

POST-HUMAN *TOGOG* AND *SEMAR*:
DEHUMANIZATION AND ANTI-HUMAN IN THE FRAME OF JAVANESE
PURWA MUPPET STORY

Imam Setyobudi, S.Sos., M.Hum.
Jurusan Tari STSI Bandung
setyobudiimam@gmail.com

ABSTRACT

The core of *Wayang* stories (*Mahabharata*, *Bharatayuda*, *Ramayana*) is the reflection of human that is always continuously in crisis and emergency situations and conditions. Tragic. *Wayang* stories raise humanity problems so that the existences of human conception experience the perpetuity of dehumanization, existential instability and ambiguous. The killing of the essence of the human existence purpose on earth. It is an issue fundamentally of anti-human.

Shadow play perspective does not rest on human understanding or Knight (*Pandawa*, *Kurawa*, *Rama*, Giant), the heaven God (*Bathara Guru*), and/or *Prabu Khresna*, incarnation of *Wisnu* God. *Wayang* stories evoke *Togog* and *Semar* angle. *Liyan*. Grassroots. The general public. Amorphous: No Man is not a knight instead of a brahmana is not god instead of giant.

Arises a question that is closely related to the presence of *Togog* and *Semar*. Why do shadow play stories present the figure of the them, while the authentic story of the *Mahabharata* and *Ramayana* India version does not exist at all? Are *Togog* and *Semar* truly actualization of post-human aesthetic and post-human anthropology ideas?

The substance of this writing ask us to discuss regarding the idea of *Togog* and *Semar* in shadow play into the realm of post-human discourse as a result of dehumanization signs in the frame of shadow play stories. The main focus of the discussion focused on the position of *Togog* and *Semar* as the figure as *linuwih* or great beyond human (knight) and god. Study restriction on the context of *Purwa Jawa Gagrak* Jogja and Solo *wayang*; similarly in East Java, Sunda and Bali, there are also those two figures.

Keywords: post-human, anti-human, dehumanization, *togog*, *semar*

INTRODUCTION

Cerita-cerita *pewayangan* dalam *wayang kulit purwa Jawa*, baik yang *gagrak Jogja* maupun *Solo*, bukan menyodorkan suatu makna absolut, melainkan multimakna, pluralitas makna, heterogenitas makna, sehingga menciptakan ruang intertekstualitas. Pembuktiannya: Kats telah mencatat ada 149 *lakon* ternyata hanya 32 *lakon* yang merupakan cerita pokok, sedangkan selebihnya 114 merupakan *lakon carangan* (1923: 446; Brandon, 1970: 12; Magnis-Suseno, 1991: 26). Setiap *dalang* boleh mengkreasikan *lakon* sesuai selera ide berdasar pengetahuan dan pengalamannya. Oleh karena itu, tiada makna akhir dan satu makna dalam setiap *lakon*; senantiasa terjadi pusaran tanya tanpa jawab.

Penonton bebas memaknai setiap *lakon* sekehendak hati sesuai pengetahuan dan pengalaman masing-masing yang bisa jadi berbeda tafsir dengan

dalang. Seorang *dalang* tertutup peluang mengendalikan (mengontrol) tafsir yang muncul atas benak penonton. Bahkan, antara *dalang* satu dengan *dalang* yang lain berbeda tafsir atas suatu pemaknaan terhadap *lakon* apa pun. Oleh karena itu, epos *Mahabharata* dan *Ramayana* menurut versi *wayang purwa Jawa* berbeda makna dengan versi asli asal India (Asia Selatan). Terutama adanya dua figur lokal *Togog* dan *Semar* yang posisi (kedudukan) peran keduanya mensubversi pemaknaan semula yang ada pada epos *Mahabharata* dan *Ramayana* yang berasal dari India. Diskontinuitas terhadap teks sastra yang asli.

Teks-teks cerita *wayang purwa Jawa* meniscayakan kehadiran beragam makna: Polisemi. Sebab *dalang* bukan subyek otonom yang tampil monolog. *Dalang* hanya mediator yang mepuitisasi *lakon*. Posisinya sama persis dengan penonton selaku ‘pembaca’ pula. *Lakon wayang purwa Jawa* bersifat poetic. Jika kita berpegang pada pendapat Sri Muljono, maka *dalang* adalah simbolisasi manusia; hal ini masuk akal. Penonton dan *dalang* menempuh inter-relation antara subyek-obyek. Cerita (*lakon*) *wayang kulit purwa*-nya telah mencatut eksistensi kesadaran subyek sekaligus menyerap keberadaan *dalang*, *nayaga*, dan penonton ke realitas lain yang tercipta. Fiksi. Realitas imajinatif. Ruang-waktu yang historis terhenti alih-wujud (transform) ke ruang-waktu yang fiksi.

The performing art of *wayang purwa Jawa*: Turbulensi yang menyedot eksistensi kesadaran keberadaan subyek menuju *suwung* agar menggapai *awang-uwung*. Subyek melenyapkan hakikat kesubyektivitasan dirinya menjadi obyek bagi dirinya. Subyek mengobyektifkan dirinya agar supaya dapat merefleksikan segala sifat yang ada dalam diri: Segala sifat yang disimbolkan sebagai *wayang kiwo* dan *wayang tengen*. Tindak laku demikian dalam rangka terjadi evaluasi diri – introspeksi – permenungan. Kendati respon yang muncul tetap tergantung masing-masing; ada yang tertawa, bercanda, berbincang, serius, dan terkantuk-kantuk. Betapa pun pribadi-pribadi tadi sudah lebur. Tanpa pribadi. Luluh semua pribadi tersedot ke arus pusaran turbulensi alam mistik, ontologi, dan fungsional yang tumbuh dalam ruang di mana *lakon* itu sedang dipuitisasikan.

Lakon seperti *Bharatayuda* bukan obyek yang ditonton, melainkan motor turbulensi yang menyedot segenap eksistensi kesadaran keberadaan manusia ke dalam hingar-bingar kemisteriusan laku ascetic. Seni pertunjukan *wayang kulit purwa* yang berupa bayang-bayang; sesuatu yang kosong, hampa, dan paradox. Setiap orang (manusia) mengevaluasi sifat-sifatnya: Pertempuran dan krisis dalam batin yang mengarah pada dua pilihan, dehumanization atau post-human.

Timbul pertanyaan: Kenapa ada gagasan tentang *Togog* dan *Semar* beserta apa implikasi fundamental atas posisi peran kedua figur tersebut dalam konteks *lakon wayang purwa Jawa*? Kedua figur ini penting, kendati figur *Semar* lebih populer ketimbang *Togog* dan untuk perkara ini perlu kajian tersendiri. Relevansi pertanyaan tadi pada fakta yang ada: Setiap terjadi *goro-goro* atau chaotic (chaos)

senantiasa *Semar* [*Togog*] hadir meredakan suasana itu. Kenapa yang mampu meredakan chaotic justru kalangan *punokawan*, dan bukan dewa, brahmana, atau ksatria? Di sinilah, kita selanjutnya perlu memeriksa ulang atas keberadaan figur *Togog* dan *Semar* dalam *lakon pewayangan*.

Kajian saya bukan bidang Javanologi, atau sebuah disiplin ilmu *an sich* yang rigorous dan rigid; melainkan hanya sebuah petualangan yang penuh hasrat meluap untuk bermain dengan teks (Jean-François Lyotard; Hans-Georg Gadamer); saya mencampur-aduk teks-teks yang sudah kuno (usang) dengan teks-teks yang mutakhir, agar dapat melahirkan teks baru yang radikal serta militan (Roland Barthes). Saya memperoleh sumbangan inspirasi tulisan-tulisan ahli lain dari berbagai disiplin ilmu. Profesor Zoetmolder mengungkap kandungan isi *suluk klasik Jawa* yang menyimpan kekayaan tentang filsafat Ketuhanan dan filsafat manusia: *Manunggaling kawulo Gusti* (1935, 1940, 1991). Profesor Drijakarja menggali prinsip-prinsip yang universal antara sistem berpikir filsafat pada *suluk Jawa* dengan sistem berpikir filsafat modern dan filsafat Barat yang menerima warisan dari tradisi filsafat Yunani (1965, 1969, 1977). Profesor Harun Hadiwijono (1973) menelaah *suluk-suluk klasik Jawa* dengan metode perbandingan agama dalam bidang The Studies of Religion. Profesor Franz Magnis-Suseno mengkaji aspek kerohanian yang selaras dengan keimanan Katolik maupun pendekatan Filsafat Etika terhadap *sastra suluk Jawa klasik* dan *wayang kulit purwo Jawa*. Sri Muljono menggali kandungan filosofis yang terkait dengan nalar mistik pada cerita pewayangan. Profesor Soehardi meneliti secara cermat aspek laku mysticism dan asceticism pada kebudayaan Jawa dalam bidang the Anthropology of Javanese Religion (1986, 1989, 1993, 1995, 1996). Profesor Jakob Sumardjo memperluas kajian-kajian ke *pantun Sunda* dengan paradigma antropologi struktural dan menemukan tentang gejala paradoks. Tulisan-tulisan ini, tiada lain, upaya menyanggah pendapat dan anggapan ilmuwan yang tegas menolak adanya sistem berpikir filsafat yang berbasis “lokal” seperti filsafat Jawa, Sunda, dan lain-lain.

DISCUSSION

Klarifikasi dan Pembatasan Skop Pembahasan

Jika kita simak tema wacana pada jurnal-jurnal dan buku-buku yang terbit di Eropa dan USA mengenai post-human, anti-human, dan dehumanization merupakan pembahasan berbeda, akan tetapi saya memanfaatkan ketiga kata kunci itu bersamaan karena saling berkaitan di dalam pembahasan tentang *Togog* dan *Semar*. Keseluruhan argumentasi saya dibangun melalui tiga kata kunci ini. Namun, saya bukan mengelaborasi diskursus mengenai tiga kata kunci itu sertamerta (mentah) dari alur diskusi yang sedang riuh di kampus-kampus Eropa dan USA. Pemahaman saya terhadap post-human barangkali justru anti-post-

humanism seperti Francis Fukuyama (2002 dan 2004). Dalam konteks tulisan ini, saya memanfaatkan istilah post-human/post-humanism seturut pemaknaan saya untuk mengkritik salah satu pemahaman post-human/post-humanism (Nichols, 1988; Haraway, 1995; Rutsky, 1999; Hayles, 1999; Badmington, 2000; Winner, 2004; Whitehead, 2009; Wolfe, 2009). Memang, di antara para ahli terlanjur mendefinisikan pengertian post-human itu berbeda (simpang-siur). Saya menggali pengertian post-human sesuai *lakon* tentang *Togog* dan *Semar*. Saya agak setuju pendapat Profesor Nick Bostrom tentang post-human (2005, 2006, dan 2008).

Perdebatan serta polemik yang mengiringi dua pandangan yang saling bertolak-belakang antara humanism dan anti-humanism bukan fokus pembahasan tulisan ini. Anti-human dalam konteks tulisan ini mengangkat praktik mysticism dan asceticism, maka pemahaman saya menyangkut anti-humanism bukan yang berada di jalur langsung post-structuralism/postmodernism. Namun, saya sependapat mengenai program agenda aksinya. Jika saya boleh menjelaskan status posisi saya adalah anti-humanism dan post-humanism yang berbeda arah tujuan dari versi atheist. Kerangka pemikiran tulisan ini post-colonialism anthropology.

Togog dan Semar: Asal-usul beserta Tujuan

Pembahasan tentang *Semar* boleh dibilang dominan ketimbang ulasan tentang *Togog*. Hanya saja, ada sebuah novel sastra karya Seno Gumira Aji Darma yang terbaru (Mizan-Bentang, 2012/2013?) mengangkat *Togog* didasarkan alasan diskursus tentang *Semar* (*Semarisme*) terlampau dominan, padahal tugas dan tanggung-jawab *Togog* sangat berat di dalam membimbing karakter *wayang kiwo*. Sebaiknya, kita berpegang pada pendapat *Togog*, *Semar*, dan *Batara Guru* adalah satu-kesatuan inter-relation (Soehardi, 1996). Inilah alasan utama kenapa saya membaca bersamaan *Togog* dan *Semar*.

Asal-usul kejadian ketiganya bermula dari sebuah telur yang menetas menjadi tiga makhluk antropomorfis: *Antaga Tejamantri* dari cangkang atau kulit telur bertindak selaku kakak tertua, *Ismaya* dari putih telur yang bertindak selaku kakak nomor dua, dan *Manikmaya* dari kuning telur sebagai bungsu. Sewaktu ketiganya telah beranjak dewasa terlibat perselisihan tentang siapa yang pantas di antara ketiganya mengganti kedudukan *Sang Hyang Tunggal* sebagai raja para dewa. Mereka terlibat perkelahian yang bikin geger *kahyangan suralaya*. Dan, *Sang Hyang Tunggal* turun meleraikan serta menganjurkan pertandingan menelan dan memuntahkan Gunung *Mahasamun* untuk menentukan siapa di antara ketiganya yang berhak mengganti dirinya sebagai raja para dewa (Gesta, 2013). *Tejamantri* sebagai kakak tertua memperoleh kesempatan pertama tiada mampu menelan; *Ismaya* sebagai kakak nomor dua memperoleh kesempatan kedua dan ternyata mampu menelan gunung tanpa mampu memuntahkannya; *Sang Hyang Tunggal* memberi titah bahwa *Manikmaya* yang bakal menggantikan dirinya.

Namun posisi *Tejamantri* dan *Ismaya* selaku kakak menyebabkan tetap “di atas” posisi *Batara Guru* yang raja para dewa. *Tejamantri* dan *Ismaya* turun ke bumi dalam keadaan bertubuh (*berwadag*) menerima tugas mengasuh serta membimbing anak-anak keturunan *Batara Guru* di bumi. *Tejamantri* berganti nama jadi *Togog* dan *Ismaya* berganti nama jadi *Semar*. Kenapa asal-usulnya demikian poetic? Apa implikasinya?

Saya melancarkan siasat yang sedikit berbeda arah tujuan dengan Jacques Derrida yang gencar menyerang (memperkarakan) lewat segenap kemahiran tafsirnya terhadap segala teks filsafat Barat modern yang terlanjur sudah dianggap sah. Praktik berfilsafat Derrida bukan melahirkan sebuah filsafat, namun ia memproduksi teks filosofis lain atas teks filsafat yang diperkarakannya mengenai kerangka bangunan arsitekturnya. Serupa benalu terhadap tanaman induknya. Derrida merontokkan untuk menggoyahkan pilar-pilar berbagai teks filosofis Filsafat modern dan Filsafat Barat. Praktik anti-filsafat. Saya menggabungkannya dengan modus operandi Gadamer terkait konsep *to play* untuk semakin meradikalkan tesis ‘kematian Tuhan-Pengarang’ (Barthes) dan ‘kematian subyek’ (Michel Foucault) sehingga mampu memproduksi teks yang radikal yang mengaktualisasi ulang *Togog* dan *Semar* dalam diskursus kontemporer yang mengangkat isu post-human.

Pembacaan saya terhadap posisi peran *Togog* dan *Semar* dalam bingkai *cerita-cerita pewayangan wayang kulit purwa Jawa* dalam rangka bersiasat politik untuk membangkitkan teks filosofis lain (*Togog* dan *Semar*) yang semula tenggelam (terkubur) di bawah mainstream tradisi Filsafat Barat modern yang meletakkan posisi manusia terlampaui sentral: Subyek otonom dan agung di atas segalanya. Manusia adalah pusat. Manusia adalah puncak matarantai kehidupan. Sebaliknya, gagasan filsafat yang terkandung dalam *wayang*: Manusia berada di struktur paling bawah seperti terlihat pada gambar *gunungan (wayang)*, ada dua buah daun pintu simbol manusia (*jagad alit*) sebagai akar pohon.

Relevansi pembahasan saya yang menelaah kenapa muncul gagasan yang melahirkan keberadaan *Togog* dan *Semar* yakni pada fakta aktual dan kontekstual terhadap mental budaya bangsa ini sebagaimana tercermin dalam tingkah-laku sehari-hari golongan elit-masyarakat-akademi-terdidik menyangkut sikap mental pragmatisme yang cenderung destruktif terhadap yang lain: Meraih suatu keinginan melalui cara memenggal *liyan* (the other), menghalalkan segala cara (sikut-sikutan), hedonisme, gaya hidup instan, penjilat, haus dijilat, penyakit batin (iri; dengki), malas (ingin enak tanpa berjuang), gemar cari kambing hitam (lepas tanggung-jawab; lempar kesalahan kepada orang lain). Pragmatisme destruktif ini warisan sistem mentalitas budaya rezim Orde Baru dan kolonial Belanda. Jadi, bukan hal baru. Namun bagaimana hal ini dapat didobrak tuntas?

Keradikalan dan Militansi dalam Etika Jawa: *Togog* dan *Semar*

Ada di mana posisi *Togog* dan *Semar* dalam konteks *lakon wayang*? Di luar struktur. Keduanya bukan berada dalam struktur. Jika, kita membaca struktur (sosial) *wayang* terdiri atas dewa, brahmana, ksatria (manusia dan raksasa); maka *Togog* dan *Semar* bukan termasuk stratifikasi tadi. Anti-struktur. Semula *Togog* dan *Semar* adalah dewa berjenis kelamin pria yang gagah dan tampan. Keduanya turun ke bumi: Manusia yang sangat buruk rupa dan tanpa kejelasan jenis kelamin akibat bertanding menelan gunung. Mereka hanya pelayan (rakyat kecil) bagi para ksatria (manusia; raksasa) dan brahmana. Brahmana dan ksatria tunduk di bawah titah dewa, akan tetapi *Togog* dan *Semar* melampaui kuasa daripada dewa. Apa implikasi anti-struktur ini? Apakah perspektif *lakon wayang purwa* mengandung sebuah gagasan anti-humanism dan post-humanism?

Profesor Magnis-Suseno (1995: 92) menelaah ajaran tentang *Semar* adalah *sepi ing pamrih* dan *rame ing gawe*. Etika Jawa mengajarkan keselarasan dan harmoni, namun apakah hanya sekadar hal ini? Penjelarasannya, keteladanan *Semar* adalah kokoh integritas (jujur), sederhana, laku prihatin, rendah hati, pemberani, anti munafik, berani mendobrak kemunafikan, terbuka dikritik sekaligus lantang mengkritik ketidakbecusan, pantang mundur menghadapi ketidakadilan dan kepincangan sosial, berani mengambil sikap konfrontasi serta berani menerima resiko dibenci banyak orang dan pejabat, pantang menjilat, dan menolak dijilat. *Togog* persis seperti *Semar*.

Togog berulang kali mengingatkan majikannya agar menjaga tingkah-laku utama, akan tetapi majikan-majikannya tiada satu pun yang melaksanakan nasehatnya. Majikan-majikan *Togog* tumpas oleh *mengunduh wohing pakarti* – memanen amal perbuatan sendiri. *Batara Guru* berubah wujud jadi seorang pendeta dalam rangka menjebak *Pandawa* dengan maksud dijadikan tumbal untuk anaknya, *Batara Kala*. *Semar* mencium gelagat ini dan menghardik adiknya, *Batara Guru*. *Semar* mencegah peluang intervensi *Batara Guru* yang hendak memenangkan *Kurawa* dalam *Bharatayuda*. Sedemikian hal, *Togog* mengubah wujud menjadi pemuda tampan mengejar hingga ke *kahyangan Suralaya* raja raksasa *Jangkarlangit* alih-wujud *Batara Guru* yang semula hendak merebut kerajaan *Yudhistira*, *Baladewa*, *Kresna*, dan *Duryudana*. Adegan ini menegaskan tindakan keliru *Batara Guru* ditangkal oleh campur-tangan *Togog* dan *Semar*.

Togog dan *Semar* memperlihatkan ciri-ciri kepribadian yang konsisten (tidak plin-plan). Jika kita peras ciri-ciri watak karakter utama *Togog* dan *Semar* mengarah radikalisme dan militan demi memperjuangkan keadilan dan kebenaran tanpa kompromi. Kenapa seolah-olah kontradiktif dengan etika keselarasan dan harmoni? Keselarasan dan harmoni bukan mempertahankan status quo. Magnis-Suseno menandakan etika keselarasan dan harmoni secara hakikat hanya ada sewaktu keadaan adil makmur. Jika keadaan penuh ketidakadilan, maka sesuai etika

Jawa harus bersikap seperti halnya *Togog* dan *Semar* (*sepi ing pamrih rame ing gawe*), dalam arti berani melawan kemungkar – *amar ma'ruf nahi mungkar*. Silahkan, kita menatap pribadi kita: Apakah seperti *Togog* dan *Semar*?

Dehumanization

Theodor W. Ardono was said: “Man” is the ideology of dehumanization. Apa yang dimaksudkan dehumanization? Suatu gejala yang timbul akibat adanya tindakan sejumlah kelompok orang maupun massa yang merendahkan serta menghina maupun melecehkan harkat dan martabat nilai-nilai kemanusiaan terhadap orang lain. Manusia adalah mesin pembunuh dan perusak yang melampaui kekuatan pemusnah lain akibat bencana alam seperti letusan Gunung Toba yang terjadi 74 ribu tahun silam. Bencana alam terjadi secara periodik berkala dalam jangka waktu sangat lama, namun manusia mampu menciptakan kemusnahan terus-menerus secara cepat maupun perlahan tanpa henti.

Kita bisa melihat kasus-kasus seperti kejahatan perang semasa Perang Dunia I dan II, bom atom di Hiroshima dan Nagasaki, holocaust, tentara Sekutu memperkosa perempuan Jerman, tentara Jepang memperkosa perempuan secara sistematis, aksi brutal tentara Israel kepada warga sipil Palestina, kekejaman Lenin dan Stalin, perang saudara antara Yugo dan Slavia, genocide terhadap orang-orang muslim Bosnia, rasisme, anti etnis tertentu (pemusnahan pihak lain) kasus Kurdi dan lain-lain, mutilasi, pembantaian massal terhadap mereka yang dituduh ‘PKI’ selama 1965/1966 di Indonesia. Tindakan lain yang tergolong dehumanization adalah feodalisme, neo-feodalisme, neo-kolonialisme, perbudakan, otoritarian, pornografi, vandalisme, perkelahian massal, perdagangan perempuan, dan lain-lain. Dehumanization melanda cyber-world. Industri pornografi mengeksploitasi tubuh sebagai komoditi tatapan sex.

Definisi dan pengertian tentang dehumanization yang erat terkait disiplin psikologi dapat memeriksa Kelman (1976), Bandura et. al. (1975), Haslam (2006), dan Loughman et. al. (2009); pembahasan khusus dehumanization sesuai pendekatan antropologi sehubungan dengan aspek sosial-budaya dapat membaca Montenbruck (2010) dan Waytz et. al. (2010); pembahasan mengenai dehumanization akibat tindak kekerasan sehubungan dengan pengembangan kepribadian akibat dampak kemajuan teknologi digital dan computerize dapat menyimak Bastian et. al. (2012).

Di Indonesia, gagasan yang memperhatikan dehumanization sudah sejak zaman purba – Nusantara. Kerajaan-kerajaan di Nusantara saling terlibat perang. Raja yang menang kerap kali melancarkan genocide terhadap raja beserta keturunannya supaya terhindar balas dendam. Epos *Mahabharata* (*Bharatayudha*) dan *Ramayana* merefleksikan dehumanization. Kelicikan *Kurawa* memancing dendam kesumat *Pandawa*. *Werkudara* membunuh *Dursasana* yang darahnya

diserahkan kepada *Drupadi* untuk digunakan keramas rambutnya yang panjang tergerai. Inilah dendam *Drupadi* atas tindakan *Dursasana* sewaktu melakukan pelecehan seksual terhadap dirinya. *Werkudara* menjagal dan merobek mulut *Sengkuni* yang sudah sekarat. Kepala *Durno* dipenggal sampai terlempar jauh dari tubuhnya. Tubuh *Bisma* tergolek sekarat penuh anak panah *Arjuna*. *Rama* memutilasi tubuh *Rahwana* menghindarkan hidup kembali jika sentuh tanah (bumi). *Somantri* membunuh adik kandungnya (*Sukasrana*) akibat tiada mampu menahan malu oleh wajah buruk adiknya.

Peran *Togog* dan *Semar* yang berada di luar struktur cerita pokok kedua epos tersebut menguatkan unsur reflektive kepada manusia supaya insyaf bahwa dirinya menyimpan bibit potensi kejahatan akar dehumanization. Manusia mengandung sifat binatang yang dalam *wayang purwo* disimbolkan *buto*, *cakil*, *sengkuni*, *kurowo*, *rahwana* atau *dasamuka*, *sarpakenaka*. Kita condong berwatak *wayang kiwo* ini.

Anti-human

Anti-humanism adalah suatu paham gerakan yang ingin mengkritik dan mengoreksi keyakinan paham humanism yang terlampau mengagungkan manusia sebagaimana dianjurkan oleh Rene Descartes, Edmund Husserl, dan Jean Paul-Sartre. Humanism seiring renaissans dan modernity. Enlightenment. Kolonialisme dan imperialisme merupakan wujud lain humanism. Jadi, humanism itu kental aroma sudut-pandang kulit putih (creole, Caucasian). Dampak paham humanism itu malah kemerosotan harkat dan martabat manusia itu sendiri dan kerusakan lingkungan. Inti pengertian anti-human (Foucault, 1970; Derrida, 1968: ‘the Ends of Man’; also see Soper, 1986; Sylvester Kanisius Laku, 2008; Elizabeth Kuhn, 2009; Matthew McLennan, 2011; F. Budi Hardiman, 2013) adalah upaya merevisi kedudukan manusia terhadap diri-manusia beserta hubungannya dengan ekologi dan alam semesta. Manusia bukan puncak. Manusia bukan semata-mata ditentukan consciousness, melainkan unconscious/subconscious mempengaruhi (affect) consciousness. Timbal-balik. Proyek gerakan anti-humanism menandakan beberapa poin penting di antaranya alterity, determinism, inter-relationality between objectivity and subjectivity, body, surface, setting, micro-agency, genealogy, transformation, poetics, abstraction, collectivity, religious state of history. Bagaimana perspektif *Togog-Semar*? Ada implikasi mendasar atas alih-ubah wujud *Togog-Semar* yang semula dewa menjadi manusia yang buruk rupa, tanpa kejelasan jenis kelamin, hanya abdi, akan tetapi kesaktiannya mengungguli kemampuan para dewa, brahmana, dan ksatria. *Sang Hyang Tunggal* dan *Sang Hyang Wenang* menganggap keduanya lebih tua. Suatu gagasan anti-humanism dan post-human?

Manusia, menurut Profesor Drijarkara (1969) dan Sri Muljono (1987), makhluk belum tuntas, belum final. Manusia masih mentah dan perlu dibimbing serta dituntun oleh pamong, *Togog* dan *Semar*. Oleh karena itu, menurut saya, simbol sifat-sifat yang ada pada diri manusia itu digambarkan ciri-cirinya ada dua, yakni manusia bertubuh kurus dikarenakan gemar olah batin melalui semadi (*Arjuna*, *Yudhistira*, *Kresna*, dll) dan raksasa yang bertubuh tinggi-besar bergigi taring. Raksasa simbol sifat dasar manusia yang hanya mengejar hasrat kehendak kuasa dan passion (perkecualian *Kumbokarno*, *Sukasrana*, *Resi Bagaspati*). *Dasamuka* simbol manusia yang gemar mengejar ilmu dan *ngelmu* hanya demi dunia. Kesaktiannya sekadar untuk *adigang adigung adiguna*.

Manusia condong dikendalikan badan (tubuh; body), napsu binatang, dunia, ditelikung ego, terjerat super ego. Oleh karena itu, manusia semestinya membebaskan diri lewat mencemplungkan batin ke *suwung awang-uwung*, di antara kesadaran dan ketaksadaran, hanyut ke pusaran arus samudra ketaksadaran. Jika manusia terlalu kuat sifat hakiki kesadarannya, sadar eksistensi dirinya (mempertahankan status quo), maka inilah cogito ergo sum [“aku berpikir (kesadaran), maka aku ada” yang dibimbing rasio]. *Bharatayuda* melukiskan manusia menempuh krisis demi krisis dalam batinnya ibarat perang besar abadi yang berakhir kekalahan salah satu pihak. Namun kemenangan *Pandawa* atas kepunahan *Kurawa* membawa ke *suwung awang-uwung*, bertapa di Gunung Mahameru; selama perjalanan, satu demi satu ketemu ajal, tinggal *Yudistira* – darah putih kebaikan yang hobi judi mata dadu. Bagaimana gagasan anti-human?

Wirjoatmodjo (1959; 1995) menjabarkan manusia adalah *tri-sarira*: Badan pikir, badan rasa, dan badan tubuh (*wadhag*). Hakikat manusia itu badan tubuh (*sarira*). Sesuatu yang kasar (fisik). *Tri-sarira* mencerminkan manusia sebagai *jagad alit* (mikrokosmos) sekaligus refleksi dari *jagad ageng* (makrokosmos) yang disebut *tri-loka*: *Guru-loka* (alam pikir; mind), *Indra-loka* (alam *raos* atau rasa), dan *Jana-loka* atau *arcapada* (alam *wadhag*; alam dunia; fisik). Posisi manusia ada di alam dunia (*jana-loka*; *arcapada*). Manusia mengandung *tri-loka*: *Guru-loka* di benak (lebih tepat pada otak kanan dan kiri), *Indra-loka* di dada (jantung) atau lebih tepat pada otak atas bagian depan, dan *Jana-loka* di perut.

Mikrokosmos, makrokosmos, dan metakosmos terjadi relasi timbal-balik (Sumardjo, 2010). Manusia bukan mengada sendiri. Manusia tak otonom. Subyek-obyek. *Papat kiblata kalimo pancor* melenyapkan ‘ego’ karena ditentukan oleh *sedulur papat* yang ada di empat penjuru mata angin. Pusat bergantung kepada empat yang lain: Alter inter-relation.

Post-human

Penggunaan istilah kata ‘post’ mengawali kata ‘human’ mengacu ke pengertian Lyotard (1989) dan Fredric Jameson (1991), yakni situasi dan kondisi keterputusan, melepaskan diri, melampaui, pembebasan diri dari jerat. Jadi,

keadaan yang bukan kelanjutan (kesinambungan). Oleh karena itu, kata post-human menurut saya lebih tepat dimengertikan ‘*linuwih*’. Saya menolak definisi tentang post-human seperti wacana yang berlangsung di Eropa dan USA: Cyborg, Astroboy, Robocop. Saya merumuskan pengertian tentang post-human sesuai kasus *Togog* dan *Semar*. Post-humanism adalah sebuah proyek gerakan membuang segala sifat hakiki kemanusiaan [kedewataan]: Hasrat kehendak kuasa, passion, seductive. *Sang Hyang Tunggal* berucap, “*Antaga* memuntahkan gunung adalah membuang segala hasrat dan keinginan. Lenyap sudah napsunya. Titah *Ismaya* menelan gunung adalah mengubur segala hasrat”, maka, “*Tejamantri* dan *Ismaya* turun ke bumi membimbing keturunan *Manikmaya*!” Pembacaan atas alih-ubah wujud keduanya member clue terhadap apa perspektif filosofis *wayang purwa jawa*. *Togog* dan *Semar* menjadi abdi ksatria (manusia; raksasa) bukan dalam rangka tapa ramai (meditasi di tengah hiruk-pikuk alam dunia). Kenapa? Mereka adalah makhluk paripurna. Unggul dari dewa, brahmana, manusia. Maka, visualisasi *Togog* dan *Semar* itu buruk/jelek (Sumardjo, 2003: 87-91 dan 101-105). Pemaknaannya melepas kodrat dunia. Filsafat etika: Bukan penampilan luar yang penting (mobil, cantik, tampan, santun), melainkan ‘batin’ yang terpancar.

CONCLUSION

Ada jawaban sederhana berkenaan asal-usul *Togog* dan *Semar* yang dikaitkan sejarah masuknya pengaruh Hindu-Buddha (India) ke Nusantara (abad ke-1 Masehi). Gagasan *Togog* dan *Semar* sudah ada jauh sebelum pengaruh India masuk Nusantara. Jawaban ini hanya menjawab tentang nilai keotentikkan gagasan *Togog* dan *Semar*. Namun belum menjawab tuntas kenapa ada gagasan tentang *Togog* dan *Semar*?

Pertanyaan apakah gagasan *Togog* dan *Semar* itu sudah ada sebelum atau sesudah pengaruh Hindu-Buddha terlalu mengundang jawaban sederhana karena perlu bukti konkret yang terkait artefak budaya. Sejauh ini, bukti-bukti berupa artefak budaya yang membuktikan keberadaan *Togog* dan *Semar* cenderung pada periode sejarah atau setelah abad ke-5 Masehi. Pertanyaan tentang kenapa (ada) muncul gagasan tentang *Togog* dan *Semar* bukan memperkarakan kapan (aspek waktu kesejarahan), melainkan penyelidikan wacana apa yang meniscayakan kemunculan kedua figur itu. Jadi, kita tidak perlu terlalu semangat ingin tahu keotentikkan *Togog* dan *Semar*. Bukan perkara penting.

Togog dan *Semar* memuat anti-humanism dalam rangka mengangkat post-human. Bingkai lakon wayang purwa adalah dehumanization untuk menegaskan dua hal pokok: Krisis dan pertempuran abadi di dalam badan batin manusia serta penggambaran kerusakan akibat perbuatan manusia. Sejauh ini, perkembangan *Togog* dan *Semar* hanya ‘hiburan’ akibat adanya penjungkirbalikan ajaran nilai-nilai etika Jawa oleh sekelompok elit-masyarakat-akademi-terdidik menjadi adat kesopanan yang membungkus kepalsuan (munafik) dan kebohongan. Padahal, gagasan tentang *Togog* dan *Semar* radikal, militan, dan subversif. Indonesia belum masuk tahap persiapan *Bharatayuda*. Watak *Kurawa* masih mencengkram kokoh kepribadian manusia Indonesia, baik di dalam diri maupun di luar diri.

Bandung, 15 Januari – 27 Februari 2014

Bibliography

- Ardian Kresna.
 2012 *Punakawan: Simbol Kerendahan Hati Orang Jawa*. Yogyakarta: Narasi.
- Badmington, Neil.
 2000 *Posthumanism: Readers in Cultural Critism*. Palgrave: MacMilan. ISBN: 0-313-76538-9.
- Barthes, Roland.
 2007 *Petualangan Semiologi*. Terjemahan Stephanus Aswar H. Editor Wening Udasmoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
 2010 *Imaji Musik Teks*. Terjemahan Agustinus Hartono. Editor Alfathri Aldin. Yogyakarta-Bandung: Jalasutra.
- Bastian, B., J. Jetten, and H.R.M. Radke.
 2012 "Cyber-dehumanization: Violent video game play diminishes our humanity" in *Journal of Experimental Social Psychology*. Volume 48. Page 486-491.
- Bostrom, Nick.
 2005 "A History of Transhumanist Thought" in *Journal of Evolution and Technology*. Volume 14. Issue 1 – April 2005.
 2006 "Technological Revolutions: Ethics and Policy in The Dark in *Nanoscale: Issues and Perspectives for the Nano Century*. Editor by Nigel M. de S. Cameron and M. Ellen Mitchell. Page 129-152.
 2008 "Why I want to be a posthuman when I grow up" in *Medical Enhancement and Posthumanity*. Editor by Bert Gordijn and Ruth Chadwick. Page 107-137.
- Brandon, James R.
 1970 *On Thrones of God: The Javanese Shadow Plays*. Cambridge Mass.: Havard University Press.
- Deny Hermawan.
 2013 *Semar dan Kentut Kesayangannya*. Yogyakarta: Diva Press.
- Drijarkara.
 1965 *Percikan Filsafat*. Jakarta: Penerbit Pembangunan.
 1969 *Pancasila & Religi mencari Kepribadian Nasional*. Jkt: Bulan Bintang.
 1977 *Sebuah bunga rampai dari sudut-2 Filsafat*. Yogya: Kanisius.
- Fukuyama, Francis.
 2002 *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. London: Profile Books.
 2004 "Trans-humanism: The World's Most Dangerous Ideas" in *Foreign Policy*. Number Sept/Oct.: 42-43.

Foucault, Michel.

1970 *The Order of Things An Archeology of Human Sciences*.

2007 *The Order of Things: Arkeologi Ilmu-ilmu Kemanusiaan*.
Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Gadamer, Georg-Hans.

2004 *Truth and Method*. Terj. Ahmad Sahidiah. Yogya: Pustaka Pelajar.

Geroux, Robert.

2013 "Posthumanism: A Political Perspective" at *HUMaNIMALIA: a journal of human/animal interface studies*. Volume 5 number 1.

Gesta Bayuadhy.

2013 *Togog Tejamantri: Pamong Pembisik Kesejatian*. Yogyakarta: Diva Press.

Haraway, Donna J.

1989 "A Manifesto for Cyborgs: Science, technology, and socialist feminism in the 1980s. In *Coming to terms*. Editor by Elizabeth Weed. Page 173-204. London: Routledge.

1991 "A Cyborg Manifesto", *The Cultural Studies Reader*. Editor by Simon During. USA: Routledge.

1995 "Cyborg and Symbiants: Living Together in the New World Order", *The Cyborg Handbook*. Editor by Chris Hables Gray. USA: Routledge.

Harun Hadiwijono.

1973 *Kebatinan Jawa dalam Abad 19*. Jakarta: Gunung Mulia.

Hayles, N. Katherine.

1999 "The Life Cycles of Cyborgs: Writing the Posthuman", *The Cyborg Handbook*. Editor by Chris Hables Gray. USA: Routledge.

Ismunandar K., R.M.

1985 *Wayang: Asal-usul dan Jenisnya*. Semarang: Dahara Prize.

Jakob Sumardjo

2003 *Mencari Sukma Indonesia: Pendataan Kesadaran Keindonesiaan di tengah Letupan Disintegrasi Sosial Kebangsaan*. Pengantar Bambang Sugiharto. Yogyakarta: AK Grup.

2010 *Estetika Paradoks*. Bandung: Sunan Ambu STSI Bandung Press.

Jameson, Fredric.

1991 *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism*. London: Verso.

Kats, J.

1923 *Het Javaansche toonel*. Weltevreden.

Kosasih, R.A.

1976 *Bharatayuda*. Bandung: Penerbit Erlina.

Lyotard, Jean-Françoise.

- 1989 *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. English Edition translate by Geoff Benington and Brian Massumi. Manchester: Manchester University Press.

Magnis-Suseno, Franz.

- 1988 *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

- 1995 *Wayang dan Panggilan Manusia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Snijders, Adelbert.

- 2004 *Antropologi Filsafat Manusia: Paradoks dan Seruan*. Yogyakarta: Kanisius.

Soehardi.

- 1986 *Tirakat: Suatu Tinjauan Laku Mistik dalam Masyarakat Jawa*. Javanologi, Depdikbud.

- 1989 *Asceticism as a Liminal Process in Javanese Culture*. Disertasi M.A. (tidak terbit). England: University of Kent at Canterbury.

- 1993 *Mystical Practices and Religious Belief in Contemporary Java*. These Ph.D. (tidak terbit). University of Kent at Canterbury.

- 1995 *Makna Pertunjukan Wayang Purwa: Suatu Kajian Antropologi Simbol*. Yogyakarta: Laporan Penelitian Fakultas Sastra UGM.

- 1996 "Jati Diri Semar: Konteks Pakeliran dan Kosmologi Jawa" dalam *Bulletin Antropologi*. Tahun XI Nomor 20. Yogyakarta: Penerbit Antropologi Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada.

Soper, Kate.

- 1986 *Humanism and anti-humanism*. London: Harper Collins.

Sri Muljono.

- 1979 *Wayang dan Karakter Manusia*. Cetakan Ketiga. Jakarta: Penerbit Gunung Agung.

- 1982 *Apa dan Siapa Semar*. Jakarta: Penerbit Gunung Agung.

- 1983 *Simbolisme dan Mistikisme dalam Wayang: Sebuah Tinjauan Filosofis*. Cetakan Kedua. Jakarta: Penerbit Gunung Agung.

- 1987 *Wayang dan Filsafat Nusantara*. Cetakan Kedua. Jakarta: Penerbit Gunung Agung.

Sylvester Kanisius Laku.

- 2008 "Anti-Humanisme" dalam *Humanisme dan Humaniora: Relevansinya bagi Pendidikan*. Editor oleh Bambang Sugiharto. Yogyakarta: Jalasutra.

Tuti Sumukti.

- 2006 *Semar: Dunia Batin Orang Jawa*. Yogyakarta: Galang Press.

- Waytz, A., N. Epley, and J.T. Cacioppo.
 2010 “Social Cognition Un-bund: Insights into Anthropomorphism and dehumanization” in *Current Direction Psychological Science*. Volume 19 Number 1. Page 58-62.
- Waytz, A., and N. Epley.
 2012 “Social Connection enables dehumanization” in *Journal of Experimental Social Psychology*. Volume 48. Page 70-76.
- Wirjoatmodjo, Ki.
 1959 *Tuntunan Samadhi*. Surabaya: Citra Jaya Murti.
- Whitehead, Neil L., Michael Wesch.
 2009 “Human No More: Digital Subjectivities in a Post-Human Anthropology” in *Anthropology News*. Edition at December.
- Wolfe, Cary.
 2009 *What is Posthumanism? (Posthumanities)*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Zoetmulder, P. J.
 1935 *Pantheisme en Monisme in de Javaansche Soeloek-Litteratuur*. Nijmegen: Berkhout.
 1983 *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*. Terjemahan Dick Hartoko. Jakarta: Djambatan.
 1990 *Manunggaling Kawulo Gusti: Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*. Terjemahan Dick Hartoko. Jakarta: Gramedia.

Author Biography of Imam Setyobudi

Former journalist of *Tiras* and *Panji Masyarakat* in Jakarta (1997-2003). Masters in Cultural Anthropology UGM, 2005. Indonesia Tera (Dorothea Rosa Herliani) in cooperation with Adi Karya IKAPI and Ford Foundation published a thesis in 2001: *Dunia yang Paradoks: Ambiguitas Diri Petani-petani Terakhir di Pilahan Lor, Rejowinangun, Kota Gede, Kotamadya Yogyakarta* (1997) with title *Menari di antara Sawah dan Kota: Ambiguitas Diri Petani-petani Terakhir di Kota Yogyakarta*. Another book published is *Paradoks Struktural Jakob Sumardjo tentang Menggali Kearifan Lokal Budaya Indonesia* (Bandung: Kelir, 2013). Presenter: “Revealing Discursive Formation behind the Definition of Traditional Dance through Postcolonial Perspective: The Restoration of the Local Dances of Indigenous Communities Conception as an Art in Academic Institution” at theme INDIGENOUS COMMUNITIES AND “THE PROJECTS OF MODERNITY” for The Graduate School UGM, 30-31 October 2012. International Conference.