger merumuskan kembali tesis waktu dari Aristoteles dalam bentuk beberapa pertanyaan.

“Apakah waktu ada (*on*) ataukah tiada (*mē on*)?; Sungguhkah waktu merupakan sesuatu yang eksis dari dirinya ataukah sesuatu yang eksis itu hanya berjalan sejauh hadir dalam sesuatu yang eksis secara bebas? Bagaimana dan di mana waktu itu?” “Apa hakikat waktu?” (Aristotle, 1970: 372. Heidegger, 1982: 233).

Pertanyaan tersebut dijawab dengan mengandaikan diterimanya perbedaan terhadap pengertian waktu yang membentang di antara yang sebelumnya (*proteron*) dan yang sesudahnya (*husteron*). Karena itu waktu adalah satuan yang terukur atau satuan gerak yang sebelumnya dan yang sesudahnya. Waktu bukan gerakan melainkan darinya gerakan yang dapat diukur melalui bilangan (*arithmos*) (Heidegger, 1982: 473-475; Aristotle,

1970: 386). Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa letak waktu-dunia sebagai waktu-kini (*Weltzeit als jetzt-Zeit*) berada di antara yang belum kini dan sesudah kini. Ini kesimpulan sederhana. Tetapi kesimpulan itu dihasilkan dari tahap demi tahap penyelidikan yang berbelit-belit dan problematis. Bagi Heidegger, penyelidikan ini tidak lebih memperlihatkan daya tarik logis yang khas pada Aristoteles.

Selanjutnya mari kita ikuti penelusuran Heidegger dengan pertamanya bertolak dari tesis umum Aristoteles mengenai waktu sebagai yang sebelum dan yang sesudah. Secara historis, Aristoteles berusaha mengatasi kebuntuan Anaximandros, Pythagoras, dan Plato dalam memahami waktu sebagai satuan keselarasan alam semesta. Jika momen-momen lampau maupun akan datang seluruhnya masuk ke dalam waktu, timbul kesulitan karena keduanya pada hakikatnya tiada. Namun keduanya hanya momen kehadiran yang ada pada waktu-kini. Waktu tidak disusun oleh bermacam keberadaan waktu-kini karena dalam setiap yang kini hanya ada satu kini saja serta tidak ada waktu lain seperti kini yang belum hadir maupun kini yang akan hadir. Yang kini pun tidak pernah sama, pun juga tidak pernah menjadi waktu tunggal. Yang kini adalah yang lain, bukan sama dan bukan tunggal, apalagi sesuatu yang bermacam. Namun hal yang sama pada diri dan kesatuannya merupakan ketentuan yang mengarah pada satuan yang ada dalam dirinya.

Pertanyaan-pertanyaan buntu di atas dibiarkan sementara waktu oleh Aristoteles, demikian Heidegger, sambil masuk ke tesis selanjutnya yang lebih definitif, bahwa waktu adalah gerak dari alam semesta. Pemahaman ini bertolak dari tesis bahwa keseluruhan dari seluruh mengada yang bergerak mengelilingi orbit (*revolusi*) merupakan waktu sejati sebagaimana gerak rotasi wilayah angkasa. Demikian kata dia,

“Segala sesuatu yang ada, ada dalam waktu; namun segala sesuatu yang ada juga bergerak di dalamnya untuk mengelilingi kubah langit di mana langit yang paling jauh membatasi seluruh mengada.” (Aristotle, 1970: 376-377; Heidegger, 1982: 234).

Dari teks di atas, Aristoteles menegaskan bahwa waktu berciri siklis sejauh berhubungan dengan gerak perputaran langit dan isi serta keberadaan yang tidak tetap sebagai mengada. Di luar itu waktu adalah kekal (abadi). Heidegger lalu menarik kesimpulan bahwa apa yang ada, ada dalam waktu. Pandangan di atas secara implisit sudah mengakui bahwa waktu merupakan satuan yang bergerak (*kinesis*) karena ada perubahan kekal bahwa waktu selalu berlalu dan akan tiba. Pemahaman akan gerak (*kinesis*) diartikan sama seperti konsep umum tentang gerak (*metabole*), sejenis perubahan melalui perputaran dan benda-benda di dalamnya akan menempati kedudukan berlawanan (*umschlag*). Dengan demikian hakikat gerak umumnya berada

dalam pergerakan waktu sejati. Karena itu, gerak waktu berada di mana-mana (*pantakheon*) dan bukan pada satu tempat yang tetap.

Namun demikian Aristoteles lalu menyatakan bahwa gerak dan waktu memiliki perbedaan dalam cara menggerakkan. Waktu tidak lain adalah *intra-temporal* (*das Innerzeitige*). Proposisi baru ini menggugurkan pernyataan bahwa waktu hanya mungkin menjadi suatu gerak. Waktu tidak selalu identik dengan gerak. Namun waktu tidak mungkin ada tanpa gerak, maka waktu bukan gerak yang menggerakkan sesuatu. Tetapi tanpa gerak tidak ada waktu. Waktu selalu terkait dalam gerak, tetapi bukan sebagai gerak itu sendiri, melainkan satuan dalam gerak yang terdapat dalam pergerakan benda-benda. Namun dalam hubungan dengan gerakan apa saja waktu itu? Heidegger kemudian menunjukkan bahwa Aristoteles mencapai langkah maju ketika mempertanyakan *apa hakikat waktu?* Aristoteles menyatakan:

“Waktu adalah suatu bilangan yang menunjukkan diri *di dalam dan pada* yang sebelum (*before*) dan yang sesudahnya (*after*) dalam gerak, atau singkatnya, suatu bilangan yang berhubungan dengan gerak dalam horison terdahulu (*earlier*) dan kemudian (*later*)” (Aristotle, 1970: 386-387; Heidegger, 1982: 237-238).

Pada teks tersebut, Aristoteles menunjuk lebih pasti apa yang hadir dalam gerak dan bagaimana waktu bertemu di dalamnya. Jadi *waktu adalah bilangan*. Karena itu, dapat disimpulkan bahwa fenomena dasar waktu ada pada *bilangan*. Tetapi tentu saja maksud yang lebih jelas belumlah tersingkap. Hal yang belum sepenuhnya tersingkap akan memperoleh definisi lebih tegas dalam pertanyaan menyangkut hubungan antara gerak dan waktu, bahwa gerak tidak diukur dalam waktu, melainkan waktu diukur dari gerak. Dengan demikian apa yang dimaksud dengan sesuatu dalam waktu? Heidegger mengungkapkan dengan kata sifat dalam bahasa Jerman: *Zeitlich* (mewaktu), atau dalam bahasa Inggris: *temporal* (sementara). Tetapi untuk tujuan terminologis, Heidegger menggunakan ekspresi di atas dalam artian berbeda dan memberi istilah khusus untuk *ada dalam waktu* (*being in time*) sebagai *Inner-zeitigkeit* atau *intra-temporality* (dalam-kemewaktuan). Namun konsep *Inner-zeitigkeit* dijelaskan dalam arti bilangan, sedangkan relasi waktu dengan *Ausserzeitigen* atau *the extra-temporal* (di luar yang sementara) selalu disebut *the timeless* (yang kekal), yang dengan jelas juga mengacu pada konsep *Inner-zeitigkeit*.

Selanjutnya Aristoteles menyelidiki kesatuan waktu dalam *titik-titik ke-kini-an*. Dia mencoba menunjukkan bagaimana *yang kini* mengkonstitusi kenyataan waktu atas *yang-menyatakan-diri-bersama* secara *terus-menerus*. Pertanyaan berikutnya adalah bagaimana *yang kini* dapat difahami sebagai yang menyatakan dari waktu secara bersama di dalam diri secara

menyeluruh? Atau bagaimana seluruh waktu yang ditentukan selalu mengacu pada *yang kini*? Heidegger menjelaskan bahwa *yang terus-menerus* oleh Aristoteles ditafsir dalam beberapa sifat waktu seperti *dengan segera, baru saja, pernah, tiba-tiba*. Tetapi semua istilah itu dapat dimengerti melulu sebagai aneka titik-titik. Hanya jika orang melihat kembali ke belakang dari titik kini, secara langsung pula dia akan melihat ke depan dari titik kini. Dalam hal ini Aristoteles tidak menghasilkan ketentuan mengenai rentetan hubungan *Inner-zeitigkeit*, melainkan hanyalah memberikan contoh tentang waktu penentuan tanpa mengacu pada aturan sistematis. Namun Aristoteles tetap memastikan definisi waktu sebagai *yang terdahulu* dan *yang kemudian*. Maka persoalan pertama yang muncul kembali adalah *di mana dan bagaimana mendefinisikan waktu*?

Dalam *Perihal Alam Semesta* (suplemen buku 8) maupun *Perihal Jiwa* (buku 3) Aristoteles mengarahkan pemahaman waktu dalam relasi antara perputaran langit sebagai gerak suatu atau benda-benda di dalam ruang (gerak revolusi) dan di dalam kesadaran jiwa (*psyche*) (Aristotle, 1964: 180-183). Waktu tidaklah meloncat keluar dengan gerak tunggal dan juga tidak pada tempat tetap. Dengan cara yang pasti, waktu berada di mana-mana. Meski demikian sejak waktu memperoleh definisi sebagai suatu bilangan, waktu hanya dapat ada jika bilangan ada. Namun kegiatan pembilangan sesungguhnya merupakan aktivitas kesadaran jiwa. Demikian kata dia,

“Waktu adalah apa yang menjadi bilangan. Jika tidak ada kesadaran jiwa, maka tiada kegiatan pembilangan, tiada pula bilangan-bilangan, dan jika tiada bilangan-bilangan, tiada pula kemampuan membilangan dan tiada bilangan. Jika tiada kesadaran jiwa maka tiada waktu” (Aristotle, 1970: 418-421; Heidegger, 1982: 254).

Tetapi apa yang dimaksud Aristoteles bahwa *waktu ada dalam kesadaran jiwa*? Menurut Heidegger, maksud Aristoteles tentu berhubungan dengan proposisi bahwa *kebenaran ada dalam pemahaman*. Tetapi Heidegger memberi tanggapan bahwa sejauh orang tidak memiliki konsep yang jelas mengenai kesadaran atau pemahaman –seperti *Dasein* misalnya– sulit untuk menyatakan bahwa apa yang dimaksud *waktu ada dalam kesadaran jiwa*. Karena itu sulit pula memperoleh jaminan mengenai *waktu objektif* atau *waktu subjektif*. Meski demikian penyelidikan Aristoteles berhasil membuka persoalan tentang gerak murni yang mengacu pada asal-usul ukuran waktu, pertama-tama dan terutama bahwa seluruh gerak merupakan *perputaran (kukloparia)* wilayah langit. Selain itu, sifat bilangan *yang kini* dan waktu dalam pemahaman umum menjadi pemahaman dasar yang penting, karena hanya dari pemahaman tersebut, *Inner-zeitigkeit* dapat difahami. Ini berarti bahwa setiap mengada selalu berada di dalam waktu. Tetapi hal itu juga dapat ditafsirkan secara lain bahwa *ada dalam waktu* tak lain adalah *ada diukur*

dari waktu. Waktu dapat diukur hanya karena berada dalam bagian-bagian dari satuan yang dibentuk dalam bilangan. Tetapi persis pada titik inilah sebuah pemahaman menjadi kembali tidak jelas. Lagi-lagi manakah waktu objektif dan waktu subjektif? Lebih jauh lagi, penghayatan waktu dalam pengalaman mendasar manusia tidak dipertanyakan sama sekali. Inilah sisi penyelidikan Aristoteles yang problematis dan *aporia* sebagaimana direkonstruksi Heidegger.

Augustinus: Waktu sebagai Rentangan Jiwa (Distentio Animi)

Sekalipun Aristoteles telah berusaha menyingkap misteri waktu dengan cermat dan pandangannya kemudian menjadi titik tolak penyelidikan filsuf berikutnya, tetap saja kabut misteri tentangnya belum tersingkir. Wilayah misteri dan berkabut ini kemudian menarik minat Augustinus, seorang filsuf Kristen era Patristik (abad ke-4). Dari 13 kitab adiknya, *Pengakuan-Pengakuan (Confessiones)*, renungan mengenai waktu terdapat pada Kitab XI. Pada kitab tersebut, Heidegger memperlihatkan betapa Augustinus mengalami kesukaran untuk memberi batasan mengenai waktu, seperti terdapat di bawah ini,

“Apa sebenarnya waktu itu? Siapa gerangan yang pandai memberi penjelasan dengan mudah dan singkat tentang waktu? Siapa kiranya mampu menangkapnya, untuk merumuskan dengan kata, sekalipun dalam pikiran saja? Dalam pada itu, dari apa yang kami sebut-sebut dalam percakapan, apakah yang lebih akrab dan lebih dikenal daripada waktu? Niscaya kami faham apabila kami berbicara tentangnya; kami juga faham apabila kami mendengar orang lain berbicara tentangnya. Jadi, apakah waktu itu? Jika tak seorang pun mengajukan pertanyaan itu, aku tahu; jika seseorang mengajukan pertanyaan itu dan aku mau memberi penjelasan, aku tak tahu lagi. Namun, dengan rasa pasti kunyatakan mengetahui bahwa jika tidak ada yang berlalu, tidak ada waktu lampau; jika tidak ada yang datang, tidak bakal ada waktu kelak; jika tidak ada yang ada, tidak bakal ada waktu kini” (Augustinus, 1997: 353-354; Heidegger, 1982: 229-230).

Tetapi Augustinus tetap melanjutkan penyelidikan sampai mencapai kesimpulan maju bahwa hanya pada waktu kinilah waktu bisa diukur,

“Jika waktu yang akan datang dan waktu yang sudah lampau memang ada, aku ingin tahu di mana adanya. Jika aku belum mampu, aku toh tahu bahwa, di mana pun adanya, waktu itu tidak bersifat kelak atau lampau, tetapi kini” (1997: 358).

Tetapi kesimpulan Augustinus tersebut membuka persoalan baru, di mana mesti menempatkan waktu lampau dan waktu kelak? Untuk memecahkannya, putra tunggal santa Monika ini lalu masuk dalam renungan tentang momen-momen waktu keseharian: lampau, kini dan kelak. Demikian ditegaskan,

“Inilah yang sekarang pun sudah bening dan jelas: baik hal-hal yang akan datang maupun hal-hal yang lampau tiada dan tidak benarlah orang berkata, “Ada tiga waktu, waktu lampau, waktu kini, dan waktu kelak”. Namun, barangkali dapat dikatakan dengan arti sebenarnya: ada tiga waktu, yaitu waktu kini dari yang lampau, waktu kini dari yang kini, waktu kini dari yang kelak. Memang dalam jiwa, dengan entah cara apa, ada ketiga cara waktu itu, yang tidak kulihat di tempat lain. Waktu kini yang lampau ialah ingatan (*memoria*); waktu kini dari yang kini ialah penglihatan (*contuitus*); waktu kini dari yang kelak ialah penantian (*expectatio*)” (1997: 360).

Dengan media apa pengalaman keseharian hadir? Apakah tiga waktu tersebut dapat disatukan dan bagaimana jalan keluarnya? Bagi Agustinus pengalaman keseharian dapat hadir dalam kesatuan waktu melalui rentangan jiwa (*distentio animi*) seseorang. Demikian dikatakan di bawah ini:

“Berdasarkan hal itu, aku sampai pada pandangan bahwa waktu itu tak lain dari suatu rentangan. Tetapi, rentangan apa? Aku tak tahu dan aku akan heran kalau bukan rentangan roh sendiri” (Augustinus, 1997: 367; Heidegger, 1982: 479-480).

Selanjutnya Agustinus mengatakan “Dalam dirimulah, rohku, kuukur waktu” (1997: 369).

Jika analisis Aristoteles mengenai waktu diuraikan dengan sangat ketat dan padat untuk menghasilkan abstraksi yang berciri metafisis, renungan Augustinus mengenai waktu lebih orisinal dan menghasilkan kesimpulan teologis, mengenai hubungan antara yang kekal dan yang Ilahi. Namun demikian kedua filsuf itu tetap menempatkan penghayatan waktu sebagai tindakan sadar manusia pada situasi keseharian.

Kant: Waktu sebagai Kategori Apriori yang Universal

Konsep waktu yang terkait dengan jiwa (*anima*) juga diminati Kant. Dalam *Kritik der reinen Vernunft* (Kritik atas Akal-Budi Murni, 1781) dan dalam *Prolegomena* (Pengantar Ringkas, 1783), soal waktu dibahas Kant dalam kaitan dua pertanyaan kunci, *bagaimana putusan sintesa apriori mungkin?* dan *bagaimana metafisika mungkin sebagai ilmu?* (Kant, 1966: 13-17; 1966a: 3-4;

Heidegger, 1997: 120). Dengan dua pertanyaan itu, singkat kata persoalan mengenai waktu dijawab demikian,

“a) Waktu bukanlah sesuatu yang tampak dari dalam dirinya, atau inheren di dalam benda-benda sebagaimana kepastian objektif darinya, melainkan sesuatu yang dari dalam dirinya itu ada ketika ada abstraksi yang dibuat oleh seluruh kondisi-kondisi subjektif sebuah intuisi”.

“b) Waktu tak lain adalah bentuk indera dalam, yaitu dari intuisi kita sendiri, dan kondisi internal kita sendiri”.

“c) Waktu adalah kondisi formal, *apriori*, dari seluruh fenomena apa pun” (Kant 1966: 30-32).⁹

Dengan jawaban itu, konsep waktu Kant bagi Heidegger betul-betul berciri subjektif, terletak di samping aktivitas *saya berpikir*, tetapi keduanya tidak memiliki kaitan (Heidegger, 1973: 480). Waktu adalah instrumen dari tahap kesadaran subjektif belaka untuk menghasilkan baik postulat pengetahuan maupun pengetahuan teoretis. Waktu adalah kondisi formal dari seluruh fenomena apa pun (Heidegger, 1997: 120). Dengan demikian waktu *Kantian* ini tidak ada hubungannya dengan *Dasein*, melainkan difahami murni sebagai *alat* acuan berpikir (*Zuhandenes*) yang terarah untuk menangkap logika dan hukum gerak yang selaras dengan hukum alam semesta.

Hegel:

Waktu sebagai Rentetan Momen Dialektis Menuju Roh Absolut

Pemaparan Hegel tentang waktu terdapat dalam *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, bagian *Philosophie der Natur* (Hegel 1970), dan teks ini menjadi rujukan Heidegger (1973: 480-486). Heidegger secara fragmentatif juga akan merekonstruksi karya Hegel lainnya, *Wissenschaft der Logik*, sebagaimana segera kita jumpai dalam paparan berikut. Namun demikian, patut menjadi catatan kritis bahwa dalam teks *Ada dan Waktu*, Heidegger mengabaikan gagasan Hegel mengenai waktu sebagaimana tertuang dalam adikarya, *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenologi Roh, 1807).

Pada *Enzyklopädie*, bagian “*Philosophie der Natur*”, Heidegger merekonstruksi ide Hegel, tentang ruang dan waktu (*Raum und Zeit*) sebagai yang abstrak tentang yang-berada-di-luar-satu-sama-lain (*das abstrakte*

⁹ Bdk., entri “Time”, dalam Howard, 1995: 394-398.

Ansserein-ander). Ruang adalah waktu dan waktu adalah ruang yang sebenarnya (Heidegger, 1973: 481). Ruang berarti ketepatan waktu (*Punktualität*). Karena itu, arti tidak dapat ditangkap dalam pengertian Ada melainkan hanya dapat dipikirkan saja dan karena itu, mudah untuk melakukan penyangkalan. Bila penyangkalan dilakukan, ruang menjadi masuk akal dan ditangkap dalam pengertian Ada. Terjadinya penyangkalan atas penyangkalan ini menimbulkan waktu. Jadi, waktu adalah penempatan titik-titik pada ruang titik-titik itu sendiri. Titik-titik ini hanya mungkin menjadi aktual apabila berada di dalam waktu, sehingga setiap penempatan titik-titik itu bermakna di-sini-kini. Begitu seterusnya. Dalam waktu, titik-titik ini selalu mengaktualisasi diri, karena titik yang satu sebagaimana di-sini-kini, dapat menempatkan diri untuk dirinya, berada dalam masing-masing potongan dari kini. Yang kini adalah kondisi yang mungkin dari penempatan titik diri untuk dirinya. Kondisi yang mungkin mencipta Ada dari titik-titik, dan Ada adalah yang sama seperti yang telah dipikirkan. Jadi, dalam masing-masing pemikiran dari ketepatan waktu murni –yang disebut ruang– dipikirkan sebagai kini dan Ada-di-luar-dari-dirinya (*des Ausersichseins*) dari kini. Karena itu, waktu adalah ruang.

Lalu bagaimana waktu mendefinisikan diri? Waktu, seperti halnya kesatuan negatif dari Ada-di-luar-dari-dirinya, adalah sesuatu yang abstrak dan ideal. Waktu adalah Ada yang menunjukkan perubahan pada: dalam yang Ada adalah yang tiada serta dalam yang tiada adalah yang Ada. Jadi waktu adalah intuisi untuk menjadi (*das angeschaute Werden*). Waktu menyingkap diri sebagai intuisi untuk menjadi, atau sebagai tanda perubahan – demikian Hegel dalam *Wissenschaft der Logik* volume 1, dari: yang Ada ke yang tiada dan yang tiada ke yang Ada. Menjadi berarti berada di antara yang muncul dan yang lenyap (Heidegger, 1973: 482). Ada sebagai waktu adalah kini (*Das Sein der Zeit ist das Jetzt*) (Heidegger, 1973: 483). Maka waktu adalah perubahan mengenai ke-kini-an, sebagai rentetan masa kini yang terus-menerus hadir. Hanya dari tahap-tahap untuk memberi makna waktu yang mengacu pada konsep dialektika-formal, selanjutnya konsep Hegel tentang Ada absolut dapat dihasilkan sebagai hubungan antara waktu dan roh.

Jika Hegel mengatakan, demikian rekonstruksi Heidegger, bahwa roh dapat aktual – dengan mengacu pada waktu yang didefinisikan sebagai penyangkalan atas penyangkalan, roh harus difahami sebagai konsep. Konsep selalu mengacu pada suatu jalan pemahaman diri. Sang Aku yang telah memahami diri adalah Aku yang bebas dan juga sebagai roh absolut. Artinya sang Aku merupakan konsep murni tentang diri yang masuk dalam *Dasein* (Heidegger, 1973: 484). Sang Aku di sini bersifat total dan menyeluruh, tetapi individualitasnya tidak terjadi secara kodrati, melainkan secara abstrak-dialektis. Penyangkalan atas penyangkalan merupakan

manifestasi diri terhadap hakekat kebebasan. Jadi waktu adalah sang Aku eksistensial yang diintuisikan ke dalam ruang abstrak. Sejarah Dasein adalah tafsir roh dalam waktu dan ruang mengenai alam, kesatuan absolut sebagai yang Ada murni.

Heidegger:

Prioritas Fenomenologis atas Konsep Umum tentang Waktu

Akhirnya dapat disimpulkan bahwa jika diselidiki melalui faham esensialisme, konsep umum tentang waktu akan menghasilkan renungan metafisika sebagaimana diuraikan di atas. Heidegger berupaya membersihkan bias metafisika yang mendasari konsep umum tentang waktu dan lalu menyelidikinya melalui jalan fenomenologis. Dengan jalan fenomenologis itu persoalan kelupaan akan Ada yang bertolak dari renungan akan kemewaktuan manusia menjadi tampak dan dapat difahami, sementara kelupaan itu akan diabaikan dalam renungan filsafat yang memprioritaskan pencapaian metafisika. Dengan jalan memutar itu, konsep umum tentang waktu merupakan ciri *keterlemparan* (*Geworfenheit*) dan *keterjatuhan* (*Verfallenheit*) orang dalam dunia tidak otentik sebagai bentuk keberakaran manusia dalam dunia keseharian dan rata-rata. Segala *ketersituasian* (*Befindlichkeit*) mengenai *suasana hati* (*Stimmung*) orang pun akan mengacu pada fenomena keseharian.

Orang yang terlempar dalam dunia pertukangan misalnya, orang ini larut dalam dunianya. Seorang tukang akan dengan lincah membetulkan atap yang rusak dengan material dan alat-alat yang dipakai seperti genting, tangga, kayu, paku atau palu yang secara spontan dapat dipergunakan dalam satu orientasi kerja. Semua keasyikan dunia ini memiliki orientasi yang keluar dari diri. Orang terserap ke dalam keasyikan sehingga ia melupakan diri untuk sementara waktu. Jika semua contoh fenomena di atas diperlakukan sebagai alat atau sarana, (Heidegger menyebut *Zubandenes* [*siap-di-tangan* atau *siap dipakai*]), maka arti ini memiliki acuan *untuk* (*Um-zu*), (sebagaimana tukang memakai alat *untuk* memperbaiki atap). Semuanya berciri mengurus (*besorgen*) dan yang diurus diperlakukan sebagai sarana.

Jika contoh fenomena itu tidak dapat berfungsi untuk (*Um-zu*) dalam pertukangan, (Heidegger menyebutnya *Vorhandenes*, yang artinya benda yang tergeletak begitu saja), maka seorang tukang akan terganggu bila tiba-tiba palu yang dipakainya patah, atau gentingnya pecah, sehingga spontanitas kerjanya pun terganggu. Dalam kondisi demikian sang tukang itu baru menyadari sebuah palu yang tidak lagi menjadi sarana miliknya, melainkan adalah palu yang dimiliki oleh dirinya semata.

Tetapi jika contoh fenomena di atas dilihat dalam konteks keberadaan yang eksistensial, (Heidegger menyebutnya *Mit-sein* atau *Mit-dasein*, yang artinya *Ada-bersama*.), maka arti ini pertama-tama mengacu pada hubungan sosial, yang dapat dikembangkan dalam hubungannya dengan alam seperti hutan, gunung, kebun, seperti dewasa ini sebagian cendekiawan mengembangkan lingkungan berparadigma baru. Ciri-cirinya adalah merawat dan memelihara (*Fürsorge*). Tetapi semua sifat keseharian ini memiliki acuan waktu yang sama di mana orang mengorientasikan diri di luar dirinya. Inilah makna waktu tidak otentik dalam terang fenomenologis. Bagaimana ciri khas waktu tidak otentik itu dijelaskan dalam satuan momen? Pada tabel berikut ini, saya menguraikan secara singkat eksplikasi Heidegger terhadap satuan momen waktu tidak otentik.

Tabel 1: Momen-momen Waktu Tidak Otentik sebagai Konsep Umum¹⁰

No	Ekstasis Waktu (<i>Zeit-ekstase</i>)	Waktu Tidak Otentik (<i>uneigentliche Zeit</i>)
1.	Masa Depan (<i>Zukunft</i>)	Menunggu-nunggu (<i>Gewartigen</i>)
2.	Masa Kini (<i>Gegenwart</i>)	Kehadiran (<i>Gegenwartigen</i>)
3.	Masa Lampau (<i>Gewesenheit</i>)	Kelupaan (<i>Vergessen</i>)

Pertama, *masa depan tidak otentik* selalu berciri menunggu atau mengharapkan dalam kepasifan maupun ketidakmampuan orang menyongsong kehadiran sesuatu. Ciri menunggu berasal dari kesibukan sehari-hari yang membelenggu, seperti menunggu hari libur, atau takut (*Furcht*) menunggu ujian semester mendatang. Penyempitan waktu tidak otentik dalam dua contoh itu merupakan kejadian objektif yang lama “ditunggu” sebagai masa kini yang menjelang. Sebagai sebuah ciri, menunggu hampir-hampir dekat dengan fenomena kesepian, karena begitu menyiksa dan menusuk tajam, menjadi kecenderungan orang untuk lari membebaskan diri dari situasi ini. Orang biasa mengatakannya dengan “membunuh waktu” dengan masuk dalam keseharian yang berciri masa kini.

Kedua, *masa kini tidak otentik* berciri *kehadiran*. Momen waktu ini ditandai oleh kesibukan keseharian yang hadir tanpa ada kebulatan tekad

¹⁰ Tabel ini tidak terdapat dalam teks Heidegger, melainkan hasil rangkuman saya berdasarkan teks tersebut (Bdk. Heidegger, 1973: 336-340; Hardiman, 2003: 112).

dan kesiapan untuk membuka horison diri seluas-luasnya. Situasi ini selalu diawetkan sehingga rentetan kesibukan seperti tanpa arti dan berjalan secara kronologis saja. Bagi Heidegger individu yang tidak memiliki tekad dan tenggelam dalam kesibukan keseharian akan cenderung “tidak memiliki waktu”. Waktu berada di luar diri dan karena itu menjadi liar dalam arti tidak otentik. Entah hal itu disebabkan mengurus alat-alat (*Besorgen*), atau pun karena terlalu banyak berkumpul dengan orang lain (*Fürsorge*).

Ketiga, *masa lampau tidak otentik* berciri *kelupaan*. Artinya masa lampau berlaku surut ke belakang, dilupakan dan kemudian menghilang. Jadi secara menyeluruh ciri kelupaan pada masa lampau menghasilkan rentetan kehadiran masa kini yang diawetkan, sementara masa depan selalu ditunggu sebagai momen yang akan hadir pada masa kini. Dalam pelbagai tradisi masyarakat misalnya, kelupaan diatasi dengan membuat berbagai mitos, cerita maupun bangunan fisik untuk mengingat sesuatu yang telah berlalu kehadirannya. Untuk mengenang kejatuhan manusia dalam kemalangan, kedurjanaannya atau pun kedosaan, dibuat pelbagai cerita sejarah baik rasional maupun mitos yang kebenarannya hampir-hampir diterima begitu saja.

Jika sekilas fenomena keseharian terkesan remeh dan rendah, itu bukan maksud Heidegger. Baginya pengalaman keseharian justru merupakan faktisitas manusia umum dan rata-rata. Itulah kodrat kemenduniaan manusia yang merosot dalam keseharian yang tidak dapat dielakkannya, yang menutupi faktisitasnya yang unik dan personal.

Pengalaman Manusia dalam Fenomen Kemewaktuan

Rasa Peduli:

Cemas akan Kematian dan Kebulatan Tekad Menuju Hidup Otentik

Jika dalam keseharian manusia merosot menjadi orang (*das Man*) dan berjalan dalam waktu yang tidak otentik, ada kalanya secara tiba-tiba orang disergap oleh faktisitas dirinya yang paling dasar. Dalam kondisi ini daya tarik paling kuat terletak pada suasana hati dasar (*Grundstimmung*) yang otentik. Suasana hati dasar itu meliputi *rasa peduli* (*Sorge*) individu terhadap *rasa cemasnya* (*Angst*) akan *keberadaannya-menuju-kematian* (*Sein-zum-Tode*), dari struktur tersebut, melalui kebulatan tekad (*Entschlossenheit*) akan kemewaktuan (*Zeitlichkeit*), ia berani mengambil keputusan historis. Karena itu, rasa peduli terhadap diri yang otentik merupakan totalitas primordial terhadap keseluruhan struktur keberadaan manusia yang *terlempar-terjatuh-tersingkap* di dunia. Keberadaan manusia tak lain adalah ketersingkapannya rasa peduli terhadap dirinya yang otentik (*das Sein des Daseins ist die Sorge*), karena rasa peduli itu merupakan fenomena dasar menyangkut keberadaan manusia

di dunia (Heidegger, 1973: 227). Dengan rasa peduli itu, manusia membuka diri terhadap segala sesuatu yang belum terwujud atau kebelumjadian (*etwas noch nicht Sein*), pelbagai kemungkinan bebas (*Seinkönnen*) dan sekaligus kebebasan untuk ... (*Freisein für ...*) bagi dirinya. Maka otentisitas manusia terletak pada rasa peduli terhadap dirinya.

Pada titik mana horison Heidegger ini berbeda dengan filsuf sebelumnya? Jika filsuf sebelumnya seperti Plato, Aristoteles sampai Kant cenderung memaknai kemungkinan potensial dan kebebasan itu sebagai proses pencapaian esensial (Ada sebagai mengada yang hadir dalam bentuk *Zuhandenes* atau pun *Vorhandenes*), sementara Heidegger, lewat “tikungan Hegelian” mengajukan pemahaman itu sebagai jalan eksistensial, *eksis* sebagaimana keluar atau melampaui (mentransendensi) diri menuju Adanya. Karena itu, proses eksistensial senantiasa menyingkap dimensi tidak tampak dalam pengalaman keseharian. Dimensi itu merupakan fenomena *Angst*, kecemasan yang tidak berobjek, ketersingkapan suasana hati yang langsung berkaitan kenyataan temporal mengenai keberadaannya. Seseorang yang dihipnotis rasa cemas merasa bahwa dunia kesehariannya menjadi tidak berarti, hampa, *sunung* (*Nichts*). Kenyamanan dan *kekerasanan* di dunia terusik. Sulit untuk melukiskan dalam bahasa keseharian (*Gerede*), barangkali secara tajam dan otentik fenomena itu dapat dilukiskan ke dalam bahasa personal yang sangat substil (*Rede, soliloquy*).

Fenomena *Sorge* terhadap *Angst* mengacu pada dimensi waktu masa depan sebagai *telah selalu mendahului dirinya* (*Sich-vorweg-sein*). Sementara faktisitasnya berada dalam dimensi waktu sekarang sebagai *yang berada di* (*Schon-sein-in*), kejatuhannya berada dalam dimensi waktu lampau sebagai *yang berada dengan* (*Sein-bei*) (Heidegger, 1973: 236). Lalu apa artinya bila Heidegger mengatakan bahwa prioritas *Sorge* terletak pada dimensi masa depan? Fenomena itu adalah kematian. Jadi pada pengalaman kematian manusia mengarahkan diri menuju masa depan sebagai momen ekstasis. Segala sesuatu yang belum terwujud, pelbagai kemungkinan bebas dan sekaligus kebebasan untuk ... bagi dirinya berakhir sempurna pada kematian. Demikian kemewaktuan dari proses mewartu manusia.

Bagaimana jika kematian tersebut dimaknai sebagai suatu momentum terhadap segala sesuatu yang belum terwujud atau adanya pelbagai kemungkinan? Dalam soal ini ada banyak jenis pengalaman akan kematian seperti mati di medan perang, atas nama ideologi, dan seterusnya. Jenis kematian ini tidak otentik karena orang menghindari dimensi paling personal dari pengalaman tersebut dan melarutkan pengalaman itu dalam situasi *orang*. Jenis pengalaman itu juga hanya menempatkan manusia ke dalam kedudukan statis dari penghayatan waktu diri, karena secara personal dia tidak pernah mati, sebagaimana ditegaskan Plato. Tetapi maksud

Heidegger adalah kematian sebagai momentum otentik namun juga merupakan ciri paling mencemaskan manusia. Sejak lahir manusia sudah terlempar ke dalam perjalanan diri menuju ketiadaan, *Ada-menuju-kematian* (Heidegger, 1973: 294-295). Pada jenis kematian otentik, pengalaman kematian hanya bersifat personal. Pengalaman ini tidak dapat digantikan oleh individu lain sebagaimana pengalaman tidak otentik. Hanya pada pengalaman kematian personal, individu mampu memaknai kembali kemungkinan diri yang otentik, keterbukaan akan tekadnya untuk mewujudkan otentisitas.

Dengan demikian struktur sifat yang membentuk suasana hati sebagai dasar orang memperoleh makna fundamental dalam *Sorge*. Pada *Sorge* fenomena *kecemasan* akan *keberadaan-menuju-kematian* dan kebulatan tekad seorang individu terstruktur secara menyeluruh. Dalam konteks *Sorge* pula kemewaktuan merupakan totalitas struktur dari pelbagai hal yang memungkinkan. Atau dengan kata lain, *ada-menuju-kematian* merupakan *rentangan manusia yang menyingkap diri* dengan bertolak dari *waktu primordial* (Heidegger, 1973: 427).

Pengalaman Fundamental Manusia dalam Ekstasis Waktu

Bahwa manusia selalu memproyeksikan diri ke masa depan sebagai perwujudan eksistensial diri sekaligus mencakup keterlemparan (kejatuhan) dan faktisitas, itu membuktikan bahwa rasa peduli manusia disatukan dalam makna kemewaktuan. Kemewaktuan juga adalah kesatuan dimensi waktu dari momen masa depan, masa lampau, dan masa sekarang sebagaimana yang telah selalu mendahului diri dalam berada (di dunia) (*Sich-worweg-schon-sein-in [einer Welt]*) sebagai berada dengan pengada yang ditemui di dunia (*als Sein-bei [innerweltlich begegnendem Seienden]*) (Heidegger, 1973: 376-377). Dari ketiga dimensi waktu yang menyatu itu, momen masa depan manusia selalu sudah mendahului diri. Heidegger mengatakan, “Membiarkan *datang-menghampiri* diri dalam kemungkinan yang dipertahankan sebagai fenomena primordial *masa depan*”.¹¹ Tetapi kesatuan dimensi waktu merupakan *ekstase* kemewaktuan, yang menempatkan *manusia secara primordial berada “di luar dirinya” pada dan untuk dirinya sendiri* (Heidegger, 1973: 377). Jika disistematisasikan ke dalam sebuah tabel, momen ekstasis fenomena kemewaktuan dapat difahami sebagai berikut:

¹¹ “das die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende, in ihr sich auf sich *Zukommen-lassen* ist das ursprüngliche Phänomen der *Zukunft*” (Heidegger, 1973: 372-373).

Tabel 2: Momen-momen Ekstasis Manusia dalam Kemewaktuan¹²

No.	Ekstasis Waktu (<i>Zeit-ekstase</i>)	Waktu Otentik (<i>eigentliche Zeit</i>)
1.	Masa Depan (<i>Zukunft</i>)	Antisipasi/Menyongsong/Berlari Mendahului (<i>Vorlaufen</i>)
2.	Masa Kini (<i>Gegenwart</i>)	Momen Visi (<i>Augenblicke</i>)
3.	Masa Lampau (<i>Gewesenheit</i>)	Mengambil Kembali (<i>Wiederholung</i>)

Pertama, *masa depan otentik* selalu berciri *antisipasi*, *menyongsong*, atau juga difahami *berlari mendahului*. Maksudnya adalah bahwa pada momen peristiwa tertentu manusia tiba-tiba terlepas dari akar keseharian dan masuk ke dalam keganjilan, yang sesungguhnya merupakan penyingkapan diri yang otentik. Semua berjalan begitu saja tanpa kendali. Dalam situasi ini ia tengah melampaui diri (*ekstasis*) (Heidegger, 1973: 386). Heidegger menyebut *Zukommen-lassen*, membiarkan *datang-menghampiri* diri. Sebagaimana situasi hampa diri terhadap dunia keseharian yang mencemaskan, dia melepaskan segala bentuk kepastian yang memaku keseharian dan selanjutnya bertemu dengan pelbagai kemungkinan bebas. Waktu tidak lagi dimaknai sebagai kehadiran titik ke-kini-an melainkan ketersingkapian primordial yang total atau *Alētheia*. Momen *penyongsongan* atau *antisipasi* diri ini akan utuh bila tidak terputus dengan momen masa kini dan masa lampau. Bila terputus, muncul absurditas yang menjerat keseharian yang terus-menerus menimbulkan rasa bersalah.

Kedua, *masa kini otentik*. Cirinya adalah *momen visi*, dari kata *Augen* (mata) dan *Blick* (pandangan). Maksudnya adalah bahwa *adanya pelampauan atau rentangan manusia terhadap pelbagai kemungkinan bebas – karena peristiwa mendahului diri – didorong oleh kebulatan tekad dan keteguhan hati untuk dipertahankan karena yang dijumpai adalah kemungkinan bebasnya* (Heidegger, 1973: 387). Rasa cemas yang menghampiri membebaskan keberakaran di dunia, tetapi dalam kebebasannya itu pelbagai kemungkinan terbuka menyongsong masa depan otentik. Kebulatan tekad dan keteguhan hati telah membuat manusia berani menghadapi rasa cemas dan mengarahkan diri ke dalam keseharian kembali. Landasan keberadaan diri (kepribadian) menjadi lebih otentik dan kehidupannya menjadi lebih historis. Ia tidak lagi mudah diombang-ambingkan oleh situasi sosial yang serba mengambang

¹² Berdasarkan Heidegger (1973: 336-340). Bdk. Hardiman (2003: 112).

dan tak mudah pula melepaskan kepribadian dalam larutan *orang*. Mengapa demikian? Hal ini berhubungan dengan masa lampau otentik.

Ketiga, *masa lampau otentik*. Cirinya *mengambil kembali*. Dalam arti biasa *Wiederholung* adalah *pengulangan*. Tetapi Heidegger mengubahnya menjadi *mengambil* (*Holen*) dan *kembali* (*Wieder*). Maksudnya bahwa *situasi manusia yang ekstasis memiliki kemungkinan untuk mengambil dirinya kembali melalui kebulatan tekad dan keteguhan hati, karena dalam antisipasi itu manusia mengambil kembali pelbagai kemungkinan bebas dari milik dirinya yang paling khas dan unik* (Heidegger, 1973: 387). Yang diambil adalah pengalaman keterlemparan dari ketiadaan. Manusia berjalan di atas ketiadaan sehingga pengalaman yang diambil kembali pun selalu mengarahkan pada makna ketiadaan.

Kaitan Fenomen Kemewaktuan dan Suasana Hati

Masa depan, masa kini dan masa lampau, ketiga momen otentik ini terstruktur dalam kesatuan waktu manusia dalam hubungannya dengan *suasana hati*. Pemahaman terhadap suasana hati dengan jelas terlihat dari situasi dunianya. Dalam bagian ini akan diuraikan kaitan antara fenomena kemewaktuan dan suasana hati, soal ketersituasian, pemahaman, kejatuhan, diskursus, dan sibuk dalam keseharian (Heidegger, 1973: 384). Pertama-tama akan disajikan sebuah tabel dan diikuti penjelasannya.

Tabel 3: Kaitan Fenomen Kemewaktuan dan Suasana Hati¹³

Suasana Hati (<i>Stimmung</i>)	Waktu Otentik (<i>eigentliche Zeit</i>)	Waktu Tidak Otentik (<i>uneigentliche Zeit</i>)
Ketersituasian (<i>Befindlichkeit</i>)	Kembali ke dalam kecemasan (<i>Angst</i>). Masa lampau	Ketakutan (<i>Furcht</i>): berhubungan dengan yang ditunggu-tunggu. Masa lampau (<i>Gewesenheit</i>)
Pemahaman (<i>Verstehen</i>)	Masa Depan (<i>Zukunft</i>)	Masa Depan (<i>Gewärtigen</i>)
Kejatuhan (<i>Verfallen</i>)	Momen Visi (<i>Augenblick</i>) Masa kini	Kehadiran (<i>Gegenwärtiges</i>). Rasa ingin tahu (<i>Neugier</i>) tetapi terus terasing, terombang-ambing dan tak mempunyai tekad. Masa kini.
Omongan Sana-Sini (<i>Gerede</i>)	--	Kehadiran (<i>Gegenwärtiges</i>)

¹³ Tabel ini dibuat berdasarkan teks Heidegger (1973: 383-401).

Sibuk dalam keseharian (<i>Besorgen</i>), Merawat dunia (<i>Fürsorge</i>)	--	Melupakan diri (<i>Seinsvergessenheit</i>) sebagai syarat memasuki dunia alat-alat yang berciri keterarahan dan juga hal yang sama pada kegiatan merawat.
---	----	---

Suasana hati dalam fenomena *ketersituasian* bersifat otentik maupun tidak otentik. Keduanya mengacu pada momen masa lampau. Dalam sifat otentik, suasana hati berwujud rasa cemas. Dalam *kecemasan* orang dikembalikan ke dalam keterlemparan dan dengan kebulatan tekad dan keteguhan hati seseorang mengambil kembali (*Wiederholung*) dimensi keberadaannya yang otentik, dimensi ketiadaan. Ini berbeda dengan rasa takut dan upaya membendungnya dengan cara melupakan. Suasana hati *pemahaman* bersifat masa depan otentik dengan ciri mendahului atau menyongsong diri. Dalam pemahaman, individu memahami diri di sana yang temporal dan darinya mengambil sikap otentik sebagai bagian menyeluruh dalam menyongsong ketiadaan. Tetapi pemahaman pun dapat bersifat masa depan tidak otentik seperti kisah, mitos, kepercayaan, atau pun ingatan sejarah yang dibangun untuk memahami keterlemparan tanpa memahami asal-usul keterlemparan.

Suasana hati dalam wujud *kejatuhan* bersifat masa kini baik otentik maupun tidak otentik. Dalam sifat otentik, kejatuhan ditandai oleh keberadaan diri yang mengarah pada penyingkapan ke-di-sana-an (*daseiende*) dalam momen visi. Momen memukau ini begitu mengesankan dan menimbulkan keinginan untuk bertahan. Penyingkapan rasa hening yang memuncak adalah situasi yang mampu mempertemukan kemuliaan diri secara utuh. Dalam sifat tidak otentik, *kejatuhan* ditandai oleh ketertutupan manusia dalam artian eksistensial dasar dan larut dalam keseharian. Wujud adalah rasa ingin tahu (*Neugier*) dan omongan sana-sini yang tak terpuaskan (*Gerede*). Orang yang jatuh dalam pengalaman ini kehilangan kebulatan tekad dan keteguhan hati untuk mengenali diri, serta diombang-ambingkan oleh situasi asing yang menarik perhatian. Fenomena kejatuhan juga ditandai oleh kesibukan keseharian dan keterarahan pada dunia alat (*Besorgen*) serta kesibukan merawat (*Fürsorge*). Suasana hati ditandai oleh masa kini tidak otentik dan melupakan masa lampau otentik karena asal-usul ketiadaan tidak bermakna bagi dirinya.

Penutup

Setelah memaparkan usaha Heidegger menyingkap modus kemengadaan manusia dalam pemahamannya yang menyeluruh, rupanya menjadi kurang tepat apabila filsafat identik dengan suatu makna tentang persamaan begitu saja akan peranan waktu dalam konteks keberadaan manusia dengan simbol bilangan metafisika atas benda-benda lain dalam konteks akal budi murni, atau dalam terminologi Heidegger ‘hanyalah mencandra struktur *ontis* namun mengabaikan struktur ontologis’. Melalui pencandraan waktu sebagai fenomena penopang modus mengada manusia, kita sampai pada pengertian bahwa manusia bukan sejenis substansi tertentu yang tetap sebagaimana dibayangkan filsafat selama ini. Manusia memiliki keunikan dan hampir tidak dapat dipungkiri bahwa sejarah filsafat modern pada umumnya telah memperlihatkan suatu semangat mengenali kebenaran dengan cara yang khas: filsafat modern hampir-hampir mengabaikan keunikan atas nama akal-budi murni dalam segala orientasi teoretis dan praktis. Dalam konteks ini, sumbangan besar Heidegger kiranya terletak pada usaha memformulasikan kembali fungsi filsafat sebagai modus mencandra penghayatan horison manusia secara mendasar dan menyeluruh. Ontologi pemahaman tersebut tampak bertumpu pada dimensi Ada yang mewaktu, tempat manusia memiliki muatan kemungkinan bebas akan keberadaannya yang khas, tak terduga dan tak dapat diramalkan. Kemungkinan bebas itu menyingkap utuh saat manusia membiarkan masa depan otentik sebagai peristiwa yang *datang-menghampiri* diri (*Zukommen-lassen*).

Filsafat Heidegger memiliki relevansi yang signifikan bagi kehidupan kita dewasa ini. Melalui jalan fenomenologis, filsafat Heidegger pun akhirnya menimbulkan patahan ataupun penafsiran baru bagi sejarah filsafat (baca: metafisika). Melalui “*Wahrheit und Methode*” (1960) misalnya, Gadamer mengembangkan filsafat hermeneutika. Melalui “*Totalité et Infini*” (1961), Lévinas mengembangkan gagasan onto-etis akan “Yang Lain” (*l'autrui*) sebagai eksteriorisasi diri setiap individu dan muatan tanggung jawab etis. Levinas juga memberi bobot lebih “positif” atas terminologi Heideggerian yang secara faktis “berkonotasi buruk” seperti “*das Man*”, “*Gerede*”, dan seterusnya. Daftar pengaruh filsafat Heidegger ini masih bisa diperpanjang, meski filsuf-filsuf seperti Ricoeur, Derrida, Arendt, Rahner, dan seterusnya, sekalipun memperoleh pengaruh dari Heidegger, tentu bukanlah sejenis *epigon*. Pada mereka inilah justru filsafat Heidegger memperoleh penajaman baik dalam wujud kritik atau pun konstruksi filosofis yang sama sekali baru. Meski demikian, sejarah filsafat kontemporer tetap tidak dapat menyangkal betapa horison kemenduniaan

manusia berdasarkan fenomena kemewaktuan telah begitu berpengaruh terhadap sejarah perkembangan filsafat dewasa ini.



Daftar Rujukan

- Aristotle. 1964. (asli ca 335 SM). "On Soul (432 A 15-24)" dalam Aristotle. *On the Soul-Parva Naturalia-On Breath*. (edisi dwi-bahasa, terj. W.S. Hett), London: Heinemann.
- _____. 1970. (asli ca 335 SM). *Physics. Vol. 1*. (edisi dwi-bahasa, terj. P.H. Wickstad dan F.M. Comford). London: Heinemann.
- Augustinus. 1997. (asli ca 400). *Pengakuan-pengakuan*. (terj. Winarsih Arifin dan Th. van den End), Yogyakarta: Kanisius.
- Hardiman, Budi F. 2003. *Heidegger dan Mistik Keseharian: Suatu Pengantar Menuju Sein und Zeit*. Jakarta: KPG.
- Heidegger. 1973 (asli 1927). *Being and Time*. (terj. John Macquarrie dan Edward Robinson), Oxford: Basil Blackwell.
- _____. 1982. *The Basic Problems of Phenomenology*. (terj., diberi pengantar dan leksikon oleh Albert Hofstadter), Bloomington: Indiana UP
- _____. 1997 (asli 1929). *Kant and the Problem of Metaphysics*. (terj. Richard Taft), Bloomington: Indiana UP
- _____. 1998. *Parmenides*. (terj. André Schuwer dan Richard Rojcewicz), Bloomington: Indiana UP.
- Hegel. 1970. *Hegel's Philosophy of Nature: Being Part Two of the Encyclopedia of the Philosophical Science, 1830*. (ed. A.V. Miller, terj. Friedhelm Nicolin dan Otto Pöggeler, disertai *Zusätze* dari teks Michelet, 1847), Oxford: Clarendon.
- Hesiod. 1977. (asli ca 700 SM). *Theogony: Works and Days-Theognis: Elegies*. (terj. & pengantar Dorothea Wender), Middlesex: Penguin Books.
- Howard. 1995. *A Kant Dictionary*. Oxford: Blackwell.
- Howatson dan Chilvers (ed.). 1993. *The Concise Oxford Companion to Classical Literature*. Oxford UK: Oxford UP.

- Inwood. 1999. *A Heidegger Dictionary*. Oxford UK: Blackwell.
- Kant. 1966. (asli 1781). *Critique of Pure Reason*. (terj. F.M. Müller), NY: Doubleday.
- _____. 1966a. (asli 1783). *Prolegomena*. (terj. Peter G. Lucas), Manchester: UP.
- Plato. 1964. (asli ca 360 SM). “Timaeus (37 D)” dalam Plato. *Timaeus-Critias-Cleitophon-Menexenus-Epistles*. (edisi dwi-bahasa, terj. R.G. Bury), London: Heinemann.
- _____. 1967. (asli ca 360 SM). “Sophist” (244 A) dalam Plato. *Theaetetus-Sophist* (edisi dwi-bahasa, terj. H.N. Fowler). London: Heinemann.
- _____. 1970 (asli ca 360 SM). *The Republic, 595 C*. (edisi dwi-bahasa, terj. Paul Shorey). London: Heinemann.

