

Vol. 10, No. 01, Tahun 2024

Januari - Maret

Jurnal DEKON STRUKSI

Jurnal Filsafat

www.jurnaldekonstruksi.id



Daftar Isi

Salam Redaksi Syakieb Sungkar	3
Pentingnya Pendidikan Sebagai Edifikasi dalam Sistem Demokrasi Indonesia Engelbertus Viktor Daki	6
Khôra: Kata yang Melampaui Namanya Gerardus Evam Dwibala	12
Keadilan Menurut Axel Honneth Helena E Rea	18
Manusia-tindakan* sebagai Manusia Politik: Sebuah Autentisitas dari Teori Politik Hannah Arendt Jacqueline Tuwanakotta	34
Filsafat Melalui Kultur Pop I - <i>Übermensch</i> dan Sublimasi dari Nietzsche dalam Serial "The Umbrella Academy" Richard Handris P.	45
Perbandingan Konsep Kesucian dalam Kristen dan Hindu: Analisis Filosofis dan Teologis Timotius	50
Narasi Simbolik Kabel-kabel di Pameran Fotografi <i>Jakarta: The Naked Truth</i> Bambang Asrini Wijanarko	63
Seni Folklor Dantiang sebagai Etnopsikologi Kesadaran Lingkungan dan Pengembangan Identitas Anak Sri Rustiyanti, Wanda Listiani, dan Anrilia Ema M.N	68
Struktur, Media dan Makna Karya Patung Abstrak Nazar Ismail Suryanti dan Rica Rian	81
Seni Grotesk Syafrudin Anna Sungkar	92
Upaya <i>Vita Activa</i> dan <i>Vita Contemplativa</i> Hannah Arendt sebagai Sebuah Tawaran atas Relativisme Nilai Karya medan Seni: Studi Kasus Pameran <i>Indonesia Painting I: Vita Activa</i> Mardohar Batu Bornok Simanjuntak -	97
Kritik Nietzsche Terhadap Kebahagiaan Eudaimonia Sokrates Yohanes Mega Hendarto	106
Skena Seni Rupa Indonesia 2023 Syakieb Sungkar	123

Salam Redaksi

MENURUT pers dan para netizen, Pemilu sekarang ini merupakan Pemilu yang kurang sehat dibandingkan Pemilu sebelumnya. Bagi **Richard Rorty**, untuk menciptakan masyarakat yang mampu bercakap-cakap dalam demokrasi, setiap orang perlu memiliki kosakata yang melimpah. Kosakata itu diperkaya salah satunya melalui pendidikan. Pendidikan memungkinkan orang berkenalan dengan banyak kosakata baru, menjadi kritis dengan mempertanyakan kembali semua nilai, norma, dan aturan di masyarakat dan kemudian membentuk posisinya sendiri. Tujuannya bukanlah menemukan kosakata akhir, melainkan terus mencari dan menemukan apa yang paling berguna dalam setiap situasi. Demikian menurut makalah yang ditulis oleh **Engelbertus Viktor Daki**.

Platon pernah memperkenalkan kata Khôra dalam karyanya yang berjudul *Timaeus*. Kata itu menjadi banyak arti setelah para filsuf mencoba mendefinisikannya. Kali ini **Gerardus Evam Dwibala** membahas tafsir Khôra menurut Jacques Derrida. Dalam buku *On The Name*, Khôra merupakan sebuah kata yang melampaui namanya. Khôra tidak dimaknai secara harafiah maupun metafora, melainkan ia ada untuk menunjukkan ketidakstabilan makna dalam teks. Kalau begitu, apakah makna Khôra yang sesungguhnya?

Kehidupan masyarakat modern rentan terhadap berbagai ancaman patologis seperti penindasan, dominasi, kekerasan, termasuk penghinaan. Menurut Axel Honneth, kondisi ini terjadi dipicu oleh ketiadaan penghargaan (disrespect) sebagai dampak dari absennya pengakuan (misrecognition) dalam relasi antarmanusia. Dampaknya adalah manusia hidup berdampingan tapi juga terperjara dalam ruang-ruang institusi sosial. Dalam paper yang ditulis **Helena E Rea**, teori pengakuan Honneth memungkinkan manusia membangun norma etis melalui relasi intersubjektif sehingga individu mendapatkan kebebasan. Kebebasan menemukan ruang aktualisasinya dalam prinsip-prinsip pengakuan. Individu mencapai kebebasan penuh dalam ruang-ruang tatanan sosial-moral yang disepakati bersama sebagai sebuah komunitas etis.

Dalam buku *The Human Condition*, Hannah Arendt menulis tentang tiga aktivitas mendasar yang menjadi prasyarat manusia di bumi. Prasyarat tersebut adalah kerja, karya, dan tindakan. Prasyarat ini dikenal juga dengan istilah *vita activa*. Dunia yang difungsikan *vita activa* tidak hanya terdiri dari benda-benda yang dihasilkan oleh aktivitas manusia, tetapi juga benda-benda yang menampakkan keberadaannya kepada manusia lain yang pada gilirannya mencerminkan pencipta umat manusia itu sendiri. **Jacque-**

line Tuwanakotta menulis, sejak lahir manusia mempunyai kapasitas dalam dirinya yang diasah, dikembangkan, dan diaktualisasikan melalui tindakan. Melalui tindakan dan perkataannya, manusia mengambil sikap politik di ruang publik untuk mewujudkan keunikan eksistensinya.

Richard Handris P. akan memberikan penafsiran terhadap *Übermensch* (Superman/Overman/Adi Manusia/Manusia yang Melampaui)-nya Nietzsche dengan menggunakan medium kultur pop sebagai bahan refleksi filosofis. Kultur pop yang dipilih adalah sebuah serial yang cukup populer melalui media streaming Netflix berjudul *The Umbrella Academy*. Ia hendak melihat apa yang dimaksud Nietzsche mengenai *Übermensch* dan sublimasi dengan menggunakan *The Umbrella Academy* sebagai medium filosofis. Tulisan ini akan dimulai dengan pendahuluan singkat mengenai film sebagai filsafat dan sinopsis *The Umbrella Academy*. Dilanjutkan dengan pengertian *Übermensch* dan sublimasi dalam *The Umbrella Academy* dan ditutup dengan sebuah kesimpulan reflektif.

Studi yang dilakukan **Timotius** adalah melihat konsep kesucian dalam agama Hindu dan Kristen dari perspektif teologi perbandingan. Sebagai dua agama yang berbeda, Hinduisme dan Kekristenan memiliki perspektif dan praktik yang berbeda tentang kesucian dalam hal ibadah dan kehidupan spiritual. Studi ini akan menganalisis aspek teologis dari kesucian dalam kedua agama ini, dengan penekanan pada kitab suci dan praktik keagamaan yang terkait. Fokus utama penelitian ini adalah menelaah arti kesucian dalam ajaran Hindu dan bagaimana para pemeluknya menginterpretasikan dan menerapkannya. Dan bagaimana keyakinan Kristen tentang kesucian serta praktiknya berdampak pada kehidupan rohani umat Kristen. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang lebih baik tentang perbedaan dan persamaan teologis antara Hindu dan Kristen, serta bagaimana konsep kesucian berdampak pada kehidupan dan praktik keagamaan masing-masing orang.

Kita sering melihat kabel yang ruwet menutupi sebagian trotoar kota Jakarta. Kabel-kabel itu mengganggu orang lewat dan juga mengganggu saya ketika jogging pagi hari. Tulisan **Bambang Asrini Wijanariko** dimaksudkan untuk memahami pameran tunggal seorang fotografer yang menghadirkan narasi simbolis tentang kondisi kota Jakarta. Foto-foto yang ditampilkan memperlihatkan kisruh kabel-kabel yang tidak tertata di jalan-jalan besar tertentu. Pameran tersebut menjelaskan rangkaian narasi tentang tanda-tanda intimidasi berupa simbol-simbol yang mengancam warga di kota Jakarta.

Sri Rustiyanti, Wanda Listiani, dan Anrilia Ema M.N menciptakan karya tari “Dantiang”, untuk mengangkat problematika lingkungan alam. Karya ini digarap dengan konsep teater lingkungan Richard Schechner. Metode penciptaan koreografi karya ini dimulai dengan menentukan keruangan antar ritual masyarakat. Dilanjutkan dengan tahap penelitian dengan pendekatan etnoekologi, sosiologi, antropologi, dan arsitektur. Mereka meyakini bahwa seni tercipta bukan hanya sebagai presentasi estetika dan menjadi hiburan saja, akan tetapi dapat dijadikan sebagai refleksi kesadaran diri terhadap keadaan lingkungan, sosial-politik, dan religiusitas. Inspirasi naskah kuno “Amanat Galunggung” dijadikan simbol yang terjadi pada saat ini, yaitu kerusakan alam.

Tarik-menarik antara tradisionalisme, modernitas, dan agama Islam, telah membentuk karya-karya patung kayu Nazar Ismail menjadi abstrak, demi menghindari keserupaan bentuk dengan makhluk hidup. Melalui pengaruh masyarakat tempat ia berasal, adat dan tradisi Sumatera Barat yang kuat, Nazar mengolah perenungan diri, kehidupan manusia, dan cerita rakyat yang diketahuinya menjadi patung yang halus, dan unik, dengan kecenderungan simetris, berproporsi seimbang, dan kaligrafis. Studi yang dilakukan **Suryanti** dan **Rica Rian** tentang pematung Nazar Ismail telah menunjukkan bagaimana seniman melakukan akomodasi dan absorpsi agar ide-ide kreatifnya dapat berjalan dan dapat diterima masyarakatnya.

Istilah *grotesque* atau grotesk digunakan untuk penggambaran iblis abad pertengahan sampai zaman kontemporer. Selanjutnya, segala sesuatu yang melampaui standar normalitas atau keindahan mendapat perlakuan istilah yang sama. Istilah grotesk kadang digunakan untuk merujuk pada seni secara umum, film, karakter, dan bahkan orang. Syafrudin, telah lama memilih gaya grotesk sebagai dasar dalam berkarya. Hal itu berhubungan dengan rasa keprihatinannya pada dunia anak-anak. Namun menurut **Anna Sungkar**, penggunaan gaya melukis grotesk di Indonesia tidak selalu menyeramkan. Kita melihat bagaimana gaya grotesk telah menyebabkan beberapa karya S. Sudjojono dan Sudjana Kerton menjadi jenaka.

Persoalan relativisme karya seni selalu menjadi persoalan karena mekanisme penciptaan yang menempatkan seniman dalam peran fabrikasi barang mewah. Disposisi semacam ini menjadikan perupa sebagai satu titik dalam ban berjalan geliat pasar. Hannah Arendt mengingatkan bahwa transisi dari masyarakat rural ke masyarakat urban dapat menyebabkan distorsi yang menegasi hakikat seniman yang bergerak bebas. Arendt menawarkan sebuah pendekatan biner yang bersifat komplementer – *vita activa* dan *vita contemplativa*. Pameran Indonesia *Painting I: Vita Activa* menjadi sebuah studi kasus yang dilakukan **Mardohar Batu Bornok Simanjuntak** untuk melihat sejauh mana gagasan Arendt tentang upaya yang mewujudkan dalam *vita activa* relevan dalam arus diskursif pewacanaan seni rupa.

Nietzsche mengkritik Sokrates atas rumusan “rasio = keutamaan = kebahagiaan” sebagai persamaan aneh yang bertentangan dengan naluri. Rumusan ini menyatakan, hanya dengan rasio, manusia dapat menentukan Kebenaran dan dengan begitu menjamin hidup yang berkeutamaan dan berbahagia. Nietzsche melihat adanya masalah, karena dengan begitu segala macam bentuk naluri, insting, atau hasrat manusia disingkirkan demi mencapai Keutamaan dan akhirnya Kebahagiaan. Nietzsche memperlihatkan Kebahagiaan adalah perasaan munculnya kuasa atas kontradiksi dalam diri manusia. Penelitian **Yohanes Mega Hendaro** akan memaparkan kritikan Nietzsche terhadap konsep Kebahagiaan dalam etika eudaimonia.

Seni rupa Indonesia mutakhir dapat diukur jejaknya sejak terjadinya booming tahun 2007. Pasca-booming telah muncul seniman-seniman baru yang mewarnai pasar seni rupa. Menurut **Syakieb Sungkar**, galeri berperan besar dalam memunculkan seniman dan kolektor baru. Di samping, seni rupa Asia Timur berpengaruh dalam karya-karya seni rupa Indonesia terbaru. Dalam paper ini diuraikan kategorisasi kolektor dan karya seni sebagai instrumen investasi.

Demikian isi Jurnal kali ini, selamat membaca.

Syakieb Sungkar

DEKONSTRUKSI

Sebuah jurnal berkala yang terbit per 3 bulan. Berisi tulisan-tulisan mengenai filsafat dan kebudayaan. Diterbitkan oleh Gerakan Indonesia Kita

Pemimpin Redaksi

Syakieb A. Sungkar

Dewan Redaksi

Y. Adi Wiyanto, Abdul Rahman,
Wahyu Raharjo, Andriyan Permono,
Chris Ruhupatty, Fauzan, Naomi,
Stephanus, Tetty Sihombing.

Reviewer

Moh. Rusnoto Susanto (Scopus:
57210896995, Sinta: 6000456).
Hendar Putranto (Scopus: 57210854287).
Insanul Qisti Barriyah (Scopus:
57210884550, Sinta: 6028928).

Bendahara

Puji F. Susanti

Artistik

Ireng Halimun

Alamat Redaksi

Jln. Tebet Timur Dalam Raya No. 77,
Jakarta Selatan

No. ISSN : 2797-233X (Media Online)

No. ISSN : 2774-6828 (Media Cetak)

No. DOI : 10.54154



Pentingnya Pendidikan Sebagai Edifikasi dalam Sistem Demokrasi Indonesia

Engelbertus Viktor Daki
egidaki10@gmail.com
Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

Abstrak

Tujuan penulisan ini adalah mengurai persoalan demokrasi Indonesia dan menawarkan konsep pendidikan sebagai edifikasi dari Richard Rorty sebagai salah satu jalan untuk mewujudkan masyarakat demokrasi yang terbuka, penuh hormat, dan tidak kejam. Metode utama dalam penelitian ini adalah studi pustaka dan studi kasus. Penelitian ini bersumber dari telaah penulis atas persoalan demokrasi di Indonesia, pendidikan, dan pembahasan mengenai pendidikan menurut Rorty dalam artikel Khosrow Bagheri Noaparast "Richard Rorty's Conception of Education of Philosophy of Education Revisited," dan Patricia Rohrer. "Self-Creation or Choosing the Self: A Critique of Richard Rorty's Idea of Democratic Education". Penelitian ini menemukan bahwa dalam penerapan sistem demokrasi modern di negara yang plural dan multikultural seperti Indonesia, pendidikan sebagai edifikasi yang bertujuan memperluas kosa kata dan mewujudkan manusia ironis, tidak kejam (*less cruelty*) amatlah penting agar tercipta kehidupan demokrasi sehat. Demokrasi yang terbuka, penuh penghormatan terhadap sesama, kritis, dan terbuka memungkinkan perbedaan menjadi sumber kekayaan dan bukan perpecahan. Edifikasi adalah salah satu jalan menuju demokrasi yang sehat.

Abstract

The purpose of this paper is to analyze the problems of Indonesian democracy and offer the concept of education as an edification of Richard Rorty as a way to create a democratic society that is open, respectful, and not cruel. The main methods in this research are literature study and case study. This research is based on the author's study of the issue of democracy in Indonesia, education, and the discussion about education according to Rorty on Khosrow Bagheri Noaparast's article "Richard Rorty's Conception of Education of Philosophy of Education Revisited," and Patricia Rohrer. "Self-Creation or Choosing the Self: A Critique of Richard Rorty's Idea of Democratic Education". This study finds that in the application of a modern democratic system in a plural and multicultural country like Indonesia, education as an edification that aims to expand vocabulary and create ironic, less cruel human beings is very important in order to create a healthy democratic life. An open democracy, full of res-

pect for others, critical, and open allows differences to be a source of wealth and not division. Edification is one of the paths to that kind of democracy.

Keywords: Demokrasi, Pendidikan, Kosakata, Edifikasi, Percakapan.

Pendahuluan

Dalam masyarakat demokrasi seperti Indonesia, kesetaraan suara dan kesempatan berpendapat adalah hak semua orang. Keputusan-keputusan penting dalam masyarakat diambil berdasarkan hasil musyawarah bersama. Setiap orang berhak untuk bersuara. Meskipun demikian, persoalannya adalah tidak semua masyarakat Indonesia setara bersuara. Ada yang suaranya didengar dan dihargai, namun ada pula yang tidak dianggap dan tidak didengar. Hanya orang yang memiliki kuasa, memiliki uang, dan berpendidikan yang bisa bersuara dan didengar. Adanya syarat-syarat untuk menentukan mana suara yang didengar dan dihargai serta mana yang tidak, sesungguhnya menentang demokrasi itu sendiri. Padahal, dalam Demokrasi suara setiap orang sama nilainya. Komunikasi/percakapan-diskursus yang setara dan penuh hormat yang adalah jantung dari dalam demokrasi.

Dalam tulisan ini penulis akan menggunakan pemikiran salah satu filsuf Amerika bernama Richard Rorty. Menurut Rorty, untuk menciptakan masyarakat yang mampu bercakap-cakap dalam demokrasi, setiap orang perlu memiliki kosa kata yang melimpah. Kosa kata itu diperkaya salah satunya melalui pendidikan. Pendidikan memungkinkan orang berkenalan dengan banyak kosakata baru, menjadi kritis dengan mempertanyakan kembali semua nilai, norma, dan aturan di masyarakat dan kemudian membentuk posisinya sendiri. Tujuannya bukanlah menemukan kosakata akhir, melainkan terus mencari dan menemukan apa yang paling berguna dalam setiap situasi dalam masyarakat agar mampu *to cope with the world*.

Richard Rorty atau lengkapnya Richard McKay Rorty lahir di New York pada 4 Oktober 1931. Ia merupakan anak dari pasangan James dan Winifred Rorty. Keluarganya merupakan keluarga terpelajar, aktivis sosial demokrat, penulis, dan penganut aliran reformis kiri, serta membela Trotsky

melawan komunisme model Stalin. Sejak kecil, Richard Rorty sudah terbiasa membaca buku yang kemudian menumbuhkan minat filsafatnya. Pada umur 15 tahun, ia meninggalkan New York untuk belajar filsafat di Universitas Chicago, salah satu perguruan tinggi terkenal di AS. Setelah menyelesaikan studi Sarjana Muda (BA) pada 1949, ia melanjutkan kuliahnya di universitas yang sama dan memperoleh gelar MA pada tahun 1952 dengan tesis mengenai Alfred N. Whitehead di bawah bimbingan Charles Hartshorne, mantan mahasiswa Whitehead di Harvard University. Rorty kemudian mengambil doktoralnya di Universitas Yale dengan disertasi berjudul "The Concept of Potentiality" yang digali dari pemikiran Alfred N. Whitehead.¹

Tugas pertama mengajar Rorty terjadi setelah dua tahun menjalani wajib militer. Ia mengajar di Wellesley College. Setelahnya ia pindah ke Universitas Princeton dan mengajar di sana sampai tahun 1982. Di sana ia sempat menjadi *Stuart Professor of Philosophy*. Pada 1982-1988, ia mengajar dan menduduki kursi jabatan *Kenan Professor of Humanity* di Universitas Virginia. Sejak 1998, ia pindah ke Departemen Sastra Komparatif di Universitas Stanford, California. Sepanjang kariernya sebagai dosen, ia pernah menerima beberapa *Academia Awards* seperti 'Guggenheim Fellowship' (1973 - 1974) dan 'MacArthur Fellowship' (1981 - 1986) menerima beberapa gelar kehormatan lain. Ia pernah diundang sebagai dosen pemberi kuliah publik bergengsi, seperti misalnya *the Northcliffe Lectures* di University College, Cambridge (1987) dan *the Massey Lectures* di Universitas Harvard (1997). Ia meninggal pada usia 75 tahun, tepatnya pada tanggal 8 Juni 2007 di Palo Alto California, karena mengidap kanker pankreas.

Metode Penelitian

Metode utama dalam penelitian ini adalah studi pustaka dan studi kasus. Dalam penelitian ini, edifikasi sebagai salah satu jalan membentuk cara berdemokrasi yang sehat, penuh hormat, dan tidak kejam menjadi fokus elaborasi penulis. Rujukan utama adalah persoalan demokrasi di Indonesia dan pembahasan mengenai edifikasi menurut Rorty dalam artikel Khosrow Bagheri Noaparast "Richard Rorty's Conception of Education of Philosophy of Education Revisited," dan Patricia Rohrer. "Self-Creation or Choosing the Self: A Critique of Richard Rorty's Idea of Democratic Education".

¹ Sudarminta, Johannes (2018). *Richard Rorty: Irony Liberal dan Demokrasi*. Jurnal Driyarkara Th. XXXV No. 2/14. h.5-7.

Hasil Penelitian dan Pembahasan

1. Demokrasi dan Pendidikan di Indonesia

Demokrasi adalah sistem politik yang maju. Dalam demokrasi semua *demos* (rakyat) adalah setara. Rakyatlah yang berkuasa dan memerintah. Setiap orang bebas berpendapat. Karena dalam demokrasi semua orang adalah setara, maka dalam demokrasi setiap keputusan diambil dari hasil kesepakatan bersama. Dalam iklim demokrasi, suara terbanyak atau suara mayoritas selalu lebih diuntungkan karena sebuah keputusan diambil atas dasar mayoritas dukungan. Artinya, semakin besar dukungan atau persetujuan yang diberikan terhadap sebuah keputusan, maka keputusan itulah yang menang atau diterapkan. Sementara yang minoritas kalah karena suara mereka tidak bisa mengimbangi yang mayoritas.

Meskipun demikian, demokrasi Indonesia di Indonesia yang dimaksudkan para *founding fathers* bangsa ini bukanlah demikian. Yudi Latif dalam komentarnya pada buku *Demokrasi Deliberatif* karya F. Budi Hardiman² mengatakan, bahwa menurut para pendiri bangsa, demokrasi yang sebaiknya dikembangkan bukanlah menganut mayoritarianisme (suara terbanyak adalah pemenangnya), melainkan model permusyawaratan (konsensus) yang inklusif.

Sejak masa reformasi, sudah terdapat banyak kemajuan dalam penerapan sistem demokrasi di Indonesia. Meskipun demikian, bukan berarti kemajuan itu berjalan mulus dan menuntaskan semua persoalan kehidupan bersama. Sejumlah masalah terkait demokrasi di Indonesia masih bejibun. Agnes Setyowati dalam artikelnya di Kompas.com berjudul "Tantangan Demokrasi di Indonesia"³ menuliskan dua masalah pokok yang kerap mencederai kehidupan demokrasi Indonesia. Pertama, penyalahgunaan kebebasan berpendapat sebagai penegehan terhadap identitas kelompok tertentu atas nama mayoritas. Sebagai contoh, banyak konflik berbasis perbedaan agama dan budaya terjadi di masyarakat, maraknya ujaran kebencian terhadap kelompok minoritas, serta bermunculannya ideologi intoleran dan kejahatan terorisme.

Di level pemerintahan dan politik, kondisi demo-

² Hardiman, Budi (2009). *Demokrasi Deliberatif*. Yogyakarta: Kanisius.

³ Setyowati, Agnes (2020). *Tantangan Demokrasi di Indonesia*. Kompas.com, 12 Juli 2020. <https://www.kompas.com/tren/read/2020/07/12/102904765/tantangan-demokrasi-di-indonesia?page=all> (diakses pada 22/12/21 pk. 13.50 WIB).

krasi di Indonesia, khususnya dari aspek supremasi hukum, juga mengkhawatirkan. Salah satu yang bisa disoroti adalah banyaknya tindakan pelanggaran HAM, minimnya pelibatan aspirasi publik terhadap Rancangan berbagai Undang-Undang seperti Revisi UU KPK, RKUHP, keberadaan UU ITE yang menyulitkan pejuang HAM, beberapa penerbitan Perpu yang tidak dilandaskan pada kajian yang objektif dan masih banyak lagi.

Kedua, jika kita melihat situasi politik belakangan ini, banyak politikus yang memanfaatkan isu-isu SARA untuk saling menyerang lawan politik mereka demi mendapatkan legitimasi dari masyarakat. Di sini tampak bahwa keberagaman di Indonesia coba dipecah oleh oknum-oknum tidak bertanggung jawab. Ruang kebebasan berpendapat dan beraspirasi dimanfaatkan untuk meraup keuntungan pribadi dan kelompok. Demokrasi menjadi jalan terhadap ide dan tindakan pragmatis *nir* nilai penghargaan terhadap sesama. Timbul narasi untuk saling menjatuhkan dan merusak. Yang terdidik dan memiliki sumber daya lebih, seringkali memanfaatkan masyarakat yang kurang terdidik demi kepentingan mereka.

Selain dalam hal politik, Sandra Desi Caesarea dalam laporannya di Kompas.Com berjudul “*Hasil Sensus 2020: Hanya 8,5 Persen Penduduk Indonesia Tamat Kuliah*”⁴ menunjukkan bahwa banyak masyarakat Indonesia tidak memperoleh pendidikan yang layak. Mayoritas warga bangsa ini berpendidikan rendah. Berdasarkan Survei Sosial Ekonomi Nasional (Susenas) 2017 penduduk yang berpendidikan tinggi hanya 8,5 persen dari total penduduk berusia 14 tahun ke atas. Sebagian besar penduduk Indonesia hanya mencapai pendidikan jenjang menengah pertama. Mayoritas penduduk kita, yaitu 65 persen berpendidikan kurang dari SMP.

Selain tingkat pendidikan mayoritas bangsa ini yang rendah, minat baca bangsa ini pun rendah. Penelitian dilakukan organisasi pendidikan, ilmu pengetahuan, dan kebudayaan PBB (UNESCO) pada 2016 terhadap 61 negara di dunia menunjukkan kebiasaan membaca di Indonesia tergolong sangat rendah. Hasil studi yang dipublikasikan

menunjukkan Indonesia berada di peringkat ke-60, hanya satu tingkat di atas Botswana.⁵ Situasi ini agaknyanya sangat memprihatinkan. Dengan jumlah masyarakat terdidik dan punya kebiasaan membaca yang minim, kualitas demokrasi Indonesia pun memprihatinkan. Pertanyaannya bagaimana orang harus membangun sumber daya manusia sesuai ideal demokrasi model musyawarah *a la* Indonesia? Untuk menjawab hal ini kiranya sumbangan pemikiran filsuf Amerika bernama Richard Rorty bisa direfleksikan bersama.

1. Pendidikan *a la* Rorty sebagai Pendewasaan Demokrasi Indonesia

Demokrasi Indonesia memerlukan sebuah model berdemokrasi baru yang penulis maknai sebagai model filsafat baru sebagaimana ditawarkan oleh Richard Rorty. Model ini disebut filsafat sebagai percakapan. Filsafat ini pertama-tama bukan untuk membebaskan diri manusia dari metafora cermin (*a mirror/a copy of*) dari realitas di luar dirinya, tetapi lebih sebagai alat untuk menanggapi (*a tool to cope with*) masalah yang dihadapi manusia dalam interaksinya dengan alam dan lingkungan sosial sekitarnya.⁶

Kemampuan berkomunikasi atau bercakap-cakap dalam demokrasi amatlah penting. Untuk mampu berkomunikasi dengan baik, seseorang perlu memiliki kosakata yang melimpah. Salah satu jalan untuk mencapai kekayaan kosakata adalah melalui pendidikan. Rorty menjadikan kata edifikasi sebagai alternatif untuk kata pendidikan (*education*). Pendidikan dalam arti edifikasi diarahkan pada pembebasan diri para siswa dari dominasi diskursus yang normatif yang tersedia dan pembelajaran (*to communicate with*) pandangan lain dalam rangka menemukan kosakata baru dan lebih mampu memberi deskripsi.⁷

Dalam pandangan Rorty, istilah pendidikan kedengarannya terlalu datar, dan istilah *bildung* terlalu asing, sehingga ia menggunakan istilah ‘edifikasi’ (*edification*) untuk mempertahankan atau proses penemuan cara mengungkapkan kata yang baru, yang lebih baik, lebih menarik, dan lebih berhasil

4 Caesarea, Sandra Desi (2021). “*Hasil Sensus 2020: Hanya 8,5 Persen Penduduk Indonesia Tamat Kuliah*”, dalam Kompas.Com, 2 Februari 2021. <https://www.kompas.com/edu/read/2021/02/04/144307671/hasil-sensus-2020-hanya-85-persen-penduduk-indonesia-tamat-kuliah?page=all> (diakses pada 21/12/21 pk.21.43 WIB).

5 Hutapea, Erwin (2019). “*Literasi Baca Indonesia Rendah, Akses Baca Diduga Jadi Penyebab*” dalam Kompas.com, 23 Juli 2019. <https://edukasi.kompas.com/read/2019/06/23/07015701/literasi-baca-indonesia-rendah-akses-baca-diduga-jadi-penyebab>. (diakses pada, 22/12/21) pk. 21.31).

6 Sudarminta, 9-10.

7 Noaparast, Khosrow Bagheri (2014). *Richard Rorty's Conception of Education of Philosophy of Education Revisited*. dalam Educational Theory, Vol. 64, No. 1. h. 80.

8 Rorty, Richard (1980). *Philosophy and The Mirror of Nature*. Princeton New Jersey: Princeton University Press. h. 359-360.

guna.⁸ Hal yang perlu diusahakan agar proses edifikasi tersebut terjadi adalah melalui aktivitas *hermeneutis*; untuk menciptakan hubungan yang baik antara kebudayaan kita dengan kebudayaan lain (akulturasi). Dalam masyarakat demokrasi, edifikasi perlu dilakukan terus-menerus melalui aktivitas hermeneutis sehingga mampu menemukan kebaruan dan terobosan agar membuat kehidupan bersama menjadi semakin lebih baik.

Diskursus pendidikan dalam pemikiran Rorty, selain kata edifikasi, kata lain yang sering muncul adalah akulturasi. Akulturasi merupakan tahap awal pendidikan. Hal ini didasarkan pada pandangan Rorty mengenai solidaritas dan percakapan. Akulturasi menjadi jalan untuk menumbuhkan solidaritas dan memungkinkan percakapan.

Bagi Rorty, yang diperlukan pertama kali untuk menjadi seorang terpelajar (*gebildet*) adalah pencarian akan objektivitas dan kesadaran akan adanya praktik sosial, di mana objektivitas itu tercakup.⁹ Dalam "*Education as Socialization and as Individuation*"¹⁰ Rorty membagi tiga tahap atau proses pendidikan, yakni sosialisasi individuasi, dan keterlibatan ironis. *Pertama, sosialisasi.* Proses ini terjadi dalam masa pendidikan dasar dan menengah. Masa tersebut adalah proses siswa/murid menjadi familiar/kenal dengan keyakinan generasi pendahulu terkait apa yang dianggap benar, baik hal itu sungguh benar atau sebenarnya keliru. Di tahap ini, siswa perlu membaca dan mengenal kosakata sebanyak-banyaknya dengan cara membaca buku sebanyak mungkin.

Pendidikan menengah merupakan periode transisi dari proses sosialisasi ke proses individuasi. Karenanya, di tahap ini diajarkanlah prinsip-prinsip yang dianggap pasti, struktur/sistem yang berlaku di masyarakat, dan aturan-aturan yang berlaku. Pada tahap ini diharapkan sensitivitas terhadap kepastian, struktur, dan aturan-aturan di masyarakat akan memicu kelahiran pertanyaan-pertanyaan yang ironis (kritis).

Dalam hal pendidikan dasar dan menengah, Rorty berpendapat bahwa "*Primary and secondary education will always be a matter of familiarizing the young with what their elders to be true, whether it is true or not. It is not, and never will be, the function of lower-level education to challenge the prevailing consensus about what is true.*"¹¹ Di tahap ini orang akan dikenalkan pada segala jenis kebiasaan dan kelaziman dalam

suatu masyarakat. Di tahap ini orang muda belum mempertanyakan kebenaran atau validitas setiap norma atau kebiasaan yang berlaku. Kendati demikian, sensitivitas terhadap semua norma, nilai, dan sebagainya yang berlaku mulai timbul dan terasa.

Kedua, proses individuasi. Proses ini terjadi di tahap universitas.¹² Pendidikan di tahap universitas diarahkan pada kemampuan mengambil jarak dan membuat keputusan mengenai bagaimana harus hidup. Masa ini ditandai dengan perfeksionisme, idealisme, dan absolutisme, yang merupakan dinamika penting untuk terbentuknya pertanyaan-pertanyaan mengenai moralitas yang ada. Pertanyaan-pertanyaan tersebut akan membentuk identitas moral seseorang.

Ketiga, proses keterlibatan ironis. Seorang ironis adalah "*the sort of person who faces up the contingency of her or his own most central beliefs and desires.*"¹³ Pada tahap ini orang mulai masuk dan terlibat aktif di masyarakat. Di tahap ini pemikiran dan pandangannya sudah terbentuk. Orang mulai mampu terlibat secara kritis, terbuka, dan terus mencari mana yang paling berguna dan paling kontekstual menghadapi persoalan atau tantangan. Meskipun demikian, tahap-tahap ini tidak perlu dilihat terlalu rigor. Prosesnya bisa sangat cair termasuk pada perkembangan dan konteks masing-masing orang. Tujuan dari model pendidikan sebagai edifikasi adalah agar manusia tidak kejam (*less cruelty*). Melalui proses mengenal, proses individuasi, dan keterlibatan ironis, seseorang menjadi semakin memperluas diri (kekitaan), sehingga mampu menghargai, menghormati, dan tidak kejam terhadap yang lain dalam kehidupan bersama.

Pendidikan ala Rorty amat penting bagi Indonesia karena aktivitas hermeneutikanya membuka dialog yang dewasa (terbuka). Dalam konteks demokrasi Indonesia yang berisi masyarakat yang amat plural, demokrasi sebagai percakapan *terbuka*¹⁴ (rumusan penulis) amatlah penting karena dengan itu, keputusan yang berkaitan dengan kehidupan bersama dapat mencapai keadilan. Setiap orang diberi kesempatan untuk melakukan percakapan sehingga setiap keputusan yang diambil sungguh menyentuh seluruh kebutuhan bersama, tanpa ada yang terlewatkan atau terlupakan.

12 Rohrer, Patricia (2001). *Self-Creation or Choosing the Self: A Critique of Richard Rorty's Idea of Democratic Education*, dalam *Philosophy of Education*, 11/2001. h. 56.

13 Rorty, Richard (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press. h. xv.

14 Terbuka dalam arti selalu terbuka pada setiap penemuan kata baru tanpa berpretensi menemukan kosa kata akhir.

⁹ Rorty (1980), 365.

¹⁰ Rorty, Richard (1999). *Philosophy and Social Hope*. England: Penguin. h. 10.

¹¹ Rorty (1999), h. 19.

Dengan adanya pendidikan *a la* Rorty, diharapkan akulturasi (dialog dan penerimaan terhadap budaya lain) dapat berjalan baik sehingga memungkinkan sebuah edifikasi yang terus-menerus. Diharapkan semua orang menjadi manusia-manusia yang berpikiran terbuka dan berwawasan sehingga mau terus berdialog dan menemukan hal baru. Hal ini penting karena dalam demokrasi yang menjadi jantung kehidupan bersama adalah dialog. Pendidikan sebagai edifikasi ini memungkinkan terciptanya demokrasi Indonesia yang sehat yang mampu merangkul semua perbedaan dengan penuh penerimaan dan penghormatan. Perbedaan bukan lagi menjadi sumber perpecahan, melainkan menjadi kekayaan yang mempersatukan.

Perbedaan ini menjadi sumber kosakata baru yang melimpah. Sebab, dalam dialog politik, yang dicari dalam demokrasi sebagaimana dipahami Rorty bukanlah kebenaran tetapi hermeneutika, yakni upaya untuk menafsirkan dan memahami ungkapan kebahasaan pihak lain yang menjadi rekan bicara. Tujuannya adalah menemukan apa yang paling menjawab persoalan yang sedang dihadapi bersama. Jadi di sini nampak, bahwa Rorty tidak berpretensi untuk menemukan kebenaran dalam arti yang ketat. Rorty sependapat dengan William James yang menyatakan bahwa apa yang disebut kebenaran adalah “apa yang lebih baik bagi kita, kita percayai.”¹⁵ Dengan kata lain, kebenaran yang dimaksud adalah pilihan atau keputusan yang paling menjawab persoalan bersama.

2. Tanggapan Kritis

Ada beberapa hal positif yang perlu diapresiasi dari pemikiran Rorty dalam hal ini. *Pertama*, akulturasi. Akulturasi memungkinkan setiap orang mengenal budaya orang lain sebanyak mungkin. Akulturasi membuat setiap orang sungguh memahami sungguh budaya yang sedang mereka terima secara mendalam dan menyeluruh sehingga pada akhirnya mampu menemukan kekurangan yang kiranya perlu dikritisi atau diperbaiki.

Kedua, edifikasi. Pemahaman pendidikan sebagai sebuah edifikasi memungkinkan orang memiliki hasrat untuk terus belajar dan tidak menutup diri terhadap kekakuan pemahaman, aturan, norma, dan sebagainya yang diterima. Pemahaman ini mendesak setiap pribadi untuk menjadi pembelajar seumur hidup.

Kendati demikian, ada beberapa catatan yang perlu diberikan. *Pertama*, proses akulturasi sebagaimana yang dibayangkan Rorty tidaklah mudah untuk diterapkan. Hal itu hanya mungkin pada sebuah

masyarakat yang memiliki aturan dan kebudayaan yang sudah mapan. Dalam kebudayaan yang belum mapan, aturan dan sistem nilai yang mengatur tidak begitu jelas dipahami mengingat sarana yang melestarikan budaya tersebut sendiri tidak begitu jelas.

Kedua, edifikasi. Pendidikan dalam hal ini edifikasi bukanlah hal yang mudah. Kadang cenderung utopia. Benar bahwa dengan semakin banyak membaca dan belajar maka dengan sendirinya orang akan terbuka dan memiliki banyak kosakata. Kendati demikian tidak bisa disangkal bahwa pada tahap tertentu orang perlu memiliki pendirian atau ‘hal yang dipegang sebagai prinsip hidup’.

Ketiga, terus terbuka atau melakukan percakapan terus menerus tanpa berani mengatakan cukup untuk mengambil sebuah keputusan adalah sesuatu yang konyol. Tentu hal itu baik agar sebuah keputusan yang diambil sungguh berkualitas dan menjawab kebutuhan yang sedang dihadapi. Kendati demikian, hal ini tidak bisa dilaksanakan dalam setiap situasi karena ada momen di mana manusia harus memutuskan sebuah keputusan penting terkait dirinya sendiri maupun orang lain dalam waktu yang singkat dan tidak memiliki teman untuk saling bercakap-cakap.

Dengan kata lain mau dikatakan bahwa di balik hal baik dan positif yang bisa dipelajari dari pemikiran Rorty, perlu digaris bawahi terdapat pengandaian-pengandaian atau kondisi-kondisi tertentu yang menjadi syarat agar sebuah percakapan dalam demokrasi sebagaimana yang diharapkan Rorty dapat terwujud. Hal itu hanya mungkin dan besar kemungkinannya di negara-negara yang sudah mapan dan maju. Apakah Indonesia mampu? Untuk menjawab pertanyaan ini butuh sebuah studi yang mendalam. Kendati demikian, penulis cukup optimis bahwa hal itu mungkin terjadi mengingat semakin hari, kesempatan atau ruang bagi masyarakat untuk belajar atau membaca sebanyak-banyaknya semakin tersedia di internet yang kian hari kian mudah diakses.

Kesimpulan

Pemikiran Rorty terkait model pendidikan sebagai edifikasi, kiranya mampu memberi alternatif menjadi jawaban atas persoalan demokrasi yang tengah dihadapi bangsa Indonesia. Sebagai negara yang memiliki keragaman budaya, agama, suku, dsb, percakapan model Rorty memberi memungkinkan setiap orang untuk masuk dalam musyawarah (demokrasi *a la* Indonesia) sehingga tidak ada yang tersisihkan. Dengan demikian, orang akan dibawa pada sebuah edifikasi atau proses penemuan cara mengungkap kata yang baru, yang lebih baik,

¹⁵ Rorty (1980), 10.

lebih menarik, dan lebih berhasil guna bagi kehidupan bersama. Masyarakat akan dibawa pada sebuah kesadaran bahwa yang dicari bukanlah kata akhir atau sebuah kebenaran mutlak, melainkan pada sebuah kata baru yang berujung pada keputusan yang lebih bermanfaat dalam situasi yang dihadapi. Bukan mana yang paling benar, melainkan mana yang paling berguna dan menjawab kebutuhan yang ada. Lebih dari itu, pendidikan Rorty ini membawa manusia untuk terbuka, mampu *coping with the world*, penuh hormat, dan tidak kejam (*les cruelty*) kehidupan bersama, secara khusus dalam berdemokrasi.

Daftar Pustaka

- Caesarea, Sandra Desi . "Hasil Sensus 2020: Hanya 8,5 Persen Penduduk Indonesia Tamat Kuliah", dalam Kompas.Com, 2/2/21.
- Hardiman, F. Budi. 2009. *Demokrasi Deliberatif*. Kanisius: Yogyakarta.
- Noaparast, Khosrow Bagheri. 2014. "Richard Rorty's Conception of Education of Philosophy of Education Revisited." dalam *Educational Theory: University of Illinois*, Vol. 64, No. 1.
- Rorty, Richard. *Philosophy and The Mirror of Nature*. Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- _____, *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- _____, *Philosophy and Social Hope*. England: Penguin 1999.
- Sudarminta, J. "Richard Rorty: Irony Liberal dan Demokrasi. *Jurnal Driyarkara* Th. XXXV No. 2/1
- Setyowati, Agnes . "Tantangan Demokrasi di Indonesia." dalam Kompas.com, 12/7/20. <https://www.kompas.com/tren/read/2020/07/12/102904765/tantangan-demokrasi-di-indonesia?page=all> (Diakses pada 22/12/21 pk. 13.50 WIB).
- <https://www.kompas.com/edu/read/2021/02/04/144307671/hasil-sensus-2020-hanya-85-persen-penduduk-indonesia-tamat-kuliah?page=all> (Diakses pada 21/12/21 pk.21.43 WIB).

Khôra: Kata yang Melampaui Namanya

Gerardus Evam Dwibala

gerardusevam@gmail.com

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk menunjukkan pembacaan Jacques Derrida terhadap Kata Khôra dalam karya Platon di *Timaeus* dan keterkaitannya dengan konsep *différance*. Tulisan Derrida yang berjudul Khôra dalam buku *On The Name* menjadi rujukan utama. Dalam Karya tersebut Derrida menunjukkan pembacaan ber-*genre* dekonstruksi dengan menunjukkan pemaknaan unik terhadap Khôra. Dalam bacaan Derrida, Khôra merupakan sebuah kata yang melampaui namanya. Khôra tidak dimaknai secara harafiah maupun metafora, melainkan ia ada untuk menunjukkan ketidakstabilan makna dalam teks. John D Caputo dalam bacaannya terhadap Derrida memperlihatkan bahwa kisah mengenai Khôra seperti sebuah alegori untuk '*différance*', keduanya membahas mengenai *namelessness*; sesuatu yang memang tidak dapat diartikan. Dengan demikian, dalam bacaan Derrida, Khôra dengan segala keistimewaannya menunjukkan sebuah kata yang melampaui namanya.

Keywords: Khôra, Derrida, Platon, '*différance*'

Pendahuluan

Pada bagian tulisan Khôra dalam buku *On The Name*, Jacques Derrida melakukan pembacaan *ala* Dekonstruksi terhadap Platon. Dalam tulisan tersebut, Derrida fokus pada kata Khôra dalam karya Platon yakni *Timaeus*. Kata Khôra dapat diartikan sebagai tempat. Dalam kosmologi Platon di *Timaeus*, Khôra memiliki peranan penting bagi *Demiurge*. Luc Brisson menyebutnya sebagai sesuatu yang primordial (*primordial stuff*) dan bahkan telah ada sebelum *Demiurge* memperkenalkannya.¹ Dalam pembacaan Derrida, kata Khôra tidak hanya memiliki arti Tunggal. Akhirnya, kata Khôra dalam kaca mata Derrida merupakan sebuah kata yang melampaui namanya.

Metode Penelitian

Dalam tulisan ini, penulis bertujuan untuk meneliti pembahasan mengenai pembacaan Jacques Derrida terhadap Khôra dan keterkaitannya dengan konsep *différance*. Metode penelitian yang digunakan

adalah studi literatur. Buku acuan yang digunakan adalah karya Platon yang berjudul *Timaeus* dan karya Jacques Derrida yang berjudul *On The Name*. Ada tiga bagian utama dalam pembahasan kali ini. Pertama, penulis akan memaparkan mengenai Khôra dalam karya Platon yang berjudul *Timaeus*. Kedua, penulis membahas mengenai pembacaan Derrida atas Khôra. Dalam bagian kedua ada beberapa bagian yang akan dipaparkan yakni Derrida dan cara baca khas dekonstruksi, Derrida meneropong arti Khôra, dan Khôra sebuah kata yang melampaui maknanya. Pada bagian ketiga, penulis hendak menunjukkan korelasi Khôra dengan konsep *différance* Derrida.

Berkenalan dengan Khôra dalam *Timaeus*

John D Caputo menyebukan bahwa Kata Khôra dalam bahasa Yunani dapat diartikan sebagai tempat; *a Khorion* diartikan sebagai distrik, sedangkan *Khorismos* dapat diartikan sebagai celah atau ruang antara.² Sejalan dengan Caputo, Catherine H Zuckert berpendapat bahwa Platon menggunakan kata Khôra untuk menyebutkan semacam tempat atau wadah.³ Derrida, nantinya akan menunjukkan pembacaan unik mengenai Khôra yang nantinya tidak diartikan sebatas tempat maupun wadah. Khôra sebagai sebuah nama mengambil peranan penting dalam kosmologi Platon di *Timaeus*. Dalam *Timaeus*, Khôra sebagai 'wadah' ini didiami oleh bentuk-bentuk yang dapat dipahami (*intelligible forms*) dan gambar-gambar yang masuk akal (*sensible images*). Akan tetapi, Khôra bukanlah bagian dari dunia yang senantiasa berubah ataupun bagian dari *Idea*.

Teks *Timaeus* sendiri tampaknya mengikuti teks *Republic* atau teks-teks lainnya yang berbicara perihal keadilan. Kemudian dilanjutkan dengan teks *Critias* yang tidak selesai ditulis. *Timaeus* merupakan teks yang berisi dialog antara Sokrates, Critias, Hermocrates, dan *Timaeus*. Dialog tersebut diperkirakan terjadi pada kurun waktu 430-425 BC dan

¹ Brisson, Luc dan Meyerstein, F. Walter (1995). *Inventing The Universe - Plato's Timaeus, The Big Bang, And the Problem of Scientific Knowledge*. Albany: State University of New York Press. h. 22.

² *Khôra* kemudian diartikan dalam bahasa Latin sebagai *Locus* dan dalam bahasa Perancis sebagai *lieu* yang dapat diartikan sebagai tempat. John D Caputo, *Destruction in a Nutshell A Conversation with Jacques Derrida*, (New York: Fordham University Press, 1997), h. 85.

³ Zuckert, Catherine H (1996). *Postmodern Platos - Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*. Chicago: Chicago University Press. h. 236.

Sokrates pada waktu itu umurnya kisaran 40 sampai 45 tahun. Teks tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Latin setidaknya sebagian oleh Cicero (106 - 43 BC) dan C(h)alcidius (abad ke empat AD).⁴

Lantas apa yang keempat orang tersebut diskusikan dalam *Timaeus*? Dalam bukunya yang berjudul "*Inventing The Universe - Plato's Timaeus, The Big Bang, and the Problem of Scientific Knowledge*", Luc Brisson menjelaskan proyek diskusi keempat orang tersebut berkaitan dengan hal yang bersifat politis yakni berupaya untuk menjawab sebuah pertanyaan yang penting. Pertanyaan tersebut adalah "Bagaimana orang Athena dapat direformasi?" jawaban yang muncul dalam diskusi tersebut adalah dengan cara mengingatkan mereka akan sejarahnya (hal yang telah dilakukan oleh Hemocrates) dan membangkitkan kembali masa lalu (seperti yang dilakukan oleh Critias) tersebut dimana kota mereka dapat diorganisasikan secara ideal seperti yang dijelaskan oleh Sokrates dalam *Republik*.⁵

Kondisi ideal ini dapat direalisasikan dalam dunia. Apa yang dimaksud dengan kondisi ideal ini dapat diketahui dengan cara melihat kembali asal usul manusia dan dunia, kemudian menjelaskan mengenai bagaimana manusia yang adalah mikrokosmos dapat menemukan tempatnya dalam makrokosmos, yakni alam semesta yang merupakan gambar masuk akal (*sensible image*) dari model yang dapat dipahami (*intelligible model*).⁶ Platon mencoba untuk menjelaskan hal tersebut dengan menggunakan mulut Timaeus seorang warga Locri (Selatan Italia) melalui monolog yang amat panjang (mulai dari 30a - akhir dari *Timaeus*). Dengan demikian, ada dua hal pokok yang coba dijelaskan dalam *Timaeus* yakni sebuah model kosmologi dan secara bersamaan menggambarkan asal-usul manusia sekaligus sebuah konstitusi kota yang ideal guna dijadikan model bagi kota Athena, tempat Platon tinggal.

Model kosmologi Platon dalam *Timaeus* pertama-tama berkaitan dengan realitas. Realitas menurut Platon terdiri dari dua hal yakni bentuk yang dapat dipahami atau yang *Intelligible*. Kedua adalah yang *sensible*, senantiasa berubah dalam waktu.⁷ Hal ini tertulis dalam *Timaeus* bahwa,

"Maka dari itu, dalam penilaian saya, pertama-tama kita harus membuat sebuah perbedaan: apakah itu, yang senantiasa kekal (*real*) serta tidak akan berubah (*no becoming*), dan apakah itu, yang senantiasa berubah (*becoming*) serta tidak kekal? Hal yang dapat dipahami oleh pikiran dengan pertimbangan

rasional merupakan hal yang senantiasa kekal; sedangkan hal yang merupakan objek kepercayaan bersama dengan sensasi yang tidak masuk akal adalah hal yang menjadi (*becoming*) dan tidak akan pernah menjadi kekal."⁸

Dua kata penting dalam kutipan tersebut yakni Kekal (*real; Being*) dan berubah (*becoming*) merepresentasikan baik itu yang *intelligible* dan *sensible*. Bentuk; tatanan pertama, yang *intelligible* adalah *eidos* atau *idea*, sebuah wilayah yang dapat diakses oleh pikiran melalui pertimbangan yang rasional. Tatanan yang *intelligible* memiliki sifat abadi; kekal; tidak berubah sekaligus tidak terpengaruh hukum kausalitas. Bentuk tatanan kedua, yang *sensible* atau 'yang senantiasa berubah' dan tidak akan pernah menjadi Kekal. Tatanan yang *sensible* dipengaruhi oleh hukum kausalitas, sehingga senantiasa berubah. Dengan kata lain, perubahan itu terjadi disebabkan oleh hukum kausalitas. Setiap hubungan perubahan akan selalu menjadi penyebab bagi perubahan lainnya.

Salah satu penyebab dari munculnya dunia *sensible* adalah sang *Demiurge*; fabrikator; sang pengrajin. *Demiurge* sebagai sang pengrajin ini tidaklah Mahakuasa (*omnipotent*), karena ada hal lain yang ada -secara terpisah- dengan dirinya. Hal lain itu adalah yang *intelligible* dan Khôra. Selain itu, faktor *anagke* (keniscayaan) juga menjadi bukti ketidak-Mahakuasaan *Demiurge*. Dalam proses pembentukan dunia, *Demiurge* ini tidak bertindak sendirian, ada unsur lain yang terlibat yaitu Khôra. Khôra itu kekal dan terpisah dengan *Demiurge*. Artinya, keberadaannya sudah ada sebelum *Demiurge* dan Khôra betul ada -secara terpisah- dengannya. Dalam *Timaeus*, Khôra merupakan wadah dan perawat bagi setiap entitas yang tidak kekal; *becoming* (*Timaeus*, 49a). Selain itu, Khôra sebagai sebuah entitas primordial, keberadaannya tidak dapat diketahui. Seperti halnya yang tertera dalam *Timaeus*, ia (Khôra) tidak berada di surga maupun di bumi (*Timaeus*, 52b).

Lantas bagaimanakah dunia yang *sensible* ini terbentuk? Sang *Demiurge* mengontemplasikan *Idea*, kemudian menerapkannya kepada empat unsur elemental yakni api, udara, air, dan tanah ke dalam Khôra. Ada sebuah hukum yang berlaku da-

4 Brisson, Luc dan Meyerstein, F. Walter (1995), h. 17-18.

5 Brisson, 18

6 Brisson, 18

7 Brisson, 19

8 *We must, then, in my judgment, first make this distinction: what is that which is always real and has no becoming, and what is that which is always becoming and is never real? That which is apprehensible by thought with a rational account is the thing that is always unchangeably real; whereas that which is the object of belief together with unreasoning sensation is the thing that becomes and passes away, but never has real being.* (*Timaeus* 27d-28a).

9 Dalam bahasa Yunani keniscayaan ini diartikan sebagai *anagke* (Luc BRISSON and F. Walter MEYERSTEIN, *Inventing The Universe*, h. 23.

lam Khôra yakni hukum keniscayaan (*necessity*).⁹ Dampak dari adanya hukum keniscayaan ini membuat keempat unsur elemental berperilaku tanpa ukuran maupun tanpa alasan. Artinya, meskipun sang *Demiurge* ini memiliki sebuah keinginan ataupun kemauan untuk membentuk sesuatu dalam wadah tersebut, hasilnya tidak akan sempurna. Hal inilah yang nantinya dapat menjelaskan mengapa dunia yang *sensible* ini tidak kekal atau *becoming*. Sebagai contoh, mengapa tubuh ini dapat menua dan akhirnya dapat mati disebabkan oleh hukum keniscayaan yang ada di dalam Khôra.

Khôra dalam Penafsiran Jacques Derrida

Derrida dan Genre Tafsir Dekonstruksi

Derrida memiliki cara baca yang khas, dekonstruksi namanya. Dekonstruksi, mengutip sebagian dari yang diutarakan oleh Nicholas Royle, dipahami sebagai sebuah logika ketidakstabilan yang sudah selalu bergerak 'pada hal-halnya sendiri'; apa yang membuat setiap identitas pada suatu waktu menjadi dirinya sendiri dan berbeda dari dirinya sendiri.¹⁰ Royle menggambarkan dekonstruksi seperti halnya sebuah gempa yang tampak dari retakan kecil maupun getaran sekecil apa pun dan melalui dekonstruksi, pembaca dapat lebih peka akan hal-hal kecil dalam teks.¹¹ Kepekaan pembaca terhadap hal-hal kecil dalam teks juga disebutkan oleh Derrida dalam wawancaranya dengan Maurizio Ferraris. Dalam wawancara tersebut, dekonstruksi dalam kaca mata Derrida tidak hanya berfokus pada penulis secara umum, melainkan juga pada satu kalimat Tunggal; elemen yang teramat kecil dari karya penulis tersebut.¹² Lebih lanjut lagi, Derrida mengakui bahwa ia tidak dapat melihat buku; karya penulis sebagai keseluruhan yang koheren. Ia mencontohkan mengenai Heidegger dan teks-teksnya. Sebuah pembacaan *ala* Dekonstruksi tidak akan berkata Heidegger secara umum berkata ini dan itu, melainkan ia akan menelisik hingga aspek-aspek mikro dalam teksnya.¹³

Kepekaan pembaca terhadap elemen-elemen kecil dalam sebuah teks muncul dengan cara melakukan pembacaan yang ketat. Derrida melakukan pembacaan yang amat ketat terhadap teks. Seperti halnya yang diungkapkan oleh Catherine H Zuckert bahwa Derrida sebagai orang Yahudi terbiasa memba-

ca *Talmud* dan kebiasaan ini melatihnya untuk melakukan proses pembacaan yang ketat atas sebuah teks.¹⁴ Melalui proses pembacaan yang ketat atas sebuah teks, ia sadar bahwa terdapat beraneka ragam makna muncul dalam teks tersebut. Makna-makna yang acap kali tidak diutarakan oleh penulis justru bagi Derrida dapat bernilai penting dari pada apa yang penulis utarakan.

Dalam proses pembacaan *ala* dekonstruksi, Derrida berpandangan bahwa intensi pengarang tidak dapat mengatur makna dari sebuah teks.¹⁵ Artinya, makna suatu teks tersebut tidak bersifat stabil, sang pembaca bisa jadi menemukan makna lain dalam teks tersebut. Penulis menggunakan kata 'menemukan' tidak merujuk pada subjektivitas dari sang pembaca. Alasannya, makna tersebut tidak muncul dari sisi sang pembaca, seolah-olah saya sebagai sang pembaca dapat dengan bebas menentukan makna dalam teks tersebut sesuka hati. Sebaliknya dalam sudut pandang Derrida, teks itu justru sudah menunjukkan dengan sendirinya adanya ketidakstabilan makna. Hal ini membuat sang pembaca dapat menemukan makna lain terlepas dari intensi dari sang penulis. Inilah yang disebut dekonstruksi Derrida.

Derrida meneropong arti Khôra

Derrida melihat bahwa Platon dalam *Timaeus* menyebut Khôra sebagai tempat, ibu, wadah, perawat, pembawa jejak, atau emas.¹⁶ Salah satu contoh yang digunakan oleh Derrida untuk memperlihatkan penggunaan kata Khôra sebagai tempat tampak dalam ungkapan Sokrates. Menurut Derrida, Sokrates menggunakan kata Khôra untuk menggambarkan sebuah tempat yang ditentukan untuk seorang anak.¹⁷ Derrida mengutip apa yang dikatakan oleh Sokrates sebagai berikut:

"Anda harus membesarkan 'anak-anak yang baik', mengangkut yang lain secara rahasia ke negara lainnya, terus mengawasi mereka, dan melakukan penyaringan lebih lanjut guna menghubungkan masing-masing (anak-anak yang baik) ke tempatnya masing-masing -Khôran" (*Timaeus* 19a).¹⁸

Berdasarkan kutipan tersebut tampak bahwa Pla-

¹⁰ Royle, Nicholas Royle (2003), *Jacques Derrida*. London: Routledge. h. 24.

¹¹ Royle, 25.

¹² Derrida, Jacques dan Ferraris, Maurizio (2001). *A Taste For The Secret*. Trans. Giacomo Donis. United Kingdom: Polity Press, (2001). h 9.

¹³ Derrida, Jacques dan Ferraris, Maurizio, 9.

¹⁴ Zuckert, 202

¹⁵ Zuckert, 201

¹⁶ Derrida, Jacques (1995). *On The Name*. ed. by Thomas Dutoit. Stanford: Stanford University Press. h. 92.

¹⁷ Derrida (1995), 107

¹⁸ Terjemahan dari "You must rear the "Children of the good", transport the others in secret to another country, continue to keep them under observation, and carry out a further sifting operation to in attributing to each his place -Khôran-" (*Timaeus* 19a). dalam Jacques Derrida, *On The Name*, ed by Thomas Dutoit, h. 107

ton dalam *Timaeus* menggunakan kata Khôra untuk mengacu pada arti 'tempat'. Selain pengertian Khôra secara literal sebagai wadah, Platon dalam kaca mata Derrida juga menunjukkan arti lainnya yakni Khôra secara metafora. Derrida mengutip kembali dalam *Timaeus*, Platon menuliskan demikian, "Khôra akan menjadi wadah 'seolah-olah', perawat 'dari setiap kelahiran' (*Timaeus* 49a)".¹⁹ Artinya, terdapat dua hasil pemaknaan Khôra dalam pembacaan biasa terhadap *Timaeus* yakni mereka yang fokus pada arti kata 'literal' Khôra yang adalah tempat dan mereka yang melihat Khôra secara metafora sebagai perawat maupun ibu.

Derrida dengan cara baca khasnya meneropong bahwa, apa yang Plato sebut dalam *Timaeus* dengan istilah Khôra, memiliki tujuan untuk menentang logika non-kontradiksi.²⁰ Hal yang oleh Jean-Pierre Vernant, disebut sebagai logika biner; antara ya dan tidak; *mitos* dan *logos*. Artinya, sesuatu tidak mungkin secara bersamaan dapat menjadi ini dan itu atau sesuatu tersebut tidak dapat menjadi ya atau tidak dalam satu waktu. Sementara Khôra bukan masuk dalam kategori logika biner antara yang *sensible* maupun yang *intelligible*. Khôra tampak asing terhadap 'paradigma' yang adalah bagian dari model *intelligible* dan lagi, 'tak terlihat' atau tanpa bentuk yang *sensible*.²¹ Khôra adalah Genus ketiga (*Triton Genos*). Uniknnya, sebagai Genus ketiga, Khôra tidak dapat disebut sebagai bukan ini atau itu (*Neither-Nor*) atau bahkan sebagai ini atau itu (*Both-And*). Alasannya, Derrida menilai bahwa dalam *Timaeus*, pada suatu waktu Khôra tampak sebagai *Neither-Nor*, namun pada suatu waktu yang lain ia tampak sebagai *Both-And*.²²

Khôra Kata yang melampaui Namanya

Pertama-tama, perlu disadari bahwa apa yang dijelaskan di atas mengenai Khôra sebagai tempat maupun wadah atau perawat merupakan sebuah metafora. Artinya, penjelasan tersebut tidak mengacu pada sosok yang sebenarnya. Pertanyaannya, mengapa Platon menggunakan metafora untuk menjelaskan mengenai Khôra? Derrida menilai, Platon melakukan hal ini dengan tujuan agar kita tidak terburu-buru menamai Khôra.²³ Hal inilah yang membuat nama Khôra terlindungi dari pelbagai terjemahan baik itu dari arti katanya yang adalah tempat; distrik; wilayah atau bagaimana tradisi menyebutnya melalui meta-

for; gambaran; perbandingan sebagai ibu maupun wadah. Dengan kata lain, sangat sulit memberikan klaim kata yang tepat untuk Khôra.

Nama itu (Khôra) bukanlah sebuah kata yang pasti dapat diartikan, sehingga ada kecenderungan untuk memberikan bentuk dan makna pada nama ini. Seperti halnya yang diungkapkan Derrida dalam bagian awal tulisannya ini "*Khôra menggapai kita, dan sebagai sebuah nama. Dan ketika nama itu datang, seketika mungkin nama itu mengatakan lebih dari sekadar namanya*".²⁴ Kehadiran Khôra sebagai sebuah nama seketika itu juga mengatakan sesuatu yang melebihi nama itu sendiri. Dalam arti ini Khôra mengandung sebuah kekayaan yang tidak habis-habisnya dan mengundang orang lain untuk menginterpretasi; memberikan bentuk atasnya. Akan tetapi, meskipun banyak interpretasi atau upaya-upaya untuk memberikan bentuk dan makna pada nama ini, Khôra tetap saja tidak membiarkan dirinya untuk disentuh atau dijangkau.²⁵ Bahkan bilamana *Timeus* menamainya sebagai wadah (*Dekhomenon*) atau tempat (Khôra), nama itu tidak menandai esensinya. Derrida menilai bahwa apa yang dikatakan mengenai Khôra adalah nama yang tidak menunjuk pada suatu yang diketahui atau dikenal, sehingga ia menyarankan bahwa jika kamu menyukainya, Khôra dapat dilihat seperti halnya di *Timaeus* yakni bukan yang *sensible* atau yang *intelligible*.²⁶

Pemahaman Khôra sebagai *Triton Genos* dapat diperluas. Artinya, tidak sebatas berkaitan dengan yang *sensible* atau *intelligible* saja, melainkan selalu menjadi jenis ketiga bagi setiap oposisi biner yang ada (*All the couples*).²⁷ Seperti halnya, antara ada dan ketiadaan; *form-formless*; *visible-invisible*; *logos-mitos*. Lantas, bagaimana kita dapat menyimpulkan apa itu Khôra? Pada akhirnya, Derrida dalam teks ini tidak dapat menyebutkannya dengan jelas arti Khôra, sehingga ia tetap bertahan untuk tidak menerjemahkannya. Adanya Khôra dalam pembacaan Derrida atas Platon, bertujuan untuk menentang oposisi biner maupun logika non-kontradiksi. Menurut John D Caputo (pembaca Derrida), Derrida tertarik terhadap Khôra karena ia berkaitan dengan konsep '*différance*'. Ia menyebutkan bahwa Khôra adalah *sur-name* (nama keluarga) dari '*différance*'.²⁸

²⁴ Derrida (1995), 89. *Khôra reaches us, and as the name. And when a name comes, it immediately says more than the name"*

²⁵ Derrida (1995), 95.

²⁶ *but what is said about Khôra is that this name does not designate any of the known or recognized or, if you like, received types of existent, received by philosophical discourse, that is, by the ontological logos which lays down the law in the Timaeus: Khôra is neither sensible nor intelligible.* Jacques Derrida, *On The Name*, ed by Thomas Dutoit. P 96

²⁷ Derrida (1995), 104

²⁸ Caputo, John D. (1997). *Deconstruction in a Nutshell A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press. h. 96.

¹⁹ Terjemahan dari *Khôra would be the receptacle- as it were, the nurse- of any birth* (*Timaeus* 49a) dalam Jacques Derrida, *On The Name*, ed by Thomas Dutoit p 124

²⁰ Derrida (1995), 89

²¹ Derrida (1995), 90.

²² Derrida (1995), 89.

²³ *He does this in a mode which we shall not be in a hurry to name*, Jacques Derrida, *On The Name*, ed by Thomas Dutoit p 92.

Khôra dan *Différance*

Derrida dalam tulisannya yang berjudul *Khôra* tidak secara eksplisit menyebutkan bahwa *Khôra* adalah *différance* atau keterkaitan antara keduanya. Pembaca Derrida yakni John D Caputo dalam bukunya yang berjudul "*Deconstruction in a Nutshell A Conversation with Jacques Derrida*" menilai bahwa *Khôra* merupakan sur-name (nama keluarga) dari '*différance*'. Inilah mengapa Caputo melihat alasan ketertarikan Derrida terhadap *Khôra* dikarenakan alasan keluarga. Tidak dalam arti bahwa *Khôra* adalah ibu, melainkan *Khôra* adalah saudara dari '*différance*'. Maka dari itu *Khôra* adalah *Sur-name* bagi '*différance*'.

Apa itu '*différance*'? Derrida menyebutkan bahwa '*différance*' literal bukan berarti sebuah kata atau sebuah konsep.²⁹ Kata tersebut tidak akan pernah ditemukan artinya dalam Bahasa Perancis, karena memang tidak berarti apa pun. Pada tahap ini tampak adanya hubungan antara *Khôra* sebagai kata yang pada akhirnya tidak dapat diterjemahkan dengan *différance*. Melalui *différance*, Derrida hendak menampilkan sebuah resistensi terhadap oposisi biner yang ada. Salah satu contohnya adalah yang *sensible* dan yang *intelligible*. Penggunaan huruf *a* dalam kata *différance* juga memiliki arti tersendiri. Dengan penggunaan huruf *a* Derrida ingin menunjukkan suatu perbedaan yang mencolok, namun hanya dapat diketahui melalui proses membaca atau menulis. Artinya, kata *différance* dengan huruf *a* tidak akan pernah disadari sebagai sesuatu bila itu diucapkan. Alasannya, kata *différance* dengan huruf *a* memiliki bunyi yang sama dengan *différence* dengan huruf *e*. Tampak bahwa Derrida mengakui prioritas sebuah tulisan dan penggunaan huruf tersebut tidak mencerminkan sebuah kebetulan.

Kini mulai tampak hubungan antara *Khôra* dan *différance*. Bagi Caputo kisah mengenai *Khôra* seperti sebuah alegori untuk '*différance*', keduanya membahas mengenai *namelessness*; sesuatu yang memang tidak dapat diartikan.³⁰ Sesuatu yang resistensi

terhadap setiap oposisi biner yang ada. Derrida menggunakan kisah *Khôra* dalam *Timaeus* untuk menjelaskan gagasannya berkaitan dengan *différance*. Maka dari itu, *Khôra* dalam perspektif Derrida merupakan cerminan dari *différance*; *Khôra* itu *différance* dalam kaca mata Derrida. Seperti halnya *Khôra* yang berupaya menciptakan ruang antara yang *sensible* dan yang *intelligible*, sebagai resistensi terhadap oposisi biner, begitu pula *différance* sebagai sebuah resistensi terhadap setiap bentuk oposisi yang ada. Jika *Khôra* dimaknai sebagai *Triton Genos* yang memiliki keunikan *neither-nor* sekaligus *both-and*, begitu pula dengan *différance*. Jika kita tidak dapat secara pasti mengetahui apa itu *Khôra*, begitu pula dengan *différance*. Karenanya, *différance* adalah *Khôra* itu sendiri.

Kesimpulan

Khôra, sebuah kata yang melampaui namanya. Derrida tidak berhenti mengartikan *Khôra* baik itu secara literal sebagai wadah maupun secara metafora yakni ibu maupun perawat. Pembacaan *genre* Dekonstruksi memunculkan pemaknaan baru terhadap *Khôra*. *Khôra* dalam pembacaan Derrida dimaknai sebagai genus ketiga yang bertujuan untuk menentang logika oposisi biner. Pembacaan unik Derrida atas *Khôra* ibarat gempa yang tampak dari retakan kecil. Pembacaan tersebut dapat memberikan gambaran lain tentang Platon. Platon acap kali disebut sebagai pemikir yang mempromosikan dualisme. Melalui pembacaan Derrida ini, Platon-paham kosmologi- tidak serta-merta hanya mempromosikan dualisme, melainkan ada *Khôra* yang keluar dari kerangka berpikir dualisme. Kemudian, pembacaan Derrida terhadap *Khôra* juga mengingatkan kembali pada terminologi khususnya yakni *différance*. Bacaan Caputo terhadap penafsiran Derrida sampai pada simpulan bahwa *Khôra* dapat dimaknai sebagai saudara dari *différance*. Dengan demikian, Derrida dengan bacaan khas dekonstruksi menyajikan pemaknaan yang unik atas terminologi Platon dalam *Timaeus* yakni *Khôra* sebuah kata yang melampaui namanya.

²⁹ Derrida, Jacques (1982). *Margins of Philosophy*. Ed. Alan Bass. Sussex: The Harvester Press Limited. h. 3.

³⁰ Caputo, 97

Daftar Pustaka

- Brisson, Luc and F. Walter Meyerstein (1995). *Inventing The Universe - Plato's Timaeus, The Big Bang, And the Problem of Scientific Knowledge*. Albany: State University of New York Press.
- Caputo, John D. (1997). *Deconstruction in a Nutshell A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press.
- Derrida, Jacques (1982). *Margins of Philosophy*, ed by Alan Bass. Sussex: The Harvester Press Limited.
- _____, and Maurizio Ferraris. (2001). *A Taste For The Secret*. trans. Giacomo Donis. United Kingdom: Polity Press.
- _____, (1995). *On The Name*, ed by Thomas Dutoit. Standford: Standford University Press.
- Royle, Nicholas.(2003). *Jacques Derrida*. London: Routledge.
- Zuckert, Catherine H. (1996). *Postmodern Platos -Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*. Chicago: Chicago University Press.

Keadilan Menurut Axel Honneth

Helena E Rea

helenera@gmail.com

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

Abstrak

Tulisan ini ingin menunjukkan pandangan Axel Honneth tentang keadilan. Berbasis pada teori pengakuan dan kebebasan sosial, Honneth mendorong manusia mencapai moral etis dan nilai keadilan. Hidup bersama yang harmonis mensyaratkan terpenuhinya tiga unsur dalam teori pengakuan, yakni cinta, hukum, dan solidaritas. Masyarakat berhak membatasi kebebasan seseorang, sejauh tujuannya adalah menjamin hak-hak anggota masyarakat lainnya dan demi kepentingan dan kemajuan bersama. Sayangnya, institusi etis masih dipandang sebagai 'penjara' bagi individu terkait dengan kebebasan. Berbasis pada norma etis dan kebebasan sosial, suatu masyarakat dapat mencapai kondisi keadilan sosial. Masing-masing individu yang berada dalam komunitas etis menyadari motif unik dan intensi dalam mengakomodasi peran dan obligasi sosialnya.

Keywords: pengakuan, kebebasan, keadilan sosial, *Sittlichkeit*, moral etis

Pendahuluan

Basis pandangan Honneth adalah realitas kehidupan masyarakat modern rentan terhadap berbagai ancaman patologis seperti penindasan, dominasi, kekerasan, termasuk penghinaan. Menurut Honneth, kondisi ini terjadi dipicu oleh ketiadaan penghargaan (*disrespect*) sebagai dampak dari absennya pengakuan (*misrecognition*) dalam relasi antarmanusia. Dampaknya adalah manusia hidup berdampingan tapi juga terpenjara dalam ruang-ruang institusi sosial. Teori pengakuan Axel Honneth memungkinkan manusia membangun norma etis melalui relasi intersubjektif sehingga individu mendapatkan kebebasan. Bagi Honneth, kebebasan menemukan ruang aktualisasinya dalam prinsip-prinsip pengakuan. Individu mencapai kebebasan penuh dalam ruang-ruang tatanan sosial-moral (*Sittlichkeit*) yang disepakati bersama sebagai sebuah komunitas etis. "Bagaimana teori pengakuan dan kebebasan sosial Axel Honneth mendorong individu-individu mencapai pedoman moral etis dan keadilan sosial?"

Metode Penelitian

Kajian ini menggunakan studi literatur sebagai metode penelitian. Buku utama yang dipergunakan adalah karya Axel Honneth yang berjudul

Freedom's Right: The Social Foundation of Democratic Life. (terjemahan Joseph Ganahl, Columbia University Press, New York, 2014). Karya Axel Honneth lain yang dikaji adalah *Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. (terjemahan Joel Anderson, The MIT Press Cambridge, Polity Press, Massachusetts, 1995). Dalam kedua buku tersebut, kebebasan sosial dapat dicapai ketika subjek yang hendak mencapai tujuannya belajar untuk merumuskan keinginan dan niatnya pada basis 'universal' di mana mereka membutuhkan orang lain untuk melengkapi upaya mencapai tujuannya. Ketika individu memainkan perannya dalam struktur-struktur sosial dan masuk dalam proses penentuan diri secara resiprokal, Honneth mengusulkan agar individu perlu membangun habitus. Individu terus-menerus membangun interaksi untuk mengenal orang lain, dan melihat dirinya dalam diri orang lain. Membangun habitus individu akan langsung memberikan pengakuan terhadap kehadiran individu yang lain dan mengakomodasi kebutuhan-kebutuhannya.

Axel Honneth dan Pembaharuan Teori Kritis

Axel Honneth adalah seorang filsuf sosial dan teoretikus kritis yang terkenal dengan karyanya tentang pengakuan dan kebebasan sosial. Honneth lahir pada 18 Juli 1949 di Essen, Jerman. Pada tahun 1969, Honneth memulai studi di Universitas Bonn dan Bochum mempelajari filsafat, sosiologi, dan sastra Jerman. Kehidupan di kampus yang penuh dinamika mempengaruhi pandangannya tentang kehidupan sosial dan politik di Jerman pada waktu itu. Ia melibatkan diri dalam gerakan mahasiswa dan partai politik progresif, juga ikut terjun dalam pergolakan budaya dan politik di tahun 1960-an dan awal 1970-an.¹ Usai memperoleh gelar master dari Universitas Bochum pada 1974, Honneth melanjutkan studi doktoral di Universitas Freie Berlin, yang ia diselesaikan pada 1982.

Pada tahun yang sama, ia memperoleh kesempatan melakukan penelitian di *Max Planck Institute*, sebuah lembaga penelitian terkemuka di bawah kepemimpinan Jurgen Habermas yang kemudian menjadikan Honneth kader. Ia mengikuti gurunya ke Frankfurt ketika Habermas menjadi direktur

¹ Zurn, Christopher F. (2015). *Axel Honneth – Key to Contemporary Thinkers*. Cambridge: Polity Press. h.2.

di Universitas Goethe di Frankfurt, menjadi *Hochschulassistent* (asisten profesor). Setelah merampungkan habilitasi (*Habilitationsschrift*) pada 1990, dan menghasilkan disertasi doktoral keduanya yang berjudul *Kampf um Anerkennung* (*Struggle for Recognition*). Setahun kemudian ia diangkat menjadi asisten profesor bidang filsafat di *University of Konstanz*, lalu dipromosikan sebagai profesor di *University of Berlin*.

Pada tahun 1996, Honneth kembali ke Frankfurt sebagai Profesor di bidang filsafat sosial. Dalam kurun waktu 2001 hingga 2018, Honneth menduduki posisi direktur pada *Institute for Social Research*. Sejak 2011, ia membagi waktu antara Frankfurt dan New York, mengambil posisi sebagai *Professor of the Humanities* pada Departemen Filsafat di Universitas Columbia di New York.² Honneth adalah seorang pengajar aktif pada universitas-universitas di dunia seperti di Universitas McGill di Montreal Kanada, Universitas Kyoto di Jepang, *The New School di New York*, Universitas Amsterdam di Belanda, *Boston College* di Amerika Serikat, *Ecole des Hautes Etudes et Sciences Sociales* di Paris, *Dartmouth College* di Amerika Serikat, dan *Université de Paris, Sorbonne*. Sebagai seorang intelektual publik, Honneth sangat produktif dan telah menulis buku dan artikel yang berpengaruh di mana ia menganalisis dan memberi tafsiran mendalam dengan pendekatan teori kritis Jerman.³

Sejak awal Honneth telah membangun tradisi filosofisnya dalam rumah idealisme Jerman dan Mazhab Frankfurt. Dinamika perkembangan pemikiran selalu dalam dinamika dialektika kritis. Meski besar dalam tradisi ini, secara selektif, Honneth juga mengkritik karya para pemikir besar seperti Hegel, Kant, dan bahkan mentornya sendiri, Habermas. Dalam pengembangan teori kritis, perbedaan pemikiran Honneth dengan para pendahulunya itu terdapat dalam konteks sosial dan politik yang melatarbelakanginya.

Teori Kritis menurut Honneth memiliki dua elemen mendasar yakni, sebagai pijakan empiris dalam realitas sosial dan sebagai pijakan emansipatoris, yakni sebagai pijakan dasar dalam melakukan perubahan. Premis-premis teorinya dibangun dengan memeriksa kembali patologi-patologi yang mem-

bentuk subjek, lalu menganalisis efek distorsi dari kondisi sosial masyarakat modern yang bersifat subjektif sebagai dasar konflik dan perjuangan sosial. Bangunan teori ini mengandung kritik terhadap kategori-kategori filosofis yang secara erat terkait dengan diagnosis sosial untuk mengidentifikasi hasrat emansipatoris yang sering disembunyikan, tak menampakkan dirinya, ditekan, atau diabaikan. Honneth melanjutkan proyek diagnosis patologi sosial yang sudah dikembangkan oleh pendahulunya dalam tradisi Sekolah Frankfurt. Dari generasi pertama, ia menggunakan pengalaman subjektif terhadap dominasi, alienasi, reifikasi, dan deformasi sebagai pengembangan identitas subjek.

Dengan fokus pada subjektivitas individu, Honneth tidak mengambil analisis Habermas yang rasional-prosedural, filsafat, bahasa, dan dinamika sosial makro. Pendekatan umum dari dua generasi teori kritis yang diadopsinya adalah pendekatan yang berorientasi empiris sebagai sarana untuk mengidentifikasi patologi sosial dalam masyarakat kapitalis modern dan mengembangkan gagasan normatif dalam hubungan intersubjektif dengan manusia lain yang didasarkan pada prinsip pengakuan.⁴ Lokus pemikiran Honneth adalah dinamika kekuasaan, pengakuan, dan rasa hormat. Teori sosial kritis yang dikembangkannya bertujuan untuk menggambarkan, menjelaskan, dan menyoroti secara kritis semua realitas sosial dengan perhatian khusus pada konflik aktual. Honneth juga mengevaluasi dan menganalisis tatanan sosial yang telah rusak, atau terdistorsi sebagai akibat adanya penyimpangan yang membuat manusia gagal mencapai emansipasi, yakni cita-cita kehidupan bersama yang berkeadilan sosial.

Bermula dari Kondisi Patologis

Dalam kehidupan masyarakat Indonesia yang multikultural, potensi kerentanan masyarakat terhadap berbagai bentuk-bentuk patologis sosial sangat tinggi. Hal ini dapat diamati dalam kehidupan sehari-hari di mana bentuk patologis sosial yang seringkali terjadi seperti diskriminasi kelompok agama tertentu atau kekerasan berbasis gender yang utamanya berdampak pada kelompok perempuan, krisis identitas yang dialami oleh kelompok masyarakat adat di berbagai wilayah di Indonesia. Selain itu juga terjadi kriminalitas terkait kelompok-kelompok yang marginal secara ekonomi, atau praktik korupsi yang semakin memperparah jurang ketimpangan antara yang kaya dan yang miskin. Pembiaran terhadap kondisi patologis menghasilkan ketimpangan, ketidakadilan, dom-

² Zurn, 3. (*Kampf um Anerkennung* merupakan karya Honneth dalam bahasa Jerman, diterbitkan pada tahun 1992. Karya ini diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *Struggle for Recognition* yang terbit pada tahun 1995. Karya ini menarik perhatian dunia tentang paradigma baru dalam teori sosial kritis, terutama dengan tiga paradigma teori pengakuan).

³ Zurn, 4

⁴ Petherbridge, Daniel (2013). *The Critical Theory of Axel Honneth*. Maryland: Lexington Books. h. 3.

inasi, dan kegagalan dalam bangunan relasi sosial masyarakat. Pembiaran juga akan menghilangkan penghargaan terhadap keberadaan individu atau kelompok tertentu. Kondisi ini dapat dengan mudah berkembang luas sehingga tatanan sosial dalam masyarakat menjadi pincang.

Menurut pendekatan psikoanalitik, kondisi patologis dalam masyarakat tidak terjadi begitu saja. Psikoanalisis Freud menunjukkan bahwa akar kemunculan patologi sosial yang berkembang dalam masyarakat adalah gangguan psikis dan naluri pada subjek (kondisi neurosis). Dari sisi subjektif, penyakit sosial berkaitan dengan persoalan identitas individu, identitas religi, dan pilihan-pilihan privat seperti selera, orientasi seksual, pekerjaan, atau sekadar pilihan rekreatif. Persoalan psikis yang dialami individu berdampak pada ketidakstabilan relasi sosialnya dengan individu lain.⁵

Kondisi patologis yang semula hanyalah gangguan neurosis, dapat dengan mudah menghasilkan distorsi dalam komunikasi antar-subjek. Apabila dibiarkan, kegagalan subjek membangun relasi sosial akan berdampak pada rusaknya tatanan sosial. Kondisi ini akan semakin meluas dalam masyarakat karena adanya tekanan politik, keterbatasan akses terhadap sumber-sumber ekonomi, dan ketimpangan akses terhadap keadilan. Meluasnya kontradiksi dalam masyarakat menjadi patologi kolektif yang oleh Freud disebut sebagai neurosis kolektif.⁶ Neurosis kolektif menghasilkan sikap apatis dan ketidakpedulian individu yang satu terhadap orang lain.

Honneth menerapkan teori psikoanalitik Freud, melakukan diagnosa terhadap kondisi patologis dalam masyarakat dan menawarkan penyelesaian dengan pendekatan moral etis. Baginya, persoalan patologi sosial ini merupakan persoalan integral dalam kehidupan praksis dan etis pada diri individu. Proses diagnosis diaktualisasikan dengan melakukan penjelajahan historis sejak dari Plato, pada jaman Yunani Kuno hingga ke Arendt, masa kontemporer. Dalam rentan masa ini, Honneth melihat bahwa hal linear yang menjadi dasar persoalan patologis dalam masyarakat letaknya pada penghargaan terhadap kebebasan subyek. Kebebasan adalah hal penting dalam melihat kemanusiaan manusia. Persoalan kebebasan dalam relasi intersub-

jektif berkontribusi dalam menentukan diri subjek dan relasi sosialnya dengan yang lain.

Bagi Honneth sendiri, perkembangan patologi sosial terlihat sejak individu membangun identitas sosialnya dalam masyarakat. Dalam proses ini muncul kepalsuan dalam upaya merealisasikan diri dan mengembangkan standar-standar normatif dalam masyarakat. Standar-standar normatif yang sudah berkembang ini memberikan landasan pada prinsip-prinsip etis yang mendasar pada subjek. Fondasi normatif yang berkembang tanpa pijakan dalam institusi sosial hanya menghasilkan kondisi yang tidak seimbang, karena yang muncul justru determinasi-determinasi subjektif dan sosial pada individu. Honneth menyebut kondisi ini sebagai penyakit (patologi) sosial. Dampak terhadap individu yang berada dalam kondisi patologis yang kolektif adalah munculnya batasan-batasan pada kebebasan sosial, terutama adanya hambatan dalam membangun relasi-relasi sosial antar-individu dalam masyarakat.⁷

Persepsi ini menjadi pendasaran bagi teori kritis Honneth untuk mendiagnosis gangguan yang ada dalam masyarakat. Teori kritis—melalui kekuatan kritis metode dialektika—menelaah pertentangan atau kontradiksi dalam masyarakat dan kenyataan sosialnya untuk mencapai masyarakat yang emansipatoris.⁸ Kondisi patologis yang terjadi dalam masyarakat merupakan akibat dari tidak adanya pengakuan dari satu subjek kepada subjek yang lain. Ketiadaan pengakuan mengakibatkan kegagalan individu mengaktualisasi dirinya. Subjek yang gagal mengaktualisasi diri adalah subjek yang terperangkap dalam batasan-batasan. Situasi itu bermula pada ketimpangan sosial dan ketidakadilan. Tidak adanya saling-pengakuan (*mis-recognition*) membelenggu individu dan menjadikannya tidak bebas. Sementara kebebasan adalah hasrat mendasar dalam diri setiap orang yang terus-menerus ia perjuangkan. Bagi Honneth pemulihan patologi sosial bermula dari pemulihan kondisi psikologis subjek lalu berkembang ke penyelesaian kolektif dalam ruang-ruang institusi sosial merupakan upaya penyelesaian yang sistematis. Pengakuan adalah kunci yang memungkinkan dapat dibukanya pintu relasi timbal balik yang harmonis antar-subjek dan memungkinkan jalan terbuka transformasi patologis sosial.

Melampaui Tindakan Komunikatif Habermas

Relasi antara Honneth dan Habermas adalah relasi intelektual, relasi guru dan murid. Pemikiran

⁵ Hardiman, F Budi (1990). Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan. Yogyakarta: Penerbit Kanisius. h. 52.

⁶ Honneth, Axel (2014). The Diseases of Society: Approaching a Nearly Impossible Concept. The Johns Hopkins University Press: Journal Article Social Research Vol. 81 No 3, German Perspectives on the Social Sciences. h. 683-703.

⁷ Zurn, 94, 95.

⁸ Hardiman, 53.

Habermas merupakan salah satu basis dalam mengembangkan teori pengakuan. Melalui teori komunikatif masyarakat merupakan teori kritis yang diutarakan Habermas mengatasi kebuntuan gagasan dari generasi pertama teori kritis menghadapi persoalan dalam masyarakat. Teori tindakan komunikatif memberikan fokus pada rasio. Melalui tindakan komunikatif, individu didorong melakukan proses reflektif dalam dialog yang argumentatif, bersifat rasional. Hubungan komunikasi memberikan dampak terhadap pelepasan dalam relasi produksi tuan-budak, dan membangun relasi bersama.

Menurut Habermas setiap tindakan bertutur akan memvalidasi empat gagasan. Pertama, validitas atas kebenaran sebagai hasil dari tindakan tutur teleologis. Kedua, validitas atas kebenaran moral sebagai hasil dari tindakan tutur normatif. Ketiga, validitas ketulusan. Keempat, realisasi diri mencapai pembebasannya dari segala bentuk penindasan dan ideologi dogmatis.⁹ Dalam tindakan komunikatif ada hubungan intersubjektif yang memungkinkan terjadinya kontrol diri yang rasional dan mewakili inti dari kebebasan yang sesungguhnya. Melalui jalan komunikatif, Habermas menemukan arah kemajuan manusia untuk sampai pada tujuan emansipatoris. Namun, justru dengan berpusat pada wacana dan rasionalitas, teori kritis Habermas terjebak dalam positivisme yang semula hendak dikritiknya.

Persamaan Habermas dan Honneth adalah, bahwa keduanya berpusat pada hubungan intersubjektivitas dalam interaksi sosial sebagai basis referensi kritis terhadap sifat imanen dan transenden manusia. Keduanya memandang bahwa manusia sampai pada titik memahami dirinya hanya dan melalui interaksi sosial dengan yang lain. Relasi hubungan manusia menurut Honneth berada dalam relasi-relasi antar masyarakat (relasi historis dan antropologis), sementara Habermas bertitik tolak pada bahasa (linguistik) sebagai pendekatan *praxis*.

Kritik Honneth terhadap Habermas bahwa paradigma komunikatif mereduksi relasi imanen dan transenden manusia. Jalan keluar yang ditawarkan Habermas dipandang Honneth mengabaikan peran norma dalam masyarakat. Menurut Honneth, kemajuan emansipatoris melampaui tindakan komunikatif yang berbasis rasio semata. Rasionalisme dalam relasi sosial terkadang tidak menguntungkan karena memagari proses emansipasi. Masyarakat yang emansipatoris tersembunyi dalam struktur-struktur interaksi sosial. Dalam ruang inilah kondisi

patologis menunjukkan keberadaannya. Interaksi sosial yang patologis membuat orang mengalami keterhinaan, tidak dihargai, dan diperlakukan tidak adil. Bahasa semata belum membuka tabir moralitas, melainkan masih tersembunyi, sebab beban produksi dan penghargaan sosial masih menyisakan kelas dalam masyarakat. Perjuangan kelas justru mencoba mengungkap moralitas tersembunyi yang hadir dalam pengalaman ketidakadilan dari kelompok-kelompok yang didominasi. Bagi Honneth, persoalan kelas ini adalah menjadi hambatan dalam bangunan relasi sosial yang emansipatif. Perjuangan kelas dalam masyarakat bukan persoalan empiris semata, tetapi juga konseptual. Penyelesaian dalam membangun ketimpangan ini dengan cara yang kontekstual.¹⁰

Dalam diiskusikan kebebasan Honneth melihat peran penting institusi sosial, yang tak mengambil peran pendukung kebebasan semata, tetapi sebagai medium. Melalui ini, subjek dapat melakukan tindakan reflektif yang dipandang perlu untuk determinasi diri, yang terjadi karena adanya interaksi sosial dengan subjek lain yang melakukan tindakan yang sama. Tindakan ini disebut sebagai tindakan resiprokal. Padanya landasan kebebasan subjek bersandar. Hubungan timbal balik merupakan jalan bagi masing-masing individu mencapai bebas dan mampu merealisasikan dirinya.¹¹

Teori Pengakuan dan Arah Kebebasan Sosial

Honneth mengembangkan teori analisis sosial pada jantung subjek dan relasinya dengan subjek lain dalam institusi-institusi sosial yang ada di masyarakat. Ia menekankan pentingnya kematangan psikologis (emosi) pada subjek sebagai fondasi relasi etis dalam suatu komunitas untuk membangun tatanan sosial yang adil. Dengan memahami subjek maka sumber-sumber patologis dapat dipetakan dan ditemukan jalan keluarnya. Relasi subjek dengan yang lain tak berada dalam ruang hampa. Ia terbangun dalam institusi-institusi sosial yang berperan memastikan agar individu dapat membangun relasi timbal balik dengan yang lain. Teori Kritis Honneth tidak hanya berfokus kekuasaan dan dominasi, tetapi lebih dalam menuju fenomenologi. Ia berada pada level hubungan mikro dalam relasi sosial.

Honneth menawarkan paradigma pengakuan sebagai jalan perubahan. Teori tindakan komunikatif berada dalam dimensi interaksi. Teori pengakuan mengantar pada interaksi intersubjektif. Subjek tidak hanya membangun interaksi semata, tetapi lebih dari itu, interaksi yang melibatkan tindakan

⁹ Deranty, Jean-Philippe (2009). *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden: Brill. h. 108-109.

¹⁰ Deranty, 108-109.

¹¹ Zurn, 17.

reflektif. Dengan adanya pengakuan, proses perubahan sosial didasarkan pada tindakan hubungan etis normatif dalam konteks hubungan imanen yang muncul dari dalam diri, tindakan reflektif juga yang harus keluar dari dirinya. Dengan kesadaran ini, masyarakat memiliki kekuatan melawan cengkraman patologi sosial dan mempromosikan humanisme dan komunitas yang rasional.

Teori pengakuan menjelaskan pengalaman-pengalaman empiris. Dalam pengakuan ada tiga unsur kunci yakni cinta, hormat, dan solidaritas. Honneth menawarkan teori ini untuk menginvestigasi akar persoalan sosial dalam jaringan relasi intersubjektif yang mengalami distorsi. Hasilnya adalah analisis relasi antarsubjek, juga didalamnya termuat uraian deskriptif unsur-unsur patologis. Hubungan yang tidak terdistorsi dalam diri subjek bergantung pada tiga bentuk pengakuan yang diperolehnya dari subjek lain.¹²

Bagi Honneth, pengakuan dibutuhkan dalam setiap aspek kehidupan masyarakat. Realitas pengakuannya memiliki tiga peran besar yakni, *pertama*, pengakuan memberikan petunjuk bagaimana manusia memainkan perannya sebagai individu dalam suatu tatanan moral masyarakat. *Kedua*, pengakuan memberikan arah bagaimana menjalankan peran sebagai anggota dalam sebuah sistem produksi bersama, dan sebagai warga negara dalam sebuah sistem tata negara demokratis. *Ketiga*, pengakuan memberikan pondasi akan kebutuhan interpersonal, bagian dari dinamika komunikasi itu sendiri.

Pengakuan merupakan proses rekonsiliasi dengan membangun komunikasi yang tiada henti untuk penentuan diri, keterikatannya dengan yang lain, individualisme, dan solidaritas. Pengakuan merupakan sebuah proses formasi identitas individu yang sepenuhnya bergantung pada afirmasi diri yang diperoleh dari individu lain. Relasi pengakuan memberikan kebebasan bagi individu, yang merupakan syarat utama bagi subjek untuk dapat merealisasikan dirinya dan kehendaknya. Jalan untuk mencapai telos, yakni keadilan sosial yang dimaksudkan Honneth diuraikan dalam alur historis empiris dengan pengakuan dalam ruang-ruang kebebasan sosial.

Dari Kebebasan Sosial Menuju Keadilan Sosial

Pandangan tentang kebebasan diuraikan Honneth dalam karyanya yang berjudul *Freedom's Right*

¹² Honneth, Axel (1995). *Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. terj. Joel Anderson. The MIT Press Cambridge, Massachusetts: Polity Press. h. 2.

menempatkan perspektif Berlin mengurai arti kebebasan. Dalam pandangan Berlin, kebebasan dilihat dalam dua konsep yakni bebas *dari* (*kebebasan negatif*) dan bebas *untuk* (*kebebasan positif*).¹³ Dengan dua konsep kebebasan ini, Berlin hendak memprovokasi perdebatan, diskusi, dan pembentukan gagasan tentang kebebasan dari para pemuja maupun pengkritiknya. Honneth mengurai analisis historis pemaknaan kebebasan negatif dan kebebasan positif serta kritiknya.

Kebebasan Negatif: Kebebasan Individu dan Perlindungan Hukum

Paham kebebasan negatif berarti paham yang menunjukkan *tidak* adanya kekangan (*bebas dari*). Sebuah moral modernitas di mana individu menyampaikan tuntutan akan haknya bertindak sesuai dengan preferensinya sendiri, tanpa batasan eksternal dan tanpa harus menyerahkan motif mereka pada penilaian rasional, asalkan mereka tidak melanggar hak orang lain untuk melakukan hal yang sama. Prinsip kebebasan negatif adalah individu harus menjadi tuan atas dirinya.

Paradigma kebebasan ini sudah terlebih dahulu disampaikan dalam diskursus teori politik mulai dari Thomas Hobbes pada Abad Modern hingga Robert Nozick dalam wilayah pemikiran politik kontemporer.¹⁴ Dalam menjelaskan paradigma kebebasan negatif, Honneth memulainya dengan teori kontrak sosial Hobbes. Pandangan ini berkembang karena perjalanan sejarah yang ditandai dengan kecenderungan absolutis kekuasaan raja/negara. Kebebasan negatif mengutamakan kondisi individu tidak dicegah atau dilarang untuk memenuhi keinginannya.¹⁵ Ia tidak mendapatkan hambatan, baik dari negara atau dari warga lain.

Gagasan Hobbes akan kebebasan tidak hanya terbatas pada fisik, tetapi juga pada 'kehendak'. Baginya, subjek memiliki hak mutlak terhadap kehendaknya dan segala daya upaya untuk mencapainya.¹⁶ Penumpukan kekuasaan hanya pada individu atau kelompok tertentu saja. Apa yang terjadi seandainya individu tidak memiliki kebebasan dan ia dihalang-halangi untuk melakukan hal yang diinginkannya? Hal yang kemudian terjadi adalah

¹³ Margalit, Avishai (2013). Foreword: The Philosopher of Sensibility. dalam Isaiah Berlin ed. Henry Hardy, *The Power of Ideas* (edisi kedua). New Jersey: Princeton University Press. h. xvi.

¹⁴ Herry-Priyono (2020). Makalah Politik dan Filsafat Politik. Jakarta: Driyarkara, h. 18.

¹⁵ Zurn, 159.

¹⁶ Honneth, Axel (2014). *Freedom's Right: The Social Foundation of Democratic Life*. terj. Joseph Ganahl. New York: Columbia University Press, h. 22.

muncul bentuk-bentuk penindasan. Dalam pandangan Hobbes, situasi ini disebut sebagai kondisi alami, yang oleh Honneth disebut sebagai kondisi patologis. Dalam kontrak sosial yang ditawarkan Hobbes adalah kesempatan bagi setiap individu untuk memiliki keleluasaan untuk bertindak tanpa ada rasa takut akan adanya ancaman dari luar dirinya.

Tekanan yang diberikan oleh Hobbes adalah bahwa setiap subjek bebas menentukan dirinya yang dilandasi oleh keinginan yang muncul dari dalam dirinya sendiri. Individualisme menjadi prinsip penggerak utama dalam membentuk otonomi diri dan keinginan untuk merealisasikan diri. Teori Hobbes berkembang dan mencapai puncaknya ketika individualisme menjadi prinsip masyarakat modern pada abad ke-20. Teori Hobbes ini kemudian dipandang sebagai ekspresi kecenderungan manusia untuk egoistik, narsistik, dan berpusat pada diri.

Pandangan akan otonomi diri ini dipertegas oleh Sartre dengan gagasan eksistensialisme. Sartre melihat kebebasan diri sebagai bentuk eksistensi diri. Gagasan Sartre dikenal sebagai imperatif eksistensial, sementara Hobbes menyebutnya sebagai fakta normatif.¹⁷ Hobbes dan Sartre mengamati bahwa kebebasan negatif ini telah menjadi konsep dunia modern, karena kebebasan mengafirmasi perjuangan individu. Sebuah tindakan disebut bebas jika berkontribusi pada bentuk ekspresi pilihan individu.¹⁸

Sartre menegaskan pandangannya bahwa kebebasan harus lepas dari segala keharusan dan ikatan. Sebagaimana yang disampaikan Sartre 'eksistensi mendahului esensi'. Eksistensi yang dimaksudkan Sartre adalah kebebasan. Manusia men-'jadi' (esensi), ditentukan oleh dirinya sendiri (eksistensi). Konsep eksistensial Sartre yakni *pour-soi*, yaitu kesadaran dan kebebasan. Ini berarti bahwa kebebasan bersifat mutlak. Kebebasan berkontribusi dalam membentuk manusia menjadi otentik dalam menentukan apa dan siapa dirinya.¹⁹ Kebebasan eksistensial tidak bisa dibatasi oleh apapun, baik itu batasan fisik atau batasan kemauan pihak lain. Kedua batasan ini adalah 'ekspresi' dari pilihan yang telah dibuat manusia tentang kemungkinan keberadaannya.

Memahami kebebasan negatif dari sisi eksistensi adalah ide tentang kebebasan individu untuk mencapai keinginan-keinginannya, untuk memilih

bentuk kehidupan yang dikehendaki tanpa adanya hambatan-hambatan eksternal, tak juga dibatasi oleh kehendak yang lemah. Dalam pilihan-pilihan eksistensi, tidak ada ketentuan bahwa kita harus menjustifikasi diri kita, baik itu dari diri sendiri maupun dari orang lain.

Dalam pandangan Honneth, Sartre telah meradikalisasi konsep Hobbes tentang kebebasan. Dalam pathos eksistensial, hanya hambatan dari luar terhadap kebebasan yang dianggap penghalang tindakan manusia. Tak perlu ada langkah reflektif tambahan, karena justifikasi terhadap tujuan-tujuan tersebut bukan merupakan bagian dari kebebasan.

Lebih lanjut Honneth memotret kebebasan pada era pemikiran politik kontemporer. Honneth melihat bahwa pandangan kebebasan menurut Robert Nozick (1938-2002) merupakan kontribusi penting dalam melihat perkembangan historis nilai kebebasan. Nozick mengembangkan konsep kebebasan negatif melalui gagasan libertarianisme. Konsep ini menjunjung tinggi kebebasan sebagai nilai inti. Kaum libertarian berusaha memaksimalkan otonomi dan kebebasan politik, serta meminimalisasi peran negara terhadap individu. Nozick menempatkan konsep kebebasan berbasis pada pandangan Hobbes dan Locke²⁰ yang mendasarkan teorinya pada tatanan politik yang adil. Ia menyadari bahwa kebebasan individu merupakan kesempatan untuk mewujudkan keinginan dan niat diri tanpa ada hambatan eksternal, memiliki perspektif yang individualistik, bahwa kebebasan adalah kemampuan untuk mencapai tujuan yang egoistik dan fokus

²⁰ Snijders, 122-123: John Locke (1632-1704) adalah filsuf Inggris yang juga dikenal sebagai Bapak Liberalisme. Praktik kekuasaan yang absolut dan kesewenang-wenangan ini kemudian menginisiatif pemikir abad modern untuk meredam model sistem kekuasaan tersebut. John Locke berpandangan bahwa manusia berada dalam kebebasan, bukan kebebasan sebagaimana digambarkan Hobbes, melainkan sebuah keadaan alami (the state of nature). Manusia lahir dalam kondisi kebebasan sempurna (perfect freedom). Manusia memiliki kebebasan penuh untuk melakukan hasrat dan kehendaknya. Menurut Locke, batas-batas kebebasan sudah diatur dalam hukum alam. Tidak seorangpun boleh merusak kehidupan orang lain, tidak juga membatasi kebebasan. Hukum alam telah mengatur bagaimana seseorang harus bersikap, bukan dirinya yang diatur bagaimana harus bersikap. Dalam pandangan Locke, negara menyempurnakan kondisi alami manusia di mana manusia memiliki hak-hak alami (natural right) atas hidup, kebebasan, dan atas kepemilikan. Setiap orang memiliki kesadaran dan kebebasan sebagai bagian dari sebuah masyarakat politik. Demikian gagasan Locke bahwa kekuasaan perlu dibatasi. Manusia hanya dibatasi oleh hukum alam.

²¹ Honneth, Freedom's Right, 24.

¹⁷ Honneth, Freedom's Right, 23.

¹⁸ Honneth, Freedom's Right, 23.

¹⁹ Snijders, Adelbert (2004). Antropologi Filsafat: Manusia Paradoks dan Seruan. Yogyakarta: Penerbit Kanisius. h. 120-121.

pada diri sendiri.²¹ Konteks sosial politik Nozick hendak menunjukkan bahwa tujuan pengembangan gagasan kebebasan ialah untuk menjamin adanya ruang untuk tindakan-tindakan yang egosentris dan tidak dihalangi oleh beban tanggung jawab terhadap yang lain. Menurut Nozick, negara harus memberikan kebebasan yang seluas-luasnya bagi individu.

Nozick berpendapat bahwa semua tujuan hidup, sekalipun meniadakan tanggung jawab, merusak diri, merugikan diri sendiri, tetaplah kebebasan yang harus dilihat secara objektif sebagai bagian dari realisasi hak individu itu sendiri. Prinsipnya adalah kebebasan individu tetap terlaksana dengan tidak melanggar hak orang lain. Dalam pandangan Honneth, Nozick mendemonstrasikan konsep kebebasan negatif yang telah dikembangkan oleh Hobbes dengan lebih radikal.

Kebebasan yang diuraikan oleh ketiga pemikir tersebut tampak memberikan individu legitimasi untuk mencapai keinginan diri tanpa ada hambatan. Alih-alih melihatnya sebagai bentuk kebebasan penuh, Honneth justru berpandangan sebaliknya, bahwa kebebasan negatif memiliki batasan rasional terhadap kebebasan individu karena eksistensi individu akan bersinggungan dengan eksistensi individu yang lain dan kebebasan seseorang untuk mencapai tujuan hidupnya hanya bisa dinilai ketika berdamai dengan tujuan hidup orang.²²

Namun, bagi Honneth, konsep kebebasan negatif ini tampak terlalu sempit untuk menggambarkan kepentingan masyarakat karena hanya dilihat sebagai alat untuk melindungi ruang kebebasan bertindak bagi individu dan terpusat pada diri (*egocentric*), tanpa perlu ada tanggung jawab terhadap yang lain.²³ Konsep kebebasan negatif dalam pandangan Hobbes, Sartre, ataupun Nozick dalam konteks masyarakat modern abad XX tampak hanya menghasilkan masyarakat individualistik dan cenderung bersifat narsistik dan eksentrik. Tujuan masyarakat yang ideal, sebagai masyarakat modern yang etis akan sulit dicapai.

Pada akhirnya, moralitas hanya akan efektif jika dipahami sebagai cara manusia memberikan batasan pada dirinya sendiri. Kebebasan mengandung elemen reflektif sejak dari awal. Honneth berpandangan bahwa, tidak ada kebebasan yang saling mendahului. Kebebasan negatif dan reflektif sifatnya paralel. Kebebasan negatif memiliki elemen originalitas diri, di mana ada pemahaman diri terkait

moral modernitas bahwa individu berhak atas dirinya dan bertingkah sesuai dengan preferensinya tanpa ada restriksi atau batasan. Kebebasan juga tak harus menjelaskan motifnya. Cukup dengan pertimbangan rasional selama individu tersebut tak melanggar hak sipil individu yang lain untuk melakukan hal yang sama.

Kebebasan Reflektif: Otonomi Diri dan Batasan Moral

Honneth memberi fokus pada relasi subjek dengan dirinya sendiri dalam memaknai kebebasan reflektif. Honneth memberikan ulasannya tentang arti kebebasan reflektif yakni kondisi di mana individu bebas jika tindakan mereka sepenuhnya ditentukan oleh intensi yang muncul dari dalam diri mereka sendiri. Bagi Honneth, individu memiliki proses pemaknaan reflektif, di mana individu mampu menentukan tindakannya yang terarah kepada gagasan tentang otonomi dan realisasi diri.²⁴

Kebebasan reflektif merupakan gagasan kebebasan yang diarahkan pada internal diri subjek dan berfokus pada hubungan subjek dengan dirinya sendiri. Kebebasan reflektif atau kebebasan positif dipahami sebagai kebebasan untuk melakukan sesuatu (*freedom to*). Ia memiliki otonomi pada dirinya untuk merealisasikan kehendak serta menjalankan pilihan-pilihan dalam hidupnya sejauh ada alasan-alasan reflektif. Tindakan individu didasari pada niat yang telah melewati proses pertimbangan yang mendalam. Seseorang dinilai bebas ketika ia mampu menunjukkan bahwa tindakannya telah berkembang dalam dua arah, yakni gagasan 'otonomi' dan 'realisasi diri'.

Bagaimana kebebasan reflektif ini berkembang? Menurut Honneth, kebebasan reflektif sudah ada sejak dari Aristoteles yang berpendapat bahwa syarat bagi individu yang bebas ketika subjek tersebut sampai pada keputusan sendiri dan memiliki kehendak sendiri.²⁵ Dengan penilaian historis ini pula, Honneth menunjukkan bahwa setiap kemunculan kehendak untuk bertindak yang merupakan realisasi dari kebebasan negatif, pada saat yang bersamaan juga seseorang melakukan tindakan reflektif. Kebebasan eksternal bukan awal dari adanya kebebasan internal, keduanya berjalan seiring dalam diri individu.

Uraian tentang kebebasan reflektif dimulai Honneth dengan mengangkat pandangan Jean Jacques Rousseau (1712-1778) adalah seorang filsuf abad pencerahan yang berasal dari Jenewa, Swiss. Dalam

²² Honneth, *Freedom's Right*, 24.

²³ Honneth, *Freedom's Right*, 23.

²⁴ Honneth, *Freedom's Right*, 30.

²⁵ Honneth, *Freedom's Right*, 29.

The Social Contract (1762), Rousseau menunjukkan bahwa manusia sesungguhnya tidak bebas selama ia masih sepenuhnya didorong oleh hasrat semata. Manusia dikatakan bebas jika mempraktikkan sikap patuh pada aturan yang ditetapkan oleh diri sendiri. Dengan dorongan peningkatan diri, manusia sampai pada tahap mampu menentukan nilai etisnya.²⁶ Tetapi hasrat tidak akan hilang dalam diri manusia. Kodrat manusia selalu berada dalam ambivalensi antara 'hasrat' dan 'nilai etis'. Rousseau dilihat sebagai advokat untuk integritas pribadi.

Menurut Rousseau, seseorang hanya benar-benar bebas jika ia sudah sampai pada proses mengenal dirinya lalu mampu mengartikulasikan kehendak otentik yang muncul dari proses reflektif yang mendalam. Pada subjek yang otonom, moral tumbuh melalui kesadaran dan mengandalkan kemampuan dari dalam dirinya. Berbeda dengan subjek yang heteronom di mana ia merasa ada keterpaksaan dalam bertindak. Yang 'terasa' adalah tindakan akan kehendak bebas hadir dalam berbagai cara dan sudah diatur oleh kesadaran untuk melakukannya.

Honneth menyimpulkan bahwa gagasan kebebasan menurut Rousseau merupakan hasil dari otonomi moral. Hal ini mengadaikan bahwa subjek bebas jika dan karena memiliki kapasitas mengatur dirinya sendiri (*self-legislate*) dan bertindak berdasarkan hukum yang telah ditetapkannya sendiri (*self-imposed law*). Dalam pandangan Honneth, kedua gagasan (hasrat dan kehendak) yang terjadi pada saat bersamaan secara kontradiktif dalam diri individu disebabkan karena individu itu sendiri hanya bisa patuh pada kehendaknya saja atau pada hasrat. Dengan adanya pertimbangan tentang otonomi diri atau pengaturan-diri (*self-legislation*) dan tindakan yang bebas (*free action*) menjadi fondasi dalam gagasan modern tentang kebebasan reflektif dan sebagai jalan tengah mengatasi kontradiksi dalam diri manusia.²⁷

Cara pandang Rousseau kemudian berkembang dalam gagasan Immanuel Kant (1724-1804) dan Herder yang memahami otonomi sebagai alasan praktis akan pengaturan diri (*self-legislation*) atau bentuk artikulasi akan harapan individu. Argumen Kant berbasis pada prinsip universal sebagai pegangan bagi individu dalam menentukan kebebasannya. Prinsip universal memungkinkan individu melihat tujuannya tidak semata-mata menjadi tujuan pada dirinya tetapi juga termasuk tujuan bagi yang lain.²⁸ Namun, dalam masyarakat sosial modern, gagasan menjadi otentik dan memiliki kesadaran diri cenderung menjadikan individu teralienasi dari yang

lain. Dengan demikian kebebasan reflektif ini masih memiliki batasan.

Sumbangan Kant bagi konsep kebebasan manusia melalui ajaran etika yang didasarkan pada unsur a-priori. Hukum moral Kant dalam *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785) memuat klaim terkenal, "satu-satunya hal yang baik terkecuali sebelum melakukan sesuatu adalah 'niat baik' (*good will*)". Dalam pernyataan ini, Kant memperkenalkan sikap moral berdasarkan pada suara hati. Kant menyebutnya sebagai otonomi. Uraian tentang moralitas Kant tersebut, berbunyi, "hukum moral berlaku pada setiap makhluk yang rasional, namun kesesuaian tindakan tersebut berlaku seperti pada hukum universal".²⁹ Kant percaya bahwa hukum yang diatur oleh subjek itu sendiri akan membawa kebebasan, jika, dan hanya jika berbasis pada wawasan yang benar, yang datangnya dari pandangan-pandangan yang rasional. Formulasi gagasan Kant tersebut dikenal dengan imperatif kategoris.³⁰

Imperatif Kategoris adalah prinsip universalitas Kant yang mengandung penghargaan akan perilaku yang berlaku universal, "bertindaklah sedemikian rupa sehingga maksim Tindakan yang Anda inginkan sendiri dapat menjadi sebuah hukum universal."³¹ Dengan demikian, ia membangun sebuah kriteria universal, di mana subjek kemudian patuh pada prinsip yang juga dipatuhi oleh orang lain, dan prinsip ini tak lain adalah prinsip yang universal.³² Imperatif kategoris bukan kewajiban normatif sebagai aturan yang disepakati bersama, namun, ia sangat mempengaruhi pandangan Kant tentang kebebasan, dengan argumen bahwa kebebasan adalah kapasitas yang dianugerahkan dan memberikan kegunaan tak terbatas pada semua orang.³³ Untuk memahami nilai kebebasan, subjek harus merealisasikan kebebasannya dengan sebuah syarat khusus, yakni bahwa kebebasan yang digunakan seseorang haruslah konsisten dengan kebebasan yang dipraktikkan oleh orang lain.

Kebebasan reflektif menurut Kant merupakan kewajiban moral. Setiap orang memperlakukan orang lain sebagai entitas yang otonom, sebagaimana hal-

26 Honneth, *Freedom's Right*, 30.

27 Honneth, *Freedom's Right*, 31.

28 Honneth, *Freedom's Right*, 30.

29 Guyer, Paul (2006). *Kant*. New York: Routledge. h. 177-178.

30 Perbedaan antara perintah dan imperatif adalah perintah datangnya dari luar dan imperatif datangnya dari dalam diri subjek itu sendiri.

31 Guyer, 177.

32 Honneth, *Freedom's Right*, 32: "... actions to universal law as such, and this alone must serve the will as its principle. That is to say, I ought never to act except in such a way that I can also will that my maxim should become a universal law."

33 Guyer, 178

nya kita ingin juga diperlakukan demikian. Tindakan reflektif yang diperlukan untuk melaksanakan kebebasan individu digambarkan sebagai hasil dari proses sosialisasi di mana semua subjek belajar untuk menganggap dirinya sebagai salah satu dari pembuat hukum moral yang sah. Interpretasi moral Kant tampak memudar dalam kehidupan sehari-hari dan tereduksi ke dalam gagasan psikologi moral. Individu kemudian memahami bahwa mereka adalah juga aktor yang memiliki tanggung jawab moral. Tindakan otonomi transendensi Kant beralih menjadi analisa moral. Konsep moral Kant mendapatkan makna intersubjektif ketika masuk dalam komunitas komunikatif.

Honneth melihat bahwa pandangan kebebasan reflektif ini menghasilkan otonomi ketika disosialisasikan ke dalam komunitas komunikatif di mana subjek belajar untuk menganggap dirinya sebagai penerima norma-norma universal yang merupakan hasil kerjasama dengan individu lain. Melalui tindakan komunikatif, individu melihat dirinya sendiri sebagai anggota dalam ruang diskursus di mana setiap orang harus menghargai orang lain sebagai subjek yang otonom. Proses komunikasi relasi intersubjektif, "diri" ('I), sebagai subjek yang otonom, dan "kita" ('We'), sebagai subjek-subjek dalam komunitas komunikatif dapat mencapai determinasi diri (*self-determination*) dalam institusi-institusi sosial yang menawarkan kesempatan untuk mencapai tujuan-tujuan tersebut.

Salah satu pemikir lain yang juga dipandang Honneth memberikan penajaman dalam memahami kebebasan reflektif adalah Johann Gottfried Herder (1744-1803), seorang filsuf Jerman yang besar dalam tradisi Kantian. Gagasan moral Herder juga dipengaruhi filsafat moral Kant. Herder adalah salah seorang filsuf yang pandangan moralnya berbasis pada otonomi subjek.

Kebaikan individu adalah akar filsafat moral Herder.³⁴ Individu mencapai kesempurnaan hanya setelah melewati proses refleksi kekuatan diri. Herder percaya bahwa individu memiliki kekhasannya yang memerlukan perawatan layak untuk tumbuh, berkembang, dan menunjukkan potensinya. Perawatan ini adalah proses reflektif pada

³⁴ Prinsip moral Rousseau, bahwa dalam pada diri subjek, keputusan moral sungguh hanya bersandar pada tindakan reflektif pada diri subjek sendiri. Untuk sampai pada 'perasaan' kepedulian pada orang lain, subjek mendeterminasi dirinya untuk mencegah kekuatan yang merusak yang muncul dari dalam dirinya (hal. 58).

³⁵ Catatan terjemahan: menjangkau mata dan kaki dalam konteks pernyataan Herder ini dalam pemahaman penulis diartikan bahwa individu telah sampai pada kesempurnaan pemahaman akan dirinya.

diri sendiri. Dalam refleksinya, Herder menulis, "Semakin dalam seseorang memahami dirinya dalam struktur dan dasar pikiran terbaiknya, maka semakin ia menjangkau mata dan kakinya,³⁵ dan berkata, "Sebagaimana adanya saya, maka itulah saya." Kebebasan reflektif menurut Herder ada dalam tindakan akuisisi yakni dengan mempelajari hukum umum bahasa sebagai kunci tindakan moral, karena dengan bahasa manusia mampu mengartikulasikan kepribadiannya yang otentik.

Tindakan reflektif yang kita pikirkan ketika berbicara tentang kebebasan individu dipahami sebagai proses diakronis untuk penemuan diri sehingga perlu memberikan perhatian utama pada bahasa yang digunakan. Menurut Kant dan Herder, kebebasan merupakan bentuk rasionalisasi pembatasan diri (*self-restriction*). Gagasan kebebasan reflektif dalam diskursus filsafat modern selalu berada dalam tegangan antara determinasi diri (*self-determination*) dan realisasi diri (*self-realisation*), juga antara otonomi dan otentisitas. Secara umum bisa dipahami bahwa kebebasan individu adalah rasionalisasi pembatasan-diri (*self-restriction*) atau sebagai proses diakronis penemuan diri (*self-discovery*³⁶).

Berbasis pada pandangan ini, kebebasan reflektif yang muncul dalam diskursus filsafat modern hadir dalam dua gagasan. Pertama, otonomi yang merupakan gambaran akan kemampuan penentuan diri (*self-determination*). Kedua, otentisitas, sebagai sebuah gambaran akan realisasi diri (*self-realisation*).³⁷ Honneth melihat bahwa kebebasan reflektif atau kebebasan moral ini penting bagi individu untuk memperoleh harapan dari lingkungan sekitarnya. Hal yang juga sama pentingnya adalah individu memiliki kemampuan dalam mempertimbangkan moralitas dan integritasnya.

Honneth melihat bahwa bentuk kebebasan negatif dan kebebasan reflektif, memiliki keterbatasan untuk mencapai kebebasan yang seutuhnya. Seseorang bisa saja bebas dari tekanan eksternal dan bahkan mungkin memiliki kehendak yang otentik dan otonom, tetapi jika individu tersebut ternyata berbeda dan tidak selaras dengan kehidupan sosial di mana ia berada, maka sesungguhnya individu tersebut tidak benar-benar mendapatkan pengalaman bebas. Sementara itu, kebebasan reflektif memberikan ruang bagi individu untuk menjangkau ke dalam dirinya. Tindakan reflektif memungkinkan individu bertin-

³⁶ Honneth, *Freedom's Right*, 33: Proses diakronis penemuan diri dimaksudkan sebagai proses menemukan diri dengan menguak kembali kejadian-kejadian pada diri dengan menggunakan pendekatan genealogi. Setiap peristiwa yang terjadi pada diri disusun kembali berdasarkan urutan masa kejadiannya.

³⁷ Honneth, *Freedom's Right*, 34.

dak berdasarkan otonomi dan keinginannya sendiri. Tetapi kelemahan dari pandangan kebebasan ini adalah bahwa subjek tidak ke luar dari dirinya dan menjangkau wilayah yang obyektif.

Honneth kemudian menawarkan kebebasan yang berpusar pada nilai moral modernitas yang bergerak dalam institusi sosial-moral di kehidupan masyarakat modern, yang dikutip Honneth dari gagasan Hegel sebagai *Sittlichkeit*, yang melaluinya kehidupan sosial masyarakat modern dibangun dalam kondisi liberal dan demokratik dengan norma. *Sittlichkeit* menjadikan sebuah masyarakat yang rasional mengamankan kondisi-kondisi etis yang dibutuhkan dalam realisasi kebebasan individu. Gagasan konstitutif otonomi individu adalah elemen yang terartikulasi dalam nilai-nilai modernitas. Nilai-nilai otonomi ini mengarahkan manusia pada kemampuan individu untuk menentukan nasibnya sendiri (*self-determination*). Kebebasan dengan otonomi individu merupakan nilai etis abadi pada tatanan kelembagaan yang harus terus-menerus diperjuangkan.

Kebebasan Sosial: Jalan Dialektis Honneth

Kebebasan negatif dan kebebasan reflektif telah meletakkan elemen dasar dalam gagasan kebebasan masyarakat modern, namun elemen dalam konsep yang lebih luas ditentukan oleh kebebasan sosial (*social freedom*). Honneth menegaskan bahwa konsep kebebasan sosial memiliki jawaban atas keterbatasan dalam gagasan kebebasan negatif dan kebebasan reflektif. Kebebasan sosial memiliki makna dan tujuan yang selaras dengan skema tujuan-tujuan sosial yang hanya tercapai dalam sebuah hubungan intersubjektif dengan orang lain, dalam sebuah institusi sosial dengan aturan-aturan normatif.³⁸

Dengan menyertakan ruang lingkup institusi sosial, yakni ruang sosial eksternal yang menyertakan orang lain dalam relasi kebebasan. Konsep kebebasan yang dilihat Honneth dalam *Philosophy of Right* ialah, ketika kebebasan muncul dari ruang-ruang sosial di mana individu memiliki hubungan dengan subjek lain di dalamnya, sebagaimana pada pandangan Hegel bahwa relasi kebebasan adalah relasi di dalam ruang sosial di mana individu memiliki kesadaran diri untuk mengakui keberadaan yang lain, dan secara bebas membatasi dirinya sendiri dalam merealisasikan dirinya di ruang sosial eksternal.³⁹

Dalam institusi sosial, individu tidak secara sepihak

³⁸ Zurn, 161.

³⁹ Honneth, *Freedom's Right*, 43.

sedang berada di dalam diri kita sendiri, melainkan sengaja membatasi diri kita dengan menaruh hormat pada pihak lain, bahkan sementara kita tengah mengenali diri kita sebagai diri kita dalam pembatasan ini. Menyadari diri tidak sendiri dengan diri, tetapi secara bebas membatasi diri dalam hubungannya ke orang lain, bahkan ketika kita mengenal diri dalam keterbatasan kita. Dalam sikap sedemikian ini, manusia kiranya tidak merasakan dirinya ditentukan oleh pihak lain; justru sebaliknya ia memperoleh kesadaran-diri hanya dengan mengakui pihak lain sebagai yang lain.⁴⁰

Hegel seakan mereduksi gagasan kebebasan menjadi persoalan perasaan semata, tetapi yang hendak disampaikan Hegel adalah sebuah gagasan kebebasan yang mendasar di mana berada bersama diri-sendiri di dalam diri-yang-lain (*being oneself in the other*).⁴¹ Di sini subjek yang berada dalam institusi sosial dan membangun relasi yang resiprokal, masing-masing memahami dirinya sebagai bagian dari yang lain, 'kamu adalah aku, adalah kita.' Subjek dikatakan 'bebas' ketika ia berinteraksi dengan dan melalui institusi. Hanya dalam relasi ini subjek kemudian menyadari tujuan-tujuannya sendiri.

Kebebasan sosial menawarkan lingkungan sosial yang akomodatif terhadap setiap tindakan dengan dasar intuisi sosial. Honneth meletakkan syarat bahwa lembaga sosial tersebut adalah bagian dari realitas sosial di mana individu masih memiliki relasi privat dengan dirinya dan ia mendapatkan jaminan akan kebebasan reflektif.⁴² Individu yang hendak memperjuangkan kebebasan, melihat tujuannya akan dapat tercapai dalam perjumpaannya dengan subjek lain. Perjumpaan dengan tujuan orang lain menjadi syarat bagi kita untuk merealisasikan tujuan kita. Keberadaan subjek lain adalah untuk melengkapi pengalaman subjektif kita dan menjadikan kita bagian dari upaya mencapai tujuan-tujuan orang lain.⁴³

Tujuan-tujuan yang tadinya bersifat subjektif berubah menjadi obyektif. Tindakan yang tadinya bersifat reflektif kemudian meluas dan menyertakan yang lain dalam proses aktualisasi diri. Kebebasan yang semula bersifat reflektif menjadi kebebasan intersubjektif. Di sini tampak bahwa peran kebebasan sosial

⁴⁰ Honneth, *Freedom's Right*, 44: "Here, we are not one-sidedly within ourselves, but willingly limit ourselves with reference to another, even while knowing ourselves in this limitation as ourselves. In this determinacy, the human being should not feel determined; on the contrary, he attains his self-awareness only by regarding the other as other."

⁴¹ Honneth, *Freedom's Right*, 44.

⁴² Honneth, *Freedom's Right*, 43.

⁴³ Honneth, *Freedom's Right*, 15.

menjadi penting sebagai perwujudan dari perluasan dan keterkaitan akan hal-hal yang dalam menjamin kebebasan individu dalam masyarakat modern. Gagasan kebebasan memiliki relasi timbal balik antara individu dengan kerangka normatif masyarakat.

Individu menjadi bagian dari skema solidaritas sosial yang lebih luas di mana nilai motif dan niat unik individu terealisasi melalui peran sosial dan kewajiban sosial. Perjuangan individu terhadap yang lain, bukan hanya terbatas pada karena ingin melindungi dirinya, melainkan untuk mendapatkan pengakuan dari yang lain. Individu tidak hanya berada dalam perjuangannya untuk mendapatkan pengakuan dari luar sebagai afirmasi akan kebebasan negatif. Lebih dari itu, ruang lingkup realitas sosial adalah ruang lingkup yang bebas dari hegemoni dan keterpaksaan bagi individu membangun relasi resiprokal atau hubungan timbal balik dengan yang lain.

Kebebasan sosial terbagi dalam tiga kondisi. Kondisi *pertama*, seseorang menyadari tujuan pribadinya di dalam dan melalui institusi kebebasan sosial. Oleh Honneth, institusi ini disebut 'institusi relasional' di mana kewajiban dan peran individu terjalin satu sama lain sedemikian rupa sehingga memungkinkan subjek melihat kebebasan orang lain sebagai kebebasan mereka sendiri. Melalui institusi ini, subjek secara timbal balik mendukung atau mempromosikan tujuannya karena orang lain tidak menentang niat seorang individu, melainkan mengafirmasi dan mempromosikannya.⁴⁴

Kondisi *kedua*, lembaga relasional memungkinkan terjaganya peran timbal balik dalam memastikan terjadinya realisasi dan aktualisasi diri individu. Individu dapat bertindak bebas di dalam lembaga sosial tersebut.

Kondisi *ketiga*, individu yang bertindak dalam institusi relasional melengkapi dan memenuhi kebebasan orang lain dengan cara yang sama yakni mengafirmasi dan mempromosikan.⁴⁵ Analogi yang diberikan Honneth tentang perempuan yang otonom abad ke-21 dengan pilihan otentiknya untuk pemenuhan keinginan karir profesionalnya tidak dapat direalisasikan tanpa mengakomodasi dirinya dalam lembaga-lembaga relasional seperti lembaga peran gender, peluang pendidikan, struktur karier, dan pasar tenaga kerja, di mana tindakan orang lain memungkinkan atau mempromosikan bentuk realisasi dari keinginan yang didambakannya. Di sisi lain, kebebasannya juga mengharuskan ambisinya

menerima serapan sosial yang terakomodasi dalam lembaga-lembaga relasional subjektif, di mana hubungan intersubjektif yang saling mendukung terlaksana.⁴⁶

Honneth menemukan bahwa keseluruhan gagasan Hegel dalam *Philosophy of Right* merupakan rekonsiliasi antara realitas sosial dan moralitas. Dengan basis rekonsiliasi ini, ia menginterpretasikan kembali dua kategori Hegel yakni Roh Objektif (*der objektive Geist*) dan *Sittlichkeit* sebagai dua unsur penting dalam bangunan prinsip kebebasan sosial yang diajukan Honneth. Ia memaknai kembali Roh Objektif sebagai rasionalitas yang ada dalam realitas sosial itu sendiri. Realitas sosial memiliki struktur rasional dan semua lembaga yang ada juga memiliki rasionalitas karena menghasilkan nilai-nilai itu bagi diri mereka sendiri dan bagi masyarakat secara keseluruhan.⁴⁷

Sementara *Sittlichkeit* adalah sebuah institusi sosial-moral yang memiliki sistem nilai-nilai yang dianut oleh anggota masyarakat yang berada di dalamnya. Ketika nilai-nilai dalam sistem sosial tersebut dirusak maka muncul patologi sosial, dan konflik pun tak terhindarkan. Akibatnya, anggota masyarakat yang hidup di dalamnya mengalami penderitaan. Dengan demikian, kebebasan menjadi cita-cita yang utopis. *Sittlichkeit* merupakan produk dari prosedur yang dilembagakan secara sosial dan politik, serta memperoleh otoritas berdasarkan persetujuan kolektif. Subjek-subjek yang bertemu dalam *Sittlichkeit* telah memiliki pemahaman bersama dalam melembagakan nilai moral etis, aturan-aturan hukum dan kebijakan politik.⁴⁸ Relasi pengakuan intersubjektif yang terjadi dalam ruang-ruang insitusi dalam sebuah masyarakat modern ini dibangun menjadi tatanan moral bersama. Prinsip ini kemudian menjadi nilai etis yang hanya bisa dimaknai jika nilai tersebut disepakati dan dijalani bersama. Dengan demikian tampak semakin jelas bahwa kebebasan sosial bergerak dalam ruang-ruang tatanan moral yang disetujui dan dijalani bersama-sama.

Ada dua peran penting yang harus dipenuhi oleh lembaga-lembaga yang merealisasikan hubungan pengakuan timbal balik. Pertama, institusi sosial membangun dasar aturan dan simbol-simbol yang mengikat secara intersubjektif. Lembaga-lembaga sosial tersebut dipastikan memiliki peran sebagai

44 Zurn, 162; kutipan asli berasal dari: Honneth, Freedom's Right, 60.

45 Zurn, 162.

46 Zurn, 163.

47 Okochi, Taiju (2012). Freedom and Institution: Theory of Justice as Hegelian "Sittlichkeitslehre" in a Honneth's Das Recht der Freiheit, Hitotsubashi Journal of Social Studies 44 (Hitotsubashi University), h. 9-19.

48 Chotas & Matejckova (Ed), An Ethical Modernity? Hegel's Concept of Ethical Life Today, 7.

media transmisi ekspresi dan perilaku yang dapat dipahami sebagai undangan untuk merealisasikan tujuan bersama dan saling melengkapi. Individu menempatkan dirinya sebagai anggota dari kelompok masyarakat dan merealisasi tujuan dan niat secara timbal balik.

Kedua, institusi yang sama harus mampu membangun pemahaman intersubjektif akan kebebasan mereka, dengan prinsip 'berkembang menjadi' (*growing into*) individu yang bebas. Dengan demikian ia akan mewujudkan tujuan yang sama yakni mencapai kebebasan dalam prinsip saling melengkapi. Subjek belajar untuk memandang orang lain sebagai anggota masyarakat yang menjamin kebebasan.⁴⁹

Relasi timbal balik yang ideal adalah relasi yang mendapatkan jaminan utuh baik dari jaminan psikologis, hukum, dan sosial. Institusi ini memiliki norma-norma perilaku yang dihormati bersama secara objektif. Norma-norma ini juga terintegrasi pada tujuan-tujuan individu. Kesadaran diri merupakan langkah penting dalam perluasan kebebasan. Pada awalnya kesadaran ini terbatas pada konteks kebebasan subjektif lalu berkembang menjadi kebebasan sosial. Honneth memberikan penekanannya demikian: "Oleh karena ikhtiar individu akan kebebasan akan baru terpenuhi hanya di dalam – atau melalui bantuan – institusi-institusi, maka paham intersubjektif mengenai kebebasan sekali lagi berkembang menjadi paham "sosial" tentang kebebasan."⁵⁰

Kebebasan sosial bergerak dalam ruang-ruang pengakuan yang diusulkan Honneth terbagi dalam tiga tipologi yakni, cinta (*love*), hukum (*law*), dan solidaritas (*solidarity*). Pengakuan cinta merupakan langkah primer terbangunnya penyatuan etis dalam masyarakat modern. Relasi intersubjektif membutuhkan relasi yang berbasis emosi. Dengan cinta, seseorang dapat merealisasikan kebebasan reflektifnya. Cinta merupakan pra-kondisi sosial yang membangun keterhubungan antarsubjek.⁵¹

Adapun hukum menguatkan basis pengakuan. Hukum membangun kepercayaan dan penghargaan sosial yang lebih luas antar individu yang berada dalam relasi sosial tersebut. Sikap hormat yang muncul menjadi jaminan bahwa masing-masing individu saling mengakui dan menjamin upaya realisasi diri dan mencapai tujuannya. Akhirnya, soli-

daritas menumbuhkan semangat penghargaan dan kepercayaan antar-individu dalam upaya mengaktualisasikan diri.

Institusi-institusi sosial tersebut di atas harus memiliki keinginan dan niat yang universal, yang kemudian menjadi landasan adanya kebebasan pada diri individu. Dengan demikian, melalui institusi pengakuan tersebut, subjek akan belajar menyelaraskan motif dan tujuan mereka berdasarkan prinsip-prinsip universal sebagai penentu kebebasan. Konsekuensi dari konstruksi ini adalah bahwa kedua belah pihak hanya mengejar tujuan atau niat yang 'universal'. Pengakuan timbal balik hanya dapat muncul jika tujuan kedua belah pihak dapat dipenuhi dan saling melengkapi.

Kebebasan sosial dapat dicapai ketika subjek yang hendak mencapai tujuannya belajar untuk merumuskan keinginan dan niatnya pada basis 'universal' di mana mereka membutuhkan orang lain untuk melengkapi upaya mencapai tujuannya. Bagaimana individu memainkan perannya dalam struktur-struktur sosial dan masuk dalam proses penentuan diri secara resiprokal? Mengutip Hegel, Honneth mengusulkan bahwa individu perlu membangun habitus. Individu terus-menerus membangun interaksi untuk mengenal orang lain, dan melihat dirinya dalam diri orang lain. Dengan membangun habitus individu juga dengan langsung memberikan pengakuan terhadap kehadiran individu yang lain dan mengakomodasi kebutuhan-kebutuhannya.⁵²

Dengan memberikan pengakuan, subjek dapat mengimplementasikan tujuan-tujuan yang sudah ditentukan secara reflektif. Kebebasan sosial merupakan perjuangan pengakuan dalam masyarakat modern dan menjadi nilai terpenting dalam kehidupan masyarakat modern. Di akhir proses sosialisasi, yang akan terus tinggal adalah sebuah sistem yang sudah terbangun dari habitus-habitus yang sudah terinternalisasi dan memastikan bahwa individu akan terus mengembangkan dan melanjutkan perilaku-perilaku kesalingpengakuan sebagai norma yang selalu dihormati dalam praktik kehidupan mereka sehari-hari. Honneth menulis,

"Ketika individu tumbuh bersama dengan institusi, tempat praksis-praksis kesalingan yang bersifat

⁴⁹ Honneth, *Freedom's Right*, 49.

⁵⁰ Honneth, *Freedom's Right*, 45, "Because the individual's striving for freedom can thus be fulfilled only within – or with the aid of – institutions, the intersubjective concept of freedom expands once again into a 'social' concept of freedom."

⁵¹ Honneth, *Freedom's Right*, 45.

⁵² Honneth, *Freedom's Right*, 48.

⁵³ Honneth, *Freedom's Right*, 48: "When individuals grow up with institutions in which normative practices of reciprocity are permanently established, then in Hegel's view they will learn in the course of their 'upbringing' [bildung] to develop desires and goals that can only be satisfied through the complementary actions of others."

normatif itu tertata dengan mantap, maka dalam pandangan Hegel mereka akan belajar dalam proses 'pendidikannya' (Bildung) untuk mengembangkan keinginan dan tujuan mereka yang hanya bisa dipuaskan melalui tindakan-tindakan komplementer yang saling melengkapi satu dengan lainnya."⁵³

Dengan ini dapat disimpulkan bahwa individu hanya dapat mengalami dan mewujudkan kebebasan jika mereka berpartisipasi dalam institusi-institusi sosial yang ditandai dengan praktik pengakuan timbal balik. Ruang-ruang yang menjadi pusat kebebasan sosial adalah hubungan personal, pasar (ekonomi), dan demokrasi. Tiga bentuk hubungan personal yakni persahabatan, relasi romanti, dan keluarga berkontribusi pada ruang privat. Melalui ruang ini, dua individu atau lebih mendapatkan peluang untuk menyempurnakan dirinya dalam relasi privatnya dengan yang lain. Melalui hubungan pribadi, subjek mencapai kebebasan sepenuhnya dalam memahami diri sendiri melalui konfirmasi dari pihak lain yang dekat dengan diri subjek.⁵⁴ Relasi emosi menjadi relasi utama antar subjek dalam hubungan timbal balik.

Kebebasan sosial adalah konsep alternatif Honneth yang menekankan tindakan manusia mendapatkan nilai dan tujuannya ketika ia berada dalam skema kerja sama kegiatan sosial. Seseorang disebut bebas ketika mereka bisa berada 'di rumah' di dalam dunia sosial mereka. Masing-masing individu menyadari motif unik dan intensi dalam mengakomodasi peran dan obligasi sosialnya.

Keadilan sebagai *Telos* Kebebasan Sosial

Konsep kebebasan sosial yang diusulkan Honneth memberikan pandangan alternatif untuk memahami teori keadilan, selain dari pandangan yang sudah dikembangkan oleh Rawls yang berbasis pada gagasan Kant, yang dinilai abstrak. Melalui *Freedom's Right*, Honneth menghidupkan kembali filsafat praktis Hegel tanpa bergantung pada klaim metafisika-ontologis yang mendasarinya.⁵⁵

Dalam *Freedom's Right*, Honneth menulis,

⁵⁴ Zurn, 172.

⁵⁵ Loughlin Gleeson, *Freedom's Right: Review of 'Freedom's Right' by Axel Honneth*, UNSW Sydney, 2015. Downloaded at: <https://www.researchgate.net/publication/305017106>

⁵⁶ Honneth, *Freedom's Right*, 17: "In modernity, the demand for justice can only be shown to be legitimate by making some kind of reference to the autonomy of the individual; it is neither the will of the community nor the natural order, but individual freedom that forms the normative foundation of all conceptions of justice."

"Dalam modernitas tuntutan akan keadilan hanya bisa ditunjukkan dengan merujuk pada otonomi individu: bukan pada kehendak komunitas atau ketentuan alamiah, melainkan pada kebebasan individu membentuk fondasi normatif dari konsep-konsep keadilan."⁵⁶

Dalam pandangan Honneth, keadilan berarti memberikan kesempatan bagi setiap orang untuk menikmati kebebasannya. Sehingga, hanya dengan memahami apa itu kebebasan, maka semakin terang bagi kita untuk memahami arti kebebasan. Sebaliknya, jika kita gagal memahami apa arti kebebasan yang sesungguhnya, maka, makna keadilan akan selalu berada di sisi yang gelap. Keterikatan antara keadilan dan kebebasan individu melampaui fakta sejarah. Penyatuan kedua konsep tersebut merupakan proses yang terjadi berabad-abad, yang dengannya gagasan klasik hukum telah dipisahkan dari kerangka pemikiran teleologis, untuk menyatakan bahwa subjek berhak atas dirinya dalam menentukan dirinya dan menuliskan hukum-hukum serta norma-norma sosial.

Konsep keadilan mulai tampak dalam pandangan Hobbes lewat teori kontrak sosialnya, di mana keadilan berdasarkan hasil konsensus anggota-anggotanya. Meski tampak ada kesepakatan tentang apa itu keadilan, namun, tatanan sosial tidak memiliki keutuhan akan keadilan yang bisa diperoleh seluruh anggotanya. Dalam kontrak sosial, keadilan bersifat parsial dan hanya melindungi kepentingan pribadi sebagian anggota kelompok yang menyatakan kesepakatannya.

Di sisi lain, teori prosedural Kantian dalam kebebasan individu meletakkan subjektivitas sendiri dianggap sebagai 'bebas', meskipun tidak melibatkan realitas eksternalnya. Ketika mendefinisikan keadilan, Kant tampaknya cukup puas dengan melihat prosedur reflektif untuk memperoleh pandangan tentang apa yang adil. Namun pandangan ini juga tidak memperhitungkan realitas institusional masyarakat. Tampak bahwa keadilan masih bersifat parsial, karena ada kesenjangan sosial antar individu yang tidak terakomodasi dalam lembaga-lembaga kebebasan sosial dalam pertimbangan konsep keadilan.

Kesimpulan

Bagi Honneth, yang 'adil' berarti melindungi, menumbuhsuburkan, atau merealisasikan otonomi semua anggota masyarakat. Sayangnya masih ada pertanyaan besar yakni kita masih belum dapat menentukan tatanan sosial seperti apa yang disebut sebagai tatanan sosial yang 'adil'. Sementara itu, proses penentuan syarat keadilan bergantung pada seberapa jauh kita mendefinisikan nilai kebebasan individu sehingga memunculkan pertanyaan bagaimana kita bisa menjamin kebebasan individu itu? Hasrat akan keadilan adalah ekspresi kapasitas subjektif kita terhadap kebenaran. Lebih lanjut memahami perspektif keadilan dilakukan dengan cara manusia mempertanyakan tatanan sosial serta legitimasi moralnya dengan menjadi bagian dari upaya menentukan aturan-aturan normatif dalam kehidupan sosial.⁵⁷

Dalam pandangan Honneth, gagasan keadilan terkondisikan dalam beragam aspek dalam institusi-institusi yang menjanjikan kebebasan. Kebebasan individu ini menjadi salah satu nilai sentral yang menurut Honneth memiliki peran besar untuk memastikan bahwa gagasan keadilan sosial dan upaya mencapai keadilan diatur sedemikian rupa agar memenuhi kepentingan individu. Meski ada nilai etis lain yang memainkan peran dalam mencapai keadilan sosial, menurut Honneth, otonomi individu merupakan bagian yang tak terpisahkan dalam diskursus keadilan sosial. Dengan adanya kebebasan yang dimiliki subjek, maka ada bentuk dukungan etis akan otonomi individu tersebut sehingga tidak berpotensi merusak individu dan jaringan sosial yang di dalamnya. Dalam modernitas, tuntutan akan keadilan hanya dapat dikatakan otentik (valid) jika ada rujukan terhadap otonomi individu, bukan soal kehendak komunitas, tidak juga terkait dengan tatanan alamiah, melainkan kebebasan individu yang menjadi fondasi normatif dari semua konsep tentang keadilan.⁵⁸

Konsep keadilan menjadi sistem sosial yang melaluinya masing-masing subjek dapat mencapai realisasi diri tanpa menyakiti yang lain. Hal ini juga dilihat sebagai sebuah sistem hak-hak individu yang berkontribusi dalam memberikan bentuk prosedur kolektif dalam penentuan diri. Apa yang dilihat sebagai 'adil' adalah apapun yang dapat mempromosikan perilaku sosial yakni solidaritas, yang merupakan prasyarat utama yang diperlukan untuk kegiatan bersama di ruang publik.

Syarat agar tatanan sosial modern menjadi 'adil' adalah ketika individu menjadi bagian dalam lembaga-lembaga sosial yang mengutamakan keadilan. Suatu lembaga sosial disebut institusi yang adil karena menyertakan relasi intersubjektif di dalamnya. Dan bukan hanya institusi yang menawarkan kontrak sosial semata atau menggunakan sikap reflektif sebagai referensi makna bebas pada individu. Untuk menjadi bagian dari tatanan sosial maka yang perlu dipastikan bahwa subjek telah terintegrasi dalam struktur sosial. Dengan kebebasan ini individu kemudian berpartisipasi dalam memantau legitimasi tatanan sosial.⁵⁹ Bagi Honneth, hal yang disebut 'adil' tak hanya diukur dari sejauh mana individu menikmati kebebasan negatif atau reflektif. Pengakuan dipahami dalam konteks keadilan dan keadilan harus dipahami dalam kaitannya dengan kebebasan sosial.

Keadilan lahir dari tindakan nyata kita dalam memberikan kesempatan kepada semua anggota masyarakat untuk berpartisipasi dalam lembaga-lembaga pengakuan. Lembaga-lembaga tersebut secara normatif merupakan lembaga yang substantif dan memiliki peran penting dalam membangun relasi intersubjektif.⁶⁰ Dengan demikian dalam institusi tersebut akan terbangun relasi yang disebut 'etis' yang membutuhkan sistem keamanan hukum, adanya otoritas negara, dan dukungan sipil untuk menuju cita-cita keadilan sosial.

⁵⁷ Honneth, *Freedom's Right*, 17-18.

⁵⁸ Honneth, *Freedom's Right*, 17-19.

⁵⁹ Honneth, *Freedom's Right*, 57.

⁶⁰ Honneth, *Freedom's Right*, 61.

Daftar Pustaka

Sumber Buku

Utama

Honneth, Axel (1995). *Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. terj. Joel Anderson. The MIT Press Cambridge, Massachusetts: Polity Press.

_____, (2014). *Freedom's Right: The Social Foundation of Democratic Life*. Transl. Joseph Ganahl. New York: Columbia University Press,

Sekunder

Berlin, Isaiah (2013). *The Power of Ideas (second edition)*. New Jersey: Princeton University Press.

_____, (2022). *Liberty*. ed. Henry Hardy. New York: Oxford University Press.

Best, Beverly & Bonefelf, Werner (2018). *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory Vol. 1*. ed. O'Kane, Chris. London: Sage Reference.

Bottomore, Tom. (1989). *The Frankfurt School and its Critics*. London: Routledge.

Brink, Bert van den & Owen. David, ed. (2007). *Recognition and Power: Axel Honneth and the Traditional of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Deranty, Jean-Philippe (2009). *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth Social Philosophy*. Leiden: Brill.

Fraser, Nancy. Honneth, Axel (2003). *Redistribution or Recognition: A Political - Philosophical Exchange*, New York: Verso.

Guyer, Paul (2006). *Kant*. New York: Routledge.

Hardiman, Francisco Budi (1990). *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*. Yogyakarta: Kanisius.

Hegel, G.W.F. (2008). *Outline of the Philosophy of Right*. transl. T.M. Knox, rev.ed.&intro. Stephen Houlgate, New York: Oxford University Press.

Herry-Priyono, B. (2020). *Makalah Politik dan Filsafat Politik*. Jakarta: Driyarkara.

_____, (2022). *Kebebasan, Keadilan, dan Kekuasaan: Filsafat Politik and What It is All About*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.

Honneth, Axel (2009). *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*, transl. James Ingram and others. New York: Columbia University Press.

_____, (2012). *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Transl. Joseph Ganahl. Cambridge, UK: Polity Press.

Kain, Philip J. (2018). *Hegel and Right: The Study of the Philosophy of Right*. Albany, New York: State University of New York Press.

Petherbridge, Daniel (2013). *The Critical Theory of Axel Honneth*. Maryland: Lexington Books.

Schmitz, Volker, et al. (2019). *Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition*, Bloomington: Palgrave Macmillan.

Sihotang, Kasdin (2018). *Filsafat Manusia: Jendela Menyingkap Humanisme (edisi revisi)*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Sindhunata (2019). *Dilema Usaha Manusia Rasional: Teori Kiritis Sekolah Frakfurt, Max Horkheimer & Theodor W. Adorno*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Snijders, Adelbert (2004). *Antropologi Filsafat: Manusia, Paradoks dan Serun*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Tam, Henry (2019). *The Evolution of Communitarian Ideas: History, Theory, and Practice*. Cambridge: Palgrave Macmillan.

Tjahjadi, S.P. Lili (1991). *Hukum Moral: Ajaran Immanuel Kant tentang Etika dan Imperatif Kategoris*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Wolff, Jonathan (1991). *An Introduction to Political Philosophy*. New York: Oxford University Press,

Zurn, Christopher F. (2015). *Axel Honneth*. Cambridge: Polity Press.

_____. (2015). *Axel Honneth - Key to Contemporary Thinkers*. Cambridge: Polity Press.

Sumber Digital

Buku/ Jurnal

------. *The Diseases of Society: Approaching a Nearly Impossible Concept*, (The Johns Hopkins University Press: Journal Article Social Research Vol. 81 No 3, German Perspectives on the Social Sciences. 2014. <http://www.jstor.org/>

------. *Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice*. *Acta Sociologica* 2004 47:351, Sage.

<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0001699304048668>

------. Farrell, John. *Recognition and Moral Obligation*. *Social Research*, Vol. 64. No. 1, The Decent Society (SPRING 1997). h. 16-35, The New School.

<https://www.jstor.org/stable/40971157>

Chotas & Matejkova (Ed). *An Ethical Modernity? Hegel's Concept of Ethical Life Today*.

Haacke, Jurgen ((Jan. 2005). *The Frankfurt School and International Relations: On the Centrality of Recognition*. *Review of International Studies*, Vo.31. No.1.

<https://www.cambridge.org/core/journals/>

Loughlin Gleeson (2015). *Freedoms Right: Review of 'Freedom's Right' by Axel Honneth*, UNSW Sydney. didownload dari: <https://www.researchgate.net/publication/305017106>

Okochi, Taiju (2012). *Freedom and Institution: Theory of Justice as Hegelian "Sittlichkeitslehre" in a Honneth's Das Recth der Freiheit*, *Hitotsubashi Journal of Social Studies* 44. *Hitotsubashi University*.

<https://www.jstor.org/stable/43294600>

Manusia-tindakan* sebagai Manusia Politik: Sebuah Autentisitas dari Teori Politik Hannah Arendt

Jacqueline Tuwanakotta

jacquelinetuwanakotta@gmail.com
Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

Abstrak

Dalam bukunya *"The Human Condition,"* Hannah Arendt menulis tentang tiga aktivitas mendasar yang menjadi prasyarat manusia di bumi. Prasyarat tersebut adalah kerja, karya, dan tindakan. Prasyarat ini dikenal juga dengan istilah *vita activa*. Dunia yang difungsikan *vita activa* tidak hanya terdiri dari benda-benda yang dihasilkan oleh aktivitas manusia, tetapi juga benda-benda yang menampilkan keberadaannya kepada manusia lain yang pada gilirannya mencerminkan pencipta umat manusia itu sendiri. Sejak lahir manusia mempunyai kapasitas dalam dirinya yang diasah, dikembangkan, dan diaktualisasikan melalui tindakan. Melalui tindakan dan perkataannya, manusia mengambil sikap politik di ruang publik untuk mewujudkan keunikan eksistensinya.

Keywords: kerja, karya, tindakan, ruang publik, *vita activa*

Abstract

In her book, "The Human Condition," Hannah Arendt writes about three fundamental activities as prerequisites for humans on earth. These prerequisites are labor, work, and action. These prerequisites are also known as the term vita activa. The world which vita activa functions consists not only of things produced by human activity but also things that reveal their existence to other humans which in turn reflect upon the creator of humanity itself. From his birth, human possess capacities within themselves, which are honed, developed and actualized through actions. Through their actions and words, humans take on a political stance in the public sphere to manifest their unique existence.

*Penulis menggunakan istilah manusia tindakan berdasarkan keterangan Hannah Arendt yang diungkapkan dalam seluruh karyanya bahwa keberadaan manusia yang ditandai dengan kelahirannya di dunia memiliki makna ketika ia dapat mengembangkan potensi dirinya melalui tindakannya (*action*) sehingga ia mampu menjadi manusia yang berguna bagi semua orang di ranah publik.

Pendahuluan

Manusia secara kodrati menurut Aristoteles adalah makhluk sosial politik yang tujuannya akan terealisasi dengan adanya sebuah negara.¹ Aristoteles adalah filsuf Yunani kuno yang memengaruhi pemikiran Hannah Arendt tentang politik. Di dalam buku pertama *Politics*, Aristoteles membedakan antara Oikos (rumah tangga) dan Polis (negara kota). Dalam Oikos berlaku relasi antara yang menguasai (ayah, suami, tuan) dengan yang dikuasai (istri, anak, budak). Polis adalah bentuk asosiasi atau komunitas yang mempunyai tujuan demi kebaikan bersama, dibentuk dari rumah tangga dan desa serta lebih mandiri sampai pada polis yang muncul demi kehidupan yang baik. Aristoteles menekankan bahwa posisi perempuan, anak-anak dan budak adalah sama, mereka tidak memiliki hak untuk berpartisipasi sama sekali.

Sementara itu Hannah Arendt dalam bukunya yang berjudul *The Human Condition* mengatakan dalam rumah tangga tidak ada kebebasan, karena laki-laki sebagai kepala rumah tangga dan penguasanya akan memperoleh kebebasan jika ia memiliki kekuatan meninggalkan rumah tangga dan memasuki ranah politik di mana semuanya setara. Menjadi bebas berarti bebas dari ketidaksetaraan yang melekat pada segala hubungan penaklukan, yaitu bergerak di dalam sebuah ruang yang di dalamnya tidak ada penaklukan maupun yang ditaklukan.² Hal ini dapat kita pahami bahwa individu yang hidup bebas dan otonom ketika ia berada di antara masyarakat dan kemudian hidup bersama dan setara, maka ia memiliki kebebasan dalam berpendapat dan berargumentasi tentang segala sesuatu yang melibatkan aktivitasnya. Di dalam kehidupan masyarakat yang setara, individu harus dibebaskan untuk berbicara,

¹ Christopher, Shields *Aristotle*, Second Edition, New York: Routledge, 2014, hl.414: "He contends, strikingly that human being is by nature a socio-political animal (*politicon zoon*; Pol. 1353 a7-18, 178b15-30), that is a being whose ends are served by the existence of a state."

² Arendt, Hannah (1998). *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press. h. 32.

bertindak dan berpikir di luar batas-batas tradisi, agama, birokrasi dan kebenaran ilmiah.

Metode Penelitian

Dalam makalah ini penulis akan menjelaskan tentang kondisi manusia sebagai kondisi penting manusia berada di dunia. Kondisi manusia adalah landasan bagi seorang manusia yang memiliki kapasitas dalam dirinya untuk memulai sesuatu yang baru. Tindakan (action) adalah satu-satunya kondisi manusia yang akan membawa manusia mengembangkan dirinya sebagai manusia politik. Kondisi manusia ini kemudian dipahami dalam teori politik Hannah Arendt sebagai kondisi manusia-tindakan yang pada akhirnya mampu menentukan dirinya sebagai manusia politik. Metode penelitian yang digunakan adalah studi literatur dan membandingkannya dengan kehidupan manusia dalam berpolitik sehari-hari. Buku acuan yang dipergunakan adalah karya Hannah Arendt, yang berjudul *The Human Condition* (Chicago, The University of Chicago Press, 1998). Manusia pada dasarnya adalah manusia pluralis sehingga dalam pluralitasnya manusia dapat menjalani kehidupannya bersama-sama dengan saling menerima perbedaan yang ada di antara mereka. Manusia-tindakan sebagai manusia politik adalah wujud manusia yang bebas dan mampu menerima perbedaan yang ada di dalam hidupnya.

Kondisi Manusia

Kondisi manusia adalah situasi khas manusia di dunia yang selalu berhubungan dengan segala hal yang dapat menghidupi keberadaannya sebagai manusia. Kondisi manusia ini dijelaskan secara detil oleh Hannah Arendt dalam bukunya *The Human Condition* dengan mengungkapkan tentang tiga syarat manusia berada di dunia yaitu bekerja, berkarya dan bertindak. Ketiga hal ini menjadi syarat mutlak bagi manusia untuk berada di dunia dan Arendt menyebutnya dengan istilah *vita activa*. Menurut Arendt istilah *vita activa*³ digunakan untuk tiga aktivitas dasar manusia: kerja (labor), karya (work) dan tindakan (action), karena ketiga aktivitas ini masing-masing sesuai dengan salah satu kondisi dasar kehidupan manusia di bumi.

Oleh sebab itu dalam bukunya Arendt menjelaskan tentang tiga aktivitas tersebut: **kerja (labor)** adalah aktivitas yang sesuai dengan proses biologis tubuh manusia. Contohnya tidur, mandi, makan dan lain sebagainya. Aktivitas ini tumbuh secara spontan dengan metabolisme tubuh yang kemudian mengalami pembusukan karena terikat dengan kebutuh-

an vital yang dihasilkan dan dimasukkan dalam proses kehidupan manusia melalui aktivitas kerja. Kondisi manusia dalam aktivitas kerja inilah yang disebut kehidupan itu sendiri.⁴ **Karya (work)** adalah aktivitas yang merujuk pada kondisi yang tidak alamiah, tidak melekat dalam keberadaannya dan yang karyanya tidak diimbangi oleh siklus hidup spesies yang selalu berulang. Karya (work) menghasilkan dunia benda-benda “buatan” yang berbeda dari hal-hal yang alami. Contohnya teknologi yang dihasilkan dari karya manusia dan berguna bagi kehidupan manusia. Kehidupan individu telah ditempatkan dalam batas-batas tertentu, sehingga segala hal yang diciptakan melalui karya manusia diharapkan dapat bertahan lama. Kondisi manusia di dalam karya inilah yang disebut dengan hal-hal yang bersifat keduniawian.⁵ **Tindakan (action)** adalah satu-satunya aktivitas yang terjadi langsung di antara manusia dan tanpa perantara benda atau materi sesuai kondisi pluralitas manusia dengan fakta adanya manusia-manusia dan bukan manusia individu semata yang hidup di bumi dan menjadi penghuni dunia.⁶

Semua aspek kondisi manusia selalu berkaitan dengan politik. Sementara itu pluralitas secara khusus merupakan kondisi yang bukan hanya *conditio sine qua non*, melainkan juga sebagai *conditio per quam* dari semua kehidupan politik. Maksud Arendt di sini adalah pluralitas tidak hanya menjadi salah satu syarat, namun juga menjadi syarat utama dalam kehidupan politik. Arendt menggunakan bahasa dari bangsa Romawi sebagai sinonim, yang menggunakan kata “hidup” dan berada di antara manusia-manusia lain (*inter homines esse*) atau mati dan tidak berada lagi di antara manusia-manusia (*inter homines esse desinere*).⁷ Arendt juga merujuk pada kitab suci Kejadian tentang Tuhan menciptakan manusia (Adam), sebagai ‘dia’ dan bukan ‘mereka’ maka manusia-manusia yang banyak itu adalah hasil dari berkembang-biakan.

Manusia berkembang biak, lalu muncul aneka ragam manusia dengan bentuk dan karakternya masing-masing.⁸ Di sini penekanan Arendt tentang pluralitas sangat jelas, karena jika tidak ada pluralitas maka tindakan akan menjadi seperti harta yang tidak berguna, suatu upaya campur tangan dengan perilaku hukum yang tidak logis. Jika manusia diciptakan dalam bentuk dan model yang sama dan tanpa ada perbedaan, maka tindakan seolah-olah menjadi hal yang sia-sia. Oleh sebab itu, bagi Arendt pluralitas adalah kondisi tindakan manusia di mana

4 Arendt, 7

5 Arendt, 7

6 Arendt, 7

7 Arendt, 7-8

8 Arendt, 8

3 Arendt, Hannah (1998), h. 7.

kita semua sama-sama sebagai manusia, namun sesungguhnya antara manusia satu dan lainnya tidaklah sama, baik itu dengan yang pernah hidup, sedang hidup dan yang akan hidup.⁹ Manusia-manusia adalah pluralitas itu sendiri, dan pluralitas menjadi titik sentral dalam teori politik Arendt.

Kerja (labor), karya (work), dan tindakan (action) menurut Arendt berhubungan erat dengan kondisi paling umum dari keberadaan manusia yaitu kelahiran dan kematian, natalitas dan mortalitas. Kerja (labor) tidak hanya menjamin kelangsungan hidup individu, melainkan juga kehidupan spesies. Karya (work) dan produk artefak manusia memberikan ukuran keabadian dan daya tahan terhadap kehidupan seiring dengan berjalannya waktu. Sementara tindakan (action) terlibat dalam pembuatan dan pemeliharaan badan-badan politik, menciptakan suatu kondisi untuk mengingat, yaitu sejarah¹⁰. Kerja (labor), karya (work) dan tindakan (action) juga berakar pada kelahiran, karena kelahiran menghasilkan kelestarian dunia dan memastikan masuknya pendatang baru ke dunia.

Di antara ketiganya, tindakan (action) memiliki hubungan paling dekat dengan situasi khas manusia yaitu natalitas: awal yang baru yang melekat pada sebuah kelahiran yang dapat membuat dirinya berada di dunia sebagai pendatang baru yang memiliki kapasitas untuk memulai sesuatu yang baru. Oleh sebab itu natalitas atau kelahiran melekat pada semua aktivitas manusia, dan karena tindakan adalah aktivitas politik par excellence, maka natalitas merupakan kategori sentral dari pemikiran politik yang berbeda dari pemikiran metafisika.¹¹ Maksud Arendt berbeda dengan metafisika adalah karena pemikiran metafisika selalu menitikberatkan kematian sebagai inti dari keberadaan manusia untuk dapat mencapai keabadian dan meninggalkan dunia yang fana.¹²

Manusia menurut Arendt adalah makhluk yang terkondisikan dengan segala sesuatu yang terhubung olehnya. Oleh sebab itu hal-hal yang berhubungan dengan manusia langsung berubah menjadi kondisi

atas keberadaan manusia itu sendiri. Sementara situasi khas manusia lebih memahami atas kondisi-kondisi lain yang ada dalam kehidupan manusia.¹³ Misalnya manusia perlu bepergian dengan mengendarai mobil, kebutuhan untuk bepergian ini kemudian membuat manusia menciptakan mobil dengan kapasitas dan bentuk yang bermacam-macam. Setelah membuat mobil, diperlukan jalan yang lebih bagus dengan fasilitas yang dapat menunjang perjalanan menjadi nyaman dan cepat, lalu dibangunlah jalan dengan fasilitas yang memadai. Dari satu kebutuhan untuk bepergian, berkembang menjadi kebutuhan untuk memiliki mobil, dan berkembang lagi membangun jalan dengan fasilitas yang bagus. Kondisi ini menunjukkan betapa manusia selalu terhubung dengan segala sesuatu yang kemudian berubah dan mengkondisikan keberadaan manusia itu sendiri. Kebutuhan untuk bepergian, mengendarai mobil dan jalan yang bagus telah mengubah kondisi infrastruktur yang berkaitan dengan kebutuhan dan keberadaan manusia.

Manusia akan terus-menerus menciptakan kondisi-kondisi buatan mereka sendiri selain kehidupan yang telah diberikan di bumi ini, walaupun asal-usul dan keragaman manusia lebih kuat dari kondisi alami yang terjadi, seperti kelahiran. Kondisi ini menurut Arendt menjadi karakter dari kondisi keberadaan manusia, sebab segala sesuatunya dapat menyentuh dan berhubungan dan terus berlanjut dalam kehidupan manusia. Itulah sebabnya manusia dengan segala kondisi yang ada selalu sebagai makhluk yang terkondisikan, dimana keberadaan manusia dirasakan dan diterima sebagai kekuatan yang dikondisikan. Objek atau benda-benda dengan kondisi manusia saling melengkapi satu sama lain karena keberadaan manusia adalah keberadaan yang terkondisikan dan berhubungan dengan benda-benda, sehingga benda-benda juga tidak akan menjadi sia-sia jika tetap menjadi bagian dari kondisi manusia itu sendiri.¹⁴

Kondisi manusia menurut Arendt tidak sama dengan kodrat manusia, sebab aktivitas dan kemampuan manusia yang sesuai dengan kondisinya tidaklah sama dengan kodrat manusia. Pemikiran inilah yang melahirkan sebuah prinsip bahwa kodrat manusia justru memiliki peran penting dalam keberadaan manusia.¹⁵ Arendt memberikan contoh tentang perubahan paling radikal dalam kondisi manusia adalah perpindahan manusia dari bumi ke planet lain. Peristiwa seperti itu dapat terjadi dan tidak lagi mustahil, di mana manusia berada dalam kondisi buatan manusia sendiri yang sangat berbeda dari apa yang ditawarkan bumi kepadanya.

⁹ Arendt, 8

¹⁰ Arendt, 8

¹¹ Arendt, 9

¹² Bowen-Moore, *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, h. 3: "In the *Phaedo*, for example, Socrates identifies the true lover of wisdom as one who happily embraces death as the condition for his escape from this mortal condition thus freeing the soul for its proper journey into the world of true essences. From Socrates' viewpoint, death is the soul's release from the body's gravitation toward the world of appearances while the contemplative activity (that is, the philosophical life) is a rehearsal for death, a prelude, as it were, for the final triumph of the soul's ultimate release into the world of forms."

¹³ Arendt, 9

¹⁴ Arendt, 9

¹⁵ Arendt, 9-10

Kondisi perpindahan ke planet lain ini kemudian menunjukkan bahwa kerja (labor), karya (work) maupun tindakan (action), bahkan pemikiran itu sendiri menunjukkan bahwa manusia mampu mengondisikan diri mereka sesuai dengan apa yang diinginkan dan dipikirkan oleh mereka. Itu makanya bagi Arendt kondisi itu menjadi tidak masuk akal lagi. Namun manusia tetap menjadi manusia sebagai makhluk yang terkondisikan, meski kondisi itu dibuat sendiri sampai pada batas-batas tertentu.¹⁶ Perpindahan dari bumi ke planet lain adalah gambaran bahwa manusia menciptakan sendiri kondisi itu dan mengkondisikan dirinya seolah-olah menjadi tidak masuk akal lagi, namun hal itu masih bisa terjadi, sebab manusia adalah makhluk yang terkondisikan.

Kondisi manusia tidak sama dengan kodrat manusia. Persoalan tentang kodrat manusia menurut Arendt tampaknya tidak terjawab oleh pengertian filosofis dan pengertian psikologis individu¹⁷. Merujuk pada teks *Mihi factus Sum* (“a question have I become for myself”) dari St. Agustinus, Arendt menyimpulkan bahwa St. Agustinus dianggap sebagai orang pertama yang mengajukan pertanyaan antropologis dalam filsafat, karena dia lebih mengetahui hal ini dengan cukup baik. St. Agustinus dapat membedakan antara pertanyaan “siapakah aku?” dan “apakah aku?” pertanyaan pertama diarahkan oleh manusia pada dirinya sendiri (dan aku mengarahkan diriku pada diriku sendiri dan berkata kepadaku: kamu, siapakah kamu?” dan aku menjawab aku adalah seorang manusia).¹⁸

Pertanyaan kedua ditujukan kepada Tuhan (jika demikian, apakah aku ini Tuhanku? apakah kodratku?)¹⁹ “Karena Engkaura Tuhanku, hakmilah aku.

16 Arendt, 10

17 Arendt, 10

18 Augustine, St. (1912). *The Confessions*, X, 6. The Loeb Classical Library New York: The MacMillan Co.: “I asked the heavens, the sun and moon and stars: Nor, say they, are we the God whom thou seekest. And I replied unto all these, which stand so round about these doors of my flesh: Answer me concerning my God, since that you are not he, answer me something of him. And they cried out with a loud voice: He made us. My questioning with them was my thought; and their answer was their beauty. And I turned myself unto myself, and said to myself: Who art thou. And I answered: A man; for behold here is a soul and a body in me; one without, and the other within.”

19 Augustine, 17

karena meskipun tidak ada manusia yang mengetahui apa yang dimiliki manusia, meskipun begitu roh terdalam manusia yang ada di dalam dirinya sendiri, tidak mengenali siapa dirinya sendiri. “Tetapi engkau Tuhan, yang telah menciptakannya, mengetahui segala sesuatu tentang dirinya.”²⁰ Oleh sebab itu, merujuk pada teks St. Agustinus tersebut Arendt menyimpulkan bahwa manusia yang mampu mengetahui, menentukan dan mendefinisikan segala sesuatu di sekitarnya belum tentu mampu berasumsi tentang kodrat manusia sendiri, sehingga Tuhan yang mampu mengetahui dan mendefinisikan tentang siapa yang seolah-olah menjadi apa, lebih mengetahuinya.

Manusia yang mampu mengkondisikan dirinya, belum tentu mampu mengetahui tentang kodratnya sebagai manusia. Akan tetapi Arendt juga menegaskan bahwa kemampuan kognisi manusia dengan kualitas alaminya sampai pada batas tertentu mampu mengajukan pertanyaan tentang dirinya. Oleh sebab itu upaya untuk mendefinisikan kodrat manusia menurut Arendt sama dengan ide manusia Platonis yang selalu berakhir dengan konstruksi dewa di zaman para filsuf khususnya zaman Platon.²¹ Tentu saja untuk mengungkapkan konsep filosofis tentang ketuhanan sebagai konsep kemampuan dan kualitas manusia, menurut Arendt bukanlah suatu demonstrasi atau argumentasi tentang ketidakberadaan Tuhan. Sementara itu fakta tentang upaya mendefinisikan kodrat manusia begitu mudahnya mengarah pada gagasan untuk menggunakan istilah “manusia super” yang diidentifikasi sebagai yang ilahi.

Tabel Kondisi Manusia Menurut Hannah Arendt

Kerja	Kondisi Biologis manusia: (mandi, makan, tidur dsb)	<i>Animal Laborans</i>	VITA ACTIVA
Karya	Kondisi tidak alami: (artifisial) bekerja menciptakan sesuatu untuk kebutuhan hidupnya (teknologi, membuat sepatu dsb)	<i>Homo Faber</i>	
Tindakan berkaitan erat dengan proses natalitas	Kondisi Politik: terlibat di ruang publik melalui tindakannya untuk kepentingan dan kebaikan bersama.	<i>Homo Politicus</i>	

Hal ini menurut Arendt menimbulkan kecurigaan pada konsep tentang kodrat manusia (human nature) itu sendiri.²² Di sisi lain, kondisi eksistensi manusia yaitu kehidupan itu sendiri, kelahiran dan kematian, keduniawian, pluralitas dan bumi tidak pernah mengkondisikan manusia secara mutlak, sehingga kondisi ini menurut Arendt tidak akan pernah bisa menjelaskan ataupun menjawab per-

20 Augustine, 5

21 Arendt, 11

22 Arendt, 11

tanyaan tentang siapa kita. Ini adalah pandangan filsafat yang berbeda dengan ilmu-ilmu lain yang juga fokus tentang manusia seperti antropologi, psikologi, biologi dan sebagainya.²³

Istilah *Vita Activa* dan *Vita Contemplativa*

Vita activa dan *vita contemplativa* adalah istilah yang terlalu dilekati dengan tradisi tua tentang pemikiran, namun istilah ini tidak lebih tua dari tradisi pemikiran politik. Tradisi pemikiran inipun menurut Arendt bukan tradisi yang mengonsepsikan pengalaman politik manusia barat yang tumbuh dari konstelasi sejarah tertentu seperti pengadilan Sokrates, konflik antar filsuf dan polis. Hal ini kemudian menghilangkan pengalaman masa lalu yang sebelumnya tidak relevan dengan tujuan politik, kemudian berlanjut sampai akhir dan ditemukan melalui karya Karl Marx secara selektif²⁴. Sementara itu istilah *Vita Activa* sendiri menurut Arendt pada abad pertengahan adalah istilah yang dipakai sebagai terjemahan standar dari Aristoteles sebagai bios politikos, dan kemudian muncul dari St. Agustinus sebagai *vita negotiosa* atau *actuosa* yang masih mencerminkan makna aslinya yaitu kehidupan yang mengabdikan pada urusan-urusan politik atau publik.²⁵

Aristoteles membedakan tiga cara hidup (bios) di mana manusia memusatkan perhatiannya pada kebebasan penuh guna memenuhi kebutuhan hidupnya, serta hubungan yang muncul akibat pemenuhan kebutuhan hidup tersebut. Kebebasan ini menurut Arendt tidak relevan dengan para budak yang harus bekerja untuk mempertahankan hidup dan patuh pada aturan yang ditetapkan oleh tuannya. Kebebasan ini juga bukan untuk kehidupan para pengrajin dan saudagar kaya yang serakah. Kebebasan ini menurut Arendt bukan untuk orang-orang yang secara sukarela atau tidak dalam seluruh hidupnya atau sementara, kehilangan kendali dalam menjalankan aktivitasnya sendiri. Kebebasan ini merujuk kepada hidup yang selain terbebas dari keniscayaan dan kegunaan, juga mengutamakan keindahan.²⁶

Tiga cara hidup yang dimaksud pertama, mereka yang hidup makmur dan menempatkan keindahan sebagai objek kenikmatan. Kedua, hidup yang dipusatkan kepada urusan polis, sehingga tindakan individu menghasilkan keindahan. Ketiga, kehidupan para filsuf yang diabdikan kepada permenungan, penyelidikan dan kontemplasi terhadap hal-hal yang abadi. Perbedaan utama antara Aristoteles dengan abad pertengahan dalam peng-

gunaan istilah tersebut, menurut Arendt, *bios politikos* secara eksplisit hanya menunjukkan segala urusan manusia yang menekankan pada tindakan praksis yang diperlukan untuk membangun dan mempertahankan hidup manusia. Baik kerja (labor) maupun karya (work) dianggap tidak memiliki kemampuan yang memadai untuk membentuk bios sebagai cara hidup manusia yang otonom dan otentik karena keduanya ada untuk menghasilkan hal-hal yang perlu dan berguna, sehingga tidak dapat lepas dari segala kebutuhan dan keinginan manusia.²⁷

Dengan lenyapnya negara-kota di abad kuno, menurut Arendt istilah *vita activa* seolah kehilangan makna politis karena hanya merujuk pada aktivitas bekerja dan produksi, dan bukan terletak pada konteks hubungan antar manusia. Namun hal ini bukan berarti kerja (labor) dan karya (work) adalah aktivitas yang meningkat dan setara dengan tindakan (action). Sebaliknya, tindakan (action) justru ditempatkan sejajar dengan hal-hal yang niscaya dalam hidup manusia sehingga hidup kontemplatif (bios theoretikos diterjemahkan ke dalam *vita contemplativa*) menjadi satu-satunya cara hidup yang benar-benar bebas.²⁸ Keunggulan besar kontemplasi atas segala aktivitas apapun, tanpa terkecuali tindakan, menurut Arendt bukan berakar dari Kristianitas, melainkan telah ada terlebih dahulu dalam filsafat politik Platon.

Di mana seluruh reorganisasi utopis kehidupan polis tidak hanya diarahkan pada superioritas para filsuf, tetapi juga oleh keyakinan bahwa tidak ada tujuan apapun dalam hidup manusia selain untuk membangun cara hidup para filsuf. Artikulasi Aristoteles tentang tiga cara hidup di atas, menurut Arendt nampak jelas dipandu oleh cita-cita kontemplasi (theoreia) terhadap kebebasan kuno atas kebutuhan hidup dan paksaan orang lain, sehingga para filsuf juga menambahkan kebebasan dari aktivitas politik (skhole). Dalam konteks inilah tradisi Kristiani kemudian mensyaratkan suatu sikap yaitu sikap bebas dari masalah-masalah duniawi, yang menurut Arendt sesungguhnya berakar dari filsafat *apolitia* di akhir abad antik.²⁹ Apa yang hanya dituntut segelintir orang sekarang dianggap menjadi hak semua orang.

Istilah *vita activa* mencakup semua aktivitas manusia dan didefinisikan dari sudut pandang kontemplasi yang sepenuhnya diam-tenang, lebih sesuai dengan istilah Yunani, *askholia* (un-quiet). Istilah ini oleh Aristoteles digunakan untuk mengidentifikasi semua aktivitas, dengan tidak menggunakan kata bios politikos: bertindak dalam konteks sosialitas

²³ Arendt, 11

²⁴ Arendt, 12

²⁵ Arendt, 12

²⁶ Arendt, 12-13

²⁷ Arendt, 13

²⁸ Arendt, 14

²⁹ Arendt, 14-15

manusia. Perbedaan antara quiet dan unquiet sejak Aristoteles adalah perbedaan antara diam kontemplatif tanpa kegiatan fisik eksternal sama sekali dan semua bentuk aktivitas atau gerakan ini lebih menentukan daripada sekadar perbedaan antara cara hidup politik dan teoretis, karena pada akhirnya perbedaan itu dapat ditemukan di dalam masing-masing tiga cara hidup di atas. Hal ini bagi Arendt tampak seperti perbedaan antara perang dan perdamaian, sama seperti perang terjadi demi terciptanya perdamaian, demikian pula setiap jenis aktivitas, bahkan proses pemikiran belaka, harus berujung pada ketenangan, permenungan yang mutlak. Setiap gerakan-gerakan tubuh dan jiwa serta penalaran dan ucapan harus berhenti di hadapan kebenaran. Kebenaran, baik itu versi zaman kuno tentang Being, maupun kebenaran versi Kristiani tentang Tuhan yang hidup, semuanya dapat diungkapkan hanya dalam keheningan manusia seutuhnya.³⁰

Sejak tradisi kuno sampai awal zaman modern, istilah *vita activa* menurut Arendt tidak pernah lepas dari konotasi negatif yaitu (un-quiet), *nec-otium*, *a-skholia*. Hal ini kemudian dikaitkan secara fundamental dengan perbedaan yang sudah ada di zaman Yunani tentang hal-hal yang muncul apa adanya dan hal-hal yang secara eksistensi muncul karena manusia, antara hal-hal yang *physei* dan hal-hal yang *nomos*. Renungan tentang aktivitas terletak pada pengakuan bahwa tidak ada karya tangan manusia yang dapat menandingi keindahan dan kebenaran kosmos fisik secara abadi. Kosmos yang sudah ada dan tak berubah tanpa campur tangan atau bantuan dari luar, dari manusia atau Tuhan, yang keabadiannya muncul di hadapan manusia ketika manusia benar-benar istirahat dari aktivitasnya. Dibandingkan dengan sikap hening, semua perbedaan dan artikulasi di dalam *vita activa* kemudian menjadi hilang. Dilihat dari sudut pandang kontemplasi, hal ini bukanlah suatu masalah jika memang keheningan diperlukan untuk mengusik atau mengganggu.³¹

Arendt ingin menekankan bahwa aktivitas manusia dalam *vita activa* dapat berhenti dengan hadirnya sikap hening atau kontemplasi yang diperlukan manusia sebagai instrumen yang mampu mengganggu atau mengusik manusia. Oleh sebab itu secara tradisional istilah *vita activa* memperoleh maknanya dari *vita contemplativa*, sebab peran *vita activa* dengan kemampuannya yang terbatas dianggap hanya memenuhi kebutuhan dan keinginan tubuh manusia. Sementara itu, Kristianitas menurut Arendt mengajarkan tentang akhir zaman yang diyakini dengan sukacita melalui kesenangan kontemplasi dan menempatkan *vita activa*

sebagai sekunder, walaupun tatanannya ditemukan dalam kontemplasi (*theoreia*). Kontemplasi kemudian menjadi fakultas manusia yang berbeda dari pemikiran dan rasio yang terjadi di sekolah Sokrates dan sejak saat itu kontemplasi menguasai pemikiran metafisika dan politik di seluruh tradisi kita. Arendt melihat dari sudut pandang yang berbeda.

Konsep yang dibangun dari pemikiran tradisional dan ajaran Kristiani menurutnya harus dilihat bukan sekadar konflik antara yang filsafat dan yang politik, tetapi lebih dari itu. Konsep tersebut merupakan penemuan kontemplasi sebagai cara hidup yang paling utama dan penempatan tindakan (*action*) sebagai sesuatu yang juga tidak kalah pentingnya. Artinya tindakan (*action*) dapat seimbang dengan adanya sikap kontemplatif manusia. Arendt mengatakan bahwa pusat perhatian manusia yang sama harus berlaku dalam aktivitas manusia, karena tanpa satu prinsip komprehensif tidak ada tatanan yang dapat ditegakkan. Oleh sebab itu penggunaan istilah *vita activa* diandaikan bahwa perhatian yang mendasari semua aktivitasnya tidak sama, tidak lebih tinggi atau lebih rendah dari perhatian utama *vita contemplativa*³². Peran *vita activa* dan *vita contemplativa* tidak lagi dilihat sebagai suatu konflik kondisi manusia, namun menjadi sebuah sarana yang penting bagi kehidupan manusia.

Kekekalan versus Keabadian (*Vita Contemplativa* versus *Vita Activa*)

Segala sesuatu yang terlibat di dalam dunia ini berpusat pada pemikiran manusia dan permenungan atau kontemplasi. Mereka yang berpikir sekaligus bertindak memilih untuk mengambil jalan yang berbeda sejak munculnya pemikiran politik di sekolah Sokrates. Ketika manusia tindakan dan manusia kontemplasi mulai ditempatkan pada garis yang berbeda, menurut Arendt Sokrates menyimpulkan dunia politik tidak diciptakan untuk mengusung kapasitas manusia yang lebih tinggi dari kapasitas tindakan dan mereka hendak menggantikan prinsip-prinsip tindakan politik dengan prinsip kontemplasi sebagai penata kehidupan polis. Oleh sebab itu Arendt mencoba memahami perbedaan antara tindakan (*action*) dan kontemplasi dengan menguraikan perbedaan antara keabadian (*immortality*) dan kekekalan (*eternity*).³³

Keabadian (*immortality*) merujuk kepada sesuatu yang tak lekang oleh waktu. Merujuk kepada kosmologi Yunani, keabadian adalah sifat yang melekat kepada alam semesta dan dewa-dewa Olympian. Berbeda dengan ketakterbatasan alam dan keabadian Tuhan, manusia memiliki eksistensi yang se-

³⁰ Arendt, 15

³¹ Arendt, 15

³² Arendt, 16-17

³³ Arendt, 18

mentara. Menurut Arendt mortalitas menjadi ciri khas manusia:

“Melekat pada kosmos di mana semua hal adalah immortal, mortalitas menjadi tanda atas eksistensi manusia...Manusia adalah makhluk sementara, satu-satunya eksistensi sementara di dunia, karena tidak seperti binatang, manusia tidak hidup hanya sebagai anggota suatu spesies yang keabadiannya dijamin melalui prokreasi.”³⁴

Berbeda dengan kehidupan alam yang selalu berulang dan abadi, manusia fana adalah satu-satunya manusia di alam semesta yang abadi dan sementara. Meskipun menjadi makhluk sementara, manusia memiliki kapasitas mencapai keabadian melalui karya, tindakan dan kata-kata untuk menjadi setidaknya sampai pada taraf tertentu yaitu sebagai manusia yang menyejarah. Manusia melalui kematian (mortality) mampu menempatkan dirinya ke dalam kosmos di mana segala sesuatu bersifat abadi (immortal), kecuali manusia sendiri. Dengan kapasitas tindakan (action), manusia kemudian mampu menjangkau keabadian (immortality). Keabadian (immortality) tindakan inilah yang menjadi kualitas utama manusia,³⁵ sementara itu kekekalan (eternality) merujuk kepada realitas yang konkrit di dunia. Mengutip Herodotus, Arendt menjelaskan tentang kekekalan (eternality) dan keabadian (immortality) dengan membandingkan Tuhan yang transenden yang tidak tampak pada agama-agama, khususnya agama di Asia dengan Dewa Yunani yang Anthrōpophyeis, yang mempunyai ciri dan bentuk serupa dengan manusia.

Kekekalan (eternality) yang merujuk kepada kapasitas kontemplasi manusia dijelaskan dengan mengambil contoh seorang Sokrates yang memiliki pemikiran hebat namun tak pernah berkeinginan untuk menuliskan pemikirannya. Jika Sokrates menjadi contoh dan sebagai titik tolak kekekalan (eternality) pemikiran, menurut Arendt seorang pemikir tidak dapat meninggalkan jejak pemikirannya. Sehingga ketika ia memutuskan untuk menuliskan hasil pikirannya, pemikir tersebut telah keluar dari kekekalan (eternality), sebab ia berusaha meninggalkan jejak-jejak pikirannya kepada orang lain.³⁶ Di sini sang pemikir berusaha untuk meninggalkan vita contemplativa dan berusaha untuk masuk ke dalam vita activa. Ia memilih jalan keabadian dan potensi keabadiannya (immortality). Arendt juga menyatakan bahwa Platon menganggap kekekalan (eternality) dan hidup para filsuf sesungguhnya kontradiktif dan konfliktual dengan keabadian (imortality) dan bios politikos, yaitu cara hidup politis warea masvarakat.³⁷

³⁴ Arendt, 18-19

³⁵ Arendt, 19

³⁶ Arendt, 20

³⁷ Arendt, 20

Pengalaman filsuf tentang yang kekal (eternal), bagi Platon adalah arrheton (“unspeakable”) yang menurut Aristoteles adalah aneulogon (without word) dan kemudian dikonseptualisasikan secara paradoks sebagai nunc stands (“the standing now”). Hal ini dapat terjadi hanya di luar ranah urusan manusia dan di luar pluralitas manusia seperti yang kita ketahui dari alegori gua Platon, di mana sang filsuf setelah membebaskan dirinya dari belenggu yang mengikatnya, ia lalu meninggalkan gua tersebut dalam kondisi yang benar-benar sendiri (singularity), tanpa diikuti atau disertai oleh orang lain. Dalam konteks inilah Arendt mengidentifikasi pengalaman kekekalan (eternality) adalah sebuah pengalaman kematian. Kekekalan (eternality) adalah sebuah pengalaman kematian, dan tepat pada bagian ini yang memisahkan vita contemplativa dari vita activa dalam pemikiran abad pertengahan: pengalaman kekekalan (eternality) tidak dapat ditransformasikan ke dalam aktivitas-tindakan. Bahkan aktivitas pemikiran-filosofis, yang dilakukan melalui kata-kata tidak hanya tidak cukup untuk mengejar pengalaman kekekalan (eternality), namun juga mengganggu dan menghancurkan pengalaman tersebut.³⁸

Theoreia atau kontemplasi adalah kata untuk pengalaman yang kekal (eternal) dan kontemplasi berbeda dengan pengalaman yang berhubungan dengan keabadian (immortality). Para filsuf sering melakukan penemuan tentang pengalaman yang kekal (eternal) tentang ketidakpastian dan sifat yang berubah-ubah dari polis, sehingga tindakan yang terjadi di dalamnya menggambarkan sebuah kesia-siaan dan kesombongan belaka (vanity and vainglory). Arendt menegaskan, perayaan kemenangan kekekalan (eternality) terhadap aspirasi keabadian (mortality) tidak hanya berhubungan dengan pemikiran filosofis. Jatuhnya kerajaan Romawi misalnya, menjadi dasar untuk menegaskan bahwa tidak ada tindakan atau karya manusia yang abadi. Diikuti dengan perkembangan ajaran Kristiani yang semakin menguatkan klaim kekekalan (eternality) tentang hidup individual yang abadi, dan menempatkan agama Kristiani sebagai agama yang eksklusif. Penegasan tentang tindakan dan karya manusia tidak abadi, dan kuatnya klaim ajaran Kristiani kemudian memberikan aspirasi tentang keabadian (immortality) tindakan adalah suatu hal yang sia-sia. Kedua pengalaman sejarah ini menurut Arendt berhasil menempatkan *vita activa* dan *bios politikos* sebagai instrumen kontemplasi. Ketika kebangkitan sekularitas muncul di zaman modern, banyak yang mengatakan tindakan dan kontemplasi yang berjuang untuk keabadian (immortality), padahal hal ini awalnya sudah menjadi sumber dan pusat *vita activa*.³⁹

³⁸ Arendt, 20

³⁹ Arendt, 21

Manusia sebagai Makhluk Sosial atau Politik

Kondisi manusia yang aktif melakukan sesuatu berakar dari dunia manusia dan melalui karya yang tak pernah ditinggalkan maupun dilampaui disebut sebagai kondisi *vita activa*. Arendt menegaskan bahwa manusia dan benda-benda di sekelilingnya selalu membentuk lingkungan untuk kepentingan aktivitas manusia sendiri. Dunia tempat kita dilahirkan adalah tempat (*locus*) yang penting untuk mewujudkan semua kegiatan manusia, tanpa adanya tempat maka kegiatan tak dapat dilakukan, demikian pula tempat tak memiliki arti jika tak ada aktivitas manusia yang menghasilkan. Manusia sejak awal menghasilkan benda-benda buatan, barang-barang produksi yang diurus seperti tanah pertanian dan barang-barang yang dibentuk seperti organisasi dalam badan politik. Kondisi ini menurut Arendt membuktikan bahwa tak ada kegiatan manusia yang dapat terjadi jika tak ada dunia yang secara langsung sebagai tempat manusia beraktivitas, bahkan seorang pertapa yang berada di alam bebas, tak mampu berbicara tentang keberadaan manusia lain jika tak ada dan berada dalam dunia.⁴⁰

Semua aktivitas manusia dikondisikan oleh fakta bahwa manusia selalu hidup bersama. Aktivitas kerja (*labor*) tidak membutuhkan kehadiran orang lain, meskipun makhluk lain dapat bekerja sendiri sebagai *animal laborans*, namun bukan sebagai manusia yang diartikan secara literal. Aktivitas karya (*work*) dan membangun sesuatu (*fabrikasi*), membangun dunia yang hanya dihuni oleh dirinya sendiri, manusia tetap menjadi seorang pembangun (*fabricator*) meskipun bukan sebagai *homo faber*. Manusia yang membangun dalam pengertian dia yang akan kehilangan kualitas dirinya sebagai manusia dan lebih tepatnya serupa dengan dewa dan bukan sebagai sang pencipta, namun lebih menyerupai *demiurgos* dalam salah satu mitos Platon. Sementara itu tindakan (*action*) adalah hak prerogatif manusia, dan bukan milik hewan dan dewa. Hanya manusia yang mampu melakukan tindakan (*action*) dengan sepenuhnya bergantung pada kehadiran orang lain.

Ruang publik dan ruang privat adalah tempat manusia melakukan kegiatan yang menunjukkan keberadaan manusia sebagai makhluk sosial dan makhluk politik. Menurut Arendt hubungan khusus antara tindakan kebersamaan ini tampaknya sepenuhnya membenarkan terjemahan awal *zoon politikon* Aristoteles di *animal socialis* yang juga dibahas Seneca dan kemudian menjadi terjemahan standar melalui *Thomas Aquinas: homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (manusia pada dasarnya bersifat politis, yaitu sosial).⁴¹ Oleh karenanya penting walau tidak me-

entukan kata “sosial” berasal dari bahasa Romawi dan tidak memiliki padanan dalam bahasa atau pemikiran Yunani. Namun penggunaan kata *societas* dalam bahasa latin juga pada awalnya memiliki makna politik yang jelas meskipun terbatas. Maknanya ini menunjukkan aliansi antara orang-orang untuk tujuan tertentu, seperti ketika manusia-manusia mengatur untuk memerintah orang lain dengan tujuan tertentu, seperti mengatur atau memerintah orang lain untuk melakukan kejahatan.

Hanya dengan konsep yang kemudian disebut “*societas generis humani*”, lingkungan umat manusia, istilah sosial mulai memperoleh arti umum dari kondisi manusia yang mendasar. Menurut Arendt, Platon dan Aristotelespun tahu tentang fakta bahwa manusia tidak dapat hidup di luar lingkungan manusia-manusia, tetapi kondisi manusia yang melahirkan ciri-ciri khusus manusia inilah yang kurang menjadi perhatian mereka, sebab ciri-ciri itu justru dilihat sebagai persamaan kehidupan manusia dengan hewan. Alasan ini kemudian secara fundamental dilihat sebagai relasi manusia hanya dengan manusia semata. Persahabatan alami dan sosial dari spesies manusia dianggap sebagai pembatasan atas kebutuhan hidup biologis yang sama hanya untuk makhluk manusia dan juga dalam bentuk lain untuk makhluk hewan.⁴²

Menyingkapkan Identitas Manusia Dalam Tindakan dan Ucapan

Menurut pemikiran Yunani, kapasitas manusia untuk organisasi politik tidak hanya berbeda namun juga bertentangan langsung dengan asosiasi alami yang pusatnya adalah rumah (*oikia*) dan keluarga. Munculnya negara-kota berarti manusia menerima selain kehidupan pribadi, juga kehidupan kedua yaitu *bios politikos*-nya. Setiap warga negara menjalani kehidupannya dengan memahami perbedaan yang tajam antara apa yang menjadi miliknya (*idion*) dan apa yang menjadi milik komunal (*koinon*).⁴³ Dari situ lah kemudian terdapat dua kegiatan yang dianggap politis dalam komunitas yaitu tindakan (*praxis*) dan ucapan (*lexis*) yang disebut Aristoteles sebagai *bios politikos*. Masyarakat negara-kota inilah yang kemudian melakukan kegiatannya di ranah politik dengan menggunakan dua kapasitas tersebut, tindakan dan ucapan yang sesungguhnya telah ada sejak pemikiran pra-Sokrates.⁴⁴ Arendt menggunakan posisi besar kisah Achilles yang dianggap sebagai seorang yang

⁴⁰ Arendt, 22

⁴¹ Arendt, 23

⁴² Arendt, 24

⁴³ Werner, Jaeger (1944). *PAIDEIA: The Ideas of Greek Culture*, Volume III, The conflict of cultural in the age of Plato. Translated from German manuscript by Gilbert Highet. New York: Oxford University Press. h. 111.

⁴⁴ Arendt, 24-25

mampu bertindak hebat dan berbicara dengan ucapan yang hebat. Berbeda dengan pemahaman modern yang menganggap kata-kata seperti itu tidaklah hebat karena tindakan itu mengungkapkan pemikiran-pemikiran besar, sebaliknya Arendt melihat pada baris terakhir Antigone, justru menunjukkan "kata-kata yang hebat" (megaloi logoi) untuk mengajarkan pemikiran di usia tua.⁴⁵ Artinya kata-kata yang diucapkan Achilles memang kuat sehingga memengaruhi tindakannya.

Tindakan dan ucapan adalah dua kapasitas yang setara dan dimiliki manusia, karena menurut Arendt kedua kapasitas ini memiliki peringkat dan jenis yang sama. Sementara itu pikiran berada di urutan kedua setelah ucapan. Hal ini terjadi karena sebagian besar tindakan politik menimbulkan kekerasan karena adanya ucapan yang tepat di saat yang tepat pula. Maksudnya adalah tindakan kekerasan terjadi ketika orang mendengar pidato yang hebat yang mampu memengaruhi dan memicu orang banyak untuk bertindak. Di zaman kuno seni perang dan retorika menjadi pelajaran utama pendidikan politik karena dianggap sangat penting dan saling berkaitan.⁴⁶ Tindakan dan ucapan sebagai kapasitas manusia didasarkan pada fakta pluralitas manusia. Menurut Arendt pluralitas memiliki dua ciri yaitu kesetaraan (equality) dan distingsi (distinction). Jika manusia tidak setara, maka manusia tidak dapat memahami orang lain yang hidup hari ini, di masa lalu dan di masa depan. Tanpa kesetaraan manusia juga tidak dapat merencanakan masa depan dan meramalkan kebutuhan generasi mendatang.

Manusia dalam keanekaragamannya akan berada pada situasi di mana dia harus memahami sebuah perbedaan dan menerimanya, sehingga dari perbedaan itulah ada sesuatu yang dibicarakan dan diselesaikan bersama-sama. Sebaliknya jika tidak mengenal perbedaan, manusia tidak perlu berbicara atau bertindak agar dapat dipahami orang lain. Situasi ini tentu akan menyulitkan manusia dalam menjalani kehidupannya. Untuk memenuhi dan mengomunikasikan kebutuhannya, manusia memerlukan tanda dan suara. Suara dan tanda ini untuk memenuhi keinginannya yang memang identik dengan orang lain.⁴⁷ Arendt juga menegaskan bahwa konsep *distinctness* berbeda dengan *otherness*.

Otherness adalah kualitas dari alteritas yang dimiliki semua hal, yang di dalam filsafat abad pertengahan disebut salah satu dari empat karakteristik dasar dari wujud universal yang melampaui

setiap kualitas tertentu. *Otherness* juga merupakan aspek penting dalam pluralitas, *otherness* adalah alasan mengapa semua definisi kita adalah distingsi dan mengapa kita tak mampu membicarakan sesuatu tanpa membedakannya dengan sesuatu yang lain. *Otherness* dalam bentuknya yang paling abstrak hanya ditemukan sebagai multiplikasi objek inorganik, karena semua kehidupan organis telah menunjukkan variasi dan distingsi, bahkan di antara spesimen dari spesies yang sama. Akan tetapi bagi Arendt hanya manusia satu-satunya makhluk yang sungguh-sungguh dapat mengekspresikan distingsi diri. Hanya manusia yang dapat mengomunikasikan identitas diri dan tidak sekadar mengomunikasikan perasaan tertentu, seperti haus, lapar, takut, kasih sayang atau permusuhan. Dalam diri manusia terdapat *otherness* sebagai kualitas yang dibagi dengan semua makhluk dan *distinctness* yang dimiliki semua manusia, kedua hal inilah yang menjadi ciri khas manusia yang unik dan pluralitas manusia, pluralitas yang paradoks dari makhluk-makhluk yang unik.⁴⁸

Ucapan dan tindakan menyingkapkan *distinctness* manusia yang unik. Melalui ucapan dan tindakan, manusia dapat membedakan dirinya, meskipun secara alamiah manusia memang sudah berbeda. Melalui ucapan dan tindakan manusia dapat menampakkan dirinya kepada manusia lain bukan hanya sebagai objek fisik, tetapi juga sebagai manusia individu (*qua men*). Penampakan ini dalam perbedaannya yang semata-mata sebagai eksistensi tubuh yang bersandar pada inisiatif yang tak dapat dihindari oleh manusia, dan inisiatif inilah yang diambil sebagai inisiatif tindakan manusia. Menurut Arendt dalam *vita activa* tidak ada aktivitas lain yang menunjukkan inisiatif dan penampakan di depan orang lain selain tindakan dan ucapan⁴⁹. Manusia dapat hidup tanpa bekerja karena dia dapat mempekerjakan orang lain, mereka juga dapat menggunakan benda-benda produksi di dunia tanpa harus membuat atau menghasilkan benda-benda itu sendiri. Hidup seorang peneras tenaga orang lain atau pemilik budak menurut Arendt bukanlah kehidupan manusia yang sesungguhnya.⁵⁰

Kita menempatkan diri kita ke dalam dunia manusia melalui kata dan tindakan, dan penempatan ini tak ubahnya dengan kelahiran kedua manusia di mana manusia dapat mengonfirmasikan kehadirannya. Penempatan diri ini tidak dilakukan sesuai kebutuhan sebagaimana yang dilakukan kepada manusia pekerja atau oleh prinsip kegunaan sebagaimana pada manusia yang menghasilkan

45 Arendt, 25

46 Arendt, 25-26

47 Arendt, 175

48 Arendt, 175

49 Arendt, 176

50 Arendt, 176

barang-barang produksi. Penempatan diri ini distimulasi oleh kehadiran orang lain yang keberadaannya mendorong kita untuk bertindak bersama-sama. Dorongan penempatan ini berasal dari momentum manusia lahir ke dunia dan yang menjadikan kita sebagai manusia yang memiliki kapasitas untuk memulai yang baru. Tindakan (action) bagi Arendt berarti mengambil inisiatif untuk memulai sesuatu yang baru dan mengatur sesuatu dalam gerak. Karena setiap manusia sebagai pendatang yang baru akan selalu mengambil inisiatif untuk melakukan sesuatu yang baru. Arendt mengutip dari St. Agustinus, karena manusia adalah pemula maka manusia yang lahir sebelumnya adalah bukan siapa-siapa. Dengan penciptaan manusia, prinsip permulaan hadir di dunia, dengan kata lain kebebasan tercipta ketika manusia diciptakan, dan bukan sebelumnya.⁵¹

Kehadiran yang baru selalu menimbulkan pertentangan dan perbedaan dalam kehidupan manusia sehari-hari, oleh sebab itu yang baru selalu muncul seolah-olah sebagai sesuatu yang tidak dapat diprediksi dan dipastikan. Fakta yang menunjukkan kemampuan manusia untuk bertindak menghasilkan sesuatu yang baru menjadi ciri khas manusia. Hal ini dapat terjadi karena menurut Arendt manusia adalah makhluk yang unik, sehingga setiap kelahiran manusia ke dunia selalu membawa sesuatu yang unik dan baru. Tak ada orang yang sama dengan orang yang lahir sebelumnya atau sesudahnya. Jika tindakan sebagai sebuah permulaan dan sesuai dengan fakta kelahiran, maka ucapan akan selaras dengan fakta distinctness dan merupakan aktualisasi kondisi pluralitas manusia, yaitu hidup sebagai individu yang berbeda, unik dan setara.⁵²

Penyingkapan diri seseorang menurut Arendt terletak pada tindakan dan ucapannya. Akan tetapi hubungan antara ucapan dengan wahyu (revelation) lebih dekat daripada hubungan antara tindakan dengan wahyu. Sama halnya hubungan antara tindakan dengan sebuah permulaan (beginning) lebih dekat daripada hubungan antara ucapan dengan permulaan. Walaupun semua tindakan dilakukan melalui ucapan juga, tanpa adanya ucapan, tindakan akan kehilangan kapasitasnya; kapasitas dalam menyingkapan jati-diri pelaku. Manusia hadir dan bertindak, tanpa mengeluarkan ucapan verbal sama sekali menunjukkan dirinya seperti robot. Tindakan hanya relevan melalui kata-kata yang diucapkan ketika seseorang mengidentifikasi dirinya sebagai pelaku, menjelaskan apa yang sedang dia lakukan saat itu.⁵³

Dalam tindakan dan ucapan, manusia menunjukkan siapa dirinya dalam ranah hubungan antar manusia, dan menunjukkan identitas mereka yang unik melalui penampakkannya dengan bentuk tubuh dan suara yang unik. Kapasitas pengungkapan diri dalam ucapan dan tindakan menurut Arendt akan terwujud jika manusia berada di antara manusia lain dan tidak akan terwujud jika manusia melawan orang lain. Penyingkapan diri manusia tidak terjadi dalam momentum kerja di mana seseorang tanpa jati diri atau menyembunyikan dirinya agar tidak terungkap perbuatannya. Pelaku kejahatan dan pelaku pekerjaan yang baik menurut Arendt adalah figur yang kesepian, karena mereka berada di luar hubungan manusia. Hal ini disebabkan oleh adanya tendensi inheren untuk membuka identitas pelaku, tindakan membutuhkan penampakan penuh, kece-merlangan individu, keunggulan personal yang hanya dapat terjadi dalam ruang publik.⁵⁴

Tanpa adanya penyingkapan jati diri pelaku, tindakan tidak berarti apapun, sehingga tindakan seolah-olah hanya sebagai sebuah tindakan untuk memproduksi sesuatu. Tidak adanya pengungkapan diri manusia karena manusia kehilangan kesetaraan sehingga manusia hanya dapat melawan atau melayani orang lain. Menyembunyikan jati dirinya membuat manusia hanya berpikir untuk melawan atau melayani manusia yang lain. Kondisi ini yang menggambarkan tindakan seolah-olah menjadi sia-sia. Arendt memberikan contoh dari perang di zaman modern ketika manusia bertindak menggunakan perangkat kekerasan untuk mencapai tujuan melawan orang lain. Dalam konteks ini menurut Arendt ucapan hanya sebagai ucapan semata sebagai sarana untuk mencapai tujuan tertentu, sebagai alat propaganda untuk membujuk dan menyalahkan. Tindakan tanpa identitas pelaku adalah sebuah kesia-siaan.

Monumen "unknown soldier" yang didirikan setelah perang dunia pertama adalah sebuah testimoni tentang kebutuhan pengakuan atau pemujaan pelaku sejarah yang tak teridentifikasi yang setelah perang berakhir perlu diungkapkan jati dirinya. Pahlawan yang dalam perang tak terungkap identitasnya menimbulkan frustrasi di antara mereka sehingga monumen itu didirikan untuk pahlawan tanpa nama. Menurut Arendt, perang telah gagal menegakkan martabat manusia-tindakan⁵⁵. Pengungkapan jati diri menjadi sangat penting karena dari pengungkapan itulah manusia mampu memahami dirinya dan terbuka kepada manusia yang lain dan mampu menjelaskan tujuan dari tindakannya. Monumen yang didirikan itu menjadi contoh betapa identitas manusia menjadi sangat penting untuk diungkapkan.

51 Arendt, 177

52 Arendt, 178

53 Arendt, 179

54 Arendt, 180

55 Arendt, 181

Kesimpulan

Manusia-tindakan sebagai manusia politik adalah manusia yang memiliki kapasitas bertindak dan berbicara di ruang publik. Tiga syarat manusia berada di dunia adalah kondisi yang membawa manusia menjadi manusia politik. Istilah *vita activa* dan *vita contemplativa* adalah istilah yang membuat manusia menempatkan dirinya sebagai manusia yang mampu melakukan hal-hal yang abadi dan kekal, yang politis dan yang kontemplatif. Aktivitas politis dan kontemplatif adalah aktivitas yang memampukan manusia sebagai makhluk yang unik, lahir ke dunia dan memiliki kapasitas untuk memulai sesuatu yang baru. Kapasitas yang unik itu kemudian muncul melalui tindakan dan ucapan manusia yang mau keluar dari ranah privat dan masuk ke ruang publik. Untuk dapat mewujudkan dirinya sebagai manusia politik, maka manusia harus bebas dan menjadi setara. Setelah manusia keluar dari ruang privat yang hirarkis dan despotik, ia kemudian masuk ke ruang publik di mana setiap orang memiliki kebebasan dan kesetaraan. Dalam kebebasan dan kesetaraannya manusia kemudian terlibat dalam diskursus dan dialog bersama untuk menyelesaikan permasalahan bersama.

Politik adalah kebebasan, suatu tindakan yang dapat dilakukan bersama-sama dalam ranah publik dan dapat terjadi dalam kondisi manusia yang plural. Manusia pada dasarnya adalah manusia pluralis sehingga dalam pluralitasnya manusia dapat menjalani kehidupannya bersama-sama dengan saling menerima perbedaan yang ada di antara mereka. Politik terjadi di antara manusia yang setara, dan terbebas dari kungkungan kerja (*labor*) dan karya (*work*). Manusia politik harus mampu bertindak dan berbicara di ruang publik. Tindakan (*action*) adalah aktivitas yang menuntut kita untuk mampu meninggalkan ruang privat, masuk ke dalam ruang publik dengan berbagai ketidakpastian untuk memperjuangkan kepentingan bersama. Tindakan politik yang memiliki ciri khas melalui tindakan dan ucapan dapat menyingkapkan identitas manusia sebagai pelakunya. Tindakan dan ucapan adalah wujud manusia menampakkan dirinya kepada orang lain sebagai makhluk individual.

Bagi Arendt, tindakan politik adalah kegiatan untuk menegaskan identitas yang lahir dari fakta perbedaan dengan orang lain yang menampakkan dirinya dalam keunikan masing-masing. Manusia-tindakan sebagai manusia politik adalah konsep yang dibangun Arendt dengan menunjukkan diri manusia sejak ia terlahir ke dunia, tumbuh dan berkembang, kemudian menampakkan dirinya di ruang publik. Dalam penampakkannya di ruang publik manusia diminta untuk menunjukkan identitasnya melalui tindakan dan ucapannya, sehingga secara bersama-sama ia terlibat dalam diskursus publik dan membahas kepentingan bersama demi kebaikan bersama. Manusia politik Hannah Arendt adalah manusia yang bebas dan tidak lagi berkubang dengan persoalan naturalistik,⁵⁶ namun lebih menitikberatkan kepada tindakannya yang nyata di ruang publik. Manusia-tindakan sebagai manusia politik adalah wujud manusia yang bebas dan mampu menerima perbedaan yang ada di dalam hidupnya. Manusia-tindakan dinilai dari tindakan dan ucapannya mengambil sikap politik di ranah publik untuk mewujudkan keberadaannya yang unik. Manusia politik Hannah Arendt adalah bagian dari teori politik yang dibangun Arendt secara otentik.

Daftar Pustaka

- Christopher, Shields Aristotle, Second Edition, New York: Routledge, 2014.
- Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998
- Jaeger Werner, *PAIDEIA: The Ideas of Greek Culture*, Volume III, *The conflict of cultural in the age of Plato*, Translated from German manuscript by Gilbert Highet, New York: Oxford University Press, 1944
- St. Augustine, *The Confessions*, X, 6, The Loeb Classical Library New York: The MacMillan Co, 1912.

⁵⁶ Arendt, *The Human Condition*, hl. 176: "Men can very well live without laboring, they can force others to labor for them, and they can very well decide merely to use and enjoy the world of things without themselves adding a single useful object to it; the life of an exploiter or slave-holder and the life of a parasite may be unjust, but they certainly are human."

Filsafat Melalui Kultur Pop I - *Übermensch* dan Sublimasi dari Nietzsche dalam Serial “The Umbrella Academy”

Richard Handris P.

nirankaraisha@gmail.com

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

Abstrak

Membaca dan mencoba untuk menafsirkan Nietzsche bukanlah sebuah perkara yang mudah, terutama untuk masyarakat awam. Penulis akan memberikan penafsiran terhadap *Übermensch* (*Superman/Overman/Adi Manusia/Manusia yang Melampaui*) menggunakan medium kultur pop sebagai bahan refleksi filosofis. Kultur pop yang dipilih adalah sebuah serial yang cukup populer melalui media *streaming* Netflix berjudul *The Umbrella Academy*. Tulisan ini hendak melihat apa yang dimaksud Nietzsche mengenai *Übermensch* dan sublimasi dengan menggunakan *The Umbrella Academy* sebagai medium filosofis. Tulisan ini akan dimulai dengan pendahuluan singkat mengenai film sebagai filsafat dan sinopsis *The Umbrella Academy*. Dilanjutkan dengan pengertian *Übermensch* dan sublimasi dalam *The Umbrella Academy*. Ditutup dengan sebuah kesimpulan reflektif.

Keywords: *Übermensch*, sublimasi, kultur pop, *The Umbrella Academy*.

Pendahuluan

“Manusia harus melampaui dirinya!” Ide mengenai hal ini Nietzsche nyatakan dalam bukunya *Thus Spoke Zarathustra* (Demikianlah Zarathustra Bersabda). Melalui tokoh yang merefleksikan dirinya sendiri, seorang filsuf bernama Zarathustra, Nietzsche mengajarkan sebuah konsep mengenai seorang *Übermensch* (*Superman/Overman/Adi Manusia/Manusia yang Melampaui*). Seorang *Übermensch* adalah bentuk kemanusiaan yang dituju oleh Nietzsche. Lalu, bagaimana caranya untuk menjadi seorang *Übermensch*?

Nietzsche menekankan pentingnya pengendalian diri (*self-overcoming*) sebagai jalan menjadi seorang *Übermensch* (untuk selanjutnya dalam tulisan ini akan disingkat dengan U). Menjadi seorang U adalah sebuah proses yang terjadi terus menerus. Dan proses melakukan pengendalian diri ini oleh Nietzsche (untuk selanjutnya dalam tulisan ini akan disingkat dengan N) disebut dengan sublimasi. Film berbentuk serial web mengenai kehidupan

sekelompok pahlawan super berjudul *The Umbrella Academy* buatan Netflix dapat menjadi contoh yang baik mengenai pengejaran menjadi seorang *Übermensch*. Melalui serial web ini, dapat dilihat bagaimana setiap tokoh utamanya melakukan sublimasi sebagai bentuk pengendalian diri. Lalu perlahan-lahan diceritakan belajar mengendalikan dirinya dan dapat menjadi seorang *Übermensch*.

Metode Penelitian

Tulisan ini ingin mendalami mengenai *Übermensch* dan sublimasi dalam pemikiran Friedrich Nietzsche. Metode yang digunakan dalam penelitian adalah studi literatur, dengan menggunakan buku Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra* (terjemahan Adrian Del Caro, Cambridge University Press, 2006) sebagai acuan utama. Ditambah dengan karya A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche* (PT Kanisius, Yogyakarta, 2017), sebagai acuan tafsir. Untuk lebih memahami bagaimana manusia melakukan sublimasi sebagai bentuk pengendalian diri, dan belajar mengendalikan dirinya agar menjadi seorang *Übermensch*, digunakan film berbentuk serial web berjudul *The Umbrella Academy* buatan Netflix.

The Umbrella Academy sebagai Medium Filosofis

Pada dasarnya, film adalah sarana multimedia yang bisa sangat efektif untuk merangsang perenungan filosofis. Profesor Bambang Sugiharto, Guru Besar Fakultas Filsafat Unpar setidaknya memberikan tiga alasan mengenai hal ini.¹ *Pertama*, film mampu menyingkapkan pergulatan filosofis (yang biasanya abstrak dalam diri manusia) dalam dunianya yang spesifik dan konkret. Film dapat membantu terlihathnya sisi-sisi baru realitas kehidupan lebih dari yang biasanya dilihat dan disadari.

Kedua, bahasa film adalah bahasa pengalaman, di sini yang diolah dan diperkarakan bukanlah teks, melainkan “realitas” itu sendiri. Hal ini merangsang partisipasi penonton untuk ikut “mengalami”-nya.

¹ Sugiharto, I. Bambang (2003). dalam pengantar untuk *Menikmati Filsafat melalui Film Science-Fiction*. Bandung: Mizan.

Ketiga, filsafat pada dasarnya merupakan penjelajahan berbagai kemungkinan untuk memahami realitas dan pengalaman. Melalui film, filsafat dapat menemukan rangsangan yang lebih kuat, lebih terperinci, sekaligus lebih realistis.

The Umbrella Academy adalah serial web yang dibuat oleh Steve Blackman dan Jeremy Slater untuk Netflix pada tahun 2019. Serial ini adalah adaptasi dari komik yang berjudul sama yang dibuat oleh Gerard Way dan Gabriel Ba. Berkisah mengenai keluarga pahlawan super yang disfungsi. Kisah dimulai saat mereka reuni untuk memecahkan kasus kematian ayah angkat mereka dan mencoba mencengah kiamat.

Cerita dimulai pada 1 Oktober 1989, 43 wanita dari berbagai belahan dunia melahirkan secara bersamaan, tanpa sebelumnya menunjukkan gejala hamil. Seorang miliarder bernama Sir Reginald Hargreeves berhasil mengadopsi tujuh bayi, dan mendidik mereka untuk menjadi tim pahlawan super bernama "The Umbrella Academy." Hargreeves sendiri memberikan nama anak-anaknya berdasarkan angka kebergunaan kekuatan super mereka. Robot pengasuh merekalah yang bernama Grace memberikan mereka nama: Luther (nomor satu), Diego (nomor dua), Allison (nomor tiga), Klaus (nomor empat), Number Five (satu-satunya nama dia), Ben (nomor enam) dan Vanya (nomor tujuh).

Cerita dilanjutkan ke masa sekarang. Luther seorang antariksawan bertubuh setengah gorilla, Allison seorang artis terkenal Hollywood, Vanya seorang violinis, Klaus seorang pecandu narkoba, Ben sudah meninggal yang dimana hantunya hanya bisa dilihat oleh Klaus, dan Diego seorang vigilante. Keluarga yang sudah terpisah-pisah ini mengetahui ayah mereka telah meninggal, berkumpul kembali untuk pemakaman. Saat pemakaman, tiba-tiba Number Five kembali dari masa depan, dan menyatakan bahwa dunia akan kiamat sebentar lagi. Konflik yang ditekankan dalam kisah ini adalah ketika persaudaraan mereka diuji oleh kepribadian dan kekuatan mereka yang berbeda-beda.

Konsep *Übermensch*, Sublimasi dan Rasa Bersalah

N mencoba memberikan pendekatan yang unik mengenai *Übermensch*. *Übermensch* adalah hal yang diajarkan oleh Zarathustra (untuk selanjutnya dalam tulisan ini akan disingkat dengan Z), tapi Z bukanlah seorang *Übermensch*. Z sendiri adalah refleksi dari N, tapi N bukan Z. Hal ini dikatakan oleh Setyo dalam bukunya GFN supaya U tidak menjadi finalitas baru. N mengenalkan *Übermensch* sebagai hal perlu dituju oleh umat manusia. *Übermensch* adalah usaha N untuk memberitahu dan mengajak manusia bahwa ada sebuah kemanusiaan yang

mampu melampaui manusia sezamannya.² Seperti yang N tulis dalam bukunya *Demikianlah Zarathustra Bersabda*,

"... what does your body proclaim about your soul? Is your soul not poverty and filth and a pitiful contentment? Truly, mankind is a polluted stream. One has to be a sea to take in a polluted stream without becoming unclean. Behold, I teach you the overman: he is this sea, in him your great contempt can go under."³

Menurut N, manusia adalah makhluk yang bersifat lemah dan kotor. Manusia perlu melampaui dirinya dan berevolusi menjadi seorang *Übermensch*. *Übermensch* sendiri adalah sebuah tingkatan yang tidak akan tercapai untuk seorang manusia. Walaupun seperti itu, *Übermensch* adalah sesuatu yang manusia harus kejar. Namun, usaha dalam pengejaran ini adalah hal yang penting.⁴ Di dalamnya, manusia akan berusaha untuk mengendalikan dirinya. Karena melalui pengendalian diri, manusia dapat mencapai tingkatan diri yang lebih tinggi.

A. Setyo Wibowo menggunakan istilah *Manusia yang Melampaui* untuk mengartikan *Übermensch* dalam bukunya *Gaya Filsafat Nietzsche*. Menurut Setyo Wibowo, kemanusiaan yang diarahkan oleh Nietzsche adalah sebuah kemanusiaan yang *lain*, yang melampaui kemanusiaan yang ada di antara jeruji ajaran moral, metafisis, dan religius zamannya. Manusia ini *kuat*, tapi bukanlah dalam arti kuat secara fisik. Secara paradoksal Manusia kuat ini bukan disimbolkan sebagai Singa melainkan sebagai Bayi.⁵

Lalu apa yang coba dilampaui? Manusia harus meninggalkan moral budak dan mencoba memiliki moral tuan. Seperti apa moral budak? Setyo Wibowo menjelaskan bahwa ada dua jenis moral budak yang dimaksud Nietzsche. Moral budak "berbentuk" roh Unta & roh Singa.

"Adakah sesuatu yang berat untuk ditanggung?" kata roh yang menjadi binatang pengangkut, dan ia berlutut, sama seperti yang Unta yang meminta supaya dipenuhi beban sebisanya.⁶

2 Wibowo, A. Setyo (2017). *Gaya Filsafat Nietzsche*. Yogyakarta: PT Kanisius. h. 389

3 Nietzsche, Friedrich (2006). *Thus Spoke Zarathustra*. trans. Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press. h. 6

4 "The Philosophy of Umbrella Academy. Nietzsche, Superman, and Surpassing." Publish0x, accessed Nov 28, 2019. <https://www.publish0x.com/philosophy/philosophy-umbrella-academy-nietzsche-superman-and-surpassin-xjzrl>

5 Wibowo, 35

6 Wibowo, 102

Seperti itulah Nietzsche secara puitis menggambarkan seseorang dengan roh Unta. Roh Unta memiliki sikap *iya secara naif* terhadap apa saja yang datang. Roh Unta mencari jadi diri melalui kata-kata “kau harus!” Menjadikan kata-kata tersebut sebagai pegangan untuk menjalani kehidupannya. Setiap cobaan akan diterimanya dengan terbuka.

Di padang gurun itu, dalam kesendirian memuncak, terjadilah metamorfosis yang kedua: roh menjadi Singa. Dia ingin mendapatkan kebebasannya, menjadi raja atas padang gurunnya sendiri.

Dia berusaha mencari guru yang terakhir; dan dia akan menjadi musuh atasnya dan musuh atas Tuhannya yang terakhir; dia ingin mengukur dirinya dengan si Naga raksasa, dan menaklukkannya.

Siapakah Naga raksasa yang terhadapnya roh tidak mau memanggilnya sebagai tuan dan Tuhannya? Nama dari Naga raksasa ini adalah “Kau Harus”.⁷

Digambarkan oleh Nietzsche roh Singa berkebalikan dengan roh Unta. Roh Singa memberontak dan berkata “aku mau!” Singa menolak rasa sakit yang diterima Unta dengan pasrah. Singa adalah roh *menindak naif* yang selalu berkata tidak, karena takut yang menghampirinya akan mengalahkannya dan merebut wilayah kekuasaannya. Roh Singa hadir hanya untuk mereaksi yang datang, karena itu tidak akan ada yang tercipta darinya.

Sebabnya adalah karena Bayi adalah kepolosan dan pelupaan, permulaan baru, permainan, roda yang bergerak dari dirinya sendiri, penggerak pertama, afirmasi kudus.⁸

Moral tuan memiliki bentuk seperti roh Bayi. Roh Bayi bersifat terbuka terhadap berbagai hal yang datang menghampirinya. Roh Bayi tidak mencoba mengiyakan semua yang datang secara naif seperti unta atau sebaliknya mencoba menguasainya seperti singa. Bayi adalah pribadi yang menciptakan dunianya sendiri. Seorang *Übermensch* adalah seseorang dengan roh Bayi!

Berhadapan dengan persoalan moral, seorang *Übermensch* yang memiliki roh Bayi melebihi sekadar apa yang disebut dengan baik atau buruk. Untuk bisa mencapai sikap melampaui baik atau buruk, haruslah terlebih dulu belajar melakukan pengendalian diri (*self-overcoming*). Seperti yang dijelaskan oleh Walter A. Kaufmann dalam bukunya *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*,

Now one might well distinguish between the expediency of an act motivated by fear and the expediency of simply

⁷ Wibowo, 103

⁸ Wibowo, 105

acting on impulse, but this distinction only confirms that expediency as such is not the essence of morality. There is another element that distinguishes the moral from the nonmoral – and this, says Nietzsche, is self-overcoming.⁹

Nietzsche memberikan sebuah jalan, sebuah proses yang harus dilalui untuk menuju U, yaitu pengendalian diri. *Übermensch* bukan sebagai titik akhri. *Übermensch* adalah sebuah perjalanan pengendalian diri yang harus terus-menerus dilakukan. Hal ini dijelaskan Douglas Burnham dalam *The Nietzsche Dictionary* dalam penjelasannya mengenai *Übermensch* (*overman*),

The overhuman should be thought of not as an end point, a final evolutionary stage or a new fixed species. Any state of the human that refused further growth would, by that very fact, not be the overhuman ('Life is an instinct for growth', AC6). Rather, the overhuman is a perpetual ideal of human development, continual self-overcoming.¹⁰

Nietzsche menyebutkan proses dan kontrol dalam pengendalian diri yang dia maksud dalam satu kata, yaitu sublimasi. Seperti yang dituliskan oleh Nietzsche dalam esainya mengenai Genealogi Moral, “All great things bring about their own demise **through an act of self-sublimation**: that is the law of life, the law of necessary ‘self-overcoming’ in the essence of life.”¹¹

Sublimasi secara harafiah adalah proses berubahnya benda padat menjadi gas tanpa melalui proses pencairan terlebih dahulu. Bagi Nietzsche, sublimasi adalah cara untuk melakukan pengendalian diri. Nietzsche meyakini bahwa impuls yang muncul dalam diri seseorang dapat dialihkan. Seperti impuls seorang barbarian untuk menyiksa musuhnya dapat dialihkan menjadi semangat untuk mengalahkan saingannya dalam kontes pedang misalkan.¹²

Tujuan dari pengendalian diri dalam bentuk sublimasi ini adalah untuk menghindari diri dari penerimaan akan moralitas budak. Hal ini dijelaskan oleh Carol Diethe dalam bukunya *Historical Dictionary of Nietzscheanism*,

“By conquering negative tendencies in his psyche to the point of sublimation through Selbstüberwindung (self-overcoming), he will be beyond the pettiness of resentment engendered by slave morality.”¹³

⁹ Kaufmann, Walter A (1974). *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 4th ed. New Jersey: Princeton University Press. h. 213

¹⁰ Burnham, Douglas (2015). *The Nietzsche Dictionary*. London: Bloomsbury. h. 248

¹¹ Leiter, Brian (2002). *Nietzsche on Morality*. London: Routledge. h. 289

¹² Kaufmann, 213

¹³ Diethe, Carol (2014). *Historical Dictionary of Nietzscheanism*, 3rd ed. Plymouth: The Scarecrow Press. h. 351

Rasa bersalah adalah salah satu hal yang membangkitkan mental budak dalam diri seseorang menurut Nietzsche.¹⁴ Nietzsche mengargumenkan bahwa konsep psikologi rasa bersalah berasal dari konsep hutang. Kata “rasa bersalah” dan “hutang” yang digunakan Nietzsche adalah *Schuld*. Kata *Schuld* sendiri dapat berubah menjadi *Schuldig* yang berarti memiliki hutang atau memiliki rasa bersalah.¹⁵ Bagi Nietzsche, rasa bersalah muncul karena ketika seseorang melakukan sebuah kesalahan, orang tersebut memiliki “hutang” untuk memperbaikinya.

Pada masa masyarakat mula-mula, seseorang yang tidak bisa membayar hutang harus melunasinya dengan hukuman fisik. Setelah hukuman fisik tersebut dilaksanakan, maka yang berhutang akan merasa selesai dan lega. Namun, beriringnya kemajuan peradaban, hukuman fisik dianggap tidak manusiawi lagi. Hal ini menyebabkan perpindahan rasa bersalah dalam bentuk eksternal menjadi internal.¹⁶

Ketika rasa takut untuk sebuah hukuman yang dilakukan secara eksternal, seseorang dapat merasa bebas dengan melakukan tindakan-tindakan penebusan. Sedangkan, saat rasa takut itu diinternalisasi, tidak akan ada yang bisa menghilangkannya. Rasa takut akan mengregoroti jiwa manusia seperti kanker.¹⁷

The Umbrella Academy dan Übermensch

Dalam *Demikianlah Zarathustra Bersabda* dikisahkan bahwa Zarathustra melakukan atraksi dengan berjalan diatas seuntang tali dari satu bangunan ke bangunan lainnya. Bagi Nietzsche, kemanusiaan adalah tali yang direntangkan antara binatang dan *Übermensch*. Kemanusiaan adalah jembatan itu sendiri untuk menjadi seorang *Übermensch*. Seperti yang Nietzsche gambarkan dalam *Demikianlah Zarathustra Bersabda*,

*“Mankind is a rope fastened between animal and overman – a rope over an abyss. A dangerous crossing, a dangerous on-the-way, a dangerous looking back, a dangerous shuddering and standing still. What is great about human beings is that they are a bridge and not a purpose.”*¹⁸

Lalu diceritakan dalam *Demikianlah Zarathustra Bersabda*, sang pemain akrobat melakukan aksinya untuk meniti tali. Ketika sedang melakukan aksinya, tiba-tiba seorang badut gila (*mad jester*) mengacaukan aksinya, dan akhirnya dia terjatuh. Dia terjatuh tepat di dekat Zarathustra. Dia mera-

sa gagal sebagai manusia dan hidupnya adalah hal yang sia-sia. Dalam momen sebelum kematiannya, Zarathustra mengoreksinya, *“Not at all, you made your vocation out of danger, and there is nothing contemptible about that.”*¹⁹ Bagi Zarathustra, dia berhasil hidup secara terhormat, dengan kebenaran dan berani menghadapi bahaya. Berbeda dengan para warga kota yang hanya berani mencemooh dan lemah, dan mereka tidak bisa menyadari kecacatan dalam diri mereka.

Tokoh pahlawan dalam *The Umbrella Academy* bisa menggambarkan sifat dari keduanya. Mereka menggambarkan sang pemain akrobat yang berani melakukan aksinya, tapi di sisi lain juga para warga kota dengan segala kecacatannya. Secara fisik, mereka adalah seorang *Adi Manusia* dengan kekuatan super yang mereka miliki. Namun, *Übermensch* bagi Nietzsche bukanlah perkara kekuatan fisik, melainkan kekuatan dalam diri, kekuatan kehendak.²⁰

Hal ini diajarkan pertama kali oleh ayah angkat mereka, Sir Hargreeves dengan mengutip kata-kata Nietzsche bahwa manusia seperti tali yang direntangkan antara hewan dan Manusia yang melampaui saat melatih mereka. Sir Hargreeves ingin mengajarkan bahwa melakukan adaptasi terhadap kekuatan super mereka masing-masing adalah penting, tapi belajar mengendalikan diri mereka lebih penting. Sir Hargreeves ingin mengajarkan kepada mereka menjadi pahlawan karena memang terlahir untuk itu, untuk menyelamatkan orang lain. Menjadi pahlawan, bukan untuk menjadi terkenal ataupun kaya.

Setelah beranjak dewasa, ketujuh tokoh pahlawan ini tidak menunjukkan sifat seorang *Übermensch* yang memiliki roh Bayi. Melainkan sebaiknya, mereka menggambarkan apa yang Nietzsche bilang dengan roh Unta atau roh Singa. Luther (Nomor Satu), memiliki kekuatan super berupa tenaga fisik melebihi manusia normal. Setidaknya dengan kekuatan fisik yang dimilikinya, dan dipilihnya dia sebagai seorang pemimpin tim oleh ayahnya, dia seharusnya menggambarkan seorang Singa. Kenyataannya, dia adalah seorang Unta yang selalu menurut apa perkataan ayahnya. Di saat saudara-saudaranya satu persatu pergi, dia satu-satunya yang hingga akhir masih melayani ayahnya sebagai seorang pahlawan. Tidak pernah melihat dunia luar dan hidup terisolasi.

Diego (Nomor Dua), hidup sebagai seorang vigilante. Dia merasa dirinya adalah benar, mening-

14 Bornedal, Peter (2010). *The Surface and the Abyss*. Berlin: De Gruyter. h. 389

15 Bornedal, 391

16 Bornedal, 392-393

17 Bornedal, 397

18 Nietzsche, 7

19 Nietzsche, 11

20 “The Philosophy of Umbrella Academy. Nietzsche, Superman, and Surpassing” Publish0x, accessed Nov 28, 2019.

galkan ayahnya dan bekerja dengan kemauannya sendiri. Allison (Nomor Tiga), seorang artis Hollywood terkenal. Dia terkenal karena menggunakan kekuatannya yang dapat menghipnotis orang untuk mengikuti keinginan hatinya. Klaus (Nomor Empat), seorang pecandu narkoba yang ingin hidup bebas. Semuanya menggambarkan sifat roh Singa, mengaum menolak dengan naif segala aturan dan ingin hidup dengan kepercayaan yang dia bangun sendiri.

Setelah kematian ayah mereka, mereka berkumpul dan bersama-sama belajar mengendalikan diri mereka. Mereka melakukan sublimasi terhadap keinginan mereka masing-masing. Seperti keinginan Diego (Nomor Dua) untuk membalas dendam kematian kekasihnya disublimasi menjadi rasa ingin menyelamatkan saudara-saudaranya. Atau sublimasi rasa keinginan menggunakan narkoba Klaus menjadi latihan untuk mengendalikan kekuatan yang dimilikinya.

Setiap tokoh juga memiliki bentuk rasa bersalah dalam hidup mereka masing-masing. Seperti rasa bersalah Allison menggunakan kekuatannya untuk menghipnotis anaknya sendiri saat anaknya marah-marah atau mengalami tantrum, tindakan tersebut diketahui oleh suaminya dan membuat mereka berpisah. Meskipun secara eksternal, Allison sudah dihukum dengan cara dipisahkan sementara dengan anak dan suaminya. Allison pada awalnya menginternalisasi rasa bersalah ini, merasa dirinya sebagai seseorang yang tidak pantas hidup. Allison yang awalnya terkurung dengan rasa bersalahnya, pada akhirnya berhasil mensublimasi rasa bersalahnya. Allison merubahnya untuk menjadi semangat menyelamatkan saudara-saudaranya dengan berpikir, "saya sudah kehilangan anak saya, saya tidak mau kehilangan saudara-saudara saya."

Kesimpulan

Tokoh dalam *The Umbrella Academy* memiliki kelemahan dan kecacatan yang dimiliki masing-masing. Mereka banyak bergulat dengan rasa bersalah tanpa berani maju. Namun, mereka dapat menggambarkan sebagai sang pemain akrobat peneriti tali dalam kisah Zarathustra. Mungkin dalam perjalanannya, mereka gagal menyeberang menjadi seorang *Übermensch*. Tapi mereka berani mencoba untuk menyeberang, berusaha meninggalkan roh Unta dan roh Singa, belajar menjadi seorang Bayi.

Hal yang dipelajari dari sini adalah manusia tidak seharusnya tenang-tenang dan berpuas diri. Tidak juga menolak impuls-impuls dalam diri. Manusia haruslah berusaha menyeberangi tali yang telah terbentang ini, dengan belajar pengendalian diri. Melawan rasa takut dan rasa bersalah, lampui diri.

Daftar Pustaka

- Wibowo, Setyo. *Gaya Filsafat Nietzsche*, Yogyakarta: PT Kanisius. 2017.
- Nietzsche, Friedrich. *Thus Spoke Zarathustra*, translated by Adrian Del Caro, Cambridge: Cambridge University Press. 2006.
- Burnham, Douglas. *The Nietzsche Dictionary*, London: Bloomsbury. 2015.
- Leiter, Brian. *Nietzsche on Morality*, London: Routledge. 2002.
- Diethel, Carol. *Historical Dictionary of Nietzscheanism*, 3rd ed., Plymouth: The Scarecrow Press. 2014.
- Bornedal, Peter. *The Surface and the Abyss*, Berlin: De Gruyter. 2010.
- Sugiharto, I. Bambang. *Menikmati Filsafat melalui Film Science-Fiction*, Bandung: Mizan. 2003.

Laman:

- Awmobbs, *The Philosophy of Umbrella Academy. Nietzsche, Superman, and Surpassing*, <https://www.publish0x.com/philosophy/the-philosophy-of-umbrella-academy-nietzsche-superman-and-su-xjzrl>, accessed on December 2023.--

Perbandingan Konsep Kesucian dalam Kristen dan Hindu: Analisis Filosofis dan Teologis

Timotius

Timotius80@yahoo.com

Sekolah Tinggi Teologi Moriah Indonesia

Abstrak

Studi ini melihat konsep kesucian dalam agama Hindu dan Kristen dari perspektif teologi perbandingan. Sebagai dua agama yang berbeda, Hinduisme dan Kekristenan memiliki perspektif dan praktik yang berbeda tentang kesucian dalam hal ibadah dan kehidupan spiritual. Studi ini akan menganalisis aspek teologis dari kesucian dalam kedua agama ini, dengan penekanan pada kitab suci dan teks penting, serta praktik keagamaan yang terkait. Studi ini akan menemukan persamaan dan perbedaan dalam konsep kesucian antara Hindu dan Kristen dengan menggunakan teknik analisis teologis perbandingan. Fokus utama penelitian ini adalah: apa arti kesucian dalam ajaran Hindu dan bagaimana para pemeluknya menginterpretasikan dan menerapkannya? Bagaimana keyakinan Kristen tentang kesucian dan praktiknya berdampak pada kehidupan rohani umat Kristen? Penelitian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang lebih baik tentang perbedaan dan persamaan teologis antara Hindu dan Kristen, serta bagaimana konsep kesucian berdampak pada kehidupan dan praktik keagamaan masing-masing orang.

Keywords: Teologi Perbandingan, Hinduisme, Kristen, Kesucian, Percakapan Antar agama

Pendahuluan

Di sepanjang sejarah manusia, agama seringkali menjadi katalisator konflik dan bentrokan. Ada beberapa alasan mengapa agama dapat menyebabkan konflik antara orang, kelompok, atau bangsa. Yang pertama adalah perbedaan keyakinan: agama memiliki keyakinan, ajaran, dan ritual yang berbeda, dan perbedaan ini dapat menyebabkan konflik, terutama ketika keyakinan satu kelompok dianggap mengancam atau merendahkan keyakinan kelompok lain.¹ Kedua, ekstremisme dan fanatisme agama: Individu dalam kelompok agama

tertentu mungkin merasa berhak untuk menindas atau menghapus kelompok lain yang tidak setuju dengan keyakinan mereka.² Demikian juga terjadi antara agama hindu dan Kristen.³ Baru-baru ini terjadi lagi bentrokan etnis di India di mana terdapat 508 gereja hancur.⁴

Agama harusnya dapat berperan dalam mempromosikan toleransi, perdamaian, dan kerja sama antara kelompok.⁵ Banyak orang agama yang menganut nilai-nilai perdamaian dan pengertian terhadap kelompok lain. Dalam banyak situasi, agama juga telah menjadi sumber motivasi bagi gerakan sosial dan advokasi untuk keadilan, hak asasi manusia, dan perubahan positif dalam masyarakat. Salah satu contoh gerakan sosial yang didorong oleh agama yaitu gerakan transformasi sosial KH. Abdurrahman Wahid di Indonesia.⁶ Demi tercapainya perdamaian antara agama perlu dicari titik temu yang bisa mempertemukan kedua agama yang berbeda tersebut agar bisa hidup berdampingan. Oleh karena itu, artikel ini akan memeriksa konsep kesucian dalam agama Kristen dan Hindu, dikarenakan berbagai tradisi agama dan filosofis mengakui kesucian sebagai konsep universal, termasuk dalam agama Hindu dan Kristen keduanya menekankan kesucian sebagai bagian penting

1 Tery Setiawan et al., "Memory of Conflicts and Perceived Threat as Relevant Mediators of Interreligious Conflicts," *Religions* 13, no. 3 (2022): 2.

2 Nurfitriani Nurfitriani, Suparman Abdullah, and Buchari Mengge, "Conflict and Violence among Religious People: A Case Study of Conflict and Violence Against the Ahmadiyah Congregation in Makassar City," *International Journal of Multicultural and Multi-religious Understanding* 7, no. 11 (2020): 603.

3 VOA, "Ratusan Mengungsi Akibat Bentrok Hindu-Kristen Di India Timur," *Voaindonesia*, last modified 2008, <https://www.voaindonesia.com/a/a-32-2008-08-28-voa12-85113302/9160.html>.

4 Swaminathan Natarajan, "Ratusan Gereja Hancur Akibat Gelombang Kekerasan Di India," *BBC News Indonesia*, last modified 2023, <https://www.bbc.com/indonesia/articles/c72xlrp0rzo>.

5 Setiawan et al., "Memory of Conflicts and Perceived Threat as Relevant Mediators of Interreligious Conflicts, 2."

6 Ahmad Shofi Muhyiddin, "DAKWAH TRANSFORMATIF KIAI (Studi Terhadap Gerakan Transformasi Sosial KH. Abdurrahman Wahid)," *Jurnal Ilmu Dakwah* 39, no. 1 (2019): 13.

dari kehidupan spiritual. Dalam artikel ini, penulis akan melihat bagaimana konsep kesucian dalam ajaran Hindu dan Kristen. Kemudian penulis akan pendekatan teologis dan filosofis.

Metode Penelitian

Dalam artikel ini, metode penelitian yang digunakan adalah metode teologi perbandingan. Metode ini memungkinkan penulis untuk melakukan analisis mendalam terhadap konsep kesucian dalam ajaran Hindu dan Kristen dari perspektif teologis, serta membandingkan aspek-aspek penting dari kedua agama tersebut. Berikut adalah deskripsi mengenai metode penelitian yang akan digunakan:

1. Kajian Pustaka

Langkah pertama dalam metodologi penelitian ini adalah melakukan penelitian menyeluruh tentang konsep kesucian dalam kepercayaan Hindu dan Kristen. Sumber dan literatur teologis akan dikumpulkan oleh penulis dari berbagai buku, artikel, jurnal, dan dokumen yang relevan. Sumber-sumber ini dapat mencakup kitab suci Hindu, seperti Veda, Upanishad, dan Bhagavad Gita, serta kitab suci Kristen, seperti Alkitab (Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru), tulisan teologis, risalah, dan pemikiran tokoh agama dari kedua agama. Pengumpulan sumber-sumber ini akan membantu dalam memahami pandangan teologis masing-masing agama tentang kesucian dan memastikan bahwa penelitian didasarkan pada sumber yang akurat dan dapat dipercaya.

2. Analisis Teologis

Setelah sumber-sumber yang relevan dikumpulkan, langkah selanjutnya adalah melakukan analisis teologis terhadap konsep kesucian dalam ajaran Hindu dan Kristen. Analisis ini akan mencakup identifikasi dan pemahaman tentang definisi kesucian dalam kedua agama, tujuan dan prinsip-prinsip dan nilai yang terkait dengan kesucian. Penulis juga akan mencari kesamaan dan perbedaan pandangan teologis antara ajaran Hindu dan Kristen, serta menyorohtinya.

3. Pendekatan Komparatif

Penelitian ini menggunakan pendekatan komparatif, yang membandingkan konsep kesucian dalam ajaran Hindu dan Kristen secara langsung. Penulis akan mencari hal-hal yang sama dan berbeda dalam hal definisi, prinsip, dan praktik kesucian di kedua agama tersebut. Pendekatan ini akan membantu memberikan gambaran yang lebih lengkap tentang bagaimana konsep kesucian diterapkan dalam konteks agama yang berbeda.

4. Referensi dan Kutipan

Penulis akan mencantumkan referensi dan kutipan yang tepat dari sumber-sumber yang dikutip. Hal ini penting untuk memberikan dukungan dan legitimasi ilmiah pada argumen yang dijelaskan dalam artikel ini.

Pembahasan

I. Konsep Kesucian dalam Ajaran Hindu

A. Definisi Kesucian dalam Hindu

Dalam ajaran Hindu, kesucian diwakili oleh konsep "purity" yang disebut "shuddhi". Shuddhi mencakup pemurnian hati dan pikiran, serta menjaga kesucian tubuh dan lingkungan agar terhindar dari pencemaran dan karma negatif.⁷ Dalam agama Hindu, terdapat berbagai dimensi kesucian di antaranya: Pertama, **Dimensi Fisik** di mana dalam dimensi fisik ini, kesucian dalam Hindu berkaitan dengan pemeliharaan kebersihan tubuh dan lingkungan sekitar. Pembersihan tubuh dengan mandi atau mencuci tangan sebelum beribadah atau melaksanakan aktivitas spiritual lainnya merupakan salah satu aspek kesucian yang penting.⁸ Selain itu, tempat-tempat suci dan kuil juga dijaga agar tetap bersih dan suci, karena dipercaya bahwa kesucian lingkungan akan mencerminkan kesucian hati dan pikiran.⁹

Kedua, **Dimensi Mental**, Kesucian dalam dimensi mental mencakup pemurnian pikiran dan hati dari pikiran negatif, nafsu duniawi, dan amarah.¹⁰ Tiga masalah dalam pikiran diantaranya, egoisme, kedekatan, dan delusi adalah penyebab utama dosa, yang pada gilirannya mengarah pada perilaku berdosa, penderitaan, ketidaktahuan, dan delusi.¹¹ Etika Hindu tentang non-kekerasan menentang pembunuhan karena beberapa alasan, dan kepercayaan

7 Tayyaba Razzaq, "Spiritual Purification in Hinduism-An Analytical," *Al-Adwa* 35, no. 53 (2020): 260.

8 NI KETUT RATIN, "Jagatnatha Sulawesi Tengah (Implementation of Cuntaka Teaching in Young Generation of Hindu Palu City in Maintaining Pura Agung Wana Kerana Jagatnatha Central Sulawesi)," *Widya Genitri : Jurnal Ilmiah Pendidikan, Agama dan Kebudayaan Hindu* 9, no. 2 (2018): 39.

9 RATIN, "Jagatnatha Sulawesi Tengah (Implementation of Cuntaka Teaching in Young Generation of Hindu Palu City in Maintaining Pura Agung Wana Kerana Jagatnatha Central Sulawesi)," 39.

10 Jayaram V., "The Concept of Sin in Hinduism," *Hinduwebsite*, https://www.hinduwebsite.com/hinduism/h_sin.asp, diakses 7 Agustus 2023.

11 Jayaram V., "The Concept of Sin in Hinduism," *Hinduwebsite*, https://www.hinduwebsite.com/hinduism/h_sin.asp, diakses 7 Agustus 2023.

pada karma dan reinkarnasi adalah kekuatan yang kuat dalam pikiran Hindu. Oleh karena itu, tindakan semua orang Hindu dianggap tidak berbahaya atau ahimsa.¹²

Ketiga, **Dimensi Spiritual**, Dalam dimensi spiritual agama Hindu, kesucian dapat diartikan sebagai upaya untuk mencapai kesatuan dengan Tuhan melalui kesucian pikiran, perasaan, dan tindakan.¹³ Dalam agama Hindu, ada banyak cara untuk mencapai kesucian spiritual, seperti meditasi, yoga, puja, dan karma yoga.¹⁴ Ada beberapa dimensi Spiritual dalam agama Hindu yaitu **Karma** adalah hukum tindakan dan akibat dalam agama Hindu. Setiap tindakan yang dilakukan akan menghasilkan akibat yang sesuai.¹⁵ Dalam agama Hindu, seseorang diharapkan untuk melakukan tindakan dengan niat yang suci dan tulus serta bertanggung jawab atas konsekuensi dari tindakan tersebut. Hal ini berkaitan dengan pemahaman bahwa setiap tindakan akan berdampak pada kehidupan seseorang di masa depan, baik dalam kehidupan ini maupun kehidupan setelahnya.¹⁶

Oleh karena itu, penting bagi umat Hindu untuk melakukan tindakan yang baik dan menghindari tindakan yang buruk agar dapat mencapai kesucian spiritual. Selanjutnya adalah Moksa: Moksa adalah tujuan akhir dari kehidupan dalam agama Hindu. Moksa dapat dicapai dengan membebaskan diri dari lingkaran kelahiran dan kematian (samsara) dan mencapai kesatuan dengan Tuhan. Untuk mencapai moksha, umat Hindu harus memperoleh pengetahuan tentang Tuhan dan mengembangkan kesadaran spiritual.¹⁷ **Puja**: Puja adalah upacara pemujaan dalam agama Hindu yang dilakukan untuk menghormati Tuhan.¹⁸ Puja melibatkan doa, nyanyian, dan persembahan kepada Tuhan. Melalui puja, umat Hindu dapat mencapai kesucian spiritual dengan mengembangkan rasa bhakti (cinta dan

pengabdian kepada Tuhan).¹⁹ Melalui puja, umat Hindu dapat mencapai kesucian spiritual dengan mengembangkan rasa bhakti (cinta dan pengabdian kepada Tuhan).²⁰ **Yoga**: Yoga adalah praktik meditasi dan latihan fisik yang bertujuan untuk mencapai kesatuan dengan Tuhan.²¹ Dalam agama Hindu, kesucian spiritual dapat dicapai melalui berbagai cara, seperti meditasi, yoga, puja, dan karma yoga.²²

Konsep kesucian dalam Hindu sangat terkait dengan konsep keberagaman dalam agama ini. Karena Hindu memiliki berbagai aliran dan tradisi, praktik kesucian juga dapat bervariasi sesuai dengan keyakinan dan kepercayaan masing-masing kelompok Hindu. Selain itu, kitab suci seperti Veda, Upanishad, dan Smriti juga memberikan panduan tentang kesucian dan praktiknya, sehingga mencerminkan keragaman dalam interpretasi dan praktik kesucian dalam ajaran Hindu.

B. Prinsip-Prinsip Kesucian dalam Hindu

Prinsip-prinsip kesucian dalam ajaran Hindu mencakup seperangkat nilai etika dan spiritual yang dijunjung tinggi oleh penganut agama ini untuk mencapai pemurnian dan kesucian dalam berbagai aspek kehidupan. Kesucian dianggap penting dalam Hindu karena dihubungkan dengan pencapaian kekayaan spiritual dan kedekatan dengan Tuhan. Berikut adalah beberapa prinsip kesucian dalam ajaran Hindu: 1. **Ahimsa (Non-Kekerasan)**: Prinsip ahimsa, atau tidak berbuat kekerasan, adalah salah satu pilar etika dalam Hindu.²³ Ahimsa adalah kata Sanskrit kuno berarti "tidak membunuh."²⁴ Doktrin Ahimsa dimulai dengan pemahaman bahwa semua jiwa setara dalam kehidupan.²⁵

12 "The Hindu Ethic of Non-Violence," Himalayanacademy, <https://www.himalayanacademy.com/readlearn/basics/ahimsa-nonviolence>, diakses 7 Agustus 2023.

13 Achmad Rosidi, *Dimensi Tradisional Dan Spiritual Dalam Agama Hindu* (Jakarta: Badan Litbang dan DiklatKementerian Agama RI, 2017), 222.

14 Rosidi, *Dimensi Tradisional Dan Spiritual Dalam Agama Hindu*, 222.

15 Rosidi, *Dimensi Tradisional Dan Spiritual Dalam Agama Hindu*, xv.

16 Rosidi, *Dimensi Tradisional Dan Spiritual Dalam Agama Hindu*, 59.

17 Rosidi, *Dimensi Tradisional Dan Spiritual Dalam Agama Hindu*, 16.

18 Luh Sukma Ningsih and I Wayan Suwendra, "Upacara Pawai dalam Agama Hindu," *Jurnal Widya Sastra Pendidikan Agama Hindu* 3, no. 2 (2020): 41.

19 Ludwig Maximilian, "Between Devotee and God," *Asian Ethnology* 80, no. 2 (2021): 356.

20 Marita A Hunchuck, "A Sacred and Solemn Institution : An Examination of the Nature and Purpose of Marriage and the Family in the Roman Catholic and Hindu Traditions in Light of Pope John Paul II 's Familiaris Consortio By" (2009), 11.

21 Sunil C Nagarabetta, "A Study of Basic Yoga in Physical Education," *International Journal of Physical Education, Sports and Health* 3, no. 2 (2016): 202.

22 Nagarabetta, "A Study of Basic Yoga in Physical Education," 202.

23 Tim Mimbar Hindu, "Ahimsa Wujud Dari Moderasi Beragama," *Kemenag*, last modified 2022, <https://kemenag.go.id/hindu/ahimsa-wujud-dari-moderasi-beragama-tqf9pq>, diakses 7 Agustus 2023.

24 Anilesh Kumar Singh, "THE CONCEPT OF AHIMSA IN INDIAN MYTHOLOGY," *ECONSPEAK* 7, no. 7 (2017): 104.

25 Singh, "THE CONCEPT OF AHIMSA IN INDIAN MYTHOLOGY," *ECONSPEAK* 7, 105.

Penganut Hindu diharapkan agar menghindari kekerasan terhadap makhluk hidup, baik manusia, hewan, maupun tumbuhan. Ahimsa diyakini sebagai jalan menuju pemurnian hati dan karma yang baik.²⁶ 3. **Satya (Kebenaran):** Prinsip satya mengajarkan pentingnya berpegang pada kebenaran dalam ucapan dan tindakan. Panca satya adalah ajaran tentang kesetiaan, kejujuran, dan berlandaskan kebenaran dalam epos Mahabharata.²⁷ Ajaran panca satya terdiri atas lima bagian, yaitu satya wecana (setia pada perkataan), satya mitra (setia terhadap teman), satya laksana (setia pada perbuatan), satya hredaya (setia terhadap kata hati), dan satya semaya (setia terhadap janji).²⁸ Penganut Hindu diharapkan untuk hidup dengan jujur dan menghindari kebohongan serta sikap yang menipu.

Dengan hidup dalam kebenaran, seseorang mencapai pemurnian mental dan mendekati diri pada kebenaran absolut yang diyakini sebagai aspek Tuhan. 4. **Brahmacharya (Pengendalian Diri):** Brahmacharya adalah salah satu dari empat fase utama kehidupan yang disebut ashrama dalam agama Hindu.²⁹ Prinsip Brahmacharya mengajarkan pengendalian diri dan nafsu duniawi.³⁰ Dalam kitab-kitab Hindu, Brahmacharya dianggap penting untuk kemajuan spiritual dan pencapaian moksha, atau pembebasan dari siklus kelahiran dan kematian. Tujuan dari Brahmacharya adalah untuk mengendalikan keinginan seseorang dan menumbuhkan kebajikan seperti kemurnian dan kendali diri.³¹ Jika seorang penganut hindu dari Brahmacharya naik ke tingkat sannyasa orang tersebut sudah mencapai tingkat kesucian lebih tinggi.³²

C. Praktik Kesucian dalam Hindu

Praktik kesucian dalam Hindu mencakup berbagai ritual, penyucian dengan air suci, dan penghormatan kepada dewa-dewi tertentu sebagai lambang kesucian.³³ Praktik kesucian ini merupakan bagian integral dari kehidupan penganut Hindu dan mencerminkan penghormatan mereka terhadap nilai-nilai spiritual dan ritual dalam agama ini. Berikut adalah beberapa praktik kesucian dalam Hindu: Satu, **Mandi Suci (Snana):** Mandi suci merupakan praktik utama dalam kesucian Hindu.³⁴ Air (Tirtha) bagi umat Hindu menjadi bagian sarana ritual keagamaan dan persembahyangan sebagai simbol penyucian.³⁵

Dalam ritual umat Hindu, selain sebagai tirtha, air juga dipakai sebagai sarana pembersihan diri jasmani dan rohani pada ritual yang disebut melukat. Melukat berarti upacara menyucikan diri guna memperoleh kebaikan yang dilakukan di tempat sumber air yang dianggap suci seperti Pura Tirta Empul di Istana Tampak Siring.³⁶ Air juga digunakan sebagai pembersih segala mala dan dapat menghilangkan kekotoran.³⁷ Dalam kepercayaan Hindu, air dianggap sebagai lambang kesucian dan selalu disertakan dalam setiap upacara.³⁸ Air memiliki potensi membersihkan, menyucikan, dan sebagai sumber.³⁹ Kehidupan sebelum melaksanakan ibadah atau memasuki tempat suci seperti kuil, penganut Hindu diharapkan untuk membersihkan tubuh dengan mandi atau mencuci tangan dan kaki. Mandi suci dianggap sebagai persiapan fisik

26 I Ketut Subagiasta, "Ahimsa Dan Himsa," *Warta Hindu Dharma*, last modified 2007, <https://phdi.or.id/artikel.php?id=ahimsa-dan-himsa>.

27 Putu Ari Natih, "Panca Satya Tersirat Dalam Epos Mahabharata Sebagai Pedoman Pendidikan Karakter Generasi Hindu," *Guna Widya: Jurnal Pendidikan Hindu* 8, no. 2 (2021): 181.

28 Natih, "Panca Satya Tersirat Dalam Epos Mahabharata Sebagai Pedoman Pendidikan Karakter Generasi Hindu," 181.

29 Ayush Sharma, "Relevance of Ashrama System in Contemporary Indian Society," *SSRN Electronic Journal* (2011): 1, https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1003999.

30 Adrian M. S. Piper, "The Meaning of Brahmacharya" (2001): 3, <https://philarchive.org/archive/PIPTMO-2>, diakses 8 Agustus 2023.

31 Sharma, "Relevance of Ashrama System in Contemporary Indian Society," 5.

32 Sharma, "Relevance of Ashrama System in Contemporary Indian Society," 7.

33 Tayyaba Razzaq, "Spiritual Purification in Hinduism-An Analytical," *Al-Adwa* 35, no. 53 (2020), 261.

34 "Importance of Snan (Bathing) in the Hindu Mythology," *Prayagpandits*, last modified 2021, <https://prayagpandits.com/importance-of-snan-in-the-hinduism/>, diakses 10 Agustus 2023.

35 Ni Luh Gede Sudaryati, "PEMANFAATAN DAN MAKNA AIR DALAM VEDA," *VIDYA WERTTA* 1, no. 2 (2018): 111, <https://ejournal.unhi.ac.id/index.php/vidyawertta/article/view/194/203>.

36 AKARPADINEWS.COM, "Air Dalam Simbolisasi Agama," last modified 2016, <https://www.akarpadinews.com/read/budaya/air-dalam-simbolisasi-agama>, diakses 10 Agustus 2023.

37 Ni Luh Gede Sudaryati, "PEMANFAATAN DAN MAKNA AIR DALAM VEDA," *VIDYA WERTTA* 1, no. 2 (2018): 111, <https://ejournal.unhi.ac.id/index.php/vidyawertta/article/view/194/203>.

38 Ni Luh Gede Sudaryati, "PEMANFAATAN DAN MAKNA AIR DALAM VEDA," *VIDYA WERTTA* 1, no. 2 (2018): 111, <https://ejournal.unhi.ac.id/index.php/vidyawertta/article/view/194/203>.

39 Ni Luh Gede Sudaryati, "PEMANFAATAN DAN MAKNA AIR DALAM VEDA," *VIDYA WERTTA* 1, no. 2 (2018): 114, <https://ejournal.unhi.ac.id/index.php/vidyawertta/article/view/194/203>.

yang penting sebelum berhubungan dengan aspek spiritual.

Dua, **Puja dan Pengorbanan**: Dalam agama Hindu, Puja adalah bentuk ritual keagamaan. Namanya berasal dari kata “Puj”, yang berarti menghormati, memuji, dan memuja. Maksud utama dari Puja adalah menghormati Tuhan, para dewa, dan roh-roh leluhur. Puja biasa, juga disebut sebagai mantram, mantra, atau japa, adalah kumpulan kata-kata magis dan religius yang ditujukan kepada Ida Sang Hyang Widhi Wasa dan berisi puji-pujian dan permintaan untuk apa pun yang diinginkan.⁴⁰ Sebuah praktik kuno Hindu yang populer adalah melakukan ritual atau pengorbanan di mana semua libasi dan persembahan dimasukkan ke dalam api korban. Para pemohon, pengabdian, dan penyembah berharap api akan membawa korban ke tertinggi atau ke tujuan yang diinginkan, yang pada gilirannya akan diatur oleh tertinggi. Akibatnya, api sangat dipuji.⁴¹ Oleh karena itu, Kemuliaan Tuhan Yang Maha Esa juga dikaitkan dengan Api ilahi. Khususnya Yajurveda sebagian besar terdiri dari nyanyian suci untuk dilakukan. Banyak ritual pengorbanan untuk rumah tangga, raja, pengusaha untuk memenuhi berbagai keinginan dan nyanyian pujian mereka untuk penebusan dosa.⁴² Jadi di dalam puja dilakukan pengorbanan (yajna), merupakan bagian integral dari prinsip kesucian dalam Hindu. Melalui upacara ini, penganut berusaha untuk mencapai kesucian hati dengan adanya penebusan dosa.

Empat, **Japa (Pengulangan Mantra)**: Japa itu? Itu adalah mengulangi kata, suku kata, nama, frasa, doa, atau mantra suci secara teratur untuk meningkatkan konsentrasi, stabilitas, dan pengabdian.⁴³ Mantra adalah kata-kata atau doa yang terdiri dari suku kata yang memiliki kekuatan mental yang mempengaruhi tubuh manusia.⁴⁴ Dalam beberapa kitab suci Hindu, ini disebutkan sebagai pengorbanan terbaik yang dapat memurnikan dan

mengubah.⁴⁵ **Upawasa (Puasa)**: Dalam Agama Hindu upawasa berarti puasa. Manawa Dharmasastra Buku XI ayat 204, upawasa adalah tapa. Bahkan ditegaskan bahwa upawasa dikenal dengan sebutan lain yakni tapa.⁴⁶ Selain itu, disebutkan bahwa upawasa sering disebut sebagai brata atau mebrata.⁴⁷ Dalam Kamus Kecil Sansekerta-Indonesia, “brata” berasal dari kata “vrata”, yang berarti kehendak, kewajiban, atau sumpah, dan dalam Kamus Jawa Kuno-Indonesia, “brata” berarti perbuatan suci seperti berpuasa atau bertapa. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa upawasa dan tapa adalah perbuatan brata. Selanjutnya, Kamus Istilah Agama Hindu menyatakan bahwa “brata” merujuk pada tindakan suci atau janji diri.⁴⁸ Selain itu, kata “brata” juga dapat diartikan sebagai melaksanakan pantangan atau berpantang, pengekangan diri, pengendalian diri, atau pengendalian keinginan.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa brata merupakan pantangan untuk melakukan sesuatu yang bertentangan dengan ajaran agama Hindu.⁴⁹ Upawasa adalah praktik puasa dan upacara tertentu yang diikuti oleh penganut Hindu sebagai bentuk kesucian dan penghormatan kepada Tuhan. Selama upawasa penganut melakukan puasa dari makanan tertentu atau menghindari aktivitas tertentu untuk jangka waktu tertentu. Brata ini dianggap sebagai bentuk pengendalian diri dan kesucian dalam tindakan dalam meningkatkan diri kepada Tuhan yang Maha Esa. Ada banyak cara untuk membersihkan diri. Orang cerdas pandai memiliki sifat pengampunan. Mereka yang telah melanggar larangan bersikap dermawan. Orang-orang yang sering berbuat dosa disucikan dengan ajaran Weda, dan mereka yang memahami Weda dengan baik disucikan dengan Tapa Brata.

Hal di atas tertuang dalam Kitab Manawa Dharmasastra Buku V ayat 107 yang berbunyi: Ksantya suddhyanti widwamso Danenakarya karinah Pracchannapapa japyena Tapasa wedawittamah. Artinya: Orang-orang bijak menyucikan diri dengan sifat-sifat pengampunan, orang-orang yang melakukan hal-hal yang salah disucikan dengan kemurahan

40 Ida Made Sugita dkk, Buku Guru Pendidikan Agama Hindu Dan Budi Pekerti (Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2014), 62.

41 Adhikarla Suryanarayana Rao, “World Renowned Ancient Hindu Vedas – A Brief Appraisal of the Scriptures for Common Man Across the Globe,” *International Journal of Literature and Arts* 9, no. 1 (2021): 17.

42 Rao, “World Renowned Ancient Hindu Vedas – A Brief Appraisal of the Scriptures for Common Man Across the Globe,” 18.

43 Jayaram V., “Japa or Japam in Hinduism,” *Hinduwebsite.Com*, <https://www.hinduwebsite.com/hinduism/concepts/japa.asp>, diakses 10 Agustus 2023.

44 Sanatansociety.org, “Japa - The Repeating of Mantras,” https://www.sanatansociety.org/yoga_and_meditation/mantras_japa.htm, di akses 10 Agustus 2023.

45 Jayaram V., “Japa or Japam in Hinduism,” *Hinduwebsite.Com*, <https://www.hinduwebsite.com/hinduism/concepts/japa.asp>, diakses 10 Agustus 2023.

46 Pudja MA dan Tjokorda Rai Sudharta MA, *Manawa Dharmasastra* (Surabaya: Paramitha, 1973), 702.

47 I Ketut Wartayasa, “Pengaruh Makanan Terhadap Spiritual Dan Kesehatan Perspektif Integrasi Agama Dan Ilmu,” *Jurnal Prodi Teologi Hindu STAHN Mpu Kuturan Singaraja* 3, no. 1 (2022): 87.

48 Suhardana, *Upawasa Tapa & Brata Berdasarkan Agama Hindu* (Surabaya: Paramitha, 2006), 3.

49 I Gede Ardhana Wisnu, *Mengendalikan Dan Menaklukkan Musuh-Musuh Dalam Diri Manusia* (Jakarta: Manikgeni, 2001), 46.

hati, orang-orang yang mendosa disucikan dengan ajaran Weda yang suci, dan orang-orang yang memahami Weda dengan baik disucikan dengan Tapa Brata. Tujuh, **Vastu Shuddhi (Pembersihan Ruang-an)**: Vastu shuddhi adalah praktik membersihkan dan menyucikan ruangan, terutama dalam konteks rumah tempat ibadah, agar menjadi tempat yang suci dan mendukung spiritualitas penganut.

Praktik kesucian dalam Hindu sangat beragam, dan setiap aliran atau tradisi mungkin memiliki praktik dan upacara yang khas. Meskipun berbeda dalam bentuk dan pelaksanaannya, semua praktik kesucian ini mengandung makna spiritual dan menjadi bagian penting dari kehidupan penganut Hindu dalam rangka mencapai pemurnian dan kedekatan dengan aspek spiritual dalam diri dan Tuhan.

II. Konsep Kesucian dalam Kristen

A. Definisi Kesucian dalam Kristen

Dalam konteks Kristen, kesucian merujuk pada keadaan moral dan spiritual seseorang yang terpisah dari dosa dan diarahkan untuk hidup yang setia dan taat kepada Allah. Kesucian merupakan konsep fundamental dalam ajaran Kristen dan memainkan peran penting dalam hubungan individu dengan Tuhan dan orang lain. Kesucian juga dianggap sebagai suatu atribut Tuhan dan panggilan bagi umat-Nya untuk hidup dalam kekudusan. Kesucian dalam ajaran Kristen mencakup kesucian hati dan jiwa, serta pentingnya hidup dalam ketaatan terhadap ajaran Yesus Kristus.⁵⁰ Dalam agama Kristen, umat kristen juga dipanggil untuk memiliki kesucian karena Allah Tritunggal adalah Allah yang kudus.⁵¹

Definisi kesucian dalam Kristen mencakup beberapa aspek penting: Pertama, **Pemisahan dari dosa**: Kesucian melibatkan pemisahan diri dari dosa, yang berarti menjauhkan diri dari perilaku dan tindakan yang bertentangan dengan ajaran moral dan kehendak Allah. Ini mencakup menghindari dosa-dosa besar maupun dosa-dosa kecil, serta berusaha hidup dalam kebenaran dan keadilan.⁵² Kedua, **Ketaatan kepada Firman Tuhan**: Kesucian juga melibatkan ketaatan kepada Firman Tuhan, yang terdapat dalam kitab suci Alkitab. Umat Kristen percaya bahwa Alkitab adalah otoritas tertinggi dalam menentukan cara hidup yang benar dan kudus. Mereka yang tidak taat dianggap sedang

berdosa karena memberontak melawan hukum Tuhan.⁵³

Ketiga, **Transformasi jiwa dan karakter**: Kesucian melibatkan proses transformasi jiwa dan karakter seseorang oleh Roh Kudus. Umat Kristen percaya bahwa Roh Kudus hadir dalam hidup mereka untuk memimpin, mengajar, dan memberdayakan mereka agar hidup sesuai dengan kehendak Allah.⁵⁴ Keempat, **Kasih dan kepedulian**: Kesucian juga mencakup kasih dan kepedulian terhadap sesama manusia. Seorang Kristen yang hidup dalam kesucian diharapkan untuk mengasihi orang lain dengan tulus, membantu orang yang membutuhkan, dan berkontribusi untuk memajukan kebaikan dan keadilan di dunia hal itu jelas dikatakan (1 Petrus 1:22). Kelima, **Hidup dalam persekutuan dengan Tuhan**: Kesucian mencakup hubungan yang erat dengan Tuhan melalui doa, ibadah, dan persekutuan rohani. Ini berarti mengutamakan Tuhan dalam segala aspek kehidupan dan mencari kehendak-Nya dalam setiap keputusan dan tindakan (Matius 6:33).

Penting untuk diingat bahwa kesucian adalah proses yang terus menerus selama orang kristen berada dalam dunia ini.⁵⁵ Karena manusia cenderung berbuat dosa, tetapi dengan bimbingan Roh Kudus dan kesediaan untuk bertobat, seorang Kristen dapat terus tumbuh dalam kesucian dan memperbaiki hubungan dengan Tuhan. Dalam ajaran Kristen, kesucian merupakan panggilan untuk hidup kudus, setia, dan mengikuti teladan Yesus Kristus, Sang Juru Selamat.⁵⁶

B. Prinsip-Prinsip Kesucian dalam Kristen

Sama seperti dalam agama Hindu yang memiliki prinsip-prinsip kesucian, demikian juga dalam agama Kristen terdapat prinsip-prinsip tentang kesucian diantaranya: 1. **Transformasi Rohani**: Prinsip kesucian dalam Kristen melibatkan transformasi rohani yang mendalam. Ini berarti membiarkan Roh Kudus bekerja dalam diri seseorang untuk menyucikan hati dan pikiran dari dosa-dosa dan kecenderungan buruk. Proses ini adalah perjalanan

50 Wojciech Góralski, "John Paul II – the Pope of the Family," *Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie* 14, no. 2 (2022): 162.

51 Góralski, "John Paul II – the Pope of the Family," 162.

52 Fredy Simanjuntak et al., "Konsep Dosa Menurut Pandangan Paulus," *Real Didache* 3, no. 2 (2018): 18.

53 Simanjuntak et al., "Konsep Dosa Menurut Pandangan Paulus," 20.

54 Randy Frank Rouw, "TUGAS ROH KUDUS DALAM MISI BERDASARKAN KITAB KISAH PARA RA-SUL," *JIREH- Jurnal Ilmiah Religiosity Entity Humanity* 1, no. 1 (2019): 99.

55 W Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2003), 746.

56 John Hamilton Weston, *Holiness and the Christian Life in the Theology of Martin Luther and John Calvin* (Kentucky: Asbury Theological Seminary, 1998), 34.

jangka panjang yang mengarah pada pertumbuhan rohani dan semakin mendekati diri kepada Allah.⁵⁷ 2. **Kesadaran akan Kekudusan Tuhan:** Prinsip ini menekankan kesadaran akan kekudusan Tuhan dan pemahaman bahwa Dia adalah sumber segala kekudusan.⁵⁸ Seorang Kristen yang menghargai kesucian akan mencari untuk meniru karakter Allah yang kudus dalam kehidupan mereka sehari-hari.

3. **Penyucian oleh Darah Kristus:** Prinsip ini mencerminkan keyakinan Kristen bahwa kesucian tidak dapat dicapai melalui usaha manusia semata, tetapi melalui karya penebusan Kristus di kayu salib. Kematian dan kebangkitan-Nya mengakibatkan pengampunan dosa dan memberikan kesempatan bagi orang percaya untuk hidup dalam kesucian berdasarkan kasih karunia-Nya.⁵⁹ 4. **Kebebasan dari Perbudakan Dosa:** Prinsip kesucian menekankan kebebasan dari perbudakan dosa. Seorang Kristen yang hidup dalam kesucian tidak terikat oleh dosa-dosa masa lalu atau gaya hidup yang tidak pantas, tetapi bersedia dituntun oleh Roh Kudus untuk hidup dalam kebenaran dan kekudusan.⁶⁰ 5. **Komitmen untuk Hidup Kudus:** Prinsip ini mengajarkan tentang komitmen yang kuat untuk hidup kudus sebagai bentuk cinta dan hormat kepada Allah. Seorang Kristen yang menghargai kesucian akan berusaha menjalani kehidupan yang reflektif, bermakna, dan sesuai dengan prinsip-prinsip moral Alkitab.⁶¹

6. **Persiapan untuk Menghadap Tuhan:** Prinsip kesucian dalam Kristen berbicara tentang persiapan hidup untuk menghadap Tuhan. Orang percaya diyakinkan bahwa di setelah meninggalkan dunia ini, mereka akan menghadap Allah yang kudus, dan kesucian adalah persiapan mereka untuk menyambut pertemuan itu dengan rendah hati dan penuh kesadaran akan kehadiran-Nya. 7. **Kesucian**

sebagai Saksi: Prinsip ini menekankan pentingnya kesucian sebagai saksi bagi dunia. Seorang Kristen yang hidup dalam kesucian diharapkan untuk menjadi terang dan garam bagi dunia yang masih hidup dalam kegelapan, sehingga orang kristen harus menyatakan garam dan terang melalui perilaku dan sikapnya.⁶²

Prinsip-prinsip kesucian dalam Kristen menuntun para penganutnya untuk menjalani hidup yang setia kepada Tuhan dan menghormati-Nya dalam segala hal. Dengan menghayati prinsip-prinsip ini, seorang Kristen dapat mengalami pertumbuhan rohani yang lebih mendalam dan memancarkan cahaya kasih karunia Tuhan bagi orang lain.

C. Praktek Kesucian dalam Kekristenan

Praktik kesucian dalam Kristen mencakup serangkaian tindakan dan keputusan yang diambil oleh orang percaya untuk hidup kudus dan setia kepada Allah. Praktik-praktik ini mencerminkan komitmen seseorang untuk menghormati kekudusan Tuhan dalam setiap aspek kehidupan. Berikut adalah beberapa praktik kesucian dalam Kristen: Satu, **Doa dan Komunikasi dengan Tuhan:** Praktik kesucian dimulai dengan doa dan komunikasi yang teratur dengan Tuhan. Doa merupakan cara untuk berbicara dengan Allah,⁶³ memersembahkan segala hal, mengakui dosa-dosa, memohon petunjuk-Nya, dan memperkuat hubungan rohani.⁶⁴ Akan tetapi bukan berarti doa bisa menyucikan orang kristen karena kita berdoa bukan supaya suci tetapi kita berdoa karena Tuhan sudah menyucikan kita sehingga kita terus merindukan relasi intim denganNya.⁶⁵

Dua, **Studi Alkitab dan Pertumbuhan Rohani:** Praktik kesucian melibatkan pembelajaran dan pemahaman akan Firman Tuhan. Seorang Kristen membaca dan mempelajari Alkitab secara teratur untuk mengenal kehendak-Nya karena Firman Tuhan adalah penyingkapan Diri Tuhan yang tertulis

57 N IRENE, "Dampak Pola Apologetika Rasul Paulus Bagi Tranformasi Spiritual Dan Sosial Di Jemaat Panga," Institute Agama Kristen Negeri Toraja (2020), <https://osf.io/m9v6q>, diakses 22 November 2023.

58 Enny Irawati, "RELEVANSINYA TERHADAP PEMAHAMAN PEMUDA DI GKAI SUNTER," *Jurnal Teologi Biblika* 5, no. 1 (2020): 4.

59 D. Shelby Corlett, *Holiness, the Central Purpose of Redemption* (Wesleyan Heritage Publications, 1998), <https://media.sabda.org/alkitab-6/wh2-hdm/hdm0198.pdf>, di akses 22 November 2023.

60 D. Shelby Corlett, *Holiness, the Central Purpose of Redemption* (Wesleyan Heritage Publications, 1998), <https://media.sabda.org/alkitab-6/wh2-hdm/hdm0198.pdf>, di akses 22 November 2023.

61 D. Shelby Corlett, *Holiness, the Central Purpose of Redemption* (Wesleyan Heritage Publications, 1998), <https://media.sabda.org/alkitab-6/wh2-hdm/hdm0198.pdf>, di akses 22 November 2023.

62 Ruat Diana et al., "Tugas Orang Kristen Menghadapi Perubahan Zaman : Refleksi Teologis Dari Injil Matius," *Skenoo: Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen* 3, no. 1 (2023): 29.

63 GKY, "Doa Adalah Komunikasi," *Gky.or.Id*, last modified 2019, <https://www.gky.or.id/gema.jsp?gemaId=1942&title=Doa+adalah+Komunikasi>, diakses 15 Agustus 2023.

64 Albert Tambuna, "Doa : Relasi Kepada Allah," *Alkitab.or.Id*, <https://www.alkitab.or.id/layanan/berita-detail/doa-relasi-kepada-allah>, diakses 15 Agustus 2023.

65 Recky Pangumbahas, Chandra Gunawan, and Robby Repi, "Roh Kudus Dan Gereja: Suatu Pendekatan Biblis Dan Implikasinya Bagi Pertumbuhan Gereja Di Indonesia," *Journal of Religious and Socio-Cultural* 2, no. 2 (2021): 142.

dan merupakan standar keyakinan dalam hidup kita.⁶⁶ Sehingga melalui membaca Alkitab orang kristen bisa menemukan panduan hidup yang kudus agar senantiasa menjalani kehidupan yang suci.⁶⁷ Tiga, **Pertobatan dan Pengampunan**: Praktik kesucian mengajarkan tentang pentingnya pertobatan, yaitu mengakui dosa-dosa dan kegagalan, serta bersedia untuk berbalik dari jalan-jalan yang salah. Melalui pertobatan, seseorang memohon pengampunan Allah dan bertekad untuk hidup yang lebih kudus. Empat, **Pengendalian Diri dan Pikiran**: Praktik kesucian mencakup pengendalian diri terhadap godaan dosa dan keinginan daging. Hal ini melibatkan penguasaan diri terhadap pikiran dan emosi yang tidak bermoral, serta menghindari lingkungan atau situasi yang dapat menggoda untuk berbuat dosa.

Lima, **Menghindari Dosa Seksual**: Praktik kesucian mengajarkan pentingnya menjauhi dosa seksual, seperti perzinahan, pornografi, atau perilaku tidak bermoral lainnya. Ini melibatkan pemeliharaan kemurnian dalam pikiran, kata-kata, dan tindakan terkait dengan seksualitas. Enam, **Mengasihi dan Melayani Sesama**: Praktik kesucian mencakup mengasihi dan melayani sesama dengan tulus. Seorang Kristen yang hidup dalam kesucian akan mencari cara untuk membantu orang lain, berbagi kasih, dan memberikan dukungan dalam kebaikan dan kasih karunia. Tujuh, **Penghindaran Kebencian dan Amarah**: Praktik kesucian melibatkan menghindari kebencian dan amarah yang dapat merusak hubungan dengan Allah dan sesama manusia. Sebaliknya, seorang Kristen diarahkan untuk hidup dalam damai dan mengampuni orang lain seperti Tuhan juga telah mengampuni mereka. Delapan, **Bersaksi tentang Kesucian**: Praktik kesucian juga mencakup menjadi saksi tentang iman dan kesucian melalui perkataan dan perilaku yang baik. Seorang Kristen diharapkan untuk menjadi contoh yang baik bagi orang lain dan memancarkan cahaya kebenaran dalam kehidupan sehari-hari.

Praktik kesucian dalam Kristen merupakan upaya yang berkelanjutan dan memerlukan kerjasama antara pribadi dan kuasa Roh Kudus. Praktik-praktik ini membantu seseorang untuk terus tumbuh dalam iman, menjalani hidup yang setia kepada Tu-

han, dan mencerminkan kasih-Nya kepada dunia di sekitarnya.⁶⁸

III. Perbandingan Konsep Kesucian antara Agama Hindu dan Kristen

Perbandingan konsep kesucian antara ajaran Hindu dan Kristen menunjukkan perbedaan dalam pandangan dan praktik mereka terkait dengan kekudusan dan hubungan dengan Tuhan. Meskipun keduanya memiliki fokus pada kesucian, konsep dan cara pandangnya memiliki perbedaan yang signifikan. Berikut adalah beberapa perbandingan antara konsep kesucian dalam ajaran Hindu dan Kristen:

A. Persamaan dalam Konsep Kesucian

Meskipun Hindu dan Kristen adalah dua agama yang berbeda dengan tradisi, keyakinan, dan praktik yang unik, ada beberapa persamaan yang bisa kita lihat.⁶⁹ Beberapa persamaan tersebut meliputi: Pertama, Hindu dan Kristen mengajarkan pentingnya menjalani kehidupan yang kudus selama hidup dalam dunia ini. Keduanya mengajarkan bahwa seseorang harus hidup sesuai dengan ajaran moral dan etika yang diajarkan oleh agama mereka dan menjalin hubungan yang dekat dengan Tuhan yang disembah oleh agama masing-masing. Selain mengajarkan agar umatnya menjalani kehidupan yang kudus baik Hindu maupun Kristen juga mengajarkan umatnya perlunya menghindari dosa dan perilaku yang bertentangan dengan nilai-nilai spiritual dan moral agama. Agar ajaran bukan hanya berada dalam pikiran tetapi juga harus dipraktikkan dalam kehidupan dengan menghindari dosa-dosa yang bertentangan dengan moral.

Kedua, selain kedua agama mengajarkan tentang perlunya menjalani kehidupan yang kudus berkaitan dengan ritual dan praktek kesucian, kedua agama baik Hindu dan Kristen juga memiliki praktik dan ritual kesucian untuk membersihkan jiwa dan tubuh dari dosa dan kotoran rohani. Hinduisme memiliki mandi ritual (snana), doa, meditasi, dan upacara pemujaan untuk mencapai kesucian.⁷⁰

66 Jonathan Wantoro et al., "MEMBANGUN DISIPLIN ROHANI SISWA MELALUI MEMBACA DAN MENGHAFAK ALKITAB," *Inculco Journal of Christian Education* 3, no. 2 (2023): 176.

67 Wantoro et al., "MEMBANGUN DISIPLIN ROHANI SISWA MELALUI MEMBACA DAN MENGHAFAK ALKITAB," 179.

68 Gregg R Allison, "Baptism with and Filling of the Holy Spirit," *SBJT* 16, no. 4 (2012): 4, [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://sbts-wordpress-uploads.s3.amazonaws.com/equip/uploads/2014/02/SBJT-16.4-Allison-p-4-21.pdf](https://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://sbts-wordpress-uploads.s3.amazonaws.com/equip/uploads/2014/02/SBJT-16.4-Allison-p-4-21.pdf).

69 Musarat Shoukat, Sajila Kausar, and Muhammad AsimUl Hassan, "E-18 An Overview of the Connection of Hinduism with the Semitic Religions," *Al-Aijaz Research Journal of Islamic Studies & Humanities* 4, no. 1 (2020): 191.

70 I Gusti Ketut Widana, "LANDASAN TEOLOGI PRAKTIK RITUAL HINDU," *WIDYANATYA* 1, no. 2 (2019): 67.

Kekristenan juga memiliki pembaptisan sebagai simbol pembersihan dosa dan sakramen melalui Tuhan Yesus sebagai cara untuk mengalami kesucian Allah.⁷¹ Ketiga, kedua agama sama-sama mengajarkan pentingnya pertumbuhan rohani sebagai bagian dari perjalanan menuju kesucian. Hindu dan Kristen mengajarkan bahwa pencapaian kesucian adalah proses yang berkelanjutan, dan pertumbuhan dalam iman dan spiritualitas adalah kunci untuk mencapai tujuan ini.

Selanjutnya kedua agama baik Hindu maupun Kristen juga mengajarkan bahwa kesucian tidak hanya terbatas pada praktik ritual, tetapi juga harus tercermin dalam kehidupan sehari-hari. Ini berarti setiap umat baik kristen mau Hidup harus menjalani hidup kudus yang ditunjukkan dengan kasih, integritas, kejujuran, dan pengabdian kepada Tuhan dan sesama manusia. Keempat, selain mengajarkan tentang penting hidup kudus kedua agama juga mengajarkan pentingnya hubungan pribadi dan intim dengan Tuhan. Meskipun konsep Tuhan dalam kedua agama berbeda, kesucian dalam kedua agama berarti dekat dengan Tuhan dan hidup dalam kesetiaan kepada-Nya. Meskipun ada persamaan dalam konsep kesucian antara Hinduisme dan Kekristenan, perlu diingat bahwa kedua agama ini memiliki keyakinan dan ajaran yang unik dan berbeda. Setiap agama memiliki pandangan khasnya tentang kesucian, cara mencapainya, dan tujuan akhir dari hidup berdasarkan keyakinan mereka masing-masing.

B. Perbedaan dalam Konsep Kesucian

Perbedaan antara agama Hindu dan Kristen tentang konsep kesucian mencakup pandangan, praktik, dan tujuan akhir yang berbeda dalam mencapai kesucian. Berikut adalah beberapa perbedaan utama antara keduanya: Pertama, terdapat perbedaan antara Kristen dan Hindu tentang sumber kekudusan, di mana dalam Hindu. Kesucian dalam agama Hindu dapat dicapai melalui ritual. Salah satu ritual yang dilakukan untuk membersihkan jiwa dan pikiran dalam diri manusia secara spiritual adalah melukat.⁷² Sedangkan dalam Kekristenan, kesucian tidak bisa diperoleh oleh ritual keagamaan tetapi

hanya melalui kematian Kristus yang dipercaya sebagai penebus dosa sehingga orang kristen bisa mendapatkan kesucian.⁷³

Perbedaan kedua tentang konsep manusia, di mana dalam agama Hindu mereka memandang manusia sebagai makhluk yang memiliki jiwa (atman) yang abadi dan mengalami siklus kelahiran, kematian, dan reinkarnasi (samsara). Pencapaian kesucian dihubungkan dengan melepaskan diri dari lingkaran kelahiran kembali (moksha) dengan mencapai pencerahan atau pemahaman akan hakikat Brahman.⁷⁴ Sedangkan dalam kekristenan, manusia adalah makhluk ciptaan Allah yang unik, yang memiliki kehendak bebas tetapi sudah berdosa, akan mengalami regenerasi. Regenerasi mengacu pada tindakan ilahi yang menyebabkan orang percaya "dilahirkan kembali" atau "dibangkitkan kembali" oleh Allah. Regenerasi ini merupakan proses rohani yang mengubah hati dan kehidupan orang percaya, menggantikan keinginan dosa dengan keinginan baru yang sesuai dengan kehendak Allah. Regenerasi juga berhubungan dengan pertumbuhan terus-menerus dalam iman dan keselamatan.⁷⁵

Selanjutnya perbedaan ketiga, yaitu berkaitan dengan hubungan dengan Tuhan, dalam agama Hindu hubungan dengan Tuhan, menekankan pencapaian pencerahan dan kesadaran akan keberadaan Brahman melalui meditasi dan praktik spiritual.⁷⁶ Sedangkan dalam kekristenan, menekankan hubungan pribadi dan kasih dengan Tuhan melalui Yesus Kristus sebagai Juru Selamat.⁷⁷ Kesucian da-

71 Edgar Krentz, "Christianity's Boundary-Making Bath: The New Testament Meaning of Baptism, the Sacrament of Unity," *Grace Upon Grace: ILS Occasional Papers* (1996): 107, https://scholar.valpo.edu/ils_papers/73.

72 Kumparan.com, "Mengenal Melukat, Ritual Penyucian Diri Yang Dilakukan Umat Hindu," Kumparan.Com, last modified 2022, <https://kumparan.com/berita-hari-ini/mengenal-melukat-ritual-penyucian-diri-yang-dilakukan-umat-hindu-1ymTaMqwdkb/full>, diakses 15 Agustus 2023.

73 Bugiulescu Marin, "Jesus Christ - The Redeemer of the World . Orthodox Dogmatic Theology Synthesis" 2, no. 3 (2016): 15.

74 Simran Siwach, "The Normalization of Karma and Moksha in Hinduism," *International Journal of Scientific Research* 10, no. 12 (2021): 31, [https://www.worldwidejournals.com/international-journal-of-scientific-research-\(IJSR\)/fileview/the-normalization-of-karma-and-moksha-in-hinduism_December_2021_8788466731_6924164.pdf](https://www.worldwidejournals.com/international-journal-of-scientific-research-(IJSR)/fileview/the-normalization-of-karma-and-moksha-in-hinduism_December_2021_8788466731_6924164.pdf).

75 ANNE GIRSCH, KATHERINE, "Begotten Anew : Divine Regeneration and Identity Construction in 1 Peter" (Durham University, 2015), 18 chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/http://etheses.dur.ac.uk/11349/1/GIRSCH%2C_K._A._Begotten_Anew%2C_Divine_Regeneration_and_Identity_Construction_in_1_Peter.pdf?DDD32+.

76 Rahul A Shastri, "Vi u through Spiritual Striving and Submission in the First Hymn of u gveda," *International Journal of Sanskrit Research* 3, no. 3 (2017): 264.

77 Eleine Magdalena, "Membangun Dan Merawat Relasi Dengan Tuhan," *Tempusdei.Id*, <https://www.tempusdei.id/2021/07/6042/membangun-dan-merawat-relasi-dengan-tuhan.php>.

lam Kekristenan berarti hidup dalam kesetiaan kepada Allah dan mempercayakan hidup dan masa depan ke tangan-Nya.⁷⁸ Lalu perbedaan keempat yang bisa kita lihat adalah ada perbedaan dalam adanya sistem kasta.⁷⁹ Sistem kasta dalam agama Hindu tidak seharusnya mempengaruhi kemampuan seseorang untuk mencapai kesucian.

Namun, dalam praktiknya, orang yang memiliki kasta rendah mungkin menghadapi diskriminasi dan kesulitan dalam mencapai kesucian karena pandangan stereotip yang terkait dengan kasta mereka. Selain itu, orang yang memiliki kasta rendah mungkin memiliki akses yang lebih terbatas ke upacara keagamaan dan pendidikan agama.⁸⁰ Sedangkan dalam kekristenan semua umat adalah sama dihadapan Tuhan.⁸¹ Sehingga semua manusia dapat datang kepada Tuhan.⁸² Sedangkan perbedaan kelima terlihat pada ajaran tentang tujuan akhir, dimana dalam agama Hindu tujuan akhir kesucian dalam Hinduisme adalah mencapai pembebasan dari lingkaran kelahiran kembali (moksha) dan menyatu dengan Brahman, mencapai kesadaran kesatuan yang mutlak.⁸³ Berbeda dengan Hindu dalam agama Kristen tujuan akhir kesucian dalam Kekristenan adalah hidup dalam ketaatan dan kesetiaan kepada Allah selama hidup di dunia dan memiliki hidup kekal bersama-Nya di surga setelah kematian. Dari penjelasan diatas terlihat perbedaan dalam konsep kesucian antara Hinduisme dan Kekristenan menggambarkan perbedaan mendasar dalam pandangan tentang Tuhan, alam semesta, tujuan hidup, dan cara mencapai kesucian dan pembebasan spiritual.

78 Joseph Christ Santo and Yonatan Alex Arifianto, "Pertumbuhan Rohani Berdasarkan 1 Petrus 2:1-4 Dan Aplikasinya Dalam Kehidupan Orang Percaya," *Fidei: Jurnal Teologi Sistematis dan Praktika* 5, no. 1 (2022): 2.

79 Lukman Hadi Subroto, "Pembagian Kasta Dalam Masyarakat Hindu," *Kompas.Com*, last modified 2021, <https://www.kompas.com/stori/read/2021/12/02/150000679/pembagian-kasta-dalam-masyarakat-hindu>, diakses 16 Agustus 2023.

80 Subroto, "Pembagian Kasta Dalam Masyarakat Hindu," *Kompas.Com*, last modified 2021, <https://www.kompas.com/stori/read/2021/12/02/150000679/pembagian-kasta-dalam-masyarakat-hindu>, diakses 16 Agustus 2023.

81 Lauree Hersch Mayer, "In the Image of God... or 'What Does Scripture Say About Equality of Women and Men?'," *Brethren Life and Thought* 30 (1985): 16.

82 Mayer, "In the Image of God... or 'What Does Scripture Say About Equality of Women and Men?'," 18.

83 I Wayan Sunampun Putra, "TIRTHA PENGENTAS SEBAGAI TEOLOGI PEMBEBASAN," *Jñānasiddhānta: Jurnal Prodi Teologi Hindu STAHN Mpu Kuturan Singaraja* 4, no. 2 (2023): 132, <https://jurnal.stahnmpukuturan.ac.id/index.php/jnanasidanta/article/view/3136>.

V. Implikasi Teologis dan Praktis

Melalui memahami akan konsep kesucian dalam agama Hindu dan Kristen terdapat implikasi praktis yang diharapkan terjadi. Penulis berharap terbuka kemungkinan yang lebih besar bagi kedua agama tersebut memiliki dialog yang baik dan bisa saling menghormati kepercayaan satu sama lain. Selain terjadinya dialog antara Hindu dan Kristen, pengenalan akan perbedaan dalam konsep kesucian dalam Hindu dan Kristen dapat membantu menghindari kesalahpahaman dan ketidakpekaan budaya saat berinteraksi dengan penganut kedua agama. Ini berpotensi memperkuat kerjasama antaragama dan mempromosikan saling pengertian. Karena dengan memahami akan adanya persamaan dan perbedaan dari ajaran kesucian dalam agama lain akan bisa mempromosikan kerjasama dalam memecahkan masalah sosial dan moral yang bersamaan.

Selain itu, melalui perbandingan ini, diharapkan dapat membantu memperdalam pemahaman tentang kekudusan Tuhan yang diakui oleh kedua agama. Hal ini bisa menjadi ajakan bagi penganut agama untuk merenungkan keagungan dan kekudusan Tuhan dalam konteks perbandingan. Selanjutnya para penganut agama masing-masing akan terdorong melakukan refleksi atas ajaran dan praktik dalam kedua agama terkait kesucian. Ini bisa menjadi kesempatan bagi penganut agama untuk mengevaluasi praktik kesucian mereka dan memastikan bahwa mereka mencerminkan nilai-nilai kekudusan yang sejati. Selanjutnya melalui tulisan ini akan tersedia ruang yang terbuka bagi umat Hindu dan Kristen untuk memberikan kritik teologis konstruktif atas pandangan konsep kesucian dalam kedua agama. Selain itu, dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan teologi perbandingan yang lebih luas dan pemahaman agama secara global.

VI. Kesimpulan

Kesimpulan dari topik perbandingan konsep kesucian dalam ajaran Hindu dan Kristen dari perspektif teologi perbandingan adalah sebagai berikut:

Konsep kesucian dalam Hinduisme terkait dengan pemahaman akan ketidakberdualitas (non-dualitas) dan keberadaan "Brahman" sebagai sumber segala sesuatu. Sementara itu, dalam Kekristenan, kesucian berhubungan dengan kesucian Allah sebagai sumber kekudusan, yang tercermin dalam hidup Yesus Kristus sebagai Anak Allah. Selain itu, tujuan akhir kesucian dalam Hinduisme adalah mencapai pembebasan dari lingkaran kelahiran kembali (moksha) dan menyatu dengan Brahman. Dalam Kekristenan, tujuan akhir kesucian adalah hidup dalam ketaatan dan kesetiaan kepada Tuhan selama hidup di dunia dan memiliki kehidupan kekal

bersama-Nya di surga setelah kematian. Sedangkan konsep tentang Manusia dalam Hinduisme memandang manusia sebagai makhluk dengan jiwa yang abadi dan mengalami siklus kelahiran, kematian, dan reinkarnasi (samsara). Kesucian terkait dengan pembebasan dari lingkaran kelahiran kembali untuk mencapai kesatuan dengan Brahman. Di sisi lain, Kristen mengajarkan bahwa manusia adalah makhluk ciptaan Allah yang unik, yang memiliki kehendak bebas dan dihakimi berdasarkan perbuatan mereka. Kesucian dalam Kristen berarti hidup setia kepada Allah dan mengandalkan karya penebusan Kristus untuk menyucikan dosa-dosa.

Selanjutnya tentang hubungan dengan Tuhan, Hinduisme memiliki pandangan yang berbeda-beda tentang hubungan dengan Tuhan, tergantung pada aliran Hindu yang diikuti. Beberapa aliran Hindu menekankan pencapaian pencerahan dan kesadaran akan keberadaan Brahman melalui meditasi dan praktik spiritual. Kristen menekankan hubungan pribadi dan kasih dengan Tuhan melalui Yesus Kristus sebagai Juru Selamat. Dalam hal Praktik dan Ritual Kesucian, Hinduisme memiliki beragam praktik kesucian, seperti mandi ritual, doa, meditasi, dan upacara pemujaan. Hindu juga memiliki sistem kasta yang mengatur tugas ritual dan peran spiritual dalam masyarakat. Kekristenan memiliki praktik kesucian yang mencakup pertobatan dari dosa, doa, pembaptisan, dan partisipasi dalam sakramen lainnya.

Perbandingan konsep kesucian dalam ajaran Hindu dan Kristen membantu memahami perbedaan dan persamaan dalam pandangan dan praktik keagamaan keduanya. Melalui pemahaman ini, kita dapat memperdalam pengertian tentang agama-agama tersebut, mempromosikan dialog antarumat beragama, dan memahami bagaimana konsep kesucian berdampak dalam kehidupan sehari-hari penganut Hindu dan Kristen secara praktis maupun teologis.

Daftar Pustaka

- AKARPADINEWS.COM. "Air Dalam Simbolisasi Agama." Last modified 2016. <https://www.akarpadinews.com/read/budaya/air-dalam-simbolisasi-agama>.
- Albert Tambuna. "Doa : Relasi Kepada Allah." *Alkitab.or.Id*. <https://www.alkitab.or.id/layanan/berita-detail/doa-relasi-kepada-allah>.
- Allison, Gregg R. "Baptism with and Filling of the Holy Spirit." *SBJT* 16, no. 4 (2012): 4-21. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://sbts-wordpress-uploads.s3.amazonaws.com/equip/uploads/2014/02/SBJT-16.4-Allison-p-4-21.pdf.
- Anilesh Kumar Singh. "THE CONCEPT OF AHIMSA IN INDIAN MYTHOLOGY." *ECONSPEAK* 7, no. 7 (2017): 104-107.
- Corlett, D. Shelby. *Holiness, the Central Purpose of Redemption*. Wesleyan Heritage Publications, 1998. <https://media.sabda.org/alkitab-6/wh2-hdm/hdm0198.pdf>.
- Diana, Ruat, Thia Monika, Jois Efendi, and Afgrita Fendy. "Tugas Orang Kristen Menghadapi Perubahan Zaman : Refleksi Teologis Dari Injil Matius." *Skenoo: Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen* 3, no. 1 (2023): 27-40.
- Eleine Magdalena. "Membangun Dan Merawat Relasi Dengan Tuhan." *Tempusdei.Id*. <https://www.tempusdei.id/2021/07/6042/membangun-dan-merawat-relasi-dengan-tuhan.php>.
- Enny Irawati. "RELEVANSINYA TERHADAP PEMAHAMAN PEMUDA DI GKAI SUNTER." *Jurnal Teologi Biblika* 5, no. 1 (2020): 3-12.
- GIRSCH, KATHERINE, ANNE. "Begotten Anew : Divine Regeneration and Identity Construction in 1 Peter." Durham University, 2015. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/http://etheses.dur.ac.uk/11349/1/GIRSCH%2C_K._A._Begotten_Anew%2C_Divine_Regeneration_and_Identity_Construction_in_1_Peter.pdf?DDD32+.
- GKY. "Doa Adalah Komunikasi." *Gky.or.Id*. Last modified 2019. <https://www.gky.or.id/gema.jsp?gemaId=1942&title=Doa+adalah+Komunikasi>.
- Góralski, Wojciech. "John Paul II - the Pope of the Family." *Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie* 14, no. 2 (2022): 125-139.
- Grudem, W. *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2003.

- Hersch Mayer, Lauree. "In the Image of God... or 'What Does Scripture Say About Equality of Women and Men?'" *Brethren Life and Thought* 30 (1985): 15-19.
- Hindu, Tim Mimbar. "Ahimsa Wujud Dari Moderasi Beragama." *Kemenag*. Last modified 2022. <https://kemenag.go.id/hindu/ahimsa-wujud-dari-moderasi-beragama-tqf9pq>.
- Hunchuck, Author Marita A. "A Sacred and Solemn Institution : An Examination of the Nature and Purpose of Marriage and the Family in the Roman Catholic and Hindu Traditions in Light of Pope John Paul II ' s Familiaris Consortio By" (2009).
- I Gusti Ketut Widana. "LANDASAN TEOLOGI PRAKTIK RITUAL HINDU." *WIDYANATYA* 1, no. 2 (2019): 56-67.
- I Ketut Subagiasta. "Ahimsa Dan Himsa." *Warta Hindu Dharma*. Last modified 2007. <https://phdi.or.id/artikel.php?id=ahimsa-dan-himsa>.
- I Ketut Wartayasa. "Pengaruh Makanan Terhadap Spiritual Dan Kesehatan Perspektif Integrasi Agama Dan Ilmu." *Jurnal Prodi Teologi Hindu STAHN Mpu Kuturan Singaraja* 3, no. 1 (2022): 82-91.
- I Wayan Sunampan Putra. "TIRTHA PENGENTAS SEBAGAI TEOLOGI PEMBEBASAN." *Jñanasiddhanta: Jurnal Prodi Teologi Hindu STAHN Mpu Kuturan Singaraja* 4, no. 2 (2023): 132-140. <https://jurnal.stahnmpukuturan.ac.id/index.php/jnanasidanta/article/view/3136>.
- Ida Made Sugita, Dk. *Buku Guru Pendidikan Agama Hindu Dan Budi Pekerti*. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2014.
- IRENE, N. "Dampak Pola Apologetika Rasul Paulus Bagi Tranformasi Spiritual Dan Sosial Di Jemaat Panga'." *Institute Agama Kristen Negeri Toraja* (2020). <https://osf.io/m9v6q>.
- Jayaram V. "Japa or Japam in Hinduism." *Hinduwebsite.Com*. <https://www.hinduwebsite.com/hinduism/concepts/japa.asp>.
- — —. "The Concept of Sin in Hinduism." *Hinduwebsite*. https://www.hinduwebsite.com/hinduism/h_sin.asp.
- John Hamilton Weston. *Holiness and the Christian Life in the Theology of Martin Luther and John Calvin*. Kentucky: Asbury Theological Seminary, 1998.
- Krentz, Edgar. "Christianity's Boundary-Making Bath: The New Testament Meaning of Baptism, the Sacrament of Unity." *Grace Upon Grace: ILS Occasional Papers* (1996): 99-115. https://scholar.valpo.edu/ils_papers/73.
- Kumparan.com. "Mengenal Melukat, Ritual Penyucian Diri Yang Dilakukan Umat Hindu." *Kumparan.Com*. Last modified 2022. <https://kumparan.com/berita-hari-ini/mengenal-melukat-ritual-penyucian-diri-yang-dilakukan-umat-hindu-1ymTamQwdkb/full>.
- lukman Hadi Subroto. "Pembagian Kasta Dalam Masyarakat Hindu." *Kompas.Com*. Last modified 2021. <https://www.kompas.com/stori/read/2021/12/02/150000679/pembagian-kasta-dalam-masyarakat-hindu>.
- Marin, Bugiulescu. "Jesus Christ - The Redeemer of the World . Orthodox Dogmatic Theology Synthesis" 2, no. 3 (2016): 15-21.
- Maximilian, Ludwig. "Between Devotee and God." *Asian Ethnology* 80, no. 2 (2021): 343-365.
- Muhyiddin, Ahmad Shofi. "DAKWAH TRANSFORMATIF KIAI (Studi Terhadap Gerakan Transformasi Sosial KH. Abdurrahman Wahid)." *Jurnal Ilmu Dakwah* 39, no. 1 (2019): 1-14.
- Nagarabetta, Sunil C. "A Study of Basic Yoga in Physical Education." *International Journal of Physical Education, Sports and Health* 3, no. 2 (2016): 202-203.
- Natih, Putu Ari. "Panca Satya Tersirat Dalam Epos Mahabharata Sebagai Pedoman Pendidikan Karakter Generasi Hindu." *Guna Widya: Jurnal Pendidikan Hindu* 8, no. 2 (2021): 180-189.
- NI KETUT RATIN. "Jagatnatha Sulawesi Tengah (Implementation of Cuntaka Teaching in Young Generation of Hindu Palu City in Maintaining Pura Agung Wana Kerana Jagatnatha Central Sulawesi)." *Widya Genitri : Jurnal Ilmiah Pendidikan, Agama dan Kebudayaan Hindu* 9, no. 2 (2018): 37-43.
- Ni Luh Gede Sudaryati. "PEMANFAATAN DAN MAKNA AIR DALAM VEDA." *VIDYA WERTTA* 1, no. 2 (2018): 107-116. <https://ejournal.unhi.ac.id/index.php/vidyawertta/article/view/194/203>.
- Ningsih, Luh Sukma, and I Wayan Suwendra. "Upacara Pawiwahan Dalam Agama Hindu." *Jurnal Widya Sastra Pendidikan Agama Hindu* 3, no. 2 (2020): 40-49.
- Nurfitriani, Nurfitriani, Suparman Abdullah, and Buchari Mengge. "Conflict and Violence among Religious People: A Case Study of Conflict and Violence Against the Ahmadiyah Congregation in Makassar City." *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 7, no. 11 (2020): 597-604.

- Pangumbahas, Recky, Chandra Gunawan, and Robby Repi. "Roh Kudus Dan Gereja: Suatu Pendekatan Biblis Dan Implikasinya Bagi Pertumbuhan Gereja Di Indonesia." *Journal of Religious and Socio-Cultural* 2, no. 2 (2021): 141-149.
- Piper, Adrian M. S. "The Meaning of Brahmacharya" (2001): 1-16. <https://philarchive.org/archive/PIPTMO-2>.
- Pudja MA dan Tjokorda Rai Sudharta MA. *Manawa Dharmasastra*. Surabaya: Paramitha, 1973.
- Randy Frank Rouw. "TUGAS ROH KUDUS DALAM MISI BERDASARKAN KITAB KISAH PARA RASUL." *JIREH- Jurnal Ilmiah Religiosity Entity Humanity* 1, no. 1 (2019): 99-109.
- Razzaq, Tayyaba. "Spiritual Purification in Hinduism-An Analytical." *Al-Adwa* 35, no. 53 (2020): 259-270.
- Rosidi, Achmad. *Dimensi Tradisional Dan Spiritual Dalam Agama Hindu*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2017.
- Sanatansociety.org. "Japa - The Repeating of Mantras." https://www.sanatansociety.org/yoga_and_meditation/mantras_japa.htm.
- Santo, Joseph Christ, and Yonatan Alex Arifianto. "Pertumbuhan Rohani Berdasarkan 1 Petrus 2:1-4 Dan Aplikasinya Dalam Kehidupan Orang Percaya." *Fidei: Jurnal Teologi Sistematis dan Praktika* 5, no. 1 (2022): 1-21.
- Setiawan, Tery, Jacqueline Maria Tjandraningtyas, Christina Maria Indah Soca Kuntari, Kristin Rahmani, Cindy Maria, Efnie Indrianie, Indah Puspitasari, and Meta Dwijayanthi. "Memory of Conflicts and Perceived Threat as Relevant Mediators of Interreligious Conflicts." *Religions* 13, no. 3 (2022): 1-20.
- Sharma, Ayush. "Relevance of Ashrama System in Contemporary Indian Society." *SSRN Electronic Journal* (2011): 1-24. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1003999.
- Shastri, Rahul A. "Vi□u through Spiritual Striving and Submission in the First Hymn of □gveda." *International Journal of Sanskrit Research* 3, no. 3 (2017): 261-264.
- Shoukat, Musarat, Sajila Kausar, and Muhammad AsimUl Hassan. "E-18 An Overview of the Connection of Hindūism with the Semitic Religions." *Al-Ajaz Research Journal of Islamic Studies & Humanities* 4, no. 1 (2020): 191-201.
- Simanjuntak, Fredy, Ardianto Lahagu, Yasanto Lase, and Aprilina Priscilla. "Konsep Dosa Menurut Pandangan Paulus." *Real Didache* 3, no. 2 (2018): 17-28.
- Siwach, Simran. "The Normalization of Karma and Moksha in Hinduism." *International Journal of Scientific Research* 10, no. 12 (2021): 30-32. [https://www.worldwidejournals.com/international-journal-of-scientific-research-\(IJSR\)/fileview/the-normalization-of-karma-and-moksha-in-hinduism_December_2021_8788466731_6924164.pdf](https://www.worldwidejournals.com/international-journal-of-scientific-research-(IJSR)/fileview/the-normalization-of-karma-and-moksha-in-hinduism_December_2021_8788466731_6924164.pdf).
- Suhardana. *Upawasa Tapa & Brata Berdasarkan Agama Hindu*. Surabaya: Paramitha, 2006.
- Suryanarayana Rao, Adhikarla. "World Renowned Ancient Hindu Vedas - A Brief Appraisal of the Scriptures for Common Man Across the Globe." *International Journal of Literature and Arts* 9, no. 1 (2021): 15-21.
- Swaminathan Natarajan. "Ratusan Gereja Hancur Akibat Gelombang Kekerasan Di India." *BBC News Indonesia*. Last modified 2023. <https://www.bbc.com/indonesia/articles/c72xlrp0rzero>.
- VOA. "Ratusan Mengungsi Akibat Bentrok Hindu-Kristen Di India Timur." *Voaindonesia*. Last modified 2008. <https://www.voaindonesia.com/a/a-32-2008-08-28-voa12-85113302/9160.html>.
- Wantoro, Jonathan, Noviana Kole, Sekolah Tinggi, Agama Kristen, and Anak Bangsa. "MEMBANGUN DISIPLIN ROHANI SISWA MELALUI MEMBACA DAN MENGHAFAL ALKITAB." *Inculco Journal of Christian Education* 3, no. 2 (2023): 167-182.
- Wisnu, I Gede Ardhana. *Mengendalikan Dan Menaklukkan Musuh-Musuh Dalam Diri Manusia*. Jakarta: Manikgeni, 2001.
- "Importance of Snan (Bathing) in the Hindu Mythology." *Prayagpandits*. Last modified 2021. <https://prayagpandits.com/importance-of-snan-in-the-hinduism/>.
- "The Hindu Ethic of Non-Violence." *Himalayanacademy*. <https://www.himalayanacademy.com/readlearn/basics/ahimsa-nonviolence>.

Narasi Simbolik Kabel-kabel di Pameran Fotografi *Jakarta: The Naked Truth**

Bambang Asrini Wijanarko
bambangasriniwidjanarko@gmail.com
Universitas Jember

Abstrak

Tulisan ini dimaksudkan untuk memahami pameran tunggal seorang fotografer yang menghadirkan narasi simbolis tentang kondisi kota Jakarta. Foto-foto yang ditampilkan memperlihatkan kisruh kabel-kabel yang tidak tertata di jalan-jalan besar tertentu. Pameran tersebut menjelaskan rangkaian narasi tentang tanda-tanda intimidasi berupa simbol-simbol yang mengancam warga di kota Jakarta.

Keywords: fotografi, jurnalistik, simbol, kabel, intimidatif, kebudayaan.

Pendahuluan

Pameran seorang fotografer bernama Usman Iskandar alias Paimo, menggambarkan secara real kondisi kota Jakarta. Paimo menyajikan sebuah atmosfer menyedihkan yang dibidik oleh kameranya tentang suasana *chaos* yang nyata. Fotografer ini dengan pendekatan seni beraroma jurnalistik membawa kita pada kode-kode visual yang saling bersalin makna pada waktu-waktu padat (*office hours*) dan lokasi tertentu di Jakarta.

Foto-fotonya menyandingkan sosok orang-orang dengan kabel-kabel yang liar, lubang di trotoar menganga seolah menelan siapa saja yang lewat -- yang seharusnya kabel ditempatkan di bawah tanah. Seterusnya, Paimo menggambarkan juga sosok manusia-manusia berseragam dan tidak berseragam -- petugas dari perusahaan komunikasi dan pengguna jalan yang lewat. Sementara itu, Paimo dalam sejumlah fotonya menggambarkan kondisi tak adanya manusia, ruang-ruang hening penuh kabel namun kita merasakan atmosfer beraura intimidatif sebagai apresiasi.

"The meaning of images can be pinned down to give a preferred meaning through the process of anchorage", Roland Barthes on Mythologies (1972).

Pameran berjudul *Jakarta: The Naked Truth* karya fotografi Paimo ini dipamerkan pada ajang Jakarta Architecture Festival/ JAF 2023 di bulan September. Foto-foto pada pameran mengingatkan atas pernyataan almarhum Profesor Benny H Hoed, pakar linguistik dan kajian ilmu sosial-budaya dari Universitas Indonesia, yang mengutip konsepsi

tesis Barthes dengan istilah *anchorage*. Sebuah istilah yang berasal dari kata *anchor* alias jangkar atau tonggak dalam bahasa Indonesia, hasil translasi dari bahasa Inggris untuk memahami sebuah peristiwa atau fenomena tertentu sebagai sebuah pesan.



■ Gambar 1 - Usman Iskandar, *Jakarta: The Naked Truth*.

Hoed dalam bukunya *"Semiotika dan Dinamika Sosial Budaya"* (2008), menjelaskan bahwa tonggak sebagai sebuah peristiwa adalah *representant*, sebuah simbol perwakilan di permukaan yang jika kita menggali lebih jauh akan terhubung dengan elemen lambang lainnya, *interpretant*. Yakni, kandungan isi yang makna sesungguhnya selalu sejalan dan mempertegas tanda-tanda yang real dihadapi warga kota Jakarta, yang diwakili di sejumlah karya Paimo yang bisa kita langsung saksikan dalam hidup hari-hari ini, tak hanya ada di ruang pameran foto saja.



■ Gambar 2 - Usman Iskandar, Jakarta: *The Naked Truth*.

Narasi Simbolik Seni Fotografi

Filsuf Ernst Cassirer mengungkapkan bahwa manusia sejatinya adalah *animal symbolicum*. Cassirer yakin bahwa manusia berefleksi pada simbol-simbol dalam realitas hidupnya. Ia juga percaya bahwa sesungguhnya manusia hidup dalam dunia ketiga, yakni dunia simbolik. Ia secara mendalam menemukan bahwa binatang hanya mengenal tanda, sedang manusia mengenal simbol. Pada manusia, simbol merupakan bagian dari dunia makna, dan hal yang paling mencolok adalah pengetahuan simbolis dan imajinasi simbolis. Dengan pengetahuan simbolis dan imajinasi simbolis tersebut manusia menciptakan kebudayaan.

Cassirer mempresentasikan teori *significant form*, yakni imaji (bentuk/wujud) merupakan gambaran fundamental atau ide (nilai simbolik) dari sebuah budaya yang melatari, sehingga teorinya ini berpandangan bahwa karya seni itu representasi diri, sejarah dan pengalaman senimannya pun pandangan-pandangan ideologisnya -- dalam konteksnya ini, karya fotografer Paimo ingin berpihak pada warga kota Jakarta dan dirinya sebagai orang yang



■ Gambar 3 - Usman Iskandar, Jakarta: *The Naked Truth*.

menghuni kota metropolitan Jakarta.

Seperti katanya dalam wawancara "sebagai warga komunitas kota, kita lunglai membela hak tawar yang seharusnya ideal untuk menentukan nasib ruang-ruang publik. Yang secara visual nyaman bagi mata, aman untuk pengendara, pejalan kaki lansia dan anak-anak, trotoar-trotoar yang rapi masih terus didamba -- terutama di jalan-jalan non protokol," ujar Paimo.

Dalam tulisan esai ini juga, narasi yang dimaksud adalah ekspresi fotografi bagian dari seni rupa yang sejatinya memiliki elemen-elemen visual dalam *pictorial/* gambar-gambar yang mewujudkan yang tidak sepenuhnya hadir. Sebuah karya seni rupa bisa disebut bercerita (memiliki narasi) jika misalnya, terdapat elemen tokoh dan ruang yang berelasi membangun peristiwa. Jika relasi demikian terbangun, elemen-elemen lain dan ceritanya akan mengonstruksi secara *in absentia* (implisit). Cerita yang terbangun secara *in absentia* adalah cerita yang secara imajinatif terbangun di benak apresian (Acep Saidi, 2007).

Saidi menerangkan juga bahwa judul berfungsi sebagai deiksis, yakni atau petunjuk langsung yang bisa mengidentifikasi peristiwa, tokoh, ruang, dan waktu. Meskipun judul tidak selalu harus ada. Yang lainnya adalah, sudut pandang dan vokalisasi yang berfungsi mengarahkan apresiator kepada pemahaman tematik karya-karya. Narasi diniscayakan oleh relasi-relasi antar elemen hingga membentuk sebuah cerita tertentu dan biasanya elemen-elemen visual tersebut umumnya bersifat simbolik.



■ Gambar 4 - Usman Iskandar, Jakarta: *The Naked Truth*.

Tentang pemilihan judul pameran yang kemudian menjadi topik utama, Paimo juga menerangkan dalam wawancara mengatakan bahwa kabel-kabel di karya fotonya itu senyatanya memberi penjelasan sebuah perpaduan dari rangkaian foto-foto. Ia mencoba membuktikan gejala empirik kekerasan simbolik secara psikis. Saat sama, sekaligus juga ancaman serius sebagai yang dibayangkan apabila secara fisik kemungkinan musibah akan terjadi, jika menimbang bahwa sebagian pemilik industri

komunikasi privat raksasa sekaligus juga pemerintah provinsi dan pusat yang abai pada penempatan kabel-kabel tersebut.

Judul Jakarta: *The Naked Truth*

Jika membaca penjelasan Saidi bahwa judul pameran semacam deiksis, yakni sebuah petunjuk langsung berupa kode-kode yang bisa mengidentifikasi peristiwa, tokoh, ruang, dan waktu tertentu agar memberi penjelasan-penjelasan tak langsung. Maka bisa kita kaitkan dalam skala secara luas, keberadaan seni dalam konteks ini dari judulnya dengan mengembangkan peranan dari kode visual dari argumentasi ilmuwan sosial Pierre Guiraud, bahwa kode-kode itu bisa dikriteriakan dengan konstruksi kode yang khas dan unik secara semiotik.



■ Gambar 5 - Usman Iskandar, Jakarta: *The Naked Truth*.

Secara umum, Guiraud menjelaskan, bahwa kode dibagi dalam tiga hal, yakni kode sosial, kode estetik dan kode logis. Kode sosial mencakup wilayah identitas, tingkatan dan aturan yang berhubungan dengan hubungan sosial. Kode estetik berkaitan dengan seni dan membicarakan bagaimana menginterpretasikan dan mengevaluasi seni. Proses interpretasi dilakukan dengan memeriksa tanda-tanda dalam karya dan mencari kode-kode yang tersembunyi di baliknya tetapi yang memberi kekuatan dan arti. Menurut Guiraud, semakin elit suatu seni, maka semakin sedikit memiliki tanda-tanda konvensional yang membuat orang sulit mengerti dan menginterpretasikan karya itu. Sebaliknya, karya seni fotografi populer – misalnya karya fotografi jurnalistik -- dengan tanda-tanda yang sangat konvensional, akan lebih mudah untuk dimengerti, namun beresiko memberi daya tarik maksimal dengan provokasi terhadap mental apresiannya. Sementara, kode logis menghubungkan kode sosial pun kode seni secara logika yang saling terpaat.

Dari sanalah kita dengan menyaksikan fotografi karya Paimo menemukan konsepsi metafora dalam seni, dan dalam buku Roman Jakobson, *Linguistic and Poetics* (1960), jika mengaitkan pada karya Paimo, maka metafora di foto-foto tersebut berfungsi sebagai media pengungkapan perasaan manusia tentang rasa sedih, kesal, marah, cemas, dsb. Fungsi tersebut, dalam judul pameran karya-karya Paimo, memiliki peran metaforik mengarahkan apresiasi yang fungsinya secara emotif, mentransmisi pesan maknawi tertentu, dengan menggali sekaligus mengungkap gagasan, perasaan, kemauan, dan keberpihakannya sendiri sebagai warga kota Jakarta, yang bisa disebut juga dengan fungsi puitik.

“Kota raksasa seperti Jakarta, layak jika digambarkan dengan semrawutnya penempatan kabel-kabel benda-benda yang ditata sewenang-wenang, acuh-tak acuh seakan meledek seperti ketelanjangan nyata-nyata tentang ketidakbenaran” kata Paimo.

Fotografer Paimo, menyajikan judul pameran yang menggelitik kalau tak tak bisa dikatakan cenderung memiriskan hati. Ia secara puitik menampilkan kata ketelanjangan yang sejalan dengan kata *naked* dalam bahasa Inggris, dipertemukan dengan realitas wadag porak-poranda. Dengan ketidakberaturan penempatan kabel dimana-mana sebagai kesaksian warga kota dan kebenaran yang tidak bisa dihindari di depan mata yang terwakili dengan kata *truth* dalam bahasa Inggris.



■ Gambar 6 - Usman Iskandar, Jakarta: *The Naked Truth*.

Thirdspace dan Spasialitas Kota

“*Thirdspace* is composed as a sequence of intellectual and empirical journeys, beginning with a spatial biography of Henri Lefebvre and his adventurous conceptualization of social space as simultaneously perceived, conceived, and lived. The author draws on Lefebvre to describe a triad of spatiality that threads through all subsequent journeys, reappearing in many new forms” (Edward Soja, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, 1996).



■ Gambar 7 - Usman Iskandar, Jakarta: *The Naked Truth*.

Karya-karya fotografi Paimo juga menjelaskan tatanan dialektika yang dianggap tak ideal dan yang dianggap ideal tentang sebuah kota dalam imajinasi mental para apresianya sekaligus intensi dari Paimo sebagai fotografer. Sebuah gambaran kondisi yang dibayangkan manusia-manusia yang mengalami sebuah kehidupan di kota besar dan ruang-ruang abstrak dan real yang dihuni. Cendikia dan urbanis seperti Edward Soja membangun konsep teorinya dengan sebutan *Thirdspace*. Argumentasi Soja menyoal ruang kota, yang diinspirasi oleh karya Henri Lefebvre membawanya pada tiga mantra konsep *Firstspace*, *Secondspace*, dan *Thirdspace* di kota.

Firstspace merupakan sebuah kondisi fisik tentang lingkungan kota yang dengan detail dapat dipetakan dan dihitung secara kuantitatif. Konsep ini merupakan turunan nyata berupa kenyataan real dari perencanaan kota berupa keputusan-keputusan kebijakan politik kota serta dinamika perubahan-perubahan aturan tentang kota seiring waktu.

Secondspace yakni ruang kedua yang dimaknai sebagai wilayah konseptual kehadiran penguasa kota untuk membuat ekspektasi-ekspektasi dari kota yang terus dan sedang dibangun kelak. Yakni proses mental ruang itu yang diharapkan pengelola kota ada dalam benak penghuninya. Ini adalah hasil dari strategi pencitraan pun upaya pemerintah kota mem-branding tentang norma-norma sosial dan aturan bahwa bagaimana seharusnya penghuni atau warga kota berperilaku atau menjalani hidup di kota itu.

Sementara, *Thirdspace* adalah perpaduan ruang riil dan yang mampu dibayangkan dan dialami sekaligus secara mental, yaitu ruang-ruang hidup sebenarnya yang dirasakan oleh warga kota tersebut.

Karya fotografi Paimo adalah *Thirdspace* jika dikaitkan tesis Soja bahwa fotonya menunjukkan sebagai warga dan pengalaman hidup. Paimo dengan karyanya mengalami presentasi berupa karya-karya

atas jalinan ruang-ruang kritis untuk membedah alur konsepsi dari yang pertama dan pada akhirnya sampai pada ruang yang ketiga ala Soja.

Argumentasi foto-foto Paimo adalah bertemunya gambar-gambar/ imej yang bisa merupakan gabungan subjektivitas dan objektivitasnya. Yang abstrak dan yang konkret, yang nyata dan yang dibayangkan adalah bagaimana kondisi kekacauan kabel-kabel itu sesuatu yang bisa langsung disaksikan, dialami dan mampu dibayangkan oleh dia sebagai warga dan seorang fotografer. Foto-foto itu adalah narasi simbolik proses mental sebagai ilustrasi ancaman-ancaman antara pikiran dan tubuh yang merasai, kesadaran dan ketidaksadaran yang terhubung menjadi satu dari kita sebagai warga kota sekaligus apresian sebuah pameran foto dan Paimo sebagai subyek fotografer dan penyampai pesan konsep tentang *Thirdspace* dari tesis Edward Soja yang diketengahkan.

Kesimpulan: Keberpihakan sebagai Warga Kota

“Fourteen years before Woolf published Three Guineas in 1924, on the tenth anniversary of the national mobilization in Germany for the First World War-the conscientious objector Ernst Friedrich published his Krieg dem Kriege! (War Against War!). This is photography as shock therapy: an album of more than one hundred and eighty photographs mostly drawn from German military and medical archives, many of which were deemed unpublishable by government censors while the war was on”. (Susan Sontag, *New Yorker*, ‘Regarding the Pain of Others’, 2003).

Susan Sontag, fotografer dan dikenal kemudian sebagai kritikus dan penulis handal yang mengupas tentang simbol-simbol budaya pop era 80-an, peng-



■ Gambar 8 - Usman Iskandar, Jakarta: *The Naked Truth*.

kaji feminisme sampai kritiknya pada kapitalisme sampai menjelang akhir hayatnya, bahwa fotografi seharusnya berpihak. Fotografer atau seniman selayaknya memutuskan membela yang lemah, di mana Sontag dalam esainya di majalah New Yorker pada 2003, memberi tinjauan sendiri pada buku terakhirnya: *Regarding the Pain of Others*. Pengalamannya sebagai perempuan dan lebih dari 30 tahun berkarya dan menulis telah memberinya tambahan akhir pada pengamatan tentang sosok sastrawan dunia Virginia Wolf serta fotografer-fotografer tentang tragedi perang.

Sontag percaya pengamatannya bahwa buku terakhirnya menjelang wafat, serta tafsirnya pada seniman hebat abad ke-20, Virginia Wolf adalah pembelaan lantang pada korban perang dan mereka-mereka yang tertindas. Foto-foto sebagai keniscayaan adalah semacam *shock therapy* untuk mengabarkan pada dunia tentang rasa cemas, suasana kegalauan dan *chaos* korban-korban perang dan penderitaan tiada akhir pada sang liyan.

Foto-foto Paimo pada Jakarta: The Naked Truth dalam wawancara yang intens menyatakan, "Jakarta dengan kabel-kabelnya memanggungkan manusia-manusia yang kehilangan marwah dan harkatnya, menjadi anonim--telanjang dalam realitas empirik dan mental, yang artinya kita kalah dalam hidup di kota yang jumawa ini" ujarnya.¹ Dari sana kita bisa menyimpulkan dari esai ini bahwa presentasi dalam pameran foto itu adalah itikad untuk keberpihakan pada warga kota dengan memilih untuk memakai narasi simbolik tentang suasana kota yang dihimpit kecemasan oleh semrawutnya kabel-kabel yang terpasang dengan sembrono di jalan-jalan di Jakarta.

Karya fotografi Paimo mengaitkan pula konsepsi *Thirdspace* dari Edward Soja bahwa fotonya menunjukkan pengalangan hidup, meski tak mengalami dan mengamati fenomena ekstrem seperti perang misalnya, seperti apa yang dirasakan Susan Sontag. Namun, Paimo memilih penyampaian karya-karya sebagai kewajibannya untuk berpihak, menjadi seorang fotografer merekam peristiwa-peristiwa dengan ekspresi kritik visual. Paimo bernarasi merangkai gambar-gambar kondisi kecacauan kabel semata-mata karena sebagai warga sekaligus seniman yang bisa langsung dialaminya sendiri dan mampu membawa pesan-pesan kegalauan warga Jakarta.

* Wawancara lisan dan tertulis dengan Usman Iskandar aka Paimo pada Agustus 2023 di beberapa tempat di Jakarta.

Daftar Pustaka

1. Barthes, Roland (1972). *Mythologies*.
2. Berger, Artur Asa (2007). *Cultural Criticism: Semiotics and Cultural Criticism*. dalam Picken, Jonathan D. "Literature, Metaphor, and the Foreign Language Learner". dartmouth.edu.
3. Cassirer, Ernst (1981). *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*.
4. Guiraud, Pierre (1971). *A Semiologia*.
5. Hoed, Benny H. (2008). *Semiotik & Dinamika Sosial Budaya*.
6. Jakobson, Roman (1960). *Linguistic and Poetics*.
7. Nöth, Winfried (1990). *Handbook of Semiotics*. Bloomington dan Indianaolis: Indiana University Press.
8. Saidi, Acep Iwan (2007). *Mengenali Narasi dalam seni Rupa*. Jurnal Socioteknologi. Edisi 12 Tahun 6, Desember 2007.
9. Saidi, Acep Iwan (2008). *Narasi Simbolik Seni Rupa Kontemporer Indonesia*.
10. Soja, Edward (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*.
11. Sontag, Susan (2003). *Regarding The Pain of Others*. essay on New Yorker.

Seni Folklor Dantiang sebagai Etnopsikologi Kesadaran Lingkungan dan Pengembangan Identitas Anak

Sri Rustiyanti¹, Wanda Listiani², Anrilia Ema M.N³

rustiyantisri@yahoo.com
wandalistiani@gmail.com
anrilia.ningdyah@untag-sby.ac.id

^{1,2} Institut Seni Budaya Indonesia Bandung

³ Universitas 17 Agustus 1945 Surabaya

Abstrak

Penciptaan karya seni berupa gagasan karya dapat terinspirasi dari berbagai hal. Seorang seniman dapat memiliki inspirasi dari pengalaman empirik, realita yang terjadi pada masyarakat, naskah kuno, folklor, bahkan dari fenomena problematika lingkungan alam. Minangkabau sangat terkenal dengan filosofi 'alam terkembang jadi guru'. Filosofi ini menggambarkan betapa luas dan kayanya alam itu sehingga dapat menjadi sumber inspirasi dalam ilmu pengetahuan, termasuk di dalamnya sebagai sumber inspirasi dalam penciptaan karya seni. Sumber inspirasi karya 'Dantiang' mengambil spirit dari folklor Naskah Kuno Gunung Galunggung yang berisikan tentang nasihat-nasihat untuk menjalani kehidupan bagi masyarakat Sunda, juga mengajarkan tata cara hidup tentang peringatan bila manusia melakukan hal-hal yang buruk. Seni folklor Dantiang juga menerapkan etnopsikologi dalam pengembangan kesadaran dan identitas anak sebagai penari dalam film tersebut. Konsep garap karya seni 'Dantiang' mengangkat Naskah Kuno Amanat Galunggung, sebagai salah satu bentuk folklor yang harus dijaga menjadi identitas bagi masyarakat Sunda. Hal ini penting untuk diangkat kembali ke masyarakat saat ini, karena berisikan nilai-nilai menjaga alam dari kerusakan. Penggunaan etnopsikologi adalah sebagai landasan teori untuk mempelajari perkembangan mental anak sebagai partisipan penari dan penonton pertunjukan seni folklor Dantiang. Penciptaan karya seni 'Dantiang', menunjukkan fenomena bagaimana hubungan antara manusia dengan alam sekitarnya sebagai reaksi adaptasi terhadap situasi aktual yang telah terjadi di lingkungannya. Hasil penelitian ini berupa karya seni folklor Dantiang sebagai salah satu upaya membangun kesadaran lingkungan dan identitas anak.

Keywords: Identitas Anak, Seni Folklor Dantiang, Etnopsikologi, Kesadaran lingkungan.

Pendahuluan

Kekayaan sumber daya mencakup sumber daya alam, sumber daya manusia, dan sumber daya budaya. Ketiga sumber ini sangat penting karena memberikan banyak keuntungan bagi Indonesia, apalagi sumber daya alam yang sangat melimpah dan beragam. Indonesia sebagai salah satu negara tropis yang besar, memiliki kekayaan alam dengan berbagai keanekaragaman hayati sebagai sumber daya alam yang melimpah dengan jumlah kurang lebih sekitar 17% dari total spesies di dunia terdapat di Indonesia. Pertama, sumber daya alam ini dapat dijadikan sebagai sumber devisa bagi Indonesia. Selain itu, sumber daya alam ini juga dapat digunakan sebagai bahan baku industri yang dapat meningkatkan perekonomian Indonesia. Peran penting sumber daya alam dapat dilihat dari nilai strategis dalam mengamankan menjaga keberlangsungan dan keberlanjutan pembangunan bangsa dan negara (Iswandi dan Dewata, 2020:1), sehingga masyarakat kita dikenal sebagai masyarakat agraris. Masyarakat Indonesia banyak yang menjadikan alam dan lingkungan sekitarnya sebagai pendapatan untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari terutama masyarakat pedesaan. Kehidupan desa sering kali dikaitkan dengan kehidupan agraris, yaitu kelompok masyarakatnya memiliki mata pencaharian di bidang pertanian sebagai penghasil pangan utama dan tumpuan utama ketersediaan bahan pokok di daerah perkotaan (Setia dkk, 2019: 3).

Melalui karya seni 'Dantiang', penulis mencoba untuk mengangkat problematika lingkungan alam yang selalu menjadi hal yang menarik untuk dikaji, apalagi dijadikan sebagai tema dalam membuat seni pertunjukan, khususnya karya seni tari. Perkembangan konsep estetik dalam karya seni mengikuti perkembangan zaman, seperti koreografi lingkungan menjadi pilihan genre koreografi yang berbeda dengan koreografi konvensional. Karya seni 'Dantiang' digarap dengan konsep teater lingkungan karya Richard Schechner, yang diadaptasi men-

jadi koreografi lingkungan. Metode penciptaan koreografi karya ini dimulai dengan objek untuk menentukan keruangan antar ritual masyarakat. Dilanjutkan dengan tahap penelitian dengan menentukan pendekatan (etnoekologi budaya, sosiologi budaya, antropologi budaya, arsitektural); pemahaman ruang, ruang fisik, ruang publik, ruang estetis, dan persyaratan keruangan. Selanjutnya, tahap pengembangan kreatif terdiri atas *sensing*, *feeling*, *imaging*, *transforming*, dan *forming*.

Penulis sekaligus sebagai kreator meyakini bahwa seni tercipta bukan hanya sebagai presentasi estetis dan menjadi hiburan saja. Akan tetapi, karya seni 'Dantiang' ini dapat dijadikan sebagai refleksi kesadaran diri terhadap keadaan lingkungan, sosial-politik, religiusitas, dan sebagainya. Pemahaman istilah kata 'peperangan' dalam Naskah Kuno Amanat Galunggung dijadikan sebagai simbol yang diartikan dengan kontekstual yang terjadi pada saat ini, yang dikaitkan dengan kerusakan alam. Selain dari folklor Naskah Kuno Amanat Galunggung, kreator juga mengambil sumber pendukung dari salah satu ayat pada kitab suci Al-Quran, yang artinya:

"Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; Allah menghendaki agar mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali ke jalan yang benar" (QS. Ar Rum ayat 41).

QS. Ar Rum ayat 41 menjelaskan, bahwa telah terjadi al-fasad di daratan dan lautan. Al-Fasad adalah segala bentuk pelanggaran atas sistem atau hukum yang dibuat Allah, yang diterjemahkan dengan arti kata perusakan. Bentuk perusakan itu bisa berupa pencemaran alam sehingga tidak layak lagi didiami, atau bahkan penghancuran alam sehingga tidak bisa lagi dimanfaatkan. Di daratan misalnya, hancurnya flora dan fauna, dan di laut seperti rusaknya biota laut. Juga termasuk al-fasad adalah perampokan, perombakan, pembunuhan, pemberontakan, pelecehan, dan lainnya. Perusakan tersebut terjadi akibat dari perilaku manusia, misalnya eksploitasi alam yang berlebihan, peperangan, dan sebagainya. Kerusakan Kampung Ciganitri, yang merupakan latar penciptaan karya seni ini, terjadi akibat pembangunan mall dan pertokoan. Banyak di sekitar Kampung Ciganitri yang terkena dampak dari kerusakan tersebut. Masyarakat yang ada di Kampung Ciganitri telah terkena dampak langsung dari eksploitasi alam yang dilakukan oleh kontraktor-kontraktor yang ada di sekitar Kampung Ciganitri. Dampak yang dialami oleh warga Kampung Ciganitri seperti susah air bersih dan para peternak ikan yang sering mengalami gagal panen, banyak disebabkan oleh endapan lumpur dari pabrik yang masuk ke kolam-kolam ikan milik para peternak. Juga terjadi banyaknya penggu-

suran sawah yang dijadikan sebagai lokasi industri dan lokasi perumahan-perumahan. Artikel tentang berita mengenai kerusakan alam banyak dimuat dalam berbagai media massa. Salah satunya artikel yang dimuat pada media Detiknews di antaranya menjelaskan:

"Anggota DPRD Jabar Fraksi Gerindra Ali Rasyid mendesak pemerintah mencabut ijin penambangan pasir di Kawasan Gunung Galunggung. Ali menjelaskan ada tiga alasan masyarakat menolak kegiatan penambangan di Leweung Keusik. Pertama adalah rusaknya ekosistem di kawasan tersebut, kemudian rusaknya daerah resapan air yang akan mengundang banjir dan longsor. Bahkan daerah Leuwung Keusik juga berfungsi sebagai tanggul alam penahan lahar letusan Galunggung, jika kawasan ini rusak maka bencana alam akibat letusan Galunggung bisa sangat besar, lahar panas akan dengan mudah masuk ke kawasan permukiman warga. Alasan yang kedua adalah hilangnya kearifan lokal yang merupakan cagar alam dan budaya di wilayah kaki Gunung Galunggung. Dan alasan yang ketiga berpotensi membuka akses untuk eksploitasi secara besar-besaran di lereng dan wilayah kaki Gunung Galunggung sehingga berpotensi juga menimbulkan bencana alam lainnya" (Yudha Maulana, 29 Maret 2021).

Hal inilah yang menjadi dasar proses kreatif dalam penciptaan karya seni 'Dantiang'. Yang dimaksud dengan proses kreatif dalam tulisan ini adalah seluk-beluk dan tahapan-tahapan kegiatan yang dilalui seniman untuk terciptanya sebuah karya seni. Dalam tahap pertama, kreator harus mencari gagasan yang ingin dikomunikasikan lewat karya kepada apresiator. Tentunya gagasan utama dapat lahir lewat keresahan yang dirasakan oleh creator. Lalu, pada tahap kedua, kreator harus menemukan ide dalam penciptaan karya seninya. Dalam analisis karya seni 'Dantiang', penulis menggunakan teori kreativitas yang dikemukakan oleh Alma M. Hawkins (2003: 12) yang mengemukakan bahwasannya proses kreatif terbagi dalam beberapa fase yaitu:

1. *Sensing*, yaitu pengamatan terhadap lingkungan sekelilingnya menjadi pengalaman empirik, kemudian diserap dan dirasakan untuk ditangkap oleh kesan penginderaan pancaindera.
2. *Feeling*, yaitu penghayatan dari tahap *sensing* yang diambil dari peristiwa kehidupan yang dianggap paling penting dan menarik menjadi milik pribadi dan familiar terhadap sensasi dalam tubuh.
3. *Imaging*, yaitu menciptakan daya khayalan baru yang bersifat abstrak dan respon yang

muncul secara cepat dan bergantian ibarat photomotion.

4. *Transforming*, yaitu pemindahan daya khayal ke bentuk visual secara konkrit dengan eksplorasi gerak.
5. *Forming*, yaitu wujud bentuk gerak dengan unsur-unsur gerak waktu, tenaga, dan ruang, yang dapat diamati.

Fase-fase ini merupakan struktur kerangka proses kerja bagi pengalaman koreografi yang menggambarkan saluran dan keterkaitan dari berbagai fase dari proses tersebut. Oleh Hawkins, proses kreatif ini digambarkan dengan sebuah diagram berbentuk lingkaran yang terbagi tiga ukuran: paling kecil (warna merah), besar (warnakuning), dan sedikit lebih besar (warna hijau). Lingkaran kedua (warna kuning) dibagi menjadi lima irisan yaitu tahap: *sensing*, *feeling*, *imaging*, *transforming*, dan *forming*. Lingkaran ketiga (warna hijau) merupakan sebab akibat dari lingkaran kedua, karena kegiatan kreatif dapat mulai dengan 'merasakan' dan diakhiri dengan 'pemberian bentuk' atau mungkin bisa saja diawali dengan 'mengkhayalkan' baru kemudian pada tahap 'merasakan' dan seterusnya; bahkan ada juga yang justru dimulai dengan 'memberi bentuk' melakukan eksplorasi gerak terlebih dahulu baru kemudian tahap 'merasakan' dan seterusnya untuk memberi makna dari bentuk yang sudah terwujud. Lingkaran ketiga (warna hijau) tanpa disekat atau diiris menjadi sebuah: penemuan (*discovery*), elemen-elemen estetis (*aesthetic elements*), simbolisasi (*symbolization*), penyerapan (*absorbing*), dan proses merasakan dalam tubuh (*bodily felt sense*). Lingkaran ini (hijau) tanpa disekat yang berbeda dengan lingkaran kuning yang disekat atau diiris lima bagian, sehingga dengan begitu dalam lingkaran hijau ada suatu kejadian terus menerus yang saling mempengaruhi antara fase yang satu dengan fase yang lain dalam keseluruhan proses tersebut (Rustiyanti, 2019: 164). Diagram berbentuk lingkaran berikut memperlihatkan sebuah struktur kerangka proses kerja koreografi menurut konsep Alma M. Hawkins:

Pada umumnya yang sering terjadi dialami oleh para koreografer pada tahap proses *sensing-feeling-imaging*, jauh lebih luas dari pada *transforming* dan *forming*; dengan kata lain terjadi penyimpangan jauh dari semacam kesempurnaan pengalaman yang telah ada pada mereka, sebelum karya itu diciptakan. Maksudnya, inspirasi dalam proses kreatif yang dialami jauh lebih kaya dari pada ketika dituangkan dalam karya seni (Murgiyanto, 1993). Hal ini juga dipertegas dalam kum-

pulan artikel yang berjudul *Indonesia Abad XXI: Di Tengah Kepungan Perubahan Global*, bahwasannya para koreografer selalu merasa tidak puas dengan hasil karyanya. Karyanya memang tidak pernah benar-benar selesai, sehingga selalu membuat ada peluang untuk mengubah, menyusun, menata dan menyempurnakan terus. Inilah merupakan proses metode kerja para perintis tari kontemporer (Sedyawati, 2000: 626). Proses kreatif seorang seniman yang menghidupkan lakon itu, sering dianggap sebagai penafsir utama (Suzanne Burgoyne, 2018:6). Interpretasi karya seni 'Dantiang' sangat erat hubungannya dengan kreativitas, dalam menciptakan suatu karya seniman dituntut memiliki kreativitas agar karya yang dilahirkan berkualitas. Berkualitas yang dimaksud adalah karya seni yang kreatif, inovatif, tidak pernah diwujudkan sebelumnya dan dapat diterima oleh masyarakat. Kreativitas merupakan kegiatan mental yang sangat individual, merupakan manifestasi kebiasaan manusia sebagai individu.



■ Gambar 1. Proses Kreatif Model Hawkins (2003: 12)

Kreator mengambil fenomena-fenomena lingkungan, seperti menjaga lingkungan, pengambilan sampah, penanaman pohon, untuk dijadikan sebagai objek kekaryaannya atau tema dalam proses kreatifnya. Tentunya hal ini didasari oleh spirit tradisi yang ada dalam Naskah Kuno Amanat Galunggung. Penekanan kata 'spirit' yang diambil dari naskah kuno Amanat Galunggung oleh kreator yaitu:

"*lamun miprangkeun kabuyutan na Galunggung, antukna kabuyutan, awak urang na kabuyutan, nu leuwih diparaspade, pahi deung na Galunggung, jaga beunang-na kabuyutan ku Jawa, ku Baluk, ku Cina, ku Lampung, ku sakalian, muliyana kulit dijaryan, madan na rajaputra, antukna boning ku sakalaih*".

Artinya:

“bila terjadi perang (memperebutkan) Galunggung, pertahankanlah kabuyutan yang disucikan itu, cegahlah kabuyutan (tanah yang disucikan) jangan sampai dikuasai orang Jawa, oleh Bali, oleh Cina, oleh Lampung, dan oleh lainnya. Lebih berharga kulit lasun (musang) yang berada di tempat sampah dari pada raja putra yang tidak bisa mempertahankan kabuyutan/tanah airnya”.

Dari penjelasan tersebut diinterpretasikan oleh penulis ke zaman sekarang dengan fokus fenomena kerusakan alam. Proses penginterpretasian dalam Naskah Kuno Amanat Galunggung yang dilakukan oleh kreator menggunakan metode hermeneutika. Metode hermeneutika adalah teori mengenai aturan-aturan penafsiran yaitu penafsiran terhadap teks tertentu atau sekumpulan tanda atau simbol. Hermeneutika juga bertujuan untuk menghilangkan misteri yang terdapat dalam simbol dengan cara membuka selubung-selubung yang menutupinya. Hermeneutika membuka makna yang sesungguhnya, sehingga dapat menguraikan keanekaragaman makna dari simbol-simbol. Langkah pemahaman hermeneutika menurut Paul Ricoeur ada tiga langkah yaitu:

Pertama, langkah simbolik atau pemahaman terhadap simbol ke simbol; kedua, pemberian makna oleh simbol serta penggalian yang cermat atas makna; ketiga, langkah filosofis yaitu berpikir dengan menggunakan simbol sebagai titik tolaknya. Apalagi jika simbol-simbol dilibatkan, interpretasi menjadi penting sebab terdapat makna yang multilapis (Sumaryono, 1999:105).

Karya seni ‘Dantiang’ menyampaikan pesan, mengandung makna, mempunyai maksud, mengungkapkan sesuatu yang tidak tersurat tetapi membutuhkan rasa dan tafsir dengan penalaran untuk memahami yang tersirat dalam karya seni. Oleh karena itu dalam karya seni dibutuhkan penafsiran untuk memberi makna, menangkap pesan atau maksud yang tersirat itu bisa muncul di atas permukaan, sesuai dengan kemampuan kita dalam memaknai karya seni itu. Dengan demikian pemaknaan tersebut sifatnya sangat individu karena tiap orang akan menghasilkan penafsiran yang berbeda-beda tergantung pada lingkungan, pengetahuan, pengalaman, kemampuan, kepekaan dan sebagainya (Murgiyanto, 2002: 4).

Analisis karya seni ‘Dantiang’ diinterpretasikan dengan menggunakan konsep *hermeneuein to understand* yang menekankan *hermeneuein* sebagai *to express*; *hermeneuein* sebagai *to explain*; dan *hermeneuein* sebagai *to translate* (Palmer, 2003: 16-36). *Hermeneuein to understand* menginterpretasikan dengan penjelasan sehingga sesuatu yang lebih *elusif* (sulit

dipahami) dan lebih *historis* dapat terjembatani dalam kaitannya karya dengan penafsir terjadi kontak komunikasi. Proses uraian ini tentang pemahaman makna karya seni ‘Dantiang’ merupakan fokus *hermeneuein*, sebagai studi pemahaman, khususnya pemahaman tentang suatu teks baik teks visual maupun teks verbal. Dalam pengertian yang lebih luas, teks didefinisikan sebagai pesan-pesan yang menggunakan baik tanda verbal maupun tanda visual.

Hermeneuein to express menginterpretasikan dengan cara-cara: mengungkapkan, menegaskan, atau menyatakan. Hal ini terkait dengan fungsi ‘pemberitahuan’ dari Hermes. Penafsiran ini misalnya, dalam karya seni ‘Dantiang’, penulis menafsirkan ‘menanam pohon’ adalah dengan interpretasinya pada pencitraan perempuan Asia yang menjadi identitas perempuan sebagai simbol kehidupan. Kemudian diinterpretasikan kembali dengan pengungkapan, penegasan, dan pernyataan kembali, sesuai dengan persepsi, apresiasi, pengalaman, latar belakang budaya, dan sebagainya sesuai dengan kemampuan penulis. Sehingga yang muncul adalah pencitraan perempuan Asia yang diinterpretasikan sejajar dengan tingkatan perempuan yang ada di Minangkabau, *yaitu padusi nan parampuan*.

Hermeneuein to explain menginterpretasikannya dengan menjelaskan sesuatu dengan rinci, yang lebih menitikberatkan pada penjelasan ketimbang interpretasi ekspresif. Pesan-pesan termuat dalam formulasi ‘makna’ verbal dari sebuah situasi; ia menjelaskannya, bahwa terkadang dalam kata-kata yang tersembunyi sebanyak yang diungkapkannya. Pesan mengatakan sesuatu tentang situasi, realitas kata-kata. Penafsiran ini misalnya ada dalam karya seni ‘Dantiang’, yaitu sebuah karya yang terinspirasi dari gejala-gejala kondisi sekarang, di mana-mana terjadi pengrusakan lingkungan, terungkap dalam adegan properti sampah ada di mana-mana, semua orang lebih suka berbenturan, tanpa peduli sebab akibatnya di saat sebuah kehidupan tak berharga lagi. Penulis menafsirkan situasi seperti itu, dengan mengangkat berbagai sampah organik dan non organik menjadi benda-benda artistik; kembali penulis menafsirkan, bahwa dengan berbagai barang limbah tersebut yang digunakan oleh kreator, seperti: botol plastik, kantong plastik, kaleng susu, kaleng obat nyamuk, dan tali, bako (tempat nasi), ember, gayung, air dan sebagainya. Barang-barang itu diangkat dan dipresentasikan dengan mengaitkannya secara rinci melalui benda-benda artistik sebagai simbol-simbol yang ditafsirkan dalam pengrusakan lingkungan alam. Daya kekuatan simbol dalam karya ini sangat penting; penulis menjelaskan inspirasinya dengan makna yang rinci dari benda-benda artistik yang dipilihnya.

Hermeneuein to translate menafsirkan sesuatu dengan menerjemahkannya sehingga 'membawa sesuatu untuk dipahami.' Menerjemahkan bukan berarti dalam pengertian kata sinonim, karena terjemahan menjadi mediator antara dua dunia yang berbeda. Menerjemahkan bukan menganalisis, karena dalam menerjemahkan; apa yang tidak jelas dan asing maknanya, dibawa lebih jauh ke dalam sesuatu yang bermakna pada pembicaraan bahasa yang dipahami. Karya seni 'Dantiang' telah ditampilkan di Universitas Paris Pantheon Sorbonne Perancis dan Universitas Le Havre pada Februari 2023 dan Museum Seni Kontemporer Busan Korea pada Mei-Agustus 2023.

Metode

Teori Etnopsikologi oleh Moritz Lazarus (1824–1903) dan Heymann Steinthal (1823–1899) dikatakan bertujuan untuk mempelajari kehidupan mental individu pada fenomena kehidupan komunal. Etnopsikologi berkaitan dengan produk mental yang diciptakan oleh komunitas. Lingkup etnopsikologi yang dipelajari yaitu bahasa, mitologi, agama, adat istiadat, dan sebagainya. Etnopsikologi menyajikan teori psikologi dalam ilmu sejarah, linguistik, sosiologi, antropologi, dan perbandingan agama (Belsiyal, 2016: 241).

Penciptaan Etnoekologi budaya dalam karya seni 'Dantiang' menunjukkan fenomena hubungan antara manusia dengan alam di sekitarnya. Hal ini menjadi dasar dalam kajian Antropologi Ekologi yang lebih dikenal dengan Ekologi Budaya (Amri, 1997: 61). Fokusnya adalah mencermati proses pengambilan keputusan oleh aktor berdasarkan pengetahuan mereka sebagai reaksi adaptasi terhadap situasi aktual lingkungannya. Pendekatan ini memperhatikan bahwa masyarakat memiliki cara-cara tersendiri dalam mengelola sumber daya alam yang tersedia di sekitarnya, dan cara-cara tersebut merupakan bagian integral dari kebudayaan masyarakat tersebut. Menurut Steward:

Tujuan umum dari studio ekologi budaya adalah mendeskripsikan asal usul, ciri-ciri dan pola budaya tertentu yang terlihat di berbagai tempat berbeda. Hal tersebut dapat dicapai melalui mempelajari hubungan yang terjadi antara kebudayaan dan lingkungannya dengan tiga langkah yang mesti ditempuh yaitu analisis hubungan antara lingkungan dan pemanfaatan teknologi dan produksi, analisis pola perilaku masyarakat dalam eksploitasi lingkungannya dan analisis tingkat pengaruh yang dihasilkan dari pola-pola tersebut dalam berbagai aspek kebudayaan (Amri, 1997: 65).

Ekologi budaya memperhatikan bahwa setiap masyarakat memiliki cara-cara tersendiri dalam mengelola sumber daya alam yang tersedia di seki-

tarnya. Cara-cara tersebut merupakan hasil dari akumulasi pengalaman dan pengetahuan yang diperoleh oleh masyarakat dari generasi ke generasi, sehingga merupakan sumber informasi yang sangat berharga bagi masyarakat tersebut. Pendekatan menggunakan ekologi budaya, menganggap penting unsur-unsur lingkungan sekitar sangat memengaruhi segala aspek kebudayaan seperti kepercayaan, bahasa, nilai, etos, pemikiran, kesenian, cara makan, pemikiran, intuisi, dan sebagainya (Anwar Din dalam Ismail 2015: 92). Teori ekologi melihat bahwa perkembangan manusia bersifat selaras, hubungan timbal balik dan dipengaruhi oleh konteks lingkungan yang membentuk tingkah laku individu tersebut (Zubaidilah, 2020: 8). Adapun teori ekologi yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori Ekologi Budaya oleh Julian Steward sebagai pisau analisis. Masyarakat tidak dapat dipisahkan dari lingkungannya, karena masyarakat merupakan bagian integral dari lingkungannya yang memengaruhi, serta sebaliknya lingkungan juga mempengaruhi cara-cara hidup masyarakat yang tinggal di dalamnya, cara-cara hidup masyarakat yang terkait dengan pengetahuan tradisional yang mereka miliki.

Pengetahuan tradisional tentang tata cara hidup bermasyarakat dengan lingkungannya, seperti pertanian, perikanan, atau pengolahan sumber daya alam lainnya. Konsep adaptasi sering kali melekat pada ekologi budaya, di mana masyarakat menyesuaikan dengan lingkungan yang tersedia di sekitarnya sehingga memperoleh sumber daya alam untuk memenuhi kebutuhan hidup (Saputri, 2020:13). Julian H. Steward menjadi salah satu tokoh paling penting yang meletakkan dasar-dasar studi ekologi budaya. Hal ini termuat dalam esainya yang berjudul *The Economic and Social Basis of Primitive Bands* pada tahun 1936. Steward menegaskan dalam tulisannya mengenai adanya interaksi antara kebudayaan dan lingkungannya. Baru pada tahun 1955, dalam bukunya *Theory of Cultural Change*, telah merumuskan unsur-unsur pokok yang terdapat dalam studi ekologi budaya meliputi:

"... Pola-pola perilaku yang mencakup kerja dan teknologi yang dicapai dalam proses pengolahan atau pemanfaatan lingkungan. Lebih jauh dia menjelaskan, pusat perhatian dalam studi ekologi budaya adalah pada analisis struktur sosial dan kebudayaan. Dalam perkembangan berikutnya baru telaah dalam studi ekologi budaya itu diarahkan pada lingkungan, terutama bila faktor terakhir ini dinilai mempengaruhi pola-pola tingkah laku atau organisasi kerja dari suatu masyarakat" (Amri, 1997: 63-64)

Lebih lanjut dijelaskan mengenai langkah-langkah yang harus dilakukan saat melakukan penelitian menggunakan analisis ekologi budaya:

Dalam studi ekologi budaya ada tiga langkah yang harus ditempuh: pertama, melakukan analisis atas hubungan antara lingkungan dengan pemanfaatan teknologi dan produksi; kedua, menganalisis pola-pola perilaku dalam pengeksploitasian suatu kawasan dengan menggunakan teknologi tertentu; dan ketiga, menganalisis tingkat pengaruh dari pola-pola perilaku tertentu dalam pemanfaatan lingkungan terhadap berbagai aspek kebudayaan.” (Amri, 1997: 65).

Dalam perkembangannya studi ekologi budaya yang dicetuskan oleh Steward mengalami peningkatan dengan lahirnya berbagai perspektif ekologi budaya. Setidaknya terdapat beberapa aliran studi ekologi budaya, di antaranya etnoekologi, ekologi silang budaya, ekosistemik kultural, dan ekosistemik materialistik.

Adapun penulisan karya seni ‘Dantiang’ lebih menekankan pada pendekatan Ekologi Budaya atau Etnoekologi. Pendekatan ini dicetuskan oleh Conklin pada tahun 1954, dan berkembang pesat pada tahun 1960-an. Oleh karena itu, aliran Etnoekologi, asumsi dasar yang dipakai adalah lingkungan efektif *cultural*, artinya lingkungan yang sama (dalam penelitian ini lingkungan anak-anak Ciganitri) oleh masyarakat yang berbeda latar belakang budaya (etnis, ras, suku, domisili) akan dipahami secara berbeda dan berlainan. Hal ini dilatarbelakangi oleh lingkungan budaya yang dikodifikasikan menurut bahasa atau secara linguistik. Sehingga taksonomi dan klasifikasi yang di dalamnya memuat ide-ide tentang lingkungan dalam istilah lokal masyarakat yang berkaitan tersebut harus diungkap. Menurut Frake dalam Amir (1997: 66-67), tujuan studi Etnoekologi adalah tentang menggambarkan bagaimana pola perilaku budaya dengan memformulasikan hal-hal yang harus diketahui. Dengan begitu tanggapan yang diberikan akan dinilai secara tepat dari perspektif kebudayaan dalam konteks ekologis tertentu.

Sehingga melihat hal tersebut, karya seni Dantiang dalam budaya masyarakat Sunda Kampung Ciganitri dapat dikaji dengan pendekatan ekologi budaya aliran Etnoekologi.

Hasil dan Pembahasan

Gagasan Isi dan Wujud Karya

Gagasan isi yang disampaikan dalam karya seni berjudul Dantiang adalah gambaran dari determinasi lingkungan. Determinasi lingkungan juga dikenal sebagai determinasi iklim atau determinasi geografi, yaitu pandangan bahwa lingkungan fisik atau alam (ada kalimat terputus?). Argumen dasar dari determinasi lingkungan adalah bahwa aspek dari geografi fisik, khususnya iklim, dapat mempengaruhi pemikiran individu, yang pada

gilirannya akan menentukan perilaku individu, yang pada gilirannya pula menentukan perilaku dan budaya yang dibangun oleh individu (Sluyter, 2003: 813-817). Karya seni Dantiang ini membahas tentang dampak dari determinasi lingkungan atau iklim yang sudah hancur akibat ulah tangan para manusia yang terus-terusan merusak alam. Ketika alam sudah rusak, dan anak-anak sebagai generasi penerus dan pewaris budaya nyaris punah. Kebutuhan berekspresi dan berkomunikasi dipenuhi dengan bahasa. Namun, bahasa tidak mampu mewadahi seluruh ekspresi, sehingga ekspresi itu dialihkan dengan menggunakan simbol. Seni merupakan salah satu jalan ke arah pandangan objektifitas atas benda-benda dan kehidupan manusia. Seni bukanlah imitasi realitas melainkan refleksi penyingkapan realitas (Sachari, 2002: 15). Sehingga, dengan menikmati seni, manusia disadarkan akan sesuatu dalam kehidupannya. Melalui simbol yang dihadirkan, setiap orang bisa menginterpretasikan makna nyata dalam kehidupan. Simbol-simbol bisa dijadikan sebagai media komunikasi seni.

Keberadaan manusia sebagai makhluk yang berkebudayaan salah satunya adalah menciptakan simbol budaya mereka dan melakukan tindakan simbolis dalam berbagai kehidupan budayanya. Menurut Kant, bahwasannya representasi simbolik adalah bagian dari pengalaman manusia sehari-hari. Ini dapat ditemukan dalam peribahasa populer serta dalam karya puisi, dan seni seperti teater, tari, dan sebagainya (Heiner, 2003: 33). Karya seni Dantiang diwujudkan dalam bentuk tari kontemporer yang digelar di tempat terbuka (outdoor). Penonton dapat melihat dari berbagai arah sudut pandang. Jumlah penari 6 orang dan 1 pemain piano. Pilihan menggunakan ruang outdoor dapat membantu unsur-unsur visual dengan adanya kolam air, rumah gubug, pohon-pohon, tumpukan sampah, dan sebagainya. Pertunjukan ini berlangsung dengan perkiraan durasi 15 menit. Namun durasi ini bisa berubah menjadi lebih pendek atau panjang. Perubahan ini kemungkinan terjadi karena pemain dalam setiap waktunya memiliki emosi yang tidak dapat diukur secara sistematis, namun perubahan waktu tidak akan merubah konsep garap pertunjukan.

Penataan panggung sebagai bahasa rupa, dibentuk menjadi ruang pertunjukan yang dibagi menjadi tiga. Area pemain terletak pada bagian afron kiri panggung, afron kanan panggung, dan panggung utama. Pada afron kanan ada setting sebuah piano besar berwarna putih. Ruang ini disimbolkan menjadi ruang yang terjadi di masa sekarang; sedangkan untuk afron kiri terdapat sebuah tumpukan sampah yang membentuk gunung, setting ini menyimbolkan bahwasanya keadaan alam sedang tidak baik-baik saja akibat dari eksploitasi pasir, limbah pabrik, pengerukan bukit untuk dijadikan

sebagai kawasan perumahan, dan untuk panggung utama membentuk sebuah ruangan rumah gubug yang terbuat dari kayu dan jerami. Penataan setting panggung karya seni Dantiang mengacu pada ciri-ciri bentuk teater pascamodern yaitu sett panggung yang kembali pada alam. Berikut foto-foto setting panggung gambaran artistik pertunjukan karya seni Dantiang:



■ Gambar 2. Setting panggung pertunjukan karya seni Dantiang (tampak depan)
(Sumber : Hasil Penelitian, 2023)



■ Gambar 3. Artis Dantiang
(Sumber : Hasil Penelitian, 2023)

Karya seni Dantiang memiliki unsur intrinsik dan ekstrinsik. Unsur intrinsik adalah yang secara langsung membangun sebuah konsep garap, seperti peristiwa, cerita, plot, penokohan, tema, sudut pandang cerita, dan latar. Unsur ekstrinsik adalah unsur-unsur di luar karya seni yang berguna untuk memahami makna dan konteks budaya penciptaan karya tersebut, di antaranya:

Eksplorasi Gerak

Seorang penari memiliki potensi dengan berbagai cara eksplorasi gerak untuk menghasilkan bentuk-bentuk gerak yang orisinal. Bentuk-bentuk gerak yang dipilih dalam karya seni Dantiang adalah:

a. Gerak Vibrasi

seperti gerak bergetar yang dilakukan secara berulang dengan kecepatan tinggi dan konstan. Gerak ini dapat dilakukan oleh seluruh tubuh, dalam berbagai bentuk, posisi, dan level, sesuai keinginan penari.



■ Gambar 4. Gerak vibrasi yang dilakukan penari Dantiang
(Sumber : Hasil Penelitian, 2023)

b. Gerak Berputar

dilakukan dengan berputar baik dengan gerak memutar seluruh tubuh maupun hanya bagian-bagian dari tubuh, yang dapat diputar arah ke kiri atau ke kanan dalam berbagai bentuk, posisi dan level.



■ Gambar 5. Gerak berputar yang dilakukan penari Dantiang
(Sumber: Hasil Penelitian, 2023)

c. Gerak Mengayun

Adalah gerakan yang terdiri dari gerak jatuh dalam bentuk setengah lingkaran mengikuti gaya tarik bumi, kemudian ada saat menahan, dan selanjutnya bergerak ke arah lingkaran yang berlawanan, seperti kembali jatuh dengan mengikuti gaya tarik bumi. Panjangnya bagian atau anggota tubuh yang mengayun, dan bentuk alamiah dari otot-otot yang menopangnya, merupakan faktor yang mempengaruhi kecepatan dan irama gerak tersebut. Ayunan lengan atau kaki terasa akan lebih mudah dilakukan dari pada mengayunkan tubuh seluruhnya. Ada ciri pengulangan dalam gerak ayun, yang dapat terjadi seperti teraturnya gerak bandul jam.



■ Gambar 6. Gerak mengayun yang dilakukan penari Dantiang
(Sumber : Hasil Penelitian, 2023)

d. Gerak Jatuh Bangun/*Falls and Recovery*

Adalah gerakan jatuh dan bangkit kembali dalam berbagai macam bentuk posisi badan maupun level.



■ Gambar 7. Gerak jatuh-bangun yang dilakukan penari Dantiang
(Sumber : Hasil Penelitian, 2023)

e. Gerak Patah-Patah/*Stacato*

Adalah gerak patah-patah pada sebagian anggota tubuh atau seluruhnya.



■ Gambar 8. Gerak patah-patah yang dilakukan penari Dantiang
(Sumber : Hasil Penelitian, 2023)

f. Gerak Tegang Kendor/*Contract and Release*

Adalah gerak yang sangat dipengaruhi oleh kontrol penggunaan tenaga atau intensitas dan kualitas. Gerakan ini dapat dilakukan dalam berbagai macam bentuk dan posisi tubuh.



■ Gambar 9. Gerak tegang-kendor yang dilakukan penari Dantiang
(Sumber : Hasil Penelitian, 2023)

g. Gerak Mengalir

Adalah gerak yang dilakukan dengan mengutamakan penekanan emosi secara tetap, namun tanpa ada titik dan koma, tanpa awal dan akhir yang jelas, dan hanya mempunyai kontinuitas tanpa aksent atau tekanan.



■ Gambar 10. Gerak mengalir yang dilakukan penari Dantiang
(Sumber : Hasil Penelitian, 2023)

h. Gerak Lokomotor

Adalah gerak yang mengutamakan kecepatan tinggi dengan perubahan bentuk yang berbeda-beda.



■ Gambar 11. Gerak lokomotor yang dilakukan penari Dantiang
(Sumber : Hasil Penelitian, 2023)

i. Gerak Melayang

Adalah gerak yang dilakukan untuk melepaskan diri dari grafitasi bumi. Contohnya adalah gerak melompat. Gerakan ini dapat dilakukan dalam berbagai bentuk dan posisi tubuh.



■ Gambar 12. Gerak melayang yang dilakukan penari Dantiang
(Sumber : Hasil Penelitian, 2023)

j. Gerak Membumi

Adalah gerak yang selalu mengikuti gravitasi bumi. Biasanya terdapat dalam gerak-gerak tari tradisi.



■ Gambar 13. Gerak membumi yang dilakukan penari Dantiang
(Sumber : Hasil Penelitian, 2023)

k. Gerak Menahan

Adalah gerak meloncat ke udara dan sesaat tertahan pada puncak ketinggian loncatan. Kegairahan emosional dapat diperoleh pada saat situasi tertahan di udara. Gerakan ini memiliki tingkat kualitas dramatik yang kuat.



■ Gambar 14. Gerak menahan yang dilakukan penari Dantiang
(Sumber : Hasil Penelitian, 2023)

Penataan Musik

Karya seni Dantiang diiringi dengan musik instrumen yaitu piano yang memainkan lagu-lagu dari berbagai daerah di Indonesia, yaitu Gending Sriwijaya (Sumatera Selatan), Kicir-kicir (Betawi), dan Es Lilin (Sunda). Adapun musik internal dibangun oleh penari itu sendiri, yaitu suara/vocal penari, percikan air, hentakkan kaki, petikan jari, tepuk tangan.

Pemilihan Kostum

Kostum yang digunakan oleh penari Dantiang yaitu baju keseharian yang digunakan untuk bermain dan berekspresi. Pada dasarnya kostum tidak mengganggu dalam melakukan gerak baik yang gerak dalam air maupun di atas tanah dan pohon. Kostum yang digunakan yaitu kaos dan celana pendek. Hal ini menggambarkan kehidupan anak desa yang penuh dengan kesederhanaan.

Pemilihan Properti

Permainan anak yang dikenal dengan istilah *kaulinan barudak*, seperti bermain kuda, hompimpa, dan seruan panggilan *ulin* (bermain). Karya seni Dantiang merupakan protes terhadap pengrusakan lingkungan alam. Benda-benda artistik sebagai properti dalam karya ini yaitu berbagai macam bentuk sampah anorganik. Sampah jenis ini sulit terurai, sehingga dapat menyebabkan pencemaran tanah dan akan tertimbun dalam jangka waktu yang panjang sehingga merusak lapisan tanah.



■ Gambar 15. Properti Limbah Sampah Plastik dan Kaleng
(Sumber : Hasil Penelitian, 2023)

Pemilihan sampah anorganik, untuk memperkuat artistic panggung, seperti botol plastik, botol kaca, kabel, kantong plastik, kaleng minuman, ban bekas, dan busa; sedangkan sampah organik sebagai sampah limbah yang dapat diurai oleh mikroba, seperti dari sisa makhluk hidup baik hewan, manusia, atau tumbuhan. Pemilihan sampah organik, seperti daun, ranting, rotan, tanaman, bunga. Properti lain yang juga digunakan adalah setangkai pohon yang ditanam, bakul tempat nasi, ember, gayung air. Penggunaan properti untuk melambangkan sebagai permainan kuda simbol motivasi, buku sebagai simbol sebagai penerang, bakul sebagai kehidupan, dan pohon sebagai simbol kesuburan.



■ Gambar 16. Properti Kuda-kudaan
(Sumber : Hasil Penelitian, 2023)



■ Gambar 17. Properti Bakul
(Sumber : Hasil Penelitian, 2023)

Penataan Setting

Unsur kinestetik dalam sebuah karya tari, sudah barang tentu merupakan unsur yang paling substansif untuk menguatkan jiwa karyanya. Kreator menempatkan unsur lain di luar kinestetika untuk menghadirkan sebuah keutuhan bentuk dan isi dari karya seni Dantiang. Oleh karena itu, dalam karya ini, menghadirkan berbagai kekuatan estetik dari unsur benda-benda artistik untuk mencapai keutuhan antara isi dan bentuk. Penataan *setting* pentas dengan visual dari berbagai media seperti, dalam penataan garapan ruang sebuah rumah gubug yang terbuat dari kayu, rotan, dan jerami. Sebuah rumah kayu dengan dua jendela sebelah kanan dan kiri, dan di tengahnya ada sebuah pintu. Posisi pojok sebelah kanan ditempatkan sebuah piano besar berwarna putih memberikan kesan kontras dengan lingkungan alam kampung. Hal ini berfungsi sebagai penguat untuk memunculkan sosok pemain piano, yang berbeda dengan anak yang lain, serta kekuatan pemunculan sebuah peristiwa penting di atas pentas. Kemudian juga mencoba membuat pentas sekelilingnya dengan pohon-pohon di pinggir kolam air. Dihadirkannya kolam air ini, cukup absurd untuk memberikan kesan dramatic, sehingga penari dapat bergerak dengan mempertimbangkan efek yang muncul dari kontak langsung dengan air. Gagasan dengan kehadiran kolam air ini, mempunyai tiga segmen, yaitu air sebagai unsur feminim, sebagai unsur artistik, dan untuk efek treatikal.

Struktur Karya Seni 'Dantiang'

Penyajian karya seni 'Dantiang' ditampilkan oleh 7 orang penari dengan melakukan berbagai desain gerak seperti desain datar, desain dalam, desain vertikal, desain horizontal, desain kontras, desain murni, desain statis, desain lurus, desain lengkung, desain bersudut, desain spiral, desain tinggi, desain medium, desain rendah, desain terlukis, desain lanjutan, dan desain tertunda. Penggunaan berbagai desain gerak dan eksplorasi gerak yang telah dijelaskan sebelumnya melekat dalam karya seni 'Dantiang. secara kreatif dan orisinal gerak yang dilakukan. Adapun struktur yang dibangun dalam karya ini, yaitu :

No	Narasi	Adegan	Setting & Properti	Durasi
1	Sunyi sepi	Jendela pintu rumah gubug tertutup rapat	Fokus pada rumah gubug	10 detik
2	Keberanian dalam kesepian	Seorang anak memanggil teman-temannya untuk keluar dari persembunyiannya.	Depan halaman rumah gubug pintu dan jendela terbuka lebar	20 detik
3	Mencoba duduk di depan gubug untuk melihat suasana	Salah seorang anak setelah dipanggil keluar dari gubug, berhati-hati keluar sambil membaca buku	Duduk di depan rumah gubug sambil membaca buku.	20 detik
4	Keberanian muncul setelah berada di luar rumah gubug	Anak-anak bermain dengan lompat, loncat, berlari, berputar dan sebagainya membuat lingkaran dan barisan	Halaman depan gubug dan samping kolam	1 menit
5	Terdengar suara alunan denting piano	Anak-anak rampak melakukan berbagai desain gerak secara bersama, berpasangan, dan individu	Berbagai alat permainan anak-anak	3 menit
6	Suasana gembira mendengar alunan denting piano	Dengan gerak beriringan mengelilingi kolam sebagai tanda kegembiraan	Menggunakan alat permainan anak-anak di sekeliling kolam air	3 menit
7	Suasana kacau dan galau	Melakukan gerak bebas corporal impulses karena gerakan desakan hati melihat kerusakan alam	Di depan kolam air banyak sampah-sampah botol dan kantong plastic berserakan	2 menit
8	Suasana tenang untuk mengatasi eksploitasi alam	Anak-anak turun ke dalam kolam air untuk mengumpulkan limbah-limbah dan sampah	Tumpukan sampah, kantong sampah, dan kolam air	10 detik
9	Suasana haru bekerja dengan gotong royong membersihkan lingkungan	Membersihkan limbah dan sampah secara bersama-sama dengan membawa kantong sampah sehingga pekerjaan menjadi mudah	Tumpukan sampah, kantong sampah, dan kolam air	1 menit
10	Menanam pohon sebagai wujud pelestarian alam	Salah seorang anak menanam pohon dan dijaga oleh anak-anak agar tanaman tersebut selamat dari kerusakan alam	Bakul Nasi, tanaman, kantong sampah, kolam air	20 detik

■ Tabel 1. Struktur Karya Seni 'Dantiang'
(Sumber : Hasil Penelitian, 2023)

SIMPULAN

Folklor Naskah Kuno Amanat Galunggung sebagai sumber inspirasi karya seni 'Dantiang', merupakan refleksi dari ekspresi seniman terhadap kerusakan alam yang terjadi di Kampung Ciganitri. Kehidupan manusia di bumi tidak bisa dipisahkan dari lingkungannya; jika manusia menjaga dan merawat lingkungan dari kebakaran, banjir, erosi, gempa bumi, pencemaran, dan perubahan iklim, maka keseimbangan alam akan tetap terjaga. Walaupun ekosistem selalu berubah, manusia mempunyai kemampuan untuk mempertahankan dan menjaga alam agar kembali pada keadaan semula selama perubahan itu tidak drastis.

Penciptaan karya seni 'Dantiang' dari salah satu point yang ada dalam folklor Naskah Kuno Amanat Galunggung dikontekstualkan ke zaman sekarang, maka penulis menafsirkan mengenai kerusakan alam yang divisualkan oleh anak-anak Kampung Ciganitri. Hal ini didukung dengan fenomena-fenomena alam yang terjadi lingkungan sekitar Kampung Ciganitri untuk penggambaran yang lebih rinci lagi mengenai simbol-simbol kerusakan alam dari pertunjukan karya seni Dantiang dengan tumpukan sampah-sampah yang berserakan di kolam air.

Melalui karya seni 'Dantiang', diharapkan dapat diperoleh refleksi kesadaran bagi apresiator tentang keadaan alam yang sedang tidak baik-baik saja aki-

bat eksploitasi alam, pencemaran limbah pabrik, dan pengerukan lahan yang terjadi di sekitar Kampung Ciganitri. Selain itu, karya ini tidak sekadar sebagai media hiburan saja akan tetapi bisa menjadi refleksi kesadaran akan fenomena-fenomena yang terjadi di masyarakat.

Interpretasi hasil garap karya seni Dantiang dapat diamati dari beberapa *gesture* yang melekat pada karya tari, seperti *gesture* sosial yang diambil dari sumber gerak dalam kehidupan manusia baik yang bersifat formal maupun intim, sehingga *gesture* ini tidak memerlukan interpretasi yang dalam, karena sangat mudah dapat dipahami. *Gesture* fungsional, menggunakan gerak untuk memenuhi kebutuhan praktis, pada prinsipnya untuk mengungkapkan 'esensi kerja' yaitu gerak yang dilakukan untuk memenuhi kebutuhan dasar hidupnya. *Gesture* emosional digarap dari pola-pola emosi manusia yang diungkapkan dari emosi yang dirasakan akan menggambarkan suasana-suasana emosional tertentu. Misalnya, dengan mengecilkan badan untuk mengungkapkan sedih atau membusungkan dada untuk memberikan kesan marah atau sombong. Kajian ini dapat diinterpretasi melalui yaitu: 1) Simbol Visual yaitu simbol yang nampak dalam penglihatan oleh penonton, meliputi seluruh wujud bentuk dan warna termasuk penari, musik iringan

piano, berbagai properti, dan setting pentas; 2) Simbol Auditif yaitu simbol yang dapat didengar yang ditimbulkan oleh bunyi teriakan vocal penari dan bunyi piano; dan 3) Simbol Verbal yaitu simbol yang diungkapkan dengan kata-kata, oleh para penari.

Kreativitas adalah konsep yang majemuk, multidimensional dan tidak mudah dirumuskan. Melalui beberapa fase terwujud karya seni Dantiang, yaitu melalui fase: Sensing (merasakan), Feeling (menghayati), Imaging (mengkhayalkan), Transforming (mengejewantahkan), dan Forming (memberi bentuk) Namun kebanyakan penulis akan mendefinisikan secara luas kreativitas sebagai proses memproduksi sesuatu yang orisinal dan bernilai. Seniman kreatif adalah individu yang sangat lekat dan mempunyai perhatian serta perasaan yang sangat menyenangkan pada pekerjaannya, dengan memperlihatkan kebutuhan untuk melakukan sesuatu yang baru dan mempunyai sensitivitas yang tinggi untuk mencapai tujuan. Para seniman sering merasa tidak puas dengan hasil karya mereka karena menurutnya, proses kreatif yang dirasakan, dihayati, dan yang dikhayalkan jauh lebih kaya dari pada mengejewantahkan dan memberi bentuk ketika sedang menuangkan sebuah karya seni. ***

Daftar Pustaka

- Alma M. Hawkins. 2003. *Moving From Within: A New Method for Dance Making*, Diterjemahkan oleh. I. Wayan Dibia, *Bergerak Menurut Kata Hati*. Jakarta: Ford Foundation dan MSPI.
- Amri, Emizal. 1997. *Perkembangan Teori Pertukaran, Struktural Fungsional, dan Ekologi*
- Agus Sachari dan Yan Yan Sunarya. 2002. *Sejarah Dan Perkembangan Desain Dan Dunia Kesenirupaan Di Indonesia*. Bandung: Institut Teknologi Bandung.
- Bielefeldt Heiner. 2003. *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*. Germany: Cambridge *Budaya*. Padang: Fakultas Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial IKIP Padang.
- Burgoyne Suzanne. 2018. *Creativity In Theatre*. USA: Departement Of Educational Psychology.
- Belsiyal, Xavier, 2016. "Ethno psychology and its application: review", *Research Journal Humanities and Social Science* Vol 7 No. 4: 241-249
- E. Palmer, Richard. 2003. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Pustaka Pelajar Offset, Yogyakarta.
- Edi Sedyawati, 2000: 626
- Ismail, Mohd Fahmi. Muhammad, Salmah Jan Noor. Yusop, Mohd Sharifudin. 2015. *Cerita Rakyat Melayu: Suatu Analisis Pancaran Jati Diri Masyarakat Melayu sebagai Cerminan Kebudayaan Melayu*. *International Journal of Language Educational and Applied Linguistics (IJLEAL)*, 03 (2015) 91-100.
- Ricoeur, Paul. 2003. *Filsafat Wacana, Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*. Terj. Musnur Hery. Yogyakarta: Ircisod.
- Ricoeur, Paul. 1976. *The Interpretation Theory: Discourse and The Surplus Meaning*. Forthworth, Texas: The Texas Christian University Press.
- _____. 1978. *The Rule of Metaphore: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*. Tranlated by Robert Czermny. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- _____. 1982. *Hermeneutics and The Human Science: Essays on Language, Action, and Interpretation*. Editor John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2006. *Hermeneutika Ilmu Sosial*. Terj. Muhammad Syukri. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Saputri, Nova Catur. 2020. *Pengetahuan Menderes Aren: Studi Etnoekologi Pada Penderes di Menderes*. Skripsi. Semarang: Jurusan Pendidikan Sosiologi dan Antropologi Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Semarang.
- Sal Murgiyanto. 1993. *Ketika Cahaya Merah Memudar: Sebuah Kritik Tari*, Devisi Ganan, Jakarta.
- Sal Murgiyanto. 2002. *Kritik Tari: Bekal dan Kemampuan Dasar*. Jakarta: Fort Foundation dan MSPI.
- Setia, Paelani. Yadiestira. dan Fauziah, Umi. 2019. *Pembangunan Masyarakat Agraris Berbasis Pemberdayaan*. Bandung: Sosiologi FISIP UIN Sunan Gunung Djati.
- Sri Rustiyanti. 2019. *Metode TaTuPa Tabuh Tubuh Padusi*. Jurnal recital Vol 20 No3 Desember 2019
- Sumaryono, E. 1999. *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Sluyter Andrew. 2003. *Neo-Environmental Determinism, Intellectual Damage Control and Nature*. Lousiana State University: LSU Digital Comons.
- U, Iswandi dan Dewata, Indang. 2020. *Pengelolaan Sumber Daya Alam*. Sleman: Deepublish (CV Utama).
- Yudha Maulana pada media Detiknews pada hari Senin, 29 maret 2021.
- Zubaidilah, Muhammad Harris. 2020. *Teori-Teori Ekologi, Psikologi, dan Sosiologi Untuk Menciptakan Lingkungan Pendidikan Islam*. Amuntai: STIQ Amuntai.

Struktur, Media dan Makna Karya Patung Abstrak Nazar Ismail

Suryanti, Rica Rian

Yantisur688@gmail.com

ricarian341@gmail.com

Prodi Seni Murni

Fakultas Seni Rupa dan Desain ISI Padangpanjang

Abstrak

Tarik menarik antara tradisionalisme, modernitas, dan agama Islam, telah membentuk karya-karya patung kayu Nazar Ismail menjadi abstrak, demi menghindari keserupaan bentuk dengan makhluk hidup. Melalui pengaruh masyarakat tempat ia berasal, adat dan tradisi Sumatra Barat yang kuat, Nazar mengolah perenungan diri, kehidupan manusia, dan cerita rakyat yang diketahuinya menjadi patung yang halus, dan unik, dengan kecenderungan simetris, berproporsi seimbang, dan kaligrafis. Studi tentang pematung Nazar Ismail telah menunjukkan bagaimana seniman melakukan akomodasi dan absorpsi agar ide-ide kreatifnya dapat berjalan dan dapat diterima masyarakatnya.

Keywords: patung, kayu, Padang, design, bentuk, Islam.

Pendahuluan

Nazar Ismail yang biasa dipanggil Nazar lahir di Padang tanggal 14 april 1952. Nazar Ismail merupakan seniman patung yang memiliki kecenderungan dengan tampilan abstrak. Nazar merupakan seniman yang aktif berkarya dan banyak menghabiskan waktu untuk memahat dan mencari bahan untuk berkarya. Di samping sebagai seniman patung, Nazar Ismail tercatat sebagai pegawai negeri sipil (PNS) dan mengajar seni patung di sekolah Sekolah Menengah Seni Rupa (SMSR) Padang. Nazar merupakan orang yang pertamakali yang mengajarkan seni patung di SMSR Padang bersama Arby Samah.

Nazar banyak mengarahkan muridnya untuk serius menekuni seni patung, hal tersebut dibuktikan muridnya yang telah sukses menjadi seniman baik di Sumatera Barat maupun di kota lainnya termasuk di Yogyakarta. Jusminar (2004: 2) mengungkapkan Nazar Ismail merupakan seorang pendidik dan seniman kreatif (pelukis, pematung dan pekerja seni) di daerah ini (Sumatera Barat) bukan nama asing dalam dunia kesenian, terutama seni rupa, ia merupakan tokoh dan sosok seniman yang terbilang gigih, ulet dan kreatif dalam memacu kreativitasnya. Pendapat Jasminar tersebut

sesuai dengan yang diungkapkan oleh Getzel dan Csikszentmihalyi dalam Damajanti (2006: 62) menyatakan orang yang kreatif adalah orang yang selalu mencari stimulus atau merangsang untuk mencapai kesempurnaan, dan menurut mereka orang seperti inilah yang termotifasi untuk mencari dan menemukan masalah untuk diselesaikan.

Ketekunan Nazar pada seni patung didasari atas instruksi pemerintah daerah Sumatera Barat mengutus Nazar untuk mendalami teknik memahat batu di PPPG Kesenian Yogyakarta pada tahun 1996. Sepulang dari Yogyakarta, Nazar mulai menuangkan rasa bentuk tiga dimensinya pada batu kali yang kerasnya melebihi batu andesit. Sampai sekarang Nazar masih aktif memahat batu dan kayu. Keinginan Nazar yang kuat untuk terus berkarya tentu memiliki arti dan alasan tersendiri mengapa memahat menjadi pilihannya dalam berkarya, dengan prinsip yang kuat untuk terus berkarya mengokohkan dirinya sebagai pematung yang konsisten berkarya seni di Sumatera Barat, selain itu Nazar juga dikenal sebagai salah satu pelopor berdirinya Asosiasi Pematung Indonesia (API) Sumatera Barat.

Kecenderungan Nazar memilih memahat ke bentuk abstrak bukan tanpa alasan dan bukan berarti tidak menguasai bentuk realis, faktanya banyak karya patung realis lahir dari tangannya. Hidup dalam keluarga yang menjunjung tinggi norma-norma agama dan adat istiadat sehingga membuat patung dalam bentuk realis sangat bertentangan. Setelah mengenal bentuk patung abstrak dari karya-karya Arby Samah, Nazar mulai merasakan semangat untuk memahat lagi, bentuk abstrak waktu itu merupakan bentuk baru bagi seniman patung di Sumatera Barat dan pertama kali dipopulerkan oleh Arby Samah pada tahun 1970. Persepsi Nazar terhadap tujuan dan makna dari karya abstraknya, didasarkan pada tingkat pemuasan emosional dirinya semata tidak jarang hal itu mengiring masyarakat sedikit lebih berpikir dalam arti kata mengkerutkan kening ketika mengapresiasi karyanya. Menurut Soekarman, ed. (2008: 141), Seni abstrak sering kali membingungkan

banyak orang, sebagian besar karya itu seolah-olah tidak bertalian dengan dunia yang nampak. Seni abstrak memiliki berbagai kesulitan pemahaman dan penilaian, dan memberikan lebih banyak kesangsian mulai sejak awalnya.

Mencermati struktur seni pada karya patung Nazar lebih bersifat fundamental seperti pada penerapan wujud fisik sebuah karya seni terbentuk dari beberapa unsur yang meliputi: garis, bidang, warna, tekstur, volume, motif, dan lain-lain. Unsur-unsur itu tersusun atau terorganisasikan dengan pertimbangan-perimbangan tertentu, seperti komposisi, keseimbangan, proporsi, kesatuan, dan sebagainya. Penataan unsur-unsur visual sering disebut sebagai prinsip-prinsip desain. Prinsip-prinsip itu meliputi: skala, proporsi, kesatuan, keterpaduan dalam keragaman, repetisi, ritme, keseimbangan, kekuatan arah, penekanan, dan kontras. Dalam membahas karya-karya Nazar dan ketika menelaah susunan atau organisasi unsur-unsur pada suatu karya seni, pada saat itu pula berlansung persepsi terhadap susunan unsur-unsur yang diamati, melalui interaksi antara karya seni dan pengamat.

Media yang digunakan Nazar dalam berkarya patung rata-rata dari bahan kayu yang mudah didapatkan disekitar tempat tinggalnya yang masih tumbuh lebat pepohonan, kebanyakan Nazar menggunakan kayu sawo, rengas, mahoni, surian, sonokeling, jati, dan lain-lain. Makna dalam karya patung Nazar mengambil tema tentang kehidupan di Minangkabau. Cerita tersebut juga kerap dijadikan tema untuk dipertunjukkan pada masyarakat, cerita tersebut mengambil tema tentang aktivitas manusia, tumbuhan dan juga mengangkat tema kaligrafi Islam. Cerita-cerita tradisional masyarakat Minangkabau yang diangkat Nazar lewat karya-karyanya merupakan cerita tradisional yang melegenda. Dalam memvisualisasikan cerita tersebut Nazar membuat karyanya dengan tampilan Abstrak, baginya bentuk abstrak merupakan jati diri serta gagasan yang disampaikan mudah diterima masyarakat di Sumatera Barat.

Pembahasan ini akan mencoba memahami karya patung Nazar Ismail dari sudut pandang estetika yang meliputi struktur bentuk, media yang digunakan dalam berkarya serta tema atau cerita yang tersirat dalam karyanya. Kehadiran karya patung Nazar di tengah-tengah masyarakat di Sumatera Barat yang mayoritas beragama Islam tentunya sulit untuk diterima dan berkembang, namun Nazar mampu menghadirkan bentuk-bentuk baru yang bisa diapresiasi oleh khalayak umum seperti menghadirkan bentuk karya yang bernuansa kaligrafi dan abstrak.

Metode Penelitian

Makalah didasarkan atas penelitian pada karya-karya pematung Nazar Ismail, baik yang pernah dipamerkan maupun karya-karya yang ada di dalam studionya. Metode penelitian didasarkan pada analisis visual yang menyangkut aspek bahan, design, teknik pembuatan, bentuk, proporsi, tekstur, tujuan, filosofi dan makna dari karya masing-masing yang diteliti. Wawancara dilakukan kepada pematung Nazar untuk mengetahui dasar pemikiran dan filosofi dibalik karya-karya yang dihasilkan. Sampel dari karya yang diteliti ditampilkan melalui foto-foto yang dilampirkan pada makalah. Analisis atas karya patung didasarkan pada studi kepustakaan yang memuat teori-teori seni rupa dan pemikiran yang terkait dengan karya patung. Buku acuan utama yang digunakan adalah karya Feldman, Burke, Edmund. (1967), *Art As Image and Idea* (Englewood Cliffs, New Jersey), yang diterjemahkan oleh SP Gustami, pada tahun 1991.

Pembahasan

Seni patung adalah seni rupa yang merupakan pernyataan pengalaman artistik lewat bentuk-bentuk tiga dimensi. Walaupun ada pula yang bersifat seni pakai, tetapi pada galibnya seni patung adalah seni murni. Oleh karena seni patung tiga dimensional sehingga dengan demikian benar-benar berada di ruang. Dalam seni patung tidak ada problem perspektif seperti halnya dalam seni lukis. (Soedarso 2006: 56), Dari pendapat tersebut pengertian seni patung dengan medium kayu, batu, logam, tanah liat dan sebagainya dapat dipandang secara nyata (riil) di dalam ruang. Demikian pula ada ekspresi dan susunan bentuk dalam penikmatannya dapat dipandang dari segala arah secara visual dan dengan indera peraba.

Kemunculan nama Nazar Ismail dalam seni patung modern Sumatera Barat sudah barang tentu diiringi oleh konsistensi dan perjalanannya dalam berkarya patung. Pada banyak kesempatan Nazar sering berdiam diri berkarya di studionya "Rumanduang" yang beralamat di jalan Kampung Durian No. 23 Padang, di studio itulah Nazar memahat dan memajang serta menumpuk karya-karya patungnya. Melalui pengamatan serta percakapan dengan Nazar tentang perjalanan berkesenian dan proses berkarya patung dari tahun 1976 sampai sekarang.

Melihat karya-karyanya baik dari batu maupun dari kayu, Nazar sangat menyukai karya-karya yang mengandalkan teknik. Teknik sangat berperan dalam penciptaan karya patungnya. Teknik yang dimaksudkan Nazar merupakan teknik yang butuh ketelitian, butuh waktu lama, butuh energi dan kerapian kerja. Memahat merupakan teknik

yang susah dipelajari orang lain karena butuh kemahiran dan ketelitian. Ada rahasia-rahasia tertentu sehingga pada saat orang lain mengapresiasi karyanya yang terjadi hanyalah keingintahuan orang bagaimana cara membuatnya. Bukan tanpa alasan mengapa Nazar sangat mengutamakan pencapaian teknik. Nazar memiliki pendapat bahwa karya yang dihadirkan lebih mengutamakan teknik bukan bentuk. Hampir semua karya Nazar baik dari batu maupun kayu bisa dikatakan memiliki tekstur halus. Nazar berpendapat bahwa tekstur halus merupakan penampilan yang khas dari karyanya, walaupun ada yang memiliki tekstur kasar hanyalah pendukung dari tampilan karyanya, lagi pula tekstur tidak dipolakan, tidak dirancang, tidak diarahkan, walaupun secara prinsip beda tapi menjadi kesatuan yang saling mendukung.

Dari segi material misalnya, sebageian besar seniman patung di Sumatera Barat mengalami keterbatasan dan kelangkaan dalam ketersediaan kayu jati maupun kayu mahoni yang biasa dipakai untuk berkarya patung. Keadaan ini menyebabkan para seniman, tidak kecuali Nazar berusaha mencari alternatif lain yang lebih mudah didapat dan dapat menjamin kontinuitas dalam menciptakan karya. Pilihan Nazar adalah kayu sawo. Nazar menganggap kayu tersebut memiliki kualitas bagus dan mudah didapatkan. Kayu sawo tergolong kayu yang keras tetapi jika pemahatnya telah berpengalaman hasilnya sangat bagus. Pemahat harus rajin mengasah pahatnya karena kayunya mengandung minyak yang mengakibatkan pahat cepat tumpul.

Alasan Nazar menggunakan medium kayu dilihat dari pertimbangan kualitas fisik seperti tekstur, serat, kepadatan, dan kekuatan serta pertimbangan visualnya. Medium kayu sama halnya dengan medium batu memiliki kualitas fisik yang bagus, dan permukaan dari medium kayu ini juga bagus. Penggarapan karya patung dengan medium kayu ini bisa digarap dengan banyak cara atau teknik seperti teknik carving, digergaji, atau dipotong-potong, namun untuk karya patung yang dipajang di luar ruangan jika dibandingkan kualitas fisiknya, medium batu lebih awet atau tahan lama dari pada medium kayu terhadap kondisi cuaca, dan hal tersebut juga tergantung kepada kualitas jenis kayu yang dipilih. Karya patung dengan medium kayu ini bisa dipajang di dalam dan di luar ruangan, namun karya patung Nazar dengan medium kayu lebih cenderung dipajang di dalam ruangan.

Pada tataran tematis, Nazar masih konsisten dengan tema-tema tentang kehidupan yang terinspirasi dari permasalahan yang ditemui di sekitarnya maupun dari media elektronik. Adapun Nazar mengangkat tentang cerita rakyat Minangkabau, dan juga mengangkat tentang kaligrafi Islam yang

tidak biasa di pakai oleh seniman-seniman lain. Nazar mengolah ide-ide tersebut pada karyanya yang dianggap menarik dan mewakili pesan yang hendak disampaikan. Pada banyak karya-karyanya ditemui Nazar banyak menggarap tema tentang kehidupan sehari-hari seperti karyanya yang berjudul Bagaluik. Upiak lasak, bercumbu, *nan lasak*, nasip si buyuang, dan lain-lain.

Pada kesempatan lain, karya-karya Nazar memperlihatkan pengaruh yang kuat dari kebudayaan Sumatera Barat yang mayoritas menganut ajaran Islam, di mana pendidikan tentang ilmu agama dan adat yang kuat. Pemuda Minangkabau sejak kecil telah dituntut untuk mencari ilmu setinggi mungkin untuk bekal di masa depan yang sesuai dengan filosofi di Minangkabau yang mengatakan "*alam takambang jadi guru*", merupakan suatu adagium yang mengajak masyarakat Minangkabau untuk selalu menuntut ilmu. Pada masa kedatangan Islam, pemuda-pemuda Minangkabau selain dituntut untuk mempelajari adat-istiadat juga ditekankan untuk mempelajari ilmu agama. Hal ini mendorong setiap kaum keluarga, untuk mendirikan *surau* sebagai lembaga pendidikan pemuda kampung. Pengenalan tentang ilmu agama yang dituntut di *surau* bagi masyarakat Minangkabau tidak hanya sebagai tempat ibadah saja, namun *surau* dahulunya menjadi tempat tinggal bagi anak laki-laki yang mulai beranjak remaja.

Di *surau* pula anak laki-laki yang mulai menginjak masa remaja lebih banyak menghabiskan waktunya setiap hari sampai tidur pun di sana. Di *surau* mereka belajar Al-Quran dan juga tafsirnya, ilmu hadis, Aqidah, Ibadah, Muamalah, dan materi keislaman lainnya. Di *surau* mereka juga belajar tentang petatah-petitih adat Minangkabau, beladiri, randai, dan berbagai kesenian serta adat budaya Minangkabau lainnya. Di *surau* jugalah mereka ditempa dan dipersiapkan untuk menjadi pribadi yang siap menanggung beban dan amanah di kemudian harinya. Diakui Nazar, dari didikan ilmu agama inilah dia mampu menempatkan karya-karyanya lewat bentuk-bentuk yang unik seperti karya patung kaligrafi.

Jika dimati seluruh karya Nazar yang terbuat dari kayu maupun batu tidak mengalami perubahan dan konsisten dengan apa yang dilakukan dari dahulu sampai sekarang dengan tampilan abstrak, namun dalam kaitannya pada perkembangan seni patung Sumatera Barat dalam hubungan karya-karyanya dengan perkembangan seni rupa yang dipengaruhi oleh tradisi modern tidak begitu tersentuh, terutama dalam media yang digunakan. Di sisi lain banyak kalangan seni rupa di Sumatera Barat yang menganggap karya-karya Nazar lebih cenderung pada karya-karya seni kriya. Walau demikian ken-

yataannya, Nazar tetap konsisten berkarya pada gaya dan teknik yang dianggap mewakili jati dirinya.

Di balik semua itu, Nazar Ismail merupakan seniman yang eksis berkarya patung di kampung halamannya, hal itu dibuktikan dengan eksis mengikuti pameran baik sifatnya bersama maupun tunggal yang dilakukan di beberapa kota baik di dalam maupun di luar Sumatera Barat. Dengan demikian Nazar telah melakukan darmabaktinya sebagai seorang seniman patung yang konsisten berkarya serta mampu mempertanggungjawabkan profesinya kepada masyarakat.

1. Struktur Seni pada karya Nazar Ismail

Wujud fisik sebuah karya seni terbentuk dari beberapa unsur yang bersifat fundamental. Dalam seni rupa misalnya, unsur-unsur fundamental meliputi: garis, bidang, warna, tekstur, volume, motif, dan lain-lain. Unsur-unsur itu tersusun atau terorganisasikan dengan pertimbangan-perimbangan tertentu, seperti komposisi, keseimbangan, proporsi, kesatuan, dan sebagainya. Hubungan atau penataan antara berbagai unsur dan pertimbangan tertentu itulah yang disebut struktur seni. Djelantik (2004: 37), menyebut struktur atau susunan dari suatu karya seni adalah aspek yang menyangkut keseluruhan karya seni itu meliputi juga peranan masing-masing bagian dalam keseluruhan. Menurutnya, kata struktur mengandung arti bahwa dalam karya seni itu terdapat suatu pengorganisasian atau penataan, artinya ada hubungan saling terkait di antara bagian-bagian tersusun itu.

Feldman (1967: 221) menyebutkan, organisasi unsur-unsur visual dalam karya seni sebagai nilai-nilai formal atau sintaksis, dari situ muncul suatu sumber kepuasan dan kesenangan tambahan. Menurutnya, unsur-unsur sebagai bagian dari karya seni selalu diarahkan oleh maknanya sebagai suatu totalitas, dalam hal ini totalitas lebih penting dari pada bagian-bagiannya. Namun demikian, bagian-bagian itu penting untuk dipelajari melalui pengujian elemen-elemen dasarnya, untuk mengetahui cara-cara seniman dalam membuat keputusan-keputusan untuk mencapai tujuan formalnya, serta mengamati suatu proses bagaimana elemen-elemen itu diorganisasikan, sehingga terbentuk suatu totalitas karya yang artistik dan bermakna. Asumsi dasar adalah, bahwa karya seni tidak hadir dalam eksistensi sebagai suatu keseluruhan yang terselesaikan seperti sulap, tetapi karya seni diciptakan tahap demi tahap dari bagian demi bagiannya. Dalam pembahasan mengenai struktur seni pada karya-karya Nazar Ismail, Feldman merumuskan menjadi dua aspek berdasarkan pembagiannya terdiri dari:

1.1. Unsur-Unsur Visual

Secara umum yang dimaksud unsur-unsur visual dalam seni rupa adalah elemen-elemen dasar yang membentuk suatu karya, seperti garis, bidang, warna, dan tekstur. Dalam seni patung khususnya karya Nazar, unsur-unsur dasar yang dimaksud berupa bentuk abstrak yang terdiri dari bentuk manusia, tumbuhan, binatang. Unsur-unsur bentuk abstrak itu sebenarnya sudah merupakan perluasan dari unsur seni rupa, yakni garis, warna, dan tekstur.

Pada karya Nazar misalnya, unsur garis secara nyata sebenarnya tidak ada, yang ada hanyalah kesan garis yang muncul dari permukaan yang dibentuk seperti suatu objek lewat lekukan maupun kesan cembung. Dalam hal ini garis berfungsi sebagai pemisah antara suatu bentuk dengan bentuk yang lainnya. Bisa dikatakan garis itu muncul secara tidak sengaja yang diakibatkan oleh perbedaan-perbedaan bentuk. Bentuk-bentuk yang ada dicapai melalui pahatan dengan teknik tertentu, seperti cembung, cekung, tinggi-rendah, lurus-lengkung, atau terawang atau tembus. Bentuk-bentuk tersebut disusun sedemikian rupa membentuk suatu komposisi yang menarik. Garis merupakan dua titik yang dihubungkan. Kehadiran garis bukan hanya sebagai garis tetapi kadang sebagai simbol emosi yang diungkapkan lewat garis atau lebih tepat disebut goresan. Goresan atau garis yang dibuat oleh seseorang seniman akan memberikan kesan psikologis yang berbeda pada setiap garis yang dihadirkan. Sehingga dari kesan yang berbeda maka garis mempunyai karakter yang berbeda pada setiap goresan yang lahir dari seniman (Kartika, 2017: 37).

Warna yang hadir pada karya Nazar katakanlah karya dari media kayu hampir semua berwarna coklat tua, alasan Nazar memilih warna tersebut untuk tetap mempertahankan warna kayu, fungsi dikasih cat hanya untuk melapisi dan menambah estetika karyanya. Menurut Nazar, warna sebagai representasi alam. Kehadiran warna merupakan penggambaran sifat objek secara nyata, atau penggambaran dari suatu objek alam sesuai dengan apa yang dilihat. Kehadiran warna sekedar untuk memberi tanda pada suatu benda atau barang, atau hanya untuk membedakan ciri benda dengan lainnya. Warna tidak perlu dihayati atau dipahami karena kehadiran warna hanya sebagai tanda dan lebih dari itu hanya sebagai pemanis permukaan.

Unsur lainnya yang sangat dominan pada karya-karya Nazar adalah tekstur. Secara umum dikenal dua jenis tekstur, yaitu tekstur nyata dan tekstur semu. Tekstur nyata apabila nilai permukaan suatu benda tidak berbeda antara kenyataan yang diamati dengan kenyataan ketika benda itu diraba. Tekstur

semu malah sebaliknya, yaitu nilai permukaan suatu benda berbeda antara yang tampak dengan ketika benda itu diraba atau bersifat semu, misalnya suatu permukaan terlihat kasar tetapi setelah diraba ternyata halus. Hampir semua karya Nazar baik dari batu maupun kayu bisa dikatakan memiliki tekstur halus. Nazar berpendapat bahwa tekstur halus merupakan penampilan yang khas dari karyanya, walaupun ada yang memiliki tekstur kasar hanyalah pendukung dari tampilan karyanya. Lagi pula, tekstur tidak dipolakan, tidak dirancang, tidak diarahkan, walaupun secara prinsip beda tapi menjadi kesatuan yang saling mendukung.



■ **Gambar 1.** Judul karya: “Ula Garang (Pelangi)”
Ukuran: 90x11x8 cm
Bahan: kayu rengas
Tahun: 1996
(foto: Rica)

Pada karya Nazar yang berjudul “Ula Garang” terlihat pemakaian tekstur semu dan tekstur nyata. Nazar membuat karya yang terinspirasi dari pelangi. Pelangi bagi masyarakat di Sumatera Barat diistilahkan dengan *ula gerang* (ular ganas). Nazar membuat tampilan pada karya ini dengan teknik halus dan

kasar. Pada karya ini seolah Nazar membuat perbandingan antara pelangi yang digambarkan dengan teknik halus, sedangkan ular digambarkan dengan tekstur kasar. Pada karya ini Nazar bisa menyatukan dua buah teknik yang berlawanan dan bisa mendukung tampilan karyanya.

1.2 Pengorganisasian dan Pengamatan Unsur-Visual

Pengorganisasian atau penataan unsur-unsur visual sering disebut sebagai prinsip-prinsip desain. Prinsip-prinsip itu meliputi: skala, proporsi, kesatuan, keterpaduan dalam keragaman, repetisi, ritme, keseimbangan, kekuatan arah, penekanan, dan kontras. Dalam membahas karya-karya Nazar dan ketika menelaah susunan atau organisasi unsur-unsur pada suatu karya seni, pada saat itu pula berlangsung persepsi terhadap susunan unsur-unsur yang diamati, melalui interaksi antara karya seni dan pengamat. Atas dasar alasan itu, maka pembahasan organisasi visual dan pengamatan (*perceiving*) unsur-unsur visual pada karya Nazar dilakukan secara kait-mengait tanpa dipisahkan dalam sub-sub khusus.

Sebagaimana dijelaskan di atas, bahwa dalam pengorganisasian unsur-unsur visual ada sejumlah prinsip yang menjadi acuan, di antaranya adalah prinsip kesatuan (*unity*). Feldman (1967:259) menganggap prinsip kesatuan merupakan prinsip yang paling penting dalam pengorganisasian visual, sedangkan prinsip yang lain hanya mendukung untuk mencapainya melalui cara-cara yang berbeda. Mengikuti pendapat itu, maka dalam menganalisis organisasi visual karya-karya Nazar prinsip kesatuan menjadi acuan. Artinya, pembahasan prinsip organisasi visual yang lain, seperti dominan, keseimbangan, proporsi, dan irama, diarahkan menuju keutuhan dan kesatuan karya.

Sebagai contoh karya yang berjudul “Polusi”, meskipun bentuk yang digambarkan pada karya tersebut memiliki sifat dan karakter berlawanan, namun terkesan sangat menyatu. Nilai kesatuan itu dicapai melalui keahlian Nazar dalam menata atau memadukan antara bentuk dengan irama dan garis-garis pahatan yang lembut dan halus. Demikian juga dengan bentuk pendukungnya, berbagai bentuk seperti pohon yang dilambangkan sebagai hutan kota yang dibalut kain seolah Nazar ingin membawa pohon-pohon tersebut jauh ke tempat yang bebas dari polusi. Begitu juga pada bagian bawah karya tersebut seperti draferi kain yang melambangkan harapan Nazar yang ingin membungkus hutan supaya tertutup rapat dan terhindar dari polusi udara serta pencemaran lingkungan. Unsur-unsur yang mendominasi pada karya tersebut seakan menjadi pengontrol di antara penyatuan bentuk yang menyatu sehingga mampu memberi kesan saling mendukung dan membentuk komposisi yang harmonis dan seimbang.



■ Gambar: 2. Judul karya: "Keris Dangtuangku"
 Ukuran: 107x29x13 cm
 Bahan: kayu rengas
 Tahun: 1999
 (foto: Rica)

Pada karya Nazar yang lain berjudul "Keseimbangan", Karya tersebut menunjukkan kesan keseimbangan yang kuat, walaupun tanpa menerapkan komposisi simetris. Perbandingan antara sisi kanan dan sisi kiri yang tidak seimbang dan didukung dengan penyangga yang kokoh. Dari karya tersebut Nazar menyampaikan inspirasinya tentang kehidupan di muka bumi yang tidak seimbang antara manusia dengan alam. Tingkah laku manusia yang dianggap sudah tidak peduli lagi dengan alam, dan alam pun berbuat sebaliknya pada manusia berupa musibah tanah longsor, banjir, kebakaran dan lain-lain.



■ Gambar:3 . Judul karya: "Keseimbangan"
 Ukuran: 72x27x11
 Bahan: kayu sawo
 Tahun: 1995
 (foto: Rica)

Karya Nazar yang berjudul "Keseimbangan" di atas dapat digolongkan pada keseimbangan formal (*formal balance*) yang merupakan keseimbangan pada dua pihak berlawanan dari satu poros. Keseimbangan formal kebanyakan simetris secara eksak atau ulangan berbalik pada sebelah-sebelah. Keseimbangan tersebut dapat dicapai dengan menyusun unsur-unsur sejenis dan mempunyai identitas visual pada jarak yang sama terhadap suatu titik pusat yang imajiner. Meskipun keseimbangan formal bersifat statis dan tenang tetapi tidak menampilkan kesan membosankan.

1. Interaksi Media dan Makna

Istilah "konsep" berasal dari bahasa latin *conceptus* terbentuk dari kata *conceptum*, yang artinya memahami atau membayangkan dalam pikiran. Kata "konsep" sama halnya dengan kata idea dalam bahasa Yunani, yaitu bayangan dalam pikiran dari suatu entitas yang merupakan representasi universal. Konsep sebagai ide abstrak yang merupakan konstruksi mental, dinyatakan melalui istilah-istilah dalam bentuk simbol atau kata-kata (Alfian, 1997: 1). Estetika adalah cabang dari filsafat yang menelaah tentang seni dan keindahan serta tanggapan manusia terhadapnya (Susanto, 2002: 38). Dalam konteks seni rupa, pengertian estetika bisa mencakup dua ruang jelajah, yakni struktur bentuk yang menunjuk pada wajah suatu karya seni dengan pengolahan material dan struktur yang menunjuk pada suatu entitas yang ditangkap dalam keterpaduan antara kualitas persepsi dengan pengolahan akal budi, yang tidak hanya berada dalam dimensi psikologik, tetapi juga dimensi metafisik, etik, aksiologik, dan psikologik atau filsafat (Syafuruddin, 2003: 189). Pandangan ini seakan menempatkan estetika dalam dikotomi antara media dan makna, walaupun pembahasan estetika sebenarnya mencakup kedua aspek itu secara utuh. Konsep estetika karya Nazar yang dimaksud adalah ide-ide atau pandangan-pandangan estetika Nazar yang dinyatakan melalui bahasa visual dalam bentuk karya seni, yaitu karya seni patung. Untuk kepentingan analisis, konsep atau nilai estetika karya yang diciptakan itu didekati dari dua aspek, yaitu material bahan dan isi atau makna yang secara kontekstual dirujuk oleh bentuk tersebut.

Menurut Feldman (1967:164), dalam mempertimbangkan karya seni, perlu didasari mengenai kesesuaian hasil akhir makna, yakni kualitas interaksi antara media dan makna. Media yang dimaksud bukanlah dalam pengertian sempit, yakni material atau bahan yang bersifat fisik, seperti cat, kertas, batu, kayu atau sejenisnya. Feldman mendefinisikan media sebagai bahasa pengantar yang dimanfaatkan untuk membentuk material menjadi bentuk artistik. Namun demikian, dalam mengung-

kap makna atau isi karya Nazar, selain dicermati melalui interaksi media dan makna juga dilihat keterkaitannya dengan tema-tema yang diusung Nazar dalam menyampaikan gagasan-gagasannya. Oleh karena itu, sebelum pembahasan lebih jauh tentang makna-makna karya Nazar, terlebih dahulu dibahas secara singkat hal-hal yang berkaitan dengan tema karyanya, menyangkut keberadaan tema tersebut dalam kehidupan sosialnya dan alasan Nazar memilih tema itu.

1.1. Tema Karya-Karya Nazar Ismail

Tema karya Nazar hampir semua berkisah tentang kehidupan. Cerita tersebut juga kerap dijadikan tema untuk dipertunjukkan pada masyarakat. Cerita tersebut mengambil tema tentang aktivitas manusia, tumbuhan dan juga mengangkat tema kaligrafi Islam. Hadirnya cerita dan tema karya Nazar merupakan bukti kentalnya pengaruh budaya dan keberadaan Islam di Sumatera Barat. Oleh karena itu, pemahaman terhadap konsep atau makna yang tersirat pada cerita tersebut sangat penting dalam mengapresiasi isi atau makna karya Nazar secara baik, karena dari situlah Nazar memberangkatkan karya seni ciptaannya. Sebagai contoh karya Nazar yang mengambil tema tentang kehidupan, salah satunya berjudul "Malu". Karya tersebut menceritakan tentang kehidupan masyarakat di Minangkabau yang harus memiliki rasa malu. Akibat pengaruh modernisasi banyak orang tidak memiliki rasa malu dan terang-terangan berbuat sesuai kehendak hatinya tanpa menghiraukan orang di sekitarnya. Pada karyanya ini, Nazar memvisualisasikan tema tersebut lewat bentuk kepala manusia yang melihat ke bawah seolah sedang mengintrospeksi dirinya.



■ Gambar: 4.... Judul karya: "Malu"
Ukuran: 32x20x16 cm
Bahan kayu sawo
Tahun 1995
(foto: Rica)

1.2. Isi atau Makna Karya-Karya Nazar Ismail

Cerita-cerita tradisional masyarakat Minangkabau yang diangkat Nazar lewat karya-karyanya merupakan cerita tradisional yang melegenda. Dalam memvisualisasikan cerita tersebut Nazar membuat karyanya dengan tampilan Abstrak, baginya, bentuk karya abstrak merupakan jati diri serta gagasan yang disampaikan mudah diterima masyarakat. Salah satu cerita rakyat yang diangkat Nazar berjudul *Keris Dangtuangku*, Nazar hanya membuat adegan perkelahian antara Datuak Parpatiah Nan Sabatang dengan Datuak Temanggungan, didasari kesalahpahaman tentang hasil musyawarah yang tidak tercapai, maka terjadi perselisihan hingga perkelahian, yang berujung tewasnya datuk Temanggungan. Sebagai bukti konflik yang terjadi di antara mereka maka Datuak Parpatiah Nan Sabatang menancapkan kerisnya pada sebuah batu.



■ Gambar: 5. Judul karya: "Keris Dangtuangku"
Ukuran: 107x29x13 cm
Bahan: kayu rengas
Tahun: 1999
(foto: Rica)

Dalam konteks karya tersebut tersirat antara takhta dan kekuasaan yang mengancam di antara mereka berdua. Godaan untuk menjadi penguasa tidak selalu diwarnai dengan perkelahian maupun permusuhan namun harus ditempuh dalam artian yang positif. Tetapi kekuasaan, tahta merupakan rangsangan untuk memiliki menjadi tidak terkendali bila nafsu sudah masuk dalam diri seseorang. Di sinilah peran adat untuk menengahi perselisihan Datuak Parpatiah Nan Sabatang dengan Datuak Temanggungan diadakan, namun hasil musywa-

rah juga tidak dapat tercapai hasilnya perkelahian tidak dapat dihindarkan. Dalam penerapan karyanya, Nazar mewujudkan cerita *Keris Dantuanku* pada kayu sawo dengan tampilan abstrak. Melihat karya-karya Nazar yang lain juga mengangkat tema tentang pengalaman keseharian, seperti karya yang berjudul *Dance in Safalas*, pada karya ini, Nazar seolah meluapkan pengalamannya pada kayu sawo yang dipahatnya lewat bentuk dua orang figur sedang berpelukan.

Didasari pada pengalaman yang dilihatnya, Nazar seolah menyampaikan keprihatinannya melihat kondisi sekarang ini yang tidak mengenal rasa malu dan sopan santun. Pengalaman yang dilihatnya adalah gambaran buruk bagi generasi muda saat ini yang terpengaruh oleh kehidupan bebas yang dianut oleh negara barat. Kehidupan yang bebas menjadi idaman bagi generasi muda saat ini, itulah gambaran yang menjadi inspirasi bagi Nazar dalam menyampaikan pengalamannya lewat karya patung yang dihadapkannya.

Dari pengalamannya itu tersirat makna bahwa, Nazar seolah menentang keras pengaruh budaya barat yang diserap oleh generasi muda. Dengan karya yang diciptakan, Nazar mengajak masyarakat untuk berpegang teguh pada kebudayaan, agama dan adat di masing-masing daerah. Dengan demikian pengalaman-pengalaman yang disampaikan pada masyarakat lewat karya-karya telah memberi andil pada pengetahuan masyarakat tentang pengaruh budaya barat.



■ Gambar: 6. Judul karya: "Dance in Savales II"
Ukuran: 102x28x22 cm
Bahan: kayu sawo
Tahun: 1998
(foto: rica)

Pada kesempatan lain ada karya Nazar dipengaruhi oleh kepercayaan yang dianutnya yaitu agama Islam, Agama merupakan suatu sistem sosial yang dibuat penganut-penganutnya yang berporos pada kekuatan-kekuatan nonempiris yang dipercayainya dan didayagunakan untuk mencapai keselamatan bagi diri mereka dan masyarakat luas pada umumnya. Agama disebut sistem sosial, karena agama adalah suatu peristiwa berhubungan dengan kemasyarakatan (manusia) dengan sang pencipta. Suatu sistem sosial dapat dianalisis, karena terdiri atas suatu kompleks kaidah dan peraturan yang dibuat saling berkaitan dan terarahkan kepada tujuan tertentu. Manusia mendayagunakan kekuatan-kekuatan nonempiris itu untuk kepentingan sendiri dan masyarakat sekitarnya. Melaksanakan ajaran agama berarti menciptakan keselamatan bagi dirinya.

Dalam seni rupa khususnya seni patung, adanya larangan dalam ajaran Islam tentang penciptaan karya dalam bentuk menyerupai makhluk hidup. Larangan yang pertama berkaitan dengan seni patung atau seni lukis yang telah mengada sebagai bagian dari utama kehidupan mistis masyarakat pra-Islam, yang menjadikan patung sejenisnya sebagai perwujudan dewa atau tuhan yang harus disembah. Sedangkan yang kedua memiliki kaitan erat dengan praktek-praktek seni Romawi (realisme) yang kemudian dinyatakan sebagai pornografis dan amoral, dan juga ditentang oleh Al Quran (Salad, 2000:35). Seni dalam Islam memusatkan keindahan imajinatif dalam ruang moral, menghendaki adanya proses kreatifitas berkarya seni yang tidak menyeweng dari prinsip dan kaidah-kaidah agama. Pendekatan yang diperlukan untuk menggerakkan praktek berkesenian tergantung niat dan tujuan seniman dalam berkarya. Otonomi dan kebebasan berkreasi dalam menciptakan sebuah karya serta hubungannya antara seniman muslim dan karya seninya harus berdasarkan keyakinan dan kebudayaan tentunya. Itulah yang mendasari Nazar sampai berkarya dengan bentuk kaligrafi.

Tema kaligrafi Islam, rupanya Nazar terinspirasi dari karya-karya lukisan yang mengangkat tema kaligrafi, dari situlah Nazar menuangkan bentuk karya kaligrafi pada media kayu yang di pahatnya lewat bentuk tiga dimensi. Karya kaligrafi ini sangat asing bagi seniman patung di Sumatera Barat, Nazar membuat karya kaligrafi ini ingin menyampaikan pesan bahwa setiap karya seni khususnya karya patung tidak hanya bentuk manusia, hewan juga bisa dihadirkan dalam karya-karya seni patung. Inti sari dari karya kaligrafi yang dihadirkan Nazar tidak lain adalah untuk menyadarkan manusia atau tumbuhan yang dihadirkan namun di balik itu karya dalam bentuk kaligrafi akan Tuhan-nya.

Karya yang berjudul “Allah” menceritakan tentang mematumg tidak hanya membuat karya-karya dari bentuk-bentuk manusia, binatang, hewan, maupun tumbuh-tumbuhan, tetapi bekarya juga bisa mengangkat tema tentang ayat-ayat suci Al-quran atau karya kaligrafi. Karya kaligrafi ini bisa menyadarkan manusia bahwa mematumg tidak hanya membuat karya-karya yang dihadapkan pada persoalan keberhalaan, melainkan bisa menyadarkan manusia tentang hakikat seni itu sendiri. Pada karya ini, Nazar membuat kalimat Allah dengan tampilan abstrak, seolah Nazar membuat bentuk gelombang-gelombang. Kalau kurang cermat memperhatikan karya tersebut orang tidak menyangka bahwa itu adalah kata Allah.



■ Gambar: 7. Judul karya: “Allah”
Ukuran: 40x26x12 cm
Bahan: kayu sawo
Tahun: 1999
(foto: Rica)

Pesan moral yang demikian itulah yang hendak dikomunikasikan kepada publik lewat karya kaligrafi dengan harapan agar publik yang mengamati terpengaruh oleh bentuk karya serta cerita yang disampaikan dan mengingatkan mereka dengan Sang Pencipta. Dengan demikian karya tersebut telah menjalankan fungsi sosialnya, karena perwujudan seni sebagai kesatuan karya, disamping ekspresi yang bersifat individu juga bersifat sosial

dan budaya yang bermuatan isi sebagai substansi ekspresi yang merujuk pada tema, interpretasi, dan pengalaman hidup lainnya (Rohidi, 2000: 33).

Seni kaligrafi yang sudah berkembang dan berlanjut diperhelatan seni rupa modern Islam di Indonesia merupakan sebuah gaya yang hidup dan mempunyai banyak pengikut, walaupun banyak yang tidak menyadari secara nyata bagaimana semua itu terjadi. Menurut Sabana (1991: 3-4) ciri-ciri seni rupa modern Indonesia yang bernafaskan Islam baik dalam segi bentuk maupun tema dan nilai ekspresinya tidak lebih dari karya-karya seni rupa yang modern yang dikenal sebelumnya. Pemakaian istilah yang bernafaskan Islam seputar motivasi, gagasan, tematik serta sentuhan-sentuhan nilai karya, semuanya digaris bawahi dalam batasan perenungan napas Islam. Dikaji dari ungkapan religius dasar niatan dan unsur-unsur teknis yang mengarah pada citra Islam. Dengan demikian, Nazar dengan karya kaligrafinya telah memberikan nafas baru dalam perkembangan seni patung di Sumatera Barat, dan karya yang demikian itu merupakan cerminan dari masyarakat di Minangkabau dengan mayoritas penduduk pemeluk Islam.

Karya Nazar yang berjudul “Emosional”, pada karya tersebut menceritakan tentang anak yang mencele-cela ibunya yang hendak menikah lagi, si anak tidak rela ibunya menikah dengan laki-laki lain dan masih mengenang dan menghormati sang bapak yang telah meninggal. Melihat fenomena tersebut, Nazar sangat kesal dan marah pada anak tersebut, tujuan sang ibu menikah tidak lain untuk kelanjutan kehidupan sang anak. Kekesalan Nazar diluapkan pada karya yang diberi judul emosional. Nazar mungkin secara tidak nyata mengalami bermacam-macam emosi seperti tersirat pada karya tersebut, tetapi nilai emosi itu muncul dari empatinya. Pada karya tersebut Nazar membuat bentuk yang agak liar seperti saling merangkul. Pada objek karya tersebut terlihat dua sosok manusia seolah sedang bertengkar, di antara dua sosok itu terdapat bentuk seolah sedang merangkul kedua bentuk objek tersebut, dan itu digambarkan diri Nazar sedang menengahi pertengkaran antara ibu dan anak.

Menyikapi tema karya-karya Nazar berkisar tentang kehidupan, namun dalam hal visualisasinya, ia mampu mengolah dan menampilkan tema tersebut dalam berbagai variasi, sehingga tidak menimbulkan kebosanan dan selalu menarik. Hal ini relevan dengan teori asas variasi menurut tema yang diungkapkan oleh Witt Parker, bahwa tema dari suatu karya seni harus senantiasa disempurnakan dan diperbagus, dan secara terus menerus pula mengumandangkan atau memublikasikannya agar tidak menimbulkan kebosanan dalam mengungkapkan tema yang sama itu, maka perlu dilakukan dalam berbagai variasi.



■ Gambar: 8. Judul karya: "Emosional"
Ukuran: 48x35x21 cm
Bahan: Kayu sawo
Tahun: 1998
(foto: Rica)

Nazar membuat sebuah objek yang ditampilkan pada karyanya dengan apa yang dirasakan atau diyakini ada. Kemudian digabungkan dengan objek yang tampak kasat mata. Hal itu jelas merupakan hasil dari pengamatan Nazar terhadap fakta visual pada plastisitas anatomi manusia dalam realitas. Nazar nampaknya menggabungkan antara apa yang dibayangkan dan apa diamati secara nyata pada anatomi tubuh manusia, untuk menggambarkan kesan realitas pada karyanya. Nazar memahat berbagai bentuk patung dari bahan kayu dengan sangat detil dan rumit. Hal itu merupakan usaha Nazar untuk menambah daya tarik pada karyanya. Dengan karya yang demikian itu, Nazar seolah-olah mengajak pengamat untuk melihat secara detail karyanya sambil merenungkan rangkaian makna yang hendak disampaikan, sekaligus Nazar ingin menyampaikan bahwa ia menghadirkan karya-karya abstrak.

Bukan berarti tidak bisa membuat karya-karya dalam bentuk realis, namun menciptakan karya-karya dalam bentuk abstrak tentu harus menguasai anatomi terlebih dahulu. Kehadiran karya-karya Nazar bukanlah dari hasil ekspresi yang bersifat spontan dan sesaat, tetapi hasil dari kerja keras yang dilakukan bertahun-tahun. Buah karyanya

adalah hasil dari ketekunan dan kesabarannya dalam melatih diri untuk memperdalam keahlian, mengasah perasaan, dan mempertajam pengamatan, yang dilakukan terus-menerus. Karya itu sekaligus sebagai bukti kesungguhan sikapnya dalam menekuni dunia seni patung.

Karya-karya Nazar memperlihatkan pengaruh yang kuat dari kebudayaan Sumatera Barat, namun keterkaitannya pada perkembangan seni patung Sumatera Barat dalam hubungan karya-karyanya dengan perkembangan seni rupa yang dipengaruhi oleh tradisi modern tidak begitu tersentuh, terutama dalam media yang digunakan. Nazar mematum hanya dari media kayu dan batu. Di sisi lain banyak kalangan seni rupa di Sumatera Barat yang menganggap karya-karya Nazar lebih cenderung pada karya-karya seni kriya. Walau demikian Nazar tetap konsisten berkarya pada gaya dan teknik yang dianggap mewakili jati dirinya.

Nazar Ismail merupakan seniman yang eksis berkarya patung di kampung halamannya. Hal itu dibuktikan dengan eksis mengikuti pameran baik sifatnya bersama maupun tunggal di beberapa kota baik di dalam maupun di luar Sumatera Barat. Dengan demikian Nazar telah melakukan darmabaktinya sebagai seniman patung dan telah mempertanggungjawabkan profesinya kepada masyarakat. Melihat perjalanan berkeseniannya yang terjal dan berliku-liku yang digelutinya selama kurun waktu 37 tahun dengan demikian Nazar telah menempatkan namanya dalam catatan sejarah perkembangan seni patung modern Sumatera Barat sebagai seniman yang sukses.

Kesimpulan

Selain berprofesi sebagai pematung, Nazar juga merangkap sebagai guru. Secara nyata tidak semua waktu, pikiran dan tenaga yang dibutuhkan dalam berkarya seni dapat dicurahkan. Eksistensi Nazar dalam berkarya dan juga sebagai guru tentu mengganggu konsistensinya dalam berkarya. Sebagai seniman yang memiliki profesi ganda merupakan salah satu faktor yang menjadi hambatan dalam perkembangan karya-karyanya.

Dalam menjalani aktivitas berkarya patung, Nazar dipengaruhi oleh faktor masyarakat di Sumatera Barat yang mayoritas penduduknya pemeluk Islam, dan dalam ajaran Islam terdapat larangan seniman membuat karya patung. Begitu juga dengan faktor adat istiadat yang paling kuat pengaruhnya pada karya-karya Nazar adalah *adat nan sabana adat*, yaitu aturan yang langsung dinyatakan oleh Al Quran dan Sunnah Rasul dan tak bisa digugat.

Adapun tema-tema yang diangkat berkisar tentang kehidupan, yaitu mengangkat cerita rakyat di Minangkabau, ada juga yang mengangkat tema kaligrafi Islam. Karya patung Nazar rata-rata memiliki tekstur halus dan ada juga menggunakan tekstur kasar namun itu tidak banyak jumlahnya. Pewarnaan pada karya Nazar lebih mengutamakan warna asli kayu dan penggunaan warna hanya sebagai pelapis saja. Karya patung yang paling ikonik dibuat Nazar adalah karya kaligrafi merupakan sebuah inovasi yang positif dalam pengembangan karya patung di Sumatera Barat. Pada umumnya karya-karyanya Nazar mengangkat manusia sebagai sumber inspirasinya. Kebanyakan karya-karya Nazar terbuat dari kayu sawo, walaupun ada jenis kayu-jenis lain yang digunakan seperti kayu jati dan kayu rengas, namun itu tidak banyak jumlahnya.

Sudah 37 tahun Nazar berkecimpung dalam dunia seni patung. Mencermati karya-karyanya dipengaruhi oleh budaya lokal Sumatera Barat serta seni rupa modern. Dalam media yang digunakan keterkaitannya dengan perkembangan seni rupa yang dipengaruhi oleh tradisi modern tidak begitu tersentuh, Nazar mematumng hanya menggunakan media kayu dan batu. Dengan demikian perjalanan berkesenian Nazar telah berusaha memperlihatkan perjuangan estetika seni Islam sebagai adanya dan berusaha menunjukkan nilai-nilai Islam dan nilai-nilai kemasyarakatan lewat karya-karya yang dihadirkan melalui berbagai inovasi dan eksperimen-tasi.

Dengan demikian, Nazar Ismail telah menempatkan diri dan karya-karyanya dalam perkembangan seni patung di Sumatera Barat sebagai tokoh atau Nazar Ismail merupakan seniman yang konsisten berkarya patung di Sumatera Barat hadir dengan karya-karyanya yang memiliki kualitas estetik yang bisa dibanggakan. Namun dengan demikian, bukan berarti kualitas yang dicapai itu merupakan puncak dari kualitas sebuah karya seni patung. Karya seni senantiasa berkembang. Oleh karena itu, kepada seniman yang berprofesi sebagai pematung disarankan untuk melanjutkan perjuangan dan meningkatkan kualitas karya telah dicapai Nazar, menuju terciptanya kualitas karya berikutnya yang jauh lebih membanggakan.

Daftar Pustaka

- Alfian, Ibrahim, Teuku (1997), *"Dimensi Teori Dalam Wacana Ilmu Pengetahuan"*, Dalam *Kembang Setaman: Persembahan Untuk Sang Mahaguru*, BP ISI Yogyakarta.
- Damajanti, Irma. (2006), *Psikologi Seni*, PT Kiblat Buku Utama, Bandung.
- Djelantik, A.A.M (2004), *Estetika Sebuah Pengantar, Masyarakat Seni Pertunjukan Indonesia*, Bandung.
- Feldman, Burke, Edmund. (1967), *Art As Image and Idea*. Englewood Cliffs, New Jersey, diterjemahkan oleh SP Gustami, 1991.
- Kartika, Dharsono, Sony (2017). *Seni Rupa Modern Edisi Revisi*. Rekayasa Sain Bandung.
- Rohidi, Tjetjep, Rohendi (2000), *Ekspresi Seni Orang Miskin*, Nuansa, Bandung.
- Sabana, Setiawan (2004), *"Jejak Spiritual Dalam Perjalanan Seni Rupa Indonesia"*. Dalam *Modern Miring: Shamanisme, Mistisisme, dan Praktek Seni Rupa Kontemporer*, Panitia Mendak Pinto (NATUS), Bandung.
- Salad, Hamdy (2000), *Agama Seni Refleksi Teologis Dalam Ruang Estetis*, Yayasan Semesta, Yogyakarta.
- Soekarman, Sulebar M (2008), *Narasi Simbolik Seni Rupa Kontemporer Indonesia, Rerungan Perjalanan dan Manifestasi Spiritual*, Yayasan Seni Visual Indonesia, Jakarta.
- Soedarso, Sp (2006), *Trilogi Seni: Penciptaan, Eksistensi, dan Kegunaan Seni*, BP ISI Yogyakarta.
- Susanto, Mikke (2002), *Diksi Rupa: Kumpulan Istilah Seni Rupa*, Kanisius, Yogyakarta.

Sumber Jurnal

- Syafrudin (2003), *Transformasi Estetik Dalam Penciptaan Seni Rupa*, Dalam *Seni, Jurnal Pengetahuan dan Penciptaan Seni IX 02*, BP ISI Yogyakarta.

Sumber Katalog

- Jusminar (2004), *Siti Nurbaya Masa Depan*, Katalog Pameran Tunggal Lukisan Nazar Ismail Tanggal 08-14 2004, Taman Budaya Sumatera Barat.

Seni Grotesk Syafrudin

Anna Sungkar

anna_sungkar@yahoo.co.id

Institut Seni Indonesia Surakarta

Abstrak

Istilah *grottesche* atau grotesk digunakan untuk penggambaran iblis abad pertengahan sampai zaman kontemporer. Selanjutnya, segala sesuatu yang melampaui standar normalitas atau keindahan mendapat perlakuan istilah yang sama. Istilah grotesk kadang digunakan untuk merujuk pada seni secara umum, film, karakter, dan bahkan orang. Syafrudin, telah lama memilih gaya grotesk sebagai dasar dalam berkarya. Hal itu berhubungan dengan rasa keprihatinannya pada dunia anak-anak. Namun penggunaan gaya melukis grotesk di Indonesia tidak selalu menyeramkan. Kita melihat bagaimana gaya grotesk telah menyebabkan beberapa karya S. Sudjojono dan Sudjana Kerton menjadi jenaka.

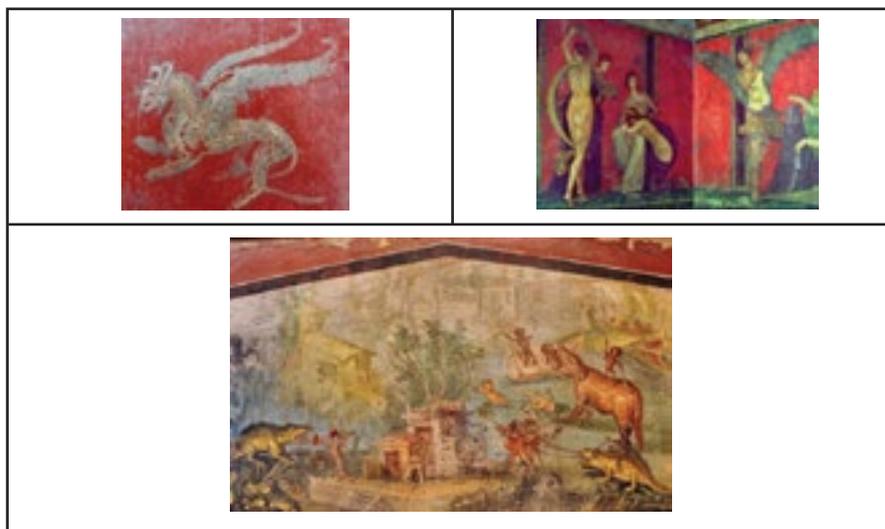
Keywords: grotesk, dunia anak, fresco, kecantikan, keburukan.

Pendahuluan

Di zaman Romawi kuno, ada seorang Kaisar yang membuat manusia merasa ngeri atas tindakannya yang tercela. Itulah Kaisar Nero, seorang pria yang membiarkan kotanya terbakar sambil ia bermain dan menciptakan musik dengan kecapi. Nero yang caranya memerintah kerap dikaitkan dengan sikap boros dan tirani ini membangun istana yang dikenal dengan nama Domus Aurea, suatu istana yang menjadi sarang nafsu dan keeksentrikannya. Di zaman Renaisans, ketika istananya ditemukan pada tahun 1480-an, orang-orang kagum dengan

adanya gua di *basement* istana yang tidak rusak termakan waktu. Pada gua itu banyak terdapat *fresco* yang menghiasi dinding dan atap. Lukisan-lukisan pada mural tidak seperti kebanyakan obyek seni yang mereka kenal saat itu, adegan yang digambarkan tidak memiliki logika atau tema sentral. Lukisan dinding tersebut mewakili pemandangan sejarah dan mitologi Romawi kuno, tetapi sekaligus dicampur atau ditafsirkan ulang melalui makhluk aneh dan absurd dengan fitur yang terdistorsi atau bahkan makhluk hibrida (gambar-1). Lukisan-lukisan ini segera dikenal sebagai lukisan dinding *grottesche*. Nama itu berasal dari kata Italia *grotte* untuk gua, karena semua lukisan itu ditemukan di bawah tanah.

Di zaman Renaisans, gambar-gambar aneh yang ditemukan pada dinding bawah Domus Aurea itu dikenal sebagai simbologi atas gambar pagan. Namun istilah *grottesche* atau grotesk digunakan terus untuk penggambaran iblis abad pertengahan sampai zaman kontemporer dengan esensi hibridanya. Selanjutnya, segala sesuatu yang melampaui standar normalitas atau keindahan mendapat perlakuan istilah yang sama. Istilah grotesk kadang digunakan untuk merujuk pada seni secara umum, film, karakter, dan bahkan orang. Dan maksud di balik kata tersebut selalu sama, entah itu rasa jijik, ketakutan atau kengerian. Orang kemudian menggunakannya untuk mendeskripsikan hal-hal yang tidak sesuai dengan standar kecantikan normal, serta pernik yang mungkin terlalu eksplisit dan berdarah.



■ Gambar 1 – Fresco di Domus Aurea ditemukan pada tahun 1480-an.

Keanehan itu Menarik

Tapi mengapa seni aneh begitu menarik bagi seniman dan pemirsa seni? Mengapa kita merasa ngeri saat melihat penggambaran yang aneh, tetapi pada saat yang sama kita tidak bisa berhenti melihatnya? Salah satu alasannya adalah, kecantikan yang mengincar kesempurnaan merupakan sesuatu yang sangat sulit dicapai, dan keanehan itu menarik bagi esensi kita yang paling manusiawi.

Menurut Umberto Eco, keburukan selalu hadir sebagai penghalang keindahan – hal itu dapat kita lihat pada kisah “Beauty and the Beast” yang mengambil banyak bentuk. Artinya, setelah kita menetapkan kriteria untuk kecantikan, kriteria yang sesuai untuk keburukan tampaknya selalu muncul dengan sendirinya secara otomatis. Seperti halnya kecantikan, keburukan merupakan konsep yang relatif. Apakah ada cara universal di mana orang bereaksi terhadap kecantikan? Tidak, karena kecantikan adalah pelepasan, ketiadaan nafsu. Keburukan, sebaliknya, adalah nafsu. Apakah ada cara universal di mana orang bereaksi terhadap kecantikan? Tidak, karena kecantikan adalah pelepasan, ketiadaan nafsu. Keburukan merupakan sebaliknya, ia adalah nafsu.¹



■ Gambar 2 - Pelukis Syafrudin di depan karyanya, “Haunted House”, oil on canvas, 100 cm x 100 cm, 2022.

Sebaliknya, ada reaksi penuh gairah terhadap apa yang kita anggap tidak menyenangkan, menjijikkan, mengerikan, aneh, menghebohkan, memuakkan, menakutkan, hina, busuk, mimpi buruk, canggung, cacat, dan hewani. Bertentangan dengan Plato, yang mengatakan representasi keburukan harus dihindari, sejak Aristoteles dan seterusnya telah

¹ Eco, Umberto (9 Desember 2019). *On the Elusive Concept of Ugliness, Considering the Relativity of Beauty in Human History*. Literary Hub: Harvard University Press.

diakui di semua periode bahkan keburukan dalam hidup dapat digambarkan dengan indah, dan itu sebenarnya berfungsi untuk membuat keindahan menonjol atau untuk mendukung suatu teori moral tertentu. Dengan itu kita kemudian dapat memahami mengapa dunia seni mengagumi wajah dan figur-figur rusak dalam karya-karya Francis Bacon, Hieronymus Bosch, Francisco Goya, Jean Dubuffet, Pablo Picasso, dan Salvador Dali.²

Keprihatinan pada Dunia Anak

Syafrudin, seniman lulusan Seni Rupa IKIP Jakarta, dan Pascasarjana IKJ studi Penciptaan itu, telah lama memilih gaya grotesk sebagai dasar dalam berkarya. Hal itu berhubungan dengan rasa keprihatinannya pada dunia anak-anak. Sebagai seorang pelukis dan juga pendidik seni rupa untuk anak-anak, ia kadang merasa gelisah. Kegelisahan yang disebabkan banyaknya kasus kekerasan pada anak-anak yang seolah tiada habisnya, dan hukuman tidak menimbulkan sikap jera pada pelakunya. Tidak hanya itu saja, ia juga banyak melihat kecenderungan anak-anak sekarang yang telah bergeser ke dunia *online*. Dan hal itu telah menimbulkan dampak negatif, misalnya ada beberapa kasus yang melibatkan murid sekolah di mana mereka menggunakan kartu kredit orang tuanya untuk bermain *game online*. Demikian pula, eksese media *online* telah menimpa keponakannya yang bergeser pupil matanya karena terlalu banyak menatap layar gawai.

Bagi Syafrudin, anak merupakan generasi penerus yang kelak akan menjadi pemimpin di masa mendatang. Sebagai calon yang akan meneruskan tongkat estafet, idealnya anak memperoleh semua haknya, baik di keluarga, sekolah, masyarakat dan negara. Hak-hak tersebut antara lain adalah hak memperoleh makanan, pendidikan, kesehatan, rasa



■ Gambar 3 – Sang Pelukis sedang berdiskusi dengan kurator Anna Sungkar.

² Chards, María Isabel Carrasco Cara (12 Agustus 2017). *10 Grotesque Works Of Art That Will Remind You Of Your Most Gruesome Fantasies*. Cultura Colectiva.

aman, dan hak memperoleh perlindungan hukum jika ada yang mengancam keselamatannya. Sementara itu, Indonesia mempunyai resources yang memadai untuk melahirkan anak berbakat yang akan menjawab tantangan zamannya. Melalui lukisan-lukisan pada pameran kali ini, ia menuangkan pemikiran tentang anak.

Pemikirannya tentang anak terlihat cukup mendalam, dimulai dengan ingatannya sewaktu kecil, yang mungkin juga dialami oleh sebagian anak-anak di tanah air. Syafrudin yang kelahiran Tegal tahun 1970 itu, waktu kecil sering disuguhkan cerita-cerita mistis yang menakutkan, bahkan diselengi larangan-larangan yang dalam perspektif masa kini terasa kurang masuk akal. Misalnya saja, jangan keluar rumah di waktu magrib, nanti akan dibawa kalong wewe. Kalau lewat jalan tertentu, kita harus permissi kepada jin penunggu pohon agar tidak diganggu. Atau, sebelum anak lahir, si ibu harus pakai peniti di baju yang dipakainya, supaya jabang bayinya tidak diganggu makhluk astral. Cerita-cerita itu membekas pada anak-anak. Bahwa dunia ini dihuni oleh banyak makhluk halus seperti jin, kalong wewe, genderuwo, dan hantu-hantu lain sejenis. Hal itu digambarkannya pada lukisan "Haunted House" (gambar-2). Efeknya, menurut Syafrudin, logika berpikir anak kemudian dikalahkan oleh rasa takutnya.

Hal ini yang mendorongnya -- sesuai instinknya sebagai guru -- untuk berbuat sesuatu yang dapat menyelamatkan anak-anak, dari segi fisik maupun cara berpikirnya. Terlihat ada heroisme di situ, ia

ingin membuat semacam gerakan perlawanan, bagaimana semua kekuatan harus bersinergi untuk melawan segala sesuatu yang mengancam anak-anak. Heroisme itu terlihat pada karyanya yang berjudul "Lawan" (gambar-4).

Pada lukisan itu ada sosok tentara dari planet lain yang ingin mencari anak-anak untuk dipekerjakan secara paksa sebagai simbol kekuatan jahat yang harus dilawan. Sosok anak laki-laki yang sedang berupaya menghalau jangan sampai para alien itu dapat membobol pertahanan. Visualisasi ini merupakan simbol, bahwa anak-anak Indonesia harus punya kekuatan untuk melawannya. Kekuatan itu harus dibangun melalui pendidikan, baik di keluarga, sekolah maupun masyarakat.



■ Gambar 4 - Syafrudin, "Lawan", acrylics on canvas, 140 cm x 140 cm, 2021.



■ Gambar 5 - Syafrudin, "Television Effect", acrylic on canvas, 140 cm x 140 cm, 2022.



■ Gambar 6 - Syafrudin, "Super Hero", acrylic on canvas, 149 cm x 140 cm, 2022.

Budaya Populer itu Berbahaya

Kemudian Syafrudin memberikan gambaran yang lebih konkret tentang “kekuatan jahat” itu. Pada karya “Television Effect” (gambar-5) ia mendefinisikan secara visual bahwa televisi merupakan sajian yang mencekik pikiran anak-anak agar mereka terbawa dalam ide-ide yang disuapkan pemancar TV. Theodor Adorno mengatakan bahwa elemen-elemen budaya populer seperti gaya hidup santai dan konsumtif yang disampaikan televisi itu berbahaya. Karena para broadcaster menyebarkan racun kebudayaan populer sebagai kerja jahat yang mematikan, sebagai suatu racun yang mengancam dan merusak kehidupan bermasyarakat.³



■ Gambar 7 - Syafrudin, “Parents Meeting”, acrylic on canvas, 140 cm x 140 cm, 2022.

Ketika ‘sesuatu’ mengancam, dan sampai masuk ke rumah maka yang dibutuhkan adalah keberanian untuk melawan ancaman tersebut. Karya “Super Hero” (gambar-6) adalah sebuah cerita seorang anak perempuan yang pemberani. Ia mempunyai sahabat seekor tikus yang sangat lucu, berwarna pink, tubuh yang gendut tapi sangat lincah. Mereka kerap bermain di ruang bawah, ketika pulang sekolah. Suatu waktu ketika mereka sedang bermain, datang tokoh yang bermaksud mengganggu anak perempuan tersebut. Karena takut membuat celaka sahabatnya, si tikus seketika berubah menjadi Robinhood kecil, lengkap dengan panahnya di punggung. Pertarungan tidak dapat dihindarkan. Gadis kecil itu kemudian selamat dan mereka bermain kembali.

³ Witkin, Robert W. (2003). *Adorno on Popular Culture*. London: Routledge, h. 1.

Kita perhatikan bagaimana Syafrudin menggambarkan elemen-elemen yang merusak dunia anak itu secara grotesk. Sejak karya “Haunted House” yang menggambarkan hantu-hantu, kemudian disusul musuh dari ruang angkasa berupa tentara alien pada karya “Lawan”, dilanjutkan dengan ‘kekuatan jahat’ yang muncul dari televisi dan sampai masuk ke rumah dalam karya “Super Hero”. Semua elemen-elemen kejahatan terhadap anak itu dapat digambarkan secara plastis melalui manifestasi wajah dan figur yang jelek dan menyeramkan. Itulah dari sejak awal telah disinggung ada kaitan antara penggunaan gaya grotesk dengan penyampaian pesan perlindungan anak yang ada dalam pameran ini.



■ Gambar 8 - Syafrudin, “Covid Effect”, acrylic on canvas, 140 cm x 140 cm, 2022.

Grotesk yang Lucu

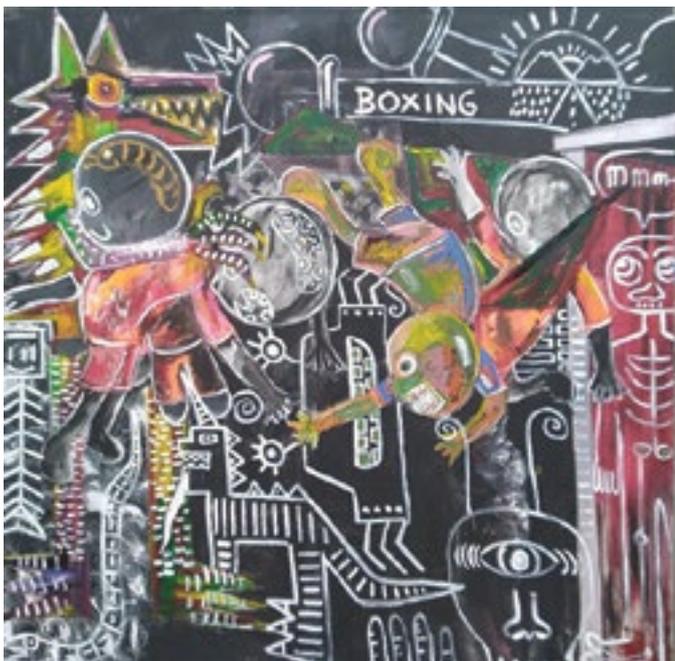
Namun penggunaan gaya melukis grotesk di Indonesia tidak selalu menyeramkan. Kita melihat bagaimana gaya grotesk telah menyebabkan beberapa karya S. Sudjojono dan Sudjana Kerton menjadi jenaka. Hal itu dapat kita lihat juga pada karya “Parents Meeting” (gambar-7). Karya itu menggambarkan pertemuan santai para orang tua murid di sekolah. Pertemuan secara luring itu kemudian dilanjutkan secara daring melalui grup WA. Bagi Syafrudin, adanya grup orang tua ini sangat bermanfaat untuk sarana komunikasi antar orang tua, sehingga bisa saling mengenal, sekaligus memantau aras pertemanan dari anak-anak mereka.

Secara umum Syafrudin mempunyai spektrum bercerita yang lebar dalam kehidupan di dunia anak ini. Kekuatan lain yang mendukung karya-karya grotesknya adalah bagaimana ia mengolah warna. Syafrudin banyak menggunakan warna-warna pastel yang cerah seperti pada karya “Covid Effect” (gambar-8). Itulah sebabnya makhluk-makhluk grotesk yang digambarkannya terlihat lucu dan

menghibur, cocok untuk mempresentasikan dunia anak yang ceria. Dapat dipahami mengapa ia tidak banyak menggunakan warna-warna gelap dalam karya-karyanya. Nampaknya ia sama sekali tidak berniat untuk menakut-nakuti pemirsa pameran.

Syafrudin juga seorang pencerita yang meyakinkan, ia seperti ikut masuk dan bergumul dalam karya yang dibuatnya. Dapat kita lihat bagaimana ia menarasikan karyanya yang berjudul "Focus and Stay Alert" (gambar-9):

"Bag-bug... bag-bug, menendang, meloncat ke sana dan ke sini, menghindari dari serangan lawan, sekali memukul dan mengeluarkan jurus pamungkas. Ini bukan ilustrasi sebuah pertarungan atau tawuran, tetapi suasana anak-anak sekolah yang sedang latihan beladiri. Saking serunya, mereka berimajinasi bahwa ada musuh di sekitarnya. Musuh imajiner yang divisualisasikan dengan figur srigala, alien, ular dan tokoh lainnya, menambah seru jalan ceritanya."



■ Gambar 9 - Syafrudin, "Focus and Stay Alert", acrylic on canvas, 140 cm x 140 cm, 2018.

Penutup

Syafrudin ingin memberikan pengalaman langsung bagaimana peran-peran itu dimainkan, seperti mengalahkan orang-orang jahat, bertahan dari serangan dan selalu waspada layaknya tokoh dalam film-film laga. Menurut Syafrudin, agar murid menjadi seorang yang kuat, ia harus menguasai berbagai ilmu bela diri dan olahraga fisik yang membutuhkan ketahanan dan kekuatan, seperti tinju, pencak silat, wushu, dan karate.

Demikianlah dunia anak versi Syafrudin yang harus dilindungi dari serangan musuh dengan cara memperkuat fisik, mental, dan pemikiran agar dapat bertahan dan siap menjadi pemimpin masa depan. Semoga apa yang dicita-citakan Syafrudin tentang anak Indonesia, dapat tercapai.

Daftar Pustaka

- Chards, María Isabel Carrasco Cara (12 Agustus 2017). *10 Grottesque Works Of Art That Will Remind You Of Your Most Gruesome Fantasies*. Cultura Colectiva.
- Eco, Umberto (9 Desember 2019). *On the Elusive Concept of Ugliness, Considering the Relativity of Beauty in Human History*. Literary Hub: Harvard University Press.
- Witkin, Robert W. (2003). *Adorno on Popular Culture*. London: Routledge, h. 1.

Upaya *Vita Activa* dan *Vita Contemplativa* Hannah Arendt sebagai Sebuah Tawaran atas Relativisme Nilai Karya medan Seni: Studi Kasus Pameran *Indonesia Painting I: Vita Activa*

Mardohar Batu Bornok Simanjuntak

mardohar.batu@unpar.ac.id

Universitas Katolik Parahyangan

Abstrak

Relativisme karya dalam medan seni sudah selalu menjadi persoalan yang tidak mudah bagi agensi manapun yang terlibat, termasuk seniman, kolektor, dan galeris. Persoalan mendasarnya terletak pada mekanisme penciptaan yang menempatkan seniman dalam peran-peran fabrikasi barang mewah. Disposisi semacam ini menjadikan perupa sebagai satu titik dalam ban berjalan geliat pasar. Hannah Arendt mengingatkan bahwa transisi dari masyarakat rural ke masyarakat urban dapat menyebabkan distorsi dari agensi yang terlibat langsung dengan dunianya secara utuh ("manusia"), dan agensi yang hanya bersentuhan dengan berbagai fungsi yang diberikan oleh mekanisme eksternal-impersonal ("orang"). Situasi ini justru menegasi hakikat seniman sebagai pihak yang dapat bergerak bebas mengasumsikan peran manapun. Arendt menawarkan sebuah pendekatan biner yang bersifat komplementer - *vita activa* dan *vita contemplativa*. Pameran *Indonesia Painting I: Vita Activa* menjadi sebuah studi kasus untuk melihat sejauh mana gagasan Arendt tentang upaya yang mewujudkan dalam *vita activa* relevan dalam arus diskursif pewacanaan seni rupa, dan bagaimana kajian filosofis semacam ini dapat menjadi sebuah titik argumentasi yang solid untuk menilai karya.

Keywords: Hannah Arendt, *Painting*, pasca-modernisme, Kant, *Thaumazein*.

Latar Belakang

Abad ke-20 telah melahirkan berbagai tawaran ke arah partikularitas, yang memang sejalan dengan Fordisme dengan ban berjalannya; manusia menjadi bagian dari mesin (Cf. Raushenbush, 1937). Apa yang dikemukakan oleh Ludwig Wittgenstein dalam karya seminalnya *Tractatus Logico Philosophicus* tentang pengikatan realitas dalam tali kekang tautologisnya sangat relevan dengan semangat jaman pada saat itu (Canfield,

1997). Peran pun akhirnya menjadi sesuatu yang terintegrasi dalam proses individuasi, dan bahkan ada fragmentasi peran yang sangat spesifik dalam bentuk spesialisasi.

Apa yang terjadi di kapitalisme industri akhirnya menjadi *modus operandi* di berbagai bidang, tidak terkecuali seni (Bruno, 2012). Seniman tidak lagi bisa melepaskan diri dari jejaring medan seni (Danto, 1964:571-84). Konsekuensinya, nilai internal sebuah karya pun beralih dari intrinsik ke ekstrinsik (Fenner, 2008). Dengan demikian, nilai karya sekarang sama dengan saham atau obligasi: hanya dinamika struktur yang menentukan harganya yang dikuantifikasi secara finansial. Kuantifikasi terstruktur semacam ini memang membuat disposisi dan karier seniman menjadi sangat jelas: ada jenjang yang harus ditapaki.

Namun di sisilain, gejala ini membuat seniman menjadi sangat heteronom - dan bahkan komplementer. Seni rupa seolah menjadi "tamu" di rumahnya sendiri. Misi awal seni sebagai sebuah konstruksi diskursif yang bersifat otonom pun (Goldman, 1995) tidak relevan. Sebuah karya akhirnya kehilangan daya gugat estetikanya karena apapun sekarang menjadi "*homemade*" - estetika rumahan. Dalam bahasa yang dipergunakan Greenberg, semua seniman adalah pengrajin, dan saat hasil kerajinannya beririsan dengan persoalan aktual, ia didaulat menjadi seniman (Greenberg, 2000).

Dengan kata lain, sama seperti sebuah Ferrari adalah kerajinan yang mahal, demikian pula dengan karya seni rupa. Sebuah lukisan adalah *just another painting* - tidak lebih dan tidak kurang. Inilah yang menurut penulis menjadi sebuah persoalan serius: tidak ada lagi *energeia* - istilah Aristotelian untuk "*greget*" dalam sebuah penciptaan karya seni yang meminta untuk diselesaikan: *entelecheia* (Agamben, 2019). Sisi ini yang hilang menurut penulis: lukisan hanya dilihat sebagai dampak, dan bukan proses.

Makalah ini bertujuan untuk menjawab pertanyaan: sejauh mana upaya yang dicurahkan di sebuah proses menjadi sangat relevan dengan sebuah karya sebagai bagian utuh dari kehidupan sang seniman. Dengan kata lain, penulis hendak memeriksa sejauh mana nilai intrinsik sebuah karya bisa dikaitkan dengan upaya yang dilakukan seniman untuk mencapai keutuhan karyanya.

Metode Penelitian

Penulis mencari irisan antara teori yang diajukan oleh Hannah Arendt dalam *The Human Condition* dengan metode fenomenologi yang mempergunakan sebuah pameran lukisan dengan tema *Indonesia Painting I: Vita Activa* sebagai bahan studi kasus. Arendt mengajukan sebuah gagasan tentang disposisi biner *vita activa* dan *vita contemplativa*. Alasan penulis mengangkat kembali pemikiran Arendt adalah karena pemikir ini banyak mengkaji tentang persoalan dampak kehidupan urban modern terhadap karakter kemanusiaan.

Sebagai sebuah kasus untuk dikaji, pameran *Indonesia Painting I: Vita Activa* yang berlangsung di Nadi Gallery dari tanggal 11 hingga 31 Oktober 2023 adalah sebuah upaya untuk mendudukkan ulang persoalan proses sebagai wacana alternatif terhadap pendekatan dampak yang memiliki eksese pendangkalan aspek reflektif dari sebuah karya. Penulis menjadi kurator dalam pameran tersebut, dan jumlah seniman yang terlibat mencapai 21 orang, berasal dari Bandung, Yogyakarta, Jakarta, dan Bali.

Penulis akan mulai dengan mengulas teori yang diberikan oleh Arendt. Selanjutnya, penulis akan memaparkan tentang pameran yang dijadikan studi kasus. Penulis kemudian akan mengiriskan gagasan Arendt dengan karya-karya yang ada di pameran, yang selanjutnya dijadikan bahan refleksi untuk melihat relevansi pemikiran Arendt dalam mencari nilai intrinsik sebuah karya.

Hasil dan Pembahasan

A. Estetika Kantian dan Pendekatan Reflektif Arendt

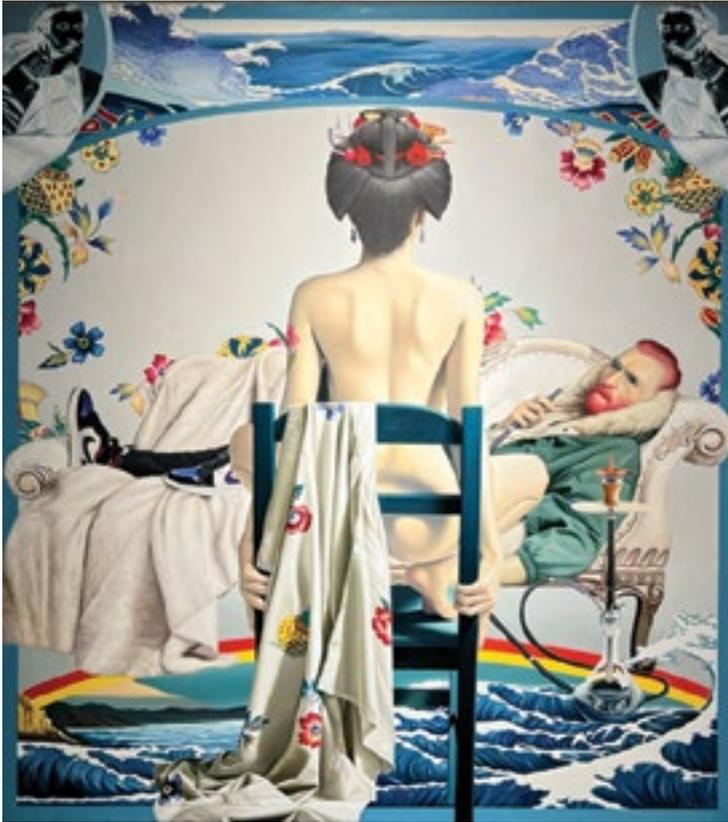
Kajian yang paling sentral tentang nilai intrinsik sebuah karya dilakukan oleh Imanuel Kant. Pada dasarnya, Kant hendak mengatakan bahwa sebuah objek estetika hanya bisa diukur nilainya berdasarkan dampak estetikanya terhadap pengamat (Kant, 2000). Pendekatan Kant dapat dianalogikan dengan upaya ilmuwan yang berusaha untuk seobjektif mungkin dalam eksperimen yang dilakukannya. Bila seorang ilmuwan ingin mengetahui dampak dari sebuah obat terhadap bakteri, maka ia harus

memastikan bahwa tidak ada elemen eksternal yang memengaruhi alat ukurnya.

Demikian pula dengan pendekatan dampak estetik yang digagas oleh Kant, yang ia sebut sebagai pengalaman estetik. Bagi Kant, karya seni yang kuat mampu merengut - *enrapture* - perhatian dari pengamat yang tidak berminat - *disinterested* - dan juga tidak punya kepentingan - *purposeless purposiveness* (Kant, 2000). Karya seni harus memenuhi ketiga elemen tersebut, dan untuk dapat melakukannya, seniman harus menerapkan kedua elemen penting tersebut dalam proses berkaryanya. Ia harus membersihkan dirinya dari motif atau kepentingan (*interest*) yang dapat menggangukannya dalam menyelesaikan sebuah karya. Pemikiran Kant ini sangat dipengaruhi oleh gurunya, Alexander Gottlieb Baumgarten. Bagi Baumgarten, kesempurnaan sebuah tindakan hanya mungkin terjadi bila agensinya bebas dari keterikatan (Baumgarten, 2020). Objektivitas murni inilah yang memengaruhi seberapa kuat sebuah karya. Dengan kata lain, karya yang lemah akan disesaki dengan kepentingan dan dibuat untuk tujuan tertentu.

Gagasan Kant ini akan membawa kita pada hirarki karya seni, dan yang berada di puncak adalah keindahan alam yang paling ultim - yang diciptakan oleh pihak yang paling tidak memiliki kepentingan dan tidak untuk tujuan: Tuhan. Seni bagi Kant adalah upaya untuk membuktikan secara tidak langsung teisme tanpa masuk ke dalam jebakan argumentatif. Apa yang dilakukan Kant akhirnya mengubah arus pembahasan filsafat seni ke garis estetika. Dampak sebuah karya sebagai pengalaman estetik menjadi tolak ukur pewacanaan apapun pasca Kantian. Yang indah, dengan kata lain, adalah yang merengut dan sekaligus membahagiakan: yang estetis adalah yang etis.

Setelah Kant, pendekatan estetik mengalami sekularisasi. Singkatnya, semua model diskursif yang mempergunakan pendekatan dampak menjadi lebih relevan - terutama saat gagasan F. Nietzsche mendapatkan tempat di gelombang pasca-modernisme. Karya, dengan demikian, relevan hanya bila diperlakukan sebagai sebuah produk dan bukan sebuah proses. Ini tidak berarti Kant tidak memberi perhatian terhadap proses, lebih tepatnya, Kant mengajukan sebuah disposisi karya sebagai sesuatu yang tampak atau epifenomenal, dan proses sebagai sesuatu yang noumenal. Ketidakkampuan manusia untuk meraih yang noumenal - yang agung dan tersembunyi - membuat kita tidak berhak untuk berbicara banyak tentang sang seniman dan proses karyanya. Sama seperti matahari terbit yang merengut dan membahagiakan kita tidak perlu dipertanyakan kembali tentang status penciptaannya.



■ Gambar 1 - Ronald Manullang, "Unwritten Paradise", oil on canvas, 2023.

Menariknya, menurut penulis apa yang dilakukan oleh Kant lewat estetika berkaitan dengan ontologinya. Bagi Kant, mengetahui adalah perkara mengetahui yang mungkin kita ketahui (sintetik - a priori). Kant menolak dua disposisi: analitik - apriori dan sintetik - a posteriori. Dalam analitik - a priori, pengetahuan bersifat ideal - sejalan dengan garis Plato. Dalam sintetik - a posteriori, pengetahuan murni bersifat empirik. Entitas rasional - *ens rationis* - bagi Kant tidak bisa melepaskan kemampuannya mengidentifikasi realitas lewat panca inderanya. Namun demikian, rasio manusia sudah memiliki mekanisme yang dibawa sejak lahir dalam bentuk kemampuan berpikir fakultatifnya (Kant, 1966). Kemampuan geometris adalah salah satu contoh dari bawaan rasional dari otak manusia (Cf. Pinker, 2021). Estetika adalah bentuk upaya sintetik dari rasionalitas manusia, dan wujud a priori dibiarkan sebagai sesuatu yang mendahului karya: sebuah disposisi noumenal yang selalu menjadi misteri.

Pendekatan Arendt sama sekali berbeda dengan apa yang dilakukan Kant. Ketika Kant mengkaji tentang dampak dari karya seni, maka garis pemikiran Arendt justru fokus pada bagaimana proses bekerja. Arendt membagi dua jenis kegiatan yang tidak bisa dipisahkan satu dengan yang lain. Yang pertama ia sebut sebagai *vita activa* - atau hidup dengan segala dinamika dan kegigihan, dan yang kedua adalah

vita contemplativa - atau hidup yang penuh dengan perenungan (Arendt, 2001).

Menurut Arendt, persoalan yang ada di masyarakat urban modern dapat dilacak dari *vita contemplativa* yang bekerja tanpa *vita activa*. Dalam sejarah hidupnya, Arendt yang beretnis Yahudi-Jerman harus mengungsi ke Amerika Serikat karena ancaman Partai Nazi. Dalam perenungannya, Arendt mencoba memahami penyebab situasi ironis di negara tempat tinggalnya. Jerman pada masa Arendt adalah sebuah negara yang memiliki banyak tokoh intelektual, namun situasi semacam ini ternyata tidak membuat mereka imun terhadap tindak kekerasan yang dilakukan oleh Nazi. Kebencian rasial yang bersifat irasional tidak dapat dicegah oleh upaya-upaya intelektual dan rasional. Arendt sendiri tidak dapat memahami alasan salah seorang pemikir Jerman Martin Heidegger untuk menjadi bagian dari kekuasaan Nazi.

Penyebabnya, bagi Arendt, ada pada pemahaman *vita contemplativa* yang dilepaskan dari *vita activa*. Hidup penuh perenungan - termasuk kehidupan yang dilakoni oleh para intelektual, tidak dapat dilepaskan dari hidup penuh kerja. Justru hakikat *homo faber* - manusia kerja - bagi Arendt adalah titik tolak dari perenungan dalam *vita contemplativa*. Arendt membagi *vita activa* ke dalam tiga elemen utama: bekerja (*labor*), berkarya (*work*), dan bertindak (*action*). Dalam bekerja, manusia harus berjuang untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, dalam berkarya, manusia harus membangun dunianya, dan dalam bertindak, manusia berinteraksi dengan manusia lain (Arendt, 2001:23).

Arendt berargumen bahwa tindakan paling pertama dalam *vita activa* adalah *to somati ergazesthai* - frasa dalam bahasa Yunani yang berarti "menubuhi dunia yang dihidupi". Kerja manusia sebagai *animal laborans* mengalami pasang surut, dan dari zaman ke jaman penerimaan atas tubuh sebagai instrumen kerja dipahami dengan cara yang berbeda-beda (Arendt, 2001:25-32). Dalam pemikiran Arendt, kerja tubuh untuk bisa tetap hidup kemudian beralih menjadi kerja otak untuk berkembang dan menciptakan realitas kehidupan yang lebih baik. Terakhir, manusia akan membentuk institusi-institusi sosial sebagai struktur utama pembentuk masyarakat.

Ketiga elemen tersebut kemudian menghasilkan *thaumazein* - kekaguman atas kerja yang dilakukan (Arendt, 2001:40). *Thaumazein* adalah fondasi dari fase kehidupan reflektif - *vita contemplativa*. Dunia modern, menurut Arendt, memilah proses ini dan membaginya ke dalam berbagai sekat-sekat permanen yang membuat manusia menjadi



■ Gambar 2 - Lina Oei, "Reflection #1", oil on canvas, 2023.

terfragmentasi. Singkatnya, penulis mencoba membahasakan gagasan Arendt sebagai berikut: kehidupan modern menghasilkan berbagai fungsi yang harus dipenuhi, sehingga manusia berubah menjadi orang-orang yang harus memenuhi perannya. Dengan kata lain, manusia utuh pun akhirnya menjadi orang yang-orang yang fungsional. Dalam kondisi ini, *vita contemplativa* menjadi semu dan *vita activa* pun tidak terkendali.

Pendekatan Kantian dapat berkembang menjadi sebuah ekse yang akhirnya memberi porsi berlebihan pada dampak, dan bukan proses. Dalam gagasan Arendt, dampak adalah buah dari proses; dampak tidak bisa dipisahkan dari proses. Segala upaya untuk memisahkan dampak dari proses akan menghasilkan dampak dan proses yang semu

- yang justru menyimpang dari hakikat realitas. Teknologi yang tidak lagi menubuhkan manusia dan membuat manusia terpisah dengan dunia yang ia ciptakan sendiri tidak akan menghasilkan kekaguman - *thaumazein*. Realitas urban adalah realitas yang dekat dengan teknologi, dan spesialisasi peran dan fragmentasi yang dihasilkannya merusak keseimbangan diametral tersebut.

Bila pemikiran Arendt tersebut kita bawa ke dalam dunia seni lukis, maka dampak yang dipisahkan dari prosesnya sebagai elemen yang berbeda akan menghasilkan asimetri dari *vita activa* dan *vita contemplativa*. Dalam praktiknya penulis mencoba mengangkat situasi semacam ini: seniman yang tidak pernah melihat dan memegang kanvas karena ia hanya bercerita tentang apa yang ia mau, dan apapun akan dikerjakan sang artisan; atau situasi lain saat seniman tidak pernah merenungkan karyanya karena apapun yang akan ia kerjakan sudah harus sejalan dengan kehendak pasar. Arendt mengatakan: "it is through the conscious cessation of activity, the activity of making, that the contemplative state is reached" (Arendt, 2001:41); dan ini berarti refleksi karya hanya muncul saat sang seniman berhenti atau menjedakan dirinya dari upaya gigihnya sebagai *homo faber* dalam bekerja, berkarya, dan bertindak.

B. Karya-Karya dalam Indonesia Painting I: Vita Activa

Pameran dikuratori oleh penulis ini dimulai dengan pemberian tema kepada semua pelukis yang terlibat. Kemudian, penulis pun berdiskusi dengan masing-masing seniman tentang teknis pengerjaan dan gagasan yang diangkat. Berdasarkan diskusi tersebut, seniman kemudian menggarap atau memilih karya yang akan mereka bawa ke ruang pameran. Berikut daftar nama seniman berikut judul karya mereka.

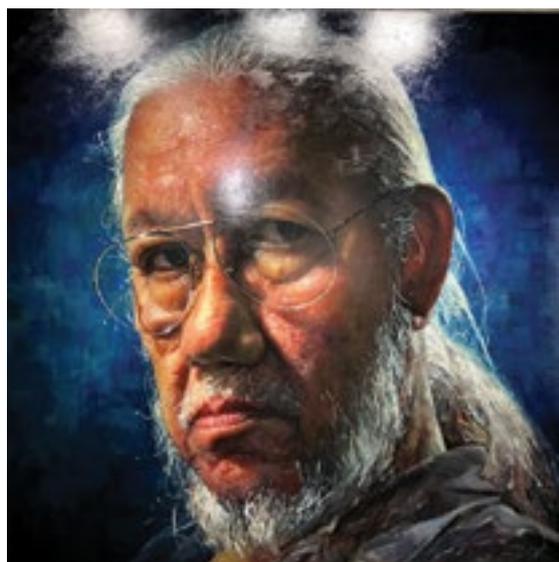
Tabel 1: Peserta Pameran dan Judul Karya yang Dipamerkan

No.	Nama Seniman	Judul Karya
1	Agung Mangu Putra	<i>Tamasya</i>
2	Agus Suwage	<i>Ship of Memories</i>
3	Budi Kustarto	<i>Times Full of Challenges</i>
4	Carla Agustian	<i>Meramu</i>
5	Chusin Setiadikara	<i>Durian</i>
6	Dadang Rukmana	<i>Canina Rose Wild</i> <i>Portrait of Valerie "Wally" Neuzi</i>
7	Dewa Ngakan Made Ardana	<i>Of the Refrain 1</i> (Triptik) <i>Of the Refrain 2</i> <i>Of the Refrain 3</i>

8	Handiwirman Saputra	<i>Tata Kepala</i>
9	Iwan Yusuf	<i>Jim Supangkat</i>
10	J. Ariadhitya Pramuhendra	<i>Woman in the Modern World #1</i> <i>Woman in the Modern World #2</i>
11	Kokok P. Sancoko	<i>07:35:57</i>
12	Linna Oei	<i>Reflection #1</i>
13	Mariam Sofrina	<i>Subconscious Forest</i>
14	Muhammad Reggie Aquara	<i>White Light</i>
15	R.E. Hartanto	<i>Vanitas No. 3</i>
16	Rizka Azizah Hayati	<i>Perapian yang Senyap</i>
17	Ronald Manullang	<i>Unwritten Paradise</i>
18	Sekar Jatiningrum	<i>Outset</i>
19	Sigit Santoso	<i>Papa Papua</i> <i>The Last Day of Sisyphus</i>
20	Wedhar Riyadi	<i>Domestic Fear</i> <i>Tool #2</i>
21	Yogie Ahmad Ginanjar	<i>Marriage</i>

Sumber: Katalog Pameran Indonesia Painting I: Vita Activa

Dari partisipan tersebut, penulis sekarang akan mencoba melihat aspek kerja, karya dan tindakan dari masing-masing seniman. Beberapa seniman cukup dominan dalam wilayah tuntutan tubuh dalam proses pengerjaan karya. Beberapa cukup kental menghembuskan isu-isu sosial dalam karya mereka. Beberapa yang lain cukup kuat dalam mereposisi berbagai elemen semiotik dalam gagasan mereka.



■ Gambar 3 – Iwan Yusuf, “Jim Supangkat”, oil on canvas, 2023.

Berdasarkan pilihan medium, Pramuhendra dan Carla secara harfiah memang terlibat langsung dengan kanvas dalam kerangka rasa sakit dengan penggunaan *charcoal* sebagai gaya berkarya mereka. Dalam konteks ini, rasa sakit ditujukan untuk memberikan kedalaman tonal yang terlihat dalam kepekatkan kontras yang sangat kuat. Tuntutan stamina yang sama juga dapat kita lihat terutama dalam proses pengerjaan yang dilakukan oleh Mariam, Reggie, Iwan, Handiwirman, dan juga Dadang dalam *Portrait of Valerie “Wally” Neuzi*. Pengelolaan bidang lukis sampai ke titik ini membuat mereka mesti secara ekstrim menjaga stamina kreatif, karena teknik yang mereka pilih dapat bersifat deterioratif – baik secara mental maupun fisik.

Dalam hal pilihan gaya melukis dengan medium yang cukup merepotkan yang memang menuntut representasi yang akurat meskipun tidak terlalu asketik terhadap tubuh, Hartanto, Ronald, Chusin, Sigit, Yogie, dan Linna memberikan catatan yang menarik tentang pengelolaan ruang datar dan warna sebagai karakteristik khas medium lukisan. Di sisi lain, Agus, Wedhar, Rizka, Dadang, Agung, Ardana, Iwan, Handiwirman, Yogie, dan Sekar cukup kuat dalam mengelola elemen-elemen semiotik dalam kerangka karya yang diajukan Arendt.

Dalam hal kritik sosial dan politik – kategori tindakan dalam *vita activa* Arendt – Agus, Budi, Agung, Ronald, Hartanto, Sekar, Sigit, Handiwirman, Iwan,

Pramuhendra, dan Yogie cukup kuat mengaitkan perenungan mereka dengan tentang interaksi berbagai elemen institusional, termasuk dari sisi politis, antropologis, sosiologis dan bahkan meta-kritik. Gugatan politis yang sangat menyentak dapat kita lihat dalam *Papa Papua* dari Sigit dan *Ship of Memories* dari Agus. Kedua karya tersebut mengindikasikan aspek tindakan dalam teori Arendt dengan sangat lugas dan tajam. Sementara itu, catatan meta-kritik cukup kuat dihadirkan Iwan, dan Handiwirman secara mendalam masuk ke medan diskursif antropologis.

Untuk dapat memahami gagasan Arendt tentang *vita activa* dalam situasi praksisnya, penulis akan mempergunakan analogi kehidupan petani. Dalam elemen bekerja, petani harus benar-benar terjun ke ladang atau sawahnya. Ia terlibat langsung dengan proses penyemaian benih. Ia ada bagi tanamannya dan merawatnya dengan pupuk dan air. Ia juga ada di ladang atau sawahnya saat proses panen berlangsung. Sang petani terlibat intim dengan menghadirkan tubuhnya - demi keberlangsungan hidup biologisnya secara langsung.



■ Gambar 4 – R.E. Hartanto, “Vanitas No. 3”, oil on canvas, 2023.

Tabel 2: Kategorisasi Karya Berdasarkan Elemen-Elemen *Vita Activa* Arendt

<i>Vita Activa: Labour</i>	<i>Vita Activa: Work</i>	<i>Vita Activa: Action</i>
<i>Subconscious Forest</i>	<i>Tamasya</i>	<i>Tamasya</i>
<i>Portrait of Valerie “Wally”</i>	<i>Ship of Memories</i>	<i>Ship of Memories</i>
<i>Neuzi</i>	<i>Durian</i>	<i>Woman in the Modern World</i>
<i>Woman in the Modern World</i>	<i>Canina Rose Wild</i>	<i>#1</i>
<i>#1</i>	<i>Of the Refrain 1</i>	<i>Woman in the Modern World</i>
<i>Woman in the Modern World</i>	<i>Of the Refrain 2</i>	<i>#2</i>
<i>#2</i>	<i>Of the Refrain 3</i>	<i>Times Full of Challenges</i>
<i>White Light</i>	<i>Tata Kepala</i>	<i>Papa Papua</i>
<i>Meramu</i>	<i>07:35:57</i>	<i>The Last Day of Sisyphus</i>
<i>Jim Supangkat</i>	<i>Papa Papua</i>	<i>Vanitas No. 3</i>
<i>Tata Kepala</i>	<i>The Last Day of Sisyphus</i>	<i>Domestic Fear</i>
	<i>Vanitas No. 3</i>	<i>Marriage</i>
	<i>Domestic Fear</i>	<i>Unwritten Paradise</i>
	<i>Tool #2</i>	<i>Outset</i>
	<i>Marriage</i>	<i>Reflection #1</i>
	<i>Unwritten Paradise</i>	<i>Tata Kepala</i>
	<i>Perapian yang Senyap</i>	<i>Jim Supangkat</i>
	<i>Outset</i>	
	<i>Reflection #1</i>	
	<i>Jim Supangkat</i>	

Dalam elemen berkarya, sang petani membangun sebuah sistem yang memudahkannya untuk terus bertahan dalam profesinya. Ia membuat berbagai fasilitas yang menunjang semua aspek penting dari tanah pertaniannya, seperti lumbung dan gudang peralatan. Ia juga melengkapi dan meningkatkan kualitas alat-alat pertaniannya dengan tujuan untuk memperbaiki hasil panen dari tanah yang ia garap. Dengan kata lain, petani bekerja secara taktis dengan industri yang ia bangun.

Terakhir, petani dalam analogi ini membentuk kelompok yang bertujuan untuk memberi masukan atau saran yang berkaitan dengan hama atau peningkatan hasil panen. Ia juga turut serta sebagai perwakilan para petani di daerahnya. Saat ada pemungutan pajak hasil pertanian yang memberatkan petani, organisasi tani di daerah tersebut mengajukan protes yang mengkritik dasar-dasar dari keputusan kenaikan pajak hasil panen tersebut. Petani dalam analogi ini kemudian terlibat dalam pemberian bantuan saat ada bencana kelaparan di provinsi lain, dengan memberikan surplus hasil panennya.

Bila kita letakkan karya-karya seniman berdasarkan kategorisasi yang diberikan oleh Arendt, maka kita dapat mendapatkan gambaran berikut ini. Di sini sebuah karya dapat berada di lebih dari satu titik tekan fase aktif karena penggolongan ini penulis lakukan untuk melihat poin-poin utama yang ditawarkan oleh seniman.

Berdasarkan hasil penggolongan yang penulis lakukan berdasarkan pengamatan dengan mempergunakan metode fenomenologis, penulis melihat bahwa sebagian besar karya selalu mencoba untuk menghadirkan kerja dalam kerangka progresif dan sekaligus sebagai sebuah upaya kritis-reflektif dalam merespon situasi dan kondisi yang ada di masyarakat. Pertalian antara keterampilan – yang dapat dilihat di *vita activa work* – dan gugatan dalam *vita activa action* adalah sebuah fondasi bernas yang dapat menghasilkan perenungan kontemplatif yang menyeleraskan disposisi biner dalam pendekatan Arendt tersebut. Menyatukan ketiga elemen tersebut jelas bukan persoalan mudah, dan seorang seniman membutuhkan kegigihan dan upaya tanpa henti untuk merangkul ketiganya.

C. *Vita Activa* versus Ban Berjalan Dampak Estetik

Mempergunakan pemikiran Arendt untuk mencari nilai intrinsik karya seni berarti melacak elemen yang diasumsikan oleh Kant sebagai wilayah yang

sulit untuk dipahami. Mengandaikan dampak estetik dengan mengabaikan tujuan dari seniman atau proses yang ia lalui berisiko membuatnya menjadi sekadar instrumen untuk memberi kepuasan inderawi. Bila ini terjadi, maka misi kontemplatif yang dibebankan oleh Kant menjadi tidak relevan. Singkatnya, mengamati matahari terbit bisa menimbulkan decak kagum, tanpa harus mengalami proses penyadaran tentang berbagai persoalan ontologis.

Proses mengidentifikasi nilai dalam karya seni akhirnya diambil alih oleh medan seni dalam arti sempit: permintaan dan penawaran. Ini berarti karya tersebut tidak lagi memiliki nilai bila tidak ada penilaian yang diberikan pasar. Dalam situasi ini, sebuah karya tidak berbeda dengan saham sebuah perusahaan, saat harganya ditentukan oleh seberapa tinggi penawaran yang diberikan oleh mereka yang bersedia membeli. Disposisi ini membuat pelukis menjadi pengrajin dampak yang tidak dapat mengendalikan apapun – sama seperti sebuah titik transit dalam ban berjalan Fordisme yang tidak dapat melakukan apapun.

Penulis menengarai bahwa kooptasi pemahaman reflektif pengamat pun menjadi wilayah instrumentasi pasar. Pada kondisi ini, pengamat yang tidak berkepentingan dan tidak memiliki tujuan tertentu (misal spekulasi investasi) tidak akan mungkin dicapai. Hasilnya, persis seperti pasar saham, sebuah karya bergerak hanya di lingkungan medan seni yang sifatnya tertutup dan siklik. Kondisi ban berjalan ini menghasilkan proses efisiensi dan efektivitas karya: jika sebuah lukisan sudah memenuhi persyaratan minimum yang diinginkan pasar dalam wilayah dampak estetik, maka sebuah lukisan dapat dikatakan selesai.

Arendt, dengan demikian, memberikan catatan terhadap pendekatan dampak yang dilakukan oleh Kant. Alih-alih melepaskan semua elemen pada objektivikasi pengamat, Arendt menghadirkan subjektivitas perupa dan memberi unsur subjektivikasi dalam pengalaman artistik. Ada tidaknya kepentingan atau tujuan dalam sebuah karya bukan persoalan mendasar. Proses ini akhirnya menjadi sebuah gerak osilasi pendulum tanpa henti: sebuah karya dihadirkan dalam *vita activa*, dan setelah selesai karya tersebut menghadirkan dirinya dalam *vita contemplativa* pada seniman, dan setelah selesai, seluruh proses berkarya menjadi *vita activa* berikutnya, dan pengalaman mengalami karya menjadi *vita contemplativa* selanjutnya. Ayunan pendulum ini pun bergerak dalam arus pewacanaan yang lebih luas lagi, dan tidak hanya berhenti di medan seni terbatas.

Pendekatan Arendt ini bila kita sandingkan dengan dunia ekonomi lebih mengacu pada jalur Keynesian dan bukan doktrin Adam Smith. Sebuah karya dengan demikian harus selalu berada dalam sebuah jalur yang diangkat oleh seniman secara otonom. Dalam medan seni luas yang bersifat heteronom, selalu ada pihak yang menjaga jalur otonomi yang ditempuh seniman. Persis seperti campur tangan instrumen otoritatif dalam kebijakan Keynesian, seniman mulai dengan konstruksi wacana yang, dalam garis pemikiran Arendt, dijangkarkan ke satu atau lebih elemen fase aktif tersebut. Pengamat tidak lagi disaring dan disergap, tetapi dipandu dalam disposisi *vita contemplativa*.

D. Disposisi Biner Fase Aktif dan Kontemplatif dalam Urgensi Defabrikasi Karya

Ekses ban berjalan dampak estetika jalur Kantian adalah sebuah reaksi wajar dari gejala urbanisasi. A. Giddens menengarai bahwa peralihan dari karakter rural ke urban ditandai dengan dilepaskannya kedaulatan atau otonomi spasio-temporal. Penulis mencoba mengangkat metafor ruang dan waktu petani dan mengontraskannya dengan ruang dan waktu buruh. Petani di era pra-industrialisasi memiliki keleluasaan untuk menentukan ritme spasial dan temporalnya sendiri. Sebaliknya, buruh ditentukan oleh jadwal dan posisi kerjanya ditentukan oleh sistem yang bersifat eksternal (Giddens, 1990).

Kondisi seniman sebagai ban berjalan dalam pasar membuatnya berstatus sebagai "karyawan" seni – sebuah status yang sedikit lebih tinggi dalam hierarki bila dibandingkan dengan "buruh" seni – yang hasil karyanya diperjualbelikan di pinggir jalan. Dengan kata lain, dalam perspektif Giddens kondisi seniman saat ini adalah sebuah kewajaran karena seniman menjadi bagian dari sebuah sistem eksternal dan impersonal. Impersonalitas ini mengabaikan aspek subjektif sang perupa, dan mengangkat objektivitas karya dalam mekanisme permintaan dan penawaran. Secara kausal, persoalan berkarya mengalami reduksi hingga ke titik singular: barang dagangan.

Namun demikian, panah waktu yang bergerak ke arah peradaban urban tidak dapat ditarik kembali (Harari, 2011). Manusia membutuhkan kerja kolosal untuk mencapai tahapan selanjutnya. Ruang-ruang urban adalah lokus kerja yang tidak bisa ditawar – termasuk oleh para seniman. Seorang seniman dalam arus diskursif ini memang tidak punya pilihan: ia harus bekerja dalam sistem namun sekaligus tidak kehilangan kedaulatan personalnya di hadapan sistem tersebut. Seniman bisa bekerja sebagai mata rantai yang ada dalam posisi egaliter, dan kewajibannya menjadi tuntutan personal yang

sekaligus memiliki dampak terhadap sistem secara keseluruhan.

Gagasan Arendt dapat kita pergunakan untuk mengisi ceruk ini. Tolak ukur kekaryaan seniman bukan efektivitas dan efisiensinya dihadapkan pada daftar belanja yang diberikan oleh pasar, namun pada sebuah indikator yang bersifat universal dan bahkan non-artistik: upaya. Penulis membahasakan upaya agensi seniman dalam kerangka Arendt sebagai kepedulian untuk hadir secara tubuh, terlibat secara rasional dan progresif, dan jeli dalam memetakan persoalan secara kritis. Upaya ini akan menghasilkan kondisi dasar yang tidak dapat ditolak – *conditio sine qua non* – bagi sebuah pengalaman artistik (versus pengalaman estetika) yang mewujud dalam *vita contemplativa*.

Dalam kaitannya dengan naiknya kecerdasan buatan (AI), gagasan Arendt ini menjadi semakin relevan saat akses ke subjektivitas seniman dan upaya subjektivitasnya dapat dijangkau oleh pengamat. Dalam kaitannya dengan otomasi dan robotika, peran seniman sebagai manusia – bukan sebagai orang – punya semakin eksplisit. Seniman dapat terus memainkan ramuan dari bekerja, berkarya, dan bertindak. Kemitraan dengan mesin dan segala fasilitas justru membuat manusia memiliki ruang yang lebih besar untuk memanusiakan dirinya (Boyer, 2018).

Kesimpulan

Pendekatan interaksionis biner-komplementer yang diajukan Arendt menjadi titik yang tepat untuk mengatasi persoalan distorsi dampak yang dimulai sejak revolusi objektivitas karya dalam jalur estetika Kantian. Dalam pendekatan ini, seniman dituntut untuk mulai dari misi yang ia tentukan sendiri secara otonom, sebelum ia masuk ke dalam jejaring medan seni yang heteronom. Pengondisian pre-emptif ini membuat seniman menjadi bagian dari mata rantai yang bersifat egaliter, dan tidak disubjugasi dalam sebuah agenda yang murni impersonal dan eksternal. Tawaran dari seniman akan bergerak dari dalam karya ke luar, dan untuk itu ia membutuhkan berbagai instrumen yang bisa memandu proses tersebut agar tidak dikunci dalam sebuah mekanisme terkooptasi oleh gerak murni kurva permintaan dan penawaran. Pameran *Indonesia Painting I: Vita Activa* ini berusaha memotret kemungkinan semacam itu, dan dari pendekatan fenomenologis yang dilakukan penulis sebagai kurator pameran tersebut, gerak upaya sebagai titik tolak bukan sesuatu yang tidak mungkin untuk dilaksanakan.

Daftar Pustaka

- Agamben, Giorgio. (2019). *Creation and Anarchy, The Work of Art and the Religion of Capitalism*. Penerjemah Adam Kotsko. Stanford University Press.
- Arendt, Hannah. (2001). "The Human Condition" dalam *Philosophy and the Problems of Work*. Editor Schaff, Kory. Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Baumgarten, A.G. (2020). *Baumgarten's Element of First Practical Philosophy*. Penerjemah dan editor Fugate, Courtney D. dan Hymer, John. Bloomsbury Academic.
- Boyer, Larry. (2018). *The Robot in the Next Cubicle*. Prometheus Books.
- Bruno, Christophe. (2012). "The Work of Art in the Age of Meta-Capital" dalam *Drunk on Capitalism. An Interdisciplinary Reflection on Market Economy, Art and Science*. Editor Vanderbeeken, Robrecht, Le Roy, Frederik Christel, dan Aerts, Stalpaert Diederik. Springer.
- Canfield, John. V. (1997). "Wittgenstein's Later Philosophy" dalam *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century*. Editor Canfield, John. V.. Routledge.
- Danto, Arthur. (1964). "The Artworld". *The Journal of Philosophy*, Vol. 61, No. 19, American Philosophical Association Eastern Division Sixty-First Annual Meeting (Oct. 15, 1964).
- Fenner, David E. W. (2008). *Art in Context*. Swallow Press.
- Goldman, Alan. (1995). *Aesthetic Value*. University of Miami.
- Giddens, Anthony. (1990). *The Consequence of Modernity*. Polity Press.
- Greenberg, Clement. (2000). *Homemade Esthetics*. Oxford University Press.
- Harari, Yuval Noah. (2011). *Sapiens*. Vintage.
- Kant, Imanuel. (1966). *Critique of Pure Reason*. Penerjemah F. Max Müller. Anchor Books.
- Kant, Imanuel. (2000). *Critique of the Power of Judgment*. Penerjemah Paul Guyer. Cambridge University Press.
- Pinker, Steven. (2021). *Rationality*. Allen Lane.
- Raushenbush, Carl. (1937). *Fordism*. League for Industrial Democracy.
- Santoso, Biantoro. (2023). *Katalog Indonesia Painting I: Vita Activa*. Nadi Gallery

Kritik Nietzsche Terhadap Kebahagiaan Eudaimonia Sokrates

Yohanes Mega Hendaro

megahendarto.24@gmail.com

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

Abstrak

Dalam paragraf keempat “Problem Sokrates”, Nietzsche mengkritik Sokrates atas rumusan “rasio = keutamaan = kebahagiaan” sebagai persamaan yang paling aneh dan bertentangan dengan naluri. Rumusan ini menyatakan, hanya dengan rasio, manusia dapat menentukan Kebenaran dan dengan begitu menjamin hidup yang berkeutamaan serta menjamin kebahagiaannya. Nietzsche melihat adanya masalah, karena dengan begitu segala macam bentuk naluri, insting, atau hasrat manusia disingkirkan demi mencapai Keutamaan dan akhirnya Kebahagiaan. Nietzsche memperlihatkan Kebahagiaan adalah perasaan munculnya kuasa atas kontradiksi dalam diri manusia. Di bagian lainnya, Nietzsche menunjukkan adanya keterikatan antara rasa sakit (*pain*) dan kesenangan (*pleasure*), yang menjadi penegasan selanjutnya bahwa tidak ada Kebahagiaan tanpa penolakan terhadap Kebahagiaan itu sendiri. Penelitian ini akan membahas etika eudaimonia yang bermula dari Sokrates dan kemudian dikembangkan oleh Platon. Selanjutnya, penulis akan memaparkan kritikan Nietzsche terhadap konsep Kebahagiaan dalam etika eudaimonia dengan mengulas konsep Kebahagiaan menurut Nietzsche.

Keywords: eudaimonia, kebahagiaan, moralitas, etika, keutamaan, rasa sakit, kesenangan.

“Apa itu kebahagiaan? – Perasaan munculnya kuasa-bahwa rintangan telah dikalahkan. Bukan kepuasan, melainkan lebih banyak kekuatan; bukan perdamaian, melainkan perang; bukan keutamaan, melainkan kedisiplinan.” (Nachlass 1887-88, KSA 13, 11[114])¹

“Kepastian, kehati-hatian, kesabaran, kebijaksanaan, variasi, semua nuansa halus dari terang menjadi gelap, dari pahit menjadi manis – semua ini kita berhutang pada

rasa sakit; seluruh kanon keindahan, keagungan, dan keilahian hanya mungkin terjadi di dunia yang dalam dan berubah serta banyak rasa sakit. [...] Teman-teman! Kita harus menambah penderitaan dunia ini jika kita ingin menambah kenikmatan dan kebijaksanaannya.” (Nachlass 1881, KSA 9, 13[4])²

Pendahuluan

Kebahagiaan masih menjadi hal yang didambakan manusia dalam kehidupannya, sekalipun konsep “kebahagiaan” itu sendiri masih dapat diperdebatkan, bahkan sering berujung pada relativitas tiap individu. Manusia modern mendefinisikan konsep Kebahagiaan dengan atribusi atau persepsi dirinya terhadap objek lain di sekitarnya. Tidak heran, ada orang yang menganggap Kebahagiaan didasari pada kesejahteraan hidup, kesehatan, kekayaan material, pencapaian karir, dan sebagainya.

Konsep Kebahagiaan manusia yang tidak tunggal itulah yang kemudian mendorong para ahli untuk membuat acuan atau parameter yang jelas untuk mengukur tingkat kebahagiaan individu. Menjelang akhir ke-20, Ruut Veenhoven bersama timnya di Departemen Sosiologi Universitas Erasmus, Belanda, menginisiasi “Databook of Happiness” (1984) dan kemudian merilis *World Database of Happiness* (WDH).³ Dalam perkembangannya, parameter kebahagiaan individu juga digunakan sebagai dasar pengambilan kebijakan negara-negara dunia dengan indikator *Gross National Happiness* (GNH). Sejak 2011, Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) mengakui GNH dan setahun setelahnya merilis *World Happiness Report* secara berkala tiap tahunnya hingga sekarang.

¹ “What is happiness? – The feeling that power grows – that an obstacle has been defeated. Not contentment, but rather more power; not peace, but rather war; not virtue, but rather discipline. .” Bdk. Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge* (Berlin: De Gruyter, 2010), 520. Penulis menggunakan terjemahan Bornedal untuk bagian ini.

² “Certainty, precaution, patience, wisdom, variety, all the fine nuances from light to dark, from bitter to sweet – all of this we owe to pain; the entire canon of beauty, sublimity, and divinity is only possible in a world of deep and changing and multiple pains. [...] Friends! We must increase the pains of this world if we want to increase its pleasure and wisdom.” Bdk. Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 523-524.

³ Lihat <https://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/>, diakses 25 Agustus 2023, pukul 22.28 WIB.

Di Indonesia, Badan Pusat Statistik (BPS) juga mengeluarkan Indeks Kebahagiaan Indonesia. Indeks Kebahagiaan terbentuk dari tiga dimensi utama, yaitu (1) dimensi kepuasan hidup, (2) dimensi perasaan, dan (3) dimensi makna hidup. “Ketiga dimensi ini dibentuk dari 19 indikator, yaitu penerimaan diri, tujuan hidup, hubungan positif dengan orang lain, pengembangan diri, penguasaan lingkungan, kemandirian, perasaan tidak tertekan, perasaan tidak khawatir/cemas, perasaan senang/gembira, kepuasan terhadap kondisi, kepuasan terhadap keadaan lingkungan, kepuasan terhadap hubungan sosial di lingkungan, kepuasan terhadap ketersediaan waktu luang, kepuasan terhadap keharmonisan keluarga, kepuasan terhadap rumah dan fasilitas rumah, kepuasan terhadap kesehatan, kepuasan terhadap pendapatan rumah tangga, kepuasan terhadap pekerjaan/usaha/kegiatan utama, dan kepuasan terhadap pendidikan dan keterampilan.”⁴

Namun, kesembilan belas indikator di atas selalu mengarah pada perasaan positif (kesenangan) dengan penekanan pada aspek “kepuasan” individu. Jika Kebahagiaan hanya diukur dari perasaan “puas”, tampaknya terlalu sempit. Padahal ketika bicara soal Kebahagiaan, mau tidak mau manusia akan masuk dalam dimensi moral dan etika. Konsekuensi etis dari konsep Kebahagiaan yang hanya dilandaskan pada “kepuasan” akan mengesampingkan pertimbangan moral. Misalnya, seorang pelaku kriminal dapat merasakan kebahagiaan, meskipun menyebabkan orang lain tidak bahagia atau dirugikan. Lebih dalam lagi, apakah kebahagiaan sebenarnya dapat diukur? Padahal melihat kembali ke Yunani Antik, Kebahagiaan berkaitan erat dengan etika eudaimonia (Sokrates, Platon, dan Aristoteles) yang tidak sama dengan sekadar perasaan bahagia karena tidak dikaitkan dengan suatu kebaikan yang sifatnya eksterior, seperti kekayaan maupun kehormatan. Namun, etika eudaimonia yang mengandalkan rasio ini tidak luput dari kritikan Nietzsche. Tepat di sinilah Nietzsche menyodorkan problem kebahagiaan yang masih relevan dengan manusia modern yang mereduksi kebahagiaan menjadi “kepuasan”.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan studi literatur yang terkait dengan etika eudaimonia yang bermula dari Sokrates dan kemudian dikembangkan oleh Platon. Selanjutnya, penulis akan memaparkan kritikan Nietzsche terhadap konsep Kebahagiaan dalam etika

⁴ Margaretha Ari Anggorowati, “Memahami Indeks Kebahagiaan” dalam Kompas.id (22 Januari 2022), <https://www.kompas.id/baca/bebas-akses/2022/01/20/memahami-indeks-kebahagiaan>, diakses 26 Agustus 2023 pukul 22.00 WIB.

eudaimonia dengan mengulas konsep Kebahagiaan menurut Nietzsche. Buku utama yang digunakan adalah karya David Conan Wolfsdorf, “The Ethical Philosophy of the Historical Socrates” (dalam *Early Greek Ethics*. Oxford University Press, 2020). Adapun untuk pemikiran Nietzsche digunakan karya Friedrich Nietzsche sendiri yang berjudul *Gay Science* (terjemahan Walter Kauffman, Vintage Book, New York, 1974).

Etika Eudaimonia

Setidaknya sejak pertengahan abad keempat, filsafat etika Yunani dapat dikatakan bercorak eudaimonistik. Kata *eudaimôn* merupakan gabungan dari kata sifat “eu” yang berarti baik (*agathos*) dan kata benda “daimôn” yang merujuk pada hal ilahi yang memengaruhi sesuatu yang terjadi pada manusia. Secara harfiah, eudaimonia diterjemahkan menjadi memiliki *daimon* (*spirit*) yang baik atau dapat diartikan sebagai kebahagiaan (*happiness*) atau kesejahteraan (*well being*). Kata *eudaimôn* pertama kali muncul dalam literatur Yunani yang masih ada dalam karya penyair awal Hesiod, yang artinya “bebas dari niat buruk ilahi” atau “diperkenan secara ilahi”. Misalnya, di akhir puisi Hesiod berjudul *Works and Days*, “Manusia itu berbahagia [*eudaimôn*] dan sejahtera di antara mereka yang mengetahui semua hal ini dan melakukan pekerjaannya tanpa menyinggung para dewa abadi, yang memahami pertanda burung dan menghindari pelanggaran.”⁵

Dalam konteks Sokrates, istilah eudaimonia dan kata yang memiliki istilah sejenisnya ditemukan dalam tulisan Platon dan Memorabilia Xenophon. Sudah banyak penafsir yang membahas eudaimonia Sokrates berdasarkan tulisan Platon. Setyo Wibowo menyatakan bahwa bagi Platon, kebahagiaan hanya bisa diraih lewat sikap hidup yang optimal, menempatkan rasio dan pengetahuan sebagai yang memerintah diri manusia. Sejauh keutamaan didefinisikan sebagai pengetahuan, maka pengetahuan menjadi syarat utama untuk *hidup yang baik dan bahagia*.⁶ Sebelum sampai pada penjelasan tersebut, Setyo Wibowo menuliskan, bagi Sokrates

⁵ “That man is happy [*eudaimôn*] and prosperous in them who knows all these things and does his work without offending the deathless gods, who discerns the omens of birds and avoids transgression.” Terjemahan puisi Hesiod mengacu pada terjemahan Bobonich. Christopher Bobonich, “Socrates and Eudaimonia” dlm. *The Cambridge Companion to Socrates* ed. Donald R. Morrison (New York: Cambridge), 294. Bobonich memberikan catatan bahwa eudaimôn adalah studi tentang Kebahagiaan yang belum memiliki nuansa pemikiran filsafat Yunani (non-philosophical Greek thought) sebelum Sokrates.

⁶ Setyo Wibowo, *Areté: Hidup Sukses Menurut Platon* (Yogyakarta: Kanisius, 2010), 129.

dan Platon, *keutamaan adalah pengetahuan*. Ada empat keutamaan pokok, yakni *sophrosune* (ugahari), *andreia* (keberanian), *sophia* (kebijaksanaan), dan *dikaiousune* (keadilan, ketegakan, kebenaran). Dari keempatnya, pengetahuan-kebijaksanaan adalah keutamaan yang mencerahi dan mengilhami keutamaan lainnya.⁷ Eudaimonia atau Kebahagiaan dari Sokrates-Platon dapat dicapai bila manusia hidup seturut keutamaan dengan rasio yang membimbingnya. Sementara kesenangan dengan logika tukar menukar (menukar rasa senang dengan kesenangan yang lebih besar atau rasa sakit yang lebih kecil), bersifat ambigu karena manusia tunduk pada ketakutan (nafsu) dan penilaiannya subjektif. Menurut Setyo Wibowo, Platon melihat bahwa satu-satunya alat tukar yang sah untuk mendapatkan keutamaan adalah pemikiran (pengetahuan).⁸

Pandangan Sokrates mengenai eudaimonia dari Memorabilia Xenophon dapat merujuk pada David Conan Wolfsdorf yang menyelidiki naskah tersebut dengan bermula pada pertanyaan, apakah eudaimonia secara eksplisit dapat dipahami sebagai salah satu nilai tertinggi dalam representasi teori etika Sokrates oleh Xenophon?⁹ Wolfsdorf merujuk pada Xenophon (*Memorabilia* 4.8.11) yang dikhususkan untuk pembelaannya atas kematian Sokrates; “Bagi saya, orang seperti itu [yaitu, Sokrates] adalah yang terbaik (aristos) dan paling eudaimōn (eudaimonestatos)”¹⁰ Begitu juga dalam *Memorabilia* 1.6 yang berisi dialog Sokrates dengan Antiphon:

“[Antiphon:] Sokrates, saya kira mereka yang berfilisafat harus menjadi lebih *eudaimōn*. Namun tampaknya Anda menikmati kebalikan dari filsafat. Misalnya saja, Anda menjalani kehidupan yang bahkan membuat seorang budak meninggalkan majikannya. Makanan dan minuman Anda adalah jenis yang paling miskin. Jubah yang Anda kenakan tidak hanya

jelek, tetapi tidak pernah diganti baik musim panas maupun musim dingin. Dan Anda tidak pernah memakai sepatu atau tunik.... [Sokrates:] Tampaknya Anda berpikir, Antiphon, bahwa eudaimonia terdiri dari kemewahan dan pemborosan. Namun keyakinan saya adalah bahwa tidak mempunyai keinginan adalah hal yang ilahi (*theion*), dan memiliki sesedikit mungkin berarti hal yang ilahi; dan sebagaimana yang ilahi adalah yang terbaik (*kratiston*), maka yang paling dekat dengan yang ilahi adalah yang paling dekat dengan yang terbaik.”¹¹

Dalam dialog di atas, asosiasi Antiphon terhadap eudaimonia dengan kekayaan disanggah Sokrates dengan mengatakan bahwa kondisi terbaik manusia bukanlah kesejahteraan materi (kekayaan), melainkan keadaan hidup yang paling mendekati keberadaan ilahi (*daimon*). Maka, daripada dikatakan sebagai suatu nilai tertinggi, Wolfsdorf menyatakan bahwa bagi Sokrates, eudaimonia adalah kondisi kehidupan (*kratiston*) yang terbaik.¹² Wolfsdorf melanjutkan, di satu sisi kondisi kehidupan eudaimonia tersebut menjadi praktik filosofis Sokrates, misalnya dengan hidup miskin yang secara tidak langsung menentang konsep kebahagiaan adalah kekayaan bagi masyarakat pada umumnya. Di sisi lain, bagi para pengikut Sokrates, eudaimonia dipandang sebagai aktivitas filosofis Sokrates dengan kaitannya dengan pelayanan ilahi (*daimon*).¹³ Maka menurut

⁷ Setyo Wibowo melanjutkan bagian ini dengan penjelasan konsep jiwa dari Platon. Jiwa sebagai bagian tertinggi membimbing thumos agar memiliki pengetahuan benar untuk takut atau menghadapi sesuatu, serta membimbing epithumia agar tidak liar (pada nafsu makan, minum, dan seks), tapi mengarah pada kebaikan dalam pemenuhan kebutuhannya. Rasio yang optimal adalah rasio yang memiliki sophia (pengetahuan, kebijaksanaan). Setyo Wibowo, *Areté: Hidup Sukses Menurut Platon*, 90-92.

⁸ Bdk. Setyo Wibowo, *Areté: Hidup Sukses Menurut Platon*, 96.

⁹ David Conan Wolfsdorf, “The Ethical Philosophy of the Historical Socrates” dalam *Early Greek Ethics* (Inggris: Oxford University Press, 2020), 179. “Granted this, the key question is whether there is evidence that eudaimonia was explicitly conceived as the supreme value in Xenophon’s representation of Socrates’ ethical theory.”

¹⁰ David Conan Wolfsdorf, “The Ethical Philosophy of the Historical Socrates”, 179.

¹¹ Memorabilia 1.6.20. Terjemahan berdasarkan David Conan Wolfsdorf, “The Ethical Philosophy of the Historical Socrates”, 179. “[Antiphon:] Socrates, I suppose that those who philosophize must become more eudaimōn. But you seem to have enjoyed the opposite from philosophy. For example, you are living a life that would drive even a slave to desert his master. Your food and drink are the poorest kind. The cloak you wear is not only poor, but is never changed in summer or winter. And you never wear shoes or a tunic [Socrates:] You seem to think, Antiphon, that eudaimonia consists of luxury and extravagance. But my belief is that to have no wants is divine (theion), and that to have as few as possible comes next to the divine; and as that which is divine is best (kratiston), so that which approaches nearest to the divine is nearest to the best.”

¹² David Conan Wolfsdorf, “The Ethical Philosophy of the Historical Socrates”, 180. “Finally, I underscore that Socrates explicitly suggests that eudaimonia is the best (kratiston) condition of life.”

¹³ “Moreover, in these contexts, wellbeing is most commonly associated with wealth. Non, the Socratics’ representations of Socrates contradict a wealth-based view of human wellbeing. Moreover, as I have suggested, Socrates took his philosophy to be informed by his experience of a daimon or daimonic thing. This encourages the hypothesis that at least some of the Socratics employed the term “eudaimonia” to characterize the aim of wellbeing precisely insofar as they viewed Socrates’ philosophical activity as a form of divine service and so favorable to the divine and insofar as they sought to underscore the wealth-based view of human wellbeing.” David Conan Wolfsdorf, “The Ethical Philosophy of the Historical Socrates”, 181.

Wolfsdorf, eudaimonia sebagai kondisi kehidupan terbaik bagi manusia memuat nilai etis dan politis untuk menanggapi kondisi Athena pada masa itu. "Sokrates ingin memotivasi rekan-rekannya di Athena dan putra-putra mereka untuk menjadi warga negara yang baik dan pemimpin politik yang baik. Maka, dalam mengejar filsafat. Sokrates didorong oleh rasa patriotisme serta keyakinan bahwa tujuannya disetujui oleh yang ilahi".¹⁴

Agak berbeda dari tafsiran Setyo Wibowo yang merujuk karya Platon dan Wolfsdorf yang merujuk Memorabilia karya Xenophon, tafsiran dari Christopher Bobonich justru mencoba memahami eudaimonia Sokrates seturut maksud Sokrates sendiri. Dengan merujuk pada naskah puisi Hesiod, Theognis, dan Pindar, Bobonich menekankan bahwa betapa pentingnya Kebahagiaan dalam pemikiran Yunani Kuno, meskipun "manusia tidak dapat mencapainya secara utuh dan permanen"¹⁵. Bobonich kemudian menjelaskan Kebahagiaan dalam dua pemikiran.

Pertama, Kebahagiaan dan menjadi bahagia dalam kaitannya dengan kesejahteraan. Konsep ini memuat dua gagasan mendasar, yakni (1) bahwa sesuatu itu baik atau buruk bagi seseorang dan (2) gagasan tentang optimalisasi atau maksimalisasi. Dengan dua konsep itu, maka Kebahagiaan di sini cukup dipahami sebagai "merasa senang" atau "merasa puas". Hal ini terlepas dari perkara perasaan senang atau puas ini secara intuitif dapat disalahartikan karena bersifat subjektif dan relatif. Bobonich menambahkan, para filsuf Yunani Kuno kemudian berpendapat bahwa pada dasarnya orang bisa dan sering kali salah mengira mereka sungguh bahagia.¹⁶

Kedua, pemikiran bahwa tindakan dan keinginan manusia mempunyai tujuan, sasaran, atau tujuan, dan berlanjut dengan menyatakan bahwa Kebahagiaan adalah tujuan yang paling penting, atau mungkin satu-satunya, akhir dari tindakan dan keinginan manusia. Bobonich merujuk pada puisi

Theognis; "Semoga saya berbahagia dan dicintai para dewa abadi, Cyrnus, itulah satu-satunya keutamaan atau pencapaian yang saya idamkan" (baris 653-654)¹⁷ Tindakan dan keinginan manusia selalu mengarah pada (mencapai) Kebahagiaan. Puisi Theognis kepada Crynus menjadi penegasan bahwa menjadikan kebahagiaan sebagai tujuan utama tindakan seseorang adalah hal yang bijaksana atau rasional.¹⁸

Kemudian bagi Bobonich, kedua pemikiran tersebut justru meninggalkan pertanyaan, yaitu apakah Kebahagiaan yang menjadi tujuan utama dari tindakan dan keinginan seseorang dapat "kalah" dibandingkan tujuan lainnya, misalnya kebahagiaan bagi semua orang? Bukankah masuk akal untuk mengorbankan Kebahagiaan diri demi tujuan yang lebih penting? Untuk menjawab pertanyaan ini, yang perlu ditelusuri ialah apakah ada tujuan yang lebih penting?

Dari sinilah Bobonich kemudian menjelaskan dua prinsip eudaimonia yang seringkali dikaitkan dengan Sokrates, yakni prinsip eudaimonisme rasional dan prinsip eudaimonisme psikologis.

"Prinsip Eudaimonisme Rasional merupakan prinsip normatif; ia memberi tahu kita apa yang harus kita lakukan untuk memenuhi standar bertindak rasional, tapi tidak menyatakan apakah manusia benar-benar bertindak rasional. Prinsip Eudaimonisme Psikologis bersifat deskriptif; ini dimaksudkan untuk memberi tahu kita bagaimana sebenarnya semua umat manusia bertindak. Versi yang lebih kuat dari eudaimonisme rasional dan psikologis berpendapat bahwa kebahagiaan adalah satu-satunya pertimbangan rasional (atau psikologis) yang relevan dengan pengejaran dan tindakan: satu-satunya alasan utama mengapa saya harus (atau secara psikologis melakukan) mengejar apapun adalah karena hal itu berkontribusi secara optimal terhadap kebahagiaan saya sendiri."¹⁹

14 "Socrates became deeply concerned with Athens' imperial culture and with the ethical and political values of his fellow citizens. I suggest, then, that Socrates' practice of philosophy principally had a political objective. Socrates wanted to motivate his fellow Athenians and their sons to become good citizens and good political leaders. In pursuing philosophy himself, then, Socrates was driven by a sense of patriotism as well as the belief that his goal was divinely sanctioned". David Conan Wolfsdorf, "The Ethical Philosophy of the Historical Socrates", 190.

15 Christopher Bobonich, "Socrates and Eudaimonia", 295. "This suggests that although happiness may be the primary object of desire, humans cannot completely or permanently attain it."

16 Christopher Bobonich, "Socrates and Eudaimonia", 295-296.

17 "May I be happy and beloved of the immortal gods, Cyrnus, that is the only excellence or achievement I desire." Bobonich menerjemahkan potongan puisi Theognis di atas dari teks yang diterjemahkan J.M. Edmonds dalam Greek Elegy and Iambus (1968).

18 Bdk. Christopher Bobonich, "Socrates and Eudaimonia", 296.

19 Christopher Bobonich, "Socrates and Eudaimonia", 297. "The Principle of Rational Eudaimonism is a normative principle; it tells us what we have to do to live up to the standard of acting rationally, but makes no claim about whether human beings do, in fact, act rationally. The Principle of Psychological Eudaimonism is a descriptive thesis; it purports to tell us how all human beings do, in fact, act. Stronger versions of rational and psychological eudaimonism hold that happiness is the only rational (or psychological) consideration relevant to pursuit and action: the only ultimate reason why I rationally should (or psychologically do) pursue anything is that it optimally contributes to my own happiness."

Setelah menunjukkan berbagai bukti adanya kedua prinsip tersebut dalam ajaran eudaimonia Sokrates yang ditemukan dalam teks-teks Platon (terutama *Apology* dan *Crito*), Bobonich memberikan penegasan atas dua prinsip tersebut. Prinsip Eudaimonisme Rasional menyatakan bahwa ada suatu pertimbangan rasional yang menentukan tindakan dan pilihan seseorang yang mengarah pada kebahagiaan (terbesar) baginya.²⁰ Namun, prinsip ini dapat menemui konflik rasional antarindividu karena rasio seseorang tentu merekomendasikan tindakan atau pilihan yang paling menguntungkan dirinya. Di sinilah “celah” yang dimanfaatkan Sokrates untuk mengembangkan keutamaan dan tindakan baik sebagai landasan yang dapat memberikan pembenaran atas tindakan atau pilihan seseorang. Menurut Bobonich, Sokrates menekankan pentingnya tiap orang untuk memperoleh pengetahuan tentang kebaikan dan keburukan. Buktinya terdapat dalam teks Platon sebagai berikut, “*Karena kita semua ingin bahagia, dan karena kita tampaknya menjadi bahagia dengan menggunakan benda-benda dan menggunakannya dengan benar, dan karena pengetahuan adalah sumber kebenaran dan keberuntungan, maka tampaknya setiap orang harus mempersiapkan dirinya dengan segala cara sedapat mungkin menjadi orang bijak.*”²¹

Oleh sebab itu, bagi Bobonich, dengan Prinsip Eudaimonisme Rasional, seseorang diandaikan dapat memperluas konsep kebahagiaannya dengan gagasan-gagasan etis dan kepentingan lainnya. Sebab, kebahagiaan di sini juga diartikan dapat memberikan manfaat bagi orang lain. Pertanyaan berikutnya, dari manakah intuisi soal manfaat bagi orang lain ini datang? Dari sinilah Bobonich menyambungkannya dengan penjelasan Prinsip Eudaimonisme Psikologis dalam teks *Apology*.

Bobonich menafsirkan bahwa Prinsip Eudaimonisme Psikologis memberikan Platon dorongan untuk mengajarkan teori pendidikan dan pelatihan etika. Dengan pelatihan, seseorang dapat mengendalikan keinginan dan emosinya sehingga tidak mengambil pilihan yang bertentangan dengan rasionya. Keadaan emosi yang tidak stabil dapat memengaruhi pilihan dan tindakan selanjutnya.

²⁰ Bdk. Christopher Bobonich, “Socrates and Eudaimonia”, 326. “*The Principle of Rational Eudaimonism claims that there is a single, decisive rational consideration for all of a person’s actions and choices – that is, the person’s (greatest) happiness.*”

²¹ Christopher Bobonich, “Socrates and Eudaimonia”, 327. “*Since we all wish to be happy, and since we appear to become so by using things and using them correctly, and since knowledge was the source of correctness and good luck, it seems that every man must prepare himself by every means to become as wise as possible.*”

Prinsip Eudaimonisme Psikologis tidak berarti membiarkan motivasi tindakan individu semata untuk kebahagiaan dirinya sendiri.²² Alasannya, Sokrates dalam dialog-dialog awal lainnya menerima prinsip umum bahwa “tidak ada orang yang melakukan kesalahan dengan sukarela”.²³

Tafsiran Bobonich tersebut mirip dengan tafsiran Setyo Wibowo, Platon menulis bahwa “tak seorangpun berbuat jahat dengan sengaja” (*Timaios* 86d). Menurut Setyo Wibowo, ada dua alasan keyakinan Platon tersebut. Pertama, kejahatan dan kekeliruan tidak bisa dipisahkan, sehingga manusia akan benar-benar baik bila ia menjadikan rasio sebagai yang dominan dalam dirinya. Kedua, Platon yakin bila hasrat manusia yang sudah terdidik dengan baik, maka ia akan cenderung mengikuti pemikirannya (pengetahuan akan kebaikan).²⁴

Kembali ke Bobonich, ia memberikan catatan komentar atas pandangannya terhadap eudaimonisme Sokrates. Menurutnya, Sokrates tidak memberikan penjelasan rinci tentang apa yang baik bagi manusia yang justru meninggalkan kesulitan untuk menentukan apakah kebahagiaan mencakup semua hal yang menjadi kepentingan rasional seseorang? Meskipun Sokrates menekankan pada pentingnya keutamaan/kebajikan (*virtue*) sebagai dasar pengetahuan yang baik dan buruk, tapi masih belum jelas apakah konsepsi tentang kebajikan dapat dijadikan prioritas atas klaim tindakan atau pilihan, perlunya atau cukupnya keutamaan untuk kebahagiaan, atau manfaat dari keutamaan itu sendiri.²⁵ Bagi Bobonich, barulah dalam tulisan-tulisan Platon (yang melihat manusia pada dasarnya makhluk rasional), persoalan keutamaan itu diperjelas, yakni rasionalitas yang melibatkan cinta dan pengetahuan akan Kebenaran.²⁶ Jadi, terkait rasio dan keutamaan dalam etika eudaimonia Sokrates, penjelasannya ditemukan dalam pemikiran Platon.

Dari Setyo Wibowo, David Conan Wolfsdorf, dan Christopher Bobonich yang memberikan komentar atas terjemahan teks Platon dan Xenophon di atas, dapat dilihat bahwa etika eudaimonia Sokrates-Platon memang mengandaikan adanya Kebahagiaan jika manusia mengandalkan rasio (pengetahuan

²² Bdk. Christopher Bobonich, “Socrates and Eudaimonia”, 329.

²³ Christopher Bobonich, “Socrates and Eudaimonia”, 303. *No one does wrong willingly.*

²⁴ Setyo Wibowo, *Areté: Hidup Sukses Menurut Platon*, 98.

²⁵ Bdk. Christopher Bobonich, “Socrates and Eudaimonia”, 330. “*Yet, as we have also seen, it is unclear that such a conception of virtue can sustain the priority claim, the necessity or sufficiency of virtue for happiness.*”

²⁶ Bdk. Christopher Bobonich, “Socrates and Eudaimonia”, 331.

akan yang baik) untuk menjalankan keutamaannya (ugahari, keberanian, kebijaksanaan dan keadilan/ ketegakan/ kebenaran). Pada bagian selanjutnya, dijelaskan tentang konsep Kebahagiaan menurut Nietzsche yang menjadi tanggapannya atas etika eudaimonia Sokrates.

Kesenangan dan Rasa Sakit

Sebelum masuk pada konsep Kebahagiaan dari Nietzsche, Peter Bornedal meneliti persoalan ini dengan berangkat dari persepsi sadar pada seseorang yang dapat memengaruhi konstruksi terhadap Kebenaran dan juga pandangannya terhadap Kebahagiaan. Bagi Bornedal, persepsi sadar dibentuk dalam penundaan sebagai efek samping dan konstruksi ulang pesan asli yang tidak seseorang sadari. Gagasan ini juga berlaku dalam persepsi *rasa sakit dan kesenangan* yang seringkali dianggap spontan oleh tubuh itu sendiri.²⁷ Menurutnya, Nietzsche melihat rasa sakit dan kesenangan adalah sensasi yang dibangun setelah fakta, artinya melibatkan unsur interpretasi.

Bagi Bornedal, rasa sakit dalam pandangan Nietzsche adalah suatu aktivitas “intelektual” atau hanya sebuah “fenomena otak”. “*Diukur secara intelektual, seberapa penuh kesalahan [irrtumvoll] bukanlah rasa senang dan sakit! Betapa salahnya seseorang membuat penilaian, ketika dari tingkat kesenangan atau kesakitan, seseorang menarik kesimpulan tentang nilai kehidupan! ... Tanpa kecerdasan tidak ada rasa sakit ... Rasa sakit adalah produk dari otak [Gehirnproduct].*” (Nachlaß 1881, KSA 9, 11[319]).²⁸ Maka, sebenarnya ada ambiguitas antara kesenangan dan rasa sakit. Misalnya, *bekerja* membuat seseorang merasa sakit, tapi *tidak bekerja* pun juga bisa menimbulkan rasa sakit, maka *bekerja* adalah aktivitas yang menimbulkan *kesenangan dan rasa sakit* secara bersamaan.

Lalu, jika rasa sakit dan kesenangan adalah interpretasi, bagaimana menjelaskan rasa sakit yang datang ketika misalnya, anggota tubuh kita terluka, seperti jari yang tergores atau bahkan terpotong? Untuk menjawabnya, Bornedal mengajukan teks Nietzsche berikut:

“Jika kita mempertimbangkan bagaimana kesenangan berasal! Berapa banyak gambar/representasi

[*Vorstellungen*] tidak harus bersatu, sebelum akhirnya menjadi satu kesatuan dan keseluruhan, yang tidak lagi dapat mengenali dirinya sebagai multiplisitas. Dengan demikian, dalam setiap kesenangan pasti ada rasa sakit! Ini adalah otak - fenomena. Tapi lama berselang mereka telah tergabung, dan sekarang menampilkan diri mereka hanya sebagai keseluruhan. Kenapa memotong jari itu sakit? (ed. Memotong jari) pada dirinya sendiri [*an sich*] tidak sakit (walaupun orang tersebut mungkin mengalami ‘stimulus’ tertentu); orang yang otaknya dibius dengan kloroform tidak merasakan sakit di jarinya. Mungkin penilaian atas hilangnya organ yang berfungsi, di pihak kesatuan-fantasi, yang diperlukan? Apakah hanya kesatuan yang memunculkan [/memimpikan] cedera dan - karena itu membuat kita merasakan sakit - mengirimkan rangsangan yang paling kuat ke tempat di mana cedera itu terjadi.” (Nachlaß 1881, KSA 9, 11[303])²⁹

Bornedal menjelaskan, rasa sakit atau kesenangan itu sendiri adalah keragaman perasaan. Awalnya kedua perasaan itu adalah sekelompok sensasi yang berbeda dan kontradiktif, yang akhirnya disederhanakan menjadi kesatuan dari satu kelompok. Memotong jari pada dirinya sendiri (*in itself*) tidak menyakitkan, tapi seolah-olah sakit atau direpresentasikan itu menyakitkan karena mengancam kesatuan sistem kita. Kesatuan yang dimaksud di sini adalah “kesatuan fantasi” yang segera menilai sebuah luka yang mengancam dan memulai puseran aktivitas, mengirim rangsangan ke lokasi cedera itu terjadi. Ancaman fragmentasi dan disintegrasi tubuהל yang direpresentasikan pikiran sebagai menyakitkan. Ia menuliskan, “*Tidak ada yang lebih mengerikan bagi pikiran selain kehancuran tubuh manusia, dan jika kehancuran ini menjadi ancaman bagi individu secara keseluruhan, ini dialami sebagai rasa sakit.*”³⁰

29 “If we consider how pleasure originates! How many images/representations [*Vorstellungen*] do not have to come together, before they finally become a unity and a whole, which can no longer recognize itself as a multiplicity. As such, in every pleasure there could exist a pain! These are brain - phenomena. But long ago they have become incorporated, and now present themselves only as wholes. Why does it hurt to cut a finger? In itself [*an sich*] it does not hurt (although the person may experience a certain ‘stimulus’); the one whose brain is anesthetized with chloroform feels no pain in his finger. Perhaps it is the judgment of the loss of a functioning organ, on the part of the fantasia-unity, that is necessary? Is it only the unity that conjures up [/dreams up] the injury and - as it makes us feel pain - sends off the strongest possible stimuli to the place where the injury happened.”

30 Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 536-537. “Nothing is more horrific to the mind than the disintegration of the human body, and if this disintegration becomes a threat to the total individual, it is experienced as pain.”

Lanjut Bornedal, *kesenangan* sering digambarkan juga sebagai penundaan, frustrasi, dan bahkan *perlawanan terhadap kesenangan*. Di sinilah adanya paradoks dalam gagasan Nietzsche tentang kenangan dari penolakan kesenangan (*a pleasure of resistance of pleasure*). *Kesenangan dari penolakan (pleasure of resistance)* tidak dapat disamakan secara identik dengan *menolak kesenangan (resisting pleasure)*, yang berarti membuat dirinya (*kesenangan itu sendiri*) sulit didapat. *Kesenangan dari penolakan (pleasure of resistance)* adalah suatu dorongan atau hasrat (*drive*), sementara *menolak kesenangan (resisting pleasure)* menjadi suatu tujuan (*aim*). Maka, makin sulit suatu kesenangan itu didapat, makin besar dorongan untuk mencapai kesenangan itu muncul, dan begitu seterusnya. Merujuk pada komentar Günter Abel, Bornedal menelaah, baik kesenangan ataupun rasa sakit, keduanya adalah manifestasi kedua (*secondary-manifestation* atau *Begleiterscheinung*).³¹ Bornedal merujuk naskah *Nachlaß* yang berisikan paradoks ini:

“Bukan kepuasan kehendak yang menyebabkan kesenangan [*Nafsu*] (Saya ingin melawan teori yang dangkal ini), . . . melainkan dorongan keinginan yang maju dan lagi dan lagi menjadi tuan atas apa yang menghalangi jalannya. Perasaan senang justru terletak pada ketidakpuasan kehendak [*Unbefriedigung des Willens*], pada kenyataan kehendak tidak pernah terpuaskan kecuali memiliki lawan dan perlawanan [*Grenzen und Widerstände*]. – ‘Pria yang bahagia’: cita-cita kawan.” (*Nachlaß* 1887, KSA 13, 11[75])³²

Bornedal menafsirkan, perasaan senang justru terletak pada “ketidakpuasan akan keinginan” karena kenyataannya keinginan “tidak pernah terpuaskan kecuali memiliki lawan dan perlawanan.” Kini, kesenangan bukan berasal dari *pemuasan terhadap keinginan*, melainkan *perlawanan/penolakan kesenangan* itu sendiri.³³ Oleh sebab itu, lanjut Bornedal, kita dapat melihat adanya dua rumusan baru: (1) tidak

ada *kepuasan* dalam *kepuasan* dan (2) ada *kepuasan* dalam *ketidakpuasan*. Meminjam istilah “kegembiraan” (*joy*) dari Henry Staten, Bornedal menegaskan bahwa bagi Nietzsche “kegembiraan” terhadap penolakan kesenangan itu jauh lebih menyenangkan daripada kesenangan yang terpuaskan.³⁴

Bornedal mengaitkan logika paradoks kesenangan ini dengan gagasan *Kehendak Kuasa* dari Nietzsche, yang lebih menghasrati “lebih banyak kuasa”, bukannya “kepuasan” atau lebih menginginkan “perang”, bukannya “perdamaian”. “*Apa yang baik? –Segala sesuatu yang meningkatkan perasaan berkuasa, kehendak kuasa, kekuatan manusia. Apa yang buruk? –Segala sesuatu yang berasal dari kelemahan. Apa itu kebahagiaan? –Perasaan bahwa kekuatan tumbuh– bahwa rintangan telah dikalahkan. Bukan kepuasan, melainkan lebih banyak kekuatan; bukan perdamaian, melainkan perang; bukan kebajikan, melainkan garis disiplin.*” (*Nachlaß* 1887-88, KSA 13, 11[114]).³⁵

Di sini, tampaknya Nietzsche mengkritisi konsep Kebahagiaan yang terkandung dalam mitos Padang Elysium atau Padang/Dataran Elysian (*Elysian Fields/Plain*). Dalam mitologi Yunani Antik, Padang Elysium adalah suatu surga tempat para pahlawan yang dianugerahkan keabadian oleh para dewa. Dalam tulisan Homer, Dataran Elysian adalah tanah kebahagiaan sempurna di ujung bumi, di tepian Samudera Oceanus. Pada penulis sebelumnya, hanya mereka yang secara khusus disukai oleh para dewa yang memasuki Elysium dan dijadikan abadi. Namun, pada masa Hesiod, Elysium menjadi tempat bagi orang mati yang diberkati dan, sejak Pindar, jalan masuknya diperoleh dengan kehidupan yang benar. Penulis selanjutnya menjadikannya bagian khusus dari Hades, seperti oleh Virgil dalam *Aeneid*, Buku VI.³⁶ Secara implisit, mitos Padang Elysium memberikan pesan adanya kondisi yang damai, tenang, tidak adanya perlawanan, dan di sanalah *Kebahagiaan* didapat.

³¹ Lihat catatan kaki Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 520.

³² “It is not the satisfaction of the will that causes pleasure [*Lust*] (I want to fight this superficial theory), . . . but rather the will’s forward thrust and again and again becoming master over that which stands in its way. The feeling of pleasure lies precisely in the dissatisfaction of the will [*Unbefriedigung des Willens*], in the fact that the will is never satisfied unless it has opponents and resistance [*Grenzen und Widerstände*]. – ‘The happy man’: a herd ideal”. Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 518.

³³ Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 518. “The resistance of pleasure is now pleasure, not the ‘satisfaction of the will.’”

³⁴ Bornedal merujuk pada tafsiran Hendry Staten tentang “kegembiraan” dalam *Nietzsche’s Voice* (Ithaca: Cornell University Press, 1990). “Nietzsche is talking about a ‘joy’ (a ‘self-joy’ more exactly, to echo Henry Staten) that is far more joyful than pleasure ‘proper,’ pleasure satisfied.”

³⁵ Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 520. “What is good? – Everything that increases the feeling of power, the will to power, the power of the human being. What is bad? – Everything that derives from weakness. What is happiness? – The feeling that power grows – that an obstacle has been defeated. Not contentment, but rather more power; not peace, but rather war; not virtue, but rather discipline.”

³⁶ <https://www.britannica.com/topic/Elysium-Greek-mythology>, diakses pada 9 September 2023, pukul 21.00 WIB.

Jumlah rasa sakit melebihi jumlah kesenangan; akibatnya, *non-being* [Nichtsein] dunia akan lebih baik daripada keber-Ada-annya [Sein] [...] Dunia adalah sesuatu yang cukup masuk akal seharusnya tidak ada, karena itu menyebabkan lebih banyak rasa sakit daripada kesenangan. Rasa sakit dan kesenangan adalah efek samping, bukan penyebab [Nebensachen, keine Ursachen]; mereka adalah penilaian nilai dari urutan kedua; mereka adalah derivasi dari nilai yang berkuasa. (Nachlaß 1887, KSA 13, 11[114]).³⁷

Bornedal melanjutkan analisisnya dengan mengaitkannya terhadap filsafat moral yang berkembang di Barat sejak masa Yunani Antik. Menurutnya, filsafat moral telah mendorong pengejaran cita-cita akan subjek (manusia) yang tenang dalam kendali rasional atas dorongan atau hasrat egoisnya. Hal ini diturunkan mulai dari Plato, Kant, Schopenhauer, dan Stuart Mill yang menjadikan pengendalian diri, ketenangan, dan kedamaian adalah inti dari proyek moral mereka. Selama proses peradaban, individu yang kacau dan anarkis telah diinstruksikan untuk menginternalisasi pengendalian diri untuk kepentingan masyarakat secara keseluruhan.³⁸ Komentar Bornedal ini dapat dikuatkan dengan bukti pada teks *Nachlaß* lainnya ketika Nietzsche menuliskan aforisme yang bernada satire terhadap konsep kebaikan bersama dalam kehidupan bernegara.

“Negara, kebahagiaan individu berada di bawah kesejahteraan umum: apa maksudnya? Bukan berarti kelompok minoritas dimanfaatkan untuk menyehatkan kelompok mayoritas. Sebaliknya, bahwa individu-individu berada di bawah kesejahteraan individu-individu tertinggi, kesejahteraan spesimen-spesimen tertinggi. Individu yang tertinggi adalah manusia yang kreatif, apakah mereka individu yang terbaik secara moral, atau individu yang berguna dalam arti yang lebih luas, dengan demikian, merupakan tipe yang paling murni dan penyempurna umat manusia.” (Nachlaß 1873-74, KSA 31, 30[8]).³⁹

³⁷ “The sum of pain outweighs the sum of pleasure; consequently, the non-being [Nichtsein] of the world would be better than its being [Sein] [...] The world is something that quite reasonably ought not to exist, since it causes the feeling subject more pain than pleasure. Pain and pleasure are side-effects, not causes [Nebensachen, keine Ursachen]; they are value-judgments of a second order; they are derivation from a ruling value.”

³⁸ Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 521.

³⁹ Friedrich Nietzsche, *Unpublished Writings from the Period of Unfashionable Observation*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari (California: Stanford University Press, 2013), 293-294. “The state, the happiness of the individual is subordinated to the general welfare: what does that mean? Not that the minorities are utilized for the welfare of the majorities. Rather, that the individuals are subordinated to the

Sebelum melanjutkan bahasan tentang kesenangan dan rasa sakit, Bornedal beralih sejenak ke konsep “ritme”, yang menurutnya, penting untuk memahami dorongan atau hasrat (*drive*) dalam penolakan kesenangan. Bornedal mengutip satu kalimat, “Seseorang mungkin dapat menggambarkan kesenangan secara umum sebagai ritme rangsangan kecil yang tidak menyenangkan [einen Rhythmus kleiner Unlustreize].” (Nachlaß 1887, KSA 13, 11[76])⁴⁰. Kata “ritme”, dikaitkan oleh Bornedal untuk menggambarkan aktivitas seksual seturut dalam teks *Ke-hendak Kuasa*; “gelitik seksual dalam tindakan koitus” (WM § 699). Tindakan seksual adalah model tipikal atas serangkaian gangguan kecil dan frustrasi atau suatu bentuk “perlawanan” kecil yang dikalahkan dalam kemenangan akhir.⁴¹

Banyak rintangan kecil, berkali-kali dikalahkan [überwunden], main-main dan seperti dalam tarian ritmis, menghasilkan semacam kekuatan perasaan yang menggelitik! Kesenangan sebagai kekuatan menggelitik perasaan: selalu menganggap sesuatu melawan dan akan dikalahkan. Semua manifestasi kesenangan dan kesakitan bersifat intelektual. (Nachlaß 1886-87, KSA 12, 7[18])⁴²

Bornedal menelaah, *ritme* adalah permainan perlawanan dan kemenangan. Sehingga, kesenangan sebagai *ritme* berarti (1) ada rasa sakit dalam kesenangan berkat gerakan irama bolak-balik dan (2) kesenangan tidak lagi ditentukan sebagai sensasi yang diberikan dengan sendirinya karena bergantung pada perlawanan yang menentangnya. Dengan logika ini, Bornedal menegaskan bahwa kesenangan tidak akan ada jika tanpa perlawanan yang menentangnya.⁴³ Demikian juga, makin

welfare of the highest individuals, to the welfare of the highest specimens. The highest individuals are the creative human beings, be they morally the best individuals, or individuals who otherwise are useful in some larger sense, thus, the purest types and the improvers of humankind.”

⁴⁰ “One could perhaps describe pleasure in general as a rhythm of little unpleasurable stimuli [einen Rhythmus kleiner Unlustreize].”

⁴¹ Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 521-522. “sexual tickling in the act of coitus”. Kata “koitus” dalam bahasa Indonesia berarti persetubuhan antara laki-laki dan perempuan.

⁴² “Many little hindrances, time and again defeated [überwunden], playfully and like in a rhythmic dance, resulting in a sort of tickling of the feeling of power! Pleasure as tickling of the feeling of power: always presuppose that something resists and will be defeated. All pleasure and pain manifestations are intellectual.”

⁴³ Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 522. “However, according to Nietzsche’s logic, pleasure would not be registered if there were no resistance to oppose it.”

besar perlawanan yang terjadi, makin besar pula kesenangan yang didapat, seperti yang dituliskan dalam teks berikut:

“Kepastian, kehati-hatian, kesabaran, kebijaksanaan, variasi, semua nuansa halus dari terang menjadi gelap, dari pahit menjadi manis – semua ini kita berhutang pada rasa sakit; seluruh kanon keindahan, keagungan, dan keilahian hanya mungkin terjadi di dunia yang dalam dan berubah serta banyak rasa sakit. [...] Teman-teman! Kita harus menambah penderitaan dunia ini jika kita ingin menambah kenikmatan dan kebijaksanaannya.” (Nachlaß 1881, KSA 9, 13[4])⁴⁴

Bornedal melanjutkan, konsep “keinginan” sebagai esensi *Kehendak Kuasa* dalam gagasan Nietzsche mensyaratkan adanya “dorongan” dan “dorongan untuk mengatasinya”. Semakin banyak perlawanan yang dilakukan “objek keinginan” (*object of desire*) terhadap “subjek yang menginginkan” (*desiring subject*), semakin besar juga keinginan subjek untuk menolak perlawanan dari “objek yang diinginkan” (*desired object*) dan semakin intens rasa senang yang mengiringi kemenangan yang sebenarnya. Jika “objek keinginan” makin membuat dirinya tidak dapat diakses, maka nilainya makin meningkat. Dengan kata lain, semua orang menginginkan sesuatu yang tidak bisa mereka dapatkan, dan semakin mereka tidak bisa mendapatkannya, semakin mereka menginginkannya.⁴⁵

Kembali ke persoalan *ritme*, Bornedal menilai gerakan irama bolak-balik yang dimaksud Nietzsche berarti menggambarkan suatu “kekekalan” dorongan, ritme yang tidak berkesudahan, gerakan yang tidak ada habisnya, dan oleh sebab itu perlu terus ada. Di sinilah seseorang menghadapi tegangan antara “kekekalan” dorongan dan “penguasaan” kehendak ketika dalam proses menghasrati “objek keinginan”. Konsekuensinya, “dorongan” itu harus tetap ada karena ketika “dorongan” itu menghilang (ritme yang terhenti), maka tidak ada lagi kehidupan. Bornedal mengaitkan ini dengan konsep *Kekembalian Yang Sama Secara Abadi* dari Nietzsche.

⁴⁴ “Certainty, precaution, patience, wisdom, variety, all the fine nuances from light to dark, from bitter to sweet – all of this we owe to pain; the entire canon of beauty, sublimity, and divinity is only possible in a world of deep and changing and multiple pains. [...] Friends! We must increase the pains of this world if we want to increase its pleasure and wisdom.” Bdk. Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 523-524.

⁴⁵ Bdk. Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 525. “To put the logic simply: everybody wants what they can’t get, and the more they can’t get it, the more they want it.”

Gagasan ini pertama kali ditemukan dalam *Pengalaman yang Mengasyikkan* dan kemudian di *Demikianlah Zarathustra Bersabda*. Nietzsche menulis demikian:

“Beban paling berat. Bagaimana, jika suatu hari atau malam, malaikat jahat menyelinap ke dalam kesepianmu yang paling dalam dan berkata kepadamu, ‘Hidup ini, sebagaimana yang telah kau hidupi dan sedang kau hidupi saat ini, kau harus menghidupinya sekali lagi hingga waktu yang tak terbatas, berkali-kali; dan di sana tidak ada satupun hal baru, tetapi setiap luka dan kegembiraan dan tiap pemikiran dan keluhan dan segala hal yang tak terukur kecil atau besarnya dalam hidupmu harus kembali lagi semua untukmu – semua dalam susunan dan urutan yang sama – bahkan laba-laba dan cahaya bulan di antara pepohonan, dan bahkan juga saat ini, juga aku sendiri. Keabadian eksistensi seperti jam pasir yang tak henti-hentinya dibolak-balik, dan kau bersamanya, butiran debu dari segala debu-debuan.

“Bukankah kau tidak melemparkan dirimu ke bawah dan menggertakkan gigi-gigi dan mengutuki malaikat jahat yang berbicara ini kepadamu? Atau, pernahkah kau mengalami suatu momen yang menakjubkan ketika kau dapat menjawabnya, ‘Kau adalah tuhan, dan belum pernah aku mendengar apapun yang lebih ilahi.’ Jika pemikiran ini menguasai dirimu, itu akan mengubahmu, sebagaimana dirimu, atau mungkin menghancurkanmu. Pertanyaan di setiap dan segala hal, ‘Apakah kau menginginkan hal ini sekali lagi dan berkali-kali secara tak terbatas?’ yang akan memberikan beban paling berat atas tindakan-tindakanmu. Atau seberapa yang harus kau buang dengan baik untuk

⁴⁶ Walter Kauffman, *Portable Nietzsche*, Gay Science 341, hlm 101-102. “The greatest stress. How, if some day or night a demon were to sneak after you into your loneliest loneliness and say to you, ‘This life as you now live it and have lived it, you will have to live once more and innumerable times more; and there will be nothing new in it, but every pain and every joy and every thought and sigh and everything immeasurably small or great in your life must return to you – all in the same succession and sequence – even this spider and this moon-light between the trees, and even this moment and I myself. The eternal hourglass of existence is turned over and over, and you with it, a dust grain of dust.’ Would you not throw yourself down and gnash your teeth and curse the demon who spoke thus? Or did you one experience a tremendous moment when you would have answered him, ‘You are a god, and never have I heard anything more godly.’ If this thought were to gain possession of you, it would change you, as you are, or perhaps crush you. The question in each and every thing, ‘Do you want this once more and innumerable times more?’ would weigh upon your actions as the greatest stress. Or how well disposed would you have to become to yourself and to live to crave nothing more fervently than this ultimate eternal confirmation and seal?”

menjadi dirimu sendiri dan untuk hidup mendambakan dengan sungguh-sungguh lebih dari konfirmasi abadi dan materai tertinggi ini?" (GS § 132)⁴⁶

Pada bagian ini, Nietzsche mengisahkan kehadiran *daimon* yang bisa berarti (merujuk pada kata Yunani) sebagai malaikat jahat namun di sisi lain juga malaikat baik. Dalam *Nietzsche's Dictionary*, sesungguhnya gagasan Nietzsche mengenai *Kekembalian Yang Sama Secara Abadi* ini dapat ditafsirkan dalam dua pemaknaan yang berbeda⁴⁷.

Pertama, jika gagasan ini diterima dan dimaknai sebagai pandangan mengenai hidup yang akan terus berulang (bahkan setelah manusia mati), lalu mulai kembali dari awal kehidupannya di dunia dan terus sama tiap detiknya, maka gagasan ini begitu mengerikan. Malaikat jahat dalam tulisan di atas kemudian diterjemahkan sebagai sosok yang memandang manusia sebagai makhluk yang lemah, bahkan hanya "butiran debu dari segala debu-debu (*a dust grain of dust*)". Akan tetapi, jika tafsiran ini yang diterima sebagai gagasan Nietzsche, maka akan menuai paradoks dengan gagasan Nietzsche mengenai afirmasi hidup, karena tafsiran ini lebih menawarkan sikap hidup yang pasrah di hadapan realitas yang meng-iya-kan begitu saja kepada takdir.

Sedangkan tafsiran kedua tampaknya lebih sesuai dengan afirmasi hidup. *Kekembalian Yang Sama Secara Abadi* agaknya seperti siklus yang progresif di mana di dalamnya terdapat suatu perubahan antara yang chaos dan kosmos dan terus menerus seperti itu. *Kekembalian Yang Sama Secara Abadi* adalah sebuah refleksi atas kedalaman realitas, bukan sebuah dalih kosmologi atau saintifik.

Dalam konteks bahasan ini, *Kekembalian Yang Sama Secara Abadi* terwujud dalam diri manusia berupa "ritme" dan "dorongan" yang tidak kunjung berhenti. Baik "ritme" dan "dorongan", menurut Bornedal, tidak memiliki *tujuan (aim)* nyata, yang ada hanyalah "tujuan imajiner" (*imaginary aim*). Tanpa tujuan, "keinginan" dan "dorongan" akan membentuk proses tanpa putus, seperti cincin atau lingkaran. Gambaran untuk proses ini terlihat seperti di simbol kuno ular yang mencoba melahap dirinya sendiri. Apa yang terjadi ketika ular itu tiba di kepalanya sendiri? Apakah ular itu akan hilang sama sekali atau hanya kepalanya yang tersisa? Itulah penggambaran "dorongan" atau "hasrat" dalam pandangan Bornedal, yakni *hasrat* yang hanya

⁴⁷ Setyo Wibowo telah menjelaskan secara rinci mengenai tafsiran gagasan ini. Lih. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, 403-410.

menginginkan dirinya sendiri.⁴⁸ Bornedal memberikan rumusan demikian,

(1) *Dorongan* → *Tujuan*

(2) (*Dorongan* (→*Tujuan*₂)) → *Tujuan*₁

(3) (*Dorongan*₂ → (*Dorongan*₁ (→*Tujuan*₂))) → *Tujuan*₁

Ketika *dorongan/hasrat/naluri* (1) memiliki "tujuan" imajiner, maka akan berubah menjadi *dorongan* (2) yang melibatkan subjek di dalamnya. *Dorongan* di tingkat kedua ini atau *keinginan* (2) tidak pernah berhenti karena "objek keinginan" tidak tercapai. Di sinilah terjadi tegangan⁴⁹ antara "kekekalan" dorongan dan "penguasaan" kehendak ketika berada dalam proses menghasrati "objek keinginan" tersebut (3). Inilah letak gagasan *Kekembalian Yang Sama Secara Abadi*⁵⁰

Dengan merujuk pada tujuan imajiner, Bornedal menilai Nietzsche menekankan komponen fantasi sebagai yang lebih menyenangkan daripada kesenangan/ tujuan yang diwujudkan. Karena itulah, berhadapan dengan "dorongan" dan "keinginan" yang demikian, Nietzsche menyarankan kita untuk senantiasa bersikap menjaga jarak (*pathos of distance*) atau memandang "dari kejauhan" (*Aus der Ferne*).

"Gunung ini menjadikan seluruh wilayah yang dikuasainya menarik dan signifikan dalam segala hal; setelah mengatakan ini kepada diri kita sendiri untuk keseratus kalinya, kita begitu tidak masuk akal dan dengan penuh syukur cenderung ke arahnya sehingga kita mengira itu, pemberi kegembiraan seperti itu, pastilah hal yang paling menyenangkan di wilayah itu - jadi kita mendakinya dan kecewa. Tiba-tiba gunung itu sendiri dan seluruh lanskap di sekitar kami, di bawah kami, tampaknya telah kehilangan keajaibannya; kita telah lupa bahwa jenis kebesaran tertentu, seperti jenis kebaikan tertentu, ingin dilihat hanya dari kejauhan dan selalu dari bawah, bukan dari atas- hanya dengan demikian pengaruhnya."⁵¹ (WM § 15)

⁴⁸ Bornedal menyebut "dorongan" atau "hasrat" ini sebagai naluri karena tidak memiliki tujuan secara simbolis. Misalnya, elang tidak memiliki keinginan untuk membunuh tikus, tetapi ia memiliki insting/naluri. Bdk. Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 528-529.

⁴⁹ Dalam analisis lainnya, Bornedal menuliskan bahwa dalam hidup itu sendiri tidak ada kebaikan dan kejahatan, afirmasi dan negasi keduanya saling terkait, ada berdampingan.

⁵⁰ Bdk. Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 529-530.

⁵¹ "This mountain makes the entire region it dominates attractive and significant in every way; having said this to ourselves for the

Di sini, objek keinginan adalah gunung, dorongan digambarkan dengan pendakian menuju puncak, dan proyek dari dorongan (tujuan) adalah puncak itu sendiri. Namun, berada di puncak, menurut teks di atas, ternyata hanya memberikan kekecewaan. Tidak ada *kepuasan dalam kepuasan*. Untuk menghindari kekecewaan, kita disarankan untuk menjaga jarak, melihat puncak dari bawah, menga-nugerahinya dengan “keinginan”, tetapi bukan untuk menaklukkannya. Itulah maksud dari *kepuasan adalah ketidakpuasan*.⁵²

Dengan proyek penelitiannya akan “kesenangan” dan “rasa sakit”, Bornedal mencoba menelusuri konsep Kebahagiaan dari Nietzsche. Terlihat, Bornedal tidak begitu memberikan perbedaan antara “kesenangan”, “kepuasan”, maupun “Kebahagiaan” dalam gagasan Nietzsche karena menurutnya, perasaan apapun itu adalah manifestasi kedua (*secondary-manifestation*). Bornedal lebih tertarik untuk menelusuri asal-usul kehadiran manifestasi perasaan tersebut dengan masuk pada penjelasan “dorongan” atau “hasrat” dalam diri manusia. Sebab bagaimanapun juga, analisis Bornedal terhadap Nietzsche, menunjukkan bahwa tidak ada *kepuasan tanpa ketidakpuasan*, atau dalam kata lain, Kebahagiaan selalu ada berdampingan dengan ketidakbahagiaan.

Tawaran Atas Moralitas

Dalam usaha memahami lebih lanjut Kebahagiaan menurut Nietzsche, mau tidak mau akan masuk pada persoalan moralitas. Para komentator teks Nietzsche selalu merujuk pada etika Immanuel Kant dan etika utilitarianisme dari John Stuart Mill sebagai pembandingnya seturut pemikiran Barat yang berkembang saat itu.⁵³ Menurut Walter Kaufmann, etika Kant manusia bermoral tidak digerakkan atas dasar kecenderungan psikologis, melainkan rasa

hormatnya terhadap rasio. Bagi Kaufmann, John S. Mill tampaknya tidak berseberangan dengan etika Kant, melainkan berusaha melengkapinya. Sebab, dalam menerapkan etika Kant, seseorang tetap memerlukan pertimbangan bahwa prinsip kebahagiaan terbesar justru mencakup semua orang yang terkena dampak dari tindakan seseorang itu.⁵⁴

Dalam pembacaan Kauffman, etika Kant justru menitikberatkan pada persoalan “kemanfaatan”. Jika nilai moral semata-mata merupakan fungsi rasionalitas yang berwujud konsistensi, maka setiap inkonsistensi tidak akan sesuai dengan prinsip universalitas dalam etika Kant. Manusia rasional, bagi Kauffman, bertindak sejauh ia mempertimbangkan konsekuensinya, yang tidak lain adalah “kemanfaatan”.⁵⁵ Lantas, bagaimana perbedaan antara manfaat suatu tindakan yang dimotivasi oleh rasa takut dan manfaat dari sekadar bertindak berdasarkan dorongan hati? Misalnya, bagaimana membedakan orang yang menaati aturan agamanya karena didorong oleh rasa takut atau dorongan murni dari hatinya? Apakah tindakan yang satu dapat dikatakan sebagai tindakan bermoral dan yang lainnya tidak bermoral? Pertanyaan ini kemudian dijadikan Kaufmann sebagai jembatan untuk melihat motif di balik tindakan seseorang dan disitulah perhatian kecurigaan Nietzsche kepada subjek moral yang perlu *mengatasi* atau *melampaui* diri sendiri.⁵⁶

Kaufmann menilai, dalam gagasan Nietzsche, batasan-batasan untuk menyebut suatu tindakan itu bermoral atau tidak, perlu disingkirkan dahulu karena seseorang harus bertindak berdasarkan dorongan (*impuls*)⁵⁷. Namun, hal ini tidak sama dengan kon-

hundredth time, we are so unreasonably and thankfully disposed toward it that we suppose that it, the bestower of such delight, must itself be the most delightful thing in the region—and so we climb it and are disappointed. Suddenly the mountain itself and the entire landscape around us, beneath us, seem to have lost their magic; we had forgotten that certain types of greatness, like certain types of goodness, want to be beheld only from a distance and always from below, not from above—only thus do they have an effect.”

52 Bdk. Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 532. “There is no satisfaction in satisfaction. And in order to avoid the disappointment, we are recommended to keep our distance, to look at the peak from below, to endow it with ‘magic’ and desire, but not to conquer it. Satisfaction is dissatisfaction.”

53 Bornedal melakukan banyak perbandingan antara pemikiran Nietzsche dengan moral dari Kant atau utilitarianisme John S. Mill ketika membahas moral budak dan tuan. Begitu juga dengan Walter Kaufmann ketika

membahas genealogi moral dan Kehendak Kuasa dari Nietzsche. Sementara itu, Mark Anderson membahas pemikiran Kant untuk membandingkan konsep pengetahuan dan interpretasi. Menurut Anderson, Nietzsche sendiri tampaknya tidak tertarik pada hal-hal kecil dan teknis yang rumit dari filosofi Kant. Bdk. Mark Anderson, *Plato and Nietzsche, Their Philosophical Art*, (New York: Bloomsbury Academic, 2014), 197.

54 Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton: Princeton University Press, 2013), 211.

55 Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 212-213.

56 Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 212-213. “There is another element that distinguishes the moral from the nonmoral—and this, says Nietzsche, is self-overcoming.”

57 “Such a code could not place any restraint on the individual and would have to permit him to act on impulse.” Di sini dapat dilihat sedikit perbedaan antara istilah “dorongan” yang digunakan Kaufmann (*impuls*) dengan yang digunakan Bornedal (*drive*) pada bagian sebelumnya. Dalam analisis penulis, keduanya merujuk pada hal yang sama, seperti hasrat, insting, atau naluri.

sep hedonisme Yunani Klasik yang menganggap kesenangan atau kebahagiaan sebagai tujuan perilaku, tapi tidak mengidentifikasi kesenangan atas dorongan alamiah. Bagi Kauffman, di satu sisi, manusia adalah “hewan berakal” sekaligus “hewan bermoral” dan keduanya tidak dapat dipisahkan. Di sisi lain, moralitas selalu mengajarkan agar seseorang tidak menyerah pada dorongannya dan perintah moral positif selalu mengalahkan naluri binatang (*animal instincts*). Baginya, yang dibutuhkan bukanlah penaklukan dorongan atau insting tersebut, melainkan refleksi kritis manusia terhadap niat dan tindakannya sendiri, itulah inti moralitas.⁵⁸ Maka, daripada menyibukkan diri dengan persoalan moral baik dan buruk, Nietzsche justru menawarkan moralitas lain yang berfokus ke dalam diri sendiri, yaitu mengatasi atau melampaui diri.

Sublimasi dan Kehendak Kuasa

Manusia perlu melakukan refleksi kritis dalam rangka mengatasi atau melampaui diri sendiri. Dalam melakukan kritik terhadap diri sendiri (refleksi kritis), manusia dihadapkan pada tegangan dualitas, antara baik dan buruk atau rasio dan naluri. Tegangan ini, dilihat Kauffman sebagai hal yang dihadapi Nietzsche untuk menjelaskan kaitan antara perilaku manusia dengan *Kehendak Kuasa*.⁵⁹ Kauffman merujuk teks panjang dari BGE § 36:

“Pada akhirnya, eksperimen ini tidak hanya diperbolehkan; *metode* hati nurani menuntutnya. Tidak mengasumsikan beberapa jenis kausalitas sampai eksperimen untuk menyelesaikan satu jenis hubungan telah didorong hingga batas maksimalnya (sampai pada titik yang tidak masuk akal, jika boleh saya katakan begitu)—itu adalah sebuah metode moral yang tidak boleh diabaikan oleh seseorang saat ini—itu mengikuti ‘dari definisinya’, seperti yang dikatakan seorang ahli matematika. Pertanyaannya pada akhirnya adalah apakah kita benar-benar mengakui bahwa kehendak itu *efisien*, apakah kita percaya pada kausalitas dari kehendak: jika kita mengakuinya — dan pada dasarnya keyakinan kita pada hal ini tidak lain adalah keyakinan kita pada kausalitas itu sendiri— maka kita sudah untuk menjadikan eksperimen yang menempatkan kausalitas kehendak secara hipotetis sebagai satu-satunya. Tentu saja, ‘kehendak’ hanya dapat memengaruhi ‘kehendak’—dan bukan ‘materi’ (bukan ‘saraf’, misalnya). Singkatnya, kita harus mengambil risiko dengan hipotesis apakah kehen-

dak tidak mempengaruhi kehendak di mana pun “akibat” dikenali—dan apakah semua kejadian mekanis tidak demikian, sejauh ada kekuatan yang aktif di dalamnya, maka akan terjadi, akibat dari kehendak.

Misalkan, pada akhirnya, kita berhasil menjelaskan keseluruhan hidup kita sebagai pengembangan dan percabangan dari satu bentuk dasar kehendak—yakni, kehendak kuasa, seperti yang dikemukakan oleh proposisi *saya*; seandainya semua fungsi organik dapat ditelusuri kembali ke kehendak kuasa dan seseorang juga dapat menemukan di dalamnya solusi atas masalah prokreasi dan makanan—itu adalah *satu* perkara— maka seseorang akan memperoleh hak untuk menentukan semua kekuatan yang efisien secara univokal sebagai— *kehendak kuasa*. Dunia dilihat dari samping, dunia didefinisikan dan ditentukan menurut ‘karakter cerdasnya’—yaitu ‘kehendak kuasa’ dan tidak ada yang lain.” (BGE § 36)⁶⁰

Kauffman bermaksud menunjukkan bahwa bagi Nietzsche, yang namanya *kehendak* itu meliputi keseluruhan yang menjadi motif tindakan seseorang. Artinya, keseluruhan berarti mencakup rasio maupun instingnya. Setyo Wibowo, turut memberikan analisisnya mengenai *Kehendak Kuasa* dalam pemikiran Nietzsche:

“[...] *Kehendak Kuasa* adalah *cause* sejauh *effect-nya* juga pada kehendak itu sendiri. Ia adalah sebuah sebab yang tidak mampat, yang bergerak. Ia adalah sebuah *identitas yang bergerak*, yang mengandung

⁶⁰ “In the end, not only is it permitted to make this experiment; the conscience of method demands it. Not to assume several kinds of causality until the experiment of making do with a single one has been pushed to its utmost limit (to the point of nonsense, if I may say so)—that is a moral of method which one may not shirk today—it follows “from its” definition,” as a mathematician would say. The question is in the end whether we really recognize the will as efficient, whether we believe in the causality of the will: if we do—and at bottom our faith in this is nothing less than our faith in causality itself—then we have to make the experiment of positing the causality of the will hypothetically as the only one. “Will,” of course, can affect only “will”—and not “matter” (not “nerves,” for example). In short, one has to risk the hypothesis whether will does not affect will wherever “effects” are recognized—and whether all mechanical occurrences are not, insofar as a force is active in them, will force, effects of will. Suppose, finally, we succeeded in explaining our entire instinctive life as the development and ramification of one basic form of the will—namely, of the will to power, as my proposition has it; suppose all organic functions could be traced back to this will to power and one could also find in it the solution of the problem of procreation and nourishment—it is one problem— then one would have gained the right to determine all efficient force univocally as—will to power. The world viewed from inside, the world defined and determined according to its “intelligible character”—it would be “will to power” and nothing else”

⁵⁸ Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 214. “-i.e., man’s critical reflection on his own intentions and actions—is the core of morality.”

⁵⁹ Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 216. “Nietzsche proposed to explain all human behavior in terms of the will to power”.

pluralitas, di mana kesatuan identitas yang muncul selalu bersifat *sementara* karena ia tunduk pada dinamika-tegangan antar unsur tanpa henti-hentinya [...] Singkatnya, ia adalah sesuatu yang *belum-jadi*, yang senantiasa bergelut dan bergumul untuk memunculkan sebuah kehidupan [...]"⁶¹

Gagasan *Kehendak* merupakan inti dari pemikiran Nietzsche. Baginya, manusia atau *diri* adalah *Kehendak* yang *chaos* dan dalam upaya penyatuan *diri* itulah, *Kebutuhan Untuk Percaya* itu muncul. Seperti sudah dibahas sebelumnya, Nietzsche mengkritik *Kebutuhan Untuk Percaya* karena selalu berpretensi menemukan kebenaran berdasarkan rasionalitas. Oleh sebab itu, selanjutnya ia menawarkan sesuatu yang disebut *Kehendak Kuasa* yang justru tidak menjelaskan apa-apa tentang realitas karena ia tidak mewakili realitas. Sesungguhnya ia adalah yang terintim dari realitas dan kehidupan yang kemudian membuat kita *paham akan realitas*: bahwa realitas adalah gerak menaik dan menurun, pencabangan dan pertumbuhan tanpa henti, proses dominasi dan subordinasi⁶².

Kauffman menuliskan, sublimasi juga bukan penolakan, penyangkalan diri (*abnegasi*), atau pemusnahan dorongan/naluri/nafsu. Nietzsche percaya bahwa seseorang yang tidak memiliki dorongan tidak akan bisa berbuat baik atau menciptakan keindahan. Seseorang dengan dorongan yang kuat mungkin bertindak jahat karena dia belum belajar untuk menyublimasi dorongannya, tetapi jika dia bisa menguasai diri, dia mungkin akan mencapai keberhasilan.⁶³ Dalam bagian lain, Kauffman menjelaskan bahwa hasrat seks adalah bentuk dorongan dan menyerah pada dorongan tersebut, seseorang menjadi budak nafsu dan tidak memiliki kuasa atasnya.

Di sinilah pentingnya rasionalitas yang dapat memberi manusia penguasaan atas dirinya sendiri karena *Kehendak Kuasa* pada dasarnya adalah "naluri kebebasan" yang hanya dapat dipenuhi melalui ra-

sionalitas.⁶⁴ Ia melanjutkan, Nietzsche menganggap filsafat sebagai "*Kehendak Kuasa yang paling spiritual*"⁶⁵ dan menyarankan kelemahan dan kekuatan diukur dari seberapa bersedianya manusia tunduk pada dirinya sendiri, bahkan rasionalitasnya. Soal filsafat dalam pandangan Nietzsche, Setyo Wibowo merujuk kutipan dalam paragraf ketiga dari Kata Pengantar untuk *Gay Science* tentang konsep baru Nietzsche mengenai filsafat. Filsafat yang diartikan sebagai seni transfigurasi, seni mengubah bentuk. Bahannya didapat dari realitas seada-adanya. Nietzsche tidak pernah berpretensi untuk menemukan sebuah kebenaran akhir (X), kalau bahasa masih bisa dipakai ia adalah sebuah X yang tak terdefiniskan, maka filsafat pun tidak pernah sampai X. Baginya, yang bisa diperbuat ialah berhenti sebelum akhir (*pathos of distance*), cukup sampai selubung.⁶⁶ Dari sinilah dapat dilihat kesinambungan gagasan sublimasi dalam Nietzsche. Sublimasi pada akhirnya adalah selubung dari *Kehendak Kuasa* yang mengarah transfigurasi manusia tuan dari manusia budak yang tunduk pada dorongan/ nalurinya.

Problem Eros

Tema terkait Kebahagiaan sebenarnya masih kurang mendapat perhatian oleh para komentator teks-teks Nietzsche. Justru sebaliknya, kehidupan Nietzsche yang soliter, masa-masa sulit, dan krisis menjadi fokus perhatian komentator, misalnya dalam autobiografi yang dituliskan oleh Graham Parkes (*Nietzsche and Family*, 2013) atau yang lebih awal lagi oleh R.J. Hollingdale (*Nietzsche*, 1985). Begitu juga Setyo Wibowo menampilkan sosok Nietzsche sebagai pribadi yang soliter, hidup menyendiri, berpindah-pindah, pernah memiliki beberapa teman dekat lalu bermusuhan dan selalu didera berbagai penyakit pada bagian awal bukunya sebelum masuk pada penjelasan gagasan-gagasan pokok filsafat Nietzsche.

Nietzsche menderita karena penyakit yang akhirnya membuatnya lumpuh. Justru dari pengalamannya sakitnya ini (penderitaan yang ia alami dan terima) mengantarnya menjadi seorang pemikir mendalam. Setyo Wibowo menegaskan bahwa Nietzsche tidak menolak mentah-mentah rasa sakit, tetapi tidak memujanya (seperti seorang masokis). Rasa sakit adalah apa yang datang begitu saja.⁶⁷ Seperti hidup dan kehidupan yang datang begitu saja, maka rasa sakit pun juga tidak bisa dielakkan. Dalam hal ini

⁶¹ Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, hlm. 282.

⁶² Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, hlm. 297.

⁶³ Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 223-224.

⁶⁴ Dari tafsiran Kauffman, dapat dilihat suatu kontradiksi. Di satu sisi dapat dilihat ia konsisten dengan penilaiannya bahwa Nietzsche justru meneruskan gagasan Sokrates tentang kekuatan rasio untuk mengatasi naluri, nafsu, dan sebagainya. Di sisi lain, ia juga melihat bahwa dorongan tidak dapat dihilangkan oleh manusia. Lih. Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 230-231. Kauffman menulis, "Rasionalitas 'membedakan orang yang lebih tinggi dari orang yang lebih rendah'. Ini bukan poin yang biasa dalam tulisan Nietzsche". "Rationality 'distinguishes the higher from the lower men.' Nor is this a casual point in Nietzsche's writings."

⁶⁵ Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 232. "Nietzsche, the philosopher, considered philosophy 'the most spiritual will to power'".

⁶⁶ Lih. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, 83.

⁶⁷ Setyo Wibowo. *Gaya Filsafat Nietzsche*, 91.

Nietzsche bukanlah seseorang yang mencari-cari rasa sakit yang bisa berimbas pada “pengkembang-hitaman” akan sesuatu atau “pelarian” ke hal-hal yang spiritual. Sakit dan penderitaan diterima dan diolah layaknya kesehatan dan kebahagiaan dalam kehidupan.

Upaya memahami konsep Kebahagiaan dari Nietzsche dalam ini perlu dilihat dalam konteks kritiknya terhadap rasionalitas Sokrates dengan rumusan “rasio = keutamaan = kebahagiaan”. Aforisme panjang oleh Nietzsche dalam *Pengetahuan Yang Mengasyikkan* memberikan pertimbangan lain untuk memahami Kebahagiaan;

“Kehendak untuk menderita dan mereka yang merasa kasihan [...] Penderitaan kita yang pribadi dan terdalam tidak dapat dipahami dan tidak dapat diakses oleh hampir semua orang; di sini kita tetap tersembunyi dari tetangga kita, meskipun kita makan dari satu panci. Namun setiap kali orang tahu kita menderita, mereka menafsirkan penderitaan kita secara dangkal. Intisari dari rasa kasihan adalah menghilangkan segala sesuatu yang bersifat pribadi dari penderitaan orang lain. ‘Para dermawan’ kita, lebih dari sekadar musuh, adalah orang-orang yang menjadikan nilai dan kemauan kita semakin kecil. Ketika orang berusaha memberi manfaat bagi seseorang yang berada dalam kesusahan, kesembroonan intelektual yang membuat orang-orang yang tergerak oleh rasa kasihan mengambil peran takdir adalah hal yang sangat keterlaluan; seseorang tidak tahu apa-apa tentang keseluruhan rangkaian batin dan seluk-beluknya yang menyusahkan saya atau Anda [...] mereka ingin membantu dan tidak memikirkan perlunya kesusahan secara pribadi, meskipun banyak teror, perampasan, pemiskinan, tengah malam, petualangan, risiko, dan kesalahan sama pentingnya bagi saya dan Anda, begitu pula kebalikannya. [...] jika penderitaan dan ketidaksenangan Anda alami sebagai sesuatu yang jahat, penuh kebencian, layak untuk dimusnahkan, dan sebagai sebuah kecacatan dalam kehidupan, maka jelaslah bahwa selain agama belas kasihan anda, anda juga menyimpan agama lain di dalam hati anda yang barangkali merupakan induk dari agama belas kasihan: agama yang memuaskan. Betapa sedikitnya yang Anda ketahui tentang kebahagiaan manusia, Anda orang-orang yang puas dan baik hati, karena kebahagiaan dan ketidakbahagiaan adalah saudara perempuan dan bahkan saudara kembar yang tumbuh bersama atau, seperti dalam kasus Anda, tetap kecil bersama. [...] Memang benar, mereka yang sekarang mengkhotbahkan moralitas rasa kasihan bahkan berpandangan bahwa justru ini dan hanya ini yang merupakan moral –tersesat demi membantu sesama. [...] Anda juga ingin membantu –tetapi hanya mereka yang kesusahannya Anda pahami sepenuhnya karena mereka berbagi

satu penderitaan dan satu harapan dengan Anda – teman-teman Anda – dan **hanya dengan cara Anda membantu diri Anda sendiri**. Saya ingin menjadikan mereka lebih berani, lebih gigih, lebih sederhana, lebih menyenangkan. Saya ingin mengajari mereka apa yang dipahami oleh sedikit orang saat ini, apalagi oleh para pengkhotbah belas kasihan ini: *untuk berbagi bukan penderitaan tetapi kegembiraan.*” (GS § 4:338)⁶⁸

Nietzsche keberatan dengan perlakuan dangkal terhadap Kebahagiaan yang muncul di Eropa pada zamannya dan menakar Kebahagiaan melalui ukuran kuantitatif yang dikaitkan dengan utilitarianisme. Begitu juga dengan etika Kant yang mempostulatkan rasionalitas sebagai pijakan manusia bermoral. Keberatan Nietzsche terhadap moral konvensional terlihat dalam bagian kelima *Senjaka-la Berhala “Empat Kesalahan Besar” (The Four Great Errors)*,

“Rumus paling umum yang mendasari semua agama dan moralitas adalah: ‘lakukan ini, jangan laku-

68 “The will to suffer and those who feel pity [...] Our personal and profoundest suffering is incomprehensible and inaccessible to almost everyone; here we remain hidden from our neighbor, even if we eat from one pot. But whenever people notice that we suffer, they interpret our suffering superficially. It is the very essence of the emotion of pity that it strips away from the suffering of others whatever is distinctively personal. Our ‘benefactors’ are, more than our enemies, people who make our worth and will smaller. When people try to benefit someone in distress, the intellectual frivolity with which those moved by pity assume the role of fate is for the most part outrageous; one simply knows nothing of the whole inner sequence and intricacies that are distress for me or for you. [...] they wish to help and have no thought of the personal necessity of distress, although terrors, deprivations, impoverishments, midnights, adventures, risks, and blunders are as necessary for me and for you as are their opposites [...] if you experience suffering and displeasure as evil, hateful, worthy of annihilation, and as a defect of existence, then it is clear that besides your religion of pity you also harbor another religion in your heart that is perhaps the mother of the religion of pity: the religion of comfortableness. How little you know of human happiness, you comfortable and benevolent people, for happiness and unhappiness are sisters and even twins that either grow up together or, as in your case, remain small together. [...] Indeed, those who now preach the morality of pity even take the view that precisely this and only this is moral to lose one’s own way in order to come to the assistance of a neighbor. [...] You will also wish to help—but only those whose distress you understand entirely because they share with you one suffering and one hope—your friends—and only in the manner in which you help yourself. I want to make them bolder, more persevering, simpler, gayer. I want to teach them what is understood by so few today, least of all by these preachers of pity: to share not suffering but joy.” Nietzsche, Friedrich. *Gay Science* trans. Walter Kaufman (New York: Vintage Book, 1974), 269-271. Cetak miring mengikuti terjemahan dan cetak tebal oleh penulis.

kan itu - dan Anda akan bahagia! Jika tidak...' Setiap moralitas, setiap agama, adalah keharusan ini, - Saya menyebutnya sebagai dosa asal yang besar dari nalar, *ketidakkalangan yang abadi*. Di mulut saya, formula ini berubah menjadi kebalikannya - contoh pertama dari 'revaluasi semua nilai' saya - seseorang yang telah menjadi baik, 'orang yang bahagia', *harus* melakukan tindakan tertentu dan secara naluriah akan menghindari yang lain, dia adalah yang fisiologis perwakilan dari sistem yang dia gunakan dalam berurusan dengan orang dan benda. Singkatnya: keutamaannya adalah *akibat* dari kebahagiaanannya." (TI V § 2)⁶⁹

Dengan begitu, Nietzsche juga membalik anggapan Sokrates "rasio = keutamaan = kebahagiaan" menjadi, "*keutamaannya adalah akibat dari kebahagiaannya*." Artinya, manusia lemah (moral budak, dekaden) akan berpegang pada pedoman moral konvensional yang nyatanya tidak akan memperoleh Kebahagiaan. Pembalikan ini juga menyiratkan bahwa hanya mereka yang telah mencapai Kebahagiaan (melalui kesakitan dan penderitaan, bukan tunduk pada segala macam bentuk aturan) yang akan terarah pada hidup berkeutamaan. Bagi Nietzsche, yang perlu diperhatikan ialah cara hidup berkeutamaan di mana jiwa yang kuat dapat berkembang ketika Kebahagiaan dan penderitaan berjalan berdampingan. Seperti yang sudah dibahas sebelumnya, pada Bornedal, Kebahagiaan dan penderitaan ini diperdalam lagi sebagai *rasa sakit* dan *kesenangan*.

Selain itu, jika Sokrates menganggap "rasio = keutamaan = kebahagiaan", maka konsekuensinya segala bentuk dorongan/naluri/hasrat/insting harus dikendalikan, ditaklukkan, bahkan disingkirkan atas nama rasionalitas. Nietzsche tidak demikian karena, menurut Kauffman, di balik dorongan terdapat *Kehendak Kuasa* yang menjadi daya bagi seseorang untuk bertransfigurasi dari manusia budak menuju manusia tuan. Segala macam bentuk dorongan perlu disublimasi agar manusia tidak tunduk pada dorongan awal yang liar. Sublimasi juga dapat dipahami sebagai cara untuk mengatasi tegangan antara "kekekalan" dorongan dan "penguasaan" kehendak ketika dalam proses menghasrati "objek keinginan".

69 "The most general formula at the centre of all religions and moralities is: 'do this, don't do that - and then you'll be happy! Otherwise...' Every morality, every religion, is this imperative, - I call it the great original sin of reason, the immortal unreason. In my mouth, this formula changes into its opposite - first example of my 'revaluation of all values' - someone who has turned out well, a 'happy one', has to perform certain acts and will instinctively avoid others, he is the physiological representative of the system he uses in dealing with people and things. In a word: his virtue is the effect of his happiness".

Namun demikian, apakah benar dorongan/hasrat sungguh disingkirkan oleh Sokrates-Platon dalam eudaimonia? Setyo Wibowo menilai tidak demikian. Justru dalam upaya mengoptimalkan rasionya guna menuju pada Kebaikan, manusia membutuhkan hasrat yang sudah dibentuk atau didisiplinkan. Setyo Wibowo menuliskan, "*Manusia yang hendak dibentuk Platon bukan sekadar manusia unggul intelektualnya, melainkan manusia yang menghasratkan keunggulan intelektual itu demi kebaikan*"⁷⁰.

Lanjutnya, hasrat (*eros*) adalah sebuah dorongan (*drive*) yang luar biasa. Di satu sisi *eros* mencari pemenuhan rasa kurang (misalnya, makan, minum, dan seks). Di sisi lain, *eros* adalah keberlimpahan yang menjadikan manusia melakukan tindakan-tindakan besar, misalnya mengorbankan pemenuhannya demi sesuatu yang ia hasrati.⁷¹ *Eros* juga diartikan sebagai keingintahuan, yang muncul karena manusia belum tahu. Dalam arti lainnya lagi, *eros* juga berarti persatuan dan kesuburan. Daya gerak *eros* menginspirasi *epithumia*, *thumos*, dan rasio manusia.⁷² Oleh sebab itu, penting bagi seseorang untuk menaruh perhatian terhadap *eros* agar ia dapat "*mengenali kodrat paradoks hasrat-hasrat yang ada dalam dirinya dan mampu menyatukannya demi sebuah arahan atau orientasi akan Kebaikan*."⁷³ Dari penjelasan Setyo Wibowo, terlihat bahwa dorongan/hasrat (*eros*) tidak serta merta disingkirkan demi mengajar Kebaikan. Segala macam bentuk dorongan perlu pendisiplinan erotik untuk menyadarkan adanya sesuatu yang lebih tinggi daripada yang dihasratkan semula.⁷⁴ Namun, hasrat-hasrat ini tidak bisa dihilangkan, hanya bisa ditenangkan.⁷⁵

Di sinilah kita dapat melihat perbedaan pandangan di hadapan dorongan/hasrat bagi Sokrates-Platon dan Nietzsche. Bagaimanapun juga, proses pendidikan erotik dalam Platon tetap meletakkan rasio sebagai pembimbing (*guide*) di tiap tingkatan jiwa manusia (*epithumia*, *thumos*, dan *logistikon*). Dorongan, hasrat, ataupun *eros* tidak dapat disingkirkan sepenuhnya, tapi dapat didisiplinkan oleh rasio agar manusia terarah pada Kebaikan. Sedangkan dalam Nietzsche, dorongan perlu disublimasi. Namun, dalam pandangan Sokrates-Platon dan Nietzsche, keduanya sama-sama melihat bahwa yang namanya dorongan/hasrat (*eros*) tidak dapat

70 Setyo Wibowo, *Areté: Hidup Sukses Menurut Platon*, 155.

71 Setyo Wibowo, *Areté: Hidup Sukses Menurut Platon*, 160.

72 Setyo Wibowo, *Areté: Hidup Sukses Menurut Platon*, 161.

73 Setyo Wibowo, *Areté: Hidup Sukses Menurut Platon*, 162.

74 Setyo Wibowo, *Areté: Hidup Sukses Menurut Platon*, 162.

75 Setyo Wibowo memberikan penjelasan mengenai gerak konfliktual hasrat. Ada hasrat rasional (berkaitan dengan *epithumia*) dan hasrat irasional yang lebih subtil (berkaitan dengan *thumos*). Bdk. Setyo Wibowo, *Areté: Hidup Sukses Menurut Platon*, 51-55.

disingkirkan begitu saja. Pada Sokrates-Platon, manusia tanpa *eros* tidak memiliki dorongan untuk mencapai Kebaikan. Bagi Nietzsche, seperti yang telah dituliskan Kauffman, manusia tanpa hasrat tidak dapat mengoptimalkan potensi dirinya. Lebih dalam lagi, dorongan/hasrat adalah selubung yang digunakan Nietzsche untuk menyampaikan gagasan *Kehendak Kuasa* dan tegangan antara dorongan dan pemenuhannya adalah selubung untuk gagasan *Kembali Yang Sama Secara Abadi*.

Kesimpulan

Konsep kepuasan dalam kehidupan manusia modern menjadi terlihat begitu dangkal untuk menjelaskan Kebahagiaan. Permasalahan modernitas ini juga sudah dikritik Nietzsche,

“Yang saya serang adalah optimisme perekonomian yang seolah-olah, dengan meningkatnya pengeluaran semua orang, maka kesejahteraan semua orang juga akan meningkat. Bagi saya yang terjadi justru sebaliknya; jumlah seluruh pengeluaran seluruhnya merupakan kerugian total; manusia semakin berkurang – bahkan kita tidak lagi tahu apa tujuan dari proses besar ini. Sebuah tujuan? Sebuah tujuan baru – itulah yang dibutuhkan umat manusia.” (WP § 886)⁷⁶

Kondisi Kebahagiaan tidak terbelenggu oleh standar-standar kehidupan masyarakat modern. Tolak ukurnya justru terletak pada dalam diri manusia itu sendiri. Sebagai contoh, bagaimana menjelaskan seseorang yang terlahir di keluarga yang harmonis serta berkelimpahan harta? Apakah ia sungguh menemukan Kebahagiaan dalam hidupnya? Kebahagiaan bukanlah hal yang diterima secara kebetulan atau bergantung pada keberuntungan (*fortuna*), melainkan ada pergulatan di dalamnya dengan rasa sakit, penderitaan, dan dorongan dalam diri manusia.

Kendati Nietzsche menyinggung konsep Kebahagiaan, tapi perlu diakui bahwa menolak adanya “Kebahagiaan ideal” yang berlaku sebagai finalitas, sebuah akhir. Dalam bagian kelima *Senjakala Berhala “Empat Kesalahan Besar”* (*The Four Great Errors*) Nietzsche menulis,

“Apa satu-satunya pengajaran yang dapat kita peroleh? -Bahwa tidak ada seorangpun yang memberikan kualitasnya kepada manusia, baik Tuhan atau masyarakat, orang tua atau nenek moyang, bahkan manusia itu sendiri (-omong kosong terakhir ini di-

⁷⁶ “What I attack is that economic optimism which behaves as though, with the increasing expenditure of all, the welfare of all would also necessarily increase. To me the opposite seems to be the case; the sum total of the expenditure of all amounts to a total loss; man is diminished – indeed one no longer knows what purpose this immense process has served in the first place. A purpose? A new purpose – that is what mankind needs.”

edarkan oleh Kant - dan bahkan mungkin oleh Plato- atas nama ‘kebebasan yang dapat dipahami’). Tak seorangpun bertanggung jawab atas manusia yang ada sejak awal, atau atas keadaan atau kenyataan atau lingkungan di mana mereka berada. Kematian umat manusia tidak dapat dilepaskan dari kematian segala sesuatu yang telah dan akan terjadi. Manusia bukanlah produk dari rancangan, kemauan, atau tujuan khusus, mereka tidak mewakili upaya untuk mencapai ‘kemanusiaan ideal’, ‘kebahagiaan ideal’, atau ‘moralitas ideal’, -tidak masuk akal jika kita menginginkannya, menyerahkan keberadaan manusia ke suatu tujuan atau tujuan lain. Kita telah menemukan konsep ‘tujuan’: pada kenyataannya tidak ada tujuan...” (TI V § 8)⁷⁷

Seperti yang telah disinggung sebelumnya, Nietzsche tidak pernah berpretensi untuk menemukan sebuah tujuan akhir, finalitas, (*idée fixe*), tapi cukup sampai selubung. Akhirnya perlakuan manusia di hadapan Kebahagiaan, sama seperti Kebenaran yang tidak pernah mencapai finalitasnya. Di hadapan realitas yang mencampurkan kebahagiaan dan penderitaan atau rasa sakit dan kesenangan, Nietzsche menganjurkan agar manusia dapat mencintai takdirnya (*amor fati*), seperti yang ia tuliskan,

“Saya ingin belajar lebih banyak lagi untuk melihat indahnya apa yang diperlukan dalam segala hal; maka aku termasuk orang yang menjadikan segala sesuatunya indah. *Amor fati*: biarlah itu menjadi cintaku mulai sekarang! Saya tidak ingin berperang melawan apa yang jelek. Saya tidak ingin menuduh; Saya bahkan tidak ingin menuduh mereka yang menuduh. *Memalingkan muka* akan menjadi satu-satunya penolakanku! Dan secara keseluruhan: suatu hari nanti saya hanya ingin menjadi orang yang mengatakan Ya” (GS § 4:276)⁷⁸

⁷⁷ *What is the only teaching we can have? - That no one gives people their qualities, not God or society, parents or ancestors, not even people themselves (- this final bit of nonsense was circulated by Kant - and maybe even by Plato - under the rubric of ‘intelligible freedom’). Nobody is responsible for people existing in the first place, or for the state or circumstances or environment they are in. The fatality of human existence cannot be extricated from the fatality of everything that was and will be. People are not the products of some special design, will, or purpose, they do not represent an attempt to achieve an ‘ideal of humanity’, ‘ideal of happiness’, or ‘ideal of morality’, -it is absurd to want to devolve human existence onto some purpose or another. We have invented the concept of ‘purpose’: there are no purposes in reality”.*

⁷⁸ “I want to learn more and more to see as beautiful what is necessary in things; then I shall be one of those who make things beautiful. *Amor fati*: let that be my love henceforth! I do not want to wage war against what is ugly. I do not want to accuse; I do not even want to accuse those who accuse. Looking away shall be my only negation! And all in all and on the whole: some day I wish to be only a Yes-sayer”

Daftar Pustaka

- Anderson, Mark. *Plato and Nietzsche: Their Philosophical Art*. (New York: Bloomsbury Academic). 2014.
- Bobonich, Christopher. "Socrates and Eudaimonia" dlm. *The Cambridge Companion to Socrates* ed. Donald R. Morrison. New York: Cambridge. 2010.
- Bornedal, Peter. *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*. Berlin, De Gruyter. 2010.
- Burnham, Douglas. *The Nietzsche Dictionary*. New York: Bloomsbury Publishing. 2015.
- Kaufmann, Walter. *Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New York: Penguin Books. 1976.
- Montinari,azzino. *Reading Nietzsche*, trans. Greg Whitlock. Chicago: University of Illinois Press. 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Gay Science* trans. Walter Kauffman. New York: Vintage Book. 1974.
- Staten, Hendry. *Nietzsche's Voice*. Ithaca: Cornell University Press. 1990.
- Wibowo, Setyo. *Platon: Lysis (Tentang Persahabatan)*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- _____. *Areté: Hidup Sukses Menurut Platon*. Yogyakarta: Kanisius. 2010.
- Wolfsdorf, David Conan. "The Ethical Philosophy of the Historical Socrates" dalam *Early Greek Ethics*. Inggris: Oxford University Press. 2020.

Laman

<https://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/> , diakses 20 September 2023.

Margaretha Ari Anggorowati, "Memahami Indeks Kebahagiaan" dalam Kompas.id (22 Januari 2022), <https://www.kompas.id/baca/bebas-akses/2022/01/20/memahami-indeks-kebahagiaan>, diakses 20 September 2023.

Skena Seni Rupa Indonesia 2023

Syakieb Sungkar

syakieb.sungkar@yahoo.com

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

Abstrak

Seni rupa Indonesia mutakhir dapat diukur jejaknya sejak terjadinya *booming* tahun 2007. Pasca-*booming* telah muncul seniman-seniman baru yang mewarnai pasar seni rupa. Galeri berperan besar dalam memunculkan seniman dan kolektor baru. Seni rupa Asia Timur berpengaruh dalam karya-karya seni rupa Indonesia terbaru. Dalam paper ini diuraikan kategorisasi kolektor dan karya seni sebagai instrumen investasi.

Keywords: Booming, Kapitalisme, Asia Timur, Kolektor, Galeri.

Pendahuluan

Membicarakan skena seni rupa Indonesia berarti menelusuri perjalanan, komunitas, dan cengkrama, mengenai dunia seni rupa mutakhir. Hal itu terkait kepada ekosistem seni yang sudah berjalan selama ini. Di mana di sana melibatkan para pemain, aktor, dan juga figuran yang sedikit banyak berpengaruh pada pergerakan dan perputaran kehidupan seni di Indonesia. Hal itu akan menjadi kompleks karena luasnya bidang pembahasan yang masuk dalam lingkup seni rupa yang sedang hangat akhir-akhir ini.

Namun kompleksitas itu dapat didekati dengan melihat bagaimana karya seni dapat bernilai. Bernilai dapat diukur dari segi nilai kesejarahannya maupun nilai uang atau aset. Mengukur nilai kesejarahan akan melibatkan setidaknya para *art historian*, antropolog dan sosiolog. Sementara mengukur karya seni dari segi rupiah akan melibatkan para pemain pasar, *art dealer*, galeri, balai lelang, investor, kurator, dan kolektor.

Ukuran-ukuran seperti nilai kesejarahan dan nilai ekonomi sebenarnya suatu parameter yang relatif. Apakah di zaman sekarang orang masih menghargai sejarah, atau barangkali sejarah memang sudah berakhir seperti yang dikatakan Fukuyama. Sehingga melihat karya seni ukurannya mungkin hanyalah soal suka atau tidak suka. Dengan itu kriteria Kant yang lebih cocok untuk dipakai, bahwa seni itu subyektif.¹ Demikian pula melihat seni hanya dari segi nilai investasinya saja, hal itu akan

merendahkan seni hanya sebagai bagian dari alat tukar sistem kapitalisme.²

Berakhirnya sejarah karena Fukuyama pesimistis tentang masa depan kemanusiaan karena selalu dikontrol teknologi. Berakhirnya sejarah berarti demokrasi liberal sebagai pemenang dan menjadi bentuk final dari pemerintahan seluruh negara di dunia. Tidak ada lagi sistem alternatif. Karena sejak Revolusi Perancis, sejarah membuktikan bahwa sistem demokrasi liberal beserta ikutannya, kapitalisme, adalah yang terbaik ketimbang sistem lain.³ Tentu saja pemikiran Fukuyama ini mendapat kritik dari banyak pemikir dunia, Jacques Derrida di antaranya. Derrida mengatakan Fukuyama baru *pinter* belakangan dan ia merupakan antek sayap kanan yang merayakan hegemoni ekonomi serta budaya liberalisme Barat. Dari Barat manusia merasakan penaklukan, kelaparan, dan pemusnahan yang begitu besar yang belum ada sebelumnya.⁴

Namun kita tahu bahwa sistem kapitalisme mempunyai kecerdasannya sendiri untuk dapat bertahan. Sehingga produk budaya yang banyak mendapatkan kritik akan cepat digantikan dengan versi barunya yang lebih baik dan lebih diterima masyarakat. Dengan itu kita dapat merasakan bahwa estetika, daya kritis, dan komodifikasi dapat berjalan seiring. Kembali ke pertanyaan apakah sejarah itu penting, dalam pengamatan penulis, sejarah seni rupa itu hanya dijadikan bumbu dalam mengulas suatu karya seni yang sedang dipasarkan oleh Balai Lelang Shoteby's dan Christie's.

Kalau kita rajin mengamati katalog seni rupa buatan mereka, terasa sejarah menjadi unsur pemanis dari karya-karya yang akan dilelang demi menarik minat kolektor dan meningkatkan harga jual. Sekali lagi, sejarah pun hanyalah sebuah elemen pemasaran yang tunduk pada kapitalisme. Upaya untuk menaklukkan kapitalisme selalu kandas karena kapitalisme dapat bersalin rupa menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman. Bahkan perlawanan

¹ Kant, Immanuel (1952). *Critique of Judgement*. Oxford: Oxford University Press, h. 15.

² Adorno, Theodor (1991). *The Culture Industry*. Routledge, New York.

³ Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. The Free Press, 1992.

⁴ Derrida, Jacques (1994). *Specters of Marx: State of Debt, the Work of Mourning and the New International*. Routledge.

Madzhab Frankfurt - diwakili oleh Max Horkheimer dan Adorno - sejak tahun 1940-an mereka terus menentang komodifikasi seni yang dilakukan oleh kapitalisme,⁵ menjadi sia-sia.

Tulisan ini ingin melihat kecenderungan dan perkembangan seni rupa yang terjadi pada tahun 2023. Namun sebelum masuk ke pokok bahasan, penulis akan mencoba mundur sedikit ke awal masa pengoleksian seni rupa di Indonesia. Dan selanjutnya membahas para aktor yang terlibat dalam perputaran dunia seni rupa beserta kecenderungan karya-karya yang digemari pada tahun 2023.

Metode Penelitian

Penulis mencoba mendekati kompleksitas skena seni rupa Indonesia dengan beberapa pendekatan teoritis mengenai ekosistem seni rupa. Metode penelitian yang dilakukan adalah studi literatur yang ditambahkan dengan wawancara dengan para aktor (seniman, kolektor, kurator, art dealer, galeri, balai lelang). Namun pemaparan dari hasil wawancara dilakukan anonim, karena dunia seni rupa cukup sensitif sehingga para aktornya selalu ingin menyatakan statemennya secara *off the record*. Literatur utama yang digunakan sebagai acuan bagaimana melihat dunia senirupa secara sistem adalah meminjam model "The Australian Art Field" yang disusun oleh Tony Bennett (Routledge, 2021).

Dunia Koleksi

Orang Indonesia pertama yang mengoleksi seni adalah Soekarno. Dia adalah orang yang tekun mengumpulkan lukisan, membelinya, menyimpan, mengurus dengan gayanya sendiri, mempromosikan koleksinya kepada orang lain dan mengajak koleganya untuk ikut aktif mengoleksi juga seperti dirinya. Dengan itu Soekarno membuat suatu komunitas kecil pecinta seni rupa yang terus berkembang sampai sekarang.

Pola mengoleksi yang dilakukan Soekarno kemudian menjadi pola yang dianut sampai saat ini. Soekarno mengumpulkan lukisan dari pelukis yang hidup pada zamannya. Soekarno tidak mengoleksi karya-karya Raden Saleh, karena masa Soekarno bukan di zaman pelukis itu hidup. Pada zaman Soekarno hidup, pelukis yang ada sebagian besar adalah pelukis dari Eropa, seperti Le Mayeur de Mepres, Rudolf Bonnet, Doojeward, Roland Strasser, Romualdo Locatelli, Walter Spies, W. G. Hoffker, Antonio Blanco, Carl L. Dake, A. Sonnega, dan Wilhelmus

Jean Frederic Imandt. Kita bisa melihat karya-karya pelukis *bule* itu dalam buku koleksi Soekarno yang disusun oleh Lee Man Fong.⁶

Mereka adalah pelukis dengan gaya realisme dan naturalisme, sesuai dengan selera dari Soekarno yang memang berbakat melukis dengan gaya naturalis. Mayoritas dari lukisan-lukisan itu berupa figur wanita dan pemandangan alam (lanskap). Mereka adalah pelukis yang datang pada akhir abad 19 karena mengagungkan romantisme Timur. Setelah melanglang buana ke Jepang, Filipina, dan Tahiti, serta negara Asia-Pasifik lainnya, mereka kemudian mendarat di Jawa. Dan betah hidup di sana sampai akhir hayatnya. Di samping nama-nama di atas ada juga pelukis keturunan Belanda yang lahir di Indonesia, yaitu Ernest Dezentje yang lahir di Jatinegara dan Gerald Pieters Adolfs, lahir di Surabaya. Pelukis-pelukis itulah yang kemudian oleh Balai Lelang diistilahkan sebagai pelukis *Old Master*. Penyebutan istilah *Old Master* lebih disebabkan oleh pertimbangan komersial ketimbang "kemasteran" dari pelukis-pelukis itu sendiri.

Namun untuk ukuran seni rupa Eropa, mereka bukanlah pelukis besar pada zamannya. Nama-nama mereka tidak ada dalam buku teks seni rupa Eropa dan mereka nyaris tidak dikenal.⁷ Kalau karya-karya mereka kemudian menjadi mahal dalam balai lelang Indonesia maupun internasional, itu berkat pengaruh buku koleksi Soekarno tersebut.⁸ Dan walaupun lukisan-lukisan *Old Master* tersebut dilelangkan di Balai Lelang internasional, namun sebagian besar pembelinya adalah konglomerat dari Indonesia juga. Sebenarnya pelukis Eropa abad 19 yang pernah mampir ke Indonesia dan diakui oleh Seni rupa Dunia adalah Isaac Lazarus Israels (1865 - 1934), namun Soekarno tidak mengoleksinya. Isaac pernah datang ke Jawa pada tahun 1921 - 1922, dari sanalah ia menggambar wayang orang, pemain gamelan, penari dan kehidupan orang-orang di Jawa. Karya-karya Isaac Israels masih disimpan Kroller-Muller museum, suatu museum terkemuka di Belanda yang banyak menyimpan karya-karya Vincent van Gogh dan Piet Mondrian.

⁵ Horkheimer, Max dan Adorno, Theodor (2002 [1944]). *Dialectic of Enlightenment, Philosophical Fragments*. terj. Edmund Jephcott. California: Stanford University Press.

⁶ Man Fong, Lee (1964). *Lukisan dan Patung koleksi Presiden Sukarno dari Republik Indonesia*. jilid 1-4. Panitia Penerbit Lukisan-Lukisan dan Patung-Patung Koleksi Presiden Sukarno. Djepang: PT. Pertjetakan Toppan, Tokio.

⁷ Wawancara dengan Mella Jarsma, seorang perupa, pemilik galeri Cemeti tanggal 27 Maret 2014.

⁸ Sebagai ilustrasi atas harga-harga lukisan *Old Master*, di tahun 2012, sebuah lukisan karya Lee Man Fong yang berukuran lebar 160 cm dengan tema Bali life bisa terjual di Balai Lelang Shoteby's dengan harga Rp 40 Milyar, - Tahun 2012 adalah tahun bergesernya minat orang dari karya kontemporer (booming pada tahun 2007) ke karya *Old master*.

Soekarno pun tampaknya tidak mengikuti perkembangan aliran seni rupa yang populer pada masa dia hidup atau saat dia mulai mengumpulkan koleksinya, misalnya aliran Jugendstil (Art Nouveau) suatu seni rupa dekoratif yang populer pada tahun 1890-1910, di mana banyak diterapkan pada dekorasi interior, ornamen arsitektur, dan seni grafis.⁹ Tokoh-tokohnya di antaranya Gustav Klimt (1862 - 1918) dan Antoni Gaudi (1852 - 1926). Jugendstil tidak terlihat jejaknya pada koleksi Soekarno. Bisa dikatakan bahwa selera seni Soekarno agak *delay* ke zaman “realisme lukisan alam benda abad 17” seperti lukisan vas kembang yang dibuat oleh pelukis Ambrosius Bosschaert (1573-1631) atau lukisan buah-buahan yang sering dibuat Floris van Dyck (1575 - 1661).¹⁰

Kemudian Soekarno mulai mengumpulkan pelukis-pelukis realis Indonesia untuk membantu perjuangan kemerdekaan. Mereka adalah para pelukis Persagi (Persatuan Ahli Gambar Indonesia) yang diketuai S. Sudjojono. Persagi didirikan tahun 1938. Dan setelah kemerdekaan hubungan mereka masih berlanjut. Beberapa anggota Persagi di antaranya Agus Djaja, Otto Djaja, Suromo, Afandi, dan Emiria Sunassa. Persagi menginginkan adanya estetika baru sebagai alternatif gaya lukisan *Mooi Indie* yang populer ketika itu. “Peralihan gaya naturalisme-renaisanistik ke masa Persagi dengan corak impresionisme-ekspresionisme dan surealisme, sebagai corak-corak seni yang dianggap lebih dinamis, spontan dan jujur untuk mewakili hasrat melukis dari bangsa Indonesia yang sedang memperjuangkan nasib dan kemerdekaan”¹¹

Orde Baru

Dengan kejatuhan Soekarno pada tahun 1966, dunia pengoleksian masih terus berlanjut. Namun gaya lukisan yang marak pasca-Orde Lama adalah dominan pada lukisan abstrak dan dekoratif. tampaknya Orde Baru mengendorse gaya lukisan yang meninggalkan corak realisme di mana dahulu menjadi pedoman pelukis Lekra. Kejatuhan Orde Lama berekor dengan surutnya beberapa nama pelukis Indonesia yang bernaung di bawah pengaruh Lekra

yang bercorak realis, di antaranya Trubus dan Basoeki Resobowo.¹²

Pada tahun 1971, kelompok pelukis “Bandung School” yang dahulu banyak mendapat tekanan dari Lekra, berpameran di Taman Ismail Marzuki, mereka di antaranya adalah Ahmad Sadali, Mochtar Apin, But Muchtar, Srihadi Soedarsono, Rita Widagdo, Abdul Djalil Pirous, Sunaryo, Gregorius Sidharta, Umi Dachlan, Harjadi Soeadi, dan T. Sutanto. Mereka menyebut dirinya sebagai “Grup 18”¹³ yang muncul dengan lukisan bergaya kubisme dan abstrak-ekspresionisme. Apakah di Indonesia ada pemikir budaya yang secara aktif mendorong gaya lukis model baru ini seperti yang dilakukan Clement Greenberg di Amerika untuk membendung realisme Rusia, adalah suatu hal yang menarik untuk dipelajari.

Booming

Booming lukisan yang dicatat pertama kali itu sekitar awal 70-an. Tahun itu sedang terjadi limpahan minyak, situasi ini melahirkan banyak orang kaya baru dan selanjutnya terjadi pembangunan perumahan, lengkap dengan interiornya. Lukisan dengan gaya dekoratif dan abstrak sebagai pengisi interior rumah orang berpunya, tampaknya cocok dengan semangat zaman itu. Di samping lukisan dari Bandung School, beberapa pelukis lain dari Jogja juga mulai digemari, seperti Widajat, OH. Supono, Fadjar Sidik, Abas Alibasjah, dan Nasjah Djamin.

Masih ada lagi *booming* setelah itu yaitu di tahun 1999 - 2000, di mana motif investasi dan keuntungan finansial lebih mendasari munculnya *booming* kali ini. Krisis moneter saat itu membuat sebagian orang melarikan dananya ke lukisan, karena bidang ini menjanjikan margin yang lebih besar.

Kemudian tahun 2007 menjadi tahun kejayaan seni rupa kontemporer Indonesia, setelah di bulan April 2007 Balai Lelang Shoteby's bisa menjual lukisan Putu Sutawijaya sebesar US\$ 70,000. Angka yang fantastis ketika itu. Dan keberhasilan ini menarik karya seniman-seniman lain seperti Agus Suwage, Handiwirman, Galam Zulkifli, Dipo Andy, Ugo Untoro, Jumaldi Alfi, dan Budi Kustarto sehingga harga lukisannya menjadi terangkat naik dalam kisaran Rp 300 - 700 juta.

⁹ Read, Herbert (1991). A concise history of modern painting. New York: Thames and Hudson. h. 21.

¹⁰ Fuchs, R.H. (1989). Dutch Painting. London: Thames and Hudson Ltd, London. h. 111.

¹¹ Kusnadi (1990). Arti Luas Kepribadian Seni Lukis Modern Indonesia. dalam Joseph Fischer, “Modern Indonesian Art, Three Generations of Tradition and Change 1945-1990”. Singapore: Panitia Pameran KIAS (1990-1991) dan Festival of Indonesia. h. 199

¹² Dermawan T, Agus (1990). Seni Lukis Kontemporer Indonesia. dalam “Perjalanan Seni Rupa Indonesia dari Zaman Prasejarah Hingga Masa Kini”. Panitia Pameran KIAS 1990-1991. Bandung: Penerbit Seni Budaya. h. 123.

¹³ Kayam, Umar (18-27 Agustus 1971). Katalog pameran Grup 18, Bandung: Percetakan Harapan offset.

Booming lukisan tahun 2007 membawa perubahan dalam sejarah lukisan kontemporer Indonesia. Harga lukisan yang pada tahun 2004 - 2005 masih dalam kisaran Rp 10 - 30 juta bergeser harganya ke orde ratusan juta sampai tembus satu miliar rupiah. Mengoleksi kemudian tidak lagi menjadi hobi yang terjangkau dalam kantong kelas menengah Indonesia.

Booming tersebut juga membuat bergairahnya dunia seni rupa Indonesia, terutama marketnya. Ada 7 Balai Lelang yang aktif di Indonesia pada saat itu, yaitu Masterpiece, Borobudur, Cempaka, Larasati, Sidharta, Maestro, dan 33 Auction. Khusus untuk Masterpiece, balai lelang tersebut memecah lelangnya menjadi tiga edisi: Treasure untuk lukisan *affordable*, Heritage untuk lukisan kontemporer, dan Masterpiece sendiri untuk lukisan para maestro. Sementara ada tiga majalah seni rupa yang pernah berjaya, yaitu *Visual Art*, *Contemporary Art*, dan *Arti*. Demikian pula pertumbuhan Galeri baru juga marak di kota Jakarta, Bandung, Semarang, Yogyakarta, Magelang, Surabaya, Malang dan Bali. Galeri juga berdiri di Plaza Indonesia dan Grand Indonesia. Di Grand Indonesia ada *section* khusus yang disebut Art District, berisi 10 galeri aktif.

Dari segi *skill* melukis, pelukis-pelukis baru mempunyai pencapaian artistik yang lebih baik dari pelukis hyperrealis generasi sebelumnya seperti Dede Eri Supria dan Ivan Sagito. Demikian pula dari segi ide, banyak hal segar yang ditampilkan, dari yang serius sampai dengan gagasan yang bermain-main. *Booming* 2007 juga membuat pelukis-pelukis senior turun gelanggang dengan kualitas karya yang lebih baik, seperti Ronald Manullang, Chusin Setiadikara, dan FX Harsono. Demikian pula, karya-karya dengan media alternatif seperti Yudi Sulistiyo dengan media karton, Wimo Ambalang dan Jim Abel (fotografi), Tromarama dan Prilla Tania (video), serta karya-karya instalasi mulai digemari dan dibeli.

Kita menyadari bahwa kemajuan seni rupa di suatu negara selalu berhubungan dengan pertumbuhan ekonomi, bukan oleh pemahaman sejarah para seniman dan kuratornya. Pasar seni rupa China sebagai contoh, tumbuh beriringan dengan meningkatnya GDP. Dengan itu pertumbuhan ekonomi telah memunculkan banyak filantropi yang mau menyumbangkan uangnya untuk kegiatan seni.¹⁴ Selanjutnya para orang kaya baru seperti yang terjadi di China, bermunculan untuk memasuki gaya hidup kontemporer yaitu mengoleksi karya seni. Sehingga pasar seni rupa tumbuh dan berkembang yang diikuti dengan peningkatan aktivitas Balai Lelang dan munculnya galeri-galeri baru.

¹⁴ Lee, Rawon, dkk (2020). *Economic Growth and the Arts: a Macroeconomic Studies*. Cogent Business & Management, volume 7 – Issue 1.

Surutnya Seni Kontemporer Pasca-Booming

Namun *booming* tersebut tidak berlaku lama. Semangat memproduksi para seniman yang *kaget* dengan harga lukisan yang naik fantastis, membuat mereka berkarya laksana pabrik - lebih mengedepankan kuantitas ketimbang kualitas. Sehingga terkesan karya-karya yang dihasilkan merupakan pengulangan dan membosankan. Kolektor pun mulai jenuh dan harga-harga lukisan yang sudah selangit itu sehingga kemudian harga lukisan kontemporer jatuh dan *unsold*.

Seni kontemporer Indonesia yang sebelumnya dipercaya menjadi elemen investasi yang akan naik harganya, kemudian ditinggalkan. *Booming* hanya berumur 3 tahun (2007 - 2010). Setelah *booming* usai, situasi seni rupa mengalami stagnasi. Jumlah Balai Lelang kemudian susut, hanya tinggal 4 saja yang aktif (Masterpiece, Larasati, Sidharta, dan 33 Auction). Demikian pula majalah seni rupa, kemudian tutup satu per satu. Hal yang sama terjadi dengan galeri, jumlahnya yang di zaman *booming* sempat puluhan kemudian menyusut. Beberapa galeri yang tetap aktif secara konsisten sampai sekarang di antaranya adalah galeri Can's (Jakarta), Selasar (Bandung), dan Srisasanti (Yogyakarta). Dari sisi kolektor, mereka beralih ke lukisan-lukisan *Old Master* kembali yang harganya sempat jatuh pada tahun 2007 namun sekarang naik dan tampaknya *sustainable* dari segi investasi. Lagi-lagi kitab koleksi Soekarno menjadi pegangan.

Berakhirnya *booming* 2007 mengakibatkan transaksi karya seni rupa kontemporer di Balai Lelang menurun, sebaliknya transaksi karya *Old master* meningkat. Namun transaksi seni rupa kontemporer melalui galeri tetap saja memunculkan kejutan-kejutan baru. Seniman baru dan muda muncul, di mana karyanya dinilai unik dan membawa napas baru, akhirnya disukai dan mendatangkan sukses penjualan. Untuk artis senior yang tetap punya market, itu dikarenakan mereka terus menjaga mutunya dan selalu mengeksplorasi hal-hal baru (tema, teknik, dan media) sehingga karyanya tidak membosankan.

Kolektor pun ternyata bisa terbelah atas dua bagian besar. Ada yang membeli suatu karya seni karena pertimbangan investasi sehingga menyukai karya-karya *Old Master*, mengingat harganya terjanjikan naik terus. Namun di balik itu berisiko diintai oleh produsen lukisan palsu.¹⁵ Sementara kolektor jenis kedua adalah pencinta seni yang tidak peduli nilai investasi atas karya kontemporer yang dibelinya, akan naik atau turun. Karena baginya yang penting

¹⁵ Djien, Oei Hong (2012). Lima Maestro Seni Rupa Modern Indonesia. Magelang: Penerbit OHD Museum.

adalah nilai kepuasan atas karya yang dikoleksinya. Kolektor jenis inilah yang akan mengontribusi kemajuan seni rupa kita ke depan. Memang kita sebaiknya tidak perlu khawatir dengan market karena karya kontemporer yang baik itu pada akhirnya akan disukai dan dibeli orang dengan harga yang baik pula.

Para Kolektor

Saat ini kita mempunyai kira-kira 1.000 kolektor, dan cuma 700 orang kolektor saja yang masih aktif membeli. Memang suatu jumlah yang tidak imbang dibandingkan dengan jumlah seniman yang terus bermunculan dan karyanya yang terus diciptakan secara produktif. Sementara laju penambahan kolektor tidak secepat itu. Kalau diperhatikan ada beberapa jenis kolektor di Indonesia, seperti uraian di bawah ini,

1. Kolektor *traditionalis-safety player*

ciri-cirinya:

- berumur lanjut (60 - 70), *established*,
- mempunyai uang yang lebih dari cukup karena didukung oleh usaha pribadi yang sudah berjalan lancar,
- membeli karya-karya yang aman agar karya yang dibelinya tidak mengalami kejatuhan harga, namun sebaliknya karya tersebut terus naik harganya,
- karya-karya yang dibeli biasanya karya *old master* dengan gaya impressionis, kubis, atau abstrak ekspresionis,
- dengan itu dapat dijelaskan mengapa mereka suka membeli karya-karya Affandi, Hendra, Sudjojono, Arie Smith, Srihadi, But Muhtar, dan Ahmad Sadali.

2. Kolektor *mature educated-explorative*

ciri-cirinya:

- usia matang (50 - 60), orang sukses,
- mempunyai uang yang cukup karena bekerja atau memimpin perusahaan berskala global,
- berpendidikan sarjana atau pernah di luar negeri, suka membaca buku-buku seni, dan keluar masuk galeri atau Art museum di mancanegara,
- membeli karya-karya yang mempunyai bobot dan memahami track record kesejarahan perupa,

- karya-karya yang dibeli biasanya perupa *Contemporary Art* yang sudah senior dan juga karya-karya *Modern Art*,
- dengan itu dapat diterangkan mengapa mereka bisa mengoleksi Sutjipto Adi, Ivan Sagito, Dede Erie Supria, Mochtar Apin, Soedibio, Emilia Sunasa, AD Pirous, Jeihan, Rita Widagdo, Sunaryo, Handrio, Nunung WS, dan Umi Dachlan.

3. Kolektor young profesional-urban

ciri-cirinya:

- dewasa (40 - 50), profesional, *middle manager*, wirausaha,
- mempunyai apresiasi seni yang baik terhadap karya yang bersemangat urban,
- mempunyai komunitas kolektor yang sejalan, sering berdiskusi dan menghadiri *Art Fair*,
- karya-karya yang dibelinya biasanya beraliran *post-modernisme*, menolak karya-karya lama (*old master, modern art*),
- sehingga karya yang dibeli seperti misalnya Agus Suwage, Christine Ay Tjoe, Eko Nugroho, Arin Dwihartanto, Handiwirman, Yunizar, Eko Nugroho, dan Masriadi.

4. *New Entrance Contemporary Art Collectors*

ciri-cirinya:

- muda usia (30 - 40), baru mulai bekerja atau berusaha, uang sudah stabil masuk, namun paralel masih ingin membuat pencapaian baru dalam kebutuhan material,
- mempunyai apresiasi yang berani dalam mengoleksi, memutuskan hubungan antara koleksi seni dengan investasi,
- berteman baik dengan senimannya dan selalu *update* atas karya-karya terbaru seniman tersebut,
- merekalah yang berani mengoleksi karya-karya *Video, hyper-realist painting, Street Art*, dan karya-karya instalasi.

5. *New Entrance Tradisionalist*

ciri-cirinya:

- range usia variatif (25 - 45), bekerja dalam beragam usaha,
- menyukai karya seni sebagai elemen dekorasi,
- masih belum terpolarisasi dengan lukisan *branded*, lebih fokus pada karya-karya *eye-catching*, yang manis, serta tertarik pada *affordable paintings*.

Kalau kita membuat sebuah kurva X-Y dan menarik sumbu vertikal yang menggambarkan Aesthetics Value serta sumbu horisontal untuk merepresentasikan Investment Value. Dan kemudian meletakkan 5 jenis kolektor tersebut dalam wilayah di antara sumbu tadi, maka jelas bahwa lukisan-lukisan yang dikoleksi kaum “traditionalis-safety player” dan “mature educated-exploratif” akan berdiri kearah sumbu horizontal paling kanan dengan posisi vertikal terendah. Sementara 3 jenis pengoleksian sisanya akan berdiri pada sumbu vertikal tertinggi dengan mengambil posisi sumbu horizontal dominan ke kiri. Itu artinya lukisan-lukisan mahal belum tentu mencerminkan nilai kesenian yang tinggi, hanya *brand value*-nya saja yang mentereng. Perupa-perupa ternama itu karyanya belum tentu bagus, namun kemahalan karyanya sudah pasti.

Koleksi sebagai instrumen investasi

Dalam dunia koleksi, jual-beli lukisan oleh para kolektor sudah merupakan hal yang biasa. Dengan berbagai macam alasan seperti sudah bosan, ingin menukar dengan yang baru, visi mengoleksi sudah berubah, sudah naik kelas dari semula menjadi kolektor di level *New Entrance* sekarang ada di level yang lebih tinggi, dan tentu saja karena ingin mendapat margin karena dahulu membeli dengan harga murah sekarang nilainya sudah naik berpuh kali lipat. Namun juga banyak kolektor di level *traditionalis-safety player* dan *mature educated-exploratif* telah menjual hampir seluruh koleksinya karena generasi di bawahnya tidak ingin melanjutkan hobi orangtuanya menyimpan lukisan.

Alhasil, karya seni -- terutama lukisan -- bisa dijadikan instrumen investasi dengan beberapa syarat seperti, lukisan yang dipilihnya benar-benar lukisan yang baik (walaupun di era kontemporer sekarang ini sulit sekali mendefinisikan apa lukisan yang baik itu). Di samping investasi dalam bidang *art* adalah investasi jangka panjang, minimal 5 tahun. Biasanya lukisan yang baik untuk investasi itu menyangkut beberapa hal: baik secara artistik dengan ukuran yang cukup besar, di mana media kanvas lebih disukai dan pelukisnya sudah punya nama (*brand*), temanya menarik dan baik (bercerita, sopan, konservatif), serta beberapa unsur tambahan seperti warna, makna, pernah diterbitkan di suatu buku (*provenance*), dll yang akan membantu peningkatan daya tarik. Ada kriteria tambahan seperti harganya teruji di *primary market* (membeli dari galeri atau pameran) dan *secondary market* (membeli dari lelang atau *private sale*) dan lukisan itu asli (*original, genuine*).

Lukisan menjadi menarik sebagai instrumen investasi dengan kita memilih lukisan yang baik seperti gambaran di atas, maka nilai jualnya melebihi

value apabila uang tersebut disimpan di bank. Lukisan *old master* Indonesia yang karya lukisannya masih bernilai tinggi, ada beberapa yang populer, seperti Hendra Gunawan, Sudjojono, Lee Man Fong, Affandi, Basoeki Abdullah, dan Ahmad Sadali. Untuk 4 pelukis pertama harganya sudah di atas Rp 1 miliar. Selain karya-karya *old master*, beberapa pelukis muda yang karyanya layak untuk dijadikan barang investasi, ada beberapa, misalnya Christine Ay Tjoe, Masriadi, dan Handi Wirman.

Para kolektor dan juga investor dalam karya seni, biasanya membentuk komunitas yang merupakan *circle* orang-orang yang mencintai dan mempunyai *passion* dalam karya seni, di sanalah tempat mengasah pengalaman, sentimen, pergaulan, melihat pameran, banyak membaca, menguji kejelian melihat, bertukar gosip, saling pamer, melihat tren, dan seterusnya, sehingga membentuk “kriteria non akademik” tentang karya seni yang baik dan buruk.

Hal itu dapat terjadi karena *art* bukanlah jenis investasi yang *liquid*, sebab dalam menjualnya membutuhkan proses. Mirip kalau pasar ingin menjual properti, butuh waktu. Sehingga wajar apabila yang harus dilakukan investor ketika hendak mengoleksi dan berinvestasi di bidang *art* adalah harus banyak melihat, bertanya, mengobrol dengan seniman, berbincang dengan pemilik galeri, datang ke pameran dan balai lelang, agar tahu situasinya. Di sanalah skena seni rupa terbentuk.

Seberapa besar keuntungan para kolektor dan investor karya seni bisa dilihat dengan terus meningkatnya harga lukisan di Balai Lelang. Studi dapat dilakukan dari situs *Artlink* atau situs-situs *art market* lainnya di dunia maya. Di sana ada data kapan suatu lukisan dilelang dan berapa harganya, dan berapa harga sekarang untuk lukisan yang sama atau sejenis. Beberapa situs seperti *Artsy* dan *Saatchi* juga menawarkan produk seni secara *online*, mereka kadang kala melakukan *auction* atas karya-karya yang permintaannya *oversubscribed*.

Seni Rupa Indonesia Pasca-Booming - Tumbuhnya Kolektor Baru

Setelah *booming* berakhir, peran Balai Lelang yang dahulu menjadi penyalur utama karya-karya kontemporer Indonesia, kemudian berakhir. Balai Lelang kemudian menjadi institusi beku yang hanya menjual karya-karya tua. Untuk itu perlu dicarikan alternatif market yang lain di luar Balai Lelang. Sehingga *crowd* seni rupa kontemporer kemudian diambil alih oleh Artjog yang dikomandani oleh Heri Pamad, dan Art Jakarta seperti yang dibangun Tom Tandio. Keaktifan galeri yang tersisa untuk mendapatkan market baru sangatlah berguna dan penting.

Galeri kemudian menjadi ujung tombak dalam memperkenalkan karya-karya seniman Indonesia yang baru. Dari sana kita kemudian mengenal banyak seniman, di antaranya Oky Rey Montha, Robby Dwi Antono, Ronald Aprian, Lugas Syllabus, Arin Sunaryo, Syagini Ratna Wulan, Mariam Sofrina, dan Ni Nyoman Sani, yang saat ini sedang berkibar dalam arus pengoleksian Indonesia. Mereka adalah seniman-seniman yang masih belum terdengar di zaman *booming*.

Market New Entrance Contemporary Art Collectors pun mengalami segmentasi yang lebih halus. Dapat dikatakan masing-masing galeri mempunyai market sendiri dan kolektornya tersendiri. Hal itu terjadi karena upaya galeri yang berinvestasi dalam membangun kolektor baru, mencari dan menciptakan golongan menengah untuk mencintai seni dan menjadikannya kolektor. Setiap galeri mempunyai *collector base*-nya sendiri yang mungkin berbeda dengan galeri lain. Demikian pula *pricing* yang ditawarkan pada umumnya disesuaikan dengan pendapatan atau gaji kelas menengah ke atas. Usia mereka sekitar 30 - 40 tahun.

Karakter Karya Mutakhir

Merupakan suatu upaya yang sulit untuk menggambarkan karakter karya-karya seni rupa Indonesia mutakhir. Namun dari kunjungan dan katalog PDF yang ditawarkan galeri terdapat lima kecenderungan yang dapat dicatat: adaptasi manga dan animasi, abstrak, *hyperrealisme*, *street art*, dan pop surealisme. Hal itu menjadi dominan dalam pasar seni rupa kontemporer pasca-*booming*. Gejala ini dapat diterangkan karena beberapa hal, misalnya para kolektor baru itu seringkali tidak me-*review* sejarah seni rupa, sehingga apa yang ditawarkan -- misalnya dalam kasus karya-karya abstrak -- yang tampaknya seperti baru, ternyata hanya pengulangan karya-karya Eropa dan Amerika setelah Perang Dunia II.

Alasan lain adalah para kolektor baru tergolong muda usia yang hidup berkecukupan, sehingga mempunyai kecenderungan untuk membeli karya-karya yang manis yang tidak terkait pada kehidupan politik, perjuangan kelas, dan masalah ekonomi. Pengaruh pada karya-karya Asia Timur juga tampak dalam karya-karya adaptasi animasi yang berbau manga, karena penampakan visualnya terlihat lucu, sehingga disukai generasi muda. Pemilihan warna juga menentukan, warna-warna yang menjadi tren adalah warna-warna permen, pastel yang menjadi *vibrant* ketika dipajang di ruang tamu.

Kesimpulan

1. Skena seni rupa 2023 adalah kelanjutan arah baru pergerakan pasar pasca-*booming* 2007. Sejak tahun 2011 seni rupa kontemporer Indonesia memunculkan seniman-seniman baru dengan kecenderungan karya yang mengadaptasi manga dan animasi, abstrak, *hyperrealism*, *street art*, dan pop surealisme.
2. Munculnya kolektor baru yang merupakan kelas eksekutif dengan strata menengah ke atas, di mana mereka mempunyai kecenderungan untuk menyukai karya-karya yang terlihat manis, lucu, dan *colorful*.
3. *Pricing* karya juga disesuaikan agar dapat terjangkau dengan pendapatan para kolektor baru tersebut.
4. Peran galeri menjadi dominan dalam penyebaran karya serta menemukan para kolektor baru dan seniman baru. Posisi itu menggantikan peran Balai Lelang yang mendominasi market di zaman *Booming*.
5. Nilai kesejarahan karya bukan lagi merupakan hal yang menjadi pertimbangan dominan dalam arus market seni rupa pasca-*booming*.

Daftar Pustaka

- Adorno, Theodor (1991). *The Culture Industry*. Routledge, New York.
- Bennett, Tony (2021). *The Australian Art Field*. Routledge.
- Dermawan T, Agus (1990). Seni Lukis Kontemporer Indonesia. dalam "Perjalanan Seni Rupa Indonesia dari Zaman Prasejarah Hingga Masa Kini". Panitia Pameran KIAS 1990-1991. Bandung: Penerbit Seni Budaya.
- Derrida, Jacques (1994). *Specters of Marx: State of Debt, the Work of Mourning and the New International*. Routledge.
- Djien, Oei Hong (2012). *Lima Maestro Seni Rupa Modern Indonesia*. Magelang: Penerbit OHD Museum.
- Fuchs, R.H. (1989). *Dutch Painting*. London: Thames and Hudson Ltd, London.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. The Free Press, 1992.
- Horkheimer, Max dan Adorno Theodor (2002 [1944]). *Dialectic of Enlightenment, Philosophical Fragments*. terj. Edmund Jephcott. California: Standford University Press.
- Kant, Immanuel (1952). *Critique of Judgement*. Oxford: Oxford University Press.
- Kayam, Umar (18-27 Agustus 1971). Katalog pameran Grup 18, Bandung: Percetakan Harapan offset.
- Kusnadi (1990). Arti Luas Kepribadian Seni Lukis Modern Indonesia. dalam Joseph Fischer, "Modern Indonesian Art, Three Generations of Tradition and Change 1945-1990". Singapore: Panitia Pameran KIAS (1990-1991) dan Festival of Indonesia.
- Lee, Rawon, dkk (2020). *Economic Growth and the Arts: a Macroeconomic Studies*. Cogent Business & Management, volume 7 - Issue 1.
- Man Fong, Lee (1964). *Lukisan2 dan Patung2 koleksi Presiden Sukarno dari Republik Indonesia*. jilid 1-4. Panitia Penerbit Lukisan-Lukisan dan Patung-Patung Koleksi Presiden Sukarno. Djepang: PT. Pertjetakan Toppan, Tokio.
- Read, Herbert (1991). *A concise history of modern painting*. New York: Thames and Hudson.

Biodata

Anna Sungkar adalah kurator dan pengamat seni, telah menamatkan program S3 di ISI Surakarta. Ia baru saja menyelesaikan kurasi pada pameran Marwah di Pos Bloc, bulan Agustus lalu.

Anrilia Ema M.N., Ph.D. adalah Psikolog Senior di RS Hermina dan RS Siti Fatimah Palembang. Ia juga menjabat sebagai Direktur Biro Psikologi Magna Penta Palembang. Berpengalaman 19 tahun dalam menangani kasus-kasus psikologis yang berkaitan dengan perkembangan anak dan remaja, Ia pernah menjadi dosen Program Magister Psikologi Profesi di Universitas 17 Agustus 1945 Surabaya. Sinta ID: 6783823.

Bambang Asrini Widjanarko adalah seorang kurator seni independen. Menamatkan studi pada jurusan ilmu sosial dan humaniora di Universitas Jember, Jawa Timur. Pernah mengikuti program the International Visual Arts Journalism Institute di Washington DC, Virginia, Baltimore, Philadelphia dan New York. Ia pernah menjadi Kurator Jakarta International Biennale XIV "Maximum City" yang diselenggarakan oleh Dewan Kesenian Jakarta pada 2011. Kurator UOB Painting of the Year 2018. Kurator Pameran Besar Seni Rupa Nasional 2019. Esai dan kritik seninya banyak tersebar di The Jakarta Post, Media Indonesia, Kompas, Tempo, Gatra, dan Republika.

Engelbertus Viktor Daki (nama lain yang sering digunakan adalah Viktor D. Engelbert) merupakan mahasiswa STF Driyarkara. Ia adalah Guru SMA YPPK Adhi Luhur Nabir, Papua Tengah. Saat ini tinggal di Jakarta. Ia memiliki hobi membaca dan menulis seputar isu-isu sosial politik.

Gerardus Evam Dwibala, atau biasa dipanggil Evam sedang menempuh pendidikan di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara dalam program Magister Filsafat.

Helena E Rea adalah seorang jurnalis profesional dalam bidang sosial, lingkungan, dan media digital. Ia saat ini bekerja pada sebuah media internasional, dan telah mendapatkan gelar Master dari STF Driyarkara.

Jacqueline Tuwanakotta adalah aktifis buruh di Federasi Serikat Pekerja Bandara Indonesia (FSPBI). Ia mendapat gelar Magister di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara.

Mardohar Batu Bornok Simanjuntak menyelesaikan pendidikan S1 di Fakultas Filsafat (2012), konsentrasi Filsafat Budaya di Universitas Katolik Parahyangan, dan S2 di universitas yang sama, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik dengan bidang kajian etika politik internasional (2014). Setelah lulus ia bekerja sebagai dosen di Fakultas Filsafat Universitas Katolik Parahyangan. Ia sedang dan pernah mengampu mata kuliah filsafat seperti Visi tentang Ruang dan Waktu, Pengantar Hermeneutika Kebudayaan, Membaca Kritis, Studi Ideologi, Globalisasi, dan Logika.

Rica Rian adalah Lektor Institut Seni Indonesia Padangpanjang. Mendapat Master Pengkajian Seni dari Institut Seni Indonesia Yogyakarta.

Richelle A. Nirankara (Richard Handris P.) adalah alumnus STF Driyarkara. Pernah menjadi kepala sekolah di sebuah sekolah menengah atas seni di Jakarta Selatan. Saat ini dia memilih berkarir sebagai konsultan di bidang pendidikan.

Sri Rustiyanti adalah Guru Besar di ISBI Bandung, mengajar sejak tahun 1993. Dosen tetap Prodi Antropologi Budaya, Fakultas Budaya dan Media ISBI Bandung. Pernah menjadi Kepala Bidang Penerbitan Puslitmas STSI Bandung (2007-2010), Kepala Pusat Publikasi LPPM ISBI Bandung (2013-2016), Kepala Pusat Penelitian LPPM ISBI Bandung (2017-2019), sebagai Dekan Fakultas Budaya dan Media ISBI Bandung (2019-2022).

Suryanti adalah Lektor Kepala Institut Seni Indonesia Padangpanjang, mendapat gelar Master Antropologi-Sosiologi dari Universitas Negeri Padang.

Syakieb Sungkar adalah alumnus Pascasarjana STF Driyarkara, pernah menulis buku "Kisah Orang-orang Scorpio" (Gramedia, 2014), "Melacak Lukisan Palsu" (Gramedia Pustaka Utama, 2018) dan "Seni Sebagai Pembebasan" (Circa, 2022).

Timotius M.Th adalah dosen Prodi Teologi S1, Sekolah Tinggi Teologi Moriah, Gading Serpong, Tangerang. Ia dilahirkan di Nanga Pinoh, 6 April 1972.

Wanda Listiani adalah Associate Professor Desain Komunikasi Visual di Institut Seni Budaya Indonesia Bandung. Karya seninya yang berjudul "Hanasan#1" menjadi koleksi permanen Museum Seni Jepang Universitas Seni Tama sejak 2018. Karya Filmnya yang berjudul "Dantiang" ditayangkan di Museum of Contemporary Art Busan, Korea, serta Le Havre University dan Universite Paris 1 Pantheon-Sorbonne, Prancis pada tahun 2023. Ia pernah menjadi Visiting Scholar di Leiden University, Belanda dan Waseda University, Tokyo Jepang pada tahun 2018. Peneliti Tamu di Pusat Penelitian Arkeologi Prasejarah dan Sejarah di Organisasi Penelitian Arkeologi, Bahasa, dan Sastra, Badan Riset dan Inovasi Nasional tahun 2023. EORCID ID: 0000-0001-5552-570X. SCOPUS ID: 57880192300.

Yohanes Mega Hendarto adalah alumnus Pascasarjana STF Driyarkara.

