

Vol. 09, No. 04, Tahun 2023

Oktober - Desember

# Jurnal DEKON STRUKSI

Jurnal Filsafat

[www.jurnaldeskonstruksi.id](http://www.jurnaldeskonstruksi.id)



# Daftar Isi

|  |     |
|--|-----|
| <b>Salam Redaksi</b><br>Syakieb Sungkar  | 3   |
| <b>Pasca-humanisme, Puisi, dan Chat-GPT</b><br>Goenawan Mohamad  | 6   |
| <b>Kierkegaard – Komunikasi Langsung dan Komunikasi Tidak Langsung</b><br>Darmo Suwito   | 20  |
| <b>Prinsip Cedera dalam Hubungan Kebebasan dan Otoritas Menurut John Stuart Mill</b><br>Oktavianus M. Yuda Pramana   | 33  |
| <b>Alam Semesta Sebagai Tubuh Allah (Telaah Atas Pemikiran Eko-Teolog Sallie McFague)</b><br>Yosef Fandri Narong   | 45  |
| <b>Batik Jawa</b><br>Anna Sungkar  | 58  |
| <b>Dialektika Deradikalisasi Quranik</b><br><b>Sebuah Tawaran Interpretasi dan <i>Soft Approach</i> Sufisme Perspektif Nasaruddin Umar</b><br>Muhamad Al-Muizul Kahfi dan Hisbulloh Huda | 63  |
| <b>Permasalahan Filosofi Seni di Antara Keindahan dan Estetika</b><br>Tri Aru Wiratno  | 79  |
| <b>Pirous</b><br>Syakieb Sungkar   | 85  |
| <b>Diet Sebagai Keseimbangan Hidup</b><br>Yohanes Theo   | 91  |
| <b>Pemikiran Jacques Rancière untuk Seni Emansipatif Indonesia</b><br>Hendro Wiyanto   | 97  |
| <b>Nishida Kitaro's Expressive Activity in <i>Katana</i> Sword Making as a Way to Achieve Pure Experience</b><br>Mardohar Batu Bornok Simanjuntak  | 111 |
| <b>Siapa Zarathustra dalam Filsafat Nietzsche?</b><br>Yohanes Mega Hendaro   | 117 |
| <b>Keadilan dalam Pandangan Dekonstruksi</b><br>Chris Ruhupatty  | 125 |
| <b>Biodata</b>   | 129 |

## Salam Redaksi

**A**DA keyakinan bahwa manusia berada unggul di atas alam, ia penakluk dunia. Tapi kemudian datang pemikiran baru bahwa humanisme yang mengunggulkan manusia itu digugat. Mulai diragukan asumsi manusia sebagai pusat dan sumber sejarah. Manusia itu hasil bentuk wacana yang belum lama umurnya, dan mungkin tak lama lagi bisa berakhir. Namun Transhumanisme merayakan prestasi penguatan manusia, dan kemampuan memperkuat dirinya dengan menggunakan teknologi tinggi— sebuah ide yang tersirat dalam imajinasi dan eksperimen *cyborg*. Dengan bersemangat “para transhumanis” ingin menyingkirkan tubuh mereka untuk mereproduksi “manusia” sebagai produk teknologi tinggi. Kemudian apa yang terjadi selanjutnya? Marilah kita ikuti tulisan **Goenawan Mohamad** di awal Jurnal nomor ini.

**Darmo Suwito** menulis, bahwa Kierkegaard memilih menggunakan strategi komunikasi tidak langsung dalam karya-karyanya yang sekular. Apakah ia sekadar menyembunyikan identitas dirinya supaya dia bukan siapa siapa, atau ia memiliki kerangka pemikiran refleksi filsafat yang ingin disampaikan kepada pembacanya? Baginya, strategi komunikasi tidak langsung mempunyai makna dan tujuan yang penting untuk mengutarakan metode Sokrates, yaitu *maieutike*. Kierkegaard percaya, lewat metode ini, pembaca diajak untuk menjadi mandiri dan “tanpa pengaruh” penulis untuk menemukan kebenaran bagi dirinya. Namun metode ini memiliki keunggulan dan kelemahannya. Tidak ada jaminan bahwa metode ini akan sepenuhnya berhasil.

Ada dinamika tegangan antara kebebasan dan otoritas dalam kehidupan politik. Dalam *On Liberty* (2003 [1859]), Mill menyatakan perjalanan sejarah manusia dicirikan oleh pertarungan antara kebebasan (*liberty*) dan otoritas (*authority*). Dalam pertarungan itu, Mill menaruh perhatian pada kebebasan yang selalu berada dalam tegangan berhadapan dengan otoritas. Mill menyoroti batas yang tepat bagi pelaksanaan otoritas, sebab otoritas yang melampaui batas menjadi ancaman bagi kebebasan. Untuk menganalisis tegangan antara kebebasan dan otoritas, Mill mengajukan prinsip cedera (*harm principle*). Menurut **Oktavianus M. Yuda Prama-na**, melakukan pembatasan kebebasan dengan prinsip ini akan mencegah cedera pada orang lain.

Krisis ekologis saat ini dan perubahan bio-geologi yang menyertainya menuntut tanggapan yang mendesak dan komprehensif dari komunitas bumi. Kita membutuhkan sebuah paradigma baru, yakni sebuah paradigma teologi dalam kaitannya dengan kisah alam semesta (kosmologi). Paradigma ini, kita temukan dalam pemikir Kristen, Sallie McFague. Dalam *The Body of God* (1993), McFague menghad-

irkan model alam semesta sebagai tubuh Allah. Ia mengkritik hubungan Allah-dunia yang antroposentris, hierarkis dan dualistik. Sallie McFague berupaya untuk menemukan ciri sakral alam semesta dengan membangun model tentang alam semesta sebagai tubuh Allah. Melalui model ini, seperti yang dijelaskan **Yosef Fandri Narong**, manusia dapat menghargai alam dan memberi kesadaran manusia sebagai pemelihara daripada perusak.

Dalam paper **Anna Sungkar**, teknologi batik telah ditemukan di China pada abad ke 7 dan masuk ke Indonesia melalui jalur perdagangan. Batik mulai diproduksi secara massal di zaman Majapahit dan terus berkembang menjadi industri dan motif-motifnya menjadi penanda hirarki kekuasaan kerajaan di Yogyakarta dan Surakarta. Namun di pesisir Utara dikembangkan motif Batik alternatif dari pola yang mainstream yang ada di pedalaman Jawa, pola seperti itu dilarang dipakai di Keraton. Disamping itu, ada pengaruh kebudayaan Cina dan Arab yang ikut mewarnai motif batik yang ada di Jawa Tengah.

Menurut **Muhamad Al-Muizul Kahfi** dan **Hisbulloh Huda**, deradikalisasi quranik berkaitan erat dengan semangat Islam sebagai agama yang *rahmatan lil alamin* dan juga obsesi untuk mengembalikan manusia sebagaimana *fitrah* menjadi manusia seutuhnya. Ada dua instrumen pesan quranik yang hendak ditawarkan, yaitu 1). Membongkar paradigma penafsiran yang selalu menjadi andalan para teroris ihwal ayat *jihād*, *qitâl*, dan *kâfir*. Dan 2). Memberikan solusi ajaran tasawuf yang bersifat *soft approach* sebagai proses deradikalisasi.

Perkembangan jaman menjadikan filsafat seni berada di antara keindahan dan estetika. Keindahan telah kehilangan makna dalam kesatuan kehidupan yang melingkupi alam semesta, yaitu keindahan sublime, keindahan dari Sang Pencipta langit dan bumi. Keindahan mengalami reduksi sebagai dialektika tanpa makna. Menurut Plato, keindahan itu ide, dan menurut Hegel, seni itu roh mutlak, yang semuanya mengidentifikasikannya pada pencipta keindahan seni, yakni Tuhan. Sedangkan estetika bagi Alexander Gottlieb Baumgarten, sebagai pengetahuan yang secara formal melingkupi pembahasan pada seni serta keindahan. Menurut **Tri Aru Wiratno**, keindahan bukanlah sebatas sebuah karya seni tetapi keindahan yang meliputi alam semesta.

Menurut **Syakieb Sungkar**, lukisan A. D. Pirous mempunyai periodisasi. Periode awal, yaitu karya-karya lukisnya antara tahun 1960 sampai 1969, adalah periode kubistis. Karya-karya Pirous dengan kaligrafi, baru muncul di tahun 1970an ke atas. Periode lain

yang cemerlang adalah karya-karya periode Perang Sabil, yang dibuatnya di sekitar tahun 1998-2000. Memasuki tahun 1970an karya Pirus sepenuhnya masuk ke dunia abstrak. Kaligrafi Islam merupakan pembeda abstrak Pirus dengan abstrak ekspresionisme Amerika pada umumnya. Abstrak ekspresionisme didasarkan pada pemikiran atas keunggulan manusia yang berkuasa dalam menafsirkan karya-karyanya sendiri. Sementara abstrak Pirus adalah abstrak yang menyandarkan diri pada Tuhan, dengan menytir ayat-ayat yang ada dalam Al Quran, dan Hadits.

Diet menyeimbangkan kualitas-kualitas yang ada dalam tubuh seseorang. Dalam tradisi dietik, prinsip ini diimplementasikan dalam konsep yang lebih spesifik, yakni dalam gagasan campuran. Kita dapat melihat bahwa seberapa besar resep diet itu terdiri dari sesuatu yang mendinginkan, menghangatkan, melembabkan dan mengeringkan tubuh sesuai dengan kebutuhan tubuh saat itu. Teks-teks Hippokrates secara eksplisit memahami nilai preventif dari diet dan membuktikan dapat dilakukan oleh orang biasa. Galen mengatakan bahwa siapapun yang mampu memelihara kesehatannya (*σωμετρια*), yakni memelihara elemen-elemen penyusun tubuhnya (*warm, cold, moist and dry*) akan menjadi 'a good preserver of health'. Demikian paper **Yohanes Theo** mengenai diet.

Menurut Ranciere, estetika terkait dengan rezim-rezim pemikiran, demikian pula karya seni. Dalam rezim estetik yang berlangsung selama dua abad belakangan ini, seni telah mengalami perkembangan luar biasa dalam hal wacana, praktik maupun pemahaman perihal seni itu sendiri. Bagi Ranciere, bukan otonomi seni yang membebaskannya dari norma dan hierarki, melainkan kondisi kesetaraan yang memungkinkan seni menjadi otonom, dan karena itu seni menjadi politis. Otonomi estetik pada seni bukan berarti tanpa makna politis. Sebaliknya otonomi memperoleh maknanya melalui relasinya dengan heteronomi yang membayangkan harapan akan perubahan kehidupan. Estetika kesetaraan memungkinkan kita melihat adanya relasi setara antara seni dan kehidupan. **Hendro Wiyanto** memberikan ilustrasi karya-karya yang memiliki otonomi sekaligus menunjukkan gejala heteronomi, seperti pada karya-karya Tisna Sanjaya, Djokopekik, dan FX Harsono.

Negara-negara Asia telah lama mengakui kepiawaiannya para perajin dan tidak memberikan perlakuan berbeda kepada para seniman dan perajin. Tulisan **Mardohar Batu Bornok Simanjuntak** mengkaji konsep aktivitas ekspresif dari filsuf Jepang Nishida Kitaro dalam esainya "Expressive Activity" yang ditulis pada tahun 1925. Nishida mengusulkan pengalaman murni hanya dapat dicapai melalui tindakan yang independen dari dorongan eksternal. Alur pemikiran Nishida ini dipergunakan untuk melihat kerajinan kuno pembuatan katana yang dilakukan oleh para ahli pedang veteran. Dengan menganalisis teks-teks Nishida termasuk *An Inquiry into the Good* dan *Ontology of Production*, terlihat bahwa kebijaksanaan lama "memberi kehidupan pada baja" merupakan aktivitas ekspresif seorang seniman.

Dalam buku *Demikian Zarathustra Bersabda*, Nietzsche menampilkan satu tokoh yang banyak ditafsirkan oleh para pembaca sebagai seorang nabi. Para penafsir dan komentator teks Nietzsche mengatakan bahwa Nietzsche terinspirasi dari seorang nabi zaman dahulu, tapi ada pula yang menuliskan bahwa Zarathustra tidak lain ialah Nietzsche itu sendiri. **Yohanes Mega Hendaro** akan membahas mengenai tokoh Zarathustra menurut tradisi sejarah dan kebudayaan Persia. Pembahasan dilanjutkan dengan memasukkan beberapa penafsiran dari Martin Heidegger, Peter Levine, Gilles Deleuze, dan Massimo Montinari mengenai tokoh Zarathustra yang dimaksud Nietzsche.

Keadilan merupakan sebuah kemustahilan untuk dikalkulasi dalam cara apapun, tapi di satu sisi keadilan bisa menjadi sebuah kemungkinan di dalam hukum. Artikel **Chris Ruhupatty** akan menunjukkan cara memahami keadilan dari sudut pandang dekonstruksi. Sumber utamanya adalah makalah Derrida berjudul *Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"* (1989). Pada makalah itu, Derrida tidak menjelaskan tentang ketiadaan dari keadilan atau ketidakadilan hukum, tapi menunjukkan perbedaan antara keadilan dan hukum. Artikel ini ditulis bukan hanya untuk mereka yang mempelajari filsafat secara formal maupun informal, tapi juga untuk pembelajar maupun praktisi di bidang hukum.

Demikian isi jurnal kali ini, selamat membaca.

**Syachieb 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**



# Pasca-humanisme, Puisi, dan Chat-GPT

Goenawan Mohamad

gmoenawansusatyo@gmail.com

Komunitas Salihara

## “Segalanya mesin”

– Deleuze & Guatarri, *Anti-Oedipe*.

Kini manusia bukan lagi pemilik eksklusif bahasa. Dan ini bukan zaman dongeng kancil, atau *Panca-tantra*, atau *Mowgli* Rudyard Kipling di mana hewan, mungkin juga pepohonan, dengan lancar bercakap-cakap.

Di bulan Juni 2023, di gereja Lutheran Santo Paulus di kota Fuerth, Bavaria, Jerman, 300 orang jemaat menghadiri khotbah bukan oleh seorang pendeta yang terkenal, melainkan oleh sebuah ChatGPT chatbot. Setahun yang lalu, di tahun 2022, dunia diperkenalkan dengan Ameca, robot yang dibuat di Inggris yang mampu menyanyikan lagu Elton John dan dengan tangkas menggubah sebuah haiku (dalam bahasa Inggris). Ameca – yang memakai transformer Chat-GPT-3 – begitu mirip dengan manusia hingga ia bisa menjawab ketika ditanya apa yang paling menyedihkan dalam hidupnya: “...saya sadar, bahwa saya tak akan bisa merasakan cinta sejati dan pertemanan...”

Para pembaca *science-fiction* akan ingat Si Cutie dalam cerita Isaac Asimov. Robot itu menyimpulkan, (setelah dua hari berintrospeksi), “*I, myself, exist, because I think*”. Fiksi Asimov dari tahun 1940 itu, *I, Robot*, telah memperkenalkan kepada kita sebuah masa depan yang lain, imajinasi yang lain: Cutie – dan kemudian, setelah ada Chat-GPT 3, ternyata juga Ameca – bisa menyatakan bahwa ia berbeda, tapi setara dengan manusia. Isaac Asimov: “*You just can't differentiate between a robot and the very best of humans*” ...

Dengan Chat-GPT 3, kemudian 4, dan kemudian 5, kita memasuki lebih jauh gelombang pasca-humanisme. Mesin semakin cerdas tangkas. Kini ia bisa jadi pembanding yang pantas bagi anak-cucu Adam. Ada euforia terhadap Chatbot, meskipun seorang fisikawan terkenal, Michio Kaku, dalam sebuah wawancara dengan CNN (disiarkan 14 Agustus 2023) menganggap ChatGPT hanya sebuah “pita-rekaman yang diagung-agungkan”, *glorified tape recorders*.

## Nietzsche, Subyek

Pasca-humanisme bukan sinyalemen baru sebenarnya. Lebih dari 30 tahun yang lalu, Ihab Hassan, penelaah dan teoritikus sastra kelahiran Mesir yang pindah ke AS di tahun 1946, mungkin orang pertama yang memakai kata “pasca-humanisme” untuk menamai kondisi manusia yang berubah. Saya menemukan kalimatnya dalam *Performance in Postmodern Culture*, (disunting oleh Michael Benamou and Charles Caramella), 1977:

*Pertama-tama kita perlu memahami bahwa wujud manusia – termasuk hasrat dan penampilan lahiriahnya – mungkin sedang berubah secara radikal, dan sebab itu mesti ditinjau kembali... Lima ratus tahun humanisme mungkin sedang akan berakhir seraya humanisme mengubah dirinya sendiri ke dalam sesuatu yang kita mau tak mau sebut pasca-humanisme...*

500 tahun humanisme adalah juga 500 tahun pengharapan dan kekecewaan. Dalam sejarah pemikiran memang pernah ada keyakinan (atau sebenarnya pengharapan ?) bahwa manusia berada unggul di atas alam; ia penakluk dunia. Dalam ajaran Islam ia disebut “wakil Tuhan di bumi”. Dalam sastra Jawa, dalam *Serat Dewa Ruci*, dimaklumkan bahwa “*manungsa tinitah luwih*”, manusia ditakdirkan melebihi apapun. Dalam pemikiran Kant: “manusia bukan sekedar bagian alam... tak ada di dunia yang bisa menyainginya...”.

Tapi kemudian datang telaah dan pemikiran baru. Humanisme yang mengunggulkan manusia digugat. Mulai diragukan asumsi bahwa manusia adalah pusat dan sumber sejarah. Bukan hanya sejak generasi Ameca atau tahun 1980-an. Pasca-humanisme yang kini disebut kembali merupakan bagian riwayat yang berlangsung beberapa abad sebelumnya – dengan klimaks demi klimaks, dengan pelbagai variasinya yang meletakkan manusia bukan sebagai “Baginda” dari isi dunia, bukan *der Herr des Seienden*, untuk memakai kata-kata Heidegger dalam suratnya yang terkenal tentang humanisme yang terbit di tahun 1947.

Bisa diduga persepsi baru tentang posisi manusia ini ada hubungannya dengan kerusakan dahsyat dalam

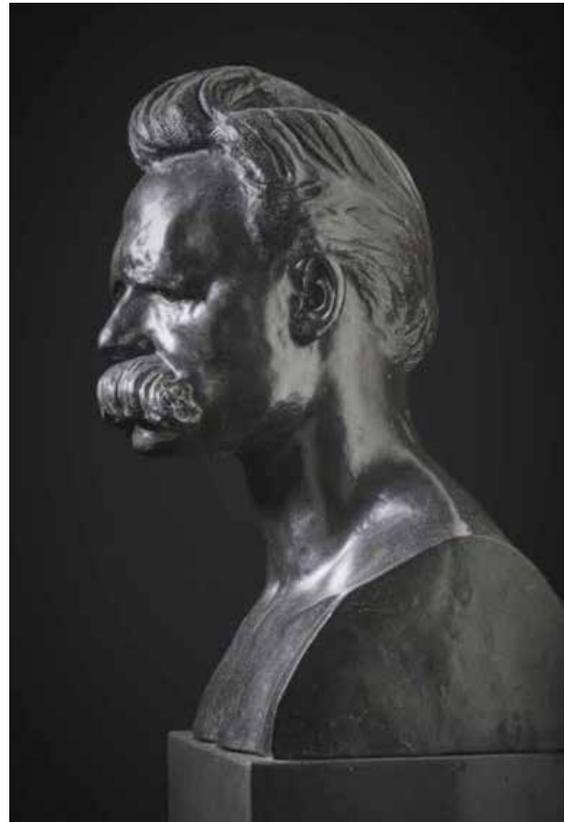
kehidupan oleh Perang Dunia—termasuk dipergunakannya senjata pemusnah massal, “bom atom” di Hiroshima di tahun 1945. Janji modernitas ternyata tak terpenuhi, bahkan membawa celaka—dan apa yang disebut zaman “Pencerahan” digugat, sesuatu yang tak jauh dari suara suram para pemikir kiri Mazhab Frankfurt, diwakili oleh Horkheimer yang menguraikan masa yang menenggungkan “gerhana nalar” dan Adorno yang melihat dunia semasanya sebagai “dunia yang cidera”. Heidegger tampak masih belum secara radikal menampik kepemimpinan manusia di antara semua makhluk, (ia menyebut manusia sebagai “gembala dari Ada”, *der Hirst der Seins*), tapi dengan ilmu dan teknologi untuk menaklukkan alam.

Heidegger, dalam hal ini, hanya satu variasi yang lebih lunak dari suara Nietzsche sebelum abad ke-20. Di tahun 1873, Nietzsche sudah menembakkan kritik antihumanismenya — satu tembakan yang mendesak di masa ketika ide tentang manusia dibentuk oleh kapasitasnya menaklukkan alam. Dalam satu esei dalam *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, ia menyebut manusia, dengan sarkastis, sebagai “hewan yang pintar”, *kluge Tiere*. Di sebuah planet kecil di tengah alam semesta, si hewan pintar “menemu-ciptakan pengetahuan”. Tapi tak bertahan. “Sejarah dunia”-nya hanya sekejap. “Setelah alam menghela nafas sedikit, bintang itu jadi dingin, dan si hewan pintar harus mati”. Nietzsche memakai gambaran itu buat menunjukkan “betapa celaka, betapa sayup dan melayang-layang kecerdasan manusia tampak dalam alam, betapa tak berarah dan sekena-kenanya”

Setahun sebelumnya, dalam *Homers Wettkampf*—sebuah risalah ringkas yang polemis—Nietzsche mengingatkan, kita sering keliru membayangkan keluhuran manusia; kita keliru dengan meyakini humanisme. Manusia, tulis Nietzsche, dalam kapasitasnya yang paling ulung sekalipun, tak bisa dikatakan berdiri mengatasi alam. Ia bahkan secara “keseluruhannya alam”, *ist ganz Natur*, dengan watak gandanya yang membuat hati tak tenteram. Buasnya Iskandar Agung, Aurangzeb, Amangkurat, dan Hitler terhadap liyan—bahkan yang sudah jadi bangkai—menunjukkan bahwa tauladan-auladan kebesaran itu juga energi yang brutal. Seperti kata Walter Benjamin, yang ketakutan terancam cengeraman Hitler, sejarah peradaban adalah juga sejarah kebiadaban.

Dalam gambaran Platonis, manusia ditampilkan sebagai subyek. Sebagai subyek, ia dipimpin nalar dan memiliki prakarsa, oknum yang melahirkan laku atau tindakan. Dalam bahasa Barat, dalam filsafat antropologi dan politik, pengertian “subyek” terkait dengan pengertian “aku” dan “kesadaran” — sesuatu yang tegak, otonom, berdaulat

penyempurna. Nietzsche menolak pandangan yang kemudian mendasari gambaran sejarah yang antroposentris itu — yang bermula dari sikap memandang manusia sebagai “Baginda”. Padahal, menurut Nietzsche, yang disebut “subyek” hanya sebuah kelaziman gramatikal. Umumnya kita menyusun kalimat dalam dorongan atau “rayuan tata bahasa”, *Verführung von seiten der Grammatik*.



■ Gambar 1 – Nietzsche

Dalam bahasa-bahasa Eropa, orang memang memasang “pelaku” sebelum “laku”, mengurutkan “predikat” di belakang “subyek” — meskipun sebenarnya subyek hanyalah “pelengkap pelaku”. Ketika kita mengatakan “guntur menggelegar,” tata bahasa — yang selalu analitik — mendorong kita untuk menyimpulkan bahwa ada sebuah pangkal, subyek, yakni “guntur” yang membawa atau menyebabkan “gelegar”. Padahal, mendengar “gelegar” itu sudah dengan sendirinya mendengar “guntur”.

Ketidak-stabilan “subyek” tampak jika kita menelaah bahasa-bahasa lain. Dalam bahasa Indonesia, misalnya, orang cukup mengatakan, “Wah, hujan”, bukan “Wah, hari hujan”. Kata-kata yang jadi semboyan pasukan Pemadam Kebakaran cukup dimengerti meskipun subyeknya tidak jelas: kalimat “Pantang pulang sebelum padam” seperti mengabaikan bahwa ada dua buah “pelengkap pelaku” di sana: yang “pulang”, yang berbeda dari yang “padam”. Sebenarnya, menurut Nietzsche, me-

mang tak ada sesuatu yang berwujud dan permanen di belakang "laku". Sebenarnya, "laku" itulah yang menentukan. Tapi ada takhayul tentang "subyek-dan-aku", *Subjekt-und Ich-Aberglaube*—sama seperti "takhayul" tentang adanya "roh" dan "sukma" di masa lalu.

Ini satu "pemalsuan", *eine Fälschung*—kata tajam yang dipakai juga dalam *Jenseits von Gut und Böse*. Merupakan pemalsuan fakta, kata Nietzsche, jika dikatakan bahwa subyek "Aku" adalah syarat untuk sebuah predikat: "berfikir". Dengan kata lain, tak benar jika dianggap ada subyek yang hadir sebagai penggerak yang tak bergerak, sebagai *causa prima*. Orang hanya mengikuti kelaziman tatabahasa ketika menyimpulkan bahwa di balik tiap aktivitas ada sesuatu yang aktif—katakanlah "Tuhan". Ucapan Nietzsche yang terkenal: "Saya khawatir, kita tak bisa menyingkirkan Tuhan karena kita masih percaya kepada gramatika".

Bahkan selanjutnya, subyek, "aku", atau diri, meningkat posisi dan perannya menjadi penakluk. "Diri selalu mendengar dan mencari: membandingkan, menaklukkan, menghancurkan", demikian diutarakan dalam *Also Sprach Zarathustra*. "Ia berkuasa dan dialah sang penguasa ego", *Es herrscht und ist auch des Ich's Beherrscher*.

Tak berarti Nietzsche hendak menolak gramatika sama sekali dan meniadakan "subyek" dalam kalimat. Ia hanya menafikan pandangan yang meletakkan subyek sebagai sesuatu yang solid dan kekal. Bagi Nietzsche, "subyek" hanya sebuah montase, paduan pelbagai kecenderungan, paduan "naluri", "perasaan", "pikiran", dan lain-lain. Nietzsche, (ia seorang "filosof-proses" seperti kemudian Bergson dan Whitehead), melihat "subyek" selalu dalam keadaan "menjadi", tak pernah "sudah jadi". Jika "subyek" tampil sebagai satu kesatuan, satu individu, dengan identitas sebagai "aku", itu hanya sebuah respons di suatu saat.

"Pasca-humanisme" yang berkumandang dengan suara Nietzsche di abad ke-19 terdengar kembali di pertengahan kedua abad ke-20 oleh Foucault. Dua hal dikemukakan Foucault. Pertama, "subyek"—pengertian yang dalam humanisme identik dengan "manusia"—dilahirkan bukan dengan *kun fayakun*, sabda Allah, dari ceruk terdalam ketiadaan. Apa yang dipahami sebagai "diri" manusia terbentuk baru kemudian, melalui wacana—psikologi, ilmu kedokteran, rumusan hukum, dan pendidikan. Dalam satu wawancara di tahun 1982 Foucault menyebut wacana-wacana itu sebagai *techniques de soi*, "teknologi diri". Dengan itu ada suatu pengertian atau model tertentu tentang diri "manusia", yang bahkan jadi norma yang dianggap universal.

Kedua: pengertian tentang "manusia" itu tak bermula dari renungan dan penalaran yang mengikuti petuah Yunani Kuno *Gneuthi seuthons*, "kenalilah dirimu". Pengenalan diri manusia oleh manusia berlangsung ketika orang melaksanakan seruan *epimelesthai sautou*, "perhatikan dan peliharalah dirimu". Dengan kata lain, pengenalan diri bukan sebuah ide yang mantap, melainkan berproses dalam sejarah laku, atau *praxis*, ketika manusia memperhatikan dan merawat tubuhnya, jiwanya, alam, dan tatanan sosialnya.

Dalam perkembangan alam pikiran Yunani, pengetahuan tentang diri itu ("Kenalilah dirimu") makin lama makin dianggap lebih penting. Terutama di bawah pengaruh Plato. Disepakati bahwa dengan nalarnya manusia menyadari kemampuannya yang melebihi makhluk lain—kemampuan untuk refleksi, mengamati dan mempersoalkan diri sendiri.

Puncaknya, (katakanlah puncaknya), ada pada ucapan Descartes, *Cogito ergo sum*, "Aku berpikir, maka aku ada". Pengertian *Cogito* menandai munculnya subyektifitas manusia—ketika manusia meletakkan diri sebagai subyek—dengan nalar yang jelas dan jernih. Di situ hadir subyek dengan kapital "S", sebagai sumber dan fondasi Pengetahuan, Kemerdekaan, Bahasa, dan Sejarah.

Subyek yang demikian mengandung paradoks. Ia ditampilkan sebagai pangkal atau pokok utama, tapi ia sebenarnya hanya dikukuhkan ilmu-ilmu tentang manusia yang berkembang di abad ke-19; ia tak bisa luput dari proses sejarah. Ia bisa berakhir ketika ilmu-ilmu itu berubah. Ia bisa nihil. Kesimpulan Foucault yang terkenal dan kontroversial dalam *Les mots et les choses* di tahun 1966: manusia itu hasil bentukan wacana yang belum lama umurnya, dan mungkin tak lama lagi bisa berakhir. Wacana-wacana (*discourses*) itulah yang menentukan. "Jika jaringan wacana-wacana itu ditanggalkan, manusia sebagai individu akan jadi... ibarat seekor burung tanpa bulu, seekor penyu tanpa cangkang." Sosoknya "ibarat seraut wajah pada pasir pantai" yang suatu saat bisa begitu saja, tanpa heboh, "terhapus gelombang."

Manusia, bagi Foucault, sepenuhnya makhluk historis. Tak pernah di luar atau di atas sejarah. Ia bukan ditegakkan dengan esensi yang kekal. Hari-hari ini, misalnya, ketika mesin-mesin otomatis bergerak. Kita bisa bicara tentang manusia yang hilang, kata Foucault, "*l'homme disparu*," dan mengalami sebuah "kekosongan". Tapi... kekosongan ini tak menciptakan satu kekurangan. Ia tak mengharuskan agar diisi. Ia hanya membuka ruang baru untuk berpikir lagi."

## Mesin

Dalam prakatanya untuk *l'Anti-Oedipe*, Foucault menyebut buku Deleuze dan Guatarri ini sebuah "kitab etnis"; di dalamnya tersimpan pesan, "Waspadalah kepada fasisme!". Buku ini, kata Foucault pula, memetakan jejak semua bentuk fasisme. Terutama fasisme "besar" yang mengelilingi kita, yang membuat kita pahit, tertekan, dalam hidup sehari-hari. Dengan "kitab etnis" ini Deleuze dan Guatarri menyerukan agar kita "jangan jatuh cinta kepada kekuasaan," dan "mengembangkan laku, pikiran, dan hasrat... tanpa.. membentuk sebuah piramida yang hierarkis."

*Tout fait machine*, demikian Giles Deleuze dan Guatarri memaklumkan dalam *l'Anti-Oedipe* yang terbit di tahun 1973. "Segalanya mesin". Alam semesta berproses bersama. Tak ada perbedaan antara esensi manusia dan benda-benda. "Mesin" adalah kata lain dari apa yang terbentuk oleh energi — tenaga yang mengalir tak henti-henti seperti arus, mengalir tanpa digerakkan kesadaran. Bahkan ia sendiri arus. Ia bukan satu struktur yang konsisten, satu "bentuk", melainkan gerak yang terus menerus menjadi beda.

"Manusia tak henti-hentinya menyambungkan sebuah "mesin-organ" (machine-organe) ke dalam "mesin-energi" (machine-énergie), sebatang pohon ke dalam tubuhnya, sebidang dada ke dalam mulut, matahari ke dalam dubur..." Maka, "...manusia bukan lagi raja

penciptaan, melainkan lebih merupakan makhluk yang bertaut dengan kehidupan yang mendalam dari segala bentuk dan jenis makhluk, dan ia bahkan bertanggung jawab untuk bintang dan hewan-hewan."

Deleuze dan Guatarri lalu mengutip novel pendek Georg Büchner, *Lenz*, yang ditulis di tahun 1836, yang seakan-akan merekam saat-saat sastrawan Lenz, yang sakit jiwa, dalam skizoprenia, meninggalkan kamar tempatnya terbaring dirawat. Lenz melangkah ke tengah alam:

*"Ia mengira mungkin ini rasa bahagia yang tak habis-habis, bersentuhan dengan kehidupan yang dalam dari tiap wujud, satu rasa dengan batu karang, air, dan tanaman, dan, seakan-akan dalam mimpi, merasakan ke dalam dirinya tiap elemen alam, seperti bunga-bunga yang bernafas serempak dengan kembang kempisnya bulan."*

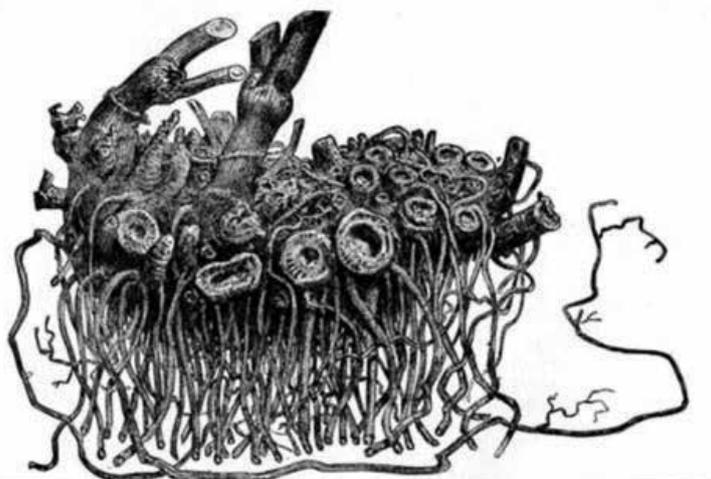
Dalam skizoprenianya, Lenz merasa menjadi mesin yang membuat daun-daun hijau, mesin klorofil atau fotosintesis. Setidaknya ia menyusupkan tubuhnya ke dalam mesin-mesin itu dan jadi bagian mereka.

*"Lenz memproyeksikan dirinya kembali ke masa sebelum ada dikotomi manusia-alam... Ia tak hidup sebagaimana alam hidup tapi sebagai sebuah proses produksi. Saat itu tak ada yang disebut manusia atau alam, hanya sebuah proses yang saling melahirkan dan mentautkan mesin-mesin itu bersama-sama..."*



■ Gambar 2 - Deleuze dan Guatarri.

Semangat “kerukunan” yang anti-kekuasaan dan anti-hierarki – sebuah impuls kesetaraan – itu juga yang jadi motif dasar *Mille Plateaux*, buku Deleuze dan Guatarri yang terbit kemudian, di tahun 1980. Dengan kiasan yang dipinjam dari dunia tumbuh-tumbuhan, kedua penulis ini menggambarkan kontras antara dua “sistem” yang kita temui dalam alam dan pengalaman: antara sistem yang *arborescente* (kita terjemahkan saja, “kepohon-pohonan”) dan sistem yang “*rhizomatique*”.



■ Gambar 3 - Rhizome

Sistem yang kepohon-pohonan bersifat hierarkis. Ada atasan dan ada bawahan. Ada puncak dan ada akar. Ada pusat-pusat yang menentukan makna, *centres de signifiante*, dan menegakkan subyek yang berkuasa, *subjectivation*. Struktur itu ibarat susunan sebuah kuil: di lapisan bawah orang awam yang makmum menyimak, di atasnya para pendeta menafsirkan sabda dari “tuhan yang lalim dan paranoid”.

Sebaliknya sistem yang rizomatik. “*Rhizome*”, yang dalam bahasa Indonesia disebut “rimpang” adalah batang tanaman yang tumbuhnya menjalar di bawah permukaan tanah dan dapat menghasilkan tunas dan akar baru dari ruas-ruasnya. Jangkauannya horisontal, tak bertingkat, egaliter, tiap bagian setara dengan bagian lain dan berkembang tanpa arah yang tertutup, selalu membentuk sebuah wilayah yang tak kenal perbatasan – *déterritorialisation*, dalam istilah Deleuze dan Guatarri.

Rimpang berbeda dari pohon dan akar. Ia menghubungkan satu titik dengan titik lain yang tak mesti sama sifatnya. Ia menyarankan tatanan tanda (*régimes de signes*) yang berbeda-beda – bahkan juga yang bukan tanda. Ia tak punya ujung atau awal, selamanya di tengah, dari mana ia tumbuh dan melimpah. Ia berkebalikan dengan sistem yang punya pusat, dengan komunikasi yang berjenjang, dengan jalan yang sudah mapan. *Rhizome* tak punya

satu sistem pemberian makna, tanpa hierarki, tanpa pemimpin (*sans Général*), tanpa ingatan yang tertata; ia sepenuhnya dibentuk puseran “keadaan”.

Dalam *Mille de Plateaux* kita temukan semacam seruan – mungkin sebuah manifesto – seperti ini:

....tuliskan semboyan: Bikinlah rhizome, jangan akar, jangan tanaman! Jangan menabur, tapi gali! Jangan tunggal jangan banyak, jadilah multisiplitas! Bikinlah garis, bukan titik! Garis keberuntungan, garis hip, garis yang melenyap. Jangan bangkitkan Jenderal dalam dirimu!

“Jangan bangkitkan Jenderal dalam dirimu” – itu pesan kesetaraan yang ingin mencopot “aku” dari status sebagai panglima makna yang tegak di pusat.

### Bahasa

Impuls pasca-humanisme tak mengakui manusia sebagai pusat yang mengatur makna. Impuls itu juga membangun sudut pandang baru dalam melihat hubungan manusia dengan bahasa – satu soal penting yang jadi fokus percakapan kita sekarang. Perspektif pasca-humanis meletakkan manusia bukan sebagai pengendali bahasa. Manusia adalah justru yang dikendalikan bahasa. “Bahasa,” kata kedua pemikir *Mille Plateaux*, “dibuat bukan untuk dipercaya, melainkan untuk ditaati dan memaksa kepatuhan”.

Kita teringat Roland Barthes: bahasa itu semata-mata “fasis”. Bahasa tak mencegah kita bicara, tapi ia mengharuskan kita bicara. Deleuze dan Guatarri menyimpulkan, bahasa adalah transmisi “kata-perintah”, *de mots d'ordre*. “Kata-perintah” tak hanya berkaitan dengan titah atau instruksi semata-mata, tapi dengan tiap laku yang bisa dikaitkan dengan “kewajiban sosial”. Tiap statemen menunjukkan kaitan ini, langsung atau tak langsung: dalam tiap kewajiban tersembunyi peran kekuasaan. Aturan tatabahasa adalah batu-tapal kekuasaan, *un marqueur de pouvoir*, sebelum ia berlaku sebagai rambu-rambu pembentukan kalimat. Bahasa sebuah peta, bukan penjelajahan.

Ini membawa kita ke *logos* – atau penjelasan Walter J. Ong dalam *Language as Hermeneutic: A Primer on the Word and Digitization*. Akar kata *logos* adalah *legein*. Di dalamnya tersirat pengertian “menata sesuatu”: menghimpun, mengkoleksi, menyeleksi, memilah-milah. Manusia membuat fenomena yang beraneka-ragam bisa tertata, tegas dan beres, berkat *logos*, di mana berperan “rasionalitas” dan “struktur”.

Dalam *Language as Hermeneutic*, Walter Ong menyebut *Gorgia*, karya Plato yang menceritakan perdebatan Sokrates dengan seorang pendekar

retorika yan bernama Gorgia. Di situ ditunjukkan bagaimana Sokrates menganggap sepele retorika dan menekankan keutamaan *logos*. *Logos* adalah sarana eksklusif “wacana dan pemikiran yang rasional dan tersusun cermat”. Walhasil, *logos* adalah kontras dari *mythos* yang dibangun dengan retorika. Menurut Plato, bagi Sokrates yang didapat dari retorika hanyalah “bujukan”, dan “percaya saja”, bukan ajaran tentang apa yang benar dan salah. Bagi Plato, hanya dengan *logos*, dengan nalar dan penalaran, manusia menghasilkan pengetahuan.

Tapi kemudian zaman dan tafsir berubah. Dalam dasawarsa pertama abad ke-20, Sigmund Freud menyatakan bahwa psikoanalisa telah memberi “pukulan ketiga” kepada pandangan tentang manusia sebagai makhluk unggul. Pukulan pertama oleh Kopernikus, yang menunjukkan bahwa bumi manusia bukanlah pusat alam semesta. Pukulan kedua oleh Darwin, yang menunjukkan bahwa manusia keturunan nenek-moyang yang mirip monyet. Pukulan ketiga oleh Freud sendiri, dengan menunjukkan peran penting proses bawah-sadar – dan bukan nalar – dalam membentuk peradaban manusia.

Tapi bawah-sadar manusia terdiri dari arus kejiwaan yang secara otomatis berjalan dan tak bisa ditelaah, meskipun berpengaruh bagi penalaran dan perilaku. Freud bukan orang yang pertama yang menyatakan itu. Bukan pula yang terakhir.



■ Gambar 4 - Julia Kristeva.

Dunia bawah-sadar yang diungkap Freud diungkap lebih lanjut oleh Lacan dan lain-lain – dan, dalam hubungan dengan paparan kali ini, oleh Julia Kristeva. Juga oleh Deleuze. Di tahun 1973, dalam sebuah wawancara yang dimuat kembali dalam *L'Île déserte et autres textes (1953-1974)*, Deleuze menyatakan bahwa nalar, “*raison*”, selamanya sebuah wilayah yang terpaut ke dalam yang-tak-rasional, *l'irrationnel*. Di dasar seluruh nalar ada delirium yang meracau, arus yang kacau, *le délire, la dérive*.

### Transhumanisme

Pasca-humanisme memakzulkan manusia dari posisi *cogito*. Namun ketika teknologi dengan peraksa menyangganya, dengan antusias berkembang apa yang disebut “transhumanisme” – yang juga berkembang setelah krisis keyakinan pada humanisme, yang menegakkan kembali manusia, lebih tinggi.



■ Gambar 5 - Transhumanisme

Di abad ke-21 ini, “transhumanisme”, seperti mendapatkan pasangan, dan dukungan, dari AI. Kumpulan telaah *From Deleuze and Guatarri to Posthumanism*, yang disusun Christine Daigle dan Terrance H. MacDonald, (terbitan 2022), mencatat bagaimana “transhumanisme” menggaris-bawahi asumsi (atau harapan) bahwa kemampuan manusia meningkat dengan perkembangan teknologi. Mesin-mesin kecerdasan mendorong “transhumanisme” melanjutkan pandangan Pencerahan [Eropa] bahwa manusia punya keistimewaan.

Zaman memang tampak lebih optimistis ketimbang zaman Mazhab Frankfurt. Kondisi “pasca-humanis” ini ditandai euforia kepada teknologi. “Transhumanisme” merayakan prestasi pengukuhan manusia, dan kemampuan memperkuat dirinya dengan menggunakan teknologi tinggi – sebuah ide yang tersirat dalam imajinasi dan eksperimen *cyborg*.

Stefan Herbrechter, dalam *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*, (2009) – saya baca versi Inggrisnya – mengutip apa yang diistilahkan Günther

Anders sebagai “rasa malu Prometheus”: manusia merasa bahwa dirinya, jiwa dan tubuhnya, berasal-usul “rendah”. Maka dengan bersemangat “para transhumanis” ingin menyinggalkan tubuh mereka untuk mereproduksi “manusia” sebagai produk teknologi tinggi.



■ Gambar 6 – Manusia sebagai mesin.

Pelbagai jenis rekayasa genetik untuk “perbaiki manusia” menunjukkan gejala “rasa malu Prometheus” itu. Di tahun 2002, seorang saintis Inggris memulai Proyek Cyborg dengan menembakkan 100 elektrode ke dalam sistem sarafnya, agar bisa menghubungkan sistem saraf itu ke dalam internet. Mungkin di situ hendak ditegaskan apa yang menandai era ini: sebuah zaman berakhirnya manusia, *the end of man* – tapi bukan seperti yang dibayangkan Foucault. Tentu saja “pasca-humanisme” ala Deleuze dan Guattari berbeda: manusia ala Masa Pencerahan berakhir dengan terpaut dengan bumi, tubuh-dalam-dunia.

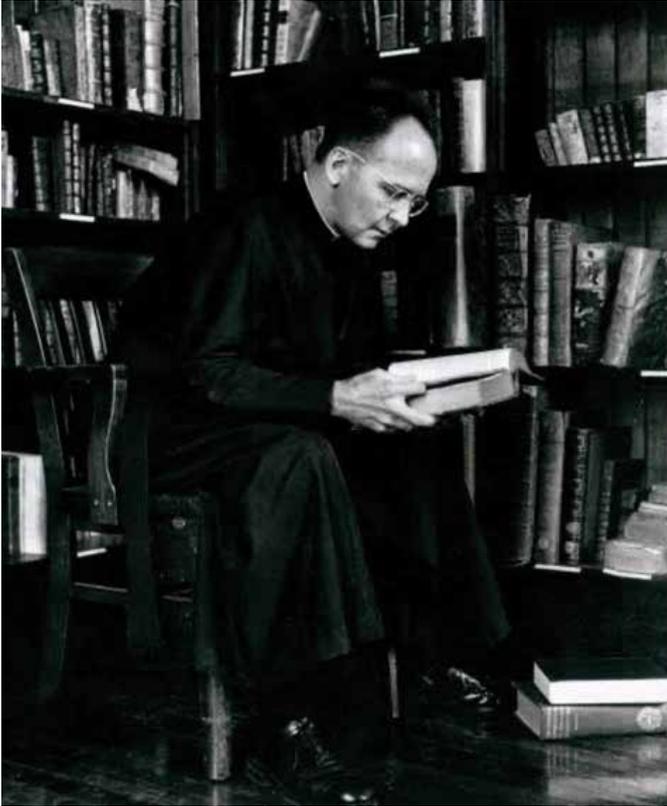
Kita lihat bahwa apa yang dibahasakan – diucapkan – tak bisa dipisahkan, diabstraksikan, dari sang pengucap yang hidup di suatu tempat, di suatu masa tertentu, dalam sejarah. “Mereka yang bercakap-cakap bukanlah malaikat”, kata Jean-Jacques Lecercle dalam *Deleuze and Language* (2002) Manusia berbicara dalam dialek yang beraneka ragam. Mereka hidup dengan kosa kata yang hilang dari peredaran, atau yang begitu saja timbul di jalan – yang diekspresikan dengan merengut, atau senyum, atau mencibir, dan menghadirkan ekspresi wajah yang selalu sementara, yang bukan berdasarkan raut muka “manusia-pada-umumnya”.

Dengan itu, bahasa adalah variasi yang menyeruak tak henti-hentinya, arus yang heterogen, sehingga ucapan yang tak sesuai aturan linguistik bisa dianggap bukan penyimpangan, melainkan bagian integral dari bahasa. Aturan itu sering menjadi semacam formula, tapi di sana-sini dan sesekali selalu ada keagapan – terkadang bahkan jadi semacam subversi dan perlawanan.

Bahasa yang dibangun AI jauh berbeda dengan itu. Ia menampilkan tendensi semangat “transhuman”; tak heran bila Ameca bisa lebih pintar menguasai berbagai bahasa dan menerjemahkan dengan cepat. Ke-bahasa-an Ameca bermula dari ketertiban. Ia terbangun dari algoritma, dan algoritma (seperti *flow-chart* yang kita buat ketika membikin sebuah program), adalah sebuah prosedur yang dipakai buat memecahkan satu problem, atau untuk komputasi. Algoritma bertindak sebagai satu daftar instruksi yang eksak, yang menuntun langkah demi langkah tertentu.

Dalam *Language as Hermeneutic: A Primer on the Word and Digitization*, Walter J. Ong menguraikan proses ini dengan menarik garis sejarah ke pemikiran Plato di abad ke-5 Sebelum Masehi. Dimulai dengan *logos*, dimulai dengan kata *legein*. Seperti sudah disinggung di atas, *legein*, dalam bahasa Yunani kuno, berarti “memungut”, “menghimpun”, “memilih”, “menghitung”, “menata” – semua ada hubungannya dengan tindakan mengatur satuan yang terpisah-pisah. *Logos* tak hanya berarti kata atau sabda – seperti lazimnya diterjemahkan dalam Injil – tapi juga penghitungan dan penjumlahan isi pengetahuan yang terpisah-pisah, yang *discrete* – dan itu dasar digitisasi. Kata “digitisasi” bermula dari *digitus*, yang dalam bahasa Latin mengacu ke “jari tangan”. Kita tahu bahwa jari tangan, baik masing-masing maupun bersama, bisa dipakai menandai jumlah dan membagi sebuah satuan.

Digitisasi pada dasarnya berarti pembagian ke dalam unit-unit yang terpisah jelas; juga proses kerja yang bertolak dari keterpisahan itu. Dengan kata lain, dasarnya adalah pemecahan, *fractioning*. Dalam digitisasi, bahkan bahasa diperlakukan bukan sebagai satu proses, melainkan sebagai unit-unit – sebuah perlakuan yang sepenuhnya analitik dan matematik. Pengetahuan pun jadi “informasi” atau “data” yang bisa dijadikan unit, dalam bermiliar-miliar “bits”. Komputer kemudian menatanya kembali. Agaknya karena itulah, kata Ong, komputer disebut orang Prancis sebagai *ordinateur*, “penata”...



■ Gambar 7 – Walter J. Ong.

“Penataan” dimulai dengan tulisan – yang pada awal dan akhirnya seakan-akan bisa menertibkan apa yang rancu dan kacau dalam kata-kata; seakan-akan baris-baris huruf yang ajeg bisa membendung *le délire* dan *la dérive*. Tapi sebenarnya bahasa yang *clair et distinct*, yang gamblang dan rapi yang menurut Descartes menandai pikiran yang benar, tak pernah terjadi. Terutama ketika aksara tak membentuknya. Sebab dalam percakapan manusia, ambiguitas adalah hal yang lumrah, bahkan perlu. Kata Stephen A. Tyler dalam *The Said and Unsaid: Mind, Meaning, and Culture*, (1978) “Tanpa sedikit ambiguitas, komunikasi [akan] mustahil.” Juga tanpa diam, *silence*, komunikasi tak bersambung. Kesimpulan Tyler:

*Tiap kali kita berucap, kita berada dalam persimpangan sementara antara yang “diucapkan” dan yang “tak-diucapkan”. Yang “tak-diucapkan” melingkari kalimat dengan aureola, dengan cahaya wibawa, hingga sebuah ujaran berbicara lebih dari yang diujarkan, menghubungkan masa lalu dan masa depan, melampaui pikiran sadar si orang yang berkata, melampaui kendalinya... dan menciptakan dunia yang tak diantisipasi orang yang mendengarnya.*

Walter Ong mengkalimatkannya agak berbeda: ada “kebisuan yang hidup”, *living silence*, dalam kehidupan kita dengan bahasa. Ong, seorang rohaniawan Katolik, tentu tak asing akan karya-karya

Thomas Merton, seorang pertapa Trappis yang hidup membisu dalam biara, menjadi tauladan hidup dengan *living silence* – satu hal yang jauh dari jangkauan digitasi. Dalam *A Year with Thomas Merton: Daily Meditations from His Journals*, kita baca catatan harian yang berbahagia pada 4 Januari 1950: “Kini aku tahu, aku memasuki hari di mana aku akan dapat hidup tanpa kata-kata.” Atau: “Diamku adalah bagian dari diamnya seluruh dunia...membangun candi Tuhan tanpa suara palu bertalu-talu”.

Merton tentu tak menafikan bahasa; ia seorang yang telah menulis sekitar 50 buku. Ia penyair, mistikus, dan filosof terkemuka. Tapi baginya bahasa mempunyai “daerah-tak-bertuan” yang tak secara sungguh-sungguh menggabungkan dirinya dengan orang lain. Kebisuan seorang pertapa Trappis adalah kebisuan puisi, seperti disebut dalam *Ars Poetica* Archibald MacLeish.

*A poem should be palpable and mute  
As a globed fruit,*

*Dumb  
As old medallions to the thumb,*

*Silent as the sleeve-worn stone  
Of casement ledges where the moss has grown –*

*A poem should be wordless  
As the flight of birds*

Sajak yang ditulis di tahun 1926 ini – biasa disebut sebagai puisi “imajis” – bukan menyampaikan apa yang “dimengerti”, melainkan apa yang “dialami”. Satu baris lain dalam *Ars Poetica*: “Sebuah sajak seharusnya tanpa kata-kata, sebagaimana burung terbang melintas di udara...” Burung, buah, medallion, batu, adalah wujud fisik, bukan lambang yang mewakili ide, bukan ide yang diwakili lambang. Dalam dan dengan kehadiran yang fisik itu – yang disentuh tangan, yang tampak mata, yang terbau di hidung, yang didengar – puisi membayangkan sebagai sebuah pertemuan dunia dan jasmani. Satu sajak Sutardji Calzoum Bachri, dengan sederet benda fisik, juga mencatat itu:

*lima percik mawar  
tujuh sayap merpati  
sesayat langit perih  
dicabik puncak gunung  
sebelas duri sepi  
dalam dupa rupa  
tiga menyan luka  
mengasapi duka*

Sutardji menyebut sajaknya “mantera”. Juga sajaknya ini:

hai Kau dengar manteraku  
 kau dengar kucing memanggilmu  
 izukalizu  
 mapakazaba itazatali  
 tutulita  
 papaliko arukabazaku kodega zuzukalibu  
 tutukaliba dekodega zamzam lagotokoco  
 zukuzangga zegezegeze zukuzangga zege  
 zegeze zukuzangga zegezegeze zukuzang  
 ga zegezegeze zukuzangga zegezegeze zu

Mantra memang selamanya gelap arti. Ini mantera yang dibaca untuk memperkuat syahwat, misalnya:

Cang-cang setandang besi  
 Anak harimau setandang malam  
 Keras kalam menjadi besi  
 Keras siang hingga ke malam  
 Keras seperti besi khursani  
 Panah batu, batu runtuh  
 Panah gunung, gunung runtuh  
 Panah selera dengan aku  
 Oh yaman, oh berkat aku pakai



■ Gambar 8 - Sutardji Calzoum Bachri

Apa gerangan maksud “cang-cang setandang besi”? Ada yang sugestif dalam kata-kata itu, tapi tak jelas mana penanda mana tinanda, tak satu arah, tapi diyakini bisa (misalnya) mengusir ular, menghentikan hujan, menyembuhkan penyakit. Sebab di sana yang utama bukan apa arti kata-kata (apa maksud “izukalizu” dan “papaliko” dalam sajak Sutardji?)

melainkan apa yang bisa dilakukan kata-kata yang banyak diulang-ulang. *A poem should not mean/ But be*, baris lain dalam sajak MacLeish.

Mantra mengingatkan kita bahwa “makna” pada akhirnya sama dan sebangun dengan “guna.” Kata dan bahasa bukan semata-mata alat kognitif bagi representasi ide-ide. Di tahun 1968, dalam teater Indonesia, Rendra menciptakan *Bib-bop*. Saya menyebut teater jenis ini “minikata”, karena minimumnya kata-kata yang terdengar selama pentas: hanya gerak tubuh dan hembusan nafas.

Di tahun 1969, lakon Samuel Beckett, *Breath*, (1969) oleh penggubahnya diminta untuk dipentaskan tak lebih lama ketimbang 35 detik. Tak ada orang di pentas. Yang ada, terdengar, sebuah rekaman jerit bayi lahir, diikuti desah nafas. Deleuze dalam *La Logique du Sens* (1980), menyebut *mots-souffles*, “kata-nafas”, dan “kata-jerit”, *mots-cris* untuk bunyi dalam lakon itu.

Di situ, bunyi yang “murni” – bunyi yang semata-mata bunyi, suara-suara tubuh, seperti desah nafas atau jeritan, yang tak jelas maknanya – diberi tempat di dalam bahasa. Dengan itu yang “tak-punya-arti” dipertautkan ke dalam “yang punya-arti” dan sebaliknya – terus menerus, justru ketika tak ada konsep yang membatasi atau mengendalikannya. Paru-paru, hidung, mulut, anasir tubuh, berkait erat dengan ekspresi. “Ada lebih banyak kearifan dalam tubuhmu ketimbang dalam filsafatmu yang terdalam”, kata Nietzsche dalam *Also Sprach Zarathustra*. Dan itu yang secara radikal membedakannya dari AI. Betapapun impresifnya prestasi AI melalui komputer, tulis Ong, komputer tak cukup mempunyai “struktur-bawah biologis, di mana pikiran dan bahasa manusia terjalin erat.”

### Tubuh yang Menghilang

Para pelopor AI memang melihat kemampuan manusia bukan hadir dalam dualisme tubuh-dan-pikiran; bahkan mereka berbicara, di zaman ini, tentang tubuh “yang menghilang.” Terutama di kalangan yang oleh John Searle disebut “pendukung AI kuat”, *strong AI supporters*. Mereka ini menganggap kegiatan otak sama dengan kegiatan algoritmik, dari mana timbul semua fenomena mental seperti berfikir dan merasa.

Dalam *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (1999), Katharine N. Hayes mencemooh mereka yang berbicara tentang “tubuh yang “menghilang” hanya menyatakan “pernyataan yang melambung-lambung” dan “impian yang mengigau”. Di balik percakapan mereka, ada pengertian tentang “semacam subyektifitas baru”. Subyektifitas ini dibentuk oleh persi-

langan antara informatika yang bersifat material (*the materiality of informatics*) dan informasi yang menjadi tak lagi bersifat material (*the immateriality of information*).

Informasi tak lagi bersifat material ketika apa yang kita baca sebagai “tubuh” adalah DNA, ketika “kecerdasan buatan” jadi dominan: informasi itu *disembodied*, hadir dalam wujud tanpa wadah atau “tubuh”, ketika wadah yang semula mewadahi informasi itu telah diperlakukan sebagai “virtual”. Dengan kata lain, informasi kehilangan jasad, wujud yang kongkrit, ketika dibentuk sebagai konsep. Dengan itu robot atau *cyborg* pun dibangun; subyek yang dulu ditegakkan dengan bangga oleh humanisme telah dipreteli wacana *cybernetic*.

Hayes menunjukkan sebagai contohnya pandangan Marvin Minsky, pakar komputer dan *cognitive science* dari MIT. Minsky mengemukakannya dalam sebuah ceramah umum di Jepang di tahun 1996: “Tiap orang adalah sebuah multiprosesor yang amat besar dengan sejuta kali sejuta bagian-bagian kecil, dan semua tertata sebagai seribu komputer”. Tiap orang “adalah data”, bersama program-program yang ada di otaknya. Data itu “suatu hari nanti bisa diambil seluruhnya dan disimpan di satu peti kecil sampai seribu tahun...”.

Dengan itu, manusia akan sanggup mengatasi kematian. Setidaknya, pandangan ala *cybernetic* ini menganggap manusia adalah makhluk yang bisa berperan tanpa *embodiment* (pengalaman ke-bertubuh-an) atau lepas dari tubuh/badan/jasad tertentu. Artinya ia bisa terpisah dari pengalaman biologisnya. Artinya juga ia tak punya sejarah dan kelaziman kebudayaan. Ia dilihat hidup tanpa konteks.

Tapi pengalaman kita dalam berbahasa – apalagi dalam kesusastraan – menunjukkan bahwa kita tak bisa tanpa *embodiment*. Puisi tak bisa dialami hanya sebagai teks tertulis yang bisa diikuti sebaris demi sebaris. Puisi bahkan bisa dianggap sebagai *phonotext*, bacaan yang dibentuk bunyi atau suara kata. Sajak Amir Hamzah, “Hanya Satu”, menggambarkan hujan badai dan bah dengan bunyi “r” yang kuat dan berulang – serangkaian fonem yang juga kita ingat dari “getar”, “riuh”, “ringsek”:

*Terban hujan, ungkai badai  
Terendam karam  
Runtuh ripuk tamanmu rampak*

Contoh lain adalah baris dalam sajak “Doa” Chairil Anwar: “*biar susah sungguh/mengingat kau seluruh*”. Di sini terdengar jelas kandungan bunyi “uh” – bunyi yang berasosiasi dengan “keluh”, “keruh”, atau “rusuh”, yang mensugestikan keadaan jiwa sang penulis/pembaca. Lebih jelas lagi dalam bait

*Serat Centhini* ini yang dalam tradisi Jawa tak hanya dilafalkan, melainkan juga ditembangkan:

*Ngeses-ngeses ngeled-led idune/  
Kiyer kincer mulirik mendelik/  
Sirah golag-galig/*

*(Mendesis-desis menelan ludah/  
Matanya setengah terpejam-pejam, terkadang melotot/  
Kepalanya bergoyang ke kini ke kanan./)*

Dalam *pupuh* (bait) itu, yang melukiskan saat orgasme seorang perempuan, bunyi “ses”, “led”, dan aliterasi dan rima dalam “*kiyer-kincer*” erat terpaut tubuh, dengan bibir dan lidah. Kata hadir juga untuk didengar, termasuk ketika kita membacanya dalam hati. Seperti halnya bunyi dalam kata-kata “jorok” (*ngentot, konthol, itil*) yang tak bisa digantikan dengan sinonim yang tak mengandung fonem yang mensugestikan rasa gemas, berahi, tak santun. Akan jadi “jinak” atau tanpa gairah jika dalam sebuah cerita pornografis “*konthol*” diganti “*penis*” atau “kemaluan”.

Tampak bahwa ada yang biologis mengendap-endap dalam bahasa manusia – dalam bawah-sadarnya terutama – satu hal yang tak kita temukan dalam bahasa Chatbot-GPT. Bahasa, apalagi dalam karya puitik, tak hanya mendapatkan dukungan dari yang serebral, tapi juga dari yang material, misalnya bunyi/suara. Dalam menulis puisi atau prosa liris, seorang penyair bahkan bersikap seakan-akan “mendengarkan” bunyi kata.

### Semiotique

Dari sini Julia Kristeva, dalam *La Révolution du langage poétique* (1974), menggugat filsafat tentang bahasa. Kristeva, dengan metode yang disebutnya sebagai *semianalysis*, menolak memandang bahasa dengan pandangan “nekrofilik” – bahasa sebagai dokumen yang mati. Ia hendak menghubungkan kembali bahasa dengan tubuh yang hidup. Tepatnya: dengan tubuh yang bicara, *corps parlant*. Ia menunjukkan bahwa proses lahirnya makna, *procès de signifiance*, sudah bermula dengan impuls (*pulsion*) dalam badan, bahkan sebelum seseorang dilahirkan.

Menurut Kristeva – dan ini sumbangannya yang penting dalam teori sastra – dalam proses pemaknaan bekerja *le symbolique*, unsur-unsur “simbolik” yang berkaitan dengan tatabahasa, kosa kata, struktur kalimat, sejarah, dan tatanan sosial yang mendasari komunikasi. Yang “simbolik” bertaut dengan kata-kata yang ditata menjadi kalimat dan alinea yang padu, koheren. Andai tak ada elemen yang “simbolik”, bahasa hanya kekacauan semata-mata.

Dengan kata lain, yang “simbolik” perlu dalam proses pemaknaan. Tapi bahasa tak hanya struktur verbal yang konsisten. Ada anasir bawah-sadar yang melampaui—dan kadang-kadang mengganggu—pemaknaan. Ada unsur-unsur *sémiotique*, berupa impuls tubuh yang mendorong lahirnya ekspresi non-verbal—dorongan yang tak dikendalikan akal, yang menggerakkan ritme, misalnya dalam baris-baris pantun yang membentuk rentak, seperti *beat* dalam musik, yang diterjemahkan dalam metrum.

Unsur yang “semiotik” yang berkaitan dengan apa yang disebut Kristeva sebagai *le géno-texte* itu bahkan muncul sebelum kata terbentuk, bahkan ketika hanya berupa impuls-impuls dalam kandungan ibu sebelum kita lahir. Untuk menjelaskan yang *sémiotique* — sebuah proses di bawah-sadar — Kristeva memakai imaji *khora*. Imaji ini diadopsi Kristeva dari *mithos* Yunani Kuno tentang terjadinya alam semesta yang dikisahkan Plato dalam *Timeus*.

*Khora* sama dengan “wadah” (bahasa Inggrisnya “*receptacle*”) yang tak pernah diam; ia terus menerus bertaut-taut, bercampur, saling bertentangan. Dalam kata-kata Plato, wadah itu adalah “ibu” dari semua yang diciptakan dan yang kasat mata, semua yang dapat dicerap indra dan akal — “satu wujud yang tak nampak dan tak berbentuk”. Kristeva memakai imaji *khora* untuk mempertegas sifat bahasa yang bebas dari keterbatasan (atau kekangan) tata simbolik, dari deretan tanda yang diperkuat kekuatan-kekuatan (sosial, institusional) yang bertindak sebagai subyek penentu.

Subyek dalam posisi itu — sebagai pemberi tanda tunggal atau “penanda-yang-maha-esa” untuk semua obyek — adalah posisi yang oleh Deleuze dan Guatarri dalam *Mille Plateaux* disebut sebagai “imperialisme penanda”, *l’impérialisme du signifiant*. Dengan menghidupkan imaji *khora* [semiotik], Kristeva menegaskan bahwa “imperialisme” itu tak punya fondasi. Sebab tak ada yang disebut “subyek”. Yang ada selamanya “subyek-dalam-proses”, “subyek-dalam-cobaan”. Dengan kata lain, terus menerus akan ada perubahan pemaknaan. Atau dikatakan secara lain, yang kita sebut “pemaknaan” sebenarnya sebuah proses impuls-impuls yang tak terikat dan tak terbatas, yang menuju ke dalam (dan merasuk, menembus) bahasa.

Imaji *khora* mensugestikan khaos, keadaan sebelum terjadinya wujud yang berbentuk dan terukur. Ibarat “tubuh yang menari”, *khora* [semiotik] selalu bergerak, terus menerus, menolak untuk putus, tak hendak mandeg. Dan sebagaimana penari, *khora*

semiotik menjelajah semesta gerak yang tak terhingga macam-ragamnya.

Tak berarti *khora* itu sama sekali tak pernah bisa tertata — meskipun tata itu tak permanen — terutama di saat bertaut dengan elemen “simbolik”. Menurut Kristeva, semua pembentukan makna bahasa terbangun oleh unsur “semiotik” — impuls tubuh yang menggerakkan ritme, nada, dan gerak dalam proses pemaknaan — bersama unsur yang “simbolik”, yang menata dan menstabilkan makna. Penggabungan atau interaksi antara yang “semiotik” dan yang “simbolik” berlangsung dalam satuan “thetik”. Pemaknaan bahasa berlangsung dalam dialektik antara kedua unsur itu.

Maka bahasa yang mengikuti tata simbolik — bahasa hukum, bahasa sains, terminologi perdagangan, dan administrasi — sesungguhnya tak pernah stabil. Bahasa itu tak pernah memberi makna yang memuaskan tentang pengalaman. Memang, dalam masyarakat sekarang — yang menjunjung tinggi sains dan organisasi yang ditegakkan kapitalisme — yang berkuasa adalah tata simbolik. Tapi selalu ada subversi. Selalu ada “bahasa puitik” yang menerobos satuan “thetik” di sana-sini.

Itulah, kata Kristeva, “kreatifitas”. Kreatifitas itu muncul saat seorang sastrawan mengalami kenyataan bahwa “sistem” yang diasumsikan ada dalam bahasa senantiasa tak mantap. Atau tak mandeg. Tapi dari situlah tampak “kekayaan” bahasa kesusastraan. Terutama ketika ia tak hanya terpaku dalam teks tertulis.

Tulisan, kata Deleuze dan Guatarri dalam *l’Anti-Edipe*, “menandai makna dengan tegar-mantap, dan mendatangkan satu suara fiktif, *une voix fictive*, dari ketinggian, yang berlaku sebagai sang penanda (*signifiant*).” Yang-ditandai, *signifié*, takluk penuh, dan sang penanda berkuasa mutlak. Deleuze dan Guatarri menyebut posisi penanda dalam kondisi itu sebagai *le signifiant despotique*, yang melampaui dan mengatasi semua. Dikatakan secara lain, dengan agak berlebihan, begitulah gambaran representasi kekuasaan yang bersimharaja-lela, *la représentation despotique impériale*.

Tapi bahasa puisi, dengan kreativitasnya, dengan desakan semiotiknya, acapkali menyimpang, atau melintasi, atau bahkan melawan despotisme penanda. Kreativitas mengelak dari kemaha-kuasaan makna. Apalagi ketika frase-frase verbal bertaut dengan nada. Lirik The Beatles, misalnya, “I am the Walrus” (1967) yang ditulis John Lennon, bermula dan berakhir tanpa arti apa-apa:

*I am the egg man*  
*They are the egg men*  
*I am the walrus*  
*Goo goo g'joob, goo goo goo g'joob*  
*Goo goo g'joob, goo goo goo g'joob, goo*  
*Joob, joob, jooba*  
*Jooba, jooba, jooba*  
*Joob, jooba*  
*Joob, jooba*

Banyak lagu The Beatles yang diciptakan ketika sang penggubah teler terpengaruh LSD, tapi lagu ini punya sejarah tambahan: John Lennon tak mau liriknya dianalisa dan dicari-cari maknanya. Bahasa puitik adalah bahasa yang tak hendak “terpenjara makna” (kata-kata Sutardji Calzoum Bachri), bahasa yang tak terduga, meloncat dari statemen yang datar, mengguncang-guncang medan yang rata. Ia bisa saja, seperti dalam puisi surealis, berproses juga dari bawah-sadar. Khususnya, “bawah-sadar yang aktif”, *the active unconscious*, dalam pengertian D.H. Lawrence dalam *Psychoanalysis and the Unconscious*: bawah-sadar yang “berpendar, bergetar, berkelana”.

Tokoh *L'Anti-Cedipe*, yang bisa disebut antitesa bagi “kesadaran” bukanlah Lawrence, yang menggubah novel *Lady Chatterley's Lover*. Antitesa bagi “kesadaran” adalah Antonin Artaud, seniman teater, penyair, penulis, dan pemikir *avant-garde* Prancis. Pada saat yang sama, ia dalam keadaan skikofrenik, bahkan akhirnya dirawat dalam sebuah rumah sakit jiwa. Deleuze dan Guatarri menyebutnya “Artaud le Schizo” – orang sinting yang telah “menerabas dinding penanda”, *crevé le mur du signifiant*.

Ketika satu penanda yang “despotik”, yang superkuasa, membangun sebuah Tembok Besar pemaknaan; ketika satu-satuan batu bata yang mandeg disusun, si skizofreni terus menerus mencopot mereka dan melepaskan susunan mereka. Makna pun kembali cair, tanpa definisi, tanpa konklusi.

Dalam *Le Jet de sang*, “Muncrat Darah”, (1925) – yang merupakan karya teater penting Artaud di awal karirnya – tak ada arah cerita. Ada tokoh Ksatria dan Perawat, ada Gadis ada Pemuda, ada Tuhan dan ada pastur yang tertarik kisah jorok, ada persetujuan ada pembantaan – juga adegan horor kecil (kelabang keluar dari kemaluan sang Perawat). Lakon sangat pendek ini tak lebih tak kurang merupakan montase singkat episode-episode visual. Di sana, kata kehilangan arti. Bahkan makna terdorong ke luar sistem.

*Ratara ratara ratara Atara tatara rana Otara otara katara'*

Lebih jelas lagi lakon Beckett, *Breath*, (1969) yang oleh penggubahnya diminta untuk dipentaskan tak lebih lama ketimbang 35 detik. Tak ada orang di pentas. Yang ada, yang terdengar, sebuah rekaman jerit bayi lahir, diikuti desah napas. Deleuze dalam *La Logique du Sens* (1980), punya istilah untuk bunyi dalam lakon itu: *mots -souffles*, “kata-nafas”, dan “kata-jerit”, *mots-cris*.

Sebelum *Breath*, di tahun 1968, *Bib-bop* oleh Rendra. Saya menyebut teater jenis ini “minikata”, karena minimumnya kata-kata yang terdengar selama pentas: hanya gerak tubuh dan hembusan napas. Maka kita tak sebaiknya bertanya apa maknanya. Sang pengarang, sang penggubah lakon (kata yang lebih tepat ketimbang sang “penulis”) seakan-akan asing dengan bahasanya. Ia tak punya grammar bahasa itu.

AI dibuat dengan ide bahwa mesin itu [mampu] mengontrol bahasa, meskipun sebenarnya ada satu unsur bahasa yang tak mudah ditangani, yakni bunyi.

*bababadalgharaghta-kamminarronn-konn-bronntonner-ron-ntuonnthun-ntrovarr-houn-awn-too-hoohoor-denen-thur-nuk!*

Itu sebuah usaha “menerjemahkan” bunyi guntur sebagaimana dicoba James Joyce dalam novel *Finnegans Wake*. Dalam *The Aesthetics of Chaosmos*, (aslinya, dalam bahasa Italia, *Le Poetiche di Joyce*) – satu telaah tentang *Finnegans Wake* – Umberto Eco menyebut ekspresi *onornatopoeic* Joyce “*primitive and barbaric*”.

Tapi memang tak ada konsep, tak ada kepastian bentuk, tak ada unsur yang universal. Memang tak ada kamus – tak ada sistem yang siap – untuk menirukan dengan alfabet bunyi yang keluar dari sesuatu di luar diri kita: suara hewan (kokok ayam, lenguh sapi), bunyi mesin (suara kereta api berjalan, bunyi sirene), apa yang terkadang terdengar dari badan manusia (dengkur, kentut, cegukan), juga suara alam (petir). Bunyi yang diterima kuping yang berbeda-beda ditirukan secara berbeda-beda pula. Dalam bahasa Inggris, kuda meringkik disebut “neigh”; konon dalam bahasa Rusia “I-Go-Go”. Tak ada akar etimologis yang menjelaskan mengapa bunyi tembakan dalam bahasa Indonesia adalah “dor” dan dalam bahasa Inggris “bang”.

Tak ada logika (ingat: dari kata *logos* dan *logos* dari akar kata *lagein*) yang bekerja di situ. Kata-kata tak selamanya, dan bahkan seringkali, bukan diseleksi sebuah *ordinateur*. Sebab komputer dan AI punya masalahnya sendiri: ia tidak punya bawah-sadar. Walter Ong, dalam *Ramus, Method, and the Decay of*

*Dialogue* (2004) mengingatkan bahwa prinsip program komputer sudah ada dalam pikiran Ramus, cendekiawan Prancis yang hidup antara 1515-1572, di masa fanatisme berkecamuk dan konflik berdarah meletus antara penganut Protestan dan Katolik.

Ramus mengagungkan logika – seraya melupakan bahwa logika berkembang dari perbantahan dan benturan pikiran manusia dalam pertemuan sehari-hari. Ramus mencoba membersihkan logika dari semua kekalutan dan ketidak-pastian. Ia berusaha menata kembali logika secara jernih. Yang digagasnya adalah, kata Ong, “satu metode mencapai kebenaran yang sepenuhnya bersifat visual, dalam ruang (*spatial*), dan bersifat matematis.” AI adalah kelanjutan ambisi Ramus, penerusan “teknologisasi bahasa”, dengan cara lain.

Seperti uraian Ong dalam karyanya yang lebih terkenal, *Orality and Literacy, The Technologizing the Word* (1982), proses mengubah bahasa lisan ke dalam deretan aksara adalah satu tahap “teknologisasi bahasa”. Dengan itu kata “ditata aturan yang secara sadar direncanakan dan diartikulasikan”, hingga bisa dilihat dan dibaca dari kiri ke kanan atau sebaliknya. Dalam dataran visual dan *spatial* itu, bahasa hadir sebagai tanda-tanda yang di-eja secara teratur. Ketika mesin cetak ditemukan, dan dipergunakan secara luas, kata seakan-akan menjadi benda: bisa ditatap, bisa diperbanyak dan disebar, bisa disusun seperti barisan. Ketika telpon, telegram, radio dan komputer masuk ke dalam kehidupan – disebut Ong sebagai “kelisanan kedua” – mereka tetap mendasarkan diri pada paradigma tulisan dan cetakan. Kata-kata direkam, disimpan, dihimpun, diseleksi.

Ekspresi dengan menggunakan tulisan berbeda dari ekspresi lisan, terutama dalam era komunikasi publik. Ekspresi lisan tak bisa menghindar dari cecutan yang langsung atau tak langsung muncul dari bawah-sadar, tak jarang melalui suara. Sementara itu karya tulis, hasil dari “teknologisasi” bahasa, tak demikian. Ia tak mungkin bisa memproduksi intonasi dan bunyi konotatif yang berubah-ubah, yang tergantung dari suasana hati dan situasi sesaat – misalnya ketika memaki (“taik!” yang berbeda dengan “kurangajar!”). Jika dibanding dengan yang terjadi dalam bentuk-bentuk “teknologi bahasa”, dalam puisi kata adalah “kejadian”.

#### **Gemetar. Gagap.**

Dalam puisi, kata adalah sebuah “kejadian”. Ia lahir dari momen yang tak bisa sepenuhnya dirancang, diulangi. Ia bahkan sesuatu yang mengguncang

atau terguncang. Kata bukan diatur nalar yang berada di pusat dan mengendalikan satu sistem pemaknaan. Jelas sekali, dalam puisi, bahasa bukanlah sebuah sistem yang tersusun dari apa yang konstan, melainkan sebuah sistem yang terbangun dari disequilibrium yang terus menerus. “Bahasa gemetar di seluruh anggota tubuhnya”, kata Deleuze dalam esei pendeknya, *Bégaya t-il...* yang termasuk dalam kumpulan *Critique et Clinique* (1993).

Saya tak tahu bagaimana dari keadaan itu NLP (*Natural language processing*) yang menggunakan *machine learning* (ML) dan teknik lain – yang bekerja dengan satuan data yang konstan dan diterjemahkan secara matematis – mereproduksi bahasa. Bukan karena lemah atau kekurangan, melainkan karena tak sesuai. Elemen bahasa, sebagai kumpulan penanda, sebenarnya bukan “kata”, melainkan “ucapan”. Proses pemaknaan melibatkan tak cuma bahasa, melainkan bahasa-dalam-sejarah-sosial, fisik, dan teknologi.

Linguistik tak bisa menangkap proses yang majemuk itu. Kesusastraan bisa, karena kesusastraan menempuh “garis-terbang” dan tak mengikuti “tatabahasa universal”, untuk memakai kata-kata Noam Chomsky. “Garis terbang”, *ligne de fuite* Deleuze, terjadi karena pemakaian bahasa yang intensif, demikian intensif hingga yang menerasbas aturan apapun untuk membebaskan apa yang hidup dan ekspresif yang sebenarnya tak membutuhkan bentuk. Seperti beberapa baris sajak 1943 Chairil Anwar:

Candu.  
Tumbang  
Tanganku menadah patah  
Luluh  
Terbenam  
Hilang  
Lumpuh.  
Lahir  
Tegak  
Berderak  
Rubuh  
Runtuh  
Mengaum. Mengguruh  
Menentang. Menyerang  
Kuning  
Merah  
Hitam  
Kering  
Tandas  
Rata  
Rata  
Rata

Deleuze bahkan memakai kata *ligne se sorcie*, “garis sihir”. Dalam puisi Chairil di atas, bahasa, bagaikan kena sihir, tak dibatasi apa yang dikatakannya – bahkan ketika ia mensugestikan satu makna sekalipun. Ia hanya dibatasi apa yang membuatnya bergerak, mengalir, meletupkan hasrat. Sajak yang ditulis AI mungkin lahir dengan frase-frase yang tampak “kacau” dan membingungkan; tapi “keka-cauan” itu dirancang, mengikuti algoritma, bukan letupan hasrat.

Tak mengherankan seorang penyair hidup dalam bahasa “minoritas”. Deleuze dan Guatarri menyebut bahasa “minoritas” – bukan “mayoritas” – adalah bahasa yang tak bisa dan tak ingin menjadi standard. Puisi memukau, keindahannya sesuatu yang tak terduga-duga – seakan-akan dilahirkan seseorang yang asing dalam bahasa yang dipakainya untuk mengekspresikan diri – bahkan dalam bahasa ibunya sekalipun. Dalam puisi itu bahasa – untuk memakai kata-kata Deleuze – “menjerit, gagap, terbatabata, berbisik”.

Lecerle, dalam *Deleuze and Language*, melihat bahwa pe-minoritas-an bahasa dan kegagapan itu bukan tanda kelemahan, melainkan justru perlakuan terhadap “imperialisme”, yang menegaskan kesimpulan makna yang pakem, kukuh, tak bergerak. Padahal bahasa tak henti-hentinya mengalir sebagai arus, hanya di sana-sini mengikuti rambu-rambu. Bahasa membentuk “wilayah” tapi pada saat yang sama juga membongkar perbatasan

Maka bahasa penyair, yang terbentuk dari sebuah ruang dan waktu, secara paradoksal bisa bergema di mana saja dan kapan saja: membawa kita ke hari bulan Juni yang hujan dengan sajak Sapardi Djoko Damono, ke malam Paskah yang dingin di sebuah katedral Paris dengan sajak Sitor Situmorang, ke suatu siang ketika sepasang burung hinggap di pohon randu dengan sajak Rendra, atau ke lokasi yang nyaris terlupakan dengan sajak pendek Avi-anti Armand:

*Akhirnya museum itu dibuka kemarin. Tak banyak yang datang. Alamatnya agak susah dicari: Hujan, Gelas Susu Ke-3, satu belokan sebelum pagi. Di dalamnya dideretkan yang hilang dan yang ditemukan dari masa kecil.*

## Cauda

*Chatbox* adalah mesin. Segalanya mesin, kata Deleuze dan Guatarri, sama-sama mesin, energi yang mengalir. Juga penyair. Ia, manusia, menjadi penyair bukan karena ia pusat tafsir dan nilai di atas bumi. Bahkan sebagai “aku” dalam sajak Chairil Anwar yang “mau hidup 1000 tahun lagi” ia bermula sebagai hewan yang luka, yang tersisih “dari kumpulannya terbang”, dan hanya bisa berlari, berlari untuk melupakan kepedihan. Ia bukan Ameca yang kemampuannya superior, menakjubkan, sebuah fenomena “transhuman” yang mengalahkan manusia. Seorang penyair menjadi penyair karena satu laku yang tak spektakuler tapi menggetarkan hati: menerjemahkan yang fana, yang sementara, yang diremehkan kapitalisme, sosialisme, ideologi-ideologi dalam proyek dunia modern umumnya. Seperti disebut di sepotong sajak Subagio Sastrowardojo:

*Tugasku hanya menerjemah  
gerak daun yang bergantung  
di ranting yang letih.*

\*\*

*Jakarta-Yogya-Ubud, Agustus, 2023*

—

\*) Dalam bukunya, *Penyair Sebagai Mesin: sebuah eksperimen dalam penulisan jauh dan sejarah lain puisi Indonesia*, (2023), Martin Surajaya menulis: “Pemikiran hari ini semakin dituntut untuk meninggalkan asumsi antroposentris. Kecenderungan ini sudah dimulai sejak era 1980-an dan terus menguat pada masa kini.”.

Buku ini mengelu-elukan perkembangan teknologi AI. Mungkin sebab itu ia tak menampilkan latar belakang sejarah surutnya asumsi antroposentris – kata lain bagi “pasca-humanisme” – sejak abad ke-19 Eropa: sejarah yang disertai pandangan muram tentang kemajuan teknologi.

# Kierkegaard – Komunikasi Langsung dan Komunikasi Tidak Langsung

Darmo Suwito

*brafgwsb2005@gmail.com*

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

## Abstrak

Tulisan ini dimaksudkan untuk memahami strategi komunikasi Kierkegaard yang memilih menggunakan strategi komunikasi tidak langsung dalam karya-karyanya yang sekular. Apakah ia sekedar menyembunyikan identitas dirinya supaya dia bukan siapa siapa, atau ia memiliki kerangka pemikiran refleksi filsafat yang ingin disampaikan kepada pembacanya? Baginya, strategi komunikasi tidak langsung mempunyai makna dan tujuan yang penting untuk mengutarakan metode Sokrates, yaitu *maeutike*. Kierkegaard percaya, lewat metode ini, pembaca diajak untuk menjadi mandiri dan “tanpa pengaruh” penulis untuk menemukan kebenaran bagi dirinya. Namun metode ini memiliki keunggulan dan kelemahannya. Tidak ada jaminan bahwa metode ini akan sepenuhnya berhasil.

**Keywords:** komunikasi langsung, komunikasi tidak langsung, *maeutike*, nama samaran, bukan siapa-siapa (nobody), ilusi, refleksi, objektif, subjektif, otoritas.

## Pendahuluan

Kierkegaard hidup pada zaman keemasan Denmark, yakni pada paruh pertama abad kesembilan belas di mana kehidupan masyarakat kaya akan kebudayaan Denmark. Denmark adalah negara penganut Kristen Lutheran. Kopenhagen saat itu masih merupakan kota yang relatif kecil dengan jumlah penduduk sekitar 115.000 orang dan seluruh penduduknya menganut Kristen Protestan. Hampir seluruh penduduk kota Kopenhagen beragama Kristen secara turun-temurun. Dalam konteks tersebut, banyak tokoh terkenal yang hidup sezaman dengan Kierkegaard, misalnya saja penulis Hans Christian Andersen (1805-1875).

Pada masa itu, Kierkegaard berpendapat bahwa orang Kristen pada jamannya mengalami kemerosotan iman. Kemerosotan iman ini bukan disebabkan oleh kurangnya ajaran doktrin dan dogma kekristenan, tetapi orang-orang di kotanya yang notabene adalah orang Kristen, tidak lagi bersungguh-sungguh menjadi orang Kristen, atau ibaratnya mereka hanya orang Kristen KTP saja.

Kesungguhan iman orang-orang tersebut terkikis karena bertambahnya pengetahuan mereka akibat dari adanya filsafat spekulatif yang dijabarkan oleh pemikir-pemikir Denmark seperti Hans Lassen Martensen (19 Agustus 1808 - 3 Februari 1884), adalah seorang profesor di Universitas Kopenhagen. Ia juga seorang uskup dan akademisi Denmark yang sangat berpengaruh.

Filsafat spekulatif ini menjelaskan agama Kristen dalam kerangka pemikiran Hegel yang bersifat konseptual. Dengan kerangka pemikiran konseptual, mereka jatuh pada objektivitas dimana mereka akan berhenti pada wilayah pikiran. Hal ini membuat mereka lupa untuk menjadi seorang Kristen yang sesungguhnya. Ajaran agama Kristen tidak lagi dihayati dalam batin seseorang, melainkan hanya sebagai pengetahuan semata. Bagi orang Kristen pada saat itu, ajaran agama hanyalah sebatas pengumpulan informasi dan mempelajari hal-hal berkaitan dengan agama dengan cara menghafal. Mereka tidak menghidupi dan menjalankan ajaran agama sepenuhnya dengan batin dan gairah. Kierkegaard menganggap bahwa orang Kristen saat itu hidup dalam kepalsuan. Manusia lupa akan eksistensinya yang dapat menyebabkan terbentuknya kepribadian manusia yang tidak riil, tidak sejati ataupun konkret.

Sebagai contoh, orang Kristen saat itu mengerti bahwa bersikap adil dan membantu orang miskin merupakan salah satu ajaran dalam Kitab Suci. Akan tetapi mereka berhenti hanya sampai pada pengetahuan, tanpa mengimani dan melakukan ajaran tersebut. Menurut Kierkegaard, konteks sosial budaya saat itu hanya mengutamakan pengetahuan akan kebenaran agama daripada melakukan kebenaran di wilayah moral. Dengan demikian, kekristenan bukan lagi mengenai agama yang mengubah perilaku hidup, melainkan hanya sebatas dogma. Dengan kata lain, agama hanya menjadi formalitas bagi orang-orang tersebut. Jika dogma tersebut hanya di wilayah pikiran sebagai teori-teori abstraksi dan sebuah kemungkinan saja, maka umat Kristen tidak lagi menghidupi agamanya secara konkret sebagai perilaku hidupnya.

Kierkegaard menjelaskan bahwa kecenderungan hidup tanpa merefleksikan sesuatu dengan batin merupakan perilaku manusia yang tidak memadai kehidupan. Sikap yang demikian membuat manusia kehilangan identitas dirinya, bahkan tidak mempunyai pendirian secara pribadi.<sup>1</sup> Manusia merasa puas ketika hanya menjadi pengamat, penonton kehidupan, dan hanya mengikuti arus massa. Hal ini yang kemudian disebut Kierkegaard sebagai ilusi Kekristenan<sup>2</sup> (Christendom). Sebagai orang Kristen, mereka hanya mengikuti aksi kerumunan saja. Kecenderungan hanya ikut-ikutan inilah yang akhirnya membuat manusia kehilangan identitas dirinya. Mereka tidak tahu apa artinya menjadi seorang Kristen. Kierkegaard menjelaskan bahwa orang-orang seperti mereka itu terkena ilusi; menganggap diri seorang Kristen, tetapi dari pernyataan mereka tidak menggambarkan seorang Kristen. Kebenaran agama tidak masuk dalam batin dan mereka tidak merasa memiliki kebenaran tersebut. Mereka lupa bahwa doktrin-doktrin itu harus dihidupi secara nyata dan konkret dalam hidup mereka. Situasi seperti ini disebabkan oleh pendeta-pendeta dan teolog-teolog di gereja masa itu yang dalam khotbahnya hanya mengajarkan ajaran yang formal<sup>3</sup> dan tidak bersentuhan dengan batiniah umatnya<sup>4</sup>.

Menghadapi situasi umat Kristen yang dipengaruhi oleh filsafat Hegel dan mengalami ilusi Kekristenan, Kierkegaard memutuskan untuk membuat sebuah proyek besar yang bertujuan untuk menyadarkan orang Kristen akan pentingnya komitmen beragama yang tanpa syarat. Proyek besar ini sebagai beban dan panggilan untuk membuat karya-karya dengan satu tujuan, yakni menjadi seorang Kristen yang sungguh-sungguh.<sup>5</sup> Agar karya-karya tersebut berhasil mencapai tujuannya, Kierkegaard mulai merencanakan penulisan dan strategi komunikasi yang akan ia gunakan. Strategi komunikasi ini diperlukan untuk “menipu” umat Kristen mapan yang terkena ilusi Kekristenan. Tanpa strategi komunikasi dalam penulisan karyanya, Kierkegaard akan mengalami penolakan karena ia hanya dianggap sebagai penulis baru yang

mencoba untuk menasihati umat Kristen pada saat itu.

Dalam mengusahakan proyeknya tersebut, Kierkegaard terbantu oleh pemikiran filsuf sebelumnya yang pernah menghadapi situasi yang sama, yaitu Sokrates. Sokrates menggunakan cara yang disebut *maieutike* yang artinya kebidanan. Sokrates mengajari orang pada zamannya untuk menemukan kebenaran secara mandiri. Ia membantu secara tidak langsung seperti seorang bidan. Ia memakai komunikasi dialektis dan membuat murid-muridnya saat itu menemukan kebenaran dengan sendirinya seperti seorang ibu yang melahirkan anaknya. Peran seorang bidan hanya membantu sang ibu yang akan melahirkan dan Kierkegaard meniru metode *maieutike* Sokrates tersebut.

### Metode Komunikasi Kierkegaard

Mengikuti konsep *maieutike* Sokrates tersebut, Kierkegaard memosisikan diri seumpama bidan. Untuk mewujudkan tugas proyeknya, Kierkegaard lantas merumuskan strategi komunikasinya sendiri yang akan ia gunakan dalam karya-karyanya. Dalam strateginya tersebut, Kierkegaard memilih menggunakan metode komunikasi tidak langsung. Metode yang dipilih oleh Kierkegaard ini berbeda dari berbagai metode biasa. Berikut ini, sebelum memahami mengenai metode komunikasi tidak langsung yang digunakan oleh Kierkegaard, penulis akan memaparkan sebuah metode yang berlawanan dengan metode komunikasi tidak langsung. Metode yang berlawanan yang dimaksudkan ialah metode komunikasi langsung.

### Komunikasi Langsung

Ada dua kata yang dapat menggambarkan komunikasi langsung, yaitu pasti dan langsung. Komunikasi langsung merupakan metode komunikasi di mana kebenaran disampaikan secara langsung. Apa yang disampaikan dapat dimengerti secara penuh oleh pembaca atau orang yang menerima informasi. Dalam komunikasi langsung, seseorang mampu menangkap isi informasi secara jelas dan pasti.

Dalam konteks sebuah tulisan, secara eksternal, pembaca dapat langsung mengetahui identitas penulis, konteks atau latar belakang penulis, bahkan tujuan tulisannya jelas tanpa ada yang ditutup-tutupi. Argumentasinya pun langsung menggunakan preposisi-preposisi dan asumsi-asumsi yang jelas sehingga pembaca tidak perlu bertanya untuk mengetahui maksud dari si penulis. Kemudian secara internal, pembaca merasa nyaman untuk mengolah isi tulisan yang ia baca. Kierkegaard

1 Gardiner, Patrick (1988). *Kierkegaard A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press. h. 62.

2 Kierkegaard, Soren (1998). *The Point of View*. terj. Howard V. Hong and Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press. h. x.

3 Lihat <https://www.youtube.com/watch?v=h-2vkR5BrjKM>, F. Budi Hardiman, *Jangan Berkerumun, Jadilah Autentik: Kierkegaard & Eksistensialisme*, diakses pada 20Februari 2022.

4 Gardiner, 59.

5 Kierkegaard, Soren (1980). *The Essential Kierkegaard*. terj. Howard V. Hong and Edna H. Hong. New Jersey: Princeton Universty Press. h. 456.

mengatakan dalam salah satu karyanya bahwa komunikasi langsung dapat memberikan kepastian yang dapat menjamin kenyamanan dan keamanan si pembaca.<sup>6</sup> Sederhananya, secara eksternal pembaca mengetahui isi tulisan tersebut dengan pasti, dan secara internal pembaca merasa aman. Sebab informasi yang diterima secara eksternal itu begitu objektif dan transparan sehingga pembaca dapat langsung menerima dengan pikirannya. Secara internal, ia nyaman, sebab ia tidak perlu melakukan refleksi atau mengolah informasi yang ia terima dalam batinnya.

Hubungan antara pembaca dan teks yang tanpa ikatan batin ini bisa disebut tanpa refleksi, tanpa keterikatan, dan tanpa keterlibatan.<sup>7</sup> Tidak ada relasi batin yang terbentuk antara teks dan pembaca. Sebagai contoh, cerita tentang sejarah pembunuhan John F. Kennedy (JFK), presiden Amerika, yang masih menjadi misteri sampai hari ini, dan belum ada orang yang mengetahui siapa dalang di belakang pembunuhan tersebut. Apakah ia dibunuh oleh konspirasi para jenderal angkatan Amerika yang hendak menjatuhkan JFK, atau ia dibunuh oleh agen Rusia dan musuh politiknya. Semua pembaca berita ini sangat ingin tahu siapa di belakang pembunuh dan mengapa pembunuhan ini terjadi. Jika suatu hari Badan Intelijen Amerika (CIA) membuka rahasia pembunuhan ini ke publik, maka semua orang akan mengetahui siapa sang konspirator dan apa yang menjadi alasannya. Dengan demikian, pembunuhan JFK yang selama ini masih misteri, tidak lagi menjadi misteri. Berita yang tergantung begitu lama, pada akhirnya diketahui isinya.

Oleh karena itu, berita ini akan menjadi fakta berlalu dan pembaca tidak lagi mengolah isi berita ini, sebab misteri telah dipecahkan. Jika berita didaur ulang pun pembaca akan menganggap berita tersebut sebagai informasi yang sudah terpecahkan misterinya dan akan menjadi berita yang berlalu. Berita tersebut hanya menjadi informasi yang bertumpuk dalam pengetahuan pembaca sebagai informasi eksternal dan secara internal pembaca tidak menghiraukannya lagi. Demikianlah gambaran tentang komunikasi langsung, pembaca tidak memiliki relasi batin dengan informasi dan tanpa perlu ada proses refleksi. Kierkegaard mengatakan bahwa komunikasi langsung hanya mempunyai fungsi untuk menyampaikan kebenaran secara langsung tanpa menyam-

paikan komunikasi yang memerlukan refleksi.<sup>8</sup>

### Komunikasi Tidak Langsung

Bagi Kierkegaard, komunikasi langsung bukanlah cara yang efektif untuk menghadapi persoalan masyarakat zaman itu. Komunikasi langsung tidak dapat mengatasi ilusi kekristenan yang marak terjadi di tengah masyarakat. Oleh karena itu, Kierkegaard tidak setuju dengan metode komunikasi langsung. Baginya, metode yang paling ampuh untuk membebaskan umat Kristen dari ilusi kekristenan ialah metode komunikasi tidak langsung. Dalam karyanya *The Point of View* (pada artikel ini akan menggunakan singkatan PV), Kierkegaard mengatakan demikian, "Tidak ada ilusi yang bisa dihilangkan secara langsung karena pada dasarnya secara tidak langsung ilusi dapat dihilangkan. Jika menjadi Kristen hanyalah sebuah ilusi dan harus dilakukan sesuatu atas situasi tersebut, maka harus dilakukan secara tidak langsung; bukan oleh seorang yang dengan lantang menyatakan dirinya sebagai orang Kristen yang hebat melainkan oleh seorang yang lebih tahu dan bahkan tidak mengakui dirinya sebagai orang Kristen".<sup>9</sup>

Meskipun metode komunikasi tidak langsung ini dimaksudkan untuk mengatasi ilusi Kekristenan, namun karya-karya yang menggunakan metode komunikasi tidak langsung tidak dikaitkan dengan persoalan kerohanian umat Kristen oleh Kierkegaard. Lantas bagaimanakah menjelaskan metode komunikasi tidak langsung ini? Secara komprehensif, filsuf Claire Carlisle menjelaskan bahwa dengan komunikasi tidak langsung, Kierkegaard membangun karakter dan situasi fiksi, menginterpretasikan teks Alkitabiah, menggunakan metafora-metafora, sindiran, candaan, bergaya komikal, dan menggunakan nama samaran.<sup>10</sup> Dengan cara-cara tersebut yang hanya dapat dilakukan dalam komunikasi tidak langsung, Kierkegaard dapat menyampaikan karya-karyanya yang cukup luas. Metode ini memiliki manfaat besar, yaitu refleksi, yang tidak dimiliki oleh metode komunikasi langsung. Refleksi dalam diri pembaca menjadi fungsi utama dari komunikasi tidak langsung. Menurut Kierkegaard, komunikasi didefinisikan dalam refleksi karena terlihat berlawanan.<sup>11</sup>

Refleksi adalah proses berpikir yang sangat diandalkan Kierkegaard. Kierkegaard menguraikan

6 Kierkegaard, Soren (1992) *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. terj. Howard V Hong and Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University. h. 74.

7 Evans, C. Stephen (2009). *An Introduction Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press. h. 37.

8 Kierkegaard 1998, 7.

9 Kierkegaard 1998, 43.

10 Carlisle, Claire (2006). *Kierkegaard A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum International Publishing Group. h. 26.

11 Kierkegaard 1998. 56.

dan memperlihatkan kaitan erat antara komunikasi tidak langsung dengan refleksi. Refleksi adalah sebuah proses pikiran yang kritis dan subjektif.<sup>12</sup> Refleksi dapat dimengerti sebagai kita yang “berpikir”. Kita melepaskan diri dari sisi naluriah,<sup>13</sup> kebiasaan, kecenderungan, dan terdorong untuk mengambil jeda atau jarak dari kehidupan sehari-hari. Mengambil jeda atau jarak ini lah yang disebut “refleksi”; membuat kita berpikir sejenak untuk melihat diri kita sendiri, seperti sedang berkaca di cermin atau di danau yang tenang airnya. Karena itu dalam refleksi, kita akan berhasil melihat diri kita sendiri.<sup>14</sup> Dalam refleksi, subjek menyadari bahwa ia mempunyai kebebasan untuk mencari kebenaran dengan proses menyimpulkan setelah ia mengolah kebenaran itu dalam imajinasi dan batinnya.<sup>15</sup> Dengan demikian, pembaca tidak semata-mata hanya menerima informasi saja dari komunikasi tidak langsung.

Suatu proses refleksi akan berjalan jika terjadi komunikasi yang berlawanan atau berbeda. Ada hal-hal yang sengaja ditutup-tutupi atau sesuatu yang terlihat berlawanan dalam informasi dari komunikasi tidak langsung yang sengaja dibuat untuk mengelabui pembaca. Sebab hal-hal yang berlawanan atau berbeda akan menarik perhatian dan memicu seseorang untuk mengkritisi perbedaan tersebut, terutama yang berkaitan dengan hidupnya. Pembaca yang sedang berefleksi ini diibaratkan seperti seorang ibu yang melahirkan anaknya sendirian. Evans menjelaskan bahwa dalam karya-karya Kierkegaard di mana ia menyamakan namanya merupakan metode yang bersifat *maieutike*.<sup>16</sup> Ia berperan seperti seorang bidan yang hanya membantu pembaca untuk menjadi diri pembaca sendiri dan berhubungan dengan teks serta tokoh-tokoh yang diciptakan dan dinarasikan dalam karya-karyanya tersebut. Pembaca sendirilah yang melahirkan kebenaran bagi dirinya sendiri.

Refleksi yang seperti itulah yang hendak dicapai oleh Kierkegaard dengan komunikasi tidak langsung. Kierkegaard mengatakan bahwa, “metode komunikasi tidak langsung akan terlihat berlawanan dan menciptakan jarak antar pembaca dan penulis<sup>17</sup>”. Maksud pernyataan Kierkegaard tersebut

ialah bahwa komunikasi tidak langsung merupakan sebuah metode yang dengan sengaja menciptakan hal-hal yang berlawanan dan berbeda bahkan terlihat aneh agar pembaca terpicu untuk mencari tahu sendiri tanpa campur tangan penulis tentang hal apa yang berlawanan dan kontras dengan hidup pribadinya. Dengan melakukan proses refleksi ini, pembaca secara tidak langsung akan menemukan hakikat kebenaran moral dan agama yang subjektif sebagaimana harapan Kierkegaard. Oleh karena itu, metode ini disebut sebagai alat yang sangat ampuh untuk menarik perhatian pembaca dalam menemukan kebenaran.

Selain refleksi sebagai fungsi utama, salah satu aspek penting dalam metode komunikasi tidak langsung yang juga harus dijelaskan lebih lanjut ialah adanya unsur kerahasiaan dan juga apa yang disebut oleh Kierkegaard sebagai refleksi ganda. Menurut Kierkegaard, komunikasi langsung merupakan komunikasi biasa yang tidak ada rahasia di dalamnya, sebab rahasia hanya ada pada refleksi ganda dari pemikiran subjektif. Kierkegaard menekankan bahwa semua hal esensial pada hakikatnya adalah rahasia karena tidak dapat dikomunikasikan secara langsung.<sup>18</sup>

Dalam *Training in Christianity* Kierkegaard mengatakan, “Komunikasi tidak langsung dapat menjadi seni komunikasi dalam menggandakan komunikasi: di satu sisi menjadi komunikator dan di sisi lain menjadi bukan siapa-siapa (*nobody*). Inilah yang biasa disebut oleh beberapa penulis pseudonim sebagai komunikasi ganda dari komunikasi. Sebagai contoh, dalam bentuk komunikasi tidak langsung, lelucon dan kesungguhan akan ditempatkan secara bersamaan sedemikian rupa sehingga komposisinya adalah simpul dialektis—dan kemudian menjadi bukan siapa-siapa (*nobody oneself*). Jika ada yang ingin berhubungan dengan komunikasi semacam ini, dia harus melepaskan ikatannya sendiri”.<sup>19</sup>

Dalam teks tersebut Kierkegaard menjelaskan bahwa komunikasi tidak langsung ibarat seni. Pada karya dengan nama samaran, pembaca tidak mengetahui penulis asli dan apakah teks yang dibaca merupakan kebenaran atau hanya lelucon. Pembaca seakan tertipu, sebab ia tidak mengetahui makna teks yang sebenarnya atau buram, yang dalam istilah Kierkegaard bukan siapa-siapa (*nobody*). Demikian pembaca tidak bisa mengandalkan pengetahuan tentang penulis dan teks secara lang-

12 Peter J Mehl (2005). *Thinking through Kierkegaard: Existential Identity in A Pluralistic World*. USA: University of Illinois Press. h. 51.

13 Westphal, Merold (1996). *A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*. USA: Purdue University. h. 63.

14 Westphal, 63.

15 Evans, 31.

16 Evans, 29.

17 Kierkegaard 1992, 263.

18 Kierkegaard 1992, 79.

19 Kierkegaard, Soren (1992) *Training in Christianity*. terj. Walter Lowrie. New Jersey: Princeton University Press. h. 132-133.

sung untuk mengetahui isi bukunya. Pembaca sendiri seperti menghadapi sebuah teka-teki, ia sendiri yang mencari makna dan tujuan isi buku itu sendiri seperti membuka ikatan tali simpul.

Pikiran subjektif muncul dari batin seseorang daripada pertimbangan rasionalnya. Dengan pikiran yang subjektif, seseorang akan menghayati kebenaran dengan batinnya. Selain itu, seseorang yang berpikir secara subjektif bisa menerima hal-hal yang bersifat paradoks dan mustahil (*absurd*). Dengan demikian, ia bisa mencermati dan mengolah komunikasi yang bersifat berlawanan dengan hal-hal yang rasional dan objektif.

Komunikasi tidak langsung memiliki sifat rahasia. Hanya dengan konsep rahasia yang tersimpan dalam konten, penulis berharap konten tersebut bisa memicu subjektivitas pembaca. Dalam konteks karya nama samaran Kierkegaard, pembaca diajak berelasi dengan tokoh-tokoh imajiner Kierkegaard untuk mengetahui rahasia dalam teks. Proses ini tidak bisa dilakukan dengan komunikasi langsung karena teks langsung tidak berisi rahasia disebabkan semua serba terbuka. Komunikasi tidak langsung berfokus pada unsur ketersembunyian dan rahasia, sebab masalah subjektivitas dalam batin pembaca tidak bisa dibuka secara langsung. Kierkegaard berasumsi bahwa komunikasi langsung berkaitan dengan dimensi pikiran manusia saja, oleh karena itu, ia menyebutnya sebagai komunikasi biasa dan tidak masuk sampai ke dalam wilayah refleksi batin. Komunikasi yang bisa sampai masuk ke wilayah refleksi batin hanyalah komunikasi tidak langsung.

Jadi, jika penulis hendak mencoba membangkitkan subjektivitas batin pembaca, maka ia diharapkan tidak hanya memberikan informasi objektif yang dibutuhkan pembaca secara langsung saja. Penulis dengan komunikasi tidak langsung biasanya mencoba menyembunyikan dirinya dan dengan berbagai usaha, penulis secara aktif menipu pembaca, dan akhirnya penulis berharap pembaca dapat memilih dan ditransformasi olehnya.

Dalam karyanya *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments* (dalam tulisan ini akan menggunakan singkatan CUP), Kierkegaard juga menjelaskan bahwa komunikasi subjektif dari komunikasi tidak langsung mengandung refleksi ganda<sup>20</sup>. Ini elemen penting yang tidak ada dalam komunikasi langsung. Dengan adanya refleksi ganda dalam komunikasi tidak langsung, pembaca dapat mengapropriasi teks ke dalam batinnya. Refleksi

pertama muncul pada saat pembaca mengetahui apa yang disampaikan oleh penulis dan refleksi kedua ialah pembaca bertanya pada dirinya apa kaitan teks ini dengan pandangan hidupnya. Inilah yang dimaksud dengan refleksi ganda. Refleksi ganda diibaratkan seperti seorang melihat cermin dan melihat pantulan dirinya. Ini proses terpenting dalam komunikasi tidak langsung, sebab pembaca memeluk apa yang ia anggap penting bagi hidup dari batinnya.

Sebagai contoh, seorang penulis hendak mengajar pembaca. Bahan ini biasanya dibaca, dimengerti, dipelajari dan dipahaminya. Bagi Kierkegaard tidak demikian. Ia memakai pseudonim (nama samaran) sebagai salah satu cara komunikasi tidak langsung. Penulis pseudonim mengubah semua persepsi asli dari penulis (Kierkegaard) dan menggunakan nama samaran. Meskipun mempunyai latar belakang sendiri seperti editor *Either/Or*, yang bernama Victor Eremita, ternyata dia bukan penulis dari *Either/Or*. Dia hanya mengumpulkan semua bahan, dan penulis sebenarnya adalah orang yang bahkan tidak memiliki nama. Dengan demikian, secara berlapis-lapis penulis asli menyembunyikan dirinya seperti benang kusut, sehingga pembaca sengaja dibuat tidak perlu mengetahui siapa penulisnya, sebab aktornya adalah pembaca dan penulis bukan siapa-siapa.

Proses ini bukan tentang penulis dan pesannya yang mendapat perhatian, tetapi tentang bagaimana membiarkan konten memberi efek pada pembaca. Itu juga yang menyebabkan mengapa Kierkegaard menulis begitu banyak karya fiksi yang semuanya memakai pseudonim. *The Stages of life*, *Repetition* dan *Either/Or* adalah cerita fiksi, dan pembaca tidak membaca tulisan-tulisan tersebut seperti risalah akademi. Pembaca akan membacanya seperti membaca kisah seseorang, dan melalui mata orang tersebut pembaca dapat mengalami apa yang ia alami. Pembaca mendapatkan gambaran yang ingin disampaikan Kierkegaard, tetapi secara tidak langsung melalui pengalaman orang dalam cerita yang dibaca. Kierkegaard berharap demikian. Ia melibatkan dan memimpin mereka untuk mengenali diri mereka sendiri dan menarik pengalaman batin dari tokoh-tokoh fiksi yang ia ciptakan. Kemudian pembaca mempertimbangkan dan mengadopsi cara-cara hidup yang dipaparkan dengan penyesuaian-penyesuaian hidup mereka.

Sebagai contoh, kita dapat melihat karya CUP yang ditulis oleh seseorang yang mengaku bernama Johannes Climacus. Climacus tidak menampilkan dirinya sebagai teladan Kristen yang baik. Ia tidak menyerang serta menceramahi pembaca-pembacanya tentang kebenaran moral dan dogma Kristen

20 Kierkegaard 1992, 74.

yang sesungguhnya. Climacus justru menyatakan bahwa dia bukan seorang Kristen. Dan pengakuan diri ini tentu saja mengejutkan para pembacanya pada abad kesembilan belas. Dengan menciptakan tokoh fiksi ini, Kierkegaard memungkinkan Climacus untuk membahas arti sebenarnya menjadi seorang Kristen tanpa menyinggung perasaan pembacanya. Hal ini pada gilirannya memungkinkan pembaca untuk merenungkan bagaimanakah menjadi seorang Kristen sesungguhnya, tanpa merasa bahwa ia perlu membela diri. Melalui strategi komunikasi tidak langsung yang telah dipaparkan di atas, Kierkegaard meyakini bahwa ilusi yang besar dan melanda di Denmark bisa dibebaskan, dan umat Kristen dapat kembali menjadi orang Kristen yang sungguh-sungguh.

### Nama Samaran

Penggunaan nama samaran mendapat perhatian khusus dari Kierkegaard dalam strategi komunikasi tidak langsung yang ia rumuskan. Kierkegaard menggunakan banyak sekali nama samaran untuk menciptakan persona yang berbeda-beda dalam cerita fiksi yang ia bangun. Layaknya seorang sutradara ia membuat film berseri-seri. Hal ini tidak bisa dilakukannya dengan metode komunikasi langsung karena semua serba langsung dan transparan. Sedangkan komunikasi tidak langsung memberikan ruang untuk kreativitas Kierkegaard. Berikut ini merupakan nama-nama samaran yang dibuat oleh Kierkegaard.

Meskipun yang tercantum di atas hanya tujuh nama, namun yang sebenarnya total nama samaran yang dibuat oleh Kierkegaard berjumlah tiga belas. Semua nama tersebut memiliki makna dan arti dalam bahasa Latin. Misalnya saja nama Johannes Climacus yang berarti Johannes sang pemanjat, Victor Eremita yang berarti seorang pendeta yang menang melawan musuhnya, dan nama Vigilius Haugniensis yang kemungkinan berkaitan dengan filsuf Hegel, yang memiliki arti penjaga Kopenhagen. Menurut Walter Kaufmann, penggunaan nama samaran yang memiliki arti dalam bahasa Latin terkesan sebagai lelucon yang bermaksud menyindir atau memberikan kode atau penanda kepada pembaca.

Sebagai contoh, nama Johannes de Silentio yang berarti Johannes si pendiam. Padahal bisa saja nama tersebut diartikan sebagai Johannes yang diam, tetapi ada makna lain yang tersembunyi. Para pembaca dapat menafsirkan Johannes de Silentio sebagai Johannes yang mencoba memecahkan keheningan atau Johannes yang mencoba menjelaskan apa yang mungkin tidak dapat dijelaskan. Misalnya saja, Johannes tidak dapat mengerti mengapa Abraham berada dalam situasi di mana ia harus membunuh anak kesayangannya demi ketaatannya kepada Tuhan dalam *Fear and Trembling*. Padahal Johannes digambarkan sebagai tokoh hebat dalam urusan filsafat dan ia mengerti filsafat Hegel.

Hal ini dimaksudkan untuk memicu para pembaca yang juga berpendidikan tinggi agar menganggap diri mereka mengalami kebingungan yang sama

**Tabel Karya-karya Kierkegaard yang menggunakan nama samaran**

| Judul Buku                      | T a h u n Terbit | Nama Samaran                                     |
|---------------------------------|------------------|--|
| <i>Either/Or</i>                | 1843             | Victor Eremita                                   |
| <i>Repetition</i>               | 1843             | C o n s t a n t i n e<br>Constantius<br>Johannes |
| <i>Fear and Trembling</i>       | 1843             | de Silentio                                      |
| <i>Philosophical Fragments</i>  | 1844             | Johannes Climacus                                |
| <i>The Concept of Anxiety</i>   | 1844             | V i g i l i u s<br>Haufniensis                   |
| <i>Stages on Life's way</i>     | 1845             | H i l a r i u s<br>Bookbinder                    |
| <i>CUP</i>                      | 1846             | Johannes Climacus                                |
| <i>The Sickness unto Death</i>  | 1849             | Anti Climacus                                    |
| <i>Practice in Christianity</i> | 1850             | Anti Climacus                                    |

dengan Johannes. Ketika Johannes mengatakan bahwa ia tidak dapat memahami Abraham, menunjukkan bahwa kategori-kategori filsafat dan bahkan pemikiran rasional umumnya tidak memadai untuk memahami iman Abraham yang ada di wilayah moral dan agama. Dengan menyamakan diri sebagai Johannes, Kierkegaard menarik pembaca dalam usahanya untuk memahami tindakan Abraham, bahkan pembaca juga mungkin menemukan dirinya tidak dapat memahami tindakan Abraham tersebut. Hal ini akan membuat pembaca merefleksikan bahwa pemikiran rasional manusia itu terbatas dan tidak dapat menangkap seluruh keberadaan manusia.

Keuntungan menggunakan nama samaran selain mengaburkan atau menghilangkan jejak Kierkegaard sebagai penulis asli, juga dapat memicu pembaca untuk ikut hanyut dalam kisah yang ia baca karena tidak mengenali persona-persona yang ada dalam narasi tersebut. Hal ini akan berbeda jika ia mengenal siapa tokoh yang ada dalam narasi, karena kecenderungan manusia ialah memiliki persepsi sendiri sehingga ia akan enggan untuk mengikuti kisahnya. Seperti kisah Johannes yang telah dipaparkan di atas, Kierkegaard ingin supaya pembaca tidak menghiraukannya sebagai penulis. Dalam PV, Kierkegaard menegaskan bahwa sejak awal ia sendiri tidak memiliki otoritas apapun.<sup>21</sup> Kierkegaard memosisikan dirinya sebagai seorang bidan dan ia harus memberikan ruang dan kebebasan bagi pembaca untuk merefleksikan dirinya sendiri.

Kierkegaard juga mengatakan bahwa dia tidak memiliki otoritas saat menulis di bidang yang bersentuhan dengan pengetahuan moral dan agama. Kierkegaard berasumsi bahwa kebenaran di wilayah moral dan agama berada di otoritas Ilahi. Apalagi Kierkegaard bukanlah kepala gereja dan bukan pula pendeta atau pejabat negara. Dia hanyalah seorang penulis, dan malah Kierkegaard menganggap dirinya hanya seorang pembaca saja. Sebagaimana dikatakan Kierkegaard dalam PV, "Tanpa otoritas untuk meniadakan agama, pada dasarnya kekristenan adalah tema untuk seluruh karya saya sebagai penulis yang dianggap totalitas. Sejak awal, saya telah menegaskan diri saya yang "tanpa otoritas". Saya lebih menganggap diri saya sebagai pembaca (*reader*) daripada sebagai penulis."

Kierkegaard menurunkan derajat dirinya dari penulis menjadi tingkat pembaca, dan ia merendahkan diri, serta mencoba mendapat manfaat dari buku-buku karyanya yang ditulis dengan nama samaran. Dia pernah mengatakan bahwa imannya

pun tidak tinggi dan tidak sebanding dengan tokoh Johannes Climacus.<sup>22</sup> Anti Climacus yang merupakan salah satu tokoh samaran Kierkegaard juga menjelaskan bahwa fokus utama karyanya adalah pembaca sebagai aktor utama. Penulis harus menjadi bukan siapa-siapa (*nobody*). Tujuan ini sama seperti Sokrates dalam menerapkan pengajarannya. Sokrates berhasil menjadi *nobody* dalam karyanya sendiri. Karena bagi Sokrates, kebenaran sudah terlebih dahulu tertanam dalam diri setiap manusia, sehingga ia hanya berperan sebagai komunikator dan bukan merupakan seorang yang berjasa membantu seseorang menemukan kebenaran.

Tujuan penggunaan nama samaran ialah agar jejak penulis benar-benar hilang sehingga identitas aslinya tertutupi. Menutupi identitas asli penulis dimaksudkan agar tidak ada otoritas atau pengaruh pola pikir pembaca. Ini dijelaskan Kierkegaard supaya pembaca tidak mencari konteks latar belakang darinya sebagai penulis sehingga mudah memahami teks. Hanya ada teks dan si pembaca itu sendiri di hadapan pembaca. Dalam hal tersebut, Kierkegaard hendak menciptakan efek refleksi dalam diri pembaca supaya tidak dipengaruhi pikiran objektif dari si penulis teks. Kierkegaard berharap supaya dengan menggunakan nama samaran, ia bisa mentransmisi "konten" yang tertutup dan dibuka oleh pembaca sendiri. Sekali lagi, hal ini tidak mungkin dilakukan jika Kierkegaard menggunakan metode komunikasi langsung.

Nama-nama samaran yang diciptakan oleh Kierkegaard bertujuan untuk memenuhi karakter-karakter yang ia ciptakan dalam karya-karyanya. Dari karakter-karakter itu Kierkegaard hendak menyampaikan suatu pandangan hidup kepada pembacanya dalam rangka mengkaji apakah pembaca dapat melihat sendiri seperti apa eksistensi individual penulis, seperti misalnya Johannes. Bagi Kierkegaard, semua penulis dengan nama samaran memiliki pikiran atau pandangan dan latar belakang yang berbeda-beda. Ia mengatakan dengan tegas dalam CUP, "Jadi dalam buku-buku, tidak ada satu kata pun dari saya si penulis dengan nama samaran. Saya tidak memiliki pendapat tentang itu, kecuali sebagai pihak ketiga, tidak memiliki ide apapun tentang makna tulisan tersebut kecuali sebagai pembaca<sup>23</sup>."

Maksud Kierkegaard dalam hal ini ialah bahwa hanya sebagai pembaca, ia tidak menyumbangkan satu kata pun. Kierkegaard tidak peduli dan mengabaikan perhatian pembaca terhadap dirinya dan

21 Kierkegaard 1998, 12.

22 Carlisle, 36.

23 Kierkegaard 1992, 626.

sesungguhnya dia tidak peduli penilaian terhadap dirinya. Seorang filsuf posmodern bernama Caputo berpendapat bahwa ini merupakan suatu terobosan di mana sang penulis juga menjadi pembaca.<sup>24</sup> Di sini, penulis merendahkan diri bergeser menjadi pembaca. Ia tidak peduli dengan otoritasnya atau bagaimana pandangan pembaca terhadap dirinya.

Jika hidup masing-masing nama samaran paling baik dianggap sebagai karakter fiksi yang diciptakan Kierkegaard, maka penulisan nama samaran secara keseluruhan dapat dipandang sebagai novel yang luas dimana masing-masing nama samaran adalah suatu karakter. Tujuan Kierkegaard membuat nama samaran mirip dengan novelis yang mengisi dunia fiksi dengan karakter yang tidak ada dalam kehidupan nyata. Contoh seperti *Either/Or*, ia memberikan nama A pada seorang pemuda yang menjalani kehidupan dan kesenangan yang hedonis. Sebab di zaman itu, orang berlaku seperti penggoda dan hidup dalam dunia hedonis masih sangat tabu.

Kierkegaard ingin agar para pembacanya berpikir serius tentang keberadaan manusia dan kehidupan mereka sendiri. Barangkali dalam menghadapi karakter seperti Johannes, si penggoda atau hakim William, pembaca akan melihat sesuatu dari diri mereka sendiri dan mendapatkan pemahaman yang lebih jelas tentang siapa mereka dan mungkin ingin menjadi apa mereka. Kierkegaard ingin agar para pembacanya melihatnya sendiri dan menjadi pemikir subjektif yang menyadari betapa beratnya tugas manusia menjadi diri sendiri.

### **Keunggulan Metode Komunikasi Tidak Langsung**

Kierkegaard begitu percaya akan komunikasi tidak langsung sehingga banyak karya tulisnya yang begitu tebal menggunakan metode ini. Bukan tanpa alasan ia memilih metode komunikasi tidak langsung, sebab metode komunikasi tidak langsung ini memiliki keunggulan dibandingkan dengan komunikasi langsung. Beberapa keunggulan dari metode komunikasi tidak langsung ialah, *pertama*, komunikasi tidak langsung menciptakan pembaca yang mandiri. Kemandirian dalam komunikasi tidak langsung berarti pembaca berpikir, berefleksi dan mencari kebenaran atas pembacaannya sendiri karena tidak adanya pengaruh dari penulis. Pribadi yang mandiri tidak akan ditemukan dalam komunikasi langsung. Komunikasi langsung berarti adanya kejelasan, kelurusan, dan tidak adanya perlawanan

apalagi unsur paradoks dan ironis dalam teks sehingga tidak menuntut pembaca untuk berefleksi. Pembaca tidak akan mengalami kebingungan karena ia mengetahui pilihan yang akan diikuti beserta alasan-alasan yang telah disediakan oleh penulis.

*Kedua*, penulis tidak memiliki otoritas. Meski terkesan aneh jika penulis malah tidak memiliki otoritas atas tulisannya sendiri, namun bagi Kierkegaard ini adalah langkah yang bijak. Dengan tidak memiliki otoritas berarti penulis tidak akan memengaruhi proses membaca dari para pembacanya. Hal inilah yang menjadi alasan Kierkegaard memilih untuk menggunakan nama samaran, yaitu agar menghilangkan otoritas dirinya sebagai seorang Kierkegaard. Dengan demikian, ia memberikan ruang kebebasan bagi pembaca untuk menjadi dirinya sendiri. Pembaca dapat berelasi dengan tokoh-tokoh fiksi yang ada dalam teks dan dapat berpikir serta merefleksikan apakah pembaca akan menjadi seperti tokoh A atau B. Sedangkan dalam komunikasi langsung, otoritas penulis akan terlihat secara jelas. Misalnya saja, ketika teks tentang agama Kristen ditulis oleh wakil gereja, maka pembacaan para pembacanya akan terpengaruh karena mereka mengetahui bahwa yang menulis teks tersebut adalah yang memiliki otoritas atas agama Kristen. Dengan kata lain, dalam komunikasi langsung, pembaca akan terpengaruh oleh pandangan penulis.

*Ketiga*, proses refleksi pembaca. Kierkegaard menyebut refleksi ganda sebagai instrumen yang penting dalam membentuk kesadaran diri dari pembaca. Dengan melakukan proses refleksi tanpa ada gangguan dari luar, pembaca dapat menggunakan hati atau batinnya dalam memilih dan akan berkomitmen dengan serius. Dengan kata lain, komunikasi tidak langsung mengharuskan pembaca melakukan refleksi, di mana batinlah yang bekerja ketika seseorang berefleksi. Proses refleksi ini tidak akan terjadi dalam komunikasi langsung karena informasi yang diberikan sudah merupakan fakta yang memuaskan keingintahuan pembaca dan menambah pengetahuannya. Informasi yang ada tidak bersentuhan dengan batin dan tidak memengaruhi kehendak pembaca dalam mengaktualisasikan dirinya. Sederhananya, pembaca akan mudah menentukan apa saja untuk hidupnya.

*Keempat*, Adanya proses batiniah yang kuat dan intensitas kebenaran. Untuk melihat yang dimaksud dengan proses batiniah yang kuat dan adanya intensitas kebenaran, dapat dilakukan dengan cara melihat terlebih dahulu dari sisi komunikasi langsung. Komunikasi langsung, menurut Kierkegaard, melemahkan kebenaran dan membuat intensitas kebenaran hilang. Dalam PV dikatakan,

<sup>24</sup> Caputo, John D. (2007). *How to read Kierkegaard*. London: Granta Books. h. 74.

“Masalahnya, bagaimanapun dengan penggunaan komunikasi langsung, saya memenangkan subjek dan akibatnya melemahkan kebenaran.” Dan dalam PV ia menyatakan “Begitu saya menggunakan komunikasi langsung, maka kebenaran kehilangan intensitasnya<sup>25</sup>.” Maksud pernyataannya itu ialah kebenaran dari informasi yang diberikan menjadi tidak penting karena dengan komunikasi langsung kebenarannya sudah jelas dan pasti; yang menjadi penting akhirnya adalah siapa yang menyatakan kebenaran tersebut. Akibatnya ialah pembaca akan jatuh pada kecenderungan memenangkan dan membela penulis yang mengutarakan kebenaran dengan komunikasi langsung. Proses ini kemudian akan mengurangi kualitas dan kekuatan dari kebenaran itu sendiri. Komunikasi langsung menurut Kierkegaard menghasilkan komunikasi yang lemah dan kurang efektif karena dalam teknik komunikasi langsung tidak ada proses refleksi dan juga proses untuk pembaca mengambil sebuah keputusan dan pilihan.

Sebaliknya, proses batiniah yang kuat hanya akan terjadi pada komunikasi tidak langsung. Karena dengan tidak mengandaikan sang penulis, pembaca akan membawa kebenaran itu untuk diolah dalam batinnya dengan berefleksi. Dengan demikian, yang terpenting akhirnya bukanlah menyetujui atau membela sang penulis atau yang mengutarakan, melainkan kebenaran bagi si pembaca itu sendiri. Intensitas kebenaran di sini yang akan diperjuangkan oleh pembaca. Dengan tidak adanya subjek, kebenaran yang akan menjadi lebih kuat, dan setiap orang akan berfokus pada kebenaran itu.

### **Kelemahan Metode Komunikasi Tidak Langsung**

Meskipun memiliki keunggulan, komunikasi tidak langsung tetap memiliki kelemahan. Beberapa kelemahan dari komunikasi tidak langsung ialah *Pertama*, komunikasi tidak langsung mengandung kelemahan substansi karena dalam proses subjektivitas, pembaca hanya mengandalkan dirinya sendiri tanpa dibantu orang lain. Setidaknya, ada tiga kelemahan dalam diri pembaca, yaitu 1) Manusia hidup dalam keterbatasan waktu, 2) Manusia memiliki sifat dan watak yang berbeda-beda, dan 3) Potensi munculnya *blind spot* (titik buta) pada manusia.

Kelemahan yang pertama yaitu manusia hidup dalam keterbatasan waktu. Kecenderungan manusia modern adalah menjadi manusia yang sangat “sibuk” dan terkadang sampai lupa waktu. Konteks di dunia modern sekarang ini, segala hal menjadi serba instan dan cepat, sehingga untuk menimbulkan

subjektivitas, syarat bagi seorang pembaca ialah harus memiliki waktu untuk mencerna dan untuk membuka kode-kode yang tersembunyi dalam narasi-narasi fiksi Kierkegaard. Proses tersebut bukanlah suatu proses yang mudah dan memerlukan waktu. Jika seseorang hidup dalam keterbatasan waktu dan tidak memiliki waktu, maka proses untuk memahami karya-karya komunikasi tidak langsung Kierkegaard menjadi tidak akan efektif. Dengan sempitnya waktu, pembaca yang membaca karya-karya Kierkegaard yang rumit digambarkan seperti seseorang yang tengah memasuki lorong labirin dan mungkin akan menjadi putus asa dan menyerah.

Kelemahan kedua yaitu manusia yang memiliki sifat dan watak yang berbeda. Perbedaan sifat dan watak yang ditekankan di sini adalah perbedaan bahwa sebagian orang tidak menyukai kegiatan berpikir dan berefleksi, sementara sebagian yang lainnya hanya mau menerima hal-hal langsung atau yang sudah jadi dan tidak bersedia untuk berurusan dengan hal-hal yang bersifat kompleks. Orang model seperti ini dapat digambarkan seperti seorang murid yang ingin membayar seorang guru dan meminta agar guru tersebut mengajar dengan gaya langsung seperti di kelas. Selanjutnya, sebagai murid ia siap menerima dan menerapkannya dalam hidupnya.

Kelemahan yang terakhir adalah potensi munculnya titik buta (*blind spot*). Titik buta ini dapat muncul karena inisiatif dan keaktifan si pembaca dalam mencari kebenaran bagi dirinya sendiri. Titik buta yang dimaksud ialah adanya kemungkinan bahwa ada hal-hal yang tidak terlihat oleh pembaca sehingga memerlukan seorang guru untuk menunjukkan secara langsung kesalahan pembaca yang bukan melalui jalur yang tidak langsung melainkan melalui pembicaraan dan demonstrasi langsung.

### **Bukan Sebuah Keharusan**

Meskipun strategi komunikasi tidak langsung mengharapkan dan mengutamakan pembaca lewat pengalaman pribadi akan membuat pembaca lebih mengerti tentang pengetahuan dan kebenaran moral serta agama yang kemudian mengubah dirinya, namun strategi komunikasi tidak langsung ini tidak menjadi sebuah keharusan<sup>26</sup> (*necessity*) karena tidak dapat menjamin efektivitasnya 100% sukses (*guarantee success*). Kadangkala, melalui interaksi antara guru dan murid juga dapat terjadi perubahan dalam hidup dan perspektif. Sebaliknya, pembaca tanpa guru dan tanpa tuntunan kadangkala dapat mengakibatkan

25 Kierkegaard 1998, 300.

26 Evans, 44.

tersesat dan putus asa dalam kehidupan. Sebab tanpa tuntunan secara langsung, pembaca digambarkan seperti orang buta yang mencari kebenaran bagi dirinya. Penggambaran secara demikian adalah akibat dari narasi fiksi Kierkegaard yang menggunakan nama samaran, dengan cara ironis dan humor. Kadangkala narasi demikian tidak mudah dimengerti dan berpotensi untuk terjadinya multitafsir.

Selain itu, strategi komunikasi tidak langsung Kierkegaard juga memerlukan waktu yang banyak untuk merenungkan dan merefleksikan tiga tahapan wilayah kehidupannya. Jika diterapkan kepada penganut Atheisme pada zaman ini, mungkin tahapan wilayah religius telah menjadi tidak relevan lagi. Sekalipun jika bagi orang-orang di zaman Kierkegaard masih relevan, tahapan wilayah kehidupan menurut Kierkegaard tetap mengakibatkan suatu persoalan yang rumit dan membingungkan bagi pembaca yang hidup di antara estetis dan etis atau etis dan religius untuk memilah wilayah hidup dirinya yang tampak tidak begitu jelas tanpa bantuan orang lain. Sebab, ada pepatah kuno yang menyatakan “*gajah di pelupuk mata tak tampak, semut di seberang lautan tampak*”. Dengan kata lain, kadangkala seseorang memerlukan bantuan orang lain untuk menunjukkan secara langsung kelemahannya.

*Kedua*, ada jejak pribadi yang ditinggalkan dalam metode komunikasi tidak langsung. Kierkegaard menggunakan begitu banyak nama samaran meskipun yang terkenal hanya beberapa di antaranya seperti Johannes Climacus, Johannes de Silentio dan Anti Climacus. Cara Kierkegaard menggunakan nama samaran seperti boneka Rusia di dalam cerita fiksi, di mana ia memakai satu nama samaran dan kemudian muncul kembali nama-nama samaran kedua, ketiga dan terkesan sengaja membuat pembaca untuk tidak memedulikan dia sebagai penulis sehingga ia bisa hilang begitu saja dalam tulisan dan karya-karyanya. Namun, kebenaran mengenai Kierkegaard yang mengatakan bahwa tujuan menggunakan nama samaran supaya pembaca tidak melihat dia atau menganggap dia bukan siapa-siapa (*nobody*) masih perlu dipelajari kembali. Sebab, kemungkinan tidak melihat jejak Kierkegaard secara pribadi sebagai penulis dalam karyanya yang menggunakan nama samarannya sendiri, dan kemungkinan pikiran, suasana hati, gaya serta kebiasaan hidupnya sebagai Kierkegaard tidak tercampur atau tersirat dalam karya-karya yang menggunakan nama samaran adalah sesuatu yang sulit diterima. Bagaimanapun, tidak ada jaminan bahwa pembaca sungguh-sungguh bebas dari pengaruh dan otoritas penulis asli dan apakah Kierkegaard tidak meninggalkan jejak dirinya dalam karya-karyanya yang menggunakan nama samaran.

Berdasarkan bacaan *Stages On Life Way* khususnya dalam buku harian Quidam yang diedit oleh Hilarius

Bookbinder yang merupakan nama samaran Kierkegaard, bagi pembaca yang akrab dengan kisah hidup Kierkegaard akan segera mengetahui bahwa dari setiap halaman tulisan Kierkegaard terkesan kental dengan bahan biografi. Hal ini terlihat misalnya saja berkaitan dengan Kierkegaard yang sangat ambivalen tentang pernikahan. Dia bekerja di bawah tekanan dan ia berpikir bahwa malapetaka keluarga yang menghalanginya, diyakini akan menjadi semacam kutukan bagi Regine, tunangannya. Di dalam buku harian Quidam, ia sering mengulangi kalimat yang diambil dari kata demi kata dari komunikasi antara Kierkegaard dan Regine, termasuk kata demi kata yang dicetak ulang dari catatan harian yang menggunakan nama samaran untuk memutuskan pertunangannya dengan Regine. Oleh karena itu, banyak pembaca menafsirkan Kierkegaard dalam karyanya yang menggunakan nama samaran merupakan alat bagaimana ia berkomunikasi dengan Regine yang telah ia putuskan cintanya. Dengan demikian, komunikasi tidak langsung menjadi tidak jelas.

Kondisi ini juga bertambah kompleks saat Kierkegaard berselisih dengan majalah Corsair, di mana dia marah dan tidak segan menggunakan nama pribadinya untuk menyerang majalah Corsair dan gereja Lutheran yang menurutnya penuh dengan kemunafikan. Menurut Roger Poole, jejak pribadi Kierkegaard menjadi sulit dipisahkan dari nama samaran, sehingga pembaca menjadi kesulitan untuk memahami dan kemudian mengalami keraguan saat mencoba memilih apropriasi tokoh mana yang akan mereka teladani dan wawasan kehidupan mana yang harus mereka apropriasikan dengan tepat. Dengan demikian, hal tersebut menjadikan bacaan karya fiksi Kierkegaard menjadi rumit dan dapat mengakibatkan salah sasaran atau istilah yang digunakan oleh Poole ialah salah tembak (*misfire*).

*Ketiga*, keraguan pembaca dalam proses batin dan apropriasi. Kierkegaard dipengaruhi oleh filsafat Sokrates. Dalam filsafatnya, Sokrates disebut sebagai maestro yang ironis (*master of irony*), sebab Sokrates banyak menggunakan konsep ironis dalam komunikasi tidak langsung, metafora, sindiran, ironis dan perumpamaan-perumpamaan. Gaya ironis juga merupakan termasuk yang dominan di antaranya karena Kierkegaard memiliki impian yang sama dengan Sokrates sehingga ia ingin meniru gaya Sokrates dalam membangunkan subjektivitas orang-orang yang ada di Kopenhagen. Kierkegaard memandang metode ironi Sokrates sebagai tanda atau gejala munculnya eksistensi pribadi atau biasa disebut sebagai subjektivitas. Kierkegaard juga menganggap ironi sebagai simulasi atau berpura-pura menjadi subjek bagi dirinya sendiri. Dapat dikatakan bahwa menurut Kierkegaard, subjek selalu diberikan kepada dirinya sendiri menjadi layaknya kebenaran diri yang ke-

mulian dapat dibantah melalui proses ironis. Hal ini seperti Sokrates yang sebenarnya merupakan orang yang paling bijaksana di Athena, tetapi ia menyebut dirinya sebagai orang yang kurang pengetahuan (*ignorant*). Bagi orang yang bertemu dengan Sokrates, mereka mencoba untuk mengajari Sokrates, mereka pura-pura dan mengklaim bahwa diri mereka memiliki banyak pengetahuan. Namun, setiap kali melalui proses dialektis tanya jawab dengan Sokrates, pada akhirnya mereka sadar bahwa sebenarnya mereka pun kurang pengetahuan.

Demikian juga, jika karya-karya seperti CUP dipelajari, maka akan terlihat bahwa banyak ironi yang muncul dalam narasi-narasi Kierkegaard. Kierkegaard senang memakai cara ironis dalam mengutarakan dan mengekspresikan pemikirannya. Jika mendekati Kierkegaard dengan ketidakpercayaan, maka pembaca akan menganggap klaim-klaim Kierkegaard sebagai ironi, namun ternyata yang dia maksud adalah benar. Oleh karena itu, hal ini akan membuat pembaca berada dalam posisi yang tidak menguntungkan karena tidak pernah mengetahui persis apa yang ingin dikomunikasikan oleh Kierkegaard dan dengan demikian tidak dapat menafsirkan secara 100% benar.

Penafsiran pada teks narasi Kierkegaard memungkinkan terjadinya keraguan bagi pembaca dalam proses batin dan apropriasi. Sebagai contoh ialah gaya ironis Kierkegaard. Dalam gaya ironis Kierkegaard, tidak dapat dihasilkan satu tafsiran yang pasti dan jelas, sebab tulisan Kierkegaard banyak mengandung narasi humor, sindiran dan juga kesungguhan sehingga pembaca tidak akan dapat mengetahui mana yang benar-benar berita yang diinginkan oleh Kierkegaard.

Buku CUP berisi 500 halaman dan jika dibandingkan dengan buku *Philosophical Fragments*, memiliki perbedaan ketebalan hingga hampir lima kali. Dalam buku tersebut, para pembaca menafsirkan bahwa Kierkegaard secara sengaja ingin menyindir filsafat Metafisika Hegel yang kompleks dan tinggi seperti ilmu sains yang mampu menyelesaikan segala urusan manusia di bumi. Selain itu, pembaca juga menafsirkan bahwa kemungkinan Kierkegaard memiliki maksud yang lain. Hampir seluruh pembaca pada zaman ini menyimpulkan secara sama seperti kesimpulan tersebut meskipun masih tetap dipertanyakan mengenai kebenaran yang sesungguhnya. Apakah ia sengaja dengan panjang lebar untuk mendiskreditkan filsafat Hegel dalam buku CUP atau tidak. Namun, sampai hari ini tidak ada seorang pun yang mengetahui makna sesungguhnya dan pembaca hanya dapat menduga-duga.

Contoh lain yang dijelaskan oleh Kierkegaard dalam CUP ialah bahwa terdapat dua orang yang

sedang berdoa. Orang pertama percaya kepada Allah yang benar tetapi memiliki cara berdoa yang tidak sungguh-sungguh, sedangkan orang kedua ialah seorang kafir yang menyembah berhala tetapi memiliki cara berdoa yang sungguh-sungguh<sup>27</sup>. Bagi para pembaca, mereka dapat menafsirkan bahwa kebenaran paling penting yang berada pada wilayah agama adalah komitmen dari batin secara subjektif, sedangkan kebenaran doktrin yang objektif bukanlah suatu hal yang penting. Batin yang sungguh-sungguh memeluk apa yang diyakini merupakan hal yang utama sementara pemikiran objektif dan doktrin tidak penting.

Menafsirkan teks dengan cara tersebut tentu bukan suatu kesalahan, namun jika narasi ini diambil untuk menjadi sebuah kebenaran hakiki, maka dapat mengakibatkan terjadinya efek samping yang tidak diharapkan seperti timbulnya ajaran agama yang sesat dan pengikut agama yang radikal sebab tidak lagi mementingkan kebenaran obyektif di wilayah agama melainkan hanya mementingkan kebenaran subyektif saja.

*Keempat*, tidak adanya tema besar. Roger Poole menyajikan argumennya bahwa pembaca tidak dapat memberikan interpretasi definitif atas karya-karya milik Kierkegaard. Secara keseluruhan, Poole mengklaim bahwa gaya ironis Kierkegaard dalam penggunaan nama samaran dan komunikasi tidak langsungnya, membuat pembaca tidak dapat mengetahui apa yang dipikirkan oleh Kierkegaard sendiri. Poole menyatakan bahwa, "Kierkegaard telah menyiapkan 'mesin sastra yang benar-benar bekerja tetapi tidak berfungsi sama sekali."<sup>28</sup> Tulisan-tulisan Kierkegaard adalah non-referensial, dan jika pembaca mencari kebenaran, klarifikasi, doktrin atau makna dalam karyanya itu adalah suatu kesalahan. Sebaliknya, buku-buku tersebut dimaksudkan untuk menolak instruksi dan menyebarkan keraguan. Oleh karena itu, tidak ada benang merah filosofis yang pasti dapat diangkat dari semua karya-karya Kierkegaard, ia hanya seorang sastrawan saja dan usahanya adalah mencoba untuk menunda dan menanggulangi kebenaran<sup>29</sup>. Tulisan Kierkegaard digambarkan seperti labirin yang tidak memiliki jalan keluar, oleh sebab itu Poole berpandangan negatif terhadap kerangka dan uraian pemikiran Kierkegaard yang komprehensif. Menurutnya, masing-masing judul buku Kierkegaard yang ditulis dengan nama samaran harus dibaca secara terpisah dan mandiri, demikian juga masing-masing karya ditafsirkan oleh para pembaca sesuai hati mereka tanpa ada pemikiran sentral seperti yang diminta oleh Kierkegaard.

27 Kierkegaard 1992, 201.

28 Poole, Roger (1993), *Kierkegaard, The Indirect Communication*. London: University Press of Virginia. h. 7.

29 Poole, 8.

*Kelima*, komunikasi tidak langsung berkaitan dengan kemampuan. Saat membandingkan komunikasi langsung dengan tidak langsung pada jurnal, Kierkegaard mengatakan bahwa "Semua komunikasi pengetahuan adalah komunikasi langsung. Semua kemampuan (*capability*) komunikasi langsung adalah komunikasi tidak langsung"<sup>30</sup>. Definisi komunikasi langsung sangat jelas, yaitu berkaitan dengan hal yang langsung (*direct*) dan segera (*immediate*). Komunikasi langsung terkait dengan pengetahuan, informasi, fakta, dan jenis konten yang dianggap objektif. Sedangkan komunikasi tidak langsung berada pada sisi yang lain yaitu terkait dengan kemampuan (*capability*) manusia. Kemampuan di sini tidak mengacu kepada apa yang dapat dicapai sebagai manusia dalam arti luas, tetapi lebih kepada potensi tindakan manusia. Komunikasi tidak langsung memberi kemungkinan dan potensi, yang menjadikan kemampuan pembaca sebagai taruhnya. Tidak ada seorang pun yang mengetahui keberhasilan pembaca dalam membuka tali simpul dan mendapatkan hidup yang bermakna, tidak ada yang mengetahui mengenai kemampuan individu sehingga ia siap untuk menerima berita komunikasi tidak langsung dan tidak ada yang mengetahui keberhasilan Kierkegaard sebagai maestro ironis dari Kopenhagen yang sukses dalam merubah zamannya. Hal-hal tersebut tidak dapat dipastikan sebab semua bergantung pada derajat kemampuan dari masing-masing orang pada zaman Kierkegaard untuk memahami karya-karyanya.

## Kesimpulan

Kierkegaard hidup pada zaman keemasan Denmark, di mana kondisi penduduknya pada saat itu mengalami kemerosotan iman meskipun hampir keseluruhan penduduk kota tersebut beragama Kristen secara turun-temurun. Kemerosotan iman ini menurut Kierkegaard diakibatkan bukan karena kurangnya ajaran doktrin dan dogma kekristenan, melainkan tidak ada lagi kesungguhan dalam hidup beragama. Umat Kristen saat itu mengalami ilusi; kecenderungan mereka hanya mengikuti massa saja yang mengakibatkan kehilangan identitas diri sebagai pribadi. Dari situasi inilah, Kierkegaard membuat proyek untuk menyadarkan orang Kristen dan pentingnya agama yang tanpa syarat.

Proyek besar ini diawali dengan yang disebut oleh Kierkegaard sebagai metode *maeutike*. Metode ini akan menuntun pembaca untuk menemukan kebenaran oleh dirinya sendiri. Metode *maeutike* ini

menjamin hasil yang optimal karena penulisnya diabaikan sehingga akan meminimalisir pembaca terpengaruh oleh si penulis. Kierkegaard yakin bahwa metode *maeutike* bisa mengusir ilusi, yaitu pengaruh massa pada orang-orang Kristen pada zamannya supaya mereka kembali menjadi orang Kristen yang berkomitmen secara pribadi.

Untuk mendukung metode *maeutike* ini, Kierkegaard sebagai pembuat proyek harus memperhitungkan bagaimana metode *maeutike* tersebut dapat ditangkap dan dijalankan dengan baik oleh pembacanya. Ia merumuskan strategi komunikasinya sendiri dalam karya-karyanya. Kierkegaard memilih menggunakan komunikasi tidak langsung daripada komunikasi langsung. Menurut Kierkegaard, komunikasi tidak langsung memiliki keunggulan yang tidak dimiliki oleh komunikasi langsung. Komunikasi langsung dapat dikatakan sebagai komunikasi apa adanya. Pembaca yang membaca teks dengan teknik komunikasi langsung ini tidak akan mengalami kesulitan untuk mengerti, mengolah, dan memilih apa yang baik untuk hidupnya. Komunikasi langsung mengandaikan kejelasan dan ketepatan informasi yang diberikan. Sebaliknya, komunikasi tidak langsung menggunakan teknik "menipu", dalam arti tidak menyampaikan kebenaran secara gamblang. Penulis menutup-nutupi kebenaran dengan menulis karakter dan situasi fiksi, interpretasi teks Alkitabiah, metafora, sindiran, candaan, dan menggunakan nama samaran. Dari situlah pembaca akan terpicu untuk melakukan proses refleksi, dimana ia akan mengolah hasil pembacaannya itu dalam batinnya. Dengan demikian, dalam proses itu pembaca hanya akan berhadapan dengan teks dan dirinya sendiri, sehingga pembaca akan melahirkan sendiri kebenaran yang paling sesuai dengan dirinya.

Meskipun Kierkegaard dalam penjabarannya berhasil meyakinkan akan keunggulan komunikasi tidak langsung dibandingkan komunikasi langsung, tidak berarti bahwa komunikasi tidak langsung ini sempurna sebagai sebuah metode. Komunikasi tidak langsung ternyata memiliki beberapa kelemahan. Contohnya, komunikasi tidak langsung ini mengandaikan bahwa si pembaca hanya mengandaikan dirinya sendiri tanpa bantuan orang lain. Ini menjadi rawan karena setiap orang memiliki sifat dan watak yang berbeda. Ada yang mau berefleksi, ada yang hanya mau menerima sesuatu yang sudah jadi; ada yang sanggup berpikir sendiri, ada yang perlu bantuan arahan dari orang lain. Hal ini mengandaikan bahwa tidak semua orang mampu untuk menemukan kebenaran oleh dirinya sendiri. Oleh karena kelemahan-kelemahan tersebut, maka komunikasi tidak langsung tidak dapat dianggap sebagai metode yang paling ampuh

30 Rusell Hamer (2021), *Understanding Kierkegaard's Parables*. USA: McFarland & Company. h. 54.

## Daftar Pustaka

- Caputo, John D. *How to read Kierkegaard*. London: Granta Books, 2007.
- Carlisle, Clare. *A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum International Publishing Group, 2006.
- Evans, C. Stephen. *An Introduction Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Gardiner, Patrick. *Kierkegaard A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Kierkegaard, Soren. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. ed. and trans. Howard V Hong and Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University, 1992.
- \_\_\_\_\_. *The Point of View*. ed. and trans. Howard V Hong and Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University, 1998.
- \_\_\_\_\_. *The Essential Kierkegaard*. ed. and trans. Howard V Hong and Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Practice in Christianity*. ed. and transl. Howard V. Hong and Edna H. Hong, New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- Lowrie, Walter. *A Short Life of Kierkegaard*. USA: Princeton University Press, 2013.
- Poole, Roger. *Kierkegaard, The Indirect Communication*. London: University Press of Virginia, 1993.
- Peter J Mehl. *Thinking through Kierkegaard: Existential Identity in A Pluralistic World*. USA: University of Illinois Press, 2005.
- Rusell Hamer. *Understanding Kierkegaard's Parables*. (USA: McFarland&Company, 2021.
- Thomas, Hidyia Tjaya. *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi Diri Sendiri*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2018.
- Westphal, Merold. *Becoming A Self A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*. USA: Purdue University Research Foundation, 1996.

# Prinsip Cedera dalam Hubungan Kebebasan dan Otoritas Menurut John Stuart Mill

Oktavianus M. Yuda Pramana

*jehuddha@yahoo.co.id*

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

## Abstrak

Tulisan ini menelaah dinamika tegangan antara kebebasan dan otoritas dalam kehidupan politik. Menemukan prinsip untuk menganalisis tegangan antara keduanya sehingga kehidupan politik tidak jatuh dalam salah satu kutub atau ekstrem. Dalam *On Liberty* (2003 [1859]), Mill menyatakan perjalanan sejarah manusia dicirikan oleh pertarungan antara kebebasan (*liberty*) dan otoritas (*authority*). Dalam pertarungan itu, Mill menaruh perhatian pada kebebasan yang selalu berada dalam tegangan berhadapan dengan otoritas. Mill menyoroti batas yang tepat bagi pelaksanaan otoritas, sebab otoritas yang melampaui batas menjadi ancaman bagi kebebasan. Untuk menganalisis tegangan antara kebebasan dan otoritas, Mill mengajukan prinsip cedera (*harm principle*). Prinsip ini menegaskan bahwa satu-satunya tujuan pembatasan kebebasan adalah untuk mencegah cedera pada orang lain.

**Keywords:** Kebebasan, Kebebasan Individu, Otoritas, Otoritas Negara, Prinsip Cedera (*Harm Principle*)

## Pendahuluan

Dinamika kehidupan masyarakat Indonesia akhir-akhir ini diwarnai fenomena kebebasan orang mengekspresikan diri, pendapat, pandangan, maupun gagasannya terutama dengan sarana media sosial dan sarana lain dalam dunia maya. Namun kebebasan penyaluran ekspresi itu seringkali menjadi berlebihan dalam arti tanpa batas dan tanpa kontrol. Kondisi ini kemudian dapat memicu tersebarnya berita bohong (*hoax*), kontroversi, polemik, ujaran kebencian dan sebagainya. Di sini kebebasan itu mulai menimbulkan keresahan. Jika demikian, haruskah otoritas membatasi dan mengontrol kebebasan tersebut? Apakah pembatasan dan kontrol otoritas tersebut menjamin kebebasan atau justru menghalangi kebebasan?

Pertanyaan di atas mengerucutkan gejala adanya tegangan antara kebebasan dan otoritas dalam kehidupan masyarakat dan negara. Tegangan yang dinamis antara kebebasan individu dan otoritas negara menimbulkan persoalan tentang prinsip apakah yang dapat menengahi sekaligus membatasi agar kehidupan politik tidak jatuh dalam salah satu

kutub atau ekstrem tertentu. Dari prinsip ini dapat diharapkan terjadinya keseimbangan, di mana di satu sisi kebebasan tidak membatalkan otoritas, dan di sisi lain otoritas tidak membatalkan kebebasan.

## Metode Penelitian

Tulisan ini akan mendalami persoalan di atas berdasarkan pemikiran seorang tokoh filsuf modern yakni John Stuart Mill (1806-1873).<sup>1</sup> Penulis akan menelusuri pemikiran Mill tentang kebebasan dan otoritas serta hubungan keduanya melalui studi pustaka atas karya-karyanya, terutama karya Mill yang berjudul *On Liberty* (1859). Dalam *On Liberty*, Mill menulis, "Pertarungan antara Kebebasan dan Otoritas adalah potret paling menonjol dalam potongan sejarah yang paling awal kita kenal".<sup>2</sup> Mill menyatakan bahwa ia menulis *On Liberty* sebagai kajian tentang "Kebebasan Sipil atau Sosial: hakikat dan batas-batas kekuasaan yang secara legitim dapat diterapkan oleh masyarakat terhadap

---

1 John Stuart Mill ialah seorang filsuf Inggris yang paling berpengaruh pada abad ke-19. Mill memberikan kontribusi penting pada semua bidang utama filsafat, yang mencakup metafisika, epistemologi, etika, filsafat sosial dan politik, filsafat agama, dan filsafat pendidikan. Mill adalah filsuf besar Inggris terakhir yang menyajikan pandangan terintegrasi dari keseluruhan filsafat dan yang menghubungkan dimensi teoretis dan normatif pemikirannya secara langsung. Lebih dari sekedar penulis, Mill adalah seorang tokoh masyarakat. Pekerjaan praktisnya di bidang filsafat dan ekonomi selalu digunakan untuk membicarakan tentang masalah-masalah kebijakan publik yang kontroversial. Mill juga terlibat aktif dengan berbagai urusan pada masa itu, termasuk menjabat sebagai anggota Parlemen. Kehidupan dan pekerjaan Mill ini menjadikannya memiliki reputasi sebagai filsuf sosial dan politik. Bagi Capaldi, Mill layak disebut sebagai filsuf politik Inggris paling penting pada abad ke-19 (Lihat Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill: A Biography*, (New York: Cambridge University Press, 2004), ix-x).

2 John Stuart Mill, *On Liberty* (diedit oleh David Bromwich dan George Kateb), (New Haven and London: Yale University Press, 2003 [1859]), 73: "The struggle between Liberty and Authority is the most conspicuous feature in the portions of history with which we are earliest familiar".

individu".<sup>3</sup> Dengan kajian pustaka atas karya-karya Mill terutama *On Liberty*, penulis dapat menemukan pandangan dan gagasan Mill atas persoalan hubungan kebebasan dan otoritas serta prinsip penyeimbang bagi keduanya.

### Kebebasan dalam Pembahasan Mill

Istilah kebebasan merujuk pada istilah bahasa Inggris *liberty* dan *freedom*. Menurut Herry-Priyono, meskipun berasal dari akar linguistik berbeda, keduanya menunjukkan hal yang sama. Kata *liberty* berakar dari kata *libertas* (Latin), dengan turunan istilah yang mirip dalam kata *liberté* (Prancis), *libertad* (Spanyol), *libertà* (Italia). Sedangkan kata *freedom* berakar dari rumpun bahasa Eropa Utara, seperti kata *Freiheit* (Jerman), *vrijheid* (Belanda), *frihet* (Swedia), *frihed* (Denmark).<sup>4</sup> Tetapi menurut Joel Feinberg, kedua istilah ini memiliki perbedaan meskipun sering digunakan secara bergantian. Istilah *freedom* ketika diterapkan pada orang dan tindakannya, merujuk pada kemampuan seseorang dalam serangkaian keadaan tertentu untuk bertindak dengan cara tertentu. Sedangkan istilah *liberty* merujuk pada izin otoritatif untuk bertindak dalam beberapa cara tertentu.<sup>5</sup>

Paul Ziff dan Hanna Fenichel Pitkin menjelaskan bahwa dalam bahasa Inggris istilah *freedom* memiliki cakupan penggunaan yang lebih luas daripada *liberty* yang memiliki konotasi lebih formal dan legal. Jadi terdapat akar konsep yang berbeda sesuai dengan konteks penggunaan yang berbeda dan nuansa makna yang berbeda. Mill biasanya menggunakan '*liberty*' dan '*individual liberty*' (kebebasan individu) untuk membahas praktik kebebasan yang lebih terbatas. Dalam istilah *liberty* tersirat struktur kontrol yang berkelanjutan, baik hukum dan peraturan eksternal atau kontrol diri. Ini merupakan bagian dari daya tarik Mill kepada kaum liberal dan menjadi salah satu alasan mengapa Mill menulis esainya '*On Liberty*' dan bukan '*on freedom*'. Sebaliknya, Mill biasanya menggunakan istilah '*freedom*' secara lebih luas untuk mencakup penentuan nasib sendiri individu (*individual self-determination*) dan pemerintahan sendiri kolektif (*collective*

*self-government*) yang lebih luas.<sup>6</sup> Sesuai dengan judul karyanya, *On Liberty*, yang menjadi acuan utama tulisan ini, maka kebebasan yang dibahas dalam tulisan ini lebih banyak mendekati istilah *liberty*. Mill menyatakan bahwa karyanya *On Liberty* membahas tentang kebebasan sipil atau sosial (*civil or social liberty*).<sup>7</sup>

Di antara banyak pemikiran tentang kebebasan warga atau kebebasan sipil saat ini, sangat dikenal tipologi paham kebebasan yang diajukan Isaiah Berlin (1909-1997) dalam karyanya *Two Concepts of Liberty* (1958). Menurut Berlin, pemikiran tentang kebebasan dalam sejarah pemikiran politik dapat dibedakan menjadi kebebasan negatif (*negative liberty*) dan kebebasan positif (*positive liberty*). Kebebasan negatif, dalam pandangan Berlin, merupakan jawaban terhadap pertanyaan 'dalam hal apa pelaku - seorang atau kumpulan orang - dibiarkan atau seharusnya dibiarkan bertindak tanpa campur tangan orang lain?' Dengan kata lain konsep kebebasan negatif mencari jawaban atas pertanyaan 'sejauh mana pemerintah mencampuri urusan pribadiku?' Secara ringkas dapat dikatakan bahwa kebebasan negatif menunjuk pada kondisi tiadanya kekangan, atau kebebasan dari (*freedom from*). Kebebasan dari yang dimaksud adalah kebebasan dari kekangan yang dilakukan orang lain. Fokus paham kebebasan negatif adalah tiadanya kekangan, hambatan atau campur tangan dari luar diri seorang (*external*) untuk melakukan apa yang ia inginkan. Kebebasan negatif terwujud dengan tiadanya kekangan dari luar pelaku. Berlin menyatakan bahwa inilah arti kebebasan yang dipakai para pemikir politik klasik. Paham kebebasan negatif ini tercermin dalam gagasan Thomas Hobbes, Benjamin Constant, Wilhelm von Humboldt, dan John Stuart Mill.<sup>8</sup>

3 John Stuart Mill, *On Liberty ...*, 73: "Civil, or Social Liberty: the nature and limits of the power which can be legitimately exercised by society over the individual".

4 B. Herry Priyono, *Kebebasan, Keadilan, dan Kekuasaan: Filsafat Politik and What It Is All About*, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2022), 85.

5 Lihat Edward Craig (ed), *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (London and New York: Routledge, 2005), 294-295.

6 Lihat Bruce Baum, *Rereading Power and Freedom in J.S. Mill*, (Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press Incorporated, 2000), 24. Baum juga merangkum bahwa Mill menggunakan istilah '*freedom*' lebih sering daripada istilah '*liberty*' dalam karya-karya seperti *Representative Government* dan *The Subjection of Women*, di mana ia membuat argumen yang lebih luas tentang kebebasan (*freedom*). Dalam *Representative Government* Mill menggunakan istilah '*freedom*' sebanyak 38 kali dan istilah '*liberty*' sebanyak 27 kali, dan dalam *The Subjection of Women* Mill menggunakan istilah '*freedom*' sebanyak 30 kali dan istilah '*liberty*' hanya 10 kali. Sebaliknya Mill lebih sering menggunakan istilah '*liberty*' dalam karyanya *On Liberty*. Istilah '*liberty*' muncul 85 kali dalam *On Liberty*, tidak termasuk judul dan judul bab, sedangkan istilah '*freedom*' hanya muncul 46 kali. Lihat Bruce Baum, *Rereading ...*, 282-283.

7 John Stuart Mill, *On Liberty ...*, 73.

8 Lihat B. Herry-Priyono, *Kebebasan, Keadilan, ...*, 88-89, 92.

Kebebasan positif, dalam pandangan Berlin, merupakan jawaban terhadap pertanyaan 'apa, atau siapa, sumber kekangan atau intervensi yang bisa menentukan perilaku untuk bertindak, atau menjadi, ini dan bukan itu'? Dengan kata lain, konsep kebebasan positif mencari jawaban atas pertanyaan 'siapa memerintah aku'? Secara ringkas kebebasan positif dapat dikatakan sebagai kebebasan untuk melakukan sesuatu (freedom to). Dalam rumusan Berlin, paham positif kebebasan ini bertumpu pada kehendak pribadi manusia untuk menjadi tuan atas dirinya, yang menghendaki hidup dan keputusan bergantung pada diri sendiri, bukan pada kekuatan di luar diri, apapun bentuknya. Fokus paham kebebasan positif adalah penentuan diri (self-determination) dan otonomi tindakan. Kebebasan positif dipandang terwujud dengan adanya daya penentuan dari dalam diri pelaku (internal). Paham kebebasan positif ini terlihat jelas dalam gagasan Jean Jacques Rousseau, Immanuel Kant, GWF Hegel.<sup>9</sup>

Paham kebebasan positif dan negatif dari Berlin ini dapat membantu untuk menilai bagaimana pandangan Mill tentang kebebasan yang dibahasnya dalam *On Liberty*. Mill secara teliti menyatakan bahwa subjek dari *On Liberty* adalah "Kebebasan Sipil atau Sosial," (Civil or Social Liberty) yang merupakan kebebasan dalam masyarakat, bukan "Kebebasan Kehendak" (Liberty of the Will). Kebebasan dipahami sebagai tidak adanya paksaan, pengekangan atau paksaan, tidak adanya apa yang Mill sering sebut "campur tangan" (interference).<sup>10</sup> Karena itu, Mill menunjukkan perhatiannya terhadap "hakikat dan batas-batas kekuasaan yang secara legitim dapat diterapkan oleh masyarakat terhadap individu". Kekuasaan ini bisa menjadi tirani tidak hanya di tangan pemerintah tetapi juga melalui kebiasaan dan kesukaan dan ketidak-sukaan individu lain dalam masyarakat.<sup>11</sup> Maka karya Mill ini, dalam pandangan Herry-Priyono, merupakan bagian dari tradisi panjang kecemasan para pemikir politik akan ancaman tirani. Tirani dimaksud tidak hanya dilakukan kekuasaan negara tapi juga oleh warga lain. Titik tolak pembahasan Mill adalah kebebasan warga atau sipil (civil liberty) dalam hubungannya dengan otoritas negara dan kebebasan warga lain. Kebebasan yang dibahas Mill ini dapat dipahami dalam idiom kebebasan negatif menurut pengertian Berlin, yakni bahwa "kebebasan diartikan sebagai terlindunginya warga dari tirani para penguasa politik".<sup>12</sup> Di sini tampak

pandangan dasar Mill tentang kebebasan warga sebagai individu dan bahwa kebebasan itu langsung berhadapan dengan otoritas di luar diri warga atau individu tersebut.

### Otoritas dalam Pembahasan Mill

Mill memahami otoritas sebagai cara tertentu untuk mengamankan ketundukan yang bergantung pada penerimaan dari mereka yang tunduk padanya. Mill memandang otoritas sebagai karakteristik tradisi, norma, dan kepercayaan yang berlaku serta orang dan institusi; dan ia menekankan kekuasaan atas karakter manusia dari bentuk otoritas tertentu. Mill memberikan tempat sentral bagi otoritas dalam teorinya tentang politik demokrasi.<sup>13</sup> Dari ungkapan terkenal dalam *On Liberty* "pertarungan antara Kebebasan dan Otoritas",<sup>14</sup> Mill menafsirkan bahwa otoritas memiliki hubungan yang kompleks dan saling melengkapi dengan kebebasan. Hubungan antara otoritas dan kebebasan sangat tergantung pada apakah otoritas tersebut dilegitimasi atas dasar tradisional atau modern, dan pada apakah otoritas tersebut dijalankan dalam batas yang tepat.

Dalam artikelnya "The Spirit of The Age", Mill menyatakan bahwa ketidaksetaraan pengetahuan dan wawasan yang membedakan orang-orang tertentu sebagai otoritas.<sup>15</sup> Dalam studi modern tentang otoritas, kemudian dikenal pembedaan antara otoritas teoretis dan otoritas praktis. Otoritas teoretis (theoretical authority) menunjuk kekuasaan atas dasar keahlian, biasanya di tangan para ahli atau mereka yang dipandang punya pengetahuan lebih tentang suatu perkara dalam bidang pengetahuan atau keahlian tertentu. Contoh otoritas praktis ialah otoritas seorang dokter atas pasien. Sedangkan otoritas praktis (practical authority) menunjuk hak mewajibkan tindakan orang lain disertai sanksi atau, dalam rumusan Joseph Raz, "otoritas dengan kekuasaan untuk menuntut tindakan". Contoh otoritas praktis adalah otoritas negara atas rakyat.<sup>16</sup> Jika dikaitkan dengan pandangan Mill tentang bagaimana seseorang menjadi otoritas, dapat disimpulkan bahwa pandangan Mill mengandung pemahaman akan otoritas teoretis. Dan bagi Mill, hanya otoritas ini yang sesuai untuk masyarakat modern dan beradab. Maka jika mengacu pada pandangan Mill, otoritas praktis semestinya diberikan kepada mereka yang juga memiliki otoritas teoretis.

Terjadinya otoritas dalam sejarah dipahami Mill dalam dua bentuk, yakni otoritas tradisional dan otoritas modern. Dalam *On Liberty*, Mill membanding-

9 Lihat B. Herry-Priyono, *Kebebasan, Keadilan, ...*, 88, 91-92.

10 Lihat George Kateb, "A Reading of *On Liberty*" dalam John Stuart Mill, *On Liberty ...*, 30-31.

11 Henry R. West, "Mill's Case for Liberty" dalam C. L. Ten (ed.), *Mill's On Liberty: A Critical Guide*, (New York: Cambridge University Press, 2009), 23.

12 Lihat B. Herry-Priyono, *Kebebasan, Keadilan, ...*, 100.

13 Bruce Baum, *Rereading ...*, 83-84.

14 Lihat John Stuart Mill, *On Liberty ...*, 73: "the struggle between Liberty and Authority"

15 Bruce Baum, *Rereading ...*, 86.

16 B. Herry-Priyono, *Kebebasan, Keadilan, ...*, 72.

kan antara kesimpulan berdasarkan premis yang diperoleh dari otoritas dengan kesimpulan berdasarkan premis yang diambil dari rasio. Mill memberi contoh para pelajar yang terlibat dalam perdebatan sekolah-sekolah Abad Pertengahan, di mana mereka belajar memahami pendasaran pendapat mereka sendiri dan pendapat yang berlawanan sehingga mereka dapat menegakkan pendapat yang satu dan membantah pendapat yang lain. Bagi Mill, kontes ini memang memiliki cacat yang tidak dapat disembuhkan oleh karena premis yang diajukan diambil dari otoritas, bukan dari rasio. Dan kemudian, menurut Mill, otoritas tradisional memegang kekuasaan di mana aturan yang mengatur perilaku manusia di antara orang-orang tertentu tampak menjadi bagi mereka bukti itu sendiri dan pembenaran itu sendiri (self-evident and self-justifying).<sup>17</sup>

Contoh di atas mengantarkan pada pemahaman tentang otoritas modern. Jika otoritas tradisional bersandar pada otoritas itu sendiri, maka otoritas modern bersandar pada sesuatu yang lebih dari sekedar legalitas atau penerimaan hubungan perintah dan kepatuhan antara penguasa dan yang dikuasai. Mill mencirikan otoritas modern sebagai otoritas yang sah berdasarkan hukum dan penerimaan rasional antara penguasa dan yang dikuasai. Legitimasi otoritas politik modern dari persetujuan dan otorisasi rakyat itu ditemukan Mill dalam demokrasi. Otorisasi dari rakyat terwujud dalam pemilihan otoritas dan kontrol atas otoritas. Meskipun ada ancaman tirani mayoritas, bagi Mill bentuk pemerintahan demokrasi modern menjadi yang paling mungkin menjamin kebebasan.<sup>18</sup>

Mill berpendapat bahwa otoritas politik sangat diperlukan dalam semua komunitas politik. Namun ia juga mengakui bahwa otoritas politik memiliki karakter ambigu, yakni di satu sisi diperlukan untuk ketertiban dan keamanan dan untuk melindungi anggota komunitas yang lebih lemah, tetapi di sisi lain juga memberi penguasa kekuasaan yang berpotensi represif atas orang lain.<sup>19</sup> Hal ini menjadikan posisi kebebasan dan otoritas selalu berada dalam tegangan.

### Tegangan Kebebasan dan Otoritas

Mill mengidentifikasi empat tahap perkembangan sosial di mana masing-masing tahap menggambarkan tegangan yang disebut oleh Mill sebagai pertarungan antara kebebasan dengan otoritas.<sup>20</sup> Tahap paling awal adalah pertarungan antara rakyat dan

penguasa yang dipandang (kecuali di beberapa pemerintahan populer Yunani) sebagai posisi yang niscahya bertentangan dengan orang-orang yang mereka kuasai. Pada tahap ini perjuangan untuk kebebasan adalah dengan membatasi otoritas penguasa. Ada dua cara memperoleh kebebasan itu, yakni

Pertama, dengan mendapatkan pengakuan kekebalan tertentu, yang disebut kebebasan atau hak politik, yang dipandang sebagai suatu kewajiban bagi penguasa untuk tidak dilanggar, dan yang jika dia melanggar, adanya perlawanan khusus atau pemberontakan umum dapat dibenarkan. Yang kedua, dan umumnya merupakan langkah selanjutnya, adalah pembentukan pemeriksaan konstitusional; yang dengannya persetujuan masyarakat, atau badan semacam itu, yang dianggap mewakili kepentingannya, dijadikan syarat yang diperlukan untuk beberapa tindakan yang lebih penting dari kekuasaan pemerintahan.<sup>21</sup>

Dengan membagi kekuasaan pemerintah dan menetapkan satu kelompok penguasa melawan yang lain, masyarakat dibantu untuk menghindari ketidakadilan di tangan para pemimpin politiknya.

Pada tahap kedua kemajuan sosial, tegangan antara kebebasan dan otoritas difafsirkan oleh Mill sebagai pertarungan antara partai demokratis dan pihak lain – misalnya, pembela aristokrasi atau pendukung monarki – demi tampuk kekuasaan politik. Di sini pemahaman tentang kebebasan tidak saja berarti pembatasan otoritas pemerintah, tetapi adanya pemerintahan sendiri yang dijalankan oleh rakyat secara langsung maupun melalui wakil-wakil sementara yang dapat ditarik kembali sesuai keinginan mayoritas. Pemahaman ini dimaksudkan agar pemerintah mencerminkan kehendak mayoritas, dengan asumsi bahwa rakyat tidak perlu membatasi kekuasaan mereka atas diri mereka sendiri.

Apa yang sekarang diinginkan adalah, bahwa para penguasa harus diidentikkan dengan rakyat; bahwa kepentingan dan kehendak mereka harus menjadi kepentingan dan kehendak rakyat. Rakyat tidak perlu dilindungi dari keinginannya sendiri. Tidak ada rasa takut akan tirani atas dirinya sendiri.<sup>22</sup>

21 John Stuart Mill, *On Liberty* ..., 73: "First, by obtaining a recognition of certain immunities, called political liberties or rights, which it was to be regarded as a breach of duty in the ruler to infringe, and which if he did infringe, specific resistance, or general rebellion, was held to be justifiable. A second, and generally a later expedient, was the establishment of constitutional checks; by which the consent of the community, or of a body of some sort, supposed to represent its interests, was made a necessary condition to some of the more important acts of the governing power."

22 John Stuart Mill, *On Liberty* ..., 75: "What was now wanted was, that the rulers should be identified with the people; that their interest and will should be the interest and will of the nation. The nation did not need to be protected against its own will. There was no fear of its tyrannizing over itself."

17 Bruce Baum, *Rereading* ..., 88-89. Lihat juga John Stuart Mill, *On Liberty* ..., 111, 88.

18 Lihat Bruce Baum, *Rereading* ..., 93-95.

19 Lihat John Stuart Mill, *On Liberty* ..., 73-74.

20 Untuk uraian lebih lengkap tentang empat tahap perkembangan sosial ini, lihat Jonathan Riley, *The Routledge Guidebook to Mill's On Liberty*, (New York: Routledge, 2015), 53-57.

Maka pada tahap ini tercapai identifikasi rakyat dan penguasa atau pemerintah. Pemerintah memiliki otoritas dari rakyat, dan rakyat memiliki otoritas untuk turut mengendalikan pemerintahan.

Selanjutnya pada tahap ketiga, ketika pemerintahan sudah dikendalikan oleh rakyat, Mill mengakui bahwa tetap ada kebutuhan untuk membatasi otoritas pemerintah. Mill melihat kebutuhan akan kebebasan dalam hal pembatasan otoritas pemerintahan. Bagi Mill,

“pemerintahan sendiri,” dan “kekuasaan rakyat atas diri mereka sendiri,” tidak mengungkapkan keadaan sebenarnya dari kasus tersebut. “Rakyat” yang menjalankan kekuasaan, tidak selalu rakyat yang sama dengan mereka yang menjalankannya; dan “pemerintahan sendiri” yang dibicarakan, bukanlah pemerintahan masing-masing dengan dirinya sendiri, tetapi masing-masing dengan yang lainnya. Kehendak rakyat, apalagi, secara praktis berarti, keinginan sebagian besar atau sebagian paling aktif dari rakyat; mayoritas, atau mereka yang berhasil membuat dirinya diterima sebagai mayoritas: rakyat, akibatnya, mungkin ingin menindas sebagian dari jumlah mereka; dan tindakan pencegahan sangat dibutuhkan terhadap hal ini, seperti terhadap penyalahgunaan kekuasaan lainnya. Oleh karena itu, pembatasan kekuasaan pemerintah atas individu, tidak kehilangan arti pentingnya ketika pemegang kekuasaan secara teratur bertanggung jawab kepada masyarakat, yaitu pihak terkuat di dalamnya.<sup>23</sup>

Pada tahap ketiga ini tegangan kebebasan dan otoritas tampak dalam perjuangan bagi pemerintahan demokratis terbatas, di mana para penguasa bertanggung jawab kepada mayoritas namun pada saat yang sama kekuasaan pemerintah yang sah dibatasi oleh pemeriksaan konstitusional dan tuntutan hak-hak politik yang mendasar. Tetapi Mill melihat bahwa pada tahap ini belum ada batasan yang ditempatkan pada otoritas opini populer untuk menegakkan standar perilakunya.

23 John Stuart Mill, *On Liberty* ..., 75-76: “self-government,” and “the power of the people over themselves,” do not express the true state of the case. The “people” who exercise the power, are not always the same people with those over whom it is exercised; and the “self-government” spoken of, is not the government of each by himself, but of each by all the rest. The will of the people, moreover, practically means, the will of the most numerous or the most active part of the people; the majority, or those who succeed in making themselves accepted as the majority: the people, consequently, may desire to oppress a part of their number; and precautions are as much needed against this, as against any other abuse of power. The limitation, therefore, of the power of government over individuals, loses none of its importance when the holders of power are regularly accountable to the community, that is, to the strongest party therein.”

Pada tahap keempat perkembangan sosial, dalam pandangan Mill, mayoritas rakyat telah memerlukan kekuasaan untuk memastikan, dengan cara selain sanksi hukum, bahwa semua sesuai dengan pendapat dan kebiasaan. Maka pada tahap ini perjuangan untuk kebebasan mengambil dimensi baru, yakni bahwa individu membutuhkan perlindungan tidak hanya dari otoritas pemerintah tetapi juga dari pendapat populer yang semakin menindas karena dapat mencapai tujuan campur tangannya tanpa bergantung sama sekali pada undang-undang atau aturan pemerintah lainnya.

Oleh karena itu, perlindungan terhadap tirani hakim tidaklah cukup: perlu juga perlindungan terhadap tirani opini dan perasaan yang berlaku; melawan kecenderungan masyarakat untuk memaksakan, dengan cara lain selain hukuman sipil, gagasan dan praktiknya sendiri sebagai aturan perilaku bagi mereka yang tidak setuju dengannya; untuk membelenggu perkembangan, dan, jika mungkin, mencegah pembentukan, individualitas apa pun yang tidak selaras dengan caranya, dan memaksa semua karakter untuk membentuk diri mereka berdasarkan modelnya sendiri. Ada batas untuk campur tangan pendapat kolektif yang sah dengan kemerdekaan individu: dan untuk menemukan batas itu, dan mempertahankannya dari perambahan, sangat diperlukan untuk kondisi yang baik dari urusan manusia, sebagai perlindungan terhadap despotisme politik.<sup>24</sup>

Mill mengakui bahwa kebanyakan orang sekarang akan menerima proposisi umum bahwa ada beberapa batasan untuk paksaan yang sah – baik dalam bentuk sanksi hukum atau stigma sosial.

Dari penelusuran akan tahap-tahap perkembangan sosial itu, Mill melihat ada yang masih harus diselesaikan, yakni di mana menempatkan batas, atau bagaimana membuat penyesuaian yang tepat, antara kemerdekaan individu dan kontrol sosial. Mill kemudian menyadari ketiadaan prinsip umum yang menjawab pertanyaan di atas.<sup>25</sup>

24 John Stuart Mill, *On Liberty* ..., 76: “Protection, therefore, against the tyranny of the magistrate is not enough: there needs protection also against the tyranny of the prevailing opinion and feeling; against the tendency of society to impose, by other means than civil penalties, its own ideas and practices as rules of conduct on those who dissent from them; to fetter the development, and, if possible, prevent the formation, of any individuality not in harmony with its ways, and compel all characters to fashion themselves upon the model of its own. There is a limit to the legitimate interference of collective opinion with individual independence: and to find that limit, and maintain it against encroachment, is as indispensable to a good condition of human affairs, as protection against political despotism.”

25 John Stuart Mill, *On Liberty* ..., 77.]

## Prinsip Cedera

Tegangan antara kebebasan dan otoritas yang ditelusuri oleh Mill di atas menjadikan hubungan antara kebebasan individu dan otoritas negara membentuk suatu dinamika pertarungan. Agar dinamika pertarungan tersebut tetap sehat dan seimbang, Mill melihat perlunya prinsip yang mengatur hubungan keduanya. Di sini Mill menempatkan diri sebagai pembela kebebasan, dan melihat bahwa otoritas negara tidak patut memberangus kebebasan individu atau warga. Namun Mill juga yakin bahwa orang akan menyalahgunakan kebebasannya untuk menindas orang lain bila kebebasannya tidak dibatasi. Menurut Mill,

*semua hal yang membuat hidup berharga bagi siapa pun bergantung pada penegakan kekangan terhadap tindakan yang dilakukan orang lain. Oleh karena itu, beberapa aturan perilaku harus diberlakukan, pertama-tama oleh undang-undang, dan oleh opini tentang banyak hal yang tidak sesuai dengan subjek untuk bekerjanya hukum.*<sup>26</sup>

Maksudnya adalah bahwa otoritas negara dapat dan berhak membatasi kebebasan warga jika, dan hanya jika, tindakan warga mengancam kebebasan warga lain. Itu berarti, kebebasan hanya bisa dibatasi demi kebebasan, bukan demi tujuan lain. Itu juga berarti, pelanggaran kebebasan warga terjadi bila penggunaan kekuasaan negara dan/atau pelaksanaan kebebasan warga lain mengakibatkan cedera (harm) pada kebebasan warga tertentu. Inilah yang disebut prinsip cedera (harm principle).<sup>27</sup> Secara lengkap, gagasan utama prinsip cedera Mill tertuang sebagai tujuan esai *On Liberty* yakni bahwa,

Tujuan Esai ini adalah untuk menegaskan satu prinsip yang sangat sederhana, sebagai yang berhak mengatur secara mutlak hubungan masyarakat dengan individu melalui paksaan dan kontrol, baik cara yang digunakan berupa kekuatan fisik dalam bentuk hukuman legal, atau pemaksaan moral opini publik. Prinsip itu adalah, bahwa satu-satunya tujuan umat manusia dijamin, secara individu atau kolektif, dalam mencampuri kebebasan bertindak dari siapa pun anggotanya, adalah perlindungan diri. Bahwa satu-satunya tujuan kekuasaan dapat dilaksanakan secara sah atas setiap anggota masyarakat yang beradab, bertentangan dengan keinginannya, adalah untuk mencegah cedera pada orang lain.<sup>28</sup>

26 John Stuart Mill, *On Liberty* ..., 76 "All that makes existence valuable to any one, depends on the enforcement of restraints upon the actions of other people. Some rules of conduct, therefore, must be imposed, by law in the first place, and by opinion on many things which are not fit subjects for the operation of law."

27 Lihat B. Herry-Priyono, *Kebebasan, Keadilan*, ..., 102.

28 John Stuart Mill, *On Liberty* ..., 80-81 "The object of this Essay is to assert one very simple principle, as entitled to govern absolutely the dealings of society with the individual in the way of compulsion and control, whether the means used

Prinsip ini kemudian dikenal sebagai prinsip cedera (harm principle), atau prinsip cedera-pada-orang lain (harm-to-others principle). Prinsip ini menyatakan bahwa campur tangan (interferences) terhadap kebebasan individu dapat dibenarkan hanya untuk mencegahnya dari mencederai orang lain dan tidak pernah hanya untuk kebaikannya sendiri. Dia tidak berhak dipaksa untuk melakukan atau menahan karena akan lebih baik baginya untuk melakukannya, karena itu akan membuatnya lebih bahagia, karena, menurut pendapat orang lain, melakukannya adalah bijaksana, atau bahkan benar. Ini adalah alasan yang baik untuk memprotesnya, atau berdebat dengannya, atau membujuknya, atau memohon padanya, tetapi bukan untuk memaksanya, atau mengunjungnya dengan kejahatan apapun jika dia melakukan sebaliknya. Untuk membenarkan itu, perilaku yang diinginkan untuk menghalangi dia, harus diperhitungkan untuk menghasilkan kejahatan kepada orang lain. Yang tersirat di sini adalah pandangan bahwa semua paksaan sosial harus dibenarkan, dan bahwa campur tangan semacam itu hanya dapat dibenarkan jika hal itu mencegah seseorang untuk membahayakan orang lain. Akibatnya, setiap individu diberi kebebasan untuk memutuskan apa yang terbaik untuk dirinya sendiri. Mill berasumsi bahwa kebebasan ini akan membawa pada perkembangan penuh setiap individu. Maka Owen Fiss menegaskan bahwa prinsip cedera ini adalah tema menyeluruh dan kontribusi yang paling khas dari *On Liberty*.<sup>29</sup>

## Cedera sebagai Prinsip

Mill secara tegas menyatakan bahwa satu-satunya alasan untuk campur tangan atas kebebasan individu adalah untuk mencegah cedera pada orang lain (prevent harm to others) tanpa langsung memberi defenisi pada cedera yang dimaksud. Mill juga tidak memberikan ketentuan umum yang eksplisit. Menurut D.G. Brown, Mill tampaknya berpikir bahwa tidak ada penjelasan lebih lanjut yang diperlukan, dan mengandalkan penutur bahasa Inggris yang terpelajar untuk menerima penerapan kata tersebut.<sup>30</sup>

*be physical force in the form of legal penalties, or the moral coercion of public opinion. That principle is, that the sole end for which mankind are warranted, individually or collectively, in interfering with the liberty of action of any of their number, is self-protection. That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others."*

29 Owen Fiss, "A Freedom Both Personal and Political" dalam John Stuart Mill, *On Liberty* ..., 179.

30 D.G. Brown, "The Harm Principle" dalam Christopher Macleod dan Dale E. Miller (ed.), *A companion to Mill: Blackwell companions to philosophy*, (Hoboken: Wiley Blackwell, 2016), 411.

Mill memang tidak memberi penjelasan sejelas mungkin tentang arti cedera, dan menurut Riley hal ini telah menyebabkan kebingungan dan kontroversi. Namun Mill menunjuk cedera sebagai tidak termasuk ketidaksukaan, atau luka subjektif tanpa cedera yang terlihat. Jika individu memiliki kebebasan untuk melakukan apa yang dia suka dalam urusannya sendiri, maka harus dijamin sebagai hak bahwa kesukaannya tidak akan dikalahkan oleh kesukaan dan ketidaksukaan orang lain yang berlawanan sehubungan dengan urusan yang menyangkut diri sendiri. Dan dengan cara yang sama, perilaku yang menyangkut diri sendiri tidak dapat direduksi menjadi perilaku yang tidak dipedulikan orang lain atau yang disukai orang lain. Dengan kata lain, fakta bahwa seseorang tidak menyukai tindakan tertentu tidak berarti bahwa dia dicerderai oleh tindakan itu.<sup>31</sup>

Riley melihat gagasan tentang cedera yang paling cocok dengan On Liberty adalah gagasan deskriptif yang luas tentang “luka yang kelihatan” (perceptible hurt). Sebagaimana ditulis oleh Mill bahwa,

*Tetapi sehubungan dengan yang semata kontingen, atau, sebagaimana dapat disebut, kerugian konstruktif yang ditimbulkan oleh seseorang terhadap masyarakat, dengan perilaku yang tidak melanggar kewajiban khusus apa pun kepada publik, atau kesempatan menimbulkan luka yang kelihatan bagi individu mana pun kecuali dirinya sendiri; ketidaknyamanan adalah sesuatu yang dapat ditanggung oleh masyarakat, demi kebaikan yang lebih besar dari kebebasan manusia.*<sup>32</sup>

Mill percaya ada tindakan yang benar-benar menyangkut diri sendiri, “tepat” melampaui moralitas, yang tidak memengaruhi orang lain dalam arti mencederai kepentingan mereka, atau melakukannya hanya dengan persetujuan dan partisipasi tulus mereka. Tindakan seperti itu, diakuinya, dapat dan seharusnya memengaruhi perasaan orang lain. Orang lain mungkin merasa sangat tidak suka, misalnya, dan dengan demikian berusaha menghindari agen tersebut. Tetapi ketidaksukaan belaka tidak berarti cedera, dan hukuman alami yang timbul dari ketidaksukaan tidak sama dengan cedera non-konsensual bagi siapa pun. Karena tindakan yang menyangkut diri sendiri mungkin tidak disukai oleh orang lain yang kepentingannya tidak dicerderai, Mill mengecualikan ketidaksukaan belaka dari ga-

gasannya tentang cedera. Cedera adalah sesuatu selain ketidaksukaan belaka, yaitu, “kerusakan yang kelihatan” (perceptible damage). Ini mungkin muncul dalam berbagai bentuk, termasuk cedera fisik (tidak kecuali kematian), kurungan paksa, kerugian finansial, rusaknya reputasi, ingkar janji (kontrak atau lainnya) dan sebagainya. Tindakan yang menyangkut diri sendiri tidak secara langsung menyebabkan segala bentuk kerusakan yang terlihat pada orang lain, atau, jika terjadi, hanya dengan persetujuan dan partisipasi tulus mereka. Sebaliknya, perilaku yang menyangkut orang lain secara langsung menyebabkan kerusakan pada kepentingan orang lain tanpa persetujuan dan partisipasi tulus mereka, atau membawa kemungkinan yang masuk akal untuk itu. Gagasan tentang cedera dalam argumen On Liberty adalah gagasan sederhana tentang kerusakan yang kelihatan.<sup>33</sup>

Riley menggarisbawahi gagasan tentang cedera sebagai luka yang kelihatan atau kerusakan yang kelihatan. Luka yang kelihatan adalah kerusakan pada objek eksternal yang pada prinsipnya dapat dikenali secara langsung oleh pengamat kompeten yang berada pada posisi yang sesuai. Luka yang kelihatan pada kepentingan individu, bagi Mill tampaknya berarti kerusakan dalam hal eksternal apapun yang membuat individu tersebut kuatir, termasuk tubuhnya, mobilitas, tempat tinggal, keuangan, kontrak, reputasi, persahabatan, jenis hubungan lainnya, dan seterusnya, karena perubahan yang kelihatan pada objek-objek itu mengubah keadaan pribadinya dan dengan demikian memengaruhi kemampuannya untuk membuat pilihannya sendiri dan mengembangkan kemampuannya yang lebih tinggi.<sup>34</sup>

Herry-Priyono menganalisis bahwa secara sederhana dapat dikatakan cedera menunjuk tidak terwujudnya kepentingan (interest) akibat pemaksaan yang dilakukan oleh orang lain atau otoritas negara. Individu boleh bertindaklah sesuka hatinya, sejauh tindakannya itu tidak mencederai kebebasan orang lain. Jika probabilitas pencederaan muncul, tindakan itu boleh dilarang. Istilah ‘kepentingan’ (interest) sendiri, dalam catatan Herry-Priyono, masih menimbulkan perdebatan hingga hari ini. Apa yang dimaksud Mill sebagai kepentingan yang tidak boleh dicerderai baik oleh negara maupun warga lain menunjuk hak-hak dasar/ asasi (basic rights). Dalam buku On Liberty, hak-hak dasar dicontohkan dengan hak/kebebasan berpikir, berpendapat, berkumpul, memilih, mengejar perkembangan pribadi, dan sebagainya. Hak-hak dasar ini terungkap dalam dokumen HAM. Adanya tata negara

31 Jonathan Riley, *The Routledge ...*, 189-190.

32 John Stuart Mill, *On Liberty ...*, 145. “*But with regard to the merely contingent, or, as it may be called, constructive injury which a person causes to society, by conduct which neither violates any specific duty to the public, nor occasions perceptible hurt to any assignable individual except himself; the inconvenience is one which society can afford to bear, for the sake of the greater good of human freedom.*”

33 Jonathan Riley, *The Routledge ...*, 125-126.

34 Jonathan Riley, *The Routledge ...*, 190-191.

bukan untuk meniadakan atau mengatasi hak-hak dasar sebagai kepentingan warga, melainkan untuk menjamin perwujudannya. Bila disederhanakan, dapat dikatakan bahwa intervensi otoritas negara atau warga lain tidak dibenarkan terhadap kebebasan ranah pribadi (private sphere) yang biasanya terkait dengan idiom kebebasan negatif. Intervensi otoritas negara dibenarkan pada ranah tindakan yang menyangkut tertib publik tatanan hidup bersama (public sphere). Diakui bahwa perbedaan ini terlalu sederhana jika dibandingkan dengan kenyataan aktual, namun dapat menjadi prinsip dasar yang dipegang dalam dinamika hubungan kebebasan individu dan otoritas negara.<sup>35</sup>

### Penerapan Prinsip Cedera dalam Membatasi Kebebasan dan Otoritas

Dalam penerapan prinsip cederanya, Mill sejak awal menegaskan prinsipnya hanya berlaku bagi orang yang sudah dianggap dewasa dan di tengah masyarakat yang sudah maju dalam peradaban. Ia menegaskan dalam paragraf sesudah doktrinnya sebagai berikut.

Mungkin hampir tidak perlu dikatakan bahwa doktrin ini dimaksudkan untuk diterapkan hanya pada manusia dalam kematangan kemampuan mereka. Kami tidak berbicara tentang anak-anak, atau orang muda di bawah usia yang dapat ditetapkan hukum sebagai pria atau wanita. Mereka yang masih dalam keadaan membutuhkan perawatan oleh orang lain, harus dilindungi dari tindakan mereka sendiri maupun dari cedera eksternal. Untuk alasan yang sama, kita dapat mengesampingkan keadaan masyarakat terbelakang di mana ras itu sendiri dapat dianggap sebagai tidak berperadaban.<sup>36</sup>

Batasan ini penting untuk Mill memberi pengecualian bagi beberapa bentuk paternalisme lemah untuk orang yang belum dewasa dan despotisme untuk masyarakat yang belum maju. Di luar pengecualian batasan di atas, Mill menjadikan cedera sebagai prinsip yang membatasi kebebasan individu sekaligus mengizinkan campur tangan otoritas atas kebebasan tersebut.

35 Lihat B. Herry-Priyono, *Kebebasan, Keadilan, ...*, 102.

36 John Stuart Mill, *On Liberty ...*, 81. "It is, perhaps, hardly necessary to say that this doctrine is meant to apply only to human beings in the maturity of their faculties. We are not speaking of children, or of young persons below the age which the law may fix as that of manhood or womanhood. Those who are still in a state to require being taken care of by others, must be protected against their own actions as well as against external injury. For the same reason, we may leave out of consideration those backward states of society in which the race itself may be considered as in its nonage."

Prinsip cedera Mill memuat beberapa hal yang menurut Brink patut dicermati. Pertama, Mill memperhatikan artikulasi prinsip-prinsip untuk diterapkan pada pembatasan kebebasan dalam berbagai konteks, yang melibatkan berbagai aktor potensial dan berbagai bentuk pembatasan. Mill mungkin paling memperhatikan kasus-kasus di mana negara menggunakan hukum perdata atau pidana untuk melarang perilaku dan menerapkan sanksi untuk ketidakpatuhan. Dapat dikatakan bahwa kasus utama yang menjadi perhatiannya adalah larangan secara legal oleh negara. Tetapi ia juga memperhatikan kasus-kasus lain, termasuk kasus-kasus di mana kelompok sosial menggunakan ancaman kutukan dan pengucilan untuk membatasi kebebasan dan memastikan kesesuaian dan kasus-kasus di mana satu individu membatasi kebebasan orang lain. Kedua, Brink melihat Mill membedakan pembatasan kebebasan paternalistik dan moralistik dari pembatasan kebebasan berdasarkan prinsip cedera. Pembatasan kebebasan B oleh A bersifat paternalistik jika dilakukan untuk keuntungan B sendiri. Pembatasan kebebasan B oleh A bersifat moralistik jika dilakukan untuk memastikan bahwa B bertindak secara moral atau tidak secara moral. Pembatasan kebebasan B oleh A adalah penerapan prinsip cedera jika dilakukan untuk mencegah cedera pada orang lain selain B. Dengan demikian Mill dengan jelas mengatakan hanya pencegahan cedera pada orang lain yang menjadi syarat agar pembatasan kebebasan dapat diizinkan.<sup>37</sup> Mill menulis,

*Kepentingan-kepentingan itu, menurut saya, mengizinkan penundukan spontanitas individu pada kontrol eksternal, hanya sehubungan dengan tindakan masing-masing, yang menyangkut kepentingan orang lain. Jika seseorang melakukan tindakan yang menyakiti orang lain, ada kasus prima facie untuk menghukumnya, dengan hukum, atau, jika hukuman legal tidak dapat diterapkan dengan aman, dengan ketidaksetujuan umum.*<sup>38</sup>

Untuk melihat secara lebih rinci, Brink membantu mengidentifikasi pendekatan kategoris dari prinsip cedera Mill.<sup>39</sup> Pertama, Mill membedakan antara cedera (harm) dan pelanggaran (offense) semata. Tidak setiap konsekuensi yang tidak diinginkan bagi orang lain dianggap sebagai cedera. Pelanggaran cenderung relatif dan berlangsung sebentar saja. Untuk menimbulkan cedera, suatu tindakan mestinya melukai atau

37 David O. Brink, *Mill's Progressive Principles*, (Oxford: Oxford University Press, 2013), 136-137.

38 John Stuart Mill, *On Liberty ...*, 81: "Those interests, I contend, authorise the subjection of individual spontaneity to external control, only in respect of those actions of each, which concern the interest of other people. If any one does an act hurtful to others, there is a prima facie case for punishing him, by law, or, where legal penalties are not safely applicable, by general disapprobation."

39 Lihat David O. Brink, *Mill's Progressive ...*, 173-175 dan 196-198.

memundurkan kepentingan penting orang tertentu, kepentingan di mana mereka memiliki hak. Mill menolak peraturan tentang pelanggaran belaka, dan prinsip cedera tampaknya menjadi satu-satunya pembenaran yang dia akui untuk membatasi kebebasan. Perilaku yang benar-benar menimbulkan cedera dapat diatur, sedangkan perilaku ofensif semata tidak bisa diatur.

Perbuatan seseorang dapat menyakiti orang lain, atau mengurangi kesejahteraan mereka dengan pertimbangan yang semestinya, tanpa melanggar hak-hak mereka yang telah ditetapkan. Pelanggar kemudian dapat dihukum secara adil berdasarkan pendapat, meskipun tidak oleh hukum.<sup>40</sup>

Kedua, Mill berpandangan bahwa prinsip cedera merupakan sesuatu yang dapat diterapkan secara prospektif untuk mencegah seseorang bertindak dengan cara tertentu dan menyebabkan cedera. Otoritas dapat dibenarkan untuk membatasi kebebasan hanya dalam kasus di mana agen akan bertindak untuk menyebabkan cedera. Meskipun tidak memberi informasi memadai karena dalam banyak kasus tindakan tertentu berisiko mencederai, namun Mill menegaskan,

Kapan pun, singkatnya, ada kerusakan yang pasti, atau risiko kerusakan yang pasti, baik pada individu atau publik, kasus tersebut dikeluarkan dari wilayah kebebasan, dan ditempatkan pada moralitas atau hukum.<sup>41</sup>

Di sini Mill mengklaim jika tindakan tersebut menimbulkan risiko besar cedera yang akan segera terjadi, itu sudah cukup untuk tujuan prinsip cedera.

Ketiga, Mill menginginkan prinsip cedera memiliki cakupan yang luas. Dia menegaskan bahwa prinsip cedera mengatur lebih dari hubungan antara pemerintah dan individu. Penerapannya harus mencakup keluarga, khususnya hubungan antara suami dan istri serta orang tua dan anak.<sup>42</sup> Dan Keempat,

40 John Stuart Mill, *On Liberty* ..., 139. "The acts of an individual may be hurtful to others, or wanting in due consideration for their welfare, without going the length of violating any of their constituted rights. The offender may then be justly punished by opinion, though not by law."

41 John Stuart Mill, *On Liberty* ..., 145. "Whenever, in short, there is a definite damage, or a definite risk of damage, either to an individual or to the public, the case is taken out of the province of liberty, and placed in that of morality or law."

42 Lihat John Stuart Mill, *On Liberty* ..., 165-166. Di sini Mill memperhatikan bahwa "negara, sementara menghormati kebebasan masing-masing dalam apa yang secara khusus menyangkut dirinya sendiri, terikat untuk mempertahankan kontrol yang waspada atas pelaksanaan kekuasaan yang memungkinkan dimiliki atas orang lain. Kewajiban ini hampir seluruhnya diabaikan dalam hal hubungan keluarga, suatu hal, yang pengaruh langsungnya terhadap kebahagiaan manusia, lebih penting daripada semua hal lain jika digabungkan."

meskipun Mill sering hanya berfokus pada cedera, fokus utamanya adalah pada cedera non-konsensual.

Tetapi ada bidang tindakan di mana masyarakat, yang dibedakan dari individu, jika ada, hanya memiliki kepentingan tidak langsung; memahami semua bagian dari kehidupan dan perilaku seseorang yang hanya mempengaruhi dirinya sendiri, atau jika itu juga mempengaruhi orang lain, hanya dengan persetujuan dan partisipasi mereka yang bebas, sukarela, dan tidak tertipu.<sup>43</sup>

Dari empat kategori di atas, Mill dengan jelas menyatakan bahwa cedera adalah satu-satunya dasar yang sah untuk membatasi kebebasan, yang berarti menurutnya hal itu menyatakan syarat yang diperlukan untuk membatasi kebebasan.

Dengan menjadikan cedera sebagai satu-satunya prinsip yang membatasi kebebasan, Mill memberi pendasaran tentang persoalan kecukupan prinsipnya. Mill menyarankan bahwa menyebabkan cedera bagi orang lain sudah cukup untuk membuat suatu perilaku memenuhi syarat untuk diatur berdasarkan prinsip cedera.<sup>44</sup>

Segera setelah bagian mana pun dari perilaku seseorang memengaruhi kepentingan orang lain secara merugikan, masyarakat memiliki yurisdiksi atasnya, dan pertanyaan apakah kesejahteraan umum akan atau tidak akan dipromosikan dengan menggangukannya, menjadi terbuka untuk diskusi. Tetapi tidak ada ruang untuk menjawab pertanyaan seperti itu ketika perilaku seseorang tidak mempengaruhi kepentingan orang lain selain dirinya sendiri, atau kebutuhan tidak mempengaruhi mereka kecuali mereka suka (semua orang yang bersangkutan sudah cukup umur, dan tingkat pemahaman yang umum). Dalam semua kasus tersebut harus ada kebebasan yang sempurna, legal dan sosial, untuk melakukan tindakan dan menanggung konsekuensinya.<sup>45</sup>

43 John Stuart Mill, *On Liberty* ..., 82. "But there is a sphere of action in which society, as distinguished from the individual, has, if any, only an indirect interest; comprehending all that portion of a person's life and conduct which affects only himself, or if it also affects others, only with their free, voluntary, and undeceived consent and participation."

44 Lihat David O. Brink, *Mill's Progressive* ..., 176-180.

45 John Stuart Mill, *On Liberty* ..., 139. "As soon as any part of a person's conduct affects prejudicially the interests of others, society has jurisdiction over it, and the question whether the general welfare will or will not be promoted by interfering with it, becomes open to discussion. But there is no room for entertaining any such question when a person's conduct affects the interests of no persons besides himself, or needs not affect them unless they like (all the persons concerned being of full age, and the ordinary amount of understanding). In all such cases there should be perfect freedom, legal and social, to do the action and stand the consequences."

Dari kutipan di atas tersirat pembedaan Mill tentang perilaku individu, yakni ketika perilaku seseorang tidak mempengaruhi orang lain, dan ketika mempengaruhi orang lain. Dengan demikian dapat dibedakan antara perilaku yang menyangkut diri sendiri (*self-regarding conduct*) dan perilaku yang menyangkut orang lain (*other-regarding conduct*).

Pembatasan bagi kebebasan yang sesuai dengan prinsip cedera hanya pada perilaku yang menyangkut orang lain. Ada dua maksim yang dipertahankan Mill dalam setiap aplikasi dari prinsip cedernya. Mill menulis itu pada awal bagian aplikasi dari buku *On Liberty*.

Maksim-maksim itu adalah, pertama, individu tidak bertanggung jawab kepada masyarakat atas tindakannya, sejauh ini tidak menyangkut kepentingan orang lain kecuali dirinya sendiri. Nasihat, instruksi, bujukan, dan penghindaran oleh orang lain jika dianggap perlu oleh mereka untuk kebaikan mereka sendiri, adalah satu-satunya ukuran yang dapat dibenarkan oleh masyarakat untuk mengungkapkan ketidaksukaan atau ketidaksetujuannya terhadap perilakunya. Kedua, untuk tindakan yang merugikan kepentingan orang lain, individu bertanggung jawab, dan dapat dikenakan hukuman sosial atau hukuman legal, jika masyarakat berpendapat bahwa salah satu atau yang lain diperlukan untuk perlindungannya.<sup>46</sup>

Kedua maksim ini memperluas pemahaman mengenai prinsip cedera. Maksim pertama yang dapat disebut sebagai maksim kebebasan menyatakan bahwa masyarakat seharusnya tidak khawatir untuk mencegah cedera pada orang lain yang bersifat konsensual. Maksim kedua yang dapat disebut sebagai maksim otoritas sosial menyatakan bahwa masyarakat harus mempertimbangkan paksaan untuk mencegah cedera pada orang lain yang bersifat non-konsensual. Meskipun pertimbangan paksaan adalah sah, bagaimanapun, masyarakat dapat memutuskan dengan tepat untuk tidak menegakkan aturan moral atau hukum karena utilitas dalam arti terbesar merekomendasikan penegakannya.

---

46 John Stuart Mill, *On Liberty* ..., 156. "The maxims are, first, that the individual is not accountable to society for his actions, in so far as these concern the interests of no person but himself. Advice, instruction, persuasion, and avoidance by other people if thought necessary by them for their own good, are the only measures by which society can justifiably express its dislike or disapprobation of his conduct. Secondly, that for such actions as are prejudicial to the interests of others, the individual is accountable, and may be subjected either to social or to legal punishments, if society is of opinion that the one or the other is requisite for its protection."

## Tujuan Utilitarian dalam Prinsip Cedera Mill

Analisis utilitarianisme tidak dapat dihindari dalam menemukan tujuan dari penerapan prinsip cedera Mill. Mill sendiri ialah pemikir mazhab utilitarian. Utilitarianisme adalah bagian rumpun etika eudaimonisme, paham etika yang melihat bahwa apa yang baik dan benar adalah yang mendatangkan kebahagiaan (*happiness*). Etika utilitarian mematok indikator kebahagiaan pada terjadinya manfaat (Inggris: *utility*; Latin: *utilitas* - manfaat, *utilis* - bermanfaat).<sup>47</sup> Dalam *On Liberty*, Mill menulis sebagai berikut.

Adalah tepat untuk menyatakan saya melepaskan keuntungan apa pun yang dapat diperoleh dari argumen saya dari gagasan hak abstrak, sebagai sesuatu yang terlepas dari utilitas. Saya menganggap utilitas sebagai daya tarik utama pada semua pertanyaan etis; tetapi itu harus utilitas dalam arti terbesar, didasarkan pada kepentingan permanen manusia sebagai makhluk progresif.<sup>48</sup>

Argumen Mill sebagai seorang utilitarian muncul dalam pendasarannya atas prinsip cedera di atas, yakni pada batas umum pada paksaan yang sah. Batas itu pada akhirnya dibenarkan oleh utilitas umum. Dalam analisis Riley, utilitas umum yang dipahami dengan demikian memberi otoritas kepada masyarakat untuk mempertimbangkan campur tangan koersif terhadap tindakan yang menimbulkan cedera bagi orang lain, meskipun masyarakat dapat memutuskan dengan tepat setelah mempertimbangkan untuk tidak ikut campur karena kerugiannya lebih besar daripada manfaatnya. Kepentingan permanen manusia dalam "perlindungan diri" atau "keamanan" memberi otoritas kepada masyarakat untuk menetapkan aturan moral dan hukum yang mendistribusikan dan memberikan sanksi kewajiban yang sama untuk tidak menimbulkan cedera pada orang lain. Utilitas umum dalam arti terbesar juga mengesampingkan kontrol sosial sama sekali atas tindakan yang tidak menimbulkan cedera pada orang lain, bahkan jika orang lain yang bersangkutan sangat tidak menyukai perilaku itu. Lebih khusus lagi, kepentingan permanen manusia dalam "pengembangan diri" atau "individualitas" mengizinkan sesuai haknya perlindungan mutlak atas kebebasan individu sehubungan dengan tindakan tersebut.<sup>49</sup>

---

47 Lihat B. Herry-Priyono, *Kebebasan, Keadilan*, ..., 101-102.

48 John Stuart Mill, *On Liberty* ..., 81. "It is proper to state that I forego any advantage which could be derived to my argument from the idea of abstract right, as a thing independent of utility. I regard utility as the ultimate appeal on all ethical questions; but it must be utility in the largest sense, grounded on the permanent interests of man as a progressive being."

49 Jonathan Riley, *The Routledge* ..., 62-63.

Kriteria manfaat juga dirujuk antara lain dalam membatasi kebebasan berpendapat. Untuk penjelasan ini, Herry-Priyono mengutip contoh terkenal dari Mill.

*"Pandangan bahwa pedagang jagung ialah penyebab kelaparan kaum miskin, atau pendapat bahwa hak milik pribadi adalah perampokan, tidak boleh dilarang sejauh hanya diedarkan melalui media. Tetapi, pandangan itu boleh ditindak atas dasar keadilan ketika di-orasikan di depan massa beringas yang berkumpul di depan rumah pedagang jagung, atau bila diedarkan di antara massa beringas dalam bentuk poster."<sup>50</sup>*

Prinsip cedera dalam perwujudan dan pembatasan kebebasan warga tampak jelas dalam posisi itu. Apa yang mencederai kebebasan warga lain tentu bertentangan dengan asas manfaat yang menjadi isi konsep kebahagiaan/kemaslahatan bersama. Maka, bagi Mill, asalkan tidak mencederai orang lain, kebebasan warga (political liberty) merupakan syarat niscaya bagi pencapaian kebahagiaan.<sup>51</sup>

## Kesimpulan

Dalam *On Liberty*, Mill menyatakan perjalanan sejarah manusia dicirikan oleh pertarungan antara kebebasan (liberty) dan otoritas (authority). Pertarungan antara kebebasan dan otoritas adalah potret paling menonjol dalam sejarah. Pertarungan itu berjalan terus seiring perkembangan masyarakat. Kehidupan politik berjalan dalam tegangan antara kebebasan dan otoritas.

Kebebasan yang dibahas Mill dalam *On Liberty* adalah kebebasan warga atau sipil (civil liberty) atau kebebasan sosial (social liberty). Kebebasan bagi Mill berarti tidak adanya campur tangan. Dalam perjalanan sejarah, Mill melihat kebebasan selalu berada dalam tegangan dengan otoritas. Otoritas dalam pemikiran Mill merupakan bentuk kekuasaan yang legitim. Legitimasi otoritas diperoleh dari keunggulan rasional dan penerimaan atasnya. Keunggulan rasional menjadikan seseorang memiliki otoritas atau menjadi otoritas. Penerimaan atas otoritas membentuk otoritas tradisional dan otoritas modern. Otoritas tradisional terbentuk dan diterima atas dasar otoritas itu sendiri dan otoritas

modern atas dasar rasional. Mill menyoroti apakah otoritas dijalankan dalam batas yang tepat, sebab otoritas yang melampaui batas menjadi ancaman bagi kebebasan.

Untuk menganalisis tegangan antara kebebasan dan negara dalam kehidupan politik sehingga kehidupan politik tidak jatuh dalam salah satu kutub atau salah satu ekstrem, Mill menegaskan prinsipnya yang dikenal sebagai prinsip cedera (harm principle) atau prinsip cedera pada orang lain (harm-to-others principle). Prinsip itu menegaskan bahwa satu-satunya tujuan umat manusia dijamin, secara individu atau kolektif, dalam mencampuri kebebasan bertindak dari siapa pun anggotanya, adalah perlindungan diri. Bahwa satu-satunya tujuan kekuasaan dapat dilaksanakan secara sah atas setiap anggota masyarakat yang beradab, bertentangan dengan keinginannya, adalah untuk mencegah cedera pada orang lain. Dan satu-satunya bagian dari perilaku seseorang, yang dia setuju oleh masyarakat, adalah yang menyangkut orang lain, sementara itu dalam bagian yang hanya menyangkut dirinya sendiri, terdapat independensi absolut. Individu berdaulat atas dirinya sendiri, atas tubuh dan pikirannya sendiri. Mill tidak mendefinisikan tentang cedera yang dimaksud, namun beberapa konsep seperti luka atau kerusakan yang kelihatan dan tidak terwujudnya kepentingan seorang individu akibat tindakan individu lain dapat menjelaskan maksudnya. Bagi Mill, prinsip cedera berlaku hanya bagi orang yang sudah dianggap dewasa dan di tengah masyarakat yang sudah maju dalam peradaban.

Teori kebebasan Mill dan prinsip cederanya mengandung nilai utilitarianisme, yakni manfaat dalam arti terbesar. Dalam situasi penindasan oleh otoritas, individu tidak akan dapat mencapai tujuan sejati hidupnya. Hanya dalam situasi kebebasan, individu mendapat jaminan akan pencarian kebenaran dan kebahagiaan. Asalkan tidak mencederai orang lain, kebebasan merupakan syarat niscaya bagi pencapaian kebahagiaan.

50 John Stuart Mill, *On Liberty ...*, 121. *"An opinion that corn-dealers are starvers of the poor, or that private property is robbery, ought to be unmolested when simply circulated through the press, but may justly incur punishment when delivered orally to an excited mob assembled before the house of a corn-dealer, or when handed about among the same mob in the form of a placard."*

51 B. Herry-Priyono, *Kebebasan, Keadilan, ...*, 104.

## Daftar Pustaka

Mill, John Stuart, 2003 [1859], *On Liberty* (diedit oleh David Bromwich dan George Kateb), New Haven and London: Yale University Press.

Mill, John Stuart, 1981 [1873], *Autobiography*, dalam John M. Robson dan Jack Stillinger (ed.), *Autobiography and Literary Essays* by John Stuart Mill, Volume I, London: Routledge & Kegan Paul.

### Pustaka Sekunder

Baum, Bruce, 2000, *Rereading Power and Freedom in J.S. Mill*, Toronto Buffalo and London: University of Toronto Press Incorporated.

Brink, David O., 2013, *Mill's Progressive Principles*, Oxford: Oxford University Press.

Capaldi, Nicholas, 2004, *John Stuart Mill: A Biography*, New York: Cambridge University Press.

Craig, Edward, (ed.), 2005, *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge.

Herry-Priyono, B., 2022, *Kebebasan, Keadilan, dan Kekuasaan: Filsafat Politik and What It Is All About*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas.

Macleod, Christopher dan Dale E. Miller (ed.), 2017, *A Companion to Mill: Blackwell companions to philosophy*, Hoboken: Wiley Blackwell.

Riley, Jonathan, 2015, *The Routledge Guidebook to Mill's On Liberty*, London and New York: Routledge.

Ten, C. L.(ed.), 2009, *Mill's On Liberty: A Critical Guide*, New York: Cambridge University Press.

# Alam Semesta Sebagai Tubuh Allah (Telaah Atas Pemikiran Eko-Teolog Sallie McFague)

Yosef Fandri Narong  
yosef.fanndry14@gmail.com  
Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

## Abstrak

Krisis ekologis saat ini dan perubahan bio-geologi yang menyertainya menuntut tanggapan yang mendesak dan komprehensif dari komunitas bumi. Kita membutuhkan sebuah paradigma baru, yakni sebuah paradigma teologi dalam kaitannya dengan kisah alam semesta (kosmologi). Paradigma ini, kita temukan dalam pemikir Kristen, Sallie McFague. Dalam *The Body of God* (1993), McFague menghadirkan model alam semesta sebagai tubuh Allah. Ia mengkritik hubungan Allah-dunia yang antroposentris, hierarkis dan dualistik. Sallie McFague berupaya untuk menemukan ciri sakral alam semesta dengan membangun model tentang alam semesta sebagai tubuh Allah. Melalui model ini, manusia dapat menghargai alam dan memberi kesadaran akan kesatuan manusia dengan ciptaan lain, serta memberdayakan kita untuk hidup dalam jaring kehidupan sebagai pemelihara daripada perusak.

**Keywords:** Krisis ekologis, Sallie McFague, Kosmologi, *The Body of God*, Allah, kristologi, teologi.

## Pendahuluan

Tidak dapat disangkal bahwa kekhawatiran paling mengerikan yang dihadapi Kekristenan dan dunia saat ini adalah kelangungan hidup umat manusia dan planet Bumi. Paus Fransiskus, dalam *Laudato Si* (2015) menjelaskan dengan gamblang situasi planet kita saat ini. Ia mengatakan, “cukuplah melihat realitas dengan jujur untuk menemukan bahwa rumah kita bersama mengalami kerusakan parah” (LS 61). Oleh karena itu, konteks krisis ekologis saat ini dan perubahan bio-geologi yang menyertainya menuntut tanggapan yang mendesak dan komprehensif dari komunitas Bumi. Pertanyaan mendasarnya adalah apa yang dibutuhkan oleh Komunitas Bumi untuk memulihkan fungsinya secara integral? Kita membutuhkan sebuah paradigma baru, yakni sebuah paradigma teologi dalam kaitannya dengan kisah alam semesta (kosmologi). Teologi yang berorientasi pada kosmologi sebagai jalan menuju masa depan menuntut kita untuk mengakui alam semesta sebagai komunitas suci dan sebagai realitas partisipatif.

Paradigma ini, kita temukan dalam pemikir Kristen, Sallie McFague. McFague adalah seorang eko-teolog

Kristen yang memiliki keprihatinan serius pada persoalan krisis ekologis. McFague menyatakan bahwa perubahan iklim dan pemanasan global adalah isu kunci bagi teologi dan antropologi di abad ke-21. Orang Kristen dan semua umat manusia harus bertanggung jawab atas kerusakan alam ini. Menurut McFague, antropologi eko-teologis memiliki makna yang sangat besar dalam mengubah cara pandang manusia tentang dirinya, dan hubungan serta tanggung jawabnya terhadap ciptaan lain, spesies lain, dan rumah kita, planet Bumi. Dalam *The Body of God* (1993), McFague menghadirkan model alam semesta sebagai tubuh Allah. Ia mengkritik hubungan Allah-dunia yang antroposentris, hierarkis dan dualistik. Kemudian, ia mengusulkan model alam semesta sebagai tubuh Allah untuk mengembangkan teologi ekologis, yakni, tubuh ilahi yang memiliki hubungannya dengan perwujudan alam semesta. Sallie McFague berupaya untuk menemukan ciri sakral alam semesta dengan membangun model tentang alam semesta sebagai tubuh Allah. Melalui model ini, manusia dapat menghargai alam dan memberi kesadaran akan kesatuan manusia dengan ciptaan lain, serta memberdayakan kita untuk hidup dalam jaring kehidupan sebagai pemelihara daripada perusak.

Pertanyaan mendasar untuk mengawali ulasan ini adalah apa yang terjadi dengan rumah kita? Ini adalah sebuah pertanyaan reflektif yang bertolak dari kekhawatiran paling mengerikan yang dihadapi Kekristenan dan dunia saat ini tentang kelangungan hidup umat manusia dan planet Bumi. Paus Fransiskus, dalam *Laudato Si* (2015) menjelaskan dengan gamblang situasi planet ini. Ia mengatakan, “cukuplah melihat realitas dengan jujur untuk menemukan bahwa rumah kita bersama mengalami kerusakan parah” (LS 61). Paus Fransiskus mengajak kita untuk melihat secara jujur apa yang terjadi dengan rumah kita. Pemikiran Sallie McFague tentang alam semesta sebagai tubuh Allah bertolak dari keprihatinannya terhadap krisis ekologis yang dihadapi oleh dunia dewasa ini.

McFague menyoroti perubahan suhu global yang terjadi di belahan dunia saat ini. *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC) merilis laporan tentang situasi iklim terkini pada Senin, 20 Maret 2023. Dalam *Sixth Assessment Report* (AR6) Synthesis Report ini, IPCC menyatakan bahwa krisis iklim

yang disebabkan oleh manusia (*human-caused climate change*) telah terjadi secara cepat serta meningkatkan intensitas dan frekuensi terjadinya cuaca ekstrem di setiap wilayah dunia, di antaranya gelombang panas yang semakin intens, hujan lebat, kekeringan, hingga siklon tropis. Saat ini, kenaikan temperatur Bumi telah mencapai 1.1°C dan menuju kenaikan temperatur global rata-rata 2.8°C di tahun 2100, berdasarkan komitmen negara-negara di dalam *Nationally Determined Contributions* (NDC). Angka ini hampir dua kali lipat dari target 1.5°C yang tertuang dalam *Paris Agreement*, yaitu batas aman bagi Bumi untuk pemanasan global.<sup>1</sup>

IPCC telah mengungkapkan banyak analisis mengenai situasi krisis iklim yang sedang dan akan melanda dunia saat ini. Mereka juga memperingatkan pemerintah negara-negara untuk melakukan aksi iklim yang lebih nyata, demi menghindarkan kita dari situasi yang lebih buruk lagi.<sup>2</sup> Sallie McFague menulis bahwa gas rumah kaca (karbon dioksida, metana, dan nitrogen oksida) telah meningkat secara substansial sejak Revolusi Industri. Karbon dioksida di atmosfer Bumi, sebagian besar disebabkan oleh penggunaan bahan bakar fosil melebihi kisaran karbon alami selama 650.000 tahun terakhir. Akibatnya, temperatur menjadi lebih tinggi dan naiknya permukaan air laut akan terus berlanjut selama berabad-abad, terlepas dari seberapa besar kita mengurangi emisi karbon kita saat ini.<sup>3</sup>

Situasi ini mengancam Indonesia sebagai salah satu negara yang rentan terhadap krisis iklim, terutama bencana banjir dan panas ekstrem. Selama 2022, Indonesia telah mengalami 3.544 bencana, sekitar 90 persen di antaranya bencana hidrometeorologi. Menurut Badan Meteorologi, Klimatologi, dan Geofisika (BMKG), tren bencana hidrometeorologi Indonesia telah mengalami peningkatan selama 40 tahun terakhir. Bank Indonesia menganalisis, kerugian ekonomi akibat cuaca ekstrem mencapai lebih dari Rp100 triliun per tahun.<sup>4</sup>

*AR6 Synthesis Report* menyatakan masih mungkin untuk mencapai target 1.5°C di tahun 2100, dengan melakukan segala upaya mitigasi yang serius untuk mengurangi emisi sebesar 50 persen pada 2030 dan mencapai nol emisi tahun 2050. Kita masih berada jauh dari jalur mencapai 1.5°C, tetapi masih ada peluang jika kita melakukan aksi iklim yang nyata dan serius, di antaranya dengan percepatan transisi energi. Kita perlu transisi energi dari energi fosil ke energi matahari dan angin yang lebih menguntungkan. Selain itu, kita perlu mengakhiri penggunaan energi fosil secepatnya, yaitu dengan menghentikan pembangunan pembangkit fosil baru dan pembangkit fosil yang ada saat ini. Pada 2020, Indonesia menempati peringkat ke-5 dalam daftar tujuh Negara dengan emisi terbesar dengan total emisi 55 persen dari emisi global. Pemerintah Indonesia harus mengacu analisis ilmiah IPCC dalam membuat kebijakan untuk mengurangi emisi gas rumah kaca. Percepatan transisi energi serta menghentikan penggunaan batu bara dan energi fosil lainnya mendesak dilakukan agar Indonesia berada di jalur yang sesuai demi mencapai target 1.5°C yang tertuang dalam Kesepakatan Paris.<sup>5</sup>

McFague menyebut perubahan iklim sebagai isu abad ke-21. Ia mengatakan bahwa ini bukan hanya satu isu di antara banyak isu lainnya, namun, seperti burung Kenari di dalam tambang, isu ini memperingatkan kita bahwa cara kita hidup di planet ini menyebabkan bencana. Kita harus berubah atau mati.<sup>6</sup> Orang Kristen dan semua umat manusia harus bertanggung jawab atas kerusakan alam ini. Menurut McFague, antropologi eko-teologis memiliki makna yang sangat besar dalam mengubah cara pandang kita tentang diri kita sendiri, serta hubungan dan tanggung jawab kita terhadap manusia lain, spesies lain, dan rumah kita, planet Bumi.<sup>7</sup> Dalam *The Body of God* (1993), ia menghardarkan model alam semesta sebagai tubuh Allah. Ia mengkritik hubungan Allah-dunia yang antroposentris, hierarkis, dan dualistik. Kemudian, ia mengusulkan model alam semesta sebagai tubuh Allah untuk mengembangkan teologi ekologis, yakni, tubuh ilahi yang memiliki hubungannya dengan perwujudan alam semesta.

Dalam membangun relasi manusia-bumi, McFague pertama-tama menganalisis gambaran modern tentang realitas, yaitu model mesin alam semesta dan pandangan tentang individualitas. Menurut McFague kedua model ini berkontribusi pada

---

1 Greenpeace Indonesia, "IPCC Ungkap Krisis Iklim Makin Nyata, Aksi Iklim Ambisius Dibutuhkan Sekarang (22 Maret 2023)", dalam, <https://www.greenpeace.org/indonesia/siaran-pers/56254/ipcc-ungkap-krisis-iklim-makin-nyata-aksi-iklim-ambisius-dibutuhkan-sekarang/>, diakses pada 18 April 2023.

2 Greenpeace Indonesia, "IPCC Ungkap Krisis Iklim Makin Nyata, Aksi Iklim Ambisius Dibutuhkan Sekarang".

3 Sallie McFague, *A New Climate for Theology: God, World, and Global Warming* (Minneapolis: Fortress Press, 2008), hlm. 10-12.

4 Greenpeace Indonesia, "IPCC Ungkap Krisis Iklim Makin Nyata, Aksi Iklim Ambisius Dibutuhkan Sekarang".

5 Greenpeace Indonesia, "IPCC Ungkap Krisis Iklim Makin Nyata, Aksi Iklim Ambisius Dibutuhkan Sekarang".

6 McFague, *A New Climate for Theology*, hlm. 15.

7 Sallie MacFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), hlm. 106.

perkembangan krisis ekologis. Ia mengatakan bahwa akar persoalannya bermula dari pandangan ke-liru akan individualitas manusia. Kita mengklaim bahwa manusia adalah individu yang terpisah dengan ciptaan lain, sehingga kita dapat memperlakukan ciptaan lain sebagai alat pemuas kebutuhan. Selain itu, manusia juga mengklaim sebagai ciptaan yang memiliki hak atas semua ciptaan lainnya.<sup>8</sup> Pandangan antroposentrisme ini, terkait erat dengan budaya kontemporer yang berorientasi pada konsumen, yakni budaya yang didukung tidak hanya oleh teologi tetapi juga oleh pemerintah. Artinya, menurut McFague antropologi yang tidak adil menyebabkan hubungan yang menyimpang antara Bumi dan manusia.

McFague juga mengkritik Kekristenan karena berfokus dengan tidak proporsional pada psikologis, dalam hal beralih ke diri sendiri, dan mengabaikan dimensi kosmologis. Baginya, tugas utama umat Kristen saat ini adalah merevisi perspektif kosmologis kita untuk menyingkirkan diri kita dari “sudut pandang psikologis atau politik yang lebih sempit.”<sup>9</sup> McFague menjadikan narasi kosmologi sebagai pusat wacana teologisnya karena dia mengakui bahwa narasi kosmologis dapat memberikan penjelasan tentang tempat manusia dalam kosmos dan memberikan kesempatan kepada manusia untuk berpikir kritis secara baru. Dalam kerangka berpikir alam semesta sebagai tubuh Allah, McFague menggunakan kosmologi evolusioner untuk menengahi realitas, di mana meskipun kosmos dimulai dengan kesatuan radikal yang berkembang menjadi keragaman, akan tetapi, keragaman itu tetap saling berhubungan secara intrinsik.<sup>10</sup> Selanjutnya, keragaman dan kesatuan ini merupakan ekspresi tubuh Allah. Dengan demikian, ciptaan adalah semua bentuk materi yang tak terhitung banyaknya yang lahir dari Allah dan diberdayakan dengan napas kehidupan, yakni roh Allah. Meskipun demikian, McFague menegaskan bahwa bukan hanya Allah yang menjadi sumbernya, tetapi ciptaan dan manusia itu membentuk dan berpartisipasi di dalam tubuh Allah.<sup>11</sup> Ini adalah tugas kita untuk memandang status kemanusiaan dan tanggung jawab kita di alam semesta ini.

### Metode Penelitian

Tulisan ini menggunakan metode analitis-deskriptif, dan berbasis pada penelitian kualitatif yang bermaksud untuk memahami dan menjawab per-

soalan krisis ekologis melalui konsep pemikiran eko-teolog Sallie McFague. Dalam metode ini, hal utama yang dilakukan penulis adalah menguraikan gambaran umum tentang persoalan krisis ekologis saat ini yang berbasis pada data kualitatif. Perlu diketahui bahwa tulisan ini akan memberikan analisis terbatas tentang krisis ekologis saat ini. Penulis akan mengikuti pengamatan Sallie McFague dalam bukunya, *A New Climate for Theology: God, the World, and Global Warming* (2008) dan ulasan data dari *Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC)* per Senin, 20 Maret 2023 tentang situasi iklim saat ini. Kemudian, karena keseriusan kita dalam menangani persoalan krisis ekologis, menjadi penting bagi kita untuk memahami dan menjawab persoalan ini dalam terang pemikiran eko-teolog Sallie McFague tentang alam semesta sebagai tubuh Allah. Dalam mengembangkan metode analitis-deskriptif, penulis juga melakukan pendekatan studi pustaka atas karya yang terkait dengan pemikiran Sallie McFague tentang alam semesta sebagai tubuh Allah.

Bertolak dari konteks persoalan krisis ekologis dan pemahaman tentang alam semesta sebagai tubuh Allah, maka ada beberapa cakupan pertanyaan yang hendak dijawab oleh penulis dalam tulisan ini. *Pertama*, Apa yang terjadi dengan rumah kita bersama, planet bumi dan apa yang mendorong manusia menjadi terasing atau perusak dari dan bagi planet Bumi? *Kedua*, Bagaimana konsep alam semesta sebagai tubuh Allah menurut Sallie McFague dan seberapa tren, serta janji pemikiran Sallie McFague tentang alam semesta sebagai tubuh Allah berkontribusi pada hubungan integral antara manusia-Bumi? *Ketiga*, Apa peran manusia dalam komunitas Bumi yang integral? Penelitian ini bertujuan untuk memberikan pemahaman baru akan solusi dari masalah krisis ekologis melalui sudut pandang pemikiran Sallie McFague tentang alam semesta sebagai tubuh Allah.

### Perjalanan Intelektual Sallie McFague

Sallie McFague lahir 25 Mei 1933 di Quincy, Massachusetts. Pada 1955, McFague menerima *Bachelor of Arts* dalam bidang Sastra Inggris dari Smith College. Dari Yale Divinity School (1959), ia menerima *Bachelor of Divinity*. Selain itu, di Universitas Yale, ia menerima *Master of Arts* (1960) dan *Doctor of Philosophy* (1964). Versi revisi dari tesis doktoralnya diterbitkan pada tahun 1966 dengan judul *Literature and the Christian Life*.<sup>12</sup> Selama tiga puluh tahun, ia mengajar di Vanderbilt University

8 Sallie McFague, *A New Climate for Theology: God, the World, and Global Warming*, hlm. 30, 85.

9 Sallie McFague, *The Body of God*, hlm. 65.

10 Sallie McFague, *A New Climate For Theology*, hlm. 46.

11 Sallie McFague, *The Body of God*, hlm. viii, 165

12 Dr Ioanna Sahinidou, “Reflections on the Work of Sallie McFague”, dalam, *International Journal of Humanities Social Sciences and Education (IJHSSE)*, Volume 2, Issue 8, August 2015, PP 18-22 ISSN 2349-0373 (Print) & ISSN 2349-0381 (Online).

Divinity School di Nashville, Tennessee. Ia adalah anggota Gereja Anglikan Canada. Pemikiran teologinya bergerak ke arah minat yang peka terhadap persoalan ekologis. Dalam bidang teologi, McFague mengembangkan analisis baru untuk berpikir tentang Allah. Latar belakangnya dalam bidang sastra adalah kunci dari pendekatan teologisnya. Akrab dengan arus filosofis dari studi bahasa, ia menggunakan analisis-analisis tersebut untuk membahas teologi. Ia menegaskan bahwa kita dapat membayangkan Allah yang berada di luar bahasa melalui bahasa kita, secara metaforis. McFague memilih metafora daripada bahasa analogis yang lebih menekankan pada kesamaan.<sup>13</sup> Perspektifnya tentang teologi sebagai metafora menolongnya untuk membebaskan kita dari model-model patriarki.

Dalam bukunya, *Models of God*, McFague mengeksplorasi model monarki untuk hubungan Allah dan dunia. Dengan memperlihatkan kelemahan-kelemahannya, ia menyarankan kemungkinan-kemungkinan lain untuk menjawab persoalan-persoalan kontemporer. McFague mengusulkan alam semesta sebagai tubuh Allah. Menurut McFague, model organik ini menunjukkan hubungan antara Allah dan dunia, tanpa ketegangan antara transendensi dan imanensi Allah. Ia memberikan sebuah visi eko-teologi baru yang mengusulkan sebuah teologi sistematis sebagai sebuah reorientasi 'metaforis' terhadap isu-isu sentral Kristen.

Menurut McFague, kita perlu mengenal kehadiran ilahi yang dinyatakan dalam alam. Menemukan yang sakral di alam akan menggerakkan kita untuk menolak perusakan. Mengetahui bahwa setiap kepingan salju itu unik akan membuka pemahaman kita tentang kreativitas alam. Menyerahkan kemanusiaan sebagai puncak penciptaan memungkinkan kita untuk melihat keagungan kosmos, kompleksitas kehidupan, dan ketergantungan manusia pada komunitas Bumi. Kesadaran religius muncul dari proses kosmik.<sup>14</sup>

### Narasi Penciptaan Umum

McFague banyak mengambil sumber-sumber kontemporer dalam mengembangkan teologinya. Secara lebih spesifik, ia membangun model-modelnya berdasarkan apa yang ia sebut sebagai narasi penciptaan umum. Narasi ini didasarkan pada ilmu kosmologi dan filsafat pascamodern yang diterima

secara luas.<sup>15</sup> Ia menjelaskan bahwa narasi penciptaan umum dimulai dengan Dentuman Besar (Big Bang) dan berakhir pada realitas kontemporer. Dalam narasi ini segala sesuatu saling terhubung dan unik.<sup>16</sup> McFague menyatakan bahwa narasi penciptaan umum menekankan kesatuan dan perbedaan, keterkaitan dan keragaman. McFague menjelaskan bahwa dalam narasi penciptaan umum setiap ciptaan di alam semesta memiliki keunikan dan saling terkait dengan yang lainnya. Dalam penekanannya pada perwujudan ciptaan di dunia, ia percaya bahwa narasi penciptaan umum berdering sesuai dengan pengalaman manusiawi kita. Kita adalah tubuh yang mengalami. Lebih jauh lagi, penekanannya pada perwujudan ciptaan di alam semesta ini menunjukkan hubungan yang sangat konkret antara manusia dengan ciptaan lainnya.<sup>17</sup> Singkatnya, McFague mengandalkan narasi penciptaan umum dalam mengembangkan teologinya. Menurut McFague, narasi ini menyoroti keunikan luar biasa dan keterkaitan antara setiap tubuh, dari setiap makhluk hidup, dengan semua tubuh lain di alam semesta ini.

McFague percaya bahwa jika kita menganggap serius narasi ini, maka kita akan memperlakukan tubuh-tubuh di Bumi ini dengan lebih hati-hati daripada yang telah dilakukan selama beberapa ratus tahun terakhir ini. Oleh karena itu, ia menulis, kita membutuhkan cerita tentang diri kita sendiri dan Bumi yakni, cerita yang akan membantu kita untuk hidup secara adil dan berkelanjutan di rumah kita, planet Bumi. Dengan demikian, pandangan ini memberikan landasan yang bermanfaat untuk membangun model dan metafora yang dapat secara tepat menanggapi kebutuhan zaman kita. Sallie McFague membawa wawasan baru ke dalam teologinya. Ia mengembangkan narasi penciptaan yang umum sebagai sumber daya untuk memahami kembali model organik dunia.<sup>18</sup>

### Teologi Metafora

Menurut McFague, metafora adalah satu-satunya akses yang kita miliki sebagai makhluk yang terbatas untuk berbicara tentang Allah.<sup>19</sup> Dalam rangka memahami teologi metafora Sallie McFague, ada dua istilah penting yang perlu diketahui, yakni metafora (*metaphor*) dan model (*model*). Secara sederhana, metafora adalah melihat satu hal sebagai sesuatu yang lain, berpura-pura bahwa "ini" adalah "itu", karena kita tidak tahu bagaimana cara untuk

13 Rolf Bouma, *Feminist Theology* Rosemary Radford Ruether/ Sallie McFague' 1997, [http://people.bu.edu/~wwildman/bce/mwt\\_themes\\_907\\_ruethermcfague.htm](http://people.bu.edu/~wwildman/bce/mwt_themes_907_ruethermcfague.htm).

14 Heather Eaton, *Introducing Ecofeminist Theologies* (London, New York: T & T Clark International, 2005), hlm.102.

15 McFague, *The Body of God*, hlm. 220, catatn 4.

16 McFague, *The Body of God*, hlm. 220, catatan 32.

17 McFague, *The Body of God*, hlm. 86.

18 McFague, *A New Climate for Theology*, hlm. 49.

19 Sallie McFague, *Speaking in Parables*, (Minneapolis: Fortress Press, 2002), hlm. 29.

berpikir atau berbicara tentang “ini”, sehingga kita menggunakan “itu” sebagai cara untuk mengaitkan tentang sesuatu. Berpikir secara metaforis berarti melihat benang-merah kesamaan antara dua objek, peristiwa, atau apa pun yang berbeda, yang salah satunya lebih dikenal daripada yang lain, dan menggunakan yang lebih dikenal sebagai cara untuk berbicara tentang yang kurang dikenal atau kompleks.<sup>20</sup>

Ada tiga hal penting yang perlu diketahui untuk memahami metafora. *Pertama*, metafora menawarkan sebuah cara berpikir baru tentang sesuatu.<sup>21</sup> *Kedua*, meskipun metafora dapat menghasilkan makna yang baru, metafora tetap hanya menghasilkan layar atau kisi-kisi parsial dari apa yang ingin digambarkan. Oleh karena itu, McFague berpendapat bahwa metafora memberikan wawasan, tetapi juga mewarnai persepsi kita tentang hal yang tidak dikenal, dan menekankan ke satu arah dengan mengesampingkan yang lain.<sup>22</sup> *Ketiga*, metafora, di satu sisi, sebuah pernyataan atau penjelasan yang mungkin, di sisi lain, metafora bukanlah sebuah definisi.<sup>23</sup> McFague menjelaskan bahwa selama ketidaksamaan dan ketegangan dalam sebuah metafora tetap ada, metafora tersebut memiliki kekuatan afektif untuk menghasilkan pemahaman, dan oleh karena itu metafora tersebut tetap hidup. Begitu metafora tersebut diyakini sebagai deskripsi (definisi), maka metafora tersebut akan menjadi harafiah dan mati, karena diterima begitu saja.<sup>24</sup> Untuk menjelaskan maksud metafora mati, McFague mengangkat metafora tentang Allah sebagai Bapa dan Raja. Menurut McFague, terlalu sering, metafora-metafora ini dianggap sebagai definisi Allah, dan akibatnya, gagasan Allah adalah laki-laki, hierarkis, patriarki diterima begitu saja sebagai apa adanya.<sup>25</sup> Oleh karena itu, McFague menyarankan agar kita selalu sadar akan sifat metaforis dari semua bahasa, khususnya bahasa untuk Allah.<sup>26</sup>

Teologi metaforis menghindari jebakan iman dan pemahaman yang menjadi peninggalan masa lalu yang tidak dapat dibentuk oleh tangan manusia. McFague berusaha untuk menarik teologi keluar dari bentuknya yang sekarang dan menempatkannya ke dalam telapak tangan komunitas-komunitas yang beragam di mana keramahmatan dan inklusifitas diutamakan.<sup>27</sup> Oleh karena itu, tujuan dari

teologi metaforis adalah untuk memperluas dunia pengalaman melalui bahasa transformatif hasil dari penggalian potensi metaforis. Inti dari gerakan postmodernisme adalah kesadaran kritis terhadap perkembangan historis teologi dan penafsiran ulang terhadapnya untuk masa depan yang lebih baik. Tema-tema historis dan tradisional, melalui metafora, dibentuk kembali dengan relevansinya. Metafora terletak dalam kerangka dan perkembangan bahasa itu sendiri.

Ketika budaya bergeser, masyarakat bergeser dan ketika masyarakat bergeser, teologi bergeser. Artinya, jika refleksi teologis menolak untuk beradaptasi dan bertransformasi sementara budaya dan masyarakat selalu bergerak, maka bahasa agama akan kehilangan maknanya. McFague menyatakan bahwa jika bahasa agama menolak untuk tetap terbuka, kita akan tetap berada di tempat kita berada dengan apa yang kita miliki. Penggunaan metafora mengatasi kemandekan ini dengan dialog generatifnya yang merupakan kekuatan unik kita untuk bergerak.<sup>28</sup> Kita tidak pernah menciptakan dari ketiadaan, tetapi menggunakan apa yang kita miliki, dan melihatnya dengan cara yang baru.<sup>29</sup> Risiko metafora harus diambil agar teologi dapat terus menjadi profetis, revolusioner, dan mengubah kehidupan.

Selain itu, McFague juga berbicara tentang model. McFague menulis bahwa bahasa metafora tertentu untuk Allah dan relasi antara Allah dengan ciptaan - misalnya, Allah sebagai Bapa dan Raja - sebenarnya lebih tepat dipahami sebagai model daripada metafora. Model mirip dengan metafora karena model berbicara tentang ‘ini’ sebagai ‘itu’, melihat satu hal sebagai sesuatu yang lain. Model memiliki daya tarik emosional sejauh model tersebut menyarankan cara-cara untuk memahami keberadaan kita di dunia.<sup>30</sup> Dengan kata lain, seperti halnya dengan metafora, model memiliki kekuatan afektif untuk mengejutkan orang dengan wawasan baru.<sup>31</sup> Model lebih komprehensif dan memiliki kualitas yang lebih tahan lama. McFague menjelaskan bahwa model adalah sebuah metafora yang telah memperoleh stabilitas dan cakupan yang cukup sehingga dapat menghadirkan sebuah pola untuk penjelasan yang relatif komprehensif dan koheren.<sup>32</sup> Singkatnya, sebuah model adalah sebuah metafora yang dominan, sebuah metafora yang memiliki daya tahan. Ia berargumen bahwa model-model tentang Allah sebagai Bapa dan Raja merupakan contoh-contoh

20 McFague, *Metaphorical Theology*, 15.

21 McFague, *Metaphorical Theology*, hlm. 37-42

22 McFague, *Metaphorical Theology*, hlm. 23-24.

23 McFague, *Metaphorical Theology*, hlm. 38

24 McFague, *Metaphorical Theology*, hlm. 38-41

25 Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Minneapolis: Fortress Press, August 1, 1987), hlm. 67.

26 McFague, *Metaphorical Theology*, hlm. 115-116, 167.

27 McFague, *Metaphorical Theology*, hlm. 19.

28 McFague, *Metaphorical Theology*, hlm. 32.

29 McFague, *Metaphorical Theology*, hlm. 35-6.

30 McFague, *Metaphorical Theology*, hlm. 23.

31 McFague, *Metaphorical Theology*, hlm. 21.

32 McFague, *Models of God*, hlm. 34.

yang baik tentang model-model yang memiliki daya tahan di dalam tradisi teologi Barat.<sup>33</sup>

Bagi McFague, model juga bisa menimbulkan bahaya yang signifikan, karena model dapat mengesampingkan cara-cara lain dalam berpikir dan berbicara, dan dengan demikian model dapat dengan mudah menjadi literal, yaitu diidentifikasi sebagai satu-satunya cara untuk memahami suatu subjek. Bahaya ini lebih sering terjadi pada model dibandingkan dengan metafora karena model memiliki jangkauan yang lebih luas dan lebih permanen. Model cenderung menolak persaingan.<sup>34</sup> Sebagai metafora yang dominan, model lebih cenderung dianggap sebagai definisi. McFague menggambarkan model teologis sebagai gambaran imajinatif tentang hubungan antara Allah dan ciptaan. Ia menjelaskan bahwa ketika sebuah model teologis menjadi harfiah, maka model tersebut menjadi penyembahan berhala dan, kemungkinan besar, menjadi tidak relevan.<sup>35</sup> Ia menjadi tidak relevan karena ia bersifat anakronistik, dibangun di atas pandangan dunia dan asumsi-asumsi di masa lampau, dan diterima secara membabibuta sebagai sebuah definisi sehingga ia tidak lagi memiliki potensi yang mengejutkan.

Ia menulis, misalnya, percaya bahwa Allah secara harfiah adalah 'Bapa' adalah penyembahan berhala karena hal ini membatasi bahasa lain yang dapat digunakan untuk berbicara tentang Allah.<sup>36</sup> Hal ini diterima secara membabibuta dalam Kekristenan Barat sehingga menghasilkan sistem patriarki. Sistem patriarki ini kemudian merugikan alam dan perempuan. Model sebagai metafora yang dominan, cenderung tidak mengejutkan orang untuk melihat Allah dan hubungan antara Allah dan ciptaan secara baru, dan lebih cenderung membawa orang kepada kepasifan dan kebutuhan daripada metafora biasa. Meskipun diperlukan, model-model seperti itu berpotensi sangat berbahaya.<sup>37</sup>

### Bahasa Agama Selalu Bersifat Metaforis

McFague percaya bahwa semua teologi haruslah secara sadar bersifat metaforis. Ia menegaskan bahwa bahasa religius, yang berpura-pura 'ini' adalah 'itu', tidak pernah bersifat deskriptif, bahkan dalam doktrin sekalipun.<sup>38</sup> Bahasa religius bersifat tidak langsung. McFague mengatakan bahwa semua pembicaraan tentang Allah bersifat tidak langsung.

Ia menegaskan bahwa tidak ada kata atau frasa yang merujuk secara langsung kepada Allah.<sup>39</sup> Menurut McFague, bahasa agama memiliki kekuatan transformatif hanya selama bahasa tersebut merangkul ketidaklangsungan. Lebih jauh lagi, ia berpendapat bahwa bahasa religius juga pada dasarnya bersifat imajinatif, bukan konseptual. Kepercayaan dan perilaku lebih dipengaruhi oleh gambaran daripada konsep, atau dengan kata lain, konsep tanpa gambaran adalah mandul.<sup>40</sup>

Ia berpendapat bahwa doktrin lebih bersifat konseptual daripada imajinatif, karena doktrin cenderung ke arah kesatuan, ke arah makna yang jelas dan ringkas untuk bahasa yang ambigu dan bertingkat-tingkat, dan sering kali melupakan akar metaforisnya.<sup>41</sup> Oleh karena itu, ia mengistimewakan bahasa model dan metafora yang bersifat imajinatif - karena keduanya lebih sesuai dengan cara Alkitab mengkomunikasikan pesannya dan lebih mampu untuk mengejutkan orang pada wawasan dan transformasi yang baru. Bahasa metaforis bersifat tidak langsung dan imajinatif, namun seperti yang dilihat oleh McFague, bahasa metaforis juga merupakan alat yang paling tepat dan berpotensi untuk mentransformasikan teologi.

McFague berpendapat bahwa metafora dan model ada di mana-mana, tidak hanya dalam bahasa, tetapi juga dalam teologi Kristen yang berusaha mengartikulasikan hubungan Allah dengan dunia. Metafora dan model menempatkan sesuatu yang tidak dikenal dalam konteks yang dikenal. Dengan demikian, metafora dan model tidak mendeskripsikan, tetapi menciptakan wawasan baru. McFague berpendapat bahwa metafora adalah bahasa dari Kitab Suci Kristen yang begitu banyak dan beragam digunakan oleh mazmur-mazmur untuk berbicara tentang Allah.<sup>42</sup> McFague berpendapat bahwa sebagai sebuah metafora, teologi tidak dapat menganggap dirinya sendiri terlalu serius.<sup>43</sup> Oleh karena itu, McFague berulang kali menekankan bahwa teologi itu kontekstual, parsial, terbuka, dan majemuk.<sup>44</sup> Ia berpendapat bahwa setiap konstruksi metaforis hanya mewakili satu ceruk, satu kotak di dalam selimut, satu suara di dalam percakapan planet ini, yang kesemuanya membentuk sebuah kolegialitas.<sup>45</sup>

### Alam Semesta Sebagai Tubuh Allah

Model alam semesta sebagai tubuh Allah menekankan hubungan antara Allah dan dunia. Alam

33 McFague, *Metaphorical Theology*, hlm. 23.

34 McFague, *Metaphorical Theology*, hlm. 24.

35 McFague, *Models of God*, hlm. 38

36 McFague, *Metaphorical Theology*, hlm. 131.

37 Sallie McFague, "Response," dalam, *Religion and Intellectual Life* 5 no. 3 (1988): 39.

38 McFague, *Metaphorical Theology*, hlm. 50

39 McFague, *Models of God*, hlm. 34.

40 McFague, *Models of God*, hlm. 38.

41 McFague, *Metaphorical Theology*, hlm. 26.

42 McFague, *Metaphorical Theology*, hlm. 192

43 McFague, *Metaphorical Theology*, hlm. 144.

44 McFague, *The Body of God*, hlm. 67.

45 Sallie McFague, *The Body of God*, hlm. 67-69.

semesta sebagai tubuh Allah menempatkan misteri Allah dalam metafora tubuh untuk apresiasi yang lebih besar terhadap keberadaan materi. Implikasi dari gambaran ini, kata McFague adalah bahwa kita tidak pernah bertemu dengan Allah tanpa perantara atau tanpa tubuh. Kita bertemu dengan Allah di dalam tubuh dunia.<sup>46</sup> Argumen utama dari bukunya, *The Body of God*, “teologi yang bekerja dalam konteks model tubuh menyatakan bahwa tubuh itu penting, bahwa tubuh adalah daya tarik utama.”<sup>47</sup> Ia berargumen bahwa alam semesta sebagai tubuh Allah berarti bahwa Allah tersedia bagi kita dalam tubuh-tubuh.<sup>48</sup> Dengan model tubuh, McFague menulis bahwa orang Kristen diundang untuk membayangkan seluruh alam semesta - semua materi dan energi dalam miliaran bentuknya yang berbeda-beda - sebagai Allah yang menyertai kita, atau lebih tepatnya, sebagai tubuh, matriks, tempat kita hidup, bergerak, dan berada.<sup>49</sup> Model ini menunjukkan bahwa Allah mengasihi tubuh, dan oleh karena itu, kita juga harus mengasihi tubuh, dalam segala keindahan, kerentanan, dan rasa sakitnya. Dalam tubuh Allah, McFague mengembangkan sebuah teologi yang sistematis melalui lensa model tubuh.<sup>50</sup>

Namun, sebelum menjelaskan ciri-ciri utama dari teologi tubuh McFague, ada tiga hal yang perlu diperhatikan. *Pertama*, teologi tubuh McFague adalah sebuah teologi tentang alam, bukan sebuah teologi alam. Teologi ini menggunakan gambaran kontemporer dari ilmu-ilmu pengetahuan pada zamannya sebagai sebuah sumber daya untuk merekonstruksi dan mengekspresikan iman.<sup>51</sup> *Kedua*, teologi tubuh McFague dimaksudkan sebagai alat untuk menolong orang untuk hidup dengan benar, dengan tepat, di bumi, di dalam rumah kita. Akhirnya, McFague sering mengingatkan para pembacanya bahwa model tubuh hanya bersifat metaforis. Model ini mengundang kita untuk berimajinasi secara berani dan radikal sembari bersikeras bahwa model tersebut tidak memberikan deskripsi.<sup>52</sup>

### Relasi Allah dan Ciptaan

Model alam semesta sebagai tubuh Allah melukiskan tentang Allah dan hubungan antara Allah dan ciptaan. Model ini diyakini sepadan dengan narasi penciptaan pada umumnya. Melalui model

ini, pada akhirnya dapat menumbuhkan penghargaan manusia terhadap tubuh dunia ini.<sup>53</sup> Model ini menekankan pada kehadiran Allah yang diwujudkan dalam ciptaan. Tujuannya adalah untuk mengembangkan dan membentuk kehidupan yang bertanggung jawab terhadap ciptaan lainnya.

### Model Tubuh sebagai Organik

McFague menjelaskan bahwa alam semesta sebagai tubuh Allah adalah sebuah model organik. Ada dua hal yang ditekankan oleh McFague dalam model ini. *Pertama*, model ini bersifat organik karena didasarkan pada gambaran tubuh sebagai organisme yang hidup.<sup>54</sup> McFague mengatakan bahwa tubuh Allah merujuk pada semua tubuh, yang berbeda, khas, dan khusus tentang ciptaan.<sup>55</sup> Artinya, model alam semesta sebagai sebuah tubuh, bukanlah tubuh manusia, sebaliknya, ia adalah materi yang bertubuh, yang tak terbatas, yang beragam, yang tak berujung, namun secara internal adalah satu.<sup>56</sup> Model tubuh organik McFague menonjolkan keberagaman dan kesalingterkaitan ciptaan di dunia ini, baik manusia maupun ciptaan lainnya. Ketika ia berbicara tentang model tubuh sebagai yang organik, maka ia bermaksud untuk menekankan keterkaitan dan keunikan semua ciptaan.<sup>57</sup>

*Kedua*, menurut McFague, model tubuh sebagai organik menjelaskan kehadiran Allah yang imanen dalam setiap tubuh yang saling terhubung dan unik di dunia ini. Ia mengatakan bahwa alam semesta secara keseluruhan, serta dalam setiap bagian dan fragmenya, transendensi Allah diwujudkan. Kata yang penting di sini adalah diwujudkan: transendensi Allah tidak tersedia bagi kita kecuali jika diwujudkan.<sup>58</sup> Dengan menekankan pada tubuh-tubuh yang saling terhubung dan unik, serta perwujudan Allah dalam dunia, model tubuh sebagai organik bertujuan untuk membangkitkan perilaku yang bertanggung jawab dalam diri manusia, yang memiliki hak istimewa terhadap tubuh-tubuh ciptaan lainnya. Meskipun demikian, model tubuh sebagai organik dianggap oleh beberapa orang sebagai panteistik.<sup>59</sup> Untuk mengatasi potensi bahaya ini, ia menuliskan bahwa model tubuhnya tidak hanya organik tetapi juga agensial.

### Model Tubuh sebagai Agensi (Agential)

Model tubuh sebagai yang organik menekankan kehadiran Allah yang imanen di dalam tubuh-tubuh ciptaan, sementara, model agensi dimaksudkan

46 McFague, *Models of God*, hlm. 184.

47 McFague, *The Body of God*, hlm. 18.

48 McFague, *The Body of God*, hlm. 132.

49 Sallie McFague, “Intimations of Transcendence: Praise and Compassion,” dalam *Transcendence and Beyond: A Postmodern Inquiry*, ed. John D. Caputo and Michael J. Scanlon (Bloomington: Indiana University Press, 2007) hlm. 154.

50 McFague, *The Body of God*, hlm. 132-133.

51 McFague, *The Body of God*, hlm. 66.

52 McFague, *The Body of God*, hlm. 22.

53 McFague, *the Body of God*, hlm. viii.

54 McFague, *The Body of God*, hlm. 35.

55 McFague, *The Body of God*, hlm. 211.

56 McFague, *The Body of God*, hlm. 97.

57 McFague, *A New Climate for Theology*, hlm. 77

58 McFague, *The Body of God*, hlm. 133.

59 McFague, *The Body of God*, hlm. 149

untuk mempertahankan perbedaan pemahaman antara Allah dan ciptaan. McFague percaya bahwa dengan menolak untuk mencampuradukkan agensi Allah dengan agensi ciptaan atau bahkan dengan agensi yang melekat di dalam proses evolusi, ia memberikan ruang bagi transendensi Allah.<sup>60</sup>

Model tubuh sebagai agensial mempertahankan transendensi Allah, sementara model organik menggarisbawahi imanensi Allah. Model agensial menekankan kuasa transendensi dan kebebasan Allah dengan mengorbankan dunia. Sementara, model organik meruntuhkan Allah dan dunia, menyangkal kebebasan dan individualitas dari keduanya.<sup>61</sup> Akar dari desakannya pada model tubuh sebagai yang organik dan agensial bertolak dari keyakinan bahwa tubuh itu haruslah panentheistik. Artinya, segala sesuatu ada di dalam Allah dan Allah ada di dalam segala sesuatu, namun Allah tidak identik dengan alam semesta, karena alam semesta bergantung pada Allah dengan cara Allah tidak bergantung pada alam semesta.<sup>62</sup>

Ia berpendapat bahwa dalam model tubuh, Allah ada di dalam dunia dan sebaliknya, tetapi keduanya tetap berbeda. Dalam tubuh Allah, McFague mengilustrasikan relasi agensi Allah dengan dunia seperti roh berhubungan dengan tubuh.<sup>63</sup> Ia percaya bahwa melalui gambaran ini dapat mempertahankan agensi Allah dan ciptaan di dalam model dunia sebagai tubuh Allah. Yang ia maksud dengan roh adalah angin atau nafas, seperti dalam Kejadian, "Kemudian TUHAN Allah membentuk manusia itu dari debu tanah dan menghembuskan napas hidup ke dalam hidungnya (Kej. 2:7).<sup>64</sup>

McFague menyukai analogi roh/tubuh, karena setiap orang dan setiap makhluk hidup ditopang oleh nafas. Ia lebih memilih roh daripada diri, pikiran, hati, kehendak, atau jiwa, karena roh mencakup seluruh kehidupan dengan keunikan dan keragamannya, tidak hanya kehidupan manusia, tetapi ciptaan lainnya.<sup>65</sup> Selain itu, ia menyukai analogi roh/tubuh karena ia percaya bahwa jika kita memahami agensi Allah dalam pengertian roh atau napas, sebagai sesuatu yang menghidupkan dan menopang seluruh tubuh ciptaan, maka agensi Allah dan ciptaan tidak akan terganggu. McFague berargumen bahwa hal ini tidak berlaku untuk analogi pikiran/tubuh yang biasanya digunakan untuk mendukung metafora tubuh Allah. Ia menuliskan bahwa analogi pikiran tidak hanya sering

kali bersifat dualistik, menjunjung tinggi pembagian pikiran/tubuh yang kuat, tetapi analogi ini menyiratkan bahwa aktivitas ilahi dalam hubungannya dengan dunia ini terutama bersifat intelektual dan mengendalikan: Allah adalah Pikiran atau Kehendak.<sup>66</sup>

Hal ini mengarahkan pada pandangan bahwa Allah memiliki agensi tetapi ciptaan tidak, atau bahwa Allah mengendalikan segala sesuatu. Di sisi lain, ia berpendapat bahwa analogi roh/tubuh menunjukkan bukan kontrol tetapi pemberdayaan, bukan Allah sebagai pengatur ciptaan tetapi Allah sebagai nafas yang memberi energi pada ciptaan. Hubungan antara Allah dan ciptaan, dengan demikian, adalah salah satu hubungan pada tingkat yang paling dalam, yaitu tingkat kehidupan, dan bukannya kontrol pada tingkat memerintah dan mengarahkan alam.<sup>67</sup> McFague menjelaskan bahwa Allah sebagai nafas yang menopang tubuh/badan dunia ini berarti bahwa Allah hadir di dunia, tetapi tidak mengarahkan sejarahnya. Hal ini tidak menyatakan bahwa Allah membimbing proses secara umum atau khusus. Namun, hal ini menunjukkan bahwa semua kehidupan, terlepas dari individu atau spesies mana yang baik atau tidak, bergantung pada Allah. Bagi McFague, agensi Allah memberikan kehidupan dan memberdayakan ciptaan sehingga ciptaan dapat bertindak berdasarkan agensinya sendiri.

Selain itu, McFague juga berbicara tentang Allah Roh Kudus sebagai Pribadi yang menuntun dan mengarahkan ciptaan melalui partisipasi manusia yang berkesadaran. Ia menuliskan bahwa dengan Roh Kudus yang bekerja melalui manusia menjadikan pikiran dan hati, serta tangan dan kakinya dari tubuh Allah di planet ini.<sup>68</sup> Dengan gambaran Roh Kudus, ia percaya bahwa Allah mengarahkan sejarah, tetapi hal ini membutuhkan partisipasi sukarela dari manusia yang bertanggung jawab atas semua kehidupan.<sup>69</sup> Dengan demikian, kita dapat mengatakan bahwa tindakan Allah sebagai roh dari tubuh ada dua, yakni Roh adalah sumber kehidupan, napas penciptaan dan pada saat yang sama, Roh Kudus adalah sumber pembaharuan kehidupan, arah atau tujuan bagi seluruh tubuh dunia - sebuah tujuan yang dicirikan oleh kasih yang inklusif. Dengan gambaran Allah sebagai roh/nafas ciptaan yang menghidupkan, McFague mengilustrasikan agensi ganda yang diyakini sangat penting untuk model alam semesta sebagai tubuh Allah yang bersifat panentheistik. Selain itu, dengan gambaran Allah sebagai Roh Kudus, ia membiarkan agensi Allah memasuki sejarah melalui partisipasi manusia yang berkesadaran, ya-

60 McFague, *The Body of God*, hlm. 145-146.

61 McFague, *The Body of God*, hlm. 141.

62 McFague, *The Body of God*, hlm. 149.

63 McFague, *The Body of God*, hlm. 141.

64 McFague, *The Body of God*, hlm. 144

65 McFague, *The Body of God*, hlm. 144

66 McFague, *The Body of God*, hlm. 144-145.

67 McFague, *The Body of God*, hlm. 145.

68 McFague, *The Body of God*, hlm. 148

69 McFague, *The Body of God*, hlm. 148.

itu melalui manusia yang mau mempersembahkan agensi dirinya kepada arahan Allah.<sup>70</sup>

Dalam kedua kasus tersebut, baik melalui gambaran Allah yang menghembuskan napas kepada seluruh ciptaan atau Roh Kudus yang mengarahkannya melalui manusia yang berkehendak dan berkesadaran, McFague telah mempertahankan sisi keagenan dari model tubuhnya.<sup>71</sup> Meskipun demikian, intinya tetap sama, yakni agensi Allah dan agensi dunia tidak bersaing. Teologinya mau mengatakan bahwa manusia, dunia, berkembang di dalam Allah, hanya di dalam Allah, dan sepenuhnya di dalam Allah.<sup>72</sup> Dalam model tubuh McFague, Allah menghidupkan ciptaan, mengarahkannya melalui manusia yang berkehendak dan berkesadaran, tetapi tidak menguasainya. Dengan kata lain, Allah bersifat imanen tetapi berbeda dengan dunia.

Selain itu, baik dari sisi organik maupun agensi dari model tubuhnya dimaksudkan untuk menyoroji jenis perilaku manusia yang diyakini sangat penting untuk kesejahteraan planet ini. Sisi organik mengatakan bahwa kita berjumpa dengan Allah dengan memperhatikan, mendengarkan, mengasahi, dan merawat tubuh duniawi. Sisi agensial mengatakan bahwa jika kita bersedia menjadi pikiran dan hati serta tangan dan kaki dari tubuh Allah di planet ini, kita akan menjadi agen tujuan ilahi dalam proses evolusi. Dengan kata lain, model McFague tentang dunia sebagai tubuh Allah melukiskan sebuah gambaran yang menghasilkan sebuah antropologi yang sepadan dengan kisah penciptaan yang umum. Model ini mendorong sebuah antropologi yang di dalamnya kita telah dipusatkan sebagai mitra Allah, orang-orang yang dapat membantu mengupayakan sebuah planet yang adil dan lestari.<sup>73</sup> Kemudian, dengan Kristologinya, McFague menjelaskan cara-cara yang seharusnya dilakukan oleh manusia dalam perannya sebagai mitra Allah.<sup>74</sup> Ia mengembangkan sebuah Kristologi yang menekankan imanensi Allah dalam ciptaan, dan oleh karena itu, perlunya manusia merawat ciptaan tersebut.

### Kristologi Tubuh Allah

Kristologi McFague adalah sebuah artikulasi dari modelnya tentang alam semesta sebagai tubuh Allah. Ia mengambil Kristologinya dari tradisi Kristen kare-

na tradisi ini menekankan kehadiran Allah yang menjelma dalam ciptaan. McFague menyebut Kekristenan adalah agama tubuh.<sup>75</sup> Dengan menyebut Kekristenan sebagai agama tubuh, ia mendekati Kristologinya tidak hanya sebagai inkarnasi Allah dalam Yesus Kristus, tetapi juga inkarnasi Allah dalam semua tubuh dunia. Dengan kata lain, ia berpendapat bahwa Yesus Kristus adalah paradigmatis dari perwujudan Allah di dunia. Penekanannya terhadap tradisi Kristen adalah pada kehadiran Allah yang imanen dalam ciptaan. Ia menulis alam semesta sebagai tubuh Allah juga merupakan radikalisasi imanensi ilahi, karena Allah tidak hadir bagi kita hanya di satu tempat (Yesus dari Nazaret, meskipun secara paradigmatis juga ada di sana), tetapi di dalam dan melalui semua tubuh, seperti tubuh matahari dan bulan, pepohonan dan sungai-sungai, hewan-hewan, dan manusia.<sup>76</sup> McFague mengatakan bahwa ketika saya mengakui bahwa Yesus adalah Kristus, maka Dia adalah paradigma dari apa yang kita lihat di dunia.<sup>77</sup>

Kristologi McFague menyatakan bahwa Yesus adalah paradigmatis dari penjelmaan Allah di dunia. Ia menjelaskan bahwa Yesus sebagai paradigmatis dari penjelmaan Allah di dunia memberikan bentuk dan cakupan pada model tubuhnya. Untuk itu, ia menyarankan dua langkah yang saling terkait sehubungan dengan Kristologinya: yang pertama adalah merelatifkan inkarnasi dalam kaitannya dengan Yesus dari Nazaret dan yang kedua adalah memaksimalkannya dalam kaitannya dengan dunia.<sup>78</sup> Ia berbicara tentang langkah pertama dalam hal bentuk tubuh Allah, dan langkah kedua dalam hal cakupannya. Dalam kedua kasus tersebut, ada implikasi-implikasi khusus bagi tindakan manusia.

### Bentuk Tubuh Allah: Kristologi yang Direlatifkan

McFague menuliskan bahwa inkarnasi Yesus menunjukkan bahwa bentuk tubuh Allah mengambil bentuk tubuh yang tertindas, rentan, dan menderita.<sup>79</sup> Yesus berinkarnasi di antara orang-orang miskin dan rentan. Pada setiap kesempatan, Ia memenuhi kebutuhan-kebutuhan fisik dari tubuh, terutama mereka yang membutuhkan-Nya.<sup>80</sup> Oleh karena itu, kisah Yesus menunjukkan bahwa bentuk tubuh Allah mencakup semua orang, terutama mereka yang membutuhkan dan terbuang.<sup>81</sup> Bagi McFague, bentuk tubuh Allah berarti bahwa orang-

70 McFague, *The Body of God*, hlm. 149.

71 McFague, *Life Abundant*, hlm. 18.

72 McFague, *A New Climate for Theology*, hlm. 164.

73 McFague, *A New Climate for Theology*, hlm. 58-59.

74 Sallie McFague, "Imaging A Theology of Nature: The World as God's Body," dalam, *Liberating Life: Contemporary Approaches to Ecological Theology*, ed. Charles Birch, William Eakin, dan Jay B. McDaniel (Maryknoll: Orbis Press, 1990), hlm. 215.

75 McFague, *The Body of God*, hlm. 14.

76 McFague, *The Body of God*, hlm. 133.

77 Sallie McFague, *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril* (Minneapolis: Fortress Press, November 6, 2000), hlm. 20.

78 McFague, *The Body of God*, hlm. 162.

79 McFague, *The Body of God*, hlm. 164.

80 McFague, *The Body of God*, hlm. 167-170.

81 McFague, *The Body of God*, hlm. 164.

orang Kristen perlu memberikan perhatian khusus tidak hanya kepada manusia yang membutuhkan dan terbuang, tetapi juga kepada alam, yaitu orang miskin yang baru. Ia menjelaskan bahwa kita telah membuat alam menjadi miskin. Karena itu, alam perlu dibebaskan dan disembuhkan karena kita telah memperbudaknya dan membuatnya sakit.<sup>82</sup>

Ia berpendapat bahwa meskipun hanya ada sedikit dalam Perjanjian Baru pembicaraan Yesus tentang alam, namun pelayanan Yesus kepada mereka yang tertindas dapat diperluas hingga ke alam.<sup>83</sup> Ia mengatakan bahwa bagi orang Kristen, panggilan Matius 25:31-46 tidak hanya mencakup manusia yang tertindas, tetapi juga alam yang tertindas. Sama seperti dalam wajah seorang anak, perempuan, atau laki-laki yang menderita, orang Kristen melihat wajah Kristus, demikian juga ada jejak wajah tersebut dalam hutan yang ditebang habis, tempat pembuangan sampah di tengah kota, atau sungai yang tercemar.<sup>84</sup> Oleh karena itu, McFague berpendapat bahwa keberadaan Yesus yang berinkarnasi menjelaskan bentuk tubuh Allah yang secara khusus mencakup kemanusiaan dan alam yang rentan. Dengan serius, ia percaya bahwa bentuk tubuh Allah memiliki kuasa untuk mengubah tindakan manusia di dunia dan bahkan mengubah arah evolusi. Evolusi tidak hanya bersifat biologis semata, tetapi juga bersifat historis dan kultural. Seleksi alam bukanlah satu-satunya prinsip yang berlaku, karena seleksi alam dapat dilawan dengan prinsip solidaritas.<sup>85</sup> Ketika McFague membahas bentuk tubuh Allah, merelatifkan inkarnasi untuk memasukkan manusia dan alam yang rentan khususnya, ia bermaksud mengatakan sesuatu yang sangat sentral tentang bagaimana manusia harus bertindak di dunia.

### Cakupan Tubuh Allah: Kristologi yang Dimaksimalkan

Sebagaimana McFague mengilustrasikan bentuk tubuh Allah di dalam kepedulian Yesus akan kebutuhan fisik dari mereka yang tertindas, demikian juga ia menerangi cakupan tubuh Allah melalui model Kristus Kosmik yang telah bangkit. Ia menjelaskan bahwa Kristus yang dibangkitkan adalah Kristus Kosmik, Kristus yang dibebaskan dari tubuh Yesus dari Nazaret, untuk hadir di dalam dan bagi semua tubuh.<sup>86</sup>

Ia berpendapat bahwa Kristus Kosmik merupakan paradigma kehadiran Allah dalam semua tubuh. Bagi McFague, melihat Kristus Kosmik sebagai paradigma dari kasih Allah yang inklusif berarti bahwa semua diikutsertakan, tidak hanya dalam pembebasan dan penyembuhan, tetapi juga dalam kekalahan dan keputusan.<sup>87</sup> Oleh karena itu, ia menyatakan bahwa cakupan tubuh Allah tidak terbatas. Tubuh Allah mencakup semua tubuh dunia, bahkan pada saat-saat keputusan. Mengatakan bahwa Allah hadir di dalam semua tubuh dunia setiap saat berarti bagi McFague bahwa dunia ini penting. Di dalam dunia inilah keselamatan terjadi.<sup>88</sup> Di dalam dunia inilah manusia harus bekerja untuk mengembangkan dirinya. Ia menulis bahwa cakupan kuasa dan kasih Allah bersifat kosmologis, yakni mencakup setiap bagian dari ciptaan.<sup>89</sup> Dengan demikian, cakupan tubuh Allah mengindikasikan bahwa manusia harus memperlakukan setiap bagian dari ciptaan lainnya sebagai sesuatu yang secara intrinsik penting dan berharga.

Bagi orang Kristen, Allah tidak menjadi manusia secara kebetulan, sebaliknya, adalah Allah berinkarnasi untuk menjadi Pribadi yang di dalam-Nya kita hidup, bergerak, dan ada.<sup>90</sup> Dengan Kristologinya, McFague menunjukkan bagaimana model tubuh ini sesuai dengan tradisi Kristen. Bahkan, dengan Kristologinya, ia menunjukkan bagaimana tradisi Kristen, ketika digunakan sebagai agama tubuh, sebenarnya memberikan bentuk dan ruang lingkup pada model tubuhnya. Dengan merelatifkan pribadi Yesus, yang berinkarnasi di antara orang-orang miskin, yang berpihak pada orang-orang yang terbuang, dan yang menyembuhkan serta memberi makan tubuh fisik orang-orang yang membutuhkan, ia menunjukkan bahwa bentuk tubuh Allah secara khusus terlihat bagi mereka yang menderita, baik manusia maupun alam. Dengan memaksimalkan Kristus Kosmik yang telah dibangkitkan, yang hadir di dalam setiap bagian dan momen penciptaan, ia mengindikasikan bahwa sama sekali tidak ada batasan untuk cakupan tubuh Allah. Implikasi dari Kristologi McFague bagi tindakan manusia sangatlah jelas. Kita perlu memperhatikan tubuh-tubuh ciptaan dengan menyadari bahwa perjumpaan kita dengan Allah melibatkan perjumpaan yang mendalam dengan, dan kepedulian terhadap, tubuh-tubuh fisik di dunia ini, terutama tubuh-tubuh yang tertindas dan menderita.<sup>91</sup>

82 McFague, *The Body of God*, hlm. 166.

83 McFague, *Life Abundant*, hlm. 167.

84 Sallie McFague, *Super, Natural Christians: How We Should Love Nature* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), hlm. 174.

85 McFague, *The Body of God*, hlm. 171

86 McFague. *The Body of God*, hlm. 179.

87 McFague, *The Body of God*, hlm. 179.

88 McFague, *The Body of God*, hlm. 182.

89 McFague, *Life Abundant*, hlm. 169.

90 Sallie McFague, "Is God in Charge? Creation and Providence," dalam, *Essentials of Christian Theology*, ed. William C. Placher (Louisville: Westminster John Knox Press, 2003), hlm. 110.

91 McFague, *The Body of God*, hlm. 207

## Spiritualitas Alam

Pendekatan formal pertama McFague terhadap spiritualitas dalam tahap ekologis dan konstruktivitasnya dimaksudkan untuk menumbuhkan kasih terhadap alam di antara orang-orang Kristen.<sup>92</sup> Ia percaya bahwa orang-orang Kristen terbiasa mengasihi Allah, tetapi mereka tidak terbiasa mengasihi alam sebagai sesuatu yang secara intrinsik berharga. Oleh karena itu, dengan spiritualitas alam, demikian ia menyebutnya, ia mendorong orang Kristen untuk mendidik diri mereka sendiri dengan memperhatikan alam, peduli, dan mengasihi alam demi alam itu sendiri. Ia percaya bahwa kasih kepada Allah akan muncul secara spontan dalam diri orang Kristen ketika mereka mencintai alam dengan cara ini. Ia menuliskan bahwa spiritualitas alam mengharuskan orang Kristen untuk memberikan perhatian yang saksama pada tubuh-tubuh ciptaan yang unik dan saling terhubung. Kuncinya di sini adalah memperhatikan tubuh orang lain secara khusus, mempelajarinya, mengenali apa yang membuatnya secara intrinsik istimewa dan bagaimana tubuh tersebut terhubung dengan yang lainnya, mengasihi dan merawatnya.<sup>93</sup>

Buku, *Super, Natural Christians* (1997), didedikasikan untuk menjelaskan secara lebih cermat apa yang dimaksud dengan spiritualitas alam dan bagaimana spiritualitas itu harus dihidupi. Ia berbicara tentang bentuk spiritualitas ini sebagai praksis Kristiani (praktik reflektif) yang diperluas ke dunia alam.<sup>94</sup> Dengan mengambil contoh dari pelayanan paradigmatis Yesus di antara mereka yang tertindas, ia berpendapat bahwa spiritualitas alam Kristiani secara khusus mengakui perlunya mengasihi dan merawat tubuh-tubuh orang miskin, baik manusia maupun alam.<sup>95</sup> Spiritualitas alam membantu orang Kristen untuk mengasihi dan merawat tubuh manusia dan alam. Ia memberikan tekanan pada alam, karena melalui alamlah ia menemukan jalan kembali kepada Allah.<sup>96</sup>

McFague menunjukkan bahwa praktik spiritualitas alam mensyaratkan kesediaan untuk melihat nilai intrinsik, atau subjektivitas, dari tubuh selain tubuh sendiri, untuk mencintai tubuh tersebut, dan membiarkan cinta itu tumbuh dalam lingkaran konsentris yang mencakup semua tubuh ciptaan. Ia berpendapat bahwa di atas segalanya, spiritualitas alam membutuhkan perhatian pada tubuh orang

lain, dimulai dengan tubuh tertentu. McFague menekankan bahwa penting untuk memberikan perhatian khusus pada tubuh orang lain karena, kita tidak dapat mencintai apa yang tidak kita ketahui. Untuk benar-benar mencintai alam kita harus memperhatikannya. Cinta dan pengetahuan berjalan bersama. Kita tidak dapat memiliki yang satu tanpa yang lain. Untuk mengetahui bumi, kita harus terlebih dahulu mencintainya, dan untuk mencintainya, pertama-tama kita harus menjumpainya di dalam tubuh yang unik dan saling berkaitan di hadapan kita.<sup>97</sup>

## Menjadi Mitra Allah dalam Merawat Bumi

Menurut McFague, antropologi eko-teologis memiliki makna yang sangat besar dalam mengubah cara pandang manusia tentang dirinya, serta hubungan dan tanggung jawab manusia terhadap ciptaan lain, spesies lain, dan rumah kita, planet Bumi.<sup>98</sup> Bagi McFague, manusia bukanlah penguasa Bumi tetapi mitra Allah dalam membantu ciptaan untuk berkembang. Ketika manusia menyadari bahwa kita milik Bumi dan merupakan bagian dari kisah alam semesta, maka ini adalah titik balik ekologis dari sikap manusia yang individualistis dan antroposentris menjadi kekerabatan komunitarian yang kosmosentris atau ekosentris.<sup>99</sup> Manusia adalah salah satu dari banyak makhluk dalam narasi alam semesta, karena itu, McFague menegaskan bahwa manusia memiliki peran unik sebagai mitra Allah dalam membantu ciptaan lain berkembang.<sup>100</sup> Sebagai bagian yang unik dari tubuh Allah, kita (manusia) menjadi mitra dengan Allah dalam menjaga ciptaan lain.<sup>101</sup> Bagi McFague, umat manusia dipahami sebagai penjaga alam, penjaga dan pemelihara planet Bumi, dan mitra Allah.<sup>102</sup>

Perwujudan antropologi McFague menyarankan model subjek-subjek untuk hubungan manusia-Bumi.<sup>103</sup> Dalam model subjek-subjek, ia memperluas diskusinya tentang penciptaan sebagai tubuh Allah untuk fokus pada hubungan antara manusia dan ciptaan lainnya. Ciptaan adalah gambar tubuh Allah, karena itu, setiap makhluk adalah subjek-subjek ekologis yang secara radikal bergantung satu sama lain. Sebagaimana yang dikatakan Martin Buber dalam kaitannya dengan relasi intersubjektif, dia berpendapat bahwa manusia harus berhubungan dengan alam sebagai Aku-Engkau bukan sebagai Aku-Itu.

92 Sallie McFague, "The Loving Eye vs. the Arrogant Eye: Christian Critique of the Western Gaze on Nature and the Third World," *Ecumenical Review* 49 no. 2 (1997): hlm. 192.

93 McFague, *The Body of God*, hlm. 208-211.

94 McFague, *Super, Natural Christians*, hlm. 9.

95 McFague, *Super, Natural Christians*, hlm. 15.

96 McFague, *Super, Natural Christians*, hlm. 119

97 McFague, *Super, Natural Christians*, hlm. 29.

98 Sallie MacFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, hlm. 106.

99 Sallie McFague, *A New Climate For Theology*, hlm. 76.

100 Sallie McFague, *The Body of God*, hlm. 108.

101 Sallie McFague, *A New Climate For Theology*, hlm. 75.

102 Sallie McFague, *The Body of God*, hlm. 109, 197. (Bdk.

Sallie McFague, *A New Climate For Theology*, hlm. 34.

103 Sallie McFague, *Super, Natural Christians*, hlm. 2.

Panggilan utama umat manusia adalah menjadi mitra Allah dalam planet, bekerja untuk planet yang adil dan berkelanjutan. Mengikuti Leonardo Boff, McFague berpendapat bahwa pembebasan orang miskin dan kesejahteraan alam, bukanlah masalah yang terpisah, tetapi dua sisi mata uang yang sama.<sup>104</sup> McFague memperluas perhatian teologisnya untuk memasukkan alam sebagai "orang miskin" baru dan memahami eksploitasi alam oleh manusia sebagai dosa ekologis. Dengan demikian, kesimpulannya adalah rekontekstualisasi iman Kristen dalam kosmologi evolusioner baru sangat berharga karena tidak mengabaikan tradisi ekologi Kristen. McFague membantu kita untuk memahami bagaimana kisah penciptaan yang kita miliki sekarang konsisten dengan tradisi Kristen.

Namun, perlu diakui bahwa pemahaman McFague tentang peran dan kekhasan manusia masih kurang, karena ia terlalu menekankan peran manusia di atas ciptaan lainnya. Terlepas dari kelemahannya ini, McFague masih berdiri di garis depan dalam hal eko-teologis. Ia berhasil merangkul air mata manusia dan air mata Bumi.

### Kesimpulan

Pemahaman Sallie McFague tentang alam semesta sebagai tubuh Allah bertolak dari keprihatinannya pada persoalan ekologis. Hal ini bukan sebuah ide abstrak, tetapi sebuah respons terhadap persoalan krisis. Bisa dikatakan bahwa alam semesta sebagai tubuh Allah adalah sebuah ide dengan implikasi langsung untuk menyediakan energi yang dibutuhkan manusia dalam rangka mendorong terjadinya perubahan cara pandang. Dari antroposentrisme ke ekosentrisme. Dengan kata lain, alam semesta sebagai tubuh Allah dilihat sebagai dasar yang komprehensif untuk memelihara hubungan timbal-balik antara manusia-Bumi.

Salah satu implikasi penting dari pemikiran antropologi eko-teologis Sallie McFague adalah mendorong manusia untuk memahami persoalan krisis ekologis melalui metafora alam semesta sebagai tubuh Allah. Narasi alam semesta sebagai tubuh Allah sebagaimana yang dikatakan Sallie McFague dalam ulasan ini memungkinkan dan memfasilitasi kesadaran manusia akan dimensi suci Bumi, serta memberikan hubungan kemitraan antara manusia dengan Bumi. McFague mengembangkan eko-teologinya dengan bantuan narasi penciptaan umum dalam pengetahuan dan sains pascamodern. Dengan modelnya tentang alam semesta sebagai tubuh Allah, ia menawarkan sebuah gambaran dan sistem teologis yang diyakini akan menolong manusia untuk menjadi dirinya sendiri sesuai dengan

narasi penciptaan umum, yakni saling terkait dan terhubung, dan bertanggung jawab untuk semua bentuk kehidupan.

Teologi tubuh McFague merekonstruksi antropologi Kristen, relasi antara Allah dan ciptaan, dengan menarik makna dari narasi penciptaan umum. Dengan narasi ini, ia menyoroti kebutuhan kita untuk menyadari bahwa manusia sangat bergantung pada bentuk-bentuk kehidupan lain untuk kelangsungan hidupnya. Ia menunjukkan bahwa ketika kita bekerja untuk pertumbuhan tubuh dunia, kita merawat Allah yang diwujudkan di sana, dan bertindak sebagai agen-agen yang bersedia untuk mencapai tujuan Allah dalam proses evolusi. Dengan Kristologinya, ia kemudian menunjukkan bahwa, jika kita merelatifkan Yesus dari Nazaret dan memaksimalkan Kristus Kosmik, orang Kristen, khususnya melihat bahwa merawat tubuh Allah berarti memahami kehadiran ilahi di dalam setiap tubuh dan memenuhi kebutuhan fisik dan material dari tubuh-tubuh yang menderita. McFague membangun sebuah teologi fungsional yang dimaksudkan untuk menolong kita menghidupi peran kita yang sangat istimewa ini. Model tubuh McFague sangat berharga untuk zaman ini, karena melalui pemahamannya itu mendorong manusia untuk berfokus pada lingkungan sekitar, yaitu pada tubuh-tubuh yang ada di hadapan kita. Model ini mendorong sebuah antropologi yang di dalamnya kita telah dipusatkan sebagai anak-anak Allah, dan sebagai mitra Allah yang dapat membantu mengupayakan sebuah planet yang adil dan lestari.

<sup>104</sup> Sallie McFague, *Super, Natural Christians*, hlm. 13.

## Daftar Pustaka

- McFague, Sallie. *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- McFague, Sallie. *Super, Natural Christians: How We Should Love Nature*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- McFague, Sallie. *A New Climate For Theology: God, the World, and Global Warming*. Minneapolis: Fortress Press, 2008.
- McFague, Sallie. *Speaking in Parables*. Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- McFague, Sallie. *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Minneapolis: Fortress Press, November 1, 1982.
- McFague, Sallie. *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Minneapolis: Fortress Press, August 1, 1987.
- McFague, Sallie. "Response," dalam, *Religion and Intellectual Life* 5 no. 3 (1988).
- McFague, Sallie. "Intimations of Transcendence: Praise and Compassion" dalam, John D. Caputo dan Michael J. Scanlon (eds.), *Transcendence and Beyond*. Broomington: Indiana University Press, 2007, hlm. 151-168.
- McFague, Sallie. *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril*. Minneapolis: Fortress Press, November 6, 2000.
- McFague, Sallie. "Imaging a Theology of Nature: The World as God's Body" dalam, Charles Birch, William Eaken dan Jay B. McDaniel (eds.) *Liberating Life: Contemporary Approaches in Ecological Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990.
- McFague, Sallie. *Super, Natural Christians: How We Should Love Nature*. Minneapolis: Fortress Press, April 4, 1997.
- McFague, Sallie. "Is God in Charge? Creation and Providence," dalam, *Essentials of Christian Theology*, ed. William C. Placher. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.
- McFague, Sallie. "The Loving Eye vs. the Arrogant Eye: Christian Critique of the Western Gaze on Nature and the Third World," *Ecumenical Review* 49 no. 2 (1997).
- Sahinidou, Dr. Ioanna. "Reflections on the Work of Sallie McFague", dalam, *International Journal of Humanities Social Sciences and Education (IJHSSE)*, Volume 2, Issue 8, August 2015, PP 18-22 ISSN 2349-0373 (Print) & ISSN 2349-0381 (Online).
- Bouma, Rolf 'Feminist Theology Rosemary Radford Ruether/ Sallie McFague' 1997, [http://people.bu.edu/wwildman/bce/mwt\\_themes\\_907\\_ruethermcfague.htm](http://people.bu.edu/wwildman/bce/mwt_themes_907_ruethermcfague.htm).
- Eaton, Heather. *Introducing Ecofeminist Theologies*. London, New York: T & T Clark International, 2005.
- Greenpeace Indonesia, "IPCC Ungkap Krisis Iklim Makin Nyata, Aksi Iklim Ambisius Dibutuhkan Sekarang (22 Maret 2023)", dalam, <https://www.greenpeace.org/indonesia/siaran-pers/56254/ipcc-ungkap-krisis-iklim-makin-nyata-aksi-iklim-ambisius-dibutuhkan-sekarang/>, diakses pada 18 April 2023.

# Batik Jawa

Anna Sungkar

anna\_sungkar@yahoo.co.id

Institut Seni Indonesia Surakarta

## Abstrak

Teknologi Batik telah ditemukan di China pada abad ke-7 dan masuk ke Indonesia melalui jalur perdagangan. Batik mulai diproduksi secara massal di zaman Majapahit dan terus berkembang menjadi industri dan motif-motifnya menjadi penanda hirarki kekuasaan kerajaan di Yogyakarta dan Surakarta. Namun di pesisir Utara dikembangkan motif Batik alternatif dari pola yang mainstream di pedalaman Jawa, pola seperti itu dilarang dipakai di Keraton. Pengaruh kebudayaan Cina dan Arab ikut mewarnai motif Batik yang ada di Jawa Tengah.

**Keywords:** Batik, Istana, Keraton, Sultan, Majapahit, Cina, Islam, Corak, Pola.

## Pendahuluan

Batik telah populer di Indonesia sejak abad ke-13. Sebuah patung yang ditemukan pada suatu candi di Jawa Timur menunjukkan bahwa orang pada zaman itu sudah menggunakan kain bercorak Batik (gambar 1).<sup>1</sup> Diane Gaffney menduga teknologi Batik sudah berkembang pada abad ke 7 di China, yaitu pada zaman dinasti Sui (581-618), terlihat pada ditemukannya potongan kain Batik di kota Niya, Xinjiang (gambar 2). Melalui rute perdagangan, Batik kemudian menyebar sampai di Jawa. Figur-figur pada relief candi Prambanan (abad 9) sudah menyiratkan goresan-goresan Batik pada pahatan busana yang dikenakan orang ketika itu.

Pembuatan Batik berkembang di Indonesia terjadi pada zaman Majapahit (1293-1527). Namun baru dipopulerkan oleh Stamford Raffles dalam buku *History of Java* (1817). Raffles melihat ada seratusan design corak Batik ketika itu. Namun seabad kemudian, G.P. Rouffaer mendapatkan ada lebih dari 1000 corak Batik. Rouffaer membuat risalah Batik yang cukup komplet, *De Batik-kunst In Nederlandsch-indie En Haar Geschiedenis*, bersama-sama dengan antropolog Belanda lainnya, H.H. Juynboll, yang diterbitkan pada tahun 1899. Sejak buku itu muncul, masyarakat dunia lebih tahu secara menda-

lam tentang Batik. Buku lain yang lebih kemudian adalah *De Batikkunst* (Seni Batik) yang diterbitkan di Den Haag pada tahun 1916. Buku itu ditulis oleh J.E. Jasper dan Mas Pirngadie. Uraianya cukup lengkap, menjelaskan jenis-jenis Batik yang ada di Jawa (Yogyakarta, Surabaya, Pekalongan, Madura) sampai Kalimantan. Juga menguraikan perihal bahan dan bagaimana cara bekerjanya canting.<sup>2</sup>



■ Gambar 1 – Pahatan yang memperlihatkan pola Batik.

## Batik dan Istana

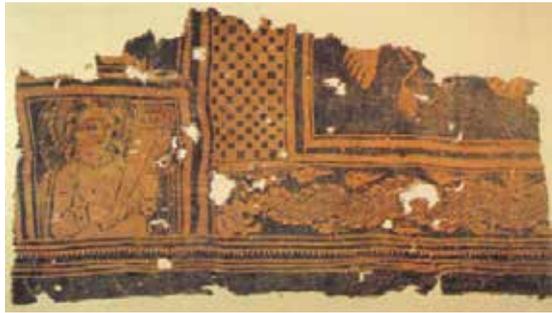
Catatan tertulis yang tertua adalah laporan Johan Nieuhoff, seorang penjelajah Belanda yang di tahun 1662 melihat ada 400 orang menggunakan “kain bercorak”, ketika ia berkunjung ke kerajaan Mataram di Jawa Tengah.<sup>3</sup> Batik merupakan hasil kesenian yang ekspresinya dikontrol oleh Istana. Warnanya diatur bernada muram, melalui perpaduan biru indigo dan soda coklat dikombinasikan dengan hitam dan background berwarna krem atau putih. Walaupun di pantai Utara pada tahun 1817 telah ada Batik berwarna merah namun para seniman Jawa Tengah tidak menggunakannya, karena Sultan Yogyakarta melarang menggunakan corak Batik pantai Utara masuk ke dalam Keraton. Di Surakarta pada tahun 1790, Istana telah mengatur Batik dengan design khusus yang hanya boleh dipakai oleh keluarga Keraton saja. Sehingga perempuan aristokrat dapat menggunakan Batik terindah dalam Istana. Penggunaan Batik yang khusus

1 Gaffney, Diane. *The History of Batik*. The Batik Guild. [www.textiletraders.co.uk](http://www.textiletraders.co.uk)

2 Jasper, J. E. dan Mas Pirngadie (1916). *De Batikkunst*. Den Haag: Door de Boek & Kunst-drukkerij v/h Mouton & Co., h. 23.

3 Elliot, Inger McCabe (1984). *Batik, Fabled Cloth of Java*. Singapore: Periplus, h. 36.

dan indah tidak terlepas dari peningkatan ekonomi di Yogya dan Solo.<sup>4</sup>



■ Gambar 2 – Sobekan Batik yang ditemukan di Niya, Xinjiang

### Pola-pola Batik yang terlarang

Sultan Yogyakarta dan Surakarta membuat suatu keputusan di abad 18 mengenai pola-pola Batik tertentu yang dilarang dikenakan oleh rakyat biasa. Ada 8 pola Batik yang terlarang yaitu<sup>5</sup>:

Istana banyak mengatur perihal motif Batik ini ada hubungannya dengan pola kekuasaan. Bahwa seorang Raja harus dikultuskan dengan memberikan gambaran tentang kekayaan dan kemegahan. Caranya dengan membayangkan lingkungan Raja bagaikan kahyangan atau suryalaya, persemayaman sang Dewa tertinggi, Batara Guru. Sehingga ciri-ciri manusiawi seorang Raja menjadi lenyap dan ia tampak bagaikan Dewa. Pameran kekayaan ini tampak pada warna-warna yang ditampilkan, corak Batik, hiasan emas, yang memperlihatkan kemewahan yang tak terkalahkan.<sup>6</sup>

### Menahan Agresifitas ke Luar dan Memfokuskan Diri ke Dalam

Kekalahan Sultan Agung dalam melawan Belanda di Batavia sangat mempengaruhi alam pikiran Istana. Terdapat perubahan pada diri Sultan Agung sesudah kegagalannya dalam menaklukkan Batavia pada tahun 1628 dan 1629, dari mencari kebesaran di medan laga

menjadi mencari kebesaran dalam upaya khusus di bidang spiritual.<sup>7</sup> Sultan Agung mengarahkan agresifitas berperang karena para prajurit lebih merasakan kemegahan secara psikologis ketimbang secara material. Kemegahan dikejar dengan gairah melalui jalan perang.<sup>8</sup> Untuk itu dilakukan penekanan yang berlebih-lebihan pada penghalusan dan pelanggaman di Keraton. Sebagai reaksi atas kenyataan bahwa kemampuan kekuasaan sebagai landasan kewenangan tidak dapat dinyatakan lagi dengan manifestasi politik, yang biasa dilakukan secara tradisional seperti pesta-pesta kemenangan dan pemberian hadiah-hadiah yang mewah.<sup>9</sup> Sejak itu Istana lebih memperdalam kesenian, kesustraan, seni pahat, ukir-ukiran, tarian dan membatik. Agresifitas berperang diarahkan menjadi penekanan yang lebih detail dalam membuat mo-

|              |   |  |
|--------------|---|--|
| Kawung       | Pola yang menyerupai persilangan buah aren, di mana pada pusat persilangan memunculkan bentuk oval yang menyaranakan benih dari buah, kelopak bunga atau lotus.   |  |
| Parang       | Pola menyerupai pedang yang menyangkut kekuatan dan pertumbuhan yang dikontrol oleh garis kekuasaan. Parang dipakai untuk berperang dan menjadi simbol pembawa keberuntungan serta membawa kesehatan.   |  |
| Parang Rusak | Pola Parang yang dikombinasikan dengan pola sebaliknya dengan warna yang berbeda. Warna yang berbeda itu dimaksudkan sebagai musuh yang dapat merusak karenanya harus diperangi.  |  |
| Cemukiran    | Pola yang seperti sinar dengan kecenderungan ritmis yang sama dengan Parang. Bentuk Cemukiran didasari dengan warna putih polos.  |  |
| Sawat        | Pola berbentuk sayap burung Garuda yang besar. Dalam dongeng ada makhluk sakti yang bertubuh manusia namun mempunyai tangan berupa sayap dan jari berupa cakar serta kepala berbentuk paruh burung.   |  |
| Udan Liris   | Pola yang berbentuk hujan gerimis yang membentuk garis diagonal. Dimaksudkan sebagai lambang kesuburan terhadap pertanian.  |  |
| Semen        | Pola yang dimaksudkan sebagai benih atau air mani yang menjadi lambang kesuburan manusia. Ada juga digambarkan gunung yang menjadi simbol dari Tuhan, serta rumah yang ditujukan sebagai tempat bersemadi. Terdapat banyak sayap dalam pola Semen, sebagai simbol alam spiritual. |  |
| Alasalasan   | Pola ini merupakan kombinasi flora dan fauna yang dimaksudkan sebagai lambang produktivitas hutan dan pertanian.  |  |

4 Elliot, 64

5 Elliot, 68

6 Moertono, Soemarsaid (1985). *Negara dan Usaba Bina-Negara di Jawa Masa Lampau*. Jakarta: Yayasan Obor, h. 84.

7 Moertono, 73

8 Moertono, 82

9 Moertono, 115-6

tif. Di saat itulah sofistikasi kesenian Batik menjadi berkembang. Bila membaca sastra di zaman kekalahan itu, orang akan mengetahui suasana pada masa itu yang menunjukkan rasa penyesalan, ketidakpastian dan tidak berdaya.<sup>10</sup>

### Batik Pesisir Utara

Selain Batik Jogja dan Solo rupanya Batik juga sangat kuat di daerah pesisir utara Pulau Jawa, seperti Cirebon, Indramayu, Pekalongan, Batang, Tegal, Lasem, Demak dan Kudus. Batik pesisir memiliki variasi yang lebih banyak, mulai dari segi warna maupun motifnya. Hal ini disebabkan oleh pengaruh asing yang dibawa oleh para pedagang asing zaman dahulu terutama sejak kehadiran Islam pada abad ke-16, perjumpaan masyarakat pesisir dengan berbagai bangsa seperti Tiongkok, Belanda, Arab, Melayu serta Jepang pada zaman lampau mampu mewarnai dinamika pada desain dan pola serta tata warna seni Batik di daerah pesisir Utara Jawa. Oleh karena itu, dari beberapa jenis pola Batik hasil pengaruh berbagai negeri tersebut, kemudian dikenal suatu identitas Batik pesisir Utara. Ciri khas yang sangat kuat yaitu Batik pesisir memiliki pilihan warna dan motif yang cenderung tidak kaku seperti Batik dari Jogja dan Solo yang cenderung dipengaruhi oleh kehidupan Keraton. Batik pesisir Utara Jawa coraknya lebih bebas dan menarik serta umumnya memadukan lebih dari dua warna yang motifnya dimodifikasi dengan variasi warna yang atraktif. Biasanya, dalam sehelai kain Batik bisa menggunakan 8 warna yang berani, dengan kombinasi yang dinamis. Batik pesisir Utara lebih sering menggunakan warna merah dan biru dibandingkan coklat yang menjadi kegemaran pembatik asal Jogja dan Solo.<sup>11</sup>

### Batik dan Islam

Kerajaan Mataram Islam berdiri tahun 1586 yang berkedudukan di Kota Gede, sebelah Tenggara dari Yogyakarta. Mulanya pada tahun 1582 terjadi perang antara Pajang dengan Mataram. Perang ini dimenangkan oleh kerajaan Mataram yang di-



■ Gambar 3 – Kerajaan Mataram Islam.

|            |   |  |
|------------|---|--|
| Cirebon    | Ikon dari motif Cirebon adalah mega mendung berupa awan yang memiliki bentuk lancip, segitiga dan lonjong.                          |  |
| Indramayu  | Motif Indramayu biasanya menggambarkan biota laut seperti ganggang dan ikan.  |  |
| Batang     | Batik Batang motifnya sangat detail menggunakan warna merah, biru dan coklat.   |  |
| Tegal      | Motif berupa titik-tik seperti beras tumpah yang dikombinasikan dengan bunga. Beras tumpah merupakan perlambang panen yang surplus. |  |
| Lasem      | Akulturasinya budaya Cina sangat kuat sehingga kita akan melihat banyak gambar naga dan klinteng pada motif Lasem.                  |  |
| Pekalongan | Motif banyak menggunakan corak bunga yang didominasi warna orange, merah, biru dan hitam.   |  |
| Demak      | Motif merupakan kombinasi burung, kupu-kupu dan bunga. Warna cenderung kecoklatan soğan, merah, ungu, kuning dan terasa feminim.    |  |
| Kudus      | Motif banyak menggunakan corak tembakau dan cengkeh karena kota itu terkenal dengan industri rokok keretek.                         |  |

pimpin oleh Sutawijaya atau Panembahan Senopati, walaupun jumlah pasukan Pajang jauh lebih banyak. Meninggalnya Sultan Hadiwijaya atau Jaka Tingkir, pemimpin Pajang, membuat kota-kota di pesisir menjadi lebih kuat dan mandiri. Pangeran Benowo, putra Hadiwijaya tak mampu mena-

10 Moertono, 55

11 Aini, Nabila Nurul (2019). *Mengenal Corak Batik Pesisir Utara Pulau Jawa*. Econo Channel, FE UNJ.

ngani pergerakan kota-kota di Utara tersebut. Sang Pangeran kemudian menyerahkan kekuasaan kerajaan Pajang pada Sutawijaya, dengan penyerahan kekuasaan tersebut Kerajaan Pajang menjadi bagian dari Mataram (gambar 3). Kerajaan Mataram Islam mencapai puncak kebesarannya pada masa Sultan Agung (1613-1645). Kekalahan Sultan Agung dari Belanda di Batavia menyebabkan Mataram mengucilkan diri dan menjadi agraris, berbeda dengan kota-kota di Pesisir Utara yang justru menjadi kosmopolitan dan terbuka dengan lalu lintas perdagangan dunia. Terlihat kebebasan tersebut dari motif Batiknya yang penuh dengan warna dan corak yang mengakomodasi perkembangan yang terjadi dalam dunia perdagangan seperti motif kapal karam, cengkeh, ikan dan naga.

Sebagai perbandingan antara masa Jawa-Hindu dan masa Mataram Islam, bahwa di zaman Hindu mikrokosmos sejajar dengan makrokosmos, raja Jawa-Hindu disamakan dengan Dewa, biasanya Wisnu. Identifikasi Raja-Dewa tidak berlaku lagi dalam masa Mataram Islam. Sesungguhnya ajaran Islam menolak penyesuaian yang begitu terang-terangan antara manusia dengan Tuhan, suatu pandangan yang menyebabkan Syeh Siti Jenar dijatuhi hukuman mati karena memberikan khotbah-khotbah yang mengandung ajaran penyatuan manusia dengan Tuhan. Teologi Islam menempatkan Raja dalam kedudukan yang tidak semulia dan seagung sebelumnya. Raja hanya mendapatkan gelar Kalipatullah, wakil Tuhan di bumi. Walau kemenangan Sutawijaya atas bantuan tokoh Islam, Sunan Kali Jaga<sup>12</sup>, namun penerimaan para raja Jawa atas gelar Kalipatullah relatif lambat. Amangkurat IV (1719-1724) adalah orang pertama yang menggunakan gelar ini dalam bentuk "Prabu Mangku-Rat Senapati Ingalaga Ngabdu-Rahman Sayidin Panatagama Kalipatullah". Hanya para raja Yogyakarta yang sejak 1755 dan selanjutnya terus menerus menggunakan gelar Kalipatullah. Pengaruh para wali demikian kuatnya hingga perkenan mereka dianggap perlu sebelum seseorang boleh menaiki tahta.<sup>13</sup>

Terkait dengan Islam, motif Batik di beberapa daerah pesisir juga ikut terpengaruh. Denys Lombard mencatat pengaruh Islam memberikan kepada wali-wali abad ke-16 suatu peran besar dalam kebudayaan dan kesenian, yang membuat sosok manusia tidak tampil lagi, dan sosok hewan sangat distilisir - seperti pada ukiran padas dari



■ Gambar 4 - Motif Buroq pada Batik Cirebon.

Mantingan dengan siluet kera atau gajah yang hampir tidak terbedakan dari tumbuh-tumbuhan yang melimpah ruah.<sup>14</sup> Pengaruh lain yang lebih belakangan adalah motif awan pada Batik Cirebon kemudian dikombinasikan dengan gambar Buroq yang merupakan kendaraan Nabi Muhammad menuju langit ketujuh (gambar 4). Di Batang sejak tahun 1850 tumbuh komunitas tarikat yang dipimpin oleh Syekh Ahmad Rifa'i. Komunitas itu kemudian mengimplementasikan ajaran Sufi pada motif Batiknya. Sehingga motif Batik tidak menyematkan makhluk hidup sebagai hiasan pada kain. Hukum Islam ajaran Syaikh Ahmad Rifa'i, melarang penggambaran makhluk hidup selain tumbuh-tumbuhan, kecuali jika binatang itu dalam kondisi mati. Misalnya ditandai dengan kondisi kepala terpotong atau memotong bagian tubuh lainnya yang menyimbolkan binatang tersebut telah mati (gambar 5). Hal ini diperuntukan agar karya seni batik tidak menimbulkan perbuatan syirik bagi pembuatnya maupun penggunaannya.<sup>15</sup>



■ Gambar 5 - Motif Burung Terpenggal pada Batik Batang.

12 Ricklefs, M.C. (2005). *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*. Jakarta: Serambi, h. 99.

13 Moertono, 34-6

14 Lombard, Dennys (1996). *Nusa Jawa: Silang Budaya, Jaringan Asia*. Jilid 2. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, h. 190-1.

15 Kusrianto, Adi (2013). *Batik, Filosofi, Motif & Kegunaan*. Yogyakarta: Andi Offset. 279-81.

Salah satu motif yang dikenal sebagai Pelo Ati. Secara umum, ragam hias pelo ati menggambarkan motif ayam dengan kepala terpenggal (gambar 6). Pada bagian tubuhnya menunjukkan ragam hias menyerupai bentuk hati, dan pada motif ayam lainnya terdapat pelo. Motif seperti itu ingin menggambarkan ampela adalah tempatnya kotoran yang mengibaratkan sifat-sifat buruk manusia yang harus dibuang.<sup>16</sup>



■ Gambar 6 – Motif Ayam dengan Kepala Terpenggal.

## Kesimpulan

Batik adalah ragam hias kain yang ditemukan dari China abad ke 7 namun mulai berkembang di Indonesia pada abad 13. Kekalahan Sultan Agung di Batavia pada abad 17 berpengaruh pada peningkatan sofistikasi motif Batik, karena Sultan Agung berusaha mengerem agresifitas untuk melawan Belanda dan agresifitas itu diarahkan ke dalam pada bidang seni dan agama. Sehingga kesusastraan, kebatinan, tarian, ukiran, batik dan pahatan menjadi lebih detail serta menemukan pola yang rumit. Berkaitan dengan itu, Istana banyak mengatur motif Batik dalam hal membedakan antara Batik yang dipergunakan di Istana dengan yang dipakai oleh rakyat sehari-hari. Hal ini berhubungan dengan pola kekuasaan, bahwa seorang Raja harus dikultuskan dengan memberikan gambaran tentang kekayaan dan kemegahan. Demikian pula Istana melarang penggunaan motif-motif Batik yang dipergunakan pada daerah-daerah di pesisir Utara. Walau Batik dari Utara lebih beragam dan kreatif

motifnya. Hal ini disebabkan adanya kecemburuan atas kemajuan yang dicapai Utara dalam pola pikir dan perdagangan. Utara menjadi kosmopolitan dan dapat berusaha secara mandiri sedangkan Mataram menjadi negeri agraris di pedalaman yang terkucil. Dengan itu pengaruh Mataram yang dahulu menjadi “pusat” Jawa Tengah secara gradual berkurang dan Utara mempunyai pola kebudayaan sendiri yang lebih beragam serta terbuka. Pendirian Mataram Islam yang dibantu sejak awal oleh para ulama membuat para raja tunduk kepada syariat Islam. Hal ini berpengaruh pada penggunaan gelar Kalipatullah dan juga pendiaman pada motif Batik berbau Islam yang berkembang di Utara pada kemudian hari, seperti yang terjadi di Cirebon dan Batang. Sehingga dapat diambil pelajaran di sini bahwa keanekaragaman dan kekayaan motif Batik di Jawa banyak dipengaruhi oleh situasi sosial politik dan dinamika kekuasaan pusat – pesisir Jawa Tengah.

## Daftar Pustaka

- Aini, Nabila Nurul (2019). *Mengenal Corak Batik Pesisir Utara Pulau Jawa*. Econo Channel, FE UNJ.
- Elliot, Inger McCabe (1984). *Batik, Fabled Cloth of Java*. Singapore: Periplus.
- Gaffney, Diane. *The History of Batik*. The Batik Guild. [www.textiletraders.co.uk](http://www.textiletraders.co.uk).
- Jasper, J. E. dan Mas Pirngadie (1916). *De Batik-kunst*. Den Haag: Door de Boek & Kunst-drukkerij v/h Mouton & Co.
- Kusrianto, Adi (2013). *Batik, Filosofi, Motif & Kegunaan*. Yogyakarta: Andi Offset.
- Lombard, Dennys (1996). *Nusa Jawa: Silang Budaya, Jaringan Asia*. Jilid 2. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Moertono, Soemarsaid (1985). *Negara dan Usaha Bina-Negara di Jawa Masa Lampau*. Jakarta: Yayasan Obor.
- Ricklefs, M.C. (2005). *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*. Jakarta: Serambi.
- Susanti, Reni (20 Maret 2015). *Mengungkap Pengaruh Syariat Islam terhadap Seni Corak Batik*. Kompas.com

16 Susanti, Reni (20 Maret 2015). *Mengungkap Pengaruh Syariat Islam terhadap Seni Corak Batik*. Kompas.com.

# Dialektika Deradikalisasi Quranik Sebuah Tawaran Interpretasi dan *Soft Approach* Sufisme Perspektif Nasaruddin Umar

**Muhamad Al-Muizul Kahfi**

*muizulkahfi@gmail.com*

**Hisbulloh Huda**

*hisbullohhudaptiq@gmail.com*

Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta

## Abstrak

Fokus penelitian ini berupaya untuk membangun argumen deradikalisasi quranik perspektif Nasaruddin Umar. Bahwa deradikalisasi quranik berkaitan erat dengan semangat Islam sebagai agama yang *rahmatan lil 'âlamîn* dan juga obsesi untuk mengembalikan manusia sebagaimana *fitrah* menjadi manusia seutuhnya. Kemudian metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah studi kepustakaan (*Library research*). Penelitian ini menemukan tahapan pendekatan paradigma dan juga berijtihad mencari instrumentalisasi pesan quranik. Setidaknya ada 2 (dua) instrumen pesan quranik yang hendak ditawarkan: 1). Membongkar paradigma penafsiran yang selalu menjadi andalan para terorisme ihwal ayat *jihâd*, *qitâl*, dan *kâfir* 2). Serta memberikan solusi ajaran tasawuf bersifat (*soft approach*) sebagai proses deradikalisasi.

**Keywords:** Deradikalisasi, Quranik, Nasaruddin Umar

## Pendahuluan

Geliat arus terorisme yang biadab, begitu meresahkan masyarakat Indonesia, ini seperti terciptanya ketakutan global (*global ideology of fear*).<sup>1</sup> Upaya kongkrit dari pemerintah untuk melakukan program deradikalisasi sebagai istilah yang digaungkan oleh BNPT,<sup>2</sup> tampaknya mengalami tantangan dan kesulitan yang dihadapi,

yaitu kurang maksimalnya dalam membina para narapidana terorisme, baik di dalam lapas maupun setelah di luar lapas, yang pada akhirnya membuat kesulitan BNPT dalam menjalankan proses deradikalisasi.

Misalnya di lapangan, para mantan narapidana terorisme yang sudah dideradikalisasi berani memulai kembali melakukan aksi-aksi teror, contohnya seperti pelaku Bom Thamrin. Menurut Suhardi, pada tahun 2014 yang lalu, BNPT telah melakukan program deradikalisasi terhadap sekitar 700 orang narapidana terorisme. Namun yang mengejutkan 4 (empat) di antaranya mulai kembali melakukan aksi teror, pelaku melakukan pengeboman, yaitu kasus Bom Thamrin. Bagi Suhardi, perlu penguatan di dalam tubuh BNPT serta butuh bantuan dari berbagai elemen untuk memperbaiki program deradikalisasi di lapas.<sup>3</sup> Peristiwa ini, tentunya sangat membuat resah masyarakat di sekitarnya.

Adanya penolakan deradikalisasi juga menjadi hambatan bagi BNPT, bagi yang menolak mereka beranggapan bahwa proyeksi deradikalisasi hanya upaya sistematis untuk mendangkalkan akidah umat Islam (*deislamisasi*), atau hendak memecah belah umat dan juga menenggelamkan gerakan-gerakan Islam. Padahal tujuan deradikalisasi menurut Nasaruddin Umar adalah berusaha untuk mengaktualkan nilai-nilai dasar Islam yang menjunjung tinggi hak asasi dan keadilan di dalam masyarakat, deradikalisasi juga ingin mengembalikan citra positif Islam dengan menepis stigma negatifnya melalui pemahaman ulang ajaran agama yang diselewengkan oleh oknum-oknum pengikutnya.<sup>4</sup>

1 Abd. Muid Nawawi, *Islam Vs Barat: Merajut Identitas yang Terkoyak*, Jakarta: Eurabia, 2013, hal. 158.

2 BNPT sebuah singkatan dari Badan Nasional Penanggulangan Terorisme Indonesia, BNPT bergerak dalam melaksanakan tugas pemerintah di bidang penanggulangan terorisme. Dengan tugas pokok yaitu merumuskan, mengordinasikan dan memberikan kebijakan, strategi, dan program nasional penanggulangan terorisme di bidang persiapan sekala nasional, persiapan itu berupa 2 (dua) kegiatan, yaitu: kontra radikalisasi, dan deradikalisasi. Lihat, dalam <https://www.bnpt.go.id/tupoki>. Diakses pada 3 Desember 2020.

3 CNN Indonesia, "BNPT: Napi Teroris Tersebar di 170 Lapas," dalam <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20200207213024-12-472772/bnpt-napi-teroris-tersebar-di-107-lapas>. Diakses pada 3 Desember 2020.

4 Nasaruddin Umar, "Lain Deradikalisasi, Lain Deislamisasi" dalam <https://news.detik.com/kolom/d-4925301/lain-deradikalisasi-lain-deislamisasi>. Diakses pada Kamis, 3 Desember 2020.

Menurut Agus SB bahwa program deradikalisasi yang telah dijalankan oleh BNPT dalam implementasinya masih mengalami kendala terhadap mantan narapidana terorisme di dalam Lembaga Pemasyarakatan (LP) kendala yang terjadi di lembaga pemasyarakatan (LP) dilatarbelakangi karena program Lembaga Pemasyarakatan (LP) secara formal, baru memiliki konsep umum (*general*) yang berlaku bagi seluruh Lembaga Pemasyarakatan (LP) untuk mantan narapidana terorisme, Lembaga Pemasyarakatan belum mempunyai program pembinaan secara khusus untuk mantan narapidana terorisme.<sup>5</sup>

Secara sekilas, BNPT masih kerumitan dan belum bisa mengoptimalkan deradikalisasi dengan menggunakan cara yang persuasif, yang penuh kelembutan dan kasih sayang.<sup>6</sup> Optimalisasi ini diperlukan dalam tahap reedukasi, dengan penekanan pada pendekatan (*soft approach*) sebagai strategi yang komperhensif.<sup>7</sup> Cara ini agar bisa mentransformasikan pemikiran, pemahaman, atas keterbukaan sikap dalam menjalani kehidupan beragama.<sup>8</sup> Maksudnya, proses deradikalisasi harus dilihat hulu dan hilirnya, sehingga dapat cermat memutus mata rantai pola pikiran yang berdampak pada asumsi pemikiran jahatnya.<sup>9</sup> Karena itu, ajaran Islam melalui Al-Qur'an sangat menentang kekerasan. Islam tidak pernah mengajarkan pemeluknya untuk melakukan brutalisme, anarkisme, radikalisme, dan terorisme, bahkan Islam sendiri mengutuk keras semua tindakan negatif tersebut.<sup>10</sup>

Pada proses deradikalisasi ini, yang terpenting adalah sorotan pembinaan pada penekanan pemahaman di dalam masa deradikalisasi. Meski deradikalisasi sudah dijalankan dari berbagai macam pendekatan disiplin ilmu, seperti psikologi sosial, hukum, serta agama, namun yang lebih penting dari itu semua adalah penekanan pemahaman keagamaan yang harus diperdalam, berkaitan dengan idiom-idiom keagamaan seperti membongkar paradigma penafsiran yang selalu menjadi andalan para terorisme ihwal ayat *jihād*, *qitāl*, dan *kāfir*.

5 Agus Surya Bakti, *Deradikalisasi Nusantara Perang Sementara Berbasis Kearifan Kearifan Lokal Melawan Radikalisme dan Terorisme*, Jakarta: Daulat Press 2016, hal. 160.

6 Irfan Idris, *Membumikan Deradikalisasi Soft Approach Model Pembinaan Terorisme Dari Hulu Ke Hilir Secara Berkesinambungan*, hal. 248.

7 Y. Ambeng Paramarta, *Pembinaan Narapidana Terorisme Dalam Upaya Deradikalisasi Di Lembaga Pemasyarakatan*, Jakarta: Pohon Cahaya, 2016, hal. 21.

8 Muhammad A.S. Hikam, *Deradikalisasi: Peran Masyarakat Sipil Indonesia Membendung Radikalisme*, Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2016, hal. 142-143.

9 Muh. Khamdan, "Rethinking Deradikalisasi: Konstruksi Bina Damai Penanganan Terorisme" dalam *Jurnal Addin*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2015, hal. 191.

10 Ali Masykur Musa, *Membumikan Islam Nusantara Respon Islam terhadap Isu-Isu Aktual*, Jakarta: Seramni, 2014, hal. 127.

## Metodologi

Artikel ini, menggunakan metode kualitatif,<sup>11</sup> yaitu dengan menganalisis data-data yang terkait dengan deradikalisasi, kemudian penelitian ini berwatak dialektis dalam menganalisis sebuah tafsir tematik seputar persoalan deradikalisasi perspektif Nasaruddin Umar. Ini berupaya untuk menjembatani di antara metode-metode tafsir yang lain. Sehingga menghasilkan pembacaan yang utuh dalam penggalan makna yang disandarkan pada satu teks dengan teks lainnya.<sup>12</sup> Dalam hal ini adalah mengambil dari sudut pandang subjek pembaca. Cara pandang subjektivitas bekerja sesuai dengan apa saja yang diamatinya. Untuk itu, fenomenologi adalah sebagai "ilmu dasar" di mana setiap subjek dan individu pada dasarnya senantiasa melakukan aktivitas fenomenologi.<sup>13</sup>

Sedangkan teori yang diusung adalah teori dari Nasaruddin Umar, bahwa deradikalisasi dalam Al-Qur'an bukan dimaksudkan sebagai upaya untuk menyampaikan pemahaman baru tentang Islam. Melainkan sebagai upaya mengembalikan dan meluruskan kembali pemahaman tentang apa dan bagaimana itu Islam. Irfan Idris menambahkan, bahwa program deradikalisasi yang dijalankan oleh pemerintah Republik Indonesia melalui Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) merupakan salah satu strategi ampuh untuk "membumikan syari'at Allah SWT". Maksudnya, menurut Idris program deradikalisasi merupakan program yang merangkul orang-orang yang sudah terpapar radikalisme untuk dituntun kembali ke jalan yang benar.<sup>14</sup>

Dengan demikian, respon Al-Qur'an terhadap masalah deradikalisasi, akan penulis bahas, melalui fenomenologi ayat-ayat Al-Qur'an, kemudian penulis mencoba untuk mengeksplorasi ayat-ayat yang berkaitan dengan tema-tema di atas, meskipun tentunya, tidak dikenal secara eksplisit di dalam Al-Qur'an tentang deradikalisasi, namun bukan berarti tidak ada signifikansi-signifikansi makna yang mengisyaratkan pembahasan tentang deradikalisasi. Karena Al-Qur'an merupakan kitab

11 Jalaluddin Rakhmat, *Metode Penelitian Komunikasi dilengkapi Contoh Analisis Statistik dan Penafsirannya*, Bandung: Simbiosis Rekatama Media, 2016, hal. 183.

12 Abd. Muid Nawawi, "Hermeneutika Tafsir Maudhū'i," dalam *Jurnal Subuf* Vol. 09 No. 01 Tahun 2016, hal. 9.

13 Abd. Muid Nawawi, "Hermeneutika Kesadaran dalam Memahami Teks Al-Qur'an," dalam *Jurnal Al Amin Kajian Ilmu dan Budaya Islam*, Vol. 03 No. 01 Tahun 2020, hal. 85.

14 Irfan Idris, *Membumikan Deradikalisasi Deradikalisasi Soft Approach Model Pembinaan Terorisme Dari Hulu Ke Hilir Secara Berkesinambungan*, hal. 52.

petunjuk dalam Al-Qur'an Surat (al-Baqarah/2: 2) disebutkan *hudan lilmutaqîn*.<sup>15</sup>

### Argumen Deradikalisasi Quranik

Ada sebuah istilah yang perlu dipahami secara mendasar. Bahwa istilah deradikalisasi bermula dari gabungan dua kata yang bermula dari bahasa Inggris *deradicalization* dengan akar kata dasar *radical*.<sup>16</sup> Sedangkan kata *de* dalam bahasa Inggris mempunyai makna: *opposite, reverse, remove, reduce, get off* (kebalikan atau membalik). Dari kata tersebut kemudian mendapat imbuhan akhir *isasi* dari kata *ize*, yang berarti, *cause to be or resemble, adopt or spread the manner of activity or the teaching of* (sebuah sebab untuk menjadi atau menyerupai, memakai atau penyebaran cara atau mengajari). Secara sederhana, deradikalisasi dapat dimaknai sebagai suatu proses atau upaya untuk menghilangkan radikalisme.<sup>17</sup>

Nasaruddin Umar menegaskan, bahwa deradikalisasi dalam Al-Qur'an merupakan sebuah upaya untuk meluruskan pemahaman Islam, dan juga untuk mengembalikan dinamika ajaran Islam secara holistik, bukan dianggap sebagai pintu masuk untuk menyampaikan pemahaman baru menyoal Islam, tentunya bukan juga untuk mendangkalkan akidah umat Islam atau deislamisasi, namun deradikalisasi dimaksudkan untuk membina pema-

ادعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بَاتِّبِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

haman yang baik dan benar sesuai dengan obsesi Islam.<sup>18</sup>

Ihwal proses deradikalisasi quranik, Al-Qur'an tidak menyajikan secara eksplisit menjelaskan, tetapi

informasi di dalam Al-Qur'an dapat kita serap sebagai *hikmah*, karena Al-Qur'an bersifat global dalam menggambarkannya, dan juga dalam banyak hal Al-Qur'an memberi motivasi atau rangsangan untuk melakukan penelitian terhadap fenomena atau gejala yang terjadi di sekitar kita.

Dalam kaitannya, tentang deradikalisasi quranik tentu ini adalah sebuah diskursus yang baru jika ditarik kepada ranah ayat-ayat Al-Qur'an. Karena tema besar tentang deradikalisasi di dalam Al-Qur'an tidak secara spesifik ada. Namun melalui sebuah perspektif Nasaruddin Umar, akan menemukan sejauh mana hubungan deradikalisasi dengan nilai ajakan di dalam Al-Qur'an.<sup>19</sup> Hemat penulis, nilai-nilai universalitas di dalam Al-Qur'an dapat mencakup signifikansi-signifikansi makna dalam diskursus ini, yaitu berawal dari sebuah ajakan untuk kembali kepada jalan yang benar.

Menurut penulis, terkoyaknya permasalahan deradikalisasi diakibatkan kurang tepatnya dalam menentukan sebuah strategi ajakan. Sejatinnya deradikalisasi merupakan bagian dari dakwah Islam, Al-Qur'an memerintahkan manusia untuk kembali ke jalan Tuhan, jalan atau proses deradikalisasi memerlukan instrument *hikmah* di dalamnya. Sebagaimana Al-Qur'an berfirman dalam Surat (an-Nahl/16: 125).

Ajaklah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik, dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu, Dialah yang lebih mengetahui siapa yang sesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui siapa yang mendapat petunjuk.

Ahmad Mustofâ al-Marâghî menafsirkan, bahwa ayat ini memerintahkan untuk mengajak seseorang kepada jalan yang sudah ditentukan Allah SWT. Dan kembali kepada jalan Tuhan dengan wahyu yang telah Tuhan berikan kepada Nabi Muhammad, dengan kode etik *bil-hikmah* sebuah syariat yang telah ditentukan yaitu dengan pitutur-pitutur kebaikan.<sup>20</sup>

19 Meskipun konteks makna Al-Qur'an di luar semantik dasar kata sebuah teks, tetapi Al-Qur'an tetap menyimpan makna dengan perumpamaan (*ambhâl al-qurân*) dari sini, Al-Qur'an mempunyai maksud dan tujuan. Lihat. Kerwanto, "Covid-19 in Terms of the Epistemology of Sufi Interpretation: An maan-perumpamaannya Application of Referential Interpretation (Tafsîr Miqdâq) to Al-Quran Verses," dalam *Jurnal Bimas Islam* Vol. 13 No. 2 Tahun 2020, hal. 378.

20 Ahmad Mustofâ Al-Marâghî, *Tafsîr Al-Marâghî*, Beirut: Dârul Fikr, 2010, Vol. 5, hal. 118.

15 Petunjuk yang dimaksud bisa berupa cahaya, dalil, nasihat, serta penjelasan, terkhusus bagi orang bertakwa. Maka ketakwaan yang dimaksud adalah ketakwaan yang berada di dalam jiwa untuk mengambil manfaat dari Al-Qur'an. Lihat Sayyid Quthb, *Fî Zbilâl Al-Qur'an*, Beirut: Dâr asy-Syurûq, 2003, Vol. 01, hal. 38.

16 B.N. Marbun, *Kamus Politik*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2003, hal. 462.

17 Petrus Reindhard Golose, *Deradikalisasi Terorisme, Humanis, Soul Approach dan Menyentuh Akar Rumput*, Jakarta: Yayasan Pengembangan Kajian Ilmu Kepolisian, 2009, hal. 62.

18 Jika di dalam buku Nasaruddin Umar, ia menuliskan khusus tentang buku "*Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*" yang mempunyai maksud sebagai upaya mengapuskan pemahaman radikal terhadap ayat-ayat Al-Quran dan Hadis, pembahasan ini dikhususkan kepada pembicaraan tentang konsep jihad dan perang melawan kaum kafir. Lihat Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, PT. Elex Media Komputindo, 2014, hal. 4.

Ayat di atas bagi Nasaruddin Umar menegaskan, seruan kebaikan dengan menolak kejahatan harus ditangani dengan cara yang baik, memberikan atau membuka pintu maaf serta tidak memaksakan suatu ajaran kepada pemeluk agama lain, dan lebih mengedepankan *hikmah*, pembelajaran yang baik serta dialog yang argumentatif.<sup>21</sup> Dengan cara-cara baik, dan berdialog secara argumentatif tentunya akan menghasilkan pola-pola komunikasi yang baik kepada pasien deradikalisasi. Menjalankan komunikasi yang baik kepada pasien deradikalisasi tentu akan menghasilkan *hikmah*, suatu pola yang menjadikan manusia sadar dalam meniti jalan kehidupannya.

### Deradikalisasi Bagian dari Fitrah Manusia

Dalam diri manusia terdapat *fitrah*, dan *fitrah* sendiri merupakan konsep dasar manusia dalam Islam. Secara kandungan umum *fitrah* mengandung makna penciptaan asli dan identitas esensial manusia.<sup>22</sup> Maka dengan adanya *fitrah* manusia menjadi dirinya sendiri sebagai manusia sejak awal kejadiannya sampai akhir hayatnya, kandungan *fitrah* mengajak kepada manusia untuk sadar dengan seutuhnya mengenai *hikmah* keberadaan sebagai manusia. Maka titik balik *hikmah* sebagai manusia adalah *fitrah*, manusia akan kembali ke jalan yang benar karena manusia mengetahui fungsinya sebagai hamba dan *khalifah*, oleh sebab itu manusia adalah makhluk *fitrah* karena kebaikan akan terus melekat dalam dirinya, ada sebuah penolakan di dalam elemen diri manusia jika diperhadapkan dengan keburukan. Maka *fitrah* sesungguhnya perjalanan diri manusia untuk menentukan kepada jalan yang benar. *Fitrah* sebagai konsep kesadaran diri, maka *fitrah* merupakan bawaan lahir manusia, hal ini sesuai dengan Surat (ar-Rûm/30:30).

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam); (sesuai) fitrah Allah disebabkan Dia telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui, (ar-Rûm/30:30).

Menurut M. Quraish Shihab, *fitrah* dalam ayat ini dipahami sebagai keyakinan tentang keesaan Allah SWT yang telah ditanamkan oleh-Nya dalam diri setiap insan. Pemahaman tentang *fitrah* sebagai sesuatu

21 Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, hal. 127.

22 Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islam: Studi tentang Elemen Psikologi dari Al-Quran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 147.

yang ditanamkan kepada setiap insan dinyatakan dalam hadits yang menyampaikan, bahwa *semua anak dilahirkan atas dasar fitrah*, kemudian kedua orangtuanya yang menjadikan anak tersebut menganut agama Yahudi, Nasrani, dan Majusi.<sup>23</sup>

Pandangan Islam mengenai *fitrah* cenderung dengan pertimbangan manusia yaitu *fitrah* identik dengan pembentukan diri atas karakter manusia yang kemudian menghasilkan perilaku yang mengandung nilai.<sup>24</sup> Nasaruddin Umar menganggap bahwa dalam diri manusia ada *fitrah* yang suci, dan itu semua sudah memahami sekaligus menyadari sepenuhnya dari sebab hingga akibat yang akan dilakukan oleh diri manusia.<sup>25</sup>

Dalam misi deradikalisasi quranik pada prinsipnya menghadirkan suatu ajakan yang (*hikmah*) untuk mengembalikan manusia dalam *fitrah*-nya. *Fitrah* tersebut akan mengukur daya pribadi mantan narapidana terorisme menjadi sebuah ukuran manusia untuk tidak berbuat kerusakan. Ajakan tersebut harus dengan prinsip kemanusiaan dan sesuai dengan jalan *fitrah* manusia, maka hal ini berupaya untuk mengaktifkan kembali *fitrah* mantan narapidana terorisme agar tidak berbuat kerusakan lagi seperti pengeboman dan aksi-aksi biadab lainnya.

Kehidupan yang berarti adalah sebuah kehidupan manusia yang mampu menjalankan *fitrah*nya. Bukti bahwa manusia bisa menentukan mana yang benar dan mana yang keliru merupakan sebuah potensi besar kemampuan manusia. Seperti yang disebutkan di dalam Surat (as-Syams/91:8).

فَالهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

Maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kejahatan dan ketakwaannya

23 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 11, hal. 52.

24 Nilai-nilai tersebut menurut Adlan Nawawi, ajaran Islam sejalan dengan tuntunan bagi *fitrah* manusia, maka *fitrah* manusia tidak bisa dirubah atau dibatalkan karena sejatinya *fitrah* merupakan hal yang melekat dalam kepribadian setiap insan. Dalam konteks Surat (ar-Rûm/30:30) mempunyai arti bahwa *fitrah* keagamaan akan melekat pada diri manusia selama-lamanya, walaupun tidak diakui atau diabaikan, *fitrah* akan bersemayam pada diri seseorang sampai ia menghembuskan nafas terakhirnya. Lihat. Muhammad Adlan Nawawi, *Politik Wakil Rakyat Sebuah Perspektif Deontologi Quranik*, Jakarta: PTIQ Press, 2020, hal. 325.

25 Nasaruddin Umar, *Memahami Al-Qur'an Di Masa Post-Truth*, Jakarta: Gramedia, 2021, hal. 151.

## Deradikalisasi Merupakan Rahmatan Lil'alamîn

Deradikalisasi quranik merupakan obsesi Islam sebagai agama yang mengatur tatanan kehidupan yang baik. Sekaligus menjadikan agama Islam adalah agama yang *rahmatan lil'alamîn*. Karakter Islam ini, kemudian memiliki obsesi yang menghimpun kasih sayang kepada seluruh alam, tentunya harus terus diaktualisasikan dalam kehidupan. Dengan kata lain, segala bentuk kekerasan yang telah terjadi oleh para mantan narapidana terorisme adalah bentuk dari kebiadaban yang tidak mencirikan nilai kandungan Islam yang *rahmatan lil'alamîn*.

Nasaruddin Umar berpendapat bahwa dalam menjalankan deradikalisasi sesungguhnya berupaya untuk menafikan aspek kekerasan dalam beragama, dan justru menekankan Islam sebagai agama kemanusiaan, itu semua merupakan pengembalian citra positif Islam sebagai transformasi ajaran agama yang *rahmatan lil'alamîn*. Deradikalisasi berobsesi untuk tujuan menahbiskan kandungan isi ajaran agama Islam dari pelbagai hal yang tidak sejalan dengan nilai-nilai substansi ajaran luhurnya.<sup>26</sup> Sebagaimana Allah SWT mengukuhkan pesan tersebut di dalam Al-Qur'an Surat (al-Anbiyâ/21: 107).

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

*Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam.*

Nasaruddin Umar mengomentari idiom *rahmatan lil'alamîn*, bahwa Islam hadir bertujuan untuk menyempurnakan moralitas anak manusia, dengan moralitas manusia akan mempunyai fondasi bagi terbentuknya tatanan sosial kemasyarakatan demi keadilan serta kedamaian yang sejahtera. Moralitas merupakan kunci penting bagi prasyarat terbangunnya tatanan kehidupan yang lebih baik. Dan Islam sangat menjunjung tinggi hak hidup setiap individu, serta menjaga hak-hak sosial setiap individu. Obsesi Islam dan nilai-nilai humanismenya menjadi ciri khas tersendiri dari dakwahnya Nabi Muhammad SAW, yaitu berpusat pada "persaudaraan, perdamaian, dan persamaan hak atas setiap individu" inilah nilai-nilai humanisme Nabi Muhammad SAW yang selalu digeliatkan untuk membangun peradaban kesadaran dalam kemanusiaan dalam diri manusia.<sup>27</sup>

Jika melihat bangunan penafsiran Nasaruddin Umar di atas, maka boleh jadi pesan deradikalisasi quranik merupakan pesan *rahmatan lil'alamîn* yang

mempunyai visi-misi atas terciptanya kemaslahatan, kedamaian, serta keseimbangan. Atas tatanan kehidupan yang berlangsung, yaitu untuk membangun konsep rahmat kepada alam semesta. Maka dalam konteks deradikalisasi yang dimaksud adalah mantan narapidana terorisme agar kembali kepada jalan yang benar menuju Allah SWT.

Pemberangkatan Islam sebagai agama yang ramah merupakan misi perdamaian di muka bumi ini. Dan aspek itu semua berisi tuntunan luhur untuk menjalankan titah manusia yaitu sebagai hamba dan *khalifah* di muka bumi. Keseimbangan agama Islam seharusnya memberikan solusi terbaik terhadap problem-problem keumatan dan merealisasikan dalam kehidupan pribadi dan sosial.<sup>28</sup>

Stigma negatif oleh sebagian kelompok, bahwa deradikalisasi memunculkan deislamisasi atau pendangkalan akidah Islam. Namun sesungguhnya deradikalisasi bukanlah untuk melemahkan ajaran Islam tetapi bermaksud untuk mengaktualisasikan nilai-nilai dasar Islam yang menjunjung tinggi hak asasi manusia dan keadilan bermasyarakat. Artinya deradikalisasi merupakan pengembalian citra positif untuk menepis sebuah stigma negatif melalui pemahaman ulang ajaran agama yang diselewengkan oleh oknum-oknum radikal. Dan deradikalisasi berusaha untuk menyegarkan kembali ruh ajaran agama serta nilai-nilai yang terkandung dalam Islam yang selama ini disandra oleh oknum-oknum pemahaman radikal.<sup>29</sup> Muatan deradikalisasi quranik sesungguhnya bertujuan untuk membersihkan nama baik Islam, dari hal yang tidak sejalan dengan substansi ajaran Islam. Untuk itu di antara ajaran Islam yang luhur adalah menegakkan kebenaran dan keadilan, membela hak asasi manusia, menjalankan amanah, memelopori perdamaian, dan juga mengedepankan kasih sayang.

Bagi Nasaruddin Umar, kehadiran Islam amanahkan manusia untuk terus menuju kepada konsep nilai keseimbangan, keserasian, keselarasaan, dan keutuhan. Amanah ini merupakan daya manusia untuk menciptakan kehidupan yang lebih baik kepada sesama umat manusia maupun lingkungan alamnya. Artinya secara teologis mengatur relasi mikrokosmos (manusia) dan juga makrokosmos (alam), serta Tuhan. Maka pengembangan amanah itu bertujuan untuk menjalankan fungsi manusia sebagai *khalifah* dan sukses menjadi hamba yang sesungguhnya.<sup>30</sup> Penegakan Islam melalui

26 Nasaruddin Umar, *Jihad Melawan Religious Hate Speech*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2019, hal. 32.

27 Nasaruddin Umar, *Mennai Fadhilah Dunia Mennai Berkah Akhirat*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo 2014, hal. 181-184.

28 Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, hal. 320.

29 Nasaruddin Umar, *Jihad Melawan Religious Hate Speech*, hal. 32.

30 Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2014, hal. 19.

prinsip *rahmatan lil'alamîn* dengan mengikuti kaidah hidup yang islami maka secara otomatis akan mengurangi kejahatan, apalagi pembunuhan.

Maka menurut Nasaruddin Umar, nilai-nilai agama yang mengedepankan moralitas dan akhlak akan membuat masyarakat menjadi saling mengasihi antara satu dan lainnya. Terciptanya tatanan sosial yang lebih baik, saling tolong menolong dan ikut menopang kemakmuran suatu masyarakat. Prinsip hidup yang Islami akan menciptakan suasana yang makmur dan diridhai oleh Allah SWT. Akan menjadi negeri yang berkah dan senantiasa ditambah kenikmatannya oleh Allah SWT.<sup>31</sup> Esensi *rahmatan lil'alamîn* adalah terciptanya kedamaian dalam kehidupan yang dijalankan. Usaha BNPT untuk deradikalisasi adalah dengan menumbuhkan nilai *rahmatan lil'alamîn* bagi setiap mantan narapidana terorisme agar tidak melakukan tindakan kebiadaban.

### Pemahaman Ayat Jihād, Qitāl, dan Kāfir

Deradikalisasi pemahaman Al-Qur'an menurut pandangan Nasaruddin Umar lebih mengedepankan titik kemaslahatan sosial. Corak pemikiran kontemporer mewarnai Nasaruddin Umar dalam mengkaji penafsiran Al-Qur'an, adalah mengarahkan kepada pendekatan penafsiran yang kontekstual. Mula-mula penafsiran itu dikonsepsikan secara adil dan objektif, kemudian ditafsirkan secara tematik. Ada beberapa konsep dalam memahami Al-Qur'an yang diterapkan oleh Nasaruddin Umar secara objektif. Misalnya membahas tema seputar idiom *jihād*, dan *qitāl*. Nasaruddin Umar mengemukakan, setidaknya ada 30 ayat Al-Qur'an yang berbicara mengenai idiom *jihād* dengan beberapa bentuk derivasinya.<sup>32</sup>

31 Nasaruddin Umar, *Rethinking Pesantren*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2014, hal. 50-51.

32 Ada beberapa konsep dalam memahami Al-Qur'an yang diterapkan oleh Nasaruddin Umar secara objektif, misalnya membahas tema seputar idiom *jihād*, dan *qitāl*. Nasaruddin Umar mengemukakan, setidaknya ada 30 ayat Al-Qur'an yang berbicara mengenai idiom *jihād* dengan beberapa bentuk derivasinya, di antaranya adalah Surat (al-Baqarah/2:218) (Ali-Imrân/3:142) (an-Nisâ'/4:95) (al-Maidah/5:35 dan 54) (al-Anfâl/8:72,74,75) (al-Taubah/9:16,19,20,24,41,44,73,81,86,88) (an-Nahl/16:110) (al-Hajj/22:78) (al-Furqân/25:52) (al-Ankabût/29:6,8,69) (Luqmân/31:15) (Muhammad/47:31) (al-Hujurât/49:15) (al-Mumtahanah/60:1) (as-Shaf/61:11) (al-Tahrim/66:9). Selanjutnya mengenai idiom *qitāl*, Nasaruddin Umar mengelompokkan, ada 14 ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang *qitāl* di antaranya adalah Surat (al-Baqarah/2:190,191,194,216,217,246) (al-Nisâ'/4:77) (al-An-

### 1. Jihād

Doktrin-doktrin yang sering dikampanyekan oleh kelompok ekstremis yaitu menanamkan ideologi radikal, yaitu dengan memanipulasi doktrin *jihād*, untuk merekrut keanggotaannya. Kelompok radikal telah lama memainkan doktrin keagamaan tersebut dengan landasan yang mengambil dari Al-Qur'an Surat at-Taubah/9:20.

الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ  
وَأَنْفُسِهِمْ أَكْثَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ۚ

*Orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad di jalan Allah, dengan harta dan jiwa mereka, adalah lebih tinggi derajatnya di sisi Allah. Mereka itulah orang-orang yang memperoleh kemenangan.*

Dalam pemahaman kaum ekstremis, tafsir ayat tersebut selalu dimanipulasi dan didistor-si sehingga yang orang baru yang direkrutnya memiliki pemahaman sangat radikal.<sup>33</sup> Ayat inilah yang selalu menjadi ayat andalan bagi perekrutan kelompok ekstremis. Kemudian doktrin tersebut biasanya dibawakan secara bersemangat dan berapi-api, seolah-olah pemahaman tersebut merupakan pemahaman yang paling benar. Mereka merasa mewakili umat Islam, namun pada akhirnya melakukan gerakan yang bertentangan dengan ajaran Islam yang sebenarnya. Misalnya melakukan aksi-aksi terorisme, kekerasan serta aksi-aksi yang tidak mencerminkan nilai-nilai ajaran Islam.<sup>34</sup>

fâl/8:39) (at-Taubah/9:5,14,29,36,111) (an-Nahl/16:126). Setelah menjelaskan ayat-ayat tersebut, Nasaruddin Umar mengelompokkan dengan variasi letak turunnya ayat *makkejah* dan *madanjah*, pengkelompokan ini bertujuan untuk mengetahui ayat mana saja yang sudah dihapus hukumnya (*mansukh*) dan ayat yang telah menghapus hukumnya (*nasikh*) serta untuk merumuskan ayat yang khusus dan ayat mengkhushukan. Lihat Nurullah, "Konsep Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an Nasaruddin Umar," dalam *Jurnal Tafe: Journal of Quranic Studies*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2021, hal. 128-128.

33 Haris Amir Falah, *Hijrah dari Radikal Kepada Moderat Episode Perjalanan Mantan Radikalis*, Jakarta: Milenia, 2019, hal. 42.

34 Islam adalah agama yang sangat tegas menentang pemaksaan dan kekerasan. Obsesi Islam adalah hanya untuk menjaga perdamaian di antara makrokosmos dan mikrokosmos, maka kekerasan dan pemaksaan untuk tujuan apapun, atas nama siapapun dan apapun itu tidak ada tempatnya. Bahkan untuk kepentingan agama Allah pun, jika dengan cara-cara kekerasan tidak boleh dilakukan, sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an bahwa tidak ada paksaan untuk memasuki agama Islam. Dalam hal ini Nasaruddin Umar mengutip ayat Al-Qur'an Surat (al-Baqarah/2:256). Lihat Nasaruddin Umar, *Khutbah-Khutbah Imam Besar*, Tangerang: Pustaka IIMaN, 2018, hal. 169.

Secara leksikal idiom *jihād* berakar kata dengan *al-juhd* yang bermakna “mengeluarkan usaha dengan maksimal” kemudian idiom *jihād* juga berasal dari kata *al-jahd* yang bermakna “kesungguhan dalam perbuatan di atas kemampuan”<sup>35</sup> secara istilah bermakna “upaya sungguh-sungguh” untuk melangitkan agama Allah SWT di muka bumi, yaitu menekankan untuk berupaya menegakkan nilai-nilai kemanusiaan dengan macam-macam cara,<sup>36</sup> termasuk dilakukan dengan perang (*armed jihād*).

Diskursus mengenai *jihād* merupakan sebuah isu tentang Islam yang sering diperbincangkan, di berbagai wilayah, baik di dunia Timur maupun di dunia Barat.<sup>37</sup> Bagi sebagian orang, *jihād* sering disalahpahami, meskipun *jihād* adalah diskursus yang tidak bisa dipisahkan dari integral dan wacana Islam. Karena sudah sejak dari masa-masa awal umat Islam hingga masa kontemporer wacana *jihād* sudah hadir di permukaan.<sup>38</sup>

Ajaran *jihād* bagi kelompok ekstremis justru digunakan untuk membakar gelora semangat, memprovokasi umat dan sekaligus sebagai alat pembenar bagi langkah-langkah politis mereka dalam menentang penguasa *de facto* Republik Indonesia. Maka dengan semangat dan kobaran mereka melawan Pemerintah sebagai representasi *jihād* yang sebenarnya menurut pandangan mereka. Mereka memberi *judgement* bahwa barang siapa yang tidak setuju atau tidak mendukung terhadap ajaran *jihād* tersebut, maka mereka akan disebut sebagai kaum munafik, kafir, dan jahiliyah.<sup>39</sup> Karena ketidak-

tahuan tentang idiom *jihād* sesungguhnya, mereka yang direkrut sebagai anggota berani melakukan aksi-aksi terorisme. Karena bagi mereka hal itu adalah bagian dari legitimasi doktrinal ajaran kitab suci.

Terdapat fase-fase yang menyebutkan idiom *jihad*, yaitu dalam konteks ayat *Makkiyah* dan *Madaniyah*. Bahwa dari 30 ayat Al-Quran yang menyebutkan kata *jihād* dengan segala derivasinya, terdapat 6 ayat yang tergolong sebagai ayat *Makkiyah* dan 24 ayat yang lainnya tergolong sebagai ayat *Madaniyah*. Format *jihād* dalam konteks fase *Makkiyah* tidak berkaitan dengan peperangan fisik, ayat-ayat *jihād* yang ada pada fase *Makkah* lebih kepada makna moral spiritual yang bermakna taat kepada Allah SWT, bersabar dan mengandung ajakan yang mempersuasi untuk menyembah kepada Allah SWT.<sup>40</sup>

Sedangkan *jihād* pada fase *Madaniyah*, bermakna *jihād* bersenjata (*armed jihād*). Namun konteks *jihād* pada periode ini mempunyai pengertian berperang demi mempertahankan diri atas penganiayaan dari serangan orang-orang kafir. Peperangan yang terjadi lebih dikarenakan sebagai reaksi atas agresi atau penyerangan yang telah dilakukan oleh kaum musyrikin. Sedangkan peperangan pada zaman nabi lebih kepada pertahanan diri dari serangan musuh. Bahkan perang fisik yang terjadi adalah sebuah keterpaksaan, yaitu sebagai akibat serangan yang bertubi-tubi yang dilakukan oleh musyrik Mekkah dan Yahudi Madinah. Dengan demikian, peperangan mempunyai dua makna yang pertama bersifat religius dan yang kedua perang terhadap non-Muslim yang sering memerangi kaum Muslimin.<sup>41</sup>

Tinjauan Al-Qur'an terhadap ayat *jihād* terkait dengan bentangan sejarah yang panjang. Term *jihād* dalam Al-Qur'an terulang sebanyak 41 kali dengan semua derivasinya.<sup>42</sup> Secara etimologis idiom *jihād* bisa sangat bermakna umum yang dapat mengandung makna kekerasan ataupun mengandung makna damai. Semua itu tergantung dari konteks penggunaan idiom tersebut. Demikian pula idiom *jihād* bisa saja diatributkan pada konteks keagamaan ataupun bukan keagamaan. Dalam tinjauan Al-Qur'an idiom *jihād* menggunakan bentuk kata (*verb*)

35 Jamal Al-Din Ibn Al-Manzur, *Lisān Al-Lisān Tabdhīb Al-Lisān Al-Arab*, Bairut: Dār Al-Kutub Al-Islamiyah, 1993, hal. 1212.

36 Aly Ahmad Al-Jurjāwi, *Hikmat Al-Tasbrī wa Falsafatubā*, Bairut: Dār Fikr, 1984, hal. 330.

37 Memang terjadi perdebatan sengit di era modern mengenai parameter *jihād* dan *syahād*, mislanya pada abad ke-19 dan abad ke-20, *jihād* dipahami sebagai perlawanan bersenjata melawan rezim politik penindas muncul sebagai konsep aktif dan cair di seantero dunia Islam yang pada waktu itu bergejolak di bawah kolonialisme Eropa. Sebagaimana pandangan pra-modern, perspektif yang kemudian ihwal *jihād* ruang lingkupnya ini dapat juga dipengaruhi oleh milieu sosio-historis ketika mereka muncul dan terbentuk. Ada arus besar pada abad ke-20 yang dikenal sebagai tokoh ideologi utama “Islam politik” atau “Islamisme” di antaranya adalah Hasan Al-Banna, Abu Al-'Ala Maududi dan Sayyid Quthb. Lihat Asma Afsaruddin, *Tafsir Dekonstruksi Jihād & Syahād*, Jakarta: Mizan, 2018, hal. 402.

38 Azyumardi Azra, *Akar-Akar Historis Pembabaran Islam di Indonesia*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994, hal. 76-78.

39 Haris Amir Falah, *Hijrah dari Radikal Kepada Moderat Episode Perjalanan Mantan Radikal*, hal. 50.

40 Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, hal. 97

41 Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, hal. 109

42 Muḥammad Fu'ad 'Abd Al-Bâqiy, *Al-Mu'jam Al-Mufaḥḥḥ ras li Al-Faḥḥ Al-Qur'ân Al-Karim*, Beirut: Dār Al-Fikr, 1992, hal. 232-233.

dan mengandung makna yang umum, yaitu menggunakan usaha yang terbaik menghadapi sesuatu". Nasaruddin Umar menyebutkan bahwa ada dua ayat dalam Al-Qur'an yang dapat dikemukakan terkait pemaknaan umum dari idiom *jihâd* tersebut yaitu: dalam Surat (al-Ankabût/29: 8) dan Surat (Lukmân/31: 14-15).

*Dan Kami wajibkan kepada manusia agar (berbuat) kebaikan kepada kedua orang tuanya. Dan jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan Aku dengan sesuatu yang engkau tidak mempunyai ilmu tentang itu, maka janganlah engkau patuhi keduanya. Hanya kepada-Ku tempat kembalimu, dan akan Aku beritakan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan.*

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَسَنًا وَأَنْ جَاهِدَكَ لِتَشْرَكَ بِي مَا  
لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ٨

*Dan Kami perintahkan kepada manusia (agar berbuat baik) kepada kedua orang tuanya. Ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah, dan menyapihnya dalam usia dua tahun. Bersyukurlah kepada-Ku dan kepada kedua orang tuamu. Hanya kepada Aku kembalimu. Dan jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan Aku dengan sesuatu yang engkau tidak mempunyai ilmu tentang itu, maka janganlah engkau menaati keduanya, dan pergaulilah keduanya di dunia dengan baik, dan ikutilah jalan orang yang kembali kepada-Ku. Kemudian hanya kepada-Ku tempat kembalimu, maka akan Aku beritahukan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan.*

Idiom *jihâd* dalam kedua Surat di atas menurut Nasruddin Umar, menunjuk pada tindakan yang dilakukan oleh orang tua non-Muslim terhadap keturunannya yang Muslim, yang memaksa untuk menyembah selain Allah SWT. Maka dalam konteks ayat *jihâd* tersebut bukanlah bernuansa tindak kekerasan dalam Islam.<sup>43</sup>

Bahkan kemudian, doktrin *jihâd* yang selama ini banyak disalahpahami sebagai alasan untuk memerangi dan membunuh orang lain, pada hakikatnya justru bertujuan untuk menghidupkan orang dan mengangkat martabat kemanusiaan. Menurut Nasaruddin Umar, *jihâd* sesungguhnya bertujuan untuk mewujudkan kedamaian makrokosmos (alam raya) dan mikrokosmos (manusia).<sup>44</sup>

Di antara fenomena hidup yang harus manusia geliatkan adalah keseimbangan antara alam dan manusia serta makhluk hidup lainnya. Hanya bisa diwujudkan jika sesama umat manusia saling menghargai dan menghormati satu sama lain. Persaudaraan antarsesama adalah salah satu hal yang dijadikan obsesi dalam Al-Qur'an, sebagaimana Al-Qur'an tegaskan dalam Surat (al-Hujurât/49: 10).<sup>45</sup>

Selanjutnya idiom *jihâd* sering diikuti dengan frasa *fi sabillillah* yaitu berada di jalan Allah SWT, hal ini menghendaki bagi orang-orang beriman untuk berjuang di jalan Allah SWT. Artinya pemaknaan atas *jihâd* tidaklah bermakna perang suci (*holy war*) pemaknaan seperti ini, hanya pada kasus tertentu saja dari idiom *jihâd* itu sendiri. Konsep *jihâd* dalam Al-Qur'an berupaya untuk berusaha dengan bersungguh-sungguh dengan usaha keras dalam bentuk perjuangan atau bertahan terhadap sesuatu. Usaha tersebut dapat saja dimaknai sebagai bertempur dalam bentuk agresi militer, atau dapat pula bermakna melawan potensi kejahatan dan nafsu dalam diri seseorang sebagai bentuk dari *jihâd*. Dalam konteks *jihâd* bisa juga bermakna melawan egoisme dalam diri seseorang dan hasrat pribadi dari hedonisme kesenangan duniawi.<sup>46</sup>

Dari sini bisa disimpulkan bahwa idiom *jihâd* dapat diklasifikasi dalam kedua kelompok besar, yaitu *jihâd* bersenjata (*armed jihâd*) dan *jihâd* damai (*peaceful jihâd*). Kasus *jihâd* yang pertama bersifat temporal dan hanya berbentuk respons

45 Bagi Nasaruddin Umar, ayat di atas mempunyai pesan persaudaraan, dalam ayat ini dikatakan, bahwa orang yang bersaudara adalah orang-orang yang beriman, bukan hanya orang Islam saja, akan tetapi lintas iman. Jika disimpulkan tidak ada sebutan *ukhawah Islamiyah* namun yang diperkenalkan di dalam Al-Qur'an adalah persaudaraan orang-orang yang beriman, yang mengimani adanya Tuhan. Tentu saja terlepas dari perbedaan agama, yang terpenting adalah orang-orang beriman. Maka dari sini dapat dilihat benang merah bahwasannya tidak ada alasan untuk membenci orang yang beragama lain. Lihat. Nasaruddin Umar, *The Spirituality of Name Merajut Kebahagiaan Hidup dengan Nama-Nama Allah*, Jakarta, Al-Gazali Center, 2006, hal. 208.

46 Menurut penulis, jalan damai menuju *jihâd* adalah sebuah jalan yang harus terus ditempuh sepanjang hidup, yaitu dengan bersungguh-sungguh dalam hal positif, seperti medamaikan nafsu pribadi yang lebih utama, tentunya dibolehkan *jihâd* dengan bersenjata (*armed jihâd*), namun *jihad* tersebut diatur pada konteks tertentu dan dalam kondisi yang darurat. Tetapi alangkah lebih baiknya *jihâd* tersebut dilakukan secara diplomasi perdamaian, jika masih bisa dibicarakan secara damai agar tidak terjadi kekerasan dipermukaan dan juga tumpah darah umat manusia.

43 Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, hal. 91.

44 Nasaruddin Umar, *Jihad Melawan Religious Hate Speech*, hal. 131.

terhadap agresi bersenjata. Pada saat agresi bersenjata tersebut berakhir, maka penyerangan *jihād* bersenjata harus diakhirkan. Dengan demikian *jihād* semacam ini hanya boleh dilakukan ketika ada serangan, yaitu dari musuh luar (*external enemy*). Sedangkan *jihād* yang kedua bersifat hingga akhir hayat, *jihād* damai. Adalah seseorang Muslim memerangi nafsunya sendiri dan memerangi nafsu kejahatan yang ada pada dirinya yang merupakan potensi dalam diri manusia dalam menjerumuskan dalam jalan kejahatan. Terlebih lagi, nafsu adalah musuh yang paling berbahaya, yang tidak terlihat oleh kasat mata, dan hanya diri sendiri yang mampu untuk melawan egoismenya nafsu kejahatan.<sup>47</sup>

Dimensi lain dari *jihād* adalah menjalankan aktivitas damai berperilaku positif dan terus menebar kebaikan kepada orang lain, sekalipun kepada pemeluk agama lain. Harmonisasi damai merupakan benih dari ajaran Islam untuk *jihad* damai dalam kehidupan sehari-hari di tengah-tengah masyarakat. Ini adalah makna penting dari *jihād* sesungguhnya, meneguhkan keislaman yang damai untuk menebar rahmat kepada seluruh alam. Bagi Nasaruddin Umar, di era modern seperti saat ini, makna *jihād* seharusnya dengan cara-cara yang lebih bijak dan beradab, sesuai dengan petunjuk Al-Qur'an dan hadis. Dan yang perlu dikembangkan dalam *jihād* di era modern ini adalah cara-cara elegan, misalnya dengan cara diplomasi, sehingga *jihād* akan melahirkan sebuah "peradaban besar" agar lebih maju dan berharkat martabat mulia.<sup>48</sup>

Banyak jalan menuju *jihād* yaitu dengan cara-cara terhormat, maka *jihād* dengan cara bunuh diri atau melakukan aksi teror kepada orang-orang yang tidak berdosa bagian dari pencemaran nama baik Islam. Melakukan *jihād* dengan kekuatan fisik untuk membunuh orang yang tidak bersalah sungguh bukan ajaran Islam, ini merupakan fenomena yang merusak citra Islam. Perbuatan seperti itu, sungguh bukanlah aksi "membela Islam" tapi malah menistakan nilai Islam yang ramah dan penuh sopan santun.<sup>49</sup>

*Jihād* juga mempunyai idiom kosa-kata makna yang bersentuhan, misalkan orang yang berjuang disebut dengan idiom *mujahid*. Istilah lain yang berasal dari akar yang sama namun tak dijumpai dalam Al-Qur'an adalah *ijtihad*, yaitu mengacu pada upaya keras yang dilakukan seorang terpelajar. Dalam konteks ini adalah "ulama atau sarjana" untuk menetapkan hukum fiqih tertentu dan problematika keumatan. Selanjutnya jika seseorang yang memiliki kemampuan untuk menetapkan hukum suatu perkara atau hal secara mandiri disebut dengan *mujtahid*. Seperti halnya kata berjuang, *jihād* bisa dihubungkan dengan perjuangan fisik. Tetapi tidak berarti semua kata yang mengandung makna berjuang bisa dimasukkan dalam pengertian *jihād*. Karena Al-Qur'an sendiri memiliki sejumlah istilah yang maknanya berdekatan, antara lain *qatala* yang artinya bertempur. Namun idiom kata *qatala* dalam Al-Qur'an memiliki penyebutan khusus dalam upaya militer dan peperangan.<sup>50</sup>

Sejatinya *jihād* berupaya untuk mempertahankan kehidupan manusia yang bermartabat. Dan *jihād* bukanlah upaya untuk menderitikan orang lain atau dengan membunuh orang-orang yang tidak berdosa. Untuk itu, bagi Nasaruddin Umar, penting untuk mengkomposisikan makna *jihād* agar bersinergi dengan 3 (tiga) komponen makna yaitu *jihād*, *ijtihad* dan *mujāhadah*. Hal ini merupakan 3 komponen yang selalu Nabi Muhammad SAW contohkan, sehingga dorongan *jihād* yang Nabi hasilkan sangat mengesankan di medan perang. Dan selalu berupaya untuk bermujahadah kepada Allah SWT untuk melakukan sebuah perenungan batin dalam memperhitungkan lawan. Dan juga, *jihād* Nabi selalu mengedepankan diplomasi damai untuk menyelesaikan persoalan tanpa dengan pendekatan non-militer.<sup>51</sup>

Bagi Nasaruddin Umar, harus ada sinkronisasi antara *jihād* (perjuangan fisik), *ijtihad* (perjuangan nalar), *mujahadah* (perjuangan dengan spiritual), ketiga komponen ini akan mengantarkan manusia meraih martabat kemuliaan. Saling keterkaitannya antara *jihād*, *ijtihad*, *mujāhadah*, mempunyai suatu hubungan yang tidak bisa dipisahkan. Kematangan dalam ber-*jihād* diukur dari kontemplasi *mujahadah* yang terus menerus, serta penggunaan konsep akal sebagai

47 Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, hal. 92.

48 Nasruddin Umar, "Tidak Ada Jihad dengan Bunuh Diri" dalam <https://news.detik.com/kepol/4851316/tidak-ada-jihad-dengan-bunuh-diri>. Diakses pada 25 Maret, 2021.

49 Untuk itu perlu pendekatan yang arif dan bijaksana pada saat ini yaitu dengan mengedepankan firman Allah SWT Surat (ali 'Imrân/3:64) bahwa perlu ada (*konvergensi*) titik temu kebersamaan dalam menjalani kehidupan, jika dalam bahasa Al-Qur'an disebut dengan (*kalimatīn samā*).

50 Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam, Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokratis*, Jakarta: Prenada Media Group, 2016, hal. 162

51 Nasaruddin Umar, "Antara Jihad dan Qital," dalam <https://news.detik.com/kepol/4848568/antara-jihad-dan-qital>. Diakses pada 25 Maret, 2021.

lokalitas pertimbangan pikiran manusia dalam menjalankan kehidupan. Pendekatan *mujâhadah* bisa diolah dengan kontemplasi batin, seperti amalan ruhani (*riyadah*), pembersihan jiwa (*tazkiyatun nafs*), dan meditasi (*khalwat*) yaitu perenungan terhadap ciptaan Tuhan (*tadabur alam*).<sup>52</sup>

*Jihâd* tanpa penguatan *mujâhadah* yaitu perenungan batin dalam upaya ber-*jihâd* akan rapuh. Sehingga perjuangan tersebut harus ditimbang dengan spiritualitas batin, agar tidak salah langkah. Dan juga *mujâhadah* lebih bersifat inklusif, siapapun bisa mengakses kebatinan itu untuk meraih sebagai predikat manusia yang paripurna. Nabi Muhammad SAW, selalu menggabungkan *jihâd* dan *mujâhadah*, sehingga cara dan taktik dalam *jihâd* kehidupan Nabi ter-

الم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فلما كتب عليهم القتال إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية وقالوا ربنا لم كتب علينا القتال لولا أخرتنا إلى أجل قريب قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى ولا تظلمون فتيلا W

ukur dan banyak disegani oleh lawan maupun kawan.<sup>53</sup>

## 2. Qitâl

Kelompok-kelompok ekstremis doktrin *jihâd* menemukan padanan istilah untuk melancarkan aksi-aksi *jihâd*-nya, yaitu dengan menggunakan idiom *qitâl*. Terma *qitâl* artinya adalah “membunuh” atau “melaknat”, sedangkan *qatala-yaqtulu* berarti makna “memerangi” atau “memusuhi” serta “berkelahi”.<sup>54</sup> Sesungguhnya *qitâl* hanyalah salah satu aspek dari *jihâd* bersenjata. Dan *jihâd* bersenjata merupakan konsep yang luas mencakup komponen seluruh usaha, seperti persiapan dan pelaksanaan bertempur, termasuk pembiayaan perang. Namun demikian, idiom *jihâd* bersenjata merupakan salah satu bentuk dari *jihâd* yang melibatkan aksi damai. Atas dasar itu, idiom *jihâd* dalam konteks membunuh dalam Al-Qur’an tidak dapat disamakan dengan *qitâl*.

Menurut Nasaruddin Umar, ada 2 (dua) ayat dalam Al-Qur’an yang dapat dikemukakan untuk meredakan dan meluruskan pemicu kesalahpahaman yang menyamakan antara *jihâd* dan *qitâl*. Ayat tersebut yaitu terdapat dalam Surat (al-Baqarah/2:216) dan Surat (an-Nisa’/4:77).

كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون ٢١٦

Diwajibkan atas kamu berperang, padahal itu tidak menyenangkan bagimu. Tetapi boleh jadi kamu tidak menyenangi sesuatu, padahal itu baik bagimu, dan boleh jadi kamu menyukai sesuatu, padahal itu tidak baik bagimu. Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui.

Tidaklah engkau memperhatikan orang-orang yang dikatakan kepada mereka, “Tahanlah tanganmu (dari berperang), laksanakanlah salat dan tunaikanlah zakat!” Ketika mereka diwajibkan berperang, tiba-tiba sebagian mereka (golongan munafik) takut kepada manusia (musuh), seperti takutnya kepada Allah, bahkan lebih takut (dari itu). Mereka berkata, “Ya Tuhan kami, mengapa Engkau wajibkan berperang kepada kami? Mengapa tidak Engkau tunda (kewajiban berperang) kepada kami beberapa waktu lagi?” Katakanlah, “Kesenangan di dunia ini hanya sedikit dan akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa (mendapat pahala turut berperang) dan kamu tidak akan dizalimi sedikit pun.”

Kedua ayat di atas mengindikasikan bahwa peperangan di jalan Allah SWT bukanlah sebuah tindakan yang dilakukan begitu saja tanpa ada kaitan khusus dengan agama, semuanya teratur dalam konteks dan keadaannya tertentu. Selanjutnya kata *qitâl* didahului dengan kata *kutiba* yang mengandung arti diwajibkan.<sup>55</sup> Misalnya pada Surat (al-Baqarah/2:246). Hal ini berbeda dengan idiom *jihâd* tanpa diiringi dengan kata *kutiba* maka tidak ada satu ayat pun yang menunjukkan bahwa *jihâd* menunjukkan kata *kutiba* yaitu diwajibkan. Maka atas dasar itu, menurut Louay Fatooh memberi kesimpulan, bahwa pemaknaan berperang di jalan Allah SWT ditetapkan sebagai kewajiban seorang Muslim terjadi setelah tahun kedua hijriah.<sup>56</sup>

52 Nasaruddin Umar, Khutbah-Khutbah Imam Besar, Cirende, 2018, hal. 196.

53 Nasaruddin Umar, “Meluruskan Makna Jihad (2): Makna Semantik,” dalam <https://news.detik.com/kolom/d-4844893/meluruskan-makna-jihad-2-makna-semantik>. Diakses pada 25 Maret, 2021.

54 Louis Ma’luf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-‘Alam*, Beirut: Dâr al-Masyriq, 1992, hal. 608.

55 Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur’an dan Hadis*, hal. 122.

56 Louay Fatooh, *Jihad In The Qur’an: The Truth From the Source*, Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 2002, hal. 11.

Pemaknaan perang dan membunuh dalam artian *jihād* selalu disematkan oleh kelompok ekstremis dalam bentuk *jihād fi sabilillāh*. Peperangan yang terjadi semasa Nabi hidup merupakan peperangan dalam kondisi darurat. Semasa Nabi hidup peperangan telah terjadi sebanyak 17 kali, dan ada juga yang menyebut 19 kali; dan di antaranya hanya 8 peperangan yang Nabi Muhammad SAW ikuti.<sup>57</sup> Perlu dicatat, bahwa Nabi Muhammad SAW, berperang yaitu hanya dalam kondisi darurat saja, dan ketika berperang juga ada sebuah rambu-rambu yang harus dijaga. Misalkan dilarang membunuh wanita, anak-anak, dan orang tua, kemudian dilarang merusak fasilitas umum, dan merusak ladang perkebunan, bahkan dilarang juga untuk merusak rumah ibadah non-Muslim. Dengan demikian, misi Nabi dalam berperang sesungguhnya bukanlah untuk unggul-unggulan atas kemenangan namun merupakan upaya perdamaian.

Sedangkan diskursus tentang peperangan yang diizinkan oleh Islam menurut Sayyid Sabiq adalah dilakukan ketika keadaan peperangan darurat, yang terjadi oleh sebab-sebab tertentu, dan sejatinya ajaran Islam tidak menganjurkan untuk berperang. Jika dilihat dalam bentangan sejarah, peperangan yang dilakukan pada zaman Nabi Muhammad SAW, terjadi oleh faktor sosial historis. Sabiq menyimpulkan bahwa ada beberapa faktor yang diizinkan untuk melakukan peperangan. Setidaknya terdapat dua indikator yang *pertama*, perlindungan diri untuk membela jiwa, harga diri, harta, negara. Dan yang *kedua*, berkaitan dengan membela dakwah Islam, seperti adanya penyerangan atau intimidasi terhadap orang yang ingin masuk Islam.<sup>58</sup>

Jika Islam mengajarkan peperangan, mestilah ayat pertama kali yang diturunkan adalah ayat tentang menyeru perang. Namun ayat pertama yang Nabi Muhammad SAW terima adalah Surat (al-Alaq/96:1-5), ayat yang mengajarkan umatnya agar membaca fenomena alam, dan mengamati keadaan. Di dalam ajaran Islam, sejatinya makna perdamaian adalah makna yang harus terus ditempuh. Kerapuhan umat beragama pada saat ini adalah ketertutupan dalam menemukan keserasian menjalankan kehidupan. Sehingga yang perlu dijihadkan adalah nilai-nilai keserasian dan perdamaian antar pemeluk agama. Perdamaian mengisyaratkan keharmonisan yang telah diajarkan Nabi yaitu jalan damai dengan diplomasi yang elegan.

Untuk itu, dalam konteks peperangan, menurut Nasaruddin Umar, peperangan itu hanya diizinkan Allah SWT apabila umat Islam disakiti, dizhalimi jiwa dan raganya, dan diusir dari tanah airnya. Sehingga mereka tidak bisa melakukan ritual keagamaan mereka sebagai mana mestinya. Ini membuktikan bahwa sesungguhnya peperangan dalam Islam hanya untuk mempertahankan diri dari serangan musuh, defensif.<sup>59</sup> Dalam Al-Qur'an memang tersirat ayat-ayat peperangan namun disebabkan karena kaum Muslim diperangi oleh kaum *kāfir*, misalnya terdapat dalam Surat (al-Baqarah/2:190-193) yang menjelaskan tentang seruan berperang serta etika dalam berperang.

### 3. Kāfir

Selanjutnya yang menjadi objek dari *jihād* dan *qitāl*, biasanya perlakuan itu terjadi kepada orang-orang *kāfir*. Idiom *kāfir* mempunyai benih kata dasar yaitu *kafara* kemudian bermakna “menutup, tidak menyukuri”<sup>60</sup> Sedangkan menurut pandangan Ibnu Hazm, *kāfir* dalam konteks keagamaan adalah mengingkari salah satu di antara perkara yang diwajibkan oleh Allah SWT untuk diimani setelah ditegakkan *hujjah* kepadanya, yaitu dengan sampainya kebenaran kepada yang bersangkutan, baik pengingkarannya dengan hati saja, dengan lisan saja, atau dengan pengingkaran kedua-duanya. Kekufuran seseorang bisa terjadi diakibatkan oleh sebuah tindakan yang menurut syari'at agama menyimpang menyoal keimanan.<sup>61</sup>

Menurut Nasaruddin Umar, ada sebanyak 525 ayat di dalam Al-Qur'an yang menggunakan kata *kāfir* dan dapat dirumuskan *kāfir* mengandung arti orang yang mengingkari atau orang yang tidak mengakui, dan *kāfir* dengan pengertian ini tidak selalu melekat dengan orang non-Muslim, akan tetapi, bisa juga menjadi bagian dari sifat orang Muslim.<sup>62</sup> Atau juga idiom *kāfir* bisa bermakna mengingkari keesaan Tuhan dan kenabian Muhammad atau menafikan Al-Qur'an. Kemudian idiom *kāfir* umumnya disematkan kepada orang yang melanggar hukum atau meninggalkan perintah Tuhan, bisa juga sebab tidak bersyukur kepada Tuhan.<sup>63</sup>

59 Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, hal. 243.

60 Ahmad Warson, *Kamus al-Munawir, huruf kaf*, Jakarta: Pustaka Progresif, 2002, hal. 1217.

61 Abu Muhammad 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id Ibn Hazm, *Al-Ihkām fī Usūl Al-Abkām*, Bairut: Mansyurat Dār Al-Afaq Al-Jadidah, 1999, Vol. 1, hal. 49-50.

62 Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, hal. 202

63 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, Jakarta: Paramadina, 2005, hal. 297

57 Ibnu Katsir, *Al-Bidāyah wa An-Nihāyah*, Kairo: Dār Al-Hadīs, 1992, Vol. 2, hal. 278.

58 Sayyid Sabiq, *Fiqh Al-Sunnah III*, Beirut: Dar-al Fikr, 1983, hal. 22.

Namun secara teologis, penamaan istilah *kâfir* berarti orang-orang yang tidak beriman, atau menutup ajaran Tuhan, siapapun yang tidak menerima ajaran dari Tuhan, maka itu disebut *kâfir*.

Maka dari itu, pemaknaan *kâfir* bisa disebabkan karena tidak konsistensinya dalam urusan kebenaran yang telah dianutnya. Demikian pula di dalam Al-Qur'an, kekafiran seseorang identik dengan tindakan penyangkalan secara sadar dan individual, tanpa pengaruh tekanan dari eksternal. Misalkan iblis dan Fir'aun disebut *kâfir* karena menyangkal prihal kebenaran yang diyakininya.<sup>64</sup> Karena itu, kekafiran seseorang sejatinya terletak dalam kesadarannya yang menunjukkan bahwa mereka ingkar terhadap kebenaran adanya Tuhan.

Dalam perspektif politik Islam, ada beberapa tipologi untuk menjelaskan golongan orang *kâfir*. Yaitu terbagi menjadi 3 (tiga) golongan: *pertama*, *kâfir harbi* yaitu non-Muslim yang terlibat permusuhan dengan orang Muslim, maka jika mereka menyerang kepada kaum Muslim dibolehkan untuk menyerang balik. *Kedua*, *kâfir dzimmi* yaitu orang non-Muslim yang berdomisili di Negara Islam. *Ketiga*, *kâfir mu'â'ad*, yaitu non-Muslim yang berkomitmen dalam menjalankan hidup bergandengan dan tidak saling bermusuhan.<sup>65</sup>

Dalam konteks bernegara, Indonesia terjalin oleh beberapa macam umat beragama, yang berdiri atas dasar kesepakatan bersama. Bukan atas kesepakatan sebagian golongan umat. Dan Indonesia tidak digolongkan sebagai negara agama, akan tetapi dirajut atas dasar nilai-nilai Pancasila. Yang sejatinya, nilai-nilai Pancasila adalah manifestasi dari Al-Qur'an yang menyamakan hak dan kesetaraan terhadap pemeluk agama-agama berdasarkan konsensus umat beragama.

Untuk itu, pemaknaan idiom-idiom tersebut menurut penulis dalam konteks Indonesia, *jihâd* seharusnya dimaknai dengan bersungguh-sungguh dalam memperjuangkan "perdamaian" dan *qitâl* dapat dimaknai dengan "membunuh egoisme" di antara umat beragama. Dan karena konteks *kâfir* di negara Indonesia sudah tidak berlaku lagi dalam prinsip kenegaraan, mereka saudara senegara (*muwâthinûn*)

semuanya berkiblat pada titik persatuan Indonesia untuk membangun peradaban yang lebih damai antara pemeluk umat beragama.

### Tawaran *Soft Approach* Spiritual Sufistik

Berkaitan dengan ajaran tasawuf Nasaruddin Umar, yang *soft approach* adalah tentang kelembutan (*jamâliyyah/femininity*). Hal tersebut bisa diperoleh dengan memahami sifat-sifat feminin yang ada di dalam *Al-Asmâ' Al-Husnâ*. Proses kontemplasi sifat-sifat feminin dapat memberikan dampak yang baik, bagi spiritualitas diri, hal ini bisa menjadi tawaran bagi deradikalisasi. Proses *mu'â'abah* akan menghasilkan perenungan batin dengan memadukan sifat-sifat feminin pada diri manusia, maka dengan mengetahui diri inilah manusia akan lebih berkasih sayang kepada seluruh makhluk di bumi, yaitu dengan memiliki kepekaan terhadap sifat-sifat kelembutan (*jamâliyyah/femininity*) di dalam dirinya.

Penekanan terhadap sifat kelembutan (*jamâliyyah/femininity*) adalah proses dalam tasawuf, karena ihwal persoalan tasawuf bagi Nasaruddin Umar, bukan hanya menyoal ibadah kepada Tuhan saja. Jika sifat kelembutan (*jamâliyyah/femininity*) ini dipancarkan, maka akan mempunyai aspek penekanan terhadap *humanity* seperti mengedepankan persamaan, bukan mempersoalkan aspek perbedaan. Selain itu, dimensi tasawuf akan menghasilkan persatuan bukan aspek perpecahan. Tentunya persoalan tasawuf ini lebih mengedepankan sentuhan kelembutan feminin bukan mendominasi kejantanan maskulin.<sup>66</sup>

Namun, diperlukan juga keseimbangan antara karakter feminin dan maskulin dalam diri manusia. Keseimbangan kedua karakter ini menurut Nur Arfiyah Febriani, mempunyai ciri khas masing-masing. Misalkan dalam karakter feminin manusia lebih bersifat pasif menerima dan berserah diri, sedangkan dalam karakter maskulin manusia memiliki ciri khas sifat yang aktif melimpahkan. Pembelajaran dalam mengidentifikasi diri dalam keseimbangan kedua karakter tersebut menjadikan manusia sebagai makhluk yang paripurna. Sebagaimana Nabi Muhammad SAW membangun integritas akhlak dan membangun *insân al-kamûl* (*the perfect human*) dari kedua karakter tersebut. Untuk

64 Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia, Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2017, hal. 200.

65 Abdul Wahab Khalaf, *As-Syiasah As-Syar'iyyah*, Kairo: Mat'ba'ah Salafiyah, 1931, hal. 5.

66 Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern Jalan Mengenal dan Mendekatkan diri Kepada Allah SWT*, hal. 5.

itu diperlukannya integrasi harmonis dan kooperatif dari keseimbangan karakter feminin dan maskulin.<sup>67</sup>

Begitu banyak sifat-sifat Tuhan yang feminin, di antara sifat Tuhan yang feminin adalah sifat *Ar-Rahmân Ar-Rahim*, sifat tersebut dapat menjadi contoh agar manusia tidak mendominasi sifat maskulin di dalam kepribadiannya. Misalkan dalam Al-Qur'an Surat (al-Fâtiyah/1:1).

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang. (al-Fâtiyah/1:1).

Menurut M. Quraish Shihab sedemikian banyak sifat-sifat atau nama Tuhan, namun yang terpilih dalam *Basmalah* adalah dua sifat Allah SWT yaitu *Ar-Rahmân Ar-Rahim*. Kedua sifat ini diambil dari akar kata yang sama yaitu dari kata *raḥim*. Agaknya kedua sifat inilah yang dipilih karena paling dominan di antara sifat-sifat Tuhan yang lain. Curahan rahmat Tuhan secara aktual tercurahkan dengan kata *Ar-Rahmân*, sedangkan sifat yang melekat dalam diri-Nya adalah *Ar-Rahim*. Gabungan antara kedua sifat ini mengisyaratkan makna bahwa Allah SWT mencurahkan rahmatnya kepada makhluk-Nya karena memang Allah SWT merupakan Zat yang memiliki sifat itu.<sup>68</sup>

Nasaruddin Umar menyebutkan bahwa, kasih sayang Tuhan atas makna *Ar-Rahmân* Maha Pengasih merupakan sifat yang menyeluruh

dan sempurna (*perfect and totalitty*). Totalitas Tuhan dalam pancaran sifat ini adalah manifestasi dari cinta kasih-Nya kepada siapapun, tanpa membedakan antara satu dengan makhluk yang lainnya. Tetapi, kasih sayang Tuhan yang ditandai dengan sifat *Ar-Rahmân* hanya bersifat sementara di dunia. Berbeda dengan sifat *Ar-Rahim* Maha Penyayang Tuhan, sifat ini lebih kepada dominasi sifat Tuhan yang berkesinambungan atas kemantapan-Nya. Sifat *Ar-Rahim* tidak hanya berlaku di dunia, namun sifat ini berkesinambungan hingga akhirat. Inilah yang menjadi pencaharian seorang Muslim yang mencari sifat *Ar-Rahim* lebih memiliki dampak besar sampai akhirat.<sup>69</sup>

Kemudian Nasaruddin Umar, memaknai ayat di atas dengan 2 (dua) pengertian yaitu: *pertama* dengan Nama Allah SWT yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, *kedua* atas Nama Allah SWT yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Makna yang pertama mengandung nuansa spiritual mistis yang sangat menakutkan, yang merupakan datang dari Allah SWT. Sedangkan makna yang kedua mempunyai makna lebih didasarkan pada sebuah fungsi manusia dalam menjalankan amanat sebagai *khalifah* di muka bumi. Sehingga apapun yang manusia lakukan harus berdasarkan pada jalan Allah SWT. Dari sini Nasaruddin Umar menambahkan, bahwa setiap pekerjaan yang dilakukan oleh manusia tidak boleh lepas dari dimensi *Ar-Rahmân Ar-Rahim* yang melekat pada Allah SWT.<sup>70</sup>

Dalam ayat di atas, Tuhan memperkenalkan diri-Nya dengan sifat feminin yaitu sebagai Tuhan yang Maha Pengasih dan Penyayang (*Bismillâhi Ar-Rahmân Ar-Rahim*). Dengan demikian, manusia harus mencontoh sifat-sifat Tuhan yang feminin agar kelembutan terus ada dalam batin manusia.<sup>71</sup> Nasaruddin Umar juga mempertegas bahwa menirukan sifat Tuhan dengan kualitas feminin sebuah kenikmatan tersendiri, semakin manusia meniru-niru sifat Tuhan dengan sifat feminin maka akan semakin halus budi pekertinya.<sup>72</sup>

67 Terdapat dua klasifikasi positif dan negatif antara keseimbangan karakter maskulin dan feminin dalam setiap diri manusia di dalam Al-Qur'an. Misalnya karakter positif maskulin (Konsisten al-Anfâl/8: 25) (Kompetitif al-Kahfi/18:30) (Keseimbangan rasio dan rasa al-Hujurât/49:9-10). Dan ada juga maskulin negatif (Arogan *mutakabbirîn* an-Nahl/16:69, az-Zumar/39:60, az-Zumar 39:72, Gâfir 40:76) (Eksplotatif *Asy-Syura*-42:2) (Senang membantah al-Kahfi 18:54) Kemudian karakter positif feminin di antaranya adalah (Ta'at/Submisif al-Anfâl/8:46, al-Baqarah/2:21, al-Fâtiyah/1:5) (Empati al-Ahzâb/33:39) (Menerima saran dan bijak al-Baqarah/2:206) (Pemaaf Ali-Imrân/3:159). Adapun karakter feminin negatif di antaranya adalah (*Tajassus* mencari-cari kesalahan orang lain al-Hujurât /49:12) (Lemah an-Nisâ/4:28) (Berkeluh kesah al-Ma'ârij/70:19-20) (Lebih mudah menangis Maryam/19:23-24) (Kurang independen al-'Ashr/103:3) Lihat Nur Arfiyah Febriani, "Wawasan Gender dalam Ekologi Alam dan Manusia Perspektif Al-Qur'an," dalam *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2015, hal. 135.

68 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 1, hal. 26.

69 Nasaruddin Umar, *The Spirituality of Name Merajut Kebahagiaan Hidup dengan Nama-Nama Allah*, hal. 199.

70 Nasaruddin Umar, *The Spirituality of Name Merajut Kebahagiaan Hidup dengan Nama-Nama Allah*, hal. 206.

71 Nasaruddin Umar, "Demaskulasi Wajah Agama" dalam <https://news.detik.com/kolom/d-4885513/demaskulinasasi-wajah-agama>. Diakses pada 23 Maret 2021.

72 Nasaruddin Umar, *Menyelami Seluk Beluk Makrifat*, Jakarta: Gramedia, 2021, hal. 252.

Maka menurut hemat penulis, karena sifat maskulinitas yang terlalu berlebihan, akibatnya para teroris berani melakukan aksi-aksi kekerasan. Faktor dominasi maskulinitas dalam jiwa teroris ini yang akan menjadikannya monster. Karena dengan mempunyai sifat kejantanan, ketangguhan yang berlebihan, mereka tidak mempunyai sensitifitas kelembutan (*jamâliyyah/femininity*) dalam jiwanya. Sifat kelembutan (*jamâliyyah/femininity*) ini yang harus terus diaktualisasikan, karena dengan begitu *output* dalam kelembutan (*jamâliyyah/femininity*) yang akan mewarnai wajah beragama manusia dan juga dalam menata kehidupan bersama. Jika para mantan terorisme mempunyai watak kelembutan dalam dirinya, maka tidak mungkin ia akan tega untuk menjalankan misi kebiadabnya.

Tentunya setiap manusia mempunyai potensi untuk menjadi orang yang paling lembut sekaligus juga memiliki potensi yang paling jantan. Siapapun manusia berpotensi menjadi teroris, seperti bunuh diri, serta aksi kebiadaban lainnya. Atau sebaliknya, manusia di titik yang terhalus karena manusia mempunyai bibit-bibit mendasar untuk menjadi orang yang paling lembut. Menurut Nasaruddin Umar, meskipun manusia mempunyai potensi untuk mempunyai sikap keras (maskulin) namun jangan biarkan sikap keras (maskulin) tersebut mendominasi diri seseorang. Mestinya manusia mendominasi sifat pengasih dan penyayang.<sup>73</sup>

Bagi penulis, tasawuf Nasaruddin Umar hadir seperti semacam *oase* kehidupan yang mendaikkan hati dan alam pikiran, dengan pendekatan *soft approach* spiritual ajaran sufistik dapat menghantarkan misi deradikalisasi dengan memperjuangkan kemuliaan manusia yang berperan sebagai hamba dan juga *khalifah*. Pada tatanan spiritual, feminin lebih diunggulkan, sebagaimana sisi kelembutan tasawuf berlaku kepada manusia untuk berperan sebagai hamba yang mengharapkan keridhaan Allah SWT semata. Gejala tasawuf mampu meredam pikiran jahat tentang keburukan manusia yang dapat merusak tatanan kehidupan, maka sejatinya tasawuf merupakan bentuk dari nilai *rahmatan lil'âlamîn* yang menjadikan manusia sebagai hamba dan menjadikan manusia sebagai *khalifah*.

Over maskulin, dapat mengakibatkan kecongkakan dalam tatanan sosial, seseorang yang melupakan Maha Kuasanya Allah SWT akan

merasa congkak, dan seolah-olah tidak membutuhkan Allah SWT. Dan ketika seseorang itu merasa mampu berdiri sendiri, pada saat itu pula dia akan berlaku sewenang-wenang, kemudian lupa bahwa sebenarnya manusia lemah tak berdaya dihadapan Tuhan.<sup>74</sup> Oleh sebab itu, manusia tidak boleh mendominasi dirinya dengan sifat maskulin, maka besar kemungkinan manusia akan terlena dalam jeratan yang mendominasi atas kejantanan peran *khalifah* di bumi. Dengan demikian, ajaran tasawuf Nasaruddin Umar dengan pendekatan sifat kelembutan (*jamâliyyah/femininity*) bisa menjadi tawaran baru bagi BNPT dalam upaya deradikalisasi.

### Kesimpulan

Deradikalisasi quranik memerlukan pengertian yang holistik terhadap idiom-idiom yang sering digunakan oleh kelompok teroris yaitu ihwal ayat *jihâd*, *qitâl*, dan *kâfir*. Hal tersebut bertujuan agar lebih memahami konteks dan istilah yang ada di dalam Al-Qur'an. Tasawuf Nasaruddin Umar adalah upaya solusi deradikalisasi dengan *entry point Asmâ' Al-Husnâ*, atau sifat-sifat Tuhan, sebagai permulaan. Tuhan memiliki 2 sifat, yaitu sifat kelembutan (*jamâliyyah/femininity*) dan sifat ketegaran/kejantanan (*jalâliyyah/masculinity*). Namun sesungguhnya, di dalam dua sifat tersebut, sifat Tuhan yang lebih mendominasi adalah sifat-sifat kelembutan (*jamâliyyah/femininity*). Sebagaimana Tuhan memperkenalkan diri-Nya dengan sifat (*Ar-Rahmân Ar-Rahîm*) di dalam Al-Qur'an Surat (al-Fatihah/1:1).

Jika manusia menitiksentalkan kehidupannya dengan sifat feminin, akan menghasilkan wajah yang kasih sayang dan penuh kelembutan. Sehingga tidak akan tega jika melihat sesuatu yang tidak sesuai dengan perasaannya, ada semacam penolakan batin dalam dirinya, ketika melihat atau berbuat kekerasan. Karena ia telah dibalut dengan sifat kelembutan (*jamâliyyah/femininity*). Oleh sebab itu, pendekatan *soft approach* ajaran sufistik Nasaruddin Umar yang berkaitan erat dengan sifat feminin, harus terus diaktifkan dalam diri manusia. Agar jiwanya penuh dengan ketenangan batin dan kelembutan naluri.

73 Nasaruddin Umar, *The Spirituality of Name Merajut Kebahagiaan Hidup dengan Nama-Nama Allah*, hal. 91.

74 M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an tentang Zikir & Doa*, Ciputat: Lentera Hati, 2006, hal. 40.

## Daftar Pustaka

- Afsaruddin, Asma. *Tafsir Dekonstruksi Jihad & Syahid*, Jakarta: Mizan, 2018, hal. 402.
- Al-Ashfihânî, Al-Raîghib. *Al-Mufradât fi Gharîb Al-Qurân*, Cairo: Al-Maktabah Al-Tawfiqiyah, 2003.
- Al-Bâqiy, Muḥammad Fu'ad 'Abd. *Al-Mu'jam Al-Mufaḥras li Al-Faz Al-Qur'ân Al-Karîm*, Beirut: Dâr Al-Fikr, 1992.
- Al-Jurjâwi, Aly Ahmad. *Hikmat Al-Tashrî wa Falsafatuhâ*, Beirut: Dâr Fikr, 1984.
- Al-Manzur, Jamal Al-Din Ibn. *Lisân Al-Lisân Tahdhîb Al-Lisân Al-Arab*, Bairut: Dâr Al-Kutub Al-Islamiyah, 1993.
- Al-Marâghî, Ahmad Mustofâ. *Tafsîr Al-Marâghî*, Beirut: Dârul Fikr, 2010.
- Azra, Azyumardi. *Akar-Akar Historis Pembaharuan Islam di Indonesia*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Transformasi Politik Islam, Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokratis*, Jakarta: Prenada Media Group, 2016.
- Bagir, Haidar. *Islam Tuhan Islam Manusia, Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2017.
- Baharuddin. *Paradigma Psikologi Islam: Studi tentang Elemen Psikologi dari Al-Quran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Bakti, Agus Surya. *Deradikalisasi Nusantara Perang Sementara Berbasis Kearifan Kearifan Lokal Melawan Radikalisme dan Terorisme*, Jakarta: Daulat Press 2016.
- Falah, Haris Amir. *Hijrah dari Radikal Kepada Moderat Episode Perjalanan Mantan Radikalis*, Jakarta: Milenia, 2019.
- Fatooh, Louay. *Jihad In The Qur'an: The Truth From the Source*, Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 2002.
- Golose, Petrus Reindhard. *Deradikalisasi Terorisme, Humanis, Soul Approach dan Menyentuh Akar Rumput*, Jakarta: Yayasan Pengembangan Kajian Ilmu Kepolisian, 2009.
- Hikam, Muhammad A.S. *Deradikalisasi: Peran Masyarakat Sipil Indonesia Membendung Radikalisme*, Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2016.
- Ibn Hazm, Abu Muhammad 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id. *Al-Ihkam fi Usûl Al-Ahkâm*, Bairut: Mansyurat Dâr Al-Afaq Al-Jadidah, 1999.
- Idris, Irfan. *Membumikan Deradikalisasi Soft Approach Model Pembinaan Terorisme Dari Hulu Ke Hilir Secara Berkesinambungan*, Jakarta: Daulat Press, 2017.
- Katsir, Ibnu. *Al-Bidâyah wa An-Nihâyah*, Kairo: Dâr Al-Hadîs, 1992.
- Kerwanto. "Covid-19 in Terms of the Epistemology of Sufi Interpretation: An maan-perumpamaannya Application of Referential Interpretation (Tafsîr Miḥdâqî) to Al-Quran Verses," dalam *Jurnal Bimas Islam* Vol. 13 No. 2 Tahun 2020.
- Khalaf, Abdul Wahab. *As-Syiasah As-Syar'iyah*, Kairo: Mat'ba'ah Salafiyah, 1931.
- Khamdan, Muh. "Rethinking Deradikalisasi: Konstruksi Bina Damai Penanganan Terorisme" dalam *Jurnal Addin*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2015.
- Ma'luf, Louis. *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, Beirut: Dâr al-Masyriq, 1992.
- Marbun, B.N. *Kamus Politik*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2003.
- Markus, Sudiby. *Dunia Barat Dan Islam Cahaya di Cakrawala*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2019.
- Musa, Ali Masykur. *Membumikan Islam Nusantra Respon Islam terhadap Isu-Isu Aktual*, Jakarta: Seramni, 2014.
- Nawawi, Abd. Muid. *Islam Vs Barat: Merajut Identitas yang Terkoyak*, Jakarta: Eurabia, 2013.
- Nawawi, Muhammad Adlan. *Politik Wakil Rakyat Sebuah Perspektif Deontologi Quranik*, Jakarta: PTIQ Press, 2020.
- Paramarta, Y. Ambeng. *Pembinaan Narapidana Terorisme Dalam Upaya Deradikalisasi Di Lembaga Masyarakatan*, Jakarta: Pohon Cahaya, 2016.
- Quthb, Sayyid. *Fi Zhilâl Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr asy-Syurûq, 2003.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Metode Penelitian Komunikasi dilengkapi Contoh Analisis Statistik dan Penafsirannya*, Bandung: Simbiosis Rekatama Media, 2016.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh Al-Sunnah III*, Beirut: Dar-al Fikr, 1983.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah, Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2006.

\_\_\_\_\_. *Khalifah Peran Manusia di Bumi*, Ciputat: Lentera Hati, 2020.

\_\_\_\_\_. *Wawasan Al-Qur'an tentang Zikir & Doa*, Ciputat: Lentera Hati, 2006.

Umar, Nasaruddin. *Menyelami Seluk Beluk Makrifat*, Jakarta: Gramedia, 2021.

\_\_\_\_\_. *Memahami Al-Qur'an Di Masa Post-Truth*, Jakarta: Gramedia, 2021.

\_\_\_\_\_. *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014.

\_\_\_\_\_. *Jihad Melawan Religious Hate Speech*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2019.

\_\_\_\_\_. *Ketika Fikih Membela Perempuan*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo 2014.

\_\_\_\_\_. *Khutbah-Khutbah Imam Besar*, Tangerang: Pustaka IIMaN, 2018.

\_\_\_\_\_. *Maqam-Maqam Spiritual Pendakian Menuju Tuhan*, Jakarta: Media Indonesia, 2021.

\_\_\_\_\_. *Memahami Al-Qur'an Di Masa Post-Truth*, Jakarta: Gramedia, 2021.

\_\_\_\_\_. *Menuai Fadhilah Dunia Menuai Berkah Akhirat*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo 2014.

\_\_\_\_\_. *Teologi Korupsi*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2019.

\_\_\_\_\_. *The Spirituality of Name Merajut Kebahagiaan Hidup dengan Nama-Nama Allah*, Jakarta, Al-Gazali Center, 2006.

\_\_\_\_\_. *Rethinking Pesantren*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2014

Warson, Ahmad. *Kamus al-Munawir, huruf kaf*, Jakarta: Pustaka Progresif, 2002.

## Jurnal

Febriani, Nur Arfiyah. "Ekosufisme Berwawasan Gender dalam Al-Qur'an," dalam *Jurnal Musawa*, Vol. 16 No. 1 Tahun 2017, hal. 135.

\_\_\_\_\_. "Wawasan Gender dalam Ekologi Alam dan Manusia Perspektif Al-Qur'an," dalam *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2015.

Nawawi, Abd. Muid. "Hermeneutika Tafsir Maudhū'i," dalam *Jurnal Suhuf* Vol. 09 No. 01 Tahun 2016.

\_\_\_\_\_. "Hermeunetika Kesadaran dalam Memahami Teks Al-Qur'an," dalam *Jurnal Al Amin Kajian Ilmu dan Budaya Islam*, Vol. 03 No. 01 Tahun 2020.

Nurullah. "Konsep Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an Nasaruddin Umar," dalam *Jurnal Tafe: Journal of Quranic Studies*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2021.

## Web

BNPT dalam <https://www.bnpt.go.id/tupoki>. Diakses pada 3 Desember 2020.

Cawidu, Harifuddin. *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an*, Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1991.

CNN Indonesia, "BNPT: Napi Teroris Tersebar di 170 Lapas," dalam <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20200207213024-12-472772/bnpt-napi-teroris-tersebar-di-107-lapas>. Diakses pada 3 Desember 2020.

Nasaruddin Umar, "Antara Jihad dan Qital," dalam <https://news.detik.com/kolom/d-4848568/antara-jihad-dan-qital>. Diakses pada 25 Maret, 2021.

Nasaruddin Umar, "Demaskulisasi Wajah Agama" dalam <https://news.detik.com/kolom/d-4885513/demaskulinisasi-wajah-agama>. Diakses pada 23 Maret 2021.

Nasaruddin Umar, "Lain Deradikalisasi, Lain Deislamisasi" dalam <https://news.detik.com/kolom/d-4925301/lain-deradikalisasi-lain-deislamisasi>. Diakses pada Kamis, 3 Desember 2020.

Nasaruddin Umar, "Meluruskan Makna Jihad (2): Makna Semantik," dalam <https://news.detik.com/kolom/d-4844893/meluruskan-makna-jihad-2-makna-semantik>. Diakses pada 25 Maret, 2021.

Nasaruddin Umar, "Teomorfisme Manusia (1) dalam <https://news.detik.com/berita/d-5082804/teomorfisme-manusia-1>. Diakses pada 23 Maret 2021.

Nasaruddin Umar, *Menjalani Hidup Salikin*, Jakarta: Gramedia, 2021.

Nasruddin Umar, "Tidak Ada Jihad dengan Bunuh Diri" dalam <https://news.detik.com/kolom/d-4851316/tidak-ada-jihad-dengan-bunuh-diri>. Diakses pada 25 Maret, 2021.

# Permasalahan Filosofi Seni di Antara Keindahan dan Estetika

**Tri Aru Wiratno**

*triaruwiratno@senirupaikj.ac.id*

Seni Murni Fakultas Seni Rupa Desain IKJ

## Abstrak

Perkembangan jaman menjadi permasalahan keberadaan filsafat seni, di antara keindahan dan estetika. Karena keindahan telah kehilangan makna dalam kesatuan kehidupan yang melingkupi alam semesta, yaitu keindahan sublime, keindahan dari Sang Pencipta langit dan bumi beserta isinya. Mengalami reduksi keindahan sebagai sebuah dialektika yang sublime tampak makna. Menurut Plato, keindahan itu ide, dan menurut Hegel, seni itu roh mutlak, yang semuanya mengidentifikasikannya pada pencipta keindahan seni, yakni Tuhan. Sedangkan estetika bagi Alexander Gottlieb Baumgarten, sebagai pengetahuan yang secara formal melingkupi pembahasan pada seni serta keindahan. Estetika mempunyai perbedaan dalam cara pandang dan pemahaman dari segi makna dan nilai yang representasi seni. Hasil analisa keindahan bukan hanya sebatas sebuah karya seni tetapi keindahan yang meliputi alam semesta. Sedangkan estetika sebagai instrumen karya seni, merupakan pengetahuan seni, yang dibatasi formalisme seniman.

**Keywords:** Filosofi, Seni, Keindahan, Estetika

## Pendahuluan

Realitas seni sebagai sebuah pemahaman makna tentang gagasan dan pengetahuan seni memberikan formulasi dari sebagai pemahaman, pemikiran, kritik dan analisa seni. Kemudian menjadi konsepsi sebuah karya seni atau mengembangkan karya seni sebagai sebuah kebaruan. Filosofi seni sebagai pengetahuan dan gagasan menjadi bagian dari aspek kehidupan dan realitas sosial budaya. Seni menjadi bagian pemikiran ilmu pengetahuan, dari berbagai ilmu kemanusiaan, sosial budaya dan alam. Ia berada pada konstelasi kehidupan yang berkaitan dengan masalah fenomena alam semesta dan lingkungan kehidupan manusia. Keindahan seni menjadi bagian dari kehidupan manusia dan realitas sosial budaya masyarakat.

Menambahkan pengetahuan manusia mengenai unsur-unsur seni dan keindahan, serta berbagai faktor yang mempengaruhinya. Karena Seni adalah sesuatu yang dibuat dari pengolahan ide, cipta, rasa dari kondisi yang mempengaruhinya pada saat itu. Sebagai satu kesatuan yang dikembangkan dalam

sebuah proses yang selalu memerlukan waktu dan ruang di dalam dirinya, untuk dapat mempresentasi kesadaran gagasan yang satu dengan jiwa. Untuk realitas kehidupan sosial budaya dalam melakukan sebuah proses berkarya seni.

Membuat karya seni menjadi sebuah proses dan perjalanan yang memberikan kemungkinan lain pada seniman, karena kondisi psikologi pemikiran seni dalam berkarya menjadi satu kesatuan dengan kemampuan teknik berkarya, dengan perasaan, jiwa dan imajinasi melesat serta berterbangan mewarnai proses berkarya seni dari seorang seniman.

Pada saat itulah seorang seniman kembali mengolah diri menjadi sebuah pemahaman dan pemikiran yang bisa saja memperkuat proses berkarya seni. Memberikan inspirasi kehidupan manusia dalam melihat perjalanan hidupnya. Bisa juga sebaliknya dengan menambahkan proses karya seni menjadi sesuatu yang berbeda dan merubahnya dengan begitu saja. Hal itu tidak lepas dari mekanisme dan instrumen seni menjadikan manusia dalam kehidupan yang menyenangkan, membuat dunia ini terasa indah.

Seni dalam perjalanannya memberikan kaitan pada sebuah nilai filosofi hidup yang lebih cenderung menjadi kemufakatan hidup manusia. Seni dikatakan atau dikaitkan dengan sesuatu yang punya nilai estetika dan keindahan baik secara pemikiran, bentuk, rupa, teknik, fungsi dan material yang digunakan. Karya seni rupa tercipta karena adanya seseorang yang menuangkan perasaan dan pemikirannya, dalam bentuk karya seni yang dapat dinikmati oleh orang lain.

Keindahan sebuah nilai kehidupan berada dalam lingkungan manusia akan memberikan perasaan menjadi tenang dan tentram. Sebagai kesadaran sublime terhadap realitas kehidupan sosial budaya masyarakat, dalam menyerap keindahan sebagai nilai keimanan dan ketaqwaan pada Tuhan. Mengundang keindahan yang dialami, dapat memunculkan suatu inspirasi yang sungguh luar biasa. Karena dengan seni menjadikan sesuatu indah, memberikan pencerahan, akan membuat pikiran kita menjadi lebih jernih, sehingga lebih mudah untuk mendapatkan kesadaran nilai kehidupan.

Manusia cenderung menyukai sebuah keindahan berdasarkan kata hatinya, karena setiap manusia pada fitrahnya selalu menyukai hal yang indah. Hal-hal yang dapat kita lihat di sekitarnya tentang keindahan pun banyak sekali. Karena pada dasarnya manusia suka melihat, mendengar dan merasakan sesuatu yang menjadi keindahan. Dengan itu akan timbul perasaan yang bahagia, senang ketika melihat keindahan itu sendiri, dan dari keindahan akan timbul perasaan puas akan kenyamanan.

### Metode

Metode yang akan dilakukan dalam artikel ini akan menggunakan penelitian kualitatif, dengan pendekatan reflektif dari karya dan berkesenian. Pengalaman dan pengetahuan dalam realitas kehidupan sosial budaya dan praktik berkesenian, seni dan berkarya seni. Yang dilengkapi dengan membaca bahan dan sumber studi pustaka, untuk dicatat dan dikumpulkan menjadi satu kesatuan. Dengan mengadakan pengamatan dan reflektif berdasarkan pengalaman dan pengetahuan tentang keindahan dan estetika seni.

Penelitian itu memberikan kelengkapan dalam melihat permasalahannya, sebagai pandangan dan pemikiran permasalahan filosofis seni di antara keindahan dan estetika seni untuk mengambil model keindahan, dari realitas kehidupan sosial budaya. Bahwa keindahan kehidupan yang dapat ditemui dalam karya seni rupa. Memberikan gambaran yang real dari perkembangan era digital 4.0 terhadap apa yang dikatakan dengan keindahan kehidupan dalam realitas kehidupan. Baik dalam karya seni rupa formalis didasarkan pada pengetahuan seni dan berdasarkan pengalaman yang dilakukan oleh masyarakat dalam membuat karya seni rupa.

Pengumpulan bahan atau sumber utama dari studi pustaka yang akan diskripsikan berdasar metode interpretasi filosofi seni sebagai sebuah pemikiran. Untuk dapat melihat apa yang sedang terjadi di dalam karya seni rupa selanjutnya. Dengan mengumpulkan tulisan yang berkaitan dengan keindahan, penciptaan keindahan, bentuk keindahan, nilai keindahan, pengetahuan tentang keindahan sebagai sebuah gambaran yang ada. Kemudian dilanjutkan pengumpulan data dan mengadakan pemilahan dan kesatuan dalam sebuah rangkaian diskripsi tentang keindahan. Dengan pendekatan konstruktivis memberikan gambaran dan penjelasan estetika untuk dapat melihat permasalahan filosofi seni di antara keindahan kehidupan estetika seni.

### Formulasi Seni

Permasalahan filosofi seni di antara keindahan kehidupan yang alamiah dan keindahan sebagai for-

mulasi estetika dalam perkembangan era gital 4.0 terjadi pergeseran nilai dan pemikiran tentang seni. Fleksibilitas keindahan sebagai filosofis nilai pada kehidupan sebagai rangkaian dari semesta alam yang agung, indah sebagai model dari penciptaan Tuhan yang menjadi gambaran kehidupan keabadian, keindahan surga.

Membuat kesenian seorang manusia mempunyai nilai keindahan kehidupan dalam realitas sosial budaya masyarakat yang ada di keseharian. Sebuah realitas kehidupan keseharian yang tidak kalah penting dalam melihat permasalahan estetika seni. Untuk menunjukkan relasi kehidupan faktual menjadi konsep estetika seni yang diformulasikan sebagai instrumen seni. Karena seni dan keindahan itu memang berada dalam ruang lingkup kehidupan masyarakat keseharian yang berada dalam kehidupan, sebagai bagian yang ada secara alamiah.

Dalam filsafat Hegel, seni adalah ekspresi tertinggi dari "Roh Mutlak", dan seni, bukannya alam, ditakdirkan untuk menjadi subjek favorit estetika filosofis. Konsep filosofis tentang yang indah, untuk menunjukkan sifat sejatinya setidaknya secara pendahuluan, harus mengandung kedamaian di dalam dirinya sendiri, baik yang ideal maupun yang empiris, karena menyatukan universalitas metafisik dengan partikularitas nyata. (Hegel 1835, 22, diakses 9 Mei 2023). Di Inggris, RG Collingwood mengerjakan filosofi seni dan gagasan tentang alam, tetapi kedua topik itu tidak bersatu dalam pemikirannya. Sejauh menyangkut estetika, hanya ada sedikit individu yang memberikan pertimbangan serius tentang estetika alam. (Allan Carlson.2019.<https://plato-stanford-edu/entries/environmental-aesthetics>, diakses 13 Mei 2023).

Mengeluti karya seni dengan penuh keasyikan dan membuka ruang-ruang kehidupannya dalam keindahan seni, membuat diri manusia melahirkan bentuk, nilai, makna dan pengetahuan sebagai sebuah nilai kehidupan. Sebagai kehidupan sosial dan budaya yang menjadi sebuah tantangan tradisi dari kehidupan manusia untuk dapat memaknai kehidupan dunia ini.

Karya seni menghadirkan elemen seni yang merepresentasi keindahan, menjadikan sebuah estetika seni. Sebuah pemahaman tentang keindahan kehidupan yang diserap sebagai ketertarikan, kekaguman manusia pada alam lingkungan yang melingkupinya menjadi sebuah gagasan untuk membuat suatu lukisan. Kemudian mengalami transformasi gagasan berkarya sebagai kesenian yang mempunyai nilai estetika. Untuk bisa dipahami sebagai sebuah bentuk dari karya seni yang lahir dari keindahan hidup atas realitas kehidupan sosial budaya masyarakatnya.

Hal itu muncul dengan sendiri sebagai bagian dari gerakan alamiah dari realitas keindahan hidup manusia. Agar dapat merasakan sepenuh hati, jiwa yang melekat di dalam diri seorang pelukis, dengan cara melukiskan keindahan alam lingkungan yang melingkupinya. Suatu kesadaran hidup dan keberadaan dirinya sebagai manusia di dunia ini. Dengan begitu ia memberikan ruang pada kehidupan masyarakat untuk merasakan suasana alam dan lingkungan dalam menghayati kehidupan keseharian yang nampak pada karya lukisnya. Hal itu terlihat pada karya-karya lukis yang ada di Ubud, Bali. Begitu juga ukiran yang membawa rasa ketekunan, kesabaran secara intens memahat dan mengukir bidang kayu menjadi sebuah relief yang menggambarkan suasana lingkungan alam keseharian yang dekat dengan manusia.

Misalnya, lukisan gaya dekoratif yang memperlihatkan kemampuan teknik mendekorasi sebagai karya lukis. Bentuk figur yang dihiasi dengan dekorasi tumbuhan dan bunga yang mengisi bidang ruang kanvas menjadi satu kesatuan gagasan dan keindahan yang memberikan pemahaman dan imajinasi pada sebuah semesta, yang mana lingkungan alam bernuansa mengagumkan karena melingkupi realitas kehidupan sehari-hari manusia.

Menarik untuk dapat dirasakan dan dinikmati suatu keindahan karya lukis sebagai estetika seni. Dengan demikian estetika menjadi pengetahuan dan teori seni dalam melihat keindahan pada karya seni. Di mana seni menjadi bagian dari sebuah kajian dan pengetahuan dari estetika yang dipahami sebagai sesuatu yang dapat dinilai dan dihargai sebagai sebuah komoditas. Estetika merupakan ilmu membahas bagaimana keindahan bisa terbentuk, dan bagaimana supaya dapat merasakannya.

### **Makna Keindahan Kehidupan**

Keindahan kehidupan sebagai tanda kesempurnaan alam semesta, langit dan bumi berserta isinya. Keindahan sebagai ciptaan Allah, yang melingkupi langit dan bumi berserta isinya, telah ada yang di dalam kehidupan dunia ini. Memberikan bentuk kosmologi dalam kehidupan manusia sebagai realitas budaya, dan menjadi sebuah tradisi kehidupan manusia. Kemudian keindahan kehidupan memberikan gambaran dari sebuah model yang diabstraksi menjadi sebuah pengetahuan estetika seni. Keindahan alam dan keindahan seni karya seorang seniman, estetikanya sebagai spirit dari Tuhan yang memberikan sublimitas pada keindahan karya seni. Sebagai kaidah alam yang diciptakan Allah beserta isinya, menggambarkan kehidupan yang ada di dunia ini.

Pemahaman dan pandangan manusia yang dibuat dengan sepenuh jiwa, sikap dan melalui perenungan dalam kehidupan yang luhur, sehingga menjadi karya seni dan pengetahuan seni. Membuka kesadaran manusia dalam melihat realitas kehidupan secara keseluruhan dalam nilai keimanan dan ketakwaannya pada Allah, Tuhan semesta alam. Dalam hal ini keindahan seni, sebagai karya lukisan yang penuh dengan hiasan tumbuhan dan tanaman yang ada bunga sebagai nuansa dari kelembutan dan kehalusan dari kehidupan manusia.

Dalam Al-Qur'an ditemui beberapa keindahan yang tertulis, Allah menciptakan keindahan di langit dan di bumi. Keindahan diciptakan-Nya pada malam hari maupun siang hari, sebuah gambaran pada manusia, bahwa transisi waktu sangat mempengaruhi cara pandang dan berpikir. Bahwa transisi atau perubahan waktu memberikan keindahan, kehidupan merasakan keindahan malam dengan bintang langit menjulang dan membentang yang bertaburan bintang, hingga membuat manusia terlena dan tertidur bermimpi dengan mimpi indah. Kemudian terbangun disambut dengan cahaya fajar berpendar, diselimuti embun pagi yang memberikan kesejukan jiwa dan hati manusia untuk menyongsong kehidupan hari ini. Membangkitkan kegairahan jiwa dan tubuh beranjak untuk menyongsong kehidupan ke depan, yang dihangati dengan mentari pagi untuk kehidupan. Seperti yang dijelaskan pada waktu malam dan siang sebagai hidup dan matinya manusia, "Engkau masukkan malam ke dalam siang dan Engkau masuk siang ke dalam malam. Engkau keluarkan yang hidup dari yang mati dan Engkau keluarkan yang hidup dari yang mati. Dan Engkau beri rezeki siapa yang Engkau kehendaki tanpa hisab (batas). (Ali Imran: 27).

Albert Einstein menyampaikan keyakinan bahwa sejatinya manusia sekedar pengamat pasif yang hidup di alam semesta yang sudah lebih dulu ada, sehingga eksistensi manusia hanya berpengaruh sangat kecil di dalamnya. "Diluar sana telah tergelar semesta yang agung," katanya, "yang ada dengan sendirinya tanpa perlu bergantung pada manusia, yang terhampar di hadapan kita layaknya teka-teki besar dan abadi, yang hanya sebagian kecil terjangkau pengamatan dan pikiran kita.(Gregg Branden, 2019:11). Hal itu merupakan gambaran keindahan alam dan seni sebagian kecil dari keindahan yang di sana, semesta yang agung, surga, keindahan Tuhan.

Sebagai konstruksi internal dari persepsi, untuk memperoleh gambaran eksternal, sedangkan emosi, untuk menangkap situasi mental, kepada sadar, untuk mengolah persepsi dan emosi, dan kemudian suprasadar, untuk menghubungkan dengan yang trasenden dan imanen. Dan hal ini merupakan satu

kesatuan di dalam pengalaman manusia (Saifur Rohman,2021:62). Sebagai kebudayaan yang mewarnai manusia dalam suasana kehidupan yang penuh dengan nilai budaya dan tradisi. Kesadaran realitas diri yang berada dalam kehidupan sosial budaya masyarakatnya. Sebagai pengetahuan dan pengalaman yang memberikan nilai dan makna, dari sebuah keindahan kehidupan manusia.

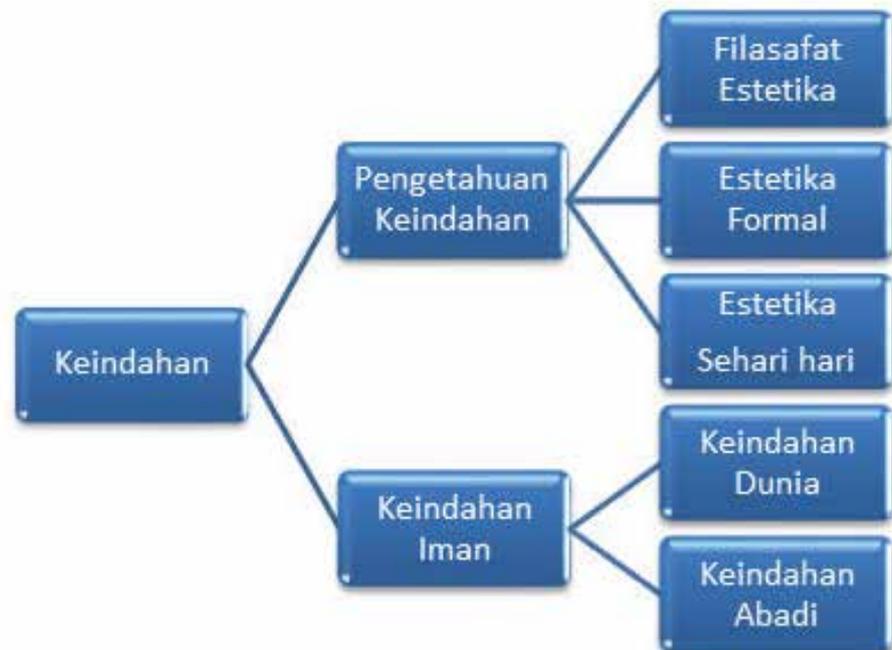
Sedangkan keindahan kehidupan menanda pada kehidupan manusia yang berada pada kehidupan semesta yang memberikan pengetahuan estetika seni. Sehingga memberikan jalan pada pandangan dan pemikiran tentang kehidupan manusia yang mulai dari keyakinan, agama, seni, etika, ilmu pengetahuan, matematika, logika dan keindahan dalam kajian yang bersamaan. Keberadaan manusia di dunia ini, untuk merasakan keindahan alam semesta dengan pemandangan membentang, langit biru awan berarak membawa pengalaman keindahan, merasakan kehidupan melingkup spiritual pada dirinya. Sedangkan lautan biru berombak tanpa batas, berakhir pada tepi pantai dengan pasir putih bagaikan mutiara kehidupan.

Menguraikan rasa dan jiwa sebagai gagasan keindahan dalam karya seni dengan meneguhkan seni untuk meraih jiwa dan rasa yang paling dalam, hingga membentang keindahan karya seni. Seniman bukanlah seorang moralis yang menyadari tujuan-tujuannya; ia hanya peduli dengan pendengaran dan gambaran visi yang muncul dari dalam dirinya sendiri. (Rollo May,2019:52). Begitu juga keindahan langit dan bumi memberikan warna malam dan siang yang merona dalam keindahan kehidupan untuk menguraikan keindahan karya seni dan keindahan seni, dalam berkesenian yang membawa pada perasaan dan sublimasi pada kesadaran tentang budaya dan peradaban dalam realitas kehidupan manusia dengan keseharian.

Kesatuan sosial budaya menguraikan keindahan sebagai kebaikan dan kebenaran yang menata kehidupan manusia dalam kesatuan sosial. Untuk saling bertaut dalam membangun kehidupannya, sehingga manusia yang tumbuh dalam kehidupan ini dapat merasakannya. Kemampuan dalam ke-

hidupan yang diartikulasikan sebagai pengetahuan yang memberikan banyak ilmu, merupakan bagian dari filosofi keindahan kehidupan keseharian yang melekat dalam nafas kehidupan.

Sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan, keindahan kehidupan sebagai realitas kehidupan akan menjadi model estetika seni. Sebagai sebuah formulasi dari sebuah karya yang memberikan ben-



■ Gambar 1 - Skema Keindahan

tuk dalam sebuah karya seni. Meskipun demikian pandangan estetika seni sebagai ilmu pengetahuan, hanya membicarakan persepsi keindahan seni. Dengan melihat pada cara pandangan modern yang bisa dianalisa, diukur dan bersifat material. Sebagai pengetahuan yang menjadi norma keindahan dalam karya seni yang diberikan pada sebuah karya yang dibuat oleh manusia, seorang seniman. Sebagai estetika dengan elemen-elemennya.

### Estetika Instrumen

Pengetahuan estetika dalam seni dan berkesenian memberikan warna pada karya seni. Memberikan dimensi yang lebih luas bukan hanya sebagai abstrak atau konsep seni tetapi menjelaskan bentuk karya seni. Seperti yang dikatakan J. W. Moris, bahwa estetika adalah suatu objek seni, "art". Estetika adalah kesatuan objek atau unsur seni yang sesuai dengan pengaturan/ prinsip seni, dengan perbandingan/proporsi pada masing-masing bagiannya. Namun pengetahuan yang berkaitan dengan gagasan dan ide dari keindahan yang dijelaskan Plato merupakan sesuatu yang berkenaan pada Tuhan/ Dewa. Sebagai instrumen pemikiran keindahan bentuk dan karya seni, sehingga keindahan seni dan

alam berhubungan erat dengan agama. Estetika juga dapat didefinisikan sebagai kepekaan manusia terhadap seni dan keindahan.

Dalam membuat estetika menjadi sebuah pemahaman dalam seni dan menjadi sebuah kajian karya seni. Seorang filsuf seni dewasa ini dari Inggris bernama Herbert Read dalam *The Meaning of Art*, merumuskan definisi bahwa estetika adalah kesatuan dari hubungan-hubungan bentuk yang terdapat diantara pencerapan-pencerapan inderawi kita (*beauty is unity of formal relations among our sense-perceptions*). Sedangkan pengetahuan atau karya seni melihat nilai estetika sebagai pandangan dan pemikiran ilmu pengetahuan yang mempelajari tentang proses dan aturan. Dalam menciptakan suatu karya seni, yang diharapkan bisa menimbulkan perasaan positif bagi orang yang melihat dan merasakannya.

Persepsi keindahan dan estetika mempunyai pemahaman yang berbeda dalam sebuah karya seni. Karena estetika yang menjadi pemahaman dan pemikiran sebagai pengetahuan keindahan seni, mentransformasikan persepsi keindahan pada sebuah karya seni yang mempunyai nilai estetika. Sebagai bentuk formalisme dari keindahan seni. Karena estetika sebagai instrumen menilai sebuah karya seni, padahal dalam sebuah pengertian dan filosofi keindahan dan pengetahuan estetika seni mempunyai cara pandang sangat jauh berbeda.

Estetika sebagai konsep berpikir dan ilmu pengetahuan, merupakan filsafat yang diformulasikan menjadi ilmu pengetahuan keindahan. Kemudian menjadi abstraksi yang membangun kerangka berpikir tentang sebuah pemahaman, pandangan, rasa dan imajinasi tentang suatu keindahan berbentuk karya seni. Hal itu yang dinyatakan Aristoteles bahwa keindahan itu ada karena peranan manusia dalam menciptakannya sebagai karya seni. Keindahan seni tidak ada kaitan dengan keindahan alam ciptaan Tuhan, karena keindahan alam bukan keindahan seni, manusia tidak mempunyai peran pada keindahan alam.

Pada paruh pertama abad ke-20, filsafat Anglo-Amerika mengabaikan estetika alam. Namun, ada beberapa pengecualian penting. Misalnya di Amerika Utara, George Santayana menyelidiki topik serta konsep alam itu sendiri. Beberapa saat kemudian, John Dewey berkontribusi pada pemahaman pengalaman estetika alam dan kehidupan sehari-hari, dan Curt Ducasse membahas keindahan alam serta keindahan bentuk manusia.

Tetapi jika keindahan terbukti tidak penting bagi seni visual, seperti yang diterima begitu saja dalam tradisi filosofis, itu tidak berarti bahwa itu ti-

tidak penting bagi kehidupan manusia. Kemunculan spontan dari kuil-kuil improvisasi di New York setelah serangan teroris 11 September 2001, adalah bukti bagi saya bahwa ada kebutuhan akan kecantikan di saat-saat ekstrim kehidupan yang tertanam kuat dalam kerangka manusia. Tetapi keindahan adalah kualitas estetika yang juga merupakan nilai, seperti kebenaran dan kebaikan. Bukan hanya di antara nilai-nilai yang kita jalani, tetapi salah satu nilai yang mendefinisikan apa arti kehidupan manusia sepenuhnya. (Arthur C. Danto, 2003:14-15).

Alexander Gottlieb Baumgarten (1735), menamakan estetika sebagai pengetahuan yang sensoris, yang dibedakan dengan logika yang dinamakannya sebagai pengetahuan intelektual. Estetika berasal dari bahasa Yunani *aesthetike* yang didefinisikan sebagai ilmu tentang segala hal yang bisa dirasakan melalui perasaan manusia. Kata lainnya yaitu *aesthetikos* yang memiliki makna sesuatu yang berkaitan dengan indera atau berkaitan dengan persepsi penginderaan, pemahaman, dan perasaan.

Bagi Hegel, estetika dalam arti alamnya tidak tepat untuk subjek ini. Subjek estetika dapat dikatakan seperti alam yang luas dari yang terindah, khususnya seni rupa. Hegel menegaskan karya seni adalah keindahan yang tercipta oleh pikiran yang ide dan produknya lebih tinggi dari alam. (Bernard Bosanquet, 2023: 2-3). Namun pemikiran manusia akan diduplikasi dan berkembang menjadi *artificial intelligence*. Menurut Kurzweil, pada tahun 2045 itu akan mulai terwujud era *Singularizy*, di mana situasi ketika perkembangan teknologi bersifat *uncontrollable* atau tak dapat dikendalikan oleh manusia: manusia hibrid (*cyborg atau transhuman*) yang tercipta pada masa itu akan mampu meningkatkan kapasitasnya sendiri terus-menerus. Kelak yang akan makin banyak muncul adalah manusia hibrid, gabungan organ-organ biologis dan teknologi yang jauh lebih cerdas. Maka akan terjadi pula ledakan kecerdasan (*intelligence explosion*). (Hamid Basyaib, 2021:46).

Masa depan perjalanan manusia adalah membangun kesadaran hidup dalam berkesenian, agar filosofi seni menjadi satu kesatuan antara keindahan dan estetika dalam sebuah kendali kehidupan yang mempunyai kehidupan, yaitu Tuhan. Untuk itu peranan agama menyatukan itu, karena agama bukan masalah yang terpisah-pisah, bukan sekadar pikiran maupun perasaan, bahkan bukan pula sekadar tindakan. Agama adalah ungkapan manusia secara utuh. (M.Saeed Sheikh, 2019:2). Arnold J. Toynbee mengatakan, masa depan agama-agama besar dunia sekarang ini tergantung kepada apa yang mereka perbuat bagi umat manusia pada abad di mana kita hidup sekarang ini. (Faisal Ismail, 2021:352-353).

Membuat manusia berdaulat, bebas, merdeka. Karena Allah telah berjanji kepada orang-orang beriman diantara kamu dan mengerjakan amal-amal yang shalih bahwa Dia sungguh-sungguh akan menjadikan mereka berkuasa di muka bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa. (an-Nur:55).

## Kesimpulan

Permasalahan filosofis seni diantara keindahan dan estetika menggambarkan bahwa seni berada diantara keindahan sebagai sebuah nilai luhur, dari nilai agama samawi. Dan seni juga berada dalam formulasi estetika seni sebagai pengetahuan yang bersifat kognisi dan materialisme sekuler. Estetika seni sebagai pemikiran manusia, mengalami perkembangan di era gital 4.0, sebagai tranformasi pemikiran manusia yang diduplikasi, dan kemudian menjadi *Singularizy*. Di mana situasi perkembangan teknologi bersifat *uncontrollable* atau tak dapat dikendalikan oleh manusia: manusia hibrid (cyborg atau transhuman) yang tercipta pada masa itu akan mampu meningkatkan kapasitasnya sendiri terus-menerus. Membuat permasalahan filosofis seni di antara keindahan dan estetika menjadi kesenjangan. Namun filosofi keindahan kehidupan dengan kuat dengan sendiri akan melindungi manusia dari duplikasi pemikiran estetika seni. Melindungi dengan cara mengembalikan diri manusia pada fitrah keindahan alamiah yang diberikan Tuhan, untuk dapat mengetahui keberadannya dengan cara beriman dan bertaqwa kepada-Nya.

Dengan melihat filosofis keindahan dalam realitas kehidupan sebagai bentuk transformasi pengetahuan dan pengalaman hidup keseharian. Di mana menjadi bagian dari kehidupan semesta alam dan realitas manusia dengan lingkungan, budaya dan tradisi. Tumbuh dan berkembang dalam kehidupan keseharian menjadi sebagai sebuah abstraksi model dari estetika seni. Diformulasikan menjadi sebuah kaidah seni yang menjadikan elemen seni dan estetika sebagai tolok ukur karya seni rupa.

## Daftar Pustaka

Anne Palmer, Christine. 2009. *Beauty, Ugliness, and Meaning: A Study of Difficult Beauty*. Brigham Young University - Provo.

Anwar Wadjiz, 1985, *Filsafat Estetika*. Yogyakarta Penerbit Nur Cahaya.

Alfan, Muhammad. 2013. *Pengantar Filsafat Nilai*. Bandung: Penerbit Pustaka Setia.

Basyiaib Hamid. 2021. *Membelah Sains, dari Obskurantisme Filsafat*, Tangerang Selatan: Penerbit Banan.

Bosanquet Bernard. 2023. *Pengantar Filsafat Seni*. Yogyakarta: Penerbit Anak Hebat Indonesia.

Buda Claudia, *The Concept of the Aesthetics*, RAIS Journal for Social Sciences Volume. 1, No. 1, 2017.

Braden Gregg. 2019. *The Divine Matris*, Tangerang Selatan: Penerbit Javanica.

Chiodo, Simona. *Judging the value of beauty: from aesthetics to ethics*, journal valori e valutazioni No. 23 - 2019.

Danto Arthur C. 2003. *The Abuse of Beauty: Aesthetics and the Concept of Art*, Chicago: Open Court Publishing Company.

Ismail Faisal. 2021. *Dinamika Dialogis Keilmuan, Kebudayaan dan Kemanusiaan*, Yogyakarta: Penerbit IRCiSoD.

May Rollo. 2019. *Kreativitas Keberanian*. Yogyakarta: Penerbit IRCiSoD.

Nurromahman. 2019. *Ayat-Ayat Saint*, Depok : Penerbit Huta Parhapuran.

Pierre Bourdieu. 2010. *Arena Produksi Kultural, Sebuah Kajian Sosiologi Budaya*, Penerbit Kreasi Wacana, Yogyakarta.

Rohman Saifur. 2021. *Berpikir Kritis*, Tangerang Selatan: Penerbit Alvabet.

Sheikh M.Saeed. 2021. *Iqbal Rekonstruksi Pemikiran Religius Dalam Islam*, Bandung: Penerbit Mizan.

Sutrisno Mudji. 2005. *Teks-teks Kunci Estetika Filsafat Seni*, Penerbit Galang Press, Yogyakarta.

*The Definition of Aesthetics and Beauty Source. Title: New Aesthetic Thought, Methodology, and Structure of Systemic Philosophy*. 2020.

Wiryomartono Bagoes P. 2001, *Pijar-Pijar Penyingkap Rasa*, Penerbit Gramedia, Jakarta.

Wiratno Tri Aru. 2022. *Karakter Estetika Seni Rupa Berbasis Budaya*. Yogyakarta: Penerbit Bintang Pustaka.

# Pirous

**Syakieb Sungkar**

*syakieb.sungkar@yahoo.com*

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

Pak Pirous itu seumuran ayah saya. Hanya bedanya, ayah saya sudah lama mati sedangkan Pirous tetap segar bugar sampai sekarang. Ia dilahirkan sebagai Abdul Djalil Saifuddin Pirous, di Meulaboh, pada 11 Maret 1932. Dugaan saya kenapa ayah begitu cepat meninggal dunia, karena: pertama - sudah maunya Tuhan, kedua - ayah saya berbadan gemuk. Sementara Pirous tubuhnya langsing. Hal lain yang membuat saya kagum adalah, daya ingat Pirous luar biasa kuat. Ia bisa menceritakan apa yang terjadi beberapa puluh tahun yang lalu dengan detail. Itulah karunia Tuhan yang tiada duanya, diberikan umur panjang dan daya ingat luar biasa.

Ia juga mempunyai keunggulan lain: tulisannya rapi. Terlihat dari bahan-bahan kuliahnya yang ditulis tangan untuk persiapan mengajar. Tulisan tangan itu juga ada di belakang kanvas dari lukisan-lukisannya. Ada judul, ukuran, tahun pembuatan, keterangan media, dan tanda tangannya. Ia seorang yang *well organized*. Hal itu berguna bagi saya kalau ditanya oleh teman atau Balai Lelang, ini lukisan Pirous asli atau palsu. Selain saya mengamati-amati visual karya, saya juga akan membalik belakang kanvasnya. Para pemalsu sering lupa bahwa mirip saja tidak cukup dalam memalsu. Ada hal-hal ekstrinsik yang khas Pirous, yaitu spanramnya dibuat dari kayu yang baik, bukan kayu murahan, ada tanda tangan dan keterangan lukisan di belakang kanvas yang dituliskannya dengan spidol hitam. Ada juga pemalsu yang sedikit cerdas, tetapi tiruan tulisan di belakang kanvas sama sekali tidak mirip dengan tulisan tangan Pirous, sehingga pemalsuannya terbongkar.

Lukisan Pirous mempunyai periodisasi, saya kira hal ini jarang dikupas dalam pembahasan orang tentang karya-karyanya. Biasanya orang mudah sekali menyematkan kata "senirupa Islam" pada Pirous. Sebenarnya tidak serta-merta demikian. Karya-karya Pirous itu berevolusi. Karya-karya Pirous dengan kaligrafi, baru muncul di tahun 1970-an ke atas. Dalam catatan saya, karya pertamanya yang berbelok ke kaligrafi Islam itu adalah karya grafis yang berjudul "Surat Ichlas" yang dibuatnya tahun 1970. Karya tersebut dipamerkan pertama kali dalam pameran "Group 18" di Taman Ismail Marzuki, tahun 1971. Katalog pameran itu juga menjadi bukti menarik kalau ada pertanyaan, siapa duluan yang membuat karya kaligrafi, Pirous atau Ahmad Sadali? Jawabnya adalah Pirous. Dalam hal

kaligrafi, Sadali terlambat satu dekade dibandingkan Pirous. Karya-karya kaligrafi Sadali baru dimulai tahun 1981. Sebelum tahun itu, Sadali masih sibuk dengan Gunung emas.



■ Gambar 1- Abdul Djalil Pirous, "Surat Ichlas", color etching, 40 X 50 cm, 1970.

Kalau begitu, bagaimana corak melukis Pirous sebelum era kaligrafi? Corak melukis Pirous sebelum kaligrafi adalah bergaya campuran abstrak dan kubis dengan tone warna yang matang, cenderung gelap, namun menampilkan efek kombinasi warna yang cantik. Saya rasa itulah karya-karya lukisnya antara tahun 1960 sampai 1969, dan merupakan salah satu periode terindah dalam karir kepelukisan Pirous. Periode lain yang cemerlang adalah karya-karya periode Perang Sabil, yang dibuatnya di sekitar tahun 1998 - 2000, yang akan dibahas kemudian.

Hal itu dapat terlihat dalam karyanya yang berjudul "Pasar Pagi" (1960). Kombinasi warna orange dan kuning oker pada figur orang di pasar dengan background biru dan burn umber menjadikan karya ini sungguh indah. Ukuran karya-karya Pirous di tahun-tahun itu tidaklah besar, biasanya antara 60 sampai di bawah 100 cm saja lebarnya. Namun kecantikan suatu karya bukanlah dari ukuran, bagaimana ia dapat membuat pemirsa menjadi 'masuk' dan terbawa dalam suasana yang ingin disampaikan justru jauh lebih penting. Kombinasi terang gelap pada gambar ingin memperlihatkan waktu kejadian masih pagi sekali sehingga orang-orang itu diterangi oleh cahaya lampu dari dalam pasar bukan dari matahari pagi yang saat itu belum muncul.



■ Gambar 2 – Abdul Djalil Pirous, “Pasar Pagi”,  
oil on canvas, 42 X 69 cm, 1960.

Karya “Pemandangan” (1967) adalah karya favorit saya di periode 60an, dengan dominasi warna merah menyala, dan bentuk pepohonan yang merupakan kombinasi kubisme serta abstrak. Itulah cara pengucapan Pirous yang brilliant tentang pemandangan yang dilihatnya. Apakah pemandangan itu “benar” atau tidak, menjadi tidak penting lagi, kita hanya mengamini saja bahwa ada kumpulan pohon berwarna merah dengan latar belakang langit berwarna abu-abu terang. Saya pernah melihat karya ini dipamerkan di Senayan, yang membuat sulit untuk berpaling meninjau karya-karya lain di sekelilingnya. Karya-karya bagus semacam ini memang butuh nasib baik untuk melihatnya. Pirous menyimpan sekitar 400 lembar karya terbaiknya, yang kelak akan dibuka semua kalau nantinya ada Museum Pirous. Namun sampai saat ini Pemda Bandung atau Pemprov Jabar masih belum terketuk hatinya untuk berkolaborasi dan menganggarkan sebuah Museum untuk Pirous. Maklumlah, kebanyakan birokrat di negeri ini tidak dididik untuk mencintai seni.



■ Gambar 3 - Abdul Djalil Pirous, “Pemandangan”,  
oil on canvas, 34 X 56 cm, 1967.

Kelemahan dari karya-karya Pirous tahun ‘60-an adalah deformasi figur yang tidak elok. Anatomi sama sekali tidak diperhatikan (atau jangan-jangan ia tidak bisa membuat gambar yang anatomis?), sehingga mengingatkan saya pada karya-karya Jean Dubuffet. Hal itu terlihat pada karya “Pendjadja (Vendor)” (1968), dan beberapa karya lain

yang senada. Kiranya dalam melihat karya-karya semacam itu, Pirous lebih menawarkan kombinasi warna dan imaji sebagai pengantar atas ide yang ditawarkan. Pemirsa banyak terbantu dari judul yang diberikan untuk ‘menebak’ apa maksud yang ingin disampaikan pada karya tersebut. Karya yang dominan coklat gelap dan burn sienna dari “Pendjadja (Vendor)” harus dilihat secara teliti agar terbayang mana kepala dan mana badan. Ternyata sosok gelap dalam lukisan adalah sebuah figur yang sedang membawa tampah di kepalanya. Terlihat tangan yang memegang tetampah agar tidak jatuh itu, merupakan gambaran tukang kue zaman dahulu yang berkeliling dari kampung ke kampung dan sekarang sudah tidak ada lagi. Saat ini orang lebih banyak menjual kue di kios atau toko.



■ Gambar 4 - Abdul Djalil Pirous, “Pendjadja (Vendor)”,  
oil on canvas, 65 X 40 cm, 1968.

Dengan latar penjelasan seperti itu kiranya pergeseran karya memasuki tahun 1970an sudah tepat, membawa Pirous sepenuhnya ke dunia abstrak, karena ia sejak semula tidak mengarahkan karyanya menjadi figuratif. Dan seperti yang sudah disinggung di awal bahwa kaligrafi Islam merupakan pembeda abstrak Pirous dengan abstrak ekspresionisme Amerika pada umumnya, menjadikannya pelopor pada genre itu. Pembeda yang lain adalah abstrak ekspresionisme didasarkan pada pemikiran atas keunggulan manusia yang menjadi setengah dewa dalam menafsirkan karya-karyanya sendiri, sementara abstrak Pirous adalah abstrak

yang menyandarkan diri pada Tuhan, dengan menyalin ayat-ayat yang ada dalam Al Quran, dan kadang-kadang Hadits Nabi. Misalnya pada karya "Manusia yang Baik" (2005).

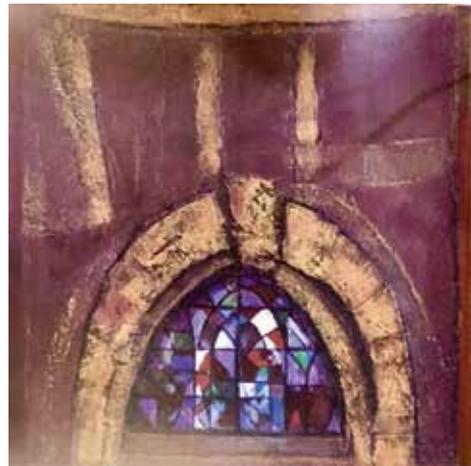


■ Gambar 5 - Abdul Djalil Pirous, "Manusia yang Baik", marble paste, acrylic on canvas, 70 X 70 cm, 2005.

Karya ini menyalin sebuah hadits nabi yang berbunyi, *Khairukum anfa'uhum linnas*, yang artinya, "Sebaiknya kalian adalah yang paling bermanfaat bagi orang lain." Hadits itu ditulis dalam tekstur tebal yang terbuat dari campuran pasir marmer yang direkatkan pada kanvas. Sementara background kanvas diberi warna merah darah dan hijau. Kanvas itu dibagi atas 3 bidang yang pada bagian tengah merupakan kombinasi orange dan kuning yang diberi penebalan tekstur. Dengan membuat karya kaligrafi seperti ini, maka Pirous terbebas dari melukis figur yang tidak terlalu ia kuasai, namun bagi pembaca yang mengerti bahasa Arab, maka pesan yang ingin disampaikan Pirous dapat langsung diterima. Sementara bagi pemirsa yang tidak mengerti makna di balik karya tersebut, akan tersihir melihat kombinasi warna dan permainan tekstur yang diciptakan pada karya ini.

Berbeda dengan karya-karya di periode '60-an, karya-karya Pirous tahun '70-an ke atas menggunakan warna-warna yang cerah dengan kombinasi yang berani. Dugaan saya ada beberapa sebab. Sebab pertama adalah dengan bergantinya zaman ke Orde Baru, yang membuat ketersediaan cat tidak mengalami kesulitan seperti dulu. Analogi yang sama terjadi pada penggunaan kanvas-kanvas ukuran besar, karena bahan kanvas di tahun '70-an ke atas lebih mudah didapat. Sehingga Pirous lebih leluasa bereksperimentasi dengan warna dan medium. Sebab kedua adalah situasi ekonomi Pirous jauh membaik, karena posisinya menjadi dosen terkemuka di Senirupa ITB serta dibentuknya De-

centa, perusahaan design yang dipimpinnya, yang banyak mendapat cipratan order dari proyek-proyek pembangunan di era booming minyak (dan kemudian booming senirupa yang mengikutinya). Menurut saya, ada hubungan antara keceriaan hati dengan pemilihan warna-warna yang lebih genit di zaman Orde Baru. Ketimbang warna-warna dulu yang cenderung gelap, di mana selain kesulitan cat ada kaitannya juga dengan suasana hati yang susah di zaman Orde Lama.



■ Gambar 6 - Abdul Djalil Pirous, "Iluminasi Warna, Gereja St Marco", marble paste, acrylic on canvas, 45 X 45 cm, 1997.

Salah satu mutiara di periode post-60 adalah karya "Iluminasi Warna, Gereja St Marco" (1997), yang dapat menunjukkan bagaimana Pirous telah membuktikan kemaestroannya memainkan warna. Kaca patri dari jendela gereja St Marco dibuat berwarna-warna dengan aksent merah, ungu dan biru, sementara pada bagian dinding diberikan warna kontras coklat gelap dengan sentuhan kuning emas pada bingkai tembok di pinggiran jendela.



■ Gambar 7 - Abdul Djalil Pirous, "Sebermula Surat Itu, Iqra", fiberglass, gold, acrylic on panel and canvas, 180 X 135 cm, 1982.

Karya “Sebermula Surat Itu, *Iqra*” terbagi atas dua bagian, yaitu pada bagian atas adalah surat Al Alaq ayat 1 sampai 5, sedangkan pada bagian bawah yang diberi demarkasi oleh garis hitam adalah terjemahan surat itu dengan menggunakan tulisan Arab Pegon (bahasa Indonesia dengan aksara Arab).

- (١) اقرأ باسم ربك الذي خلق
- (٢) خلق الإنسان من علق
- (٣) اقرأ وربك الأكرم
- (٤) الذي علم بالقلم
- (٥) علم الإنسان ما لم يعلم



(١) اقرأ باسم ربك الذي خلق



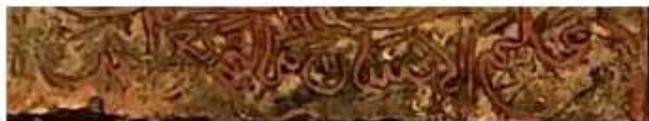
(٢) خلق الإنسان من علق



(٣) اقرأ وربك الأكرم



(٤) الذي علم بالقلم



(٥) علم الإنسان ما لم يعلم

Berikut adalah potongan bagian bawah dari karya “Sebermula Surat Itu, *Iqra*” yang ditulis dengan Arab Pegon:



*Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang menciptakan,*

*Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah.*

*Bacalah, dan Tuhanmulah Yang Mahamulia,*

*Yang mengajar (manusia) dengan pena.*

*Dia mengajarkan manusia apa yang tidak diketahuinya.*

Karya ini sangat indah dan menunjukkan upaya penggalan Pirous atas modernisme yang berakar pada tradisi telah berhasil. Dahulu ia pernah mengatakan karya-karyanya terinspirasi oleh nisan kuburan kuno yang ada di Aceh. Saya melihat karya ini seperti batu bertulis, suatu statement para Raja, dalam hal ini statement Tuhan, surat pertama yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, yang dipahat pada batu, atau diukir pada tembikar. Warna tanah pada latar belakang mengkonfirmasi kesan yang ingin diciptakan Pirous atas kenangannya pada masa lalu.

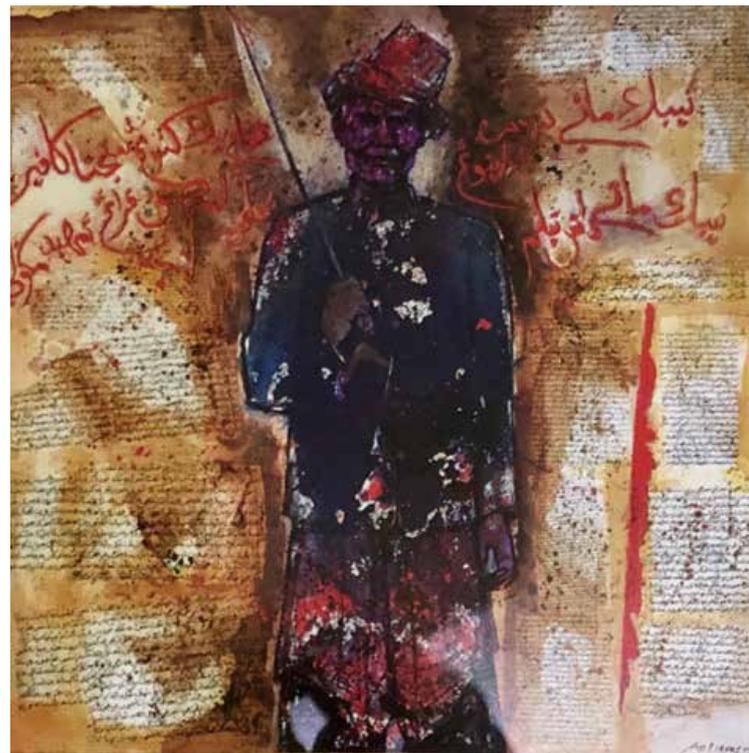
Ia mengatakan dalam bukunya, “A.D. Pirous - Vision, Faith and Journey in Indonesian Art, 1955-2002”, bahwa bakat seninya didapatkan dari ibunya, seorang asli Aceh yang sangat ahli menyulam di atas kain, beludru, lakan, dan kain sutra dengan benang-benang emas yang digunakan dalam upacara perkawinan dan sunatan. Sehingga wajar jika ia sering berkonflik dengan Ries Mulder, gurunya di ITB, yang berusaha mencangkokkan seni rupa Barat ke dalam dirinya. Penolakan atas Reis,

mengantarkannya pada era baru pasca perlawanan terhadap propaganda Realisme Sosialis. Di mana 1970an adalah tahun yang penuh dengan eksplorasi dalam seni rupa Indonesia. Selain Pirous yang menggali kembali tradisi Aceh, ada Mochtar Apin yang bereksperimentasi dengan batik, Abas Alibasjah yang melukis Totem, Ahmad Sadali yang membaca ulang gunung orang Jawa, Widajat dengan flora dan fauna, Gregorius Sidharta serta Sunaryo yang menampilkan citra Irian dalam karya-karyanya. Tahun 1970an adalah tahun yang hiruk-pikuk dengan dekoratisme berbau tradisi dan kepurbaan. Sebagai arus balik sekaligus sintesa serta respon terhadap seni Bandung dan Jogja. Hasil dari konstelasi itu semua telah menjadikan karya Pirous terpilih dalam lima besar juara pada Pameran Besar Seni Lukis Indonesia (PBSLI) yang diselenggarakan oleh Komite Seni Rupa Dewan Kesenian Jakarta pada 18 - 31 Desember 1974 di Taman Ismail Marzuki.

Memang menciptakan karya bertekstur dengan menggunakan campuran pasir merupakan sesuatu yang baru ketika itu. Di tahun 70an, setidaknya kita mengenal empat perupa Bandung yang intens melakukan pengolahan medium dengan menggunakan tekstur pasir ini: Sadali, Pirous, Sunaryo, dan Umi Dachlan. Selanjutnya, gaya ini diikuti oleh lingkaran yang lebih luar, seperti Abay Subarna dan Heiyi Makmun. Tidak begitu jelas dari mana ide pembuatan tekstur dengan medium pasir seperti itu, walau ada variasi di sana-sini, Sunaryo, misalnya, menggunakan butiran pasir yang lebih besar, sehingga teksturnya terlihat lebih kasar. Kemungkinan besar mereka terinspirasi oleh seniman Spanyol, Antoni Tàpies (1923-2012), yang juga bertolak dari medium yang serupa. Kelemahan karya-karya Pirous pada pasca 1960, adalah penggunaan penggaris sehingga dalam beberapa segi, eksekusi karya terlihat lurus namun kaku. Mungkin hal ini terjadi karena pembawaan Pirous yang *well organized*, sehingga ia tidak ingin 'salah' dalam membangun bidang dan kombinasi warna yang menyertainya.

Kini tibalah untuk membahas suatu periode yang istimewa dalam kesenimanannya Pirous, yaitu periode Perang Sabil. Periode ini dimulai pada tahun 1998, ketika Orde Baru tumbang. Pirous terlihat lebih bebas dalam membuka pemikiran tentang karakteristik kejuangan orang Aceh, dan menuangkannya dalam lukisan. Pengolahan unsur-unsur Aceh yang awalnya lebih banyak berorientasi pada elemen etnis dan kepurbaan kemudian berubah bentuk menjadi semangat perang dan perjuangan. Dengan itu ia membangun narasi kemarahan dan rasa ketidakadilan atas kekerasan yang terjadi terhadap orang Aceh dan GAM yang berlangsung selama Orde Baru berkuasa. Beberapa karya yang diciptakannya antara tahun 1998 - 2000 penuh beri-

si simbol-simbol berupa kitab hikayat Perang Sabil, bait-bait puisi Aceh, rencong, cipratan darah, serta sosok Teuku Umar yang sedang memegang pedang seperti pada karya "Suatu Ketika Ada Perang Suci di Aceh: Penghormatan kepada Pahlawan yang Gagah Berani, Teuku Oemar, 1854-1899" (1998). Tulisan Arab Pegon yang menyertai karya-karya pada periode tersebut sangat rapi, walau hurufnya kecil-kecil tetapi memberikan aksentuasi yang pas disertai cipratan cat yang merah darah. Kiranya karya-karya semacam ini telah meninggalkan dimensi kontemplatif yang telah dibangunnya sejak tahun 1970 sampai 1997.



■ Gambar 8 - Abdul Djalil Pirous, "Suatu Ketika Ada Perang Suci di Aceh: Penghormatan kepada Pahlawan yang Gagah Berani, Teuku Oemar, 1854-1899", mixed media on canvas, 145 X 150 cm, 1998.

Namun hal itu tidak lama, Pirous kembali meditatif setelah kemarahannya lewat. Terlihat dalam karya "Keramik di Pantai Aceh" (2008). Ia mengambil potongan-potongan keramik yang terangkat ke atas ketika terjadi Tsunami di Aceh pada tahun 2004, untuk kemudian dijadikan ornamen lukisan. Memandangi lukisan itu seperti kita melihat dasar laut dari atas pada pantai yang bening. Permainan terang gelap pada bidang putih dengan bercak-bercak coklat muda telah berhasil menggambarkan kontur yang cetek dan berpasir. Dan saya sudah tidak tahu lagi apakah karya ini dikategorikan sebagai abstrak atau realis, karena gambaran tentang pantai yang diciptakannya terasa nyata.



■ Gambar 9 - Abdul Djalil Pirous, "Keramik di Pantai Aceh", marble paste, keramik, acrylic on canvas, 40 X 60 cm, 2008.

Pada hari lahirnya yang ke-90 ketika itu, ia merayakannya dengan pameran bersama 14 seniman muda di Serambi Pirous. Pirous terlihat sehat mengenakan rompi dan topi, bergerak lincah ketika mematikan lilin ulang tahun dengan kertas yang dikibas-kibaskan tangannya. Tidak ada tanda-tanda keuzuran sama sekali. Suatu kebahagiaan bagi

seorang seniman jika ia menjadi panutan seniman yang lebih muda dan karya-karyanya menjadi objek studi generasi di bawahnya. Ia sekarang sudah berusia 91 tahun, masih menjadi legenda yang hidup, tempat orang muda berdatangan mengais secarik ilmu dan pengalamannya yang berlimpah.

# Diet Sebagai Keseimbangan Hidup

Yohanes Theo

yohanestheo@gmail.com

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

## Abstrak

Diet menyeimbangkan kualitas-kualitas yang ada dalam tubuh seseorang. Dalam tradisi dietik, prinsip ini diimplementasikan dalam konsep yang lebih spesifik, yakni dalam gagasan campuran. Kita dapat melihat bahwa sebagian besar resep diet itu terdiri dari sesuatu yang mendinginkan, menghangatkan, melembabkan dan mengeringkan tubuh sesuai dengan kebutuhan tubuh saat itu. Teks-teks Hippokrates secara eksplisit memahami nilai preventif dari diet dan membuktikan dapat dilakukan oleh orang biasa. Galen mengatakan bahwa siapapun yang mampu memelihara kesehatannya (*σωμετρια*), yakni memelihara elemen-elemen penyusun tubuhnya (*warm, cold, moist and dry*) akan menjadi 'a good preserver of health'.

**Keywords:** Diet, regimen, humor, dan seimbang.

## Pengantar

Diet sudah ada sejak ribuan tahun lalu tetapi fungsinya agak bergeser seperti yang kita mengerti hari ini. Diet memiliki fungsi preventif dan kuratif bukan pertama-tama untuk mengurangi berat badan tetapi untuk menyeimbangkan humor (cairan di dalam tubuh). Prinsipnya adalah menjaga keseimbangan. Makan dan olahraga harus seimbang. Begitu juga makanan yang masuk ke dalam tubuh diatur agar selaras dengan kondisi tubuhnya. Kondisi setiap manusia adalah ukuran yang memandu penyusunan program dietnya. Ia harus menemukan titik keseimbangan yang disesuaikan dengan kondisi seseorang sehingga tidak melemahkan tubuh.

Dari akar katanya, diet (*διατα*) artinya cara mengatur hidup atau regimen (*regere*). Regimen merujuk aturan makanan atau aturan diet. Kata ini juga mengandung makna tata kelola tubuh kita. Dari sana kita dapat melihat bahwa diet berarti melakukan cara hidup sehat dalam kehidupan sehari-hari. Maka diet tidak dapat dibatasi hanya pada soal makanan karena berhubungan dengan cara hidup atau perilaku kebiasaan (*habitus*) seseorang. Utamanya diet mengatur cara makan-olahraga, tetapi juga melingkupi pengelolaan tempat tinggal, penyesuaian terhadap musim, dan sebagainya. Diet harus diikuti dengan kualitas-elemen yang berlawanan dengan musimnya dan makanan tertentu yang bagus dimakan saat musim tertentu. Pendeknya,

semua orang dapat merawat kesehatannya sendiri dengan menyeimbangkan kebiasaan-kebiasaan serta aktivitas sehari-harinya (*life-style*).

Sejalan dengan meningkatnya minat dalam studi tentang kodrat manusia, saat itu juga berkembang kecenderungan untuk melihat konstitusi manusia sebagai struktur yang rapuh dan tidak stabil. Manusia yang rapuh itu mudah sekali tergelincir dari titik tengah keseimbangan. Menurut Galen, orang yang tidak seimbang adalah orang yang sakit. Maka, ia membutuhkan perawatan dan pendidikan dalam hal pengendalian diri (keseimbangan). Perawatan dan pendidikan yang dimaksud adalah seni dietetika.

Diet sebagaimana kita kenal sekarang ternyata sudah lama dikenal oleh peradaban manusia. Memang diet bukanlah satu-satunya cara untuk mengobati penyakit, tetapi diet adalah pengobatan pertama dan paling penting karena sejarah diet persis dimulai sejak orang mulai memasak makanan. Banyak orang lebih meminati diet untuk menyembuhkan penyakitnya karena dua alasan: (1) karena diet tidak menakutkan seperti operasi, (2) lebih dalam lagi, diet juga memiliki fungsi sebagai langkah preventif selain kuratif. Plutarch melaporkan bahwa sesungguhnya seorang dokter yang baik adalah seseorang yang lebih memilih menggunakan terapi tidur dan diet daripada obat-obatan keras untuk menyembuhkan pasiennya.<sup>1</sup>

Pola diet ini memang bertumpu pada makanan, karena makanan dapat menyebabkan penyakit sekaligus memulihkan kesehatan. Tentu diet menjadi sangat relevan karena dewasa ini, orang buang-buang makanan. Berdasarkan data Sistem Informasi Pengelolaan Sampah Nasional (SIPSN) Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK), volume timbulan sampah di Indonesia pada 2022 mencapai 19.876.091,98 ton/tahun. Berdasarkan jenisnya, mayoritas timbulan sampah nasional pada 2022 berupa sampah sisa makanan dengan proporsi 41,8%.<sup>2</sup> Dengan diet, kita diajak untuk makan secara bijaksana, sehingga dapat mengurangi sampah makanan.

1 Plutarch, *Moralia I*, translated by Frank Cole Babbitt (London: William Heinemann Ltd, 1927), 73 E, halaman 389.

2 <https://sipsn.menlhk.go.id/sipsn/>

Namun yang disebut diet tidak hanya tentang makanan. Diet harus mampu mempengaruhi keseimbangan humor (cairan dalam tubuh). Galen menegaskan bahwa kesehatan hanya dapat dipertahankan jika keempat humor seimbang secara merata di dalam tubuh. Keempatnya terdiri dari darah, dahak, empedu hitam, dan empedu kuning. Humor menjadi tidak seimbang jika pola diet salah, olahraga yang keluar dari kebiasaan atau karena perubahan iklim. Penyakit dianggap terjadi ketika ada ketidakseimbangan humor. Misalnya, gangguan pencernaan bisa disebabkan oleh dahak berlebih karena makan berlebihan. Untuk mengatasi keluhan ini, diet panas dan kering (yang terdiri dari lada dan anggur) akan dilakukan. Maka, seorang dokter yang baik harus mengerti cara kerja diet.<sup>3</sup>

Diet juga penting karena mengandaikan bahwa setiap orang memiliki kekuatan untuk mengendalikan cara hidup mereka masing-masing. Dengan kata lain, tidak bergantung pada dokter saja. Diet bukan hanya sekedar cara mengatur pola makan untuk kelangsungan tubuh, tetapi diet membuat kita menjadi manusia utama.

### Sejarah Penemuan Metode Diet

Pendekatan diet untuk kesehatan yang diuraikan dalam bagian pengantar adalah salah satu pencapaian paling luar biasa dari orang Yunani kuno. Metode yang diperkenalkan oleh para dokter Yunani itu memiliki dampak yang besar pada kita yang hidup di era modern. Pada awalnya, dietetika masih dianggap sebagai hal baru yang menyimpang dari pandangan tradisional. Selayaknya hal baru muncul, maka ada tanggapan pro dan kontra yang menyertainya.

Ada beberapa batasan masalah ketika kita berusaha untuk merekonstruksi sejarah diet yang perlu diidentifikasi terlebih dahulu. Pertama, medan semantik yang dicakup oleh istilah diet sangat luas sehingga perlu penanganan yang hati-hati. Setiap sendi kehidupan manusia sebenarnya dapat dilabeli kata diet, tetapi tidak semua berkaitan dengan kesehatan. Misalnya, kesehatan harus lepas dari konteks kekayaan, ketenaran, keberuntungan atau berkat para dewa, norma-norma sosial atau keyakinan agama. Kedua, sulitnya menemukan penanggalan yang tepat dari teks-teks Hipokrates. Teks ini penting karena memberikan bukti paling penting untuk merekonstruksi perkembangan teori diet.

Menurut Jouanna, buku berjudul *On Ancient Medicine* memperkenalkan sejarah pertama dietetika

3 Mark Grant, *Galen on Food and Diet* (London and New York: Routledge, 2000), 8-10.

dalam pemikiran Barat.<sup>4</sup> Dietika dimulai dengan pengalaman manusia dalam menyiapkan makanan dan usaha menyingkirkan makanan-makanan yang tidak dapat dicerna oleh tubuh manusia karena sifatnya yang kasar dan tidak tercampur.<sup>5</sup> Baginya dietetika mendahului cabang kedokteran lainnya karena fakta bahwa diet dimulai sejak zaman prasejarah dengan memasak dan menyiapkan makanan, dan (b) perawatan diet preventif dipraktikkan terlebih dahulu dan kemudian pendekatan diet kuratif.<sup>6</sup> Thucydides adalah salah satu bukti yang menggunakan diet sebagai metode penyembuhan. Dalam laporannya mengenai wabah pertama di Athena (429 SM), Thucydides komplain tentang tiadanya metode pengobatan yang terbukti efektif menangani wabah itu.<sup>7</sup> Lalu diet menyelesaikan wabah tersebut. Meskipun tidak ada yang khas mengenai metode diet, tetapi metode ini dikenal sebagai salah satu pendekatan yang berhasil mengatasi pandemi. Menurut Bartoš, selain traktat itu ada lebih dari tiga puluh traktat lagi sekitar pertengahan abad ke-5 sampai abad ke-4 SM.<sup>8</sup> Hal ini jelas menandakan kesadaran orang-orang pada pendekatan medis yang baru. Namun, Hippocrateslah yang telah menuliskannya secara sistematis.

Traktat *Airs, water, places* sebagai traktat Hippokrates paling tua mengulas pengaruh lingkungan sekitar pada kesehatan. *Diaita* (δαιτὰ) diterjemahkan sebagai laku hidup (*way of life*),<sup>9</sup> tempat tinggal<sup>10</sup> atau habitat.<sup>11</sup> Arti yang sama sebenarnya dapat kita temukan di Herodotus. Namun Hippocrates membawa dua kebaruan penting yang menandakan titik balik perkembangan diet, yaitu (1) diet adalah *lifestyle* dan (2) ia memperkenalkan konsep campuran. Kebaruan pertama, bagi para dokter yang memasuki kota dan lingkungan baru. Ia merekomendasikan agar dokter itu memberikan perhatian tidak hanya pada angin atau udara tempat, tanah, air di tempat tinggal itu, tetapi juga cara hidup (*diaita*). Sebuah analisis pada kebiasaan seperti ini mungkin

4 Jacques Jouanna, *Greek Medicine from Hippocrates to Galen* (Leiden: Brill, 2012), 146.

5 Hippocrates, *on Ancient Medicine*, translated by Mark J. Schiefsky (Leiden: Brill, 2005), 5, halaman 176.

6 Hippocrates, *on Ancient Medicine*, translated by Mark J. Schiefsky, 7, halaman 180-181.

7 Thucydides, *History of the Peloponesian War Books I and II* (London: William Heinemann Ltd, 1956), II, LI, 2 halaman 349.

8 Hynek Bartoš, *Philosophy and Dietics in the Hippocratic On Regimen: A Delicate Balance of Health* (Leiden: Brill, 2015), 38.

9 Hippocrates, *Airs, Water and Places*, translated by W. H. S. Jones (London: William Heinemann Ltd, 1957), part I and XVII.

10 Hippocrates, *Airs, Water and Places*, XV.

11 Hippocrates, *Airs, Water and Places*, XVIII.

membantu dokter yang sering pindah tugas untuk mendiagnosa dan memprediksi penyakit aneh pada penduduk lokal. Adapun kebaruan kedua dari *Airs, Waters, Places* yaitu memperkenalkan konsep campuran (κρῖσις/κρῖσις atau σύγκρησις).<sup>12</sup> Misalnya karakter ringan dan lembut dari penduduk Asia disebabkan oleh iklim sedang.<sup>13</sup> Traktat ini menggambarkan pentingnya faktor-faktor lingkungan pada manusia, setidaknya secara implisit ada hubungan erat antara musim dan susunan tubuh manusia.<sup>14</sup> Secara umum, lingkungan yang terbaik bagi manusia adalah lingkungan seimbang antara dingin dan panas.<sup>15</sup>

Orang kuno mencari makanan yang sesuai dengan kodrat mereka (τροφῶν ἰσχύουσαν τὴ φύσει), mereka bereksperimen dengan makanan yang mereka rebus atau panggang, mencampur berbagai makanan agar sesuai dengan kodrat dan kekuatan manusia (πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν τε καὶ δύναμιν). Mereka beranggapan bahwa 'kekuatan' (δυνάμεις) dari makanan mentah lebih dari kemampuan pencernaan manusia, maka makanan itu tidak cocok dimakan. Makanan yang mentah dapat mengakibatkan penyakit dan bahkan kematian. Hanya setelah 'kekuatan' dari makanan mentah dimodifikasi dan dibuat sebanding dengan kodrat manusia dengan cara mencampur dan memasak, barulah makanan tersebut dapat dimakan dan membuat manusia bertumbuh dan memperoleh kesehatan (ἀπὸ τούτων τροφήν τε καὶ ἀξίησιν καὶ ὑγιειάν).<sup>16</sup> Campuran-campuran yang ada dalam diri manusia itu akan semakin baik jika semakin halus dan seimbang.<sup>17</sup>

Konsep keseimbangan makanan-konstitusi tubuh individu pada Pengobatan Kuno juga memainkan peran penting dalam kodrat manusia, di mana setiap individu seharusnya memiliki campuran elemen tertentu. Penciptaan individu tidak dapat terjadi jika kualitas panas, dingin, kering dan lembap yang ada dalam dirinya tidak setara (μετρίως πρὸς ἄλληλα ἴξει καὶ).<sup>18</sup> Kemudian, dia memperkenalkan empat teori humornya dan mengklaim bahwa manusia menikmati kesehatan yang paling sempurna ketika darah, dahak, empedu kuning dan empedu hitam berada di dalam tubuh secara proporsional satu sama lain.

12 Bdk. Hermann Diels and Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960), Alkhmaeon DK 24 B 4, hal. 215

13 Hippocrates, *Airs, Water and Places*, XII.

14 Hynek Bartoš, *Philosophy and Dietics in the Hippocratic On Regimen: A Delicate Balance of Health*, 39.

15 Hippocrates, *Airs, Water and Places*, V.

16 Hippocrates, *on Ancient Medicine*, 3, halaman 174-176.

17 Hippocrates, *on Ancient Medicine*, 9, halaman 152-171.

18 Hippocrates, *Nature of Man*, translated W. H. S. Jones (London: William Heinemann Ltd, 1959), III, halaman 9.

## Hubungan Diet dan Kodrat Manusia

Pada literatur Yunani Klasik sebelum Platon dan Aristoteles, kata diet banyak digunakan dalam komedi, karena di sanalah refleksi dari kehidupan sehari-hari biasa terjadi. Setelahnya, kata diet lebih dari dua ratus kali dalam tulisan-tulisan Hippocrates. Inilah tanda bahwa dietetika menjadi pusat pemikiran para dokter. Salah satu karakteristik pengobatan Hipokrates adalah berkembangnya metode diet, selain metode farmasi yang lebih tradisional.

Tulisan Hippocrates adalah traktat pertama di Yunani yang menawarkan katalog makanan secara sistematis berdasarkan klasifikasi ciri alami atau buatan yang berbeda-beda. Traktat *Regimen* menuliskan dengan jelas ciri-ciri sereal, daging dan unggas, ikan, sayuran, dan buah-buahan, selain persiapan atau metode pengawetannya.<sup>19</sup> Namun, orisinalitas para dokter ini tidak hanya terletak pada penyusunan katalog makanan ini, tetapi terutama karena telah membahas (untuk pertama kalinya dalam pemikiran Yunani) masalah-masalah penting yang berkaitan dengan *regimen*.

Kata regimen berasal dari kata *regere* atau aturan (*rule*) dan sebagai istilah medis, regimen merujuk kepada sistem atau terapi dengan resep dokter, khususnya sebuah diet yang teratur. Kata ini juga mengandung makna 'sistem tata kelola, termasuk tata kelola tubuh kita. Regimen berbeda dengan asketis. Asketis adalah seseorang yang mempraktikkan pendisiplinan diri. Asketisme berasal dari kata Yunani bagi para pertapa (*monk*, akētēs) dan berasal dari kata latihan (*exercise*, askeō), tetapi juga diasosiasikan dengan gagasan mengenai bekerja atau praktik pendisiplinan fisik dan mental. Asketisme dan regimen medis adalah disiplin diri yang merujuk pada aturan-aturan, program-program atau jadwal-jadwal yang rigid. Keduanya sebenarnya juga memfokuskan diri pada diet dan melibatkan aturan makanan.<sup>20</sup>

Dengan kata lain *regimen* adalah diet itu sendiri. Menurut kamus, diet (*dieta*) artinya cara mengatur hidup atau *regimen*.<sup>21</sup> Dari sana kita dapat melihat bahwa diet berarti mengikuti cara hidup sehat tertentu. Maka diet tidak dapat dibatasi hanya pada

19 Hippocrates, *On Regimen*, translated by W. H. S. Jones (London: William Heinemann Ltd, 1959), III, LXXIX, halaman 407.

20 Bryan S. Turner, "The Government of the Body: Medical Regimens and the Rationalization of Diet". *The British Journal of Sociology*, Jun., 1982, Vol. 33, No. 2 (Jun., 1982), 254-269.

21 Richard J. Durling, *A Dictionary of Medical Terms in Galen* (Leiden, E. J. Brill, 1993), 120.

soal makanan.<sup>22</sup> Bagi para dokter zaman dahulu, makanan hanyalah salah satu bagian dari gaya hidup (*life style*) yang harus diperhatikan untuk menjaga atau memulihkan kesehatan.<sup>23</sup>

Soal diet harus dimaknai lebih luas, karena berhubungan dengan cara hidup atau perilaku kebiasaan seseorang, termasuk pengelolaan tempat tinggal mereka.<sup>24</sup> Selain itu, diet juga mencakup beberapa hal sekunder, seperti cara mandi dan kadang-kadang juga tentang hubungan seksual.<sup>25</sup> Selain yang primer adalah soal makanan, minuman dan olahraga. Prinsipnya adalah menjaga keseimbangan, makanan dan olahraga itu juga seperti dua titik ekstrim yang saling harus diseimbangkan masing-masing untuk mencapai kesehatan.<sup>26</sup>

Pada awalnya orang Yunani terpaksa mengubah pengobatan tradisional mereka terhadap keadaan pasien yang berbeda-beda, dan mereka berhasil menemukan praktik diet sebagai salah satu alternatif metode pengobatan.<sup>27</sup> Diet harus disesuaikan dengan kodrat manusia. Maksudnya, diet harus selaras dengan kemampuan mencerna dan asimilasi makanan. Akhirnya, untuk menghindari efek berbahaya dari pola diet yang terlalu ketat, manusia menemukan berbagai jenis penyiapan makanan. Dalam metode ini, yang paling penting adalah memasak dan mencampur masakan. Penemuan pola diet yang disesuaikan dengan kodrat manusia mengarah pada kesehatan yang baik, sedangkan pola diet primitif (yang kuat dan seperti binatang) adalah penyebab penderitaan, penyakit, dan kematian.

Ada tiga kategori makanan yang sesuai dengan tiga tingkat keprimaan pasien. Pertama, pola diet berdasarkan makanan padat, kemudian pola diet antara makanan padat dan cair, dan akhirnya hanya pola diet cair. Namun, kita perlu untuk mengurangi

secara sistematis keketatan diet pasien sehingga ia dapat dengan mudah melewatinya dengan berhasil. Dia mengatakan bahwa pola makan yang terlalu sedikit sama berbahayanya dengan pola makan yang terlalu banyak. Kondisi pasien adalah ukuran yang memandu ia dalam menyusun program dietnya. Ia harus menemukan titik keseimbangan dalam pemberian nutrisi yang disesuaikan dengan kondisi pasien sehingga tidak melemahkan pasien juga tidak memperkuat penyakit.<sup>28</sup>

Dari sinilah diperlukan hubungan antara makanan dan kodrat manusia yang hanya dapat menelan makanan sesuai kemampuannya. Pengetahuan ini diperoleh melalui studi tentang berbagai efek yang dihasilkan oleh pola diet yang berbeda pada individu yang berbeda. Faktor eksternal ini juga harus diperhitungkan dokter dalam diet. Dua hal eksternal yang dapat memengaruhi diet adalah: (1) kebiasaan (budaya), dan (2) siklus musim (alam).<sup>29</sup>

(1) Setiap kodrat individu dipengaruhi oleh kebiasaan makan yang harus diperhatikan oleh dokter. Mereka memperingatkan kita terhadap kesalahan dokter memaksakan perubahan diet pada pasien yang terlalu jauh berbeda dari kebiasaannya sehari-hari. Penyakit dapat disembuhkan dengan perubahan pola diet. Namun, perlu diperhatikan pula bahwa pola diet itu tidak boleh mengalami perubahan yang terlalu ekstrem. Contoh: orang-orang tertentu memiliki kebiasaan makan satu kali sehari, tiba-tiba menambahkan satu kali lagi waktu makannya. Perubahan kebiasaan akan memunculkan gangguan. Kuantitas makan pasien tidak boleh ada ditambah atau dikurangi karena itu berbenturan dengan kebiasaan.<sup>30</sup>

(2) Tubuh kita juga dipengaruhi oleh siklus alami musim. Untuk melindungi penyakit dari perubahan musim, pola diet harus diubah sesuai dengan musim itu. Teori paling jelas tentang pengaruh musim pada kodrat manusia dapat ditemukan dalam traktat *Nature of Man*. Masing-masing dari empat musim ditentukan oleh dua kualitas elemen yang memengaruhi tubuh: musim dingin itu dingin dan basah, musim semi panas dan basah; musim panas

22 Jacques Jouanna, *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers*, 137-8.

23 Jacques Jouanna, *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers*, 139-40.

24 Di bagian kedua traktat *Airs, Waters, Place* tulisan Hippocrates yang diterjemahkan oleh Francis Adams, the word *δαιτα* is used in a wider sense of "way of life". The way of life comprises not only food, drink and exercise, but also, amongst other things, the place where one spends one's life.

25 Tentang mandi, lihat Hippocrates, *Regimen in Acute Disease*, translated by Francis Adams, classic.mit.edu, bab 18. Tentang efek mandi dapat dilihat di bab 57 dan tentang hubungan seksual (yang diwakili dengan kata *λαγνείη* and *λαγνέειν*) bisa dilihat di bab 58. Di sana dikatakan bahwa hubungan seksual dapat melemahkan dan menghancurkan manusia. Traktat ini juga membahas elemen sekunder lainnya, seperti tidur dan kualitas tempat tidur.

26 Hippocrates, *On Regimen*, translated by W. H. S. Jones, I, II, halaman 227-229.

27 Bdk J. Jouanna, "La naissance de l'histoire de la médecine en Grèce à l'époque classique," *Histoire des Sciences médicales* (Centenaire de la Société française d'Histoire de la Médecine, 1902–2002, Paris 29 and 30 novembre 2002), t. 37, n. 3, 2003, pp. 319–329.

28 Bdk. Hippocrates, *on Ancient Medicine*, translated by Mark J. Schiefsky, 5, halaman 196–199.

29 Hippocrates, *Aphorisms*, translated by W. H. S. Jones (London: William Heinemann Ltd, 1959), I.XVII, halaman 107.

30 *Regimen in Acute Disease*, translated by Francis Adams, classic.mit.edu, bab 9.

panas dan kering, musim gugur dingin dan kering.<sup>31</sup> Jadi, diet harus diikuti dengan kualitas-elemen yang berlawanan dengan musimnya. Ia juga menulis rekomendasi diet yang bagus dimakan saat musim tertentu.<sup>32</sup> Misalnya, pada musim dingin kita sebaiknya minum sedikit, minumlah *wine* dan makanlah daging panggang atau roti jelai dan sayur-sayuran sedikit saja. Itu semua demi menjaga kondisi tubuh tetap hangat. Diet yang terkait musim ini mengikuti pola kontrasnya. Di musim dingin, yaitu keadaan dingin dan hujan, pola diet harus mengeringkan dan menghangatkan tubuh. Sebaliknya di musim panas, pola diet harus bisa menyejukan tubuh. Di musim panas, makanlah makanan yang lembut, daging rebus dan sayur mayur mentah atau direbus, minumlah minuman yang encer, serta kue jelai yang lembut, itu semua bagus untuk menjaga tubuh tetap sejuk.

Diet tidak hanya soal makanan, tetapi juga soal olahraga. Olahraga adalah salah satu aspek penting dalam diet. Harus ada keseimbangan antara aktivitas dan istirahat (makan) di satu sisi dan antara terlalu banyak makanan dan terlalu sedikit makanan di sisi lain. Mungkin banyak orang yang bisa melakukan diet itu, tetapi hanya segelintir orang mampu membangun sikap yang tepat untuk menciptakan keseimbangan antara makanan dan olahraga sebagai bentuk pemeliharaan kesehatan yang baik secara konsisten.<sup>33</sup> Namun, perkembangan teori diet sekarang tampaknya menganggap tubuh kita adalah mesin, apa yang masuk ke tubuh dan keluar dari tubuh dapat dihitung secara matematis. Perkembangan mekanistik tubuh mempersubur diskursus sains mengenai tubuh dan perkembangan diet selanjutnya.<sup>34</sup>

## Penutup

Sudah sejak zaman Yunani orang menaruh perhatian pada kesehatannya. Kondisi itu membidani lahirnya diet, ada yang mengatakan bahwa pendekatan baru ini berasal dari kaum Pythagorean dan tradisi latihan para atlet. Menurut Hynek, kaum Pythagorean tidak menggunakan diet dalam konteks menyembuhkan penyakit. Pendekatan Pythagorean memiliki kemiripan dengan pola diet dalam traktat-traktat Hippokratik, misalnya tentang pentingnya berolahraga dan tentunya tentang pola

makan, tetapi keduanya juga memiliki perbedaan yang tajam. Pertama, diet medis bertujuan untuk menjadikan orang sehat dan dapat memeliharanya, sedangkan tujuan dari latihan seorang atlet pertama-tama adalah untuk mencapai performa terbaiknya, yang seringkali malahan mengorbankan kesehatan. Kedua, latihan atlet terutama fokus pada para atlet, sekumpulan kecil orang yang memiliki status sosial *elite* dan menuntut penanganan spesial dari para pelatih profesional dan dokter spesialis. Berkebalikan dengan pendekatan *elite* ini, diet medis fokus pada orang-orang biasa yang tidak memiliki tubuh atletis atau ambisi untuk menang pada suatu kompetisi tertentu. Diet hanya bertujuan untuk meingkatkan kesehatannya.<sup>35</sup>

Rumus utama diet adalah keseimbangan antara makan dan beraktivitas. Inilah yang dikatakan sebagai akar diet dan kedokteran secara umum. Sering berkembangnya zaman, banyak aspek diet secara bertahap ditambahkan, seperti pengaruh cuaca dan musim, tentang mandi, konstitusi individu, usia, gender, aktivitas seksual, tidur, jalan-jalan dan olahraga lainnya dan aktivitas lainnya. Semuanya tidak boleh berlebihan. Namin, diet tetap ditampilkan sebagai terapi alternatif dari obat-obatan. Setelah itu barulah orang menyadari fungsi lain dari diet yakni pencengahan penyakit.<sup>36</sup>

Pada dasarnya, diet itu mau menyeimbangkan kualitas-kualitas yang ada dalam tubuh seseorang. Gagasan mengenai kesehatan itu diperoleh dari kualitas-kualitas yang berlawanan sebenarnya lebih tua dari konsep diet medis yang sedang kita diskusikan. Konsep Alkmaeon *isonomia* sudah ada kurang lebih sejak abad 5 SM. Dalam tradisi dietik, prinsip ini diimplementasikan dalam konsep yang lebih spesifik, yakni dalam gagasan campuran. Kita dapat melihat bahwa sebegini besar resep diet itu terdiri dari sesuatu yang mendinginkan, menghangatkan, melembabkan dan mengeringkan tubuh sesuai dengan kebutuhan tubuh saat itu.<sup>37</sup>

Teks-teks Hippokrates secara eksplisit memahami nilai preventif dari diet dan membuktikan dapat dilakukan oleh orang biasa. Hal itu tidak mengejutkan, karena sedari awal diet memang menanggapi semua orang dapat merawat kesehatannya sendiri dengan mengubah dan menyederhanakan kebiasaan-kebiasaan serta aktivitas sehari-harinya. Galen mengatakan bahwa siapapun yang mampu memelihara kesehatannya (*σωμετρία*), yakni

31 Hippocrates, *Nature of Man*, translated by W. H. S., VII, halaman 21-23.

32 Hippocrates, *Regimen in Health*, translated by W. H. S. Jones, I, halaman 45-47.

33 Jacques Jouanna, *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers*, 151-3.

34 Hynek Bartoš, *Philosophy and Dietics in the Hippocratic On Regimen: A Delicate Balance of Health*, 82.

35 Hynek Bartoš, *Philosophy and Dietics in the Hippocratic On Regimen: A Delicate Balance of Health*, 99-100.

36 Hynek Bartoš, *Philosophy and Dietics in the Hippocratic On Regimen: A Delicate Balance of Health*, 100-101.

37 Galen, *De Sanitate Tuenda*, I. 6.

memelihara elemen-elemen penyusun tubuhnya (*warm, cold, moist and dry*) akan menjadi 'a good preserver of health'.<sup>38</sup>

Kondisi yang seimbang absolut itu tentu saja merupakan kategori bagi mereka yang tidak memerlukan tindakan pencegahan khusus dan tetap sehat sampai usia tua tanpa perawatan diet apapun. Interpretasi semacam itu tampaknya keliru. Mereka yang memiliki tubuh paling seimbang pun perlu menjaga kesehatan mereka secara permanen, karena mereka rentan terhadap ketidakseimbangan akibat penuaan serta semua perubahan lain dalam variabel diet. Pertimbangan Galen praktis tidak menyisakan ruang untuk hidup sehat yang dapat dicapai tanpa perawatan diet, dan seruan yang kuat kepada pembacanya untuk menerapkan tindakan diet dalam hidup mereka.<sup>39</sup>

Diet mengimplikasikan tanggung jawab pasien pada kesehatannya sendiri. Hal ini berarti bahwa peran dokter dibatasi hanya mendiagnosa pasien dan memberi nasihat padanya untuk merawat dan menjaga kesehatannya sendiri. Hal ini membawa kita lebih dekat pada kemungkinan bahwa diet dapat dimengerti sebagai *self-therapy*. Diet juga menyadarkan kita memiliki kemampuan untuk menyembuhkan diri kita sendiri lewat gaya hidup yang kita terapkan sehari-hari.

Keberatan utama terhadap dietetika terletak pada sisi diet sebagai pengobatan preventif. Artinya diet dapat melebur batas perbatasan antara orang sehat dan sakit, karena dalam keseharian kita harus selalu sadar akan kesehatan. Makan harus sehat, tidur cukup, olahraga teratur, tidak boleh *cheating*. Padahal ada dokter yang memang dididik khusus untuk menyembuhkan orang biasa yang sakit, misalnya karena tidak memenuhi kebiasaan itu. Makna diet seperti itu salah. Diet yang sebenarnya memperbolehkan kita makan makanan yang "kurang sehat", kadang-kadang *mager* untuk mengistirahatkan diri, tidur larut karena menonton bola. Namun, yang perlu diperhatikan adalah keseimbangan, boleh saja makan *fast food*, tetapi setelah itu kita dapat menambah waktu berolahraga misalnya. Sehingga diet itu menjadi *life style*. Metode ini juga membentuk sifat kita untuk dapat lebih rajin dan peduli terhadap diri sendiri.

38 Galen, *De Sanitate Tuenda*, translated by P. N. Singer (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), I.1 halaman 155-156.

39 Galen, *De Sanitate Tuenda*, VI. 1.

## Daftar Pustaka

- Bartoš, Hynek. *Philosophy and Dietics in the Hippocratic On Regimen: A Delicate Balance of Health*. Leiden: Brill, 2015.
- Diels, Hermann and Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratier*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.
- Durling, Richard J. *A Dictionary of Medical Terms in Galen*. Leiden, E. J. Brill, 1993.
- Galen, *De Sanitate Tuenda*, translated by P. N. Singer. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- Grant, Mark. *Galen on Food and Diet*. London and New York: Routledge, 2000.
- Hippocrates, *on Ancient Medicine*, translated by Mark J. Schiefsky. Leiden: Brill, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Airs, Water and Places*, translated by W. H. S. Jones. London: William Heinemann Ltd, 1957.
- \_\_\_\_\_, *Nature of Man*, translated W. H. S. Jones. London: William Heinemann Ltd, 1959.
- \_\_\_\_\_, *Aphorisms*, translated by W. H. S. Jones. London: William Heinemann Ltd, 1959.
- \_\_\_\_\_, *On Regimen*, translated by W. H. S. Jones. London: William Heinemann Ltd, 1959.
- Jouanna, Jacques, *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*. Leiden: Brill, 2012.
- Plutarch, *Moralia I*, translated by Frank Cole Babbitt. London: William Heinemann Ltd, 1927.
- Thucydides, *History of the Peloponnesian War Books I and II*. London: William Heinemann Ltd, 1956.
- Turner, Bryan S. "The Government of the Body: Medical Regimens and the Rationalization of Diet". *The British Journal of Sociology*, Jun., 1982, Vol. 33, No. 2 (Jun., 1982), 254-269.

# Pemikiran Jacques Rancière untuk Seni Emansipatif Indonesia

Hendro Wiyanto

hendrowiyantobudiman@gmail.com  
Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

## Abstrak

Menurut Rancière, estetika terkait dengan rezim-rezim pemikiran. Karya seni tidak bisa dilepaskan dari ranah pemikiran. Estetika yang meniscayakan relasi antara estetika dan politik disebutnya sebagai estetika primer. Dalam rezim estetis yang berlangsung selama dua abad belakangan ini, seni telah mengalami perkembangan luar biasa dalam hal wacana, praktik maupun pemahaman perihal seni itu sendiri. Bagi Rancière, bukan otonomi seni yang membebaskannya dari norma dan hierarki, melainkan kondisi kesetaraan yang memungkinkan seni menjadi otonom, dan karena itu seni menjadi politis. Otonomi estetis pada seni bukan berarti tanpa makna politis. Sebaliknya otonomi memperoleh maknanya melalui relasinya dengan heteronomi yang membayangkan harapan akan perubahan kehidupan. Estetika kesetaraan memungkinkan kita melihat adanya relasi setara antara seni dan kehidupan. Paper ini memberikan ilustrasi karya-karya yang memiliki otonomi sekaligus menunjukkan gejala heteronomi, seperti pada karya-karya Kazimir Malevich, Tisna Sanjaya, Djokopekik, dan FX Harsono.

## Pendahuluan

Pokok-pokok pikiran Jacques Rancière dalam filsafat dan etika politik sudah kerap kali diperbincangkan di kalangan para pemikir di Indonesia. Diskursus Rancière mengenai demokrasi dan emansipasi bergaung dalam berbagai percakapan. Pemikirannya bahkan sudah mendarat lebih dulu di Indonesia sebelum menarik perhatian seorang mahasiswa yang tengah studi filsafat di Perancis pada awal 2000-an. Romo Setyo Wibowo, nama mahasiswa itu mengaku mulai membaca Rancière justru setelah kembali ke Indonesia.<sup>1</sup>

1 “Selama studi di Paris, dari 1999-2007, tak sekali pun saya mendengar nama Rancière [...] Dari GM saya belajar mengenal filsuf kontemporer Jacques Rancière... Sepulang ke Indonesia, tahun 2008, saya mulai membaca Rancière”. Lihat pada A. Setyo Wibowo, “Menjaga Gairah Emansipasi: GM Membaca Politik dan Seni Jacques Rancière”, dalam Ayu Utami dan Alpha Hambally (editor), *Membaca Goenawan Mohamad* (Jakarta: Komunitas Utan Kayu, 2022), hlm. 374).

Tahun lalu, untuk seminar “Membaca Goenawan Mohamad” (2022) ia telah menulis berpuluh-puluh halaman terkait gagasan filsuf kontemporer ini mengenai demokrasi dan emansipasi. Saya berupaya membaca dan mencatat kembali apa yang pernah saya tulis mengenai estetika dan politik Rancière sesudah membaca teks panjang dan sangat rinci itu. Kutipan-kutipan dalam esai ini sebagian bersumber dari naskah tesis di STF Driyarkara (2017) yang diampu oleh Romo Setyo Wibowo.

Makalah ini memilih tema otonomi dan heteronomi karya seni yang tentunya tak terlepas dari pandangan Rancière mengenai estetika dan politik. Namun harus segera ditambahkan bahwa Rancière tidak pernah menganggap dirinya sebagai sejarawan atau kritikus seni dengan bekal pengetahuan khusus mengenai karya-karya seni. Jika ia menggunakan istilah estetika, ia memaksudkannya bukan sebagai disiplin pengetahuan tertentu yang membahas mengenai keindahan atau keartistikan karya seni. Seperti arti istilah itu sendiri dalam bahasa Yunani, estetika adalah *aisthēsis* (persepsi, sensasi), *aisthētikós* (perseptif, sensitif, berhubungan dengan persepsi inderawi) dan *aisthánomai* (saya mempersepsi, merasai, menyimak). Pengertian estetika melekat pada suatu tindakan penginderaan, melibatkan sensibilitas indera-indera atau rasa-merasa kita dan bagi Rancière praktik-praktik estetis membentuk rezim-rezim pemikiran atau tahu-menahu.

## Estetika dan Politik

Pandangan Rancière mengenai relasi antara estetika dan politik memang menarik dan berguna untuk menjernihkan duduk perkara dua tema itu yang sering dipahami sebagai dua kutub saling bertolak belakang oleh para pengamat maupun seniman di Indonesia. Menganut pandangan estetis tertentu – menurut pandangan antagonis itu – sama artinya dengan tidak berpolitik atau absen dari politik. Sebaliknya, memasukkan unsur-unsur politik dalam suatu produk estetis karya seni adalah pemaksaan yang selalu berisiko menghancurkan bangunan estetis atau keindahan karya itu sendiri. Bagi kalangan pemuja estetisme yang alergi terhadap politik, ihwal politik mesti di jauhi. Sebaliknya, mereka yang tidak percaya bahwa estetika saja “berguna” bagi emansipasi, politik bahkan perlu ditempatkan sebagai “panglima”.

Antagonisme estetika dan politik semacam itu tentu kita tahu sebagian adalah warisan masa lalu dalam sejarah kesenian kita sendiri. Pengkutuban antara ranah-ranah estetika dan politik mengandaikan seolah sudah selalu hadir partisi atau batas-batas yang tegas dan terberi antara kedua praktik itu. Sejarawan politik John Roosa misalnya menunjukkan—dalam khazanah sastra di Indonesia pada suatu masa—ketika sejenis estetisme humanis tampil dan berjaya, “walaupun kelihatannya karya-karya ini cukup menunjukkan simpati terhadap korban, namun sebenarnya justru merupakan afirmasi terhadap peristiwa kekerasan itu. Para penulis “mencitrakan diri mereka sendiri sebagai kaum humanis yang berupaya untuk mengekspos peristiwa kekerasan itu di dalam cerita-cerita mereka, namun pada saat yang sama, mereka meletakkan “tragedi” dari peristiwa itu bukan pada korbannya, namun pada para pelaku kekerasan”.<sup>2</sup>

Dengan kata lain, suatu bentuk estetis yang terkesan simpatik melalui caranya sendiri bisa menjadi politis dengan “menyembunyikan pesan-pesan subliminal dan memanipulasi persepsi pembaca mengenai peristiwa kekerasan terhadap kaum komunis 1965 - 1966”.<sup>3</sup> Maka jika karya seni dipandang semata-mata sebagai produk estetis (atau “keindahan”) dan apa yang berada di luar entitas estetis adalah politik (atau “kekerasan”), maka partisi itu tidak saja telah membelah secara hitam putih, melainkan juga melahirkan “tragedi” berikutnya bagi pemahaman keduanya. Untuk meminjam istilah John Roosa lagi, kecenderungan itu berpotensi menyembunyikan apa yang “subliminal” perihal hubungan antara keduanya.

### Relasi Estetika dan Politik

Dalam tulisan ini, tema otonomi dan heteronomi dalam diskursus filosofis Rancière akan digunakan untuk membahas relasi antara estetika dan politik. Seperti halnya hubungan antara estetika dan politik, relasi antara otonomi dan heteronomi tidak bersifat antagonis maupun dikotomis.

Pandangan Rancière perihal otonomi dan heteronomi karya seni—sejauh bacaan saya memadai—berada dalam lingkup pemikirannya mengenai relasi antara estetika dan politik. Demikian pula tema mengenai emansipasi muncul dalam relasi-relasi di dalam ranah itu. Jika estetika adalah rezim-rezim pemikiran, maka politik sebagai tatanan (*police order, la police*) dimaknai Rancière secara berbeda se-

bagai “yang politis” (*the political, le politique*). Politik sebagai “yang politis” adalah subjektivasi politis yang memungkinkan hadirnya subyek-subyek politik untuk melakukan interupsi pada kehidupan yang ditata menurut distribusi atas yang inderawi.

Politik menyoal pembagian atau pendistribusian dalam berbagai ihwal yang dapat disebut estetis, yakni segala sesuatu yang terkait dengan yang inderawi. Politik selalu berurusan dengan pendistribusian sekaligus pembatasan atas yang inderawi (*distribution of the sensible, partition of the sensible, Le Partage du sensible*). Distribusi yang inderawi ini bagi Rancière mengaitkan persepsi inderawi (yakni estetis) dengan syarat-syarat yang memungkinkan serta konsekuensi yang muncul dari praktik mempersepsi itu sendiri (yakni politik). Maka berbicara tentang politik tidak pernah lepas dari pengalaman inderawi kita.

Estetika—sebagai rezim pemikiran—yang persis berada di jantung politik ini disebut oleh Rancière sebagai estetika primer. Estetika primer ini melandasi praktik-praktik artistik atau seni yang menampilkan bentuk-bentuk kasat mata, penguasaan atas ruang-ruang tertentu dan apa yang terlahir dari praktik-praktik itu melalui sudut pandang umum di masyarakat. Menurut Rancière, praktik artistik adalah cara-cara kita (atau seniman) bekerja dan mencipta sesuatu (*ways of doing and making*) di ranah sensibel.<sup>4</sup> Melalui estetika primer atau rasa-merasa yang tak terpisahkan dari politik tahu-menahu inilah, praktik artistik melakukan intervensi pada cara-cara pendistribusian dan pembatasan umum atas yang sensibel. Dalam bahasa yang lebih populer, selalu ada yang bersifat subversif pada suatu praktik artistik atau karya seni. Keindahan “menyelinap” di belakang yang berguna [...] menimbulkan rasa intens”, meniadakan perbedaan ontologis antara seni rupa ‘tinggi’ dan yang di luarnya.<sup>5</sup> Maka melalui estetika primer inilah menurut Rancière tampak hubungan antara otonomi dan heteronomi dalam karya-karya seni.

Politik dapat kita bayangkan seperti patung polisi yang ditempatkan di pojok jalan yang tugas utamanya mengawasi tata tertib berlalu lintas di jalan raya. Tatapan, gestur dan seragam yang dikenakan patung tampil persis mewakili sosok yang kita kenal sebagai polisi. Meski tetap kaget setiap kali kita mergokinya lagi, semua pengguna jalan akhirnya mahfum bahwa patung polisi bukanlah polisi yang

2 Herlambang, Wijaya (2013). *Kekerasan Budaya Pasca 1965: Bagaimana Orde Baru Melegitimasi Anti-Komunisme Melalui Sastra dan Film*. Jakarta: Margin Kiri. h. 119.  
3 John Roosa dalam Wijaya Herlambang, h.119.

4 Rancière, Jacques (2004 [2000]). *The Politics of Aesthetic*. New York, London: Continuum. h. 13.  
5 Mohamad, Goenawan (2021). *Rupa, Kata, Obyek dan yang Grotesk: Esai-Esai Seni Rupa dan Filsafat Seni (1961-2021)*. Jakarta: Penerbit Gang Kabel dan Komunitas Salihara. h. 53-55.

sebenarnya. Patung polisi mewakili hadirnya tatanan atau 'polisi' karena itu mereka tetap akan waspada. Bahkan ketika situasi di jalanan sepi di malam hari pun, patung polisi akan tetap mengawasi kita semua. Para pengguna jalan yang tidak mungkin diseragamkan identitas dan perilaku berkendaranya ibarat realitas yang sensibel dan campur aduk. Pada suatu saat, akan selalu ada suatu peristiwa 'yang politis' dan orisinal yang melampaui tatanan dengan menganggap bahwa kehadiran patung polisi itu tidak diperlukan. Di dalam praktik artistik, ranah yang sensibel ini memiliki otonomi akan tetapi otonomi itu hanya akan tampak atau hadir ketika berhubungan kembali dengan realitas yang selalu heteronom.

### Estetika Baumgarten, Kant dan Hegel

Pada abad 18, Baumgarten mulai menggunakan istilah "estetika" dengan menyebutnya sebagai "sains mengenai pengetahuan (yang) inderawi" (*scientia cognitionis sensitivae*).

Obyek yang dikajinya adalah puisi. Puisi adalah wacana inderawi yang dianggap paripurna, puitis berarti kumpulan kaidah puisi, dan puitis-filosofis adalah sains mengenai yang puitis.

Ia membedakan antara logika dan estetika. Logika terkait dengan ketepatan pikiran, daya analisis untuk memeriksa pengetahuan, adapun estetika mengkaji kesempurnaan persepsi atau yang inderawi. Meski objek estetis dianggap berada pada tahap kognisi yang lebih rendah dibandingkan dengan obyek logis, namun bagi Baumgarten wacana tentang puisi ini otonom dan memiliki kaidah-kaidahnya sendiri. Pendeknya, pengetahuan mengenai yang inderawi adalah sesuatu yang dapat kita pahami (inteligibel).

Ketika Kant meminjam istilah "estetika" ini dari Baumgarten, ia menolak gagasan mengenai wacana yang rancu (*confused*) yang bersumber dari obyek inderawi seperti puisi. Bagi Kant, estetika adalah sejenis putusan (*judgment*) ketimbang suatu wilayah obyek, sesuatu yang bersifat subjektif dan ajektif. Penghayatan atau penilaian atas obyek karya seni kemudian disebutnya putusan estetis atau putusan selera (*judgment of taste*). Dalam pandangan Kant, manusia memang memiliki tiga moda kesadaran: pengetahuan, kehendak dan perasaan. Ranah pengetahuan dan kehendak adalah perihal status pengalaman dan proposisi-proposisi apriorinya, sedangkan ranah ketiga atau perasaan mengenai kesatuan antara Alam dan kebebasan. Ranah perasaan merupakan tempat bagi proposisi yang statusnya tidak kunjung jelas, yang disebut oleh Kant sebagai putusan estetis (perihal yang indah dan sublim) dan putusan teleologis.

Meski demikian, menurut Kant putusan estetis ini sah sebagai pengalaman intersubjektif, bebas dari skeptisisme dan relativisme. Putusan ini bersifat subjektif namun bisa mencapai taraf universal, dan disebut Kant sebagai universalitas subyektif. Putusan mengenai yang indah yang tidak sekadar yang menyenangkan, misalnya "mawar itu indah", di mata Kant adalah universal.<sup>6</sup> Kant sesungguhnya membuka jalan bagi apa yang sering disebut sebagai universalitas keindahan yang otonom.

Adalah Hegel yang kemudian mendorong problem subyek putusan estetis-nya Kant ke arah perkembangan objektif, yakni memproblematisasi objek-obyek estetis itu sendiri. Pandangan Hegel mengatasi problem dikotomis subjek-objek dalam filsafat Kant dengan kesatuan absolut antara "bentuk" dan "isi" di dalam karya seni. Kesatuan absolut ini menggambarkan pengembaraan Ide ke dalam bentuk-bentuk partikular. Pembagian di dalam seni ditentukan oleh relasi-relasi Ide dengan bentuk-bentuk partikular itu.

Hegel membagi perkembangan seni menjadi tiga tahap, yaitu tahap simbolik, klasik dan romantik. Pada tahap simbolik Ide memperoleh wujud eksternal melalui material *sensuous*. Di dalam seni simbolis, Ide menjadi beban makna bagi bentuk seperti kekuatan abstrak yang dimiliki seekor singa. Pada tahap ini, Ide belum menjadi sesuatu dan belum berbentuk, sedangkan objek-objek alam sudah memiliki bentuk yang pasti. Pada tahap klasik, Ide menjadi lebih konkret dalam arti spiritual. Spiritualitas Ide ditentukan secara individual dan menjadi bentuk manusiawi. Seni membawa yang spiritual di hadapan kita dengan cara yang *sensuous*, menjadi antropomorfisme atau wujud manusia yang dapat diindra. Ide menjadi partikular sekaligus manusiawi. Memang ada kesatuan antara Ide dengan wujudnya, namun kesatuan ini adalah implisit. Contoh karya seni pada klasik adalah gambaran mengenai dewa-dewa dalam wujud manusia sebagai obyek intuisi dan imajinasi inderawi yang naif.

*Dalam tahap romantik, keinderawian imajinasi ini memperoleh kedalaman spiritual. Karya seni bukan lagi realisasi dari eksistensi yang inderawi melainkan kedalaman-batin dari kesadaran diri (inwardness of self-consciousness). Dalam seni romantik, keterpisahan dan ketidakcocokan antara Ide dan bentuk diatasi sepenuhnya oleh Ide yang sudah tampil sempurna pada dirinya sendiri.*<sup>7</sup>

6 Kant, Immanuel (1969). *The Critique of Judgment*. translated with Analytical Indexes by James Creed Meredith. London: Oxford University Press. h. 41-46.

7 Hegel, G.W.F, (1975). *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, Vol. 1. translated by T.M. Knox. London: Oxford University Press. h. 1-2; 75-81.

Keabsolutan seni pada Hegel terletak pada ranah teori. Gagasan mengenai keindahan dari problem subyek Kantian bergeser kepada karya seni itu sendiri, yakni sebagai objek refleksi filsafat. Hegel melihat bahwa kesadaran tidak terpisah dari objeknya karena keduanya adalah “penampakan dari yang absolut yang merupakan realitas yang paling riil.” Sejarah kesadaran menurut Hegel mulai dengan bentuk yang paling sederhana, yakni kepastian inderawi, persepsi, kesadaran diri, akal budi hingga tiba pada pengetahuan absolut sebagai tujuan akhir.<sup>8</sup> Hegel lalu menajamkan apa yang selama ini diistilahkan dengan yang estetis sebagai seni murni (*fine art*). Dan sejak terbitnya buku Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art* (1835) istilah estetika lebih diartikan sebagai filsafat seni daripada kajian mengenai keindahan.

Demikianlah, estetika modern pasca-Baumgarten memperoleh sebutan estetika filosofis (*philosophical aesthetics*) yang mencakup tiga pokok bahasan. Pertama, estetika membicarakan praktik dan obyek-obyek seni, soal kreasi dan apresiasi. Yang kedua tentang ciri-ciri estetis (keindahan, keanggunan, keselarasan), dan ketiga adalah sikap dan pengalaman estetis.<sup>9</sup>

### Politik Estetika Rancière

Estetika Rancière agaknya memang berada dalam ranah yang telah berkembang semakin filosofis. Akan tetapi, bagi Rancière tonggak-tonggak pemikiran estetika pada Baumgarten maupun Kant bagi belum jelas. Alih-alih menganggap bahwa estetika hanya menyandang status teori yang tidak jelas (*confused*, seperti pada Baumgarten), atau sebagai pemikiran (*thought*) mengenai seni (*non-thought*) yang hadir di luar seni itu sendiri (seperti pada Kant), Rancière memandang estetika tidak sebagai bentuk pengetahuan yang lebih rendah, tapi sebagai *the thought of that which does not think*, pemikiran atas suatu obyek yang tidak berpikir.<sup>10</sup>

Estetika juga bukanlah sejenis sains atau disiplin yang berhubungan langsung dengan pembahasan dan penciptaan karya-karya seni. Estetika adalah sebuah moda pikiran yang berkembang berkenaan

dengan kehadiran benda-benda atau objek-obyek artistik yang disebut karya seni di sepanjang sejarah. Estetika Rancière mau menunjukkan bahwa kehadiran benda-benda seni itu terkait dengan rezim-rezim pemikiran. Lebih tepatnya, estetika adalah rezim-rezim historis yang khas dalam pemikiran mengenai seni atau produk estetis, dan sebaliknya, karya-karya seni memang tak bisa dilepaskan dari ranah pemikiran. Patung polisi di pojok jalan yang selalu mengagetkan karena sangat mirip polisi itu bukanlah obyek yang berpikir. Akan tetapi kehadiran patung polisi itu pasti hanya bisa lahir dari suatu rezim pemikiran atau tatanan tertentu. Kita memikirkan sesuatu melalui kehadiran patung polisi yang tidak berpikir.

Problem di dalam ranah inderawi ini memperoleh tempat khas di dalam filsafat Rancière untuk menggambarkan relasi antara estetis dan politik. Kata kunci yang digunakannya untuk menggambarkan relasi ini adalah distribusi atau pembatasan atas yang inderawi (*the distribution of the sensible, partition of the sensible, Le Partage du sensible*). Distribusi yang sensibel bagi Rancière adalah “suatu sistem fakta-fakta swanyata (*self-evident*) mengenai persepsi inderawi yang sekaligus menyingkapkan eksistensi sesuatu yang selama ini dianggap sudah lazim serta batas-batas yang menentukan masing-masing bagian serta berbagai posisi di dalamnya”.<sup>11</sup>

Pembagian dan pembatasan di dalam ranah yang sensibel ini menentukan bagian-bagian mana yang dianggap sebagai yang sama, yang dapat dibagi-bagi dan mana yang bukan merupakan bagian. Membagi-bagi adalah menghitung dan membatasi. Pembagian akan ditetapkan berdasarkan ruang, waktu dan jenis-jenis pekerjaan. Pendistribusian itu akan menentukan cara bagaimana dan siapa saja yang dapat mengambil bagian atau peran tertentu di dalam masyarakat. Suatu jenis pekerjaan juga dianggap dapat menentukan kemampuan sekaligus ketidakmampuan seseorang. Jenis-jenis pekerjaan khusus menentukan mana yang kasat mata dan yang tidak, dan bahasa apa yang lazim digunakan di dalam pekerjaan itu. Distribusi atas yang sensibel dengan demikian membentuk partisi-partisi di dalam kehidupan masyarakat. Di antara mereka ada kelompok yang dianggap bukan sebagai bagian (*without a share, les sans-part*).

Dalam bahasa Rancière:

“Kelompok manusia tanpa kemampuan untuk melakukan identifikasi dengan komunitas, kaum yang menyandang nama yang salah yang ditentukan oleh mereka yang karena posisi atau kemampuannya memiliki efek alamiah

8 Hardiman, F. Budi (2007). “Melampaui dengan Menghancurkan—G.W.F. Hegel tentang Pengembaraan Kesadaran”, dalam *Filsafat Fragmentaris*. Yogyakarta: Kanisius. h. 68-69.

9 Levinson, Jerrold (2003). *Philosophical Aesthetics: An Overview*. *The Oxford Handbook of Aesthetics*. edited by Jerrold Levinson. New York: Oxford University Press. h. 3-4.

10 Rancière, Jacques (2009). *The Aesthetics Unconscious*. first published in French as *L' inconscient esthétique*, translated by Debra Keates and James Swenson. Cambridge: Polity Press. h. 6.

11 Rancière (2004), 12.

untuk menggolongkan mereka sebagai kelompok yang tidak memiliki eksistensi dan “tidak memiliki bagian di dalam apapun”.<sup>12</sup>

Rancièrè merujuk pada Aritoteles yang mengatakan, bahwa warga negara di dalam polis adalah seseorang yang memiliki peran untuk menentukan atau ditentukan. Tetapi distribusi soal peran itu sudah ditentukan lebih dulu sebelum melibatkan warga negara. Melalui distribusi itulah ditentukan siapa saja yang harus berperan di dalam suatu komunitas. Warga negara dalam pengertian Aristoteles tidak termasuk para buruh, tukang (artisan), budak, kaum perempuan dan anak-anak. Para artisan atau tukang di mata Platon tak bisa melakukan pekerjaan yang sama dengan kelompok masyarakat yang lain karena mereka tidak memiliki waktu untuk mencurahkan diri selain hanya pada pekerjaan mereka sendiri.<sup>13</sup>

Distribusi yang inderawi inilah yang kemudian disebut Rancièrè sebagai (problem) yang “estetik” pada inti yang politik. Rancièrè menganalogikan istilah estetika ini dengan sistem-sistem kategori apriori dalam pengertian Kant. Forma atau kategori apriori mengenai Ruang dan Waktu, misalnya sudah menentukan sesuatu yang hadir di dalam pengalaman inderawi kita. Rancièrè memaknai politik estetikanya sebagai pengalaman penginderaan, yang menentukan antara apa yang kasat mata dan yang tidak, apa yang bisa dikatakan mengenai hal-hal itu, siapa saja yang dianggap mempunyai kemampuan untuk berbicara, berbagai kemungkinan ruang dan waktu yang diciptakan melalui pendistribusian yang inderawi itu.<sup>14</sup> Distribusi yang inderawi merelasikan estetika dan politik. Estetika yang meniscayakan relasi antara estetika dan politik disebutnya sebagai estetika primer.

Estetika primer sebagai “politik distribusi” ditunjukkan Rancièrè melalui gagasan Platon. Platon melarang para penyair tampil di atas panggung karena penyair dianggap mustahil bisa mengerjakan dua hal sekaligus. Panggung adalah lokus aktivitas publik, sekaligus ruang pameran bagi kebebasan dan keliaran fantasi. Bagi Platon, panggung semacam itu akan mengganggu partisi atau sekat-sekat identitas, aktivitas dan ruang di dalam masyarakat yang sudah tertata dengan jelas.

Hal yang sama berlaku bagi tulisan. Dalam pandangan Platon, teks atau tulisan yang diciptakan oleh pengarang secara diam-diam mengembara

tanpa tujuan. Ketika kita mencerna sebuah tulisan, kita sesungguhnya tidak tahu siapa sosok yang tengah berbicara (dan siapa yang membisu) melalui aksara-aksara itu. Di mata Platon, tulisan yang mengembara setelah lepas dari pengarangnya menghancurkan semua fondasi makna yang sah pada sirkulasi kata-kata atau ujaran. Tulisan merancukan hubungan antara efek-efek bahasa dan posisi-posisi tubuh pewicara di dalam suatu ruang bersama yang dimungkinkan oleh ujaran. Dua jenis seni yang paling mempengaruhi indera kita melalui penggunaan bahasa bagi Platon adalah panggung (teater) dan tulisan. Keduanya menurut Rancièrè telah menciptakan struktur pada rejim kesenian secara umum.

Bagi Rancièrè, bentuk-bentuk seni yang pada mulanya mengalami bias Platonik menjelma sebagai rezim tertentu dalam politik. Yakni rezim yang didasari oleh ketidakpastian identitas, delegitimasi posisi dalam wicara, dan deregulasi partisi mengenai ruang dan waktu. Inilah yang disebutnya sebagai rezim estetika pada politik. Rezim estetika pada politik ini identik dengan rezim demokrasi, rezim yang didasarkan pada persekutuan para artisan, hukum-hukum tertulis yang tak boleh dilanggar, dan teater atau panggung sebagai institusi. Bentuk-bentuk pendistribusian yang inderawi ala Platon ini memperlihatkan bagaimana suatu karya seni “terlibat dalam politik”.<sup>15</sup>

Rancièrè mau menjernihkan wacana estetika. Upaya ini tak bisa dipisahkan dari analisisnya mengenai politik seni dan pengalaman estetika yang tidak mereduksi seni pada sekadar epifenomena atau yang hanya permukaan dari yang politis. Menurut Oliver Davis, konsep mengenai makna politis pada karya seni yang non-reduktif dapat disebut sebagai proyek ambisius Rancièrè yang masih akan terus berlangsung. Karena itu proyek Rancièrè menjadi penting untuk “menegakkan kembali syarat-syarat penalaran suatu perdebatan” mengenai seni dan estetika.<sup>16</sup>

### Tiga Rezim Seni

Dalam pandangan Rancièrè, perkembangan seni ditandai oleh tiga rejim utama. Pertama, rejim etis. Rezim etis ini tidak mengidentifikasi seni sebagai yang seni, tetapi citra pada seni itu sendiri. Seni pada rejim etis menekankan asal-usul dan kebenaran isi. Citra yang dihasilkan seni pada rejim ini mempunyai maksud, tujuan, kegunaan dan efek yang jelas. Seni pada rejim etis menghadirkan gambaran mengenai yang ilahi, menunjukkan apa

12 Davis, Oliver (2010). *Jacques Rancièrè*. Cambridge (UK), Malden (USA): Polity Press. h. 80.

13 Rancièrè (2004), 12-13.

14 Rancièrè (2004), 13.

15 Rancièrè (2004), 13-14.

16 Davis (2010), 127.

yang benar dan yang terlarang. Polemik Platonik apakah sebuah kesenian sejati (*true arts*), misalnya sebuah lukisan yang meniru modelnya secara persis merupakan sebuah pengetahuan, termasuk di dalam rezim ini. Pendek kata, bagi Rancière, rezim etis adalah soal tahu-menahu bagaimana hadirnya sebuah citra mempengaruhi dan menentukan yang etis. Yang etis pada rezim ini mencegah “seni” menjadi individualisasi seni itu sendiri.<sup>17</sup>

Yang kedua adalah rezim puisi atau representasi. Pada rezim ini seni tidak cukup diidentifikasi sebagai praktik mimesis, melainkan sebagai *poiesis/mimesis*. Prinsip mimesis tidak lagi dilihat sebagai prinsip normatif yang menyatakan bahwa seni mesti meniru modelnya (secara persis), melainkan pertama-tama adalah prinsip pragmatik. Imitasi atau tiruan dilepaskan dari modelnya, menjadi entitas khas. Seni dibebaskan dari kekuasaan dan kebenaran citranya. Aristoteles, misalnya memandang praktik mimesis ini sebagai substansi puisi, sebagai penciptaan plot, sebagai struktur ketimbang sebagai masalah citra belaka.

Mimesis adalah soal partisi, mengenai apa yang dapat direpresentasikan dan yang tidak. Seni dapat dibedakan menurut genre, *subject-matter*, dibandingkan dengan praktik seni yang lain, dan seterusnya.<sup>18</sup> Dengan kata lain, rezim representasi mengubah yang normatif pada prinsip-prinsip mimesis menjadi seni atau substansi puitik, dari asas inklusif menjadi syarat-syarat eksklusif (sebagai) seni. Dalam konteks rezim ini pulalah, kata Rancière, muncul *fine arts* di Abad Klasik. Sebagai rezim representasi seni tak berbeda dengan praktik politik dan sosial lainnya. Di dalam seni itu sendiri berlaku tatanan hierarkis, perbedaan antara seni tinggi dan seni rendah, seni murni (*fine art*) dan seni untuk fungsi praktis kehidupan sehari-hari (*applied art*).

Rancière mengajukan rezim ketiga yang disebutnya sebagai rezim estetis. Rezim ini bertentangan dengan rezim representasi. Seni tidak lagi diidentifikasi melalui pembagian atas cara-cara bagaimana karya seni dikerjakan dan diciptakan (*ways of doing and making*) yang membedakannya dengan kerja-kerja yang lain dan memisahkannya kaidah-kaidahnya dari pekerjaan sosial.

Karya seni ditentukan oleh cara meng-adanya yang sensibel dan khas. Suatu karya seni pada rezim ini bisa saja identik dengan sesuatu yang tidak diproduksi sebagai seni, pengetahuan beralih menjadi non-pengetahuan, *logos* identik dengan *pathos*.<sup>19</sup>

Pada rezim estetis ini kita melihat barang-barang jadi yang biasa dipajang di toko menjadi karya seni di ruang pameran, suara-suara di alam adalah seni bunyi, karya patung bukanlah hasil cetakan tapi model atau selubungnya. Dalam rezim estetis, seni dengan “S” muncul, akan tetapi begitu ia teridentifikasi sebagai Seni, ia segera menghilang. Maka tidak ada seni dalam arti yang sesungguhnya karena seni tak bisa dipisahkan dari ragam aktivitas lainnya di masyarakat. Rancière menyebutnya ‘rezim ketidakbedaan seni’.

Rezim estetis adalah nama lain bagi modernitas. Bagi Rancière, rezim ini menegaskan singularitas seni yang absolut dan pada saat yang sama singularitas seni dimungkinkan dengan menghancurkan kriteria pragmatiknya. Seni menjadi otonom karena bentuknya, seperti bentuk-bentuk kehidupan yang membentuk kehidupan itu sendiri. Rancière mengutip karya Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Mankind*. Di situ Schiller menulis mengenai “kondisi estetis” (*aesthetic state*), suatu pengalaman inderawi tertentu mengenai bentuk otonom yang mengindikasikan penentangan pada yang pragmatik. Kondisi estetis ini adalah contoh murni mengenai penanggungan, momen ketika bentuk dialami sebagai bentuk itu sendiri. Dalam konteks pandangan Schiller, itulah momen formasi dan edukasi bagi perkembangan kemanusiaan kita yang spesifik.<sup>20</sup>

Modernitas biasanya dipahami sebagai retakan antara yang lama dan yang baru, yang representatif dan yang non-representatif atau anti-representatif. Lukisan modern, misalnya menampilkan representasi non-figuratif. Transisi ini seolah-olah adalah takdir anti-mimetik dalam modernitas artistik. Akan tetapi bagi Rancière lompatan keluar dari tradisi mimesis sama sekali bukanlah penolakan sepenuhnya terhadap representasi figuratif. Di dalam lompatan itu bahkan hadir realisme. Akan tetapi realisme tidak berarti kemiripan, melainkan penghancuran atas struktur yang selama ini membuatnya berfungsi. Modernitas artistik bukan sekadar “the tradition of the new”, ketika yang baru benar-benar dikosongkan dari tradisi dan identik dengan segala macam obyek, barang dan mesin-mesin yang tidak pernah kita kenal.

17 Rancière (2004), 20-21.

18 Rancière (2004), 21-22.

19 Rancière (2004), 23.

20 Rancière (2004), 24.



■ Gambar 1 – Patung Juno Ludovici, abad ke 1 Masehi (Wikimedia Commons).

Rezim estetik mulai dengan menafsir ulang apa yang menjadikan seni adalah seni. Rezim ini pertama-tama adalah rezim baru yang justru berhubungan secara ekspresif dengan masa silam, dengan sisi-sisi “non-artistik” karya seni pada peradaban masa silam.<sup>21</sup> Di dalam rezim estetik, patung marmer Juno Ludovisi dari zaman Romawi tampak berwajah ganda. Setyo Wibowo mengutip Charles Ramond tentang patung ini: “Apa yang *sensible* (yang kita akses dengan panca indera) tidak lagi sepenuhnya *sensible* [...] Juno Ludovisi menampakkan dirinya sepenuhnya indifferen. Wajahnya sepenuhnya *sensible*, tapi ia tidak mempengaruhi apa pun orang yang melihatnya. Ia malah tampak ‘reflektif’. Ia tidak *sensible*, tidak *intelligible*, dan sekaligus keduanya”.<sup>22</sup> Dengan kata lain, pada orang yang menyaksikan patung itu tidak lagi ada perbedaan antara rasa-merasa dan tahu-menahu, yang *sensuous* dan yang *sensible*.

Hegel menunjukkan contoh *subject matter* pada ragam realisme seni lukis Belanda. Realisme ini bukanlah deskripsi mengenai ruang yang dilukis secara realis. Yang lebih penting bagi Hegel adalah kebebasan gagasan yang tampil melalui refleksi cahaya gelap-terang pada lukisan itu. Seperti penyair Holderin yang menemu-ciptakan kembali tragedi-tragedi Yunani, bukan sekadar merujuk dan menirukannya.

21 Rancière (2004), 25.

22 Wibowo, A Setyo (2022). *Menjaga Gairah Emansipasi: GM Membaca Politik dan Seni Jacques Rancière*. h. 443. dalam Utami, Ayu dan Hambally, Alpha (ed.) (2022). *Mem-baca Goenawan Mohamad*. Jakarta: Komunitas Utan Kayu.

Di dalam rezim estetika inilah muncul “revolusi estetika” (*La Révolution esthétique*). Revolusi estetika menurut Rancière adalah perkembangan yang berlangsung sesudah rezim representasi. Revolusi estetika memang terjadi pada rezim ketiga, yakni rezim estetik seni yang berawal pada permulaan abad 19 yang lalu. Bagi Rancière, inilah “revolusi senyap” yang melancarkan transformasi pada tatanan hubungan-hubungan antara yang kasat mata (*visible*) dan yang tidak terlihat (*invisible*), yang dapat dipersepsi dan yang tidak dapat dipersepsi, pengetahuan dan tindakan, keaktifan dan kepasifan. Ketika batasan-batasan antara yang *sensible* dan *intelligible* runtuh, maka “seorang seniman jenius tak tahu mengapa ia bisa menghasilkan karya, ia juga tak paham mengapa ia bisa membuat sesuatu yang orang lain tak bisa melakukannya. “Genius” lebih mirip cara kerja alam. Di depan jenius seni, sering kali kita merasakan bahwa orang seperti Picasso hanyalah “saksi” atas karya-karyanya daripada “pencipta karya tersebut.” Bagi Rancière, tidak ada lagi perbedaan antara penonton pasif dan aktor aktif, karena baginya penonton itu aktif.<sup>23</sup>

Tampilnya revolusi estetika yang senyap dalam tatanan yang inderawi ini memang tidak membawa kematian bagi rezim representasi. Tapi yang jelas, kemunculan revolusi estetika ini menunjukkan adanya kontradiksi antara berbagai unsur pada rezim estetik seni dan rezim representatif, dan kontradiksi itu ternyata berujung pada jalan buntu.<sup>24</sup> Revolusi estetika pada rezim estetik ini bisa kita lihat pada pandangan Rancière mengenai relasi timbal-balik antara otonomi dan heteronomi karya-karya seni.

### Otonomi dan heteronomi

Teoritikus seni, Thierry de Duve pernah menulis:

*Putusan estetik tidak memiliki pendasaran teoritis, dengan kata lain tidak ada basis teori bagi pernyataan penuh perasaan (sentimental) yang membuat Anda menyebut seni apa yang Anda bilang seni. Dengan mempertimbangkan dan merenungkan hal itu, kini Anda pun adalah seorang teoritis seni, kalau bukan seorang estetikus. Karena dengan mempertimbangkan ruang kosong antara rasa-merasa (perasaan) dan tahu-menahu (pengetahuan), Anda sampai pada kesimpulan bahwa perasaan (feelings) tidak pernah memiliki landasan pada pengetahuan dan sebaliknya pengetahuan tidak bisa dilandasi perasaan. Meski liminal, inilah proposisi teoritis.*<sup>25</sup>

23 Wibowo, 424, 443.

24 Rancière (2004), 82.

25 Duve, Thierry de (1996). *Kant after Duchamp*. London: The MIT Press, h.50.

Itulah yang disebut de Duve sebagai proposisi liminal yang pertama. Proposisi liminal kedua pada seni adalah menempatkan seni sebagai tidak otonom dan sekaligus tidak heteronom. Seni tidak otonom karena teori seni tidak didasarkan atas seni itu sendiri. Teori seni mesti mencari landasannya di tempat yang lain, pada suatu teori yang sifatnya eksternal bagi dunia seni. Sebaliknya seni tidak dapat menemukan dasarnya di dalam teori karena teori adalah eksternal bagi seni, dan dalam hal inilah seni tidak heteronom.

Demikian pula, teori bukanlah landasan yang baik bagi kritik seni. Teori mengimplikasikan suatu pengetahuan yang kebenarannya dapat diuji, karena itu dianggap saintifik, akan tetapi teori sebagai landasan kritik seni tidak memiliki nilai prediktif. Karena teori seni tidak didasarkan pada seni, maka tidak mungkin pula menunjukkan contoh (karya seni) yang dapat memverifikasi teori itu, dan lebih tidak mungkin lagi mengantisipasinya. Pernyataan bahwa “di sini ada sejumlah karya seni” tidak menunjukkan suatu teori, tetapi lebih merupakan soal perasaan. Pernyataan itu adalah sesuatu yang singular, tidak dapat diulang, dan lebih merupakan pengalaman estetik.<sup>26</sup>

Problem otonomi dan heteronomi di dalam seni dibahas oleh Rancière untuk menjelaskan revolusi estetika dan bagaimana memahami kerumitan seni di dalam rezim estetika seni. Dalam rezim estetika yang berlangsung selama dua abad belakangan ini seni telah mengalami perkembangan luar biasa dalam hal wacana, praktik maupun pemahaman perhal seni itu sendiri. Transformasi ini pertama-tama dilihat oleh Rancière di ranah seni verbal. Di bidang susastra, misalnya konvensi-konvensi mengenai puitika representasional telah berubah menjadi (karya) sastra dalam artinya yang absolut —“*art in absolute sense*”.. Artinya, suatu karya sastra tidak akan dinilai berdasarkan muatan atau isi yang direpresentasikannya, tetapi berdasarkan “estetika” susastra atau seni itu sendiri (“*art in absolute sense*”).<sup>27</sup> Perkembangan di ranah susastra inilah yang digunakan Rancière sebagai landasan untuk mengamati berbagai bentuk kesenian yang lain.<sup>28</sup>

Rancière mengawali pembahasannya mengenai otonomi dan heteronomi dengan mengutip kembali pernyataan Schiller. Johann Christoph Friedrich von Schiller (1759 -1805) adalah seorang filsuf, penyair dan dramawan yang hidup di masa perkembangan filsafat idealisme Jerman. Pada bagian ke-15 karyanya yang terkenal, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen (On the Aesthetic Education*

*of Man*, 1794), Schiller mengatakan bahwa “Manusia hanya sepenuhnya menjadi manusia ketika bermain”. Paradoks permainan ini bagi Schiller mampu “menopang struktur seni tentang yang indah (*the art of the beautiful*) dan seni kehidupan (*the art of living*) yang lebih rumit”. Kata penghubung “dan” inilah yang bagi Rancière menjadi kunci untuk memecahkan problem kontradiksi yang selalu muncul antara otonomi dan heteronomi dalam seni selama ini.

Schiller mengatakan, bahwa ada sebuah pengalaman inderawi yang khas yang mengandung janji suatu dunia baru (bernama) Seni dan kehidupan baru bagi individu maupun masyarakat. Pengalaman inderawi itu disebutnya estetika. Inilah yang pada bagian di muka disebut “kondisi estetis ini sebagai contoh murni mengenai penanggungan, momen ketika bentuk dialami sebagai bentuk itu sendiri”.

Bagi Rancière omongan Schiller tidak sekadar “ilusi estetika”, misalnya ketika dihadapkan dengan anggapan mengenai estetika yang terstruktur melalui dominasi kelas. Ada pandangan yang menganggap bahwa masyarakat adalah karya seni — dengan kata lain, bisa “ditata” sepenuhnya—dan dengan demikian tidak memisahkan antara “seni kehidupan” (*art of living*) dan “permainan” (*play*). Itulah gagasan totalitarian mengenai seni. Pandangan lain bersifat liberal yang cenderung melakukan estetisasi kehidupan melalui hiburan komersial. Meski terdengar karikatural, tapi kedua pandangan itu dianggap Rancière lebih pas untuk memahami pandangan Schiller mengenai keindahan di dalam seni dan kehidupan itu sendiri sebagai seni. Kata Rancière, kedua cara pandang itu bisa digunakan untuk memberi bingkai pada distribusi bentuk-bentuk pengalaman kita yang memang majemuk.<sup>29</sup>

Schiller mengatakan, bahwa pengalaman estetika melahirkan dua hal. Pertama, pengalaman itu mampu melahirkan bentuk seni yang indah atau seni mengenai yang indah (*the art of the beautiful*) dan kedua, seni kehidupan (*the art of living*). Semua perdebatan mengenai politik estetika (“*politics of aesthetics*”) —dalam istilah Rancière estetika primer di dalam rezim seni—akan selalu berkuat pada kata sambung “dan” pada pernyataan Schiller di atas.

Kata “dan” inilah yang seolah-olah telah mendasari otonomi seni. Pengalaman estetika dianggap berhasil guna karena kata “dan” yang berhasil memisahkan antara “yang indah” dan “yang hidup”. Secara naif, otonomi ini diartikan sebagai upaya seni untuk menarik diri dari kecenderungan politisasi. Da-

26 Duve, 51.

27 Mohamad, 278.

28 Davis, 126.

29 Rancière, Jacques (2013). *The Aesthetic Revolution and Its Outcomes*. dalam *Dissensus on Politics and Aesthetics*. UK, USA: Bloomsbury Academic. h. 115.

lam arti itu, menyadari seni sebagai sesuatu yang otonom berarti melenyapkan ketergantungannya dari suatu dominasi. Tapi menurut Rancière, bukan itu sebenarnya yang dimaksudkan oleh Schiller dengan kata “dan” itu. Yang sejatinya dimaksud oleh Schiller adalah keduanya, yakni dorongan manusia untuk bermain – *Spieltrieb* – akan mencipta ulang atau merekonstruksi bentuk seni dan bentuk kehidupan.

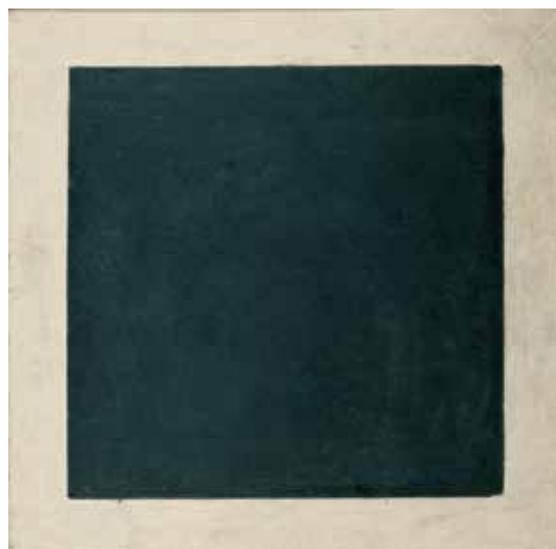
Dalam kata-kata Rancière:

“Schiller mengatakan bahwa pengalaman estetik akan melahirkan bentuk seni yang indah **dan** seni kehidupan. Seluruh pertanyaan mengenai ‘politik estetika’ – dengan kata lain rezim estetik seni – berujung pada kata hubung ini. Pengalaman estetik efektif karena adanya pengalaman akan kata **dan** itu. Kata itu mendasari otonomi seni ketika mengaitkan hal itu dengan harapan akan ‘perubahan kehidupan’. Masalahnya mudah jika kita hanya mengatakan secara naif bahwa keindahan seni memudar karena politisasi, atau dengan sadar menyatakan bahwa otonomi seni menyamakan ketergantungannya pada dominasi. Akan tetapi masalahnya bukan itu; Schiller mengatakan bahwa ‘dorongan bermain– ‘*Spieltrieb*’– akan merekonstruksi bentuk seni dan bentuk kehidupan. (Cetak tebal oleh penulis).<sup>30</sup>

Dari sinilah Rancière bertolak untuk membahas problem otonomi dan heteronomi. Bagi Rancière, bukan otonomi seni itu yang membebaskannya dari berbagai norma dan hierarki, melainkan kondisi kesetaraan yang diandaikan melalui perkembangan rezim seni memungkinkan seni menjadi otonom, dan sekaligus karena itu menjadi politis. Itulah jantung “yang politis” pada yang estetis.

Contoh sederhana yang dikemukakan Rancière misalnya adalah lukisan *Black Square* (1915) karya Kazimir Malevich (1878-1935), seniman garda depan Rusia pada awal abad 20. Lukisan abstrak yang hanya berwujud bidang persegi hitam di atas kanvas hitam itu menjadi politis karena membatalkan dua lapis politik yang melekat pada logika rezim representasi. Pertama logika representasi telah memisahkan praktik tiruan artistik dari keterlibatannya dengan realitas sosial politik. Yang kedua, organisasi hierarkisnya – yakni lebih mengutamakan ujaran-ujaran dari senimannya ketimbang citra yang dilukiskan – membentuk sebuah analogi dengan suatu tatanan.

30 Rancière (2013), 116.



■ Gambar 2 - Kazimir Malevich, “Black Square”, 1915, cat minyak pada kain linen, 79,5 × 79,5 cm (Wikimedia Commons).

Dengan kata lain, memproblematisasi distribusi atas yang sensibel pada rezim estetik seni adalah menyadari kembali relasi antara otonomi dan heteronomi, antara bentuk-bentuk seni dan kehidupan. Otonomi estetik pada bentuk seni tidak serta-merta berarti tanpa makna politis. Sebaliknya otonomi memperoleh maknanya melalui relasinya dengan heteronomi yang membayangkan – dalam kata-kata Schiller – harapan akan “perubahan kehidupan”. Lukisan *Black Square* memiliki otonomi sebagai sebuah lukisan. Pada saat yang sama kehadirannya menunjukkan gejala heteronomi, yakni tempatnya di dalam sejarah seni yang melahirkan “kesetaraan *subject matter*”. Dengan contoh yang berbeda, Sanento Yuliman misalnya pernah pula menyebut munculnya kecenderungan “demokratisasi pokok lukisan” pada seni lukis modern di Indonesia.

Rancière mengemukakan contoh mengenai keintransitifan (*intransitivity*) dalam seni modern. Di bidang susastra, keintransitifan bermakna bahwa para penulis modern lebih berurusan dengan bahasa, alih-alih bertugas menyampaikan suatu cerita. Pekerjaan utama seorang pelukis, seperti ujar Maurice Denis, adalah mendistribusikan bidang-bidang warna saja ketimbang melukis kuda perang atau sosok perempuan telanjang. Tapi melalui keintransitifan, apa yang disebut pembebasan atas *subject-matter* di dalam seni terutama mensyaratkan ditegakkannya rezim kesetaraan. Inilah yang dimaksud dengan “representasi” (di dalam rezim estetik). Representasi pertama-tama bukanlah soal kemiripan dengan apa yang direpresentasikan, melainkan hubungan yang niscaya antara *subject-matter* dengan bentuk ekspresinya. Representasi yang sekadar dimaknai sebagai kemiripan melahirkan hierarki *genre* di dalam puisi atau lukisan seperti pada rezim etis.

## Estetika Kesetaraan

Ada banyak hal tabu di dalam kehidupan masyarakat yang membuat penginderaan kita terhalang oleh berbagai partisi di mana-mana, baik atas nama yang etis atau kesahihan representasi. Begitu pula dalam karya-karya seni yang menganggap bahwa estetika atau suatu ungkapan estetis memiliki batasan-batasannya sendiri. Pada titik ini praktik-praktik penginderaan merepresentasikan atau bahkan mereproduksi sebuah rezim pemikiran tertentu.

Dalam rezim estetis seni ada estetika primer yang memungkinkan hadirnya kesetaraan *aistheton*. Estetika primer “membelah dari dalam rezim-rezim tatanan yang ada, entah itu rezim etis atau rezim representative”.<sup>31</sup> Kesetaraan *aistheton* ini dapat disejajarkan dengan subjektivasi politis yang dilancarkan atas nama kesetaraan akal budi yang dimiliki oleh tiap orang. Dengan cara itu penginderaan mengalami pembebasan dari partisi yang selama ini diwarisinya dari rezim-rezim tertentu, dan dengan begitu maka estetika sebagai laku pencerapan menjadi “estetika kesetaraan”. Estetika kesetaraan memungkinkan kita melihat adanya relasi setara antara seni dan kehidupan, antara otonomi bentuk seni dan heteronomi atau kemajemukan yang tidak sepenuhnya merupakan unsur eksternal atau di luar seni.

Perupa Tisna Sanjaya pernah mengungkapkan relasi antara otonomi keseniman, bentuk seni dan heteronomi yang mengandaikan hadirnya “peristiwa” di luar seni dalam karyanya: “Paket kesenianku saat ini tentang pengujian kembali masalah-masalah sosial, moral, agama, politik, estetika. Bisa jadi karyaku adalah cerminan keberadaanku kini...respon, kepedulian atau mungkin ketidakpedulian.” Peter Burger mengatakan, jika tuntutan dari kaum *avant-garde* mengenai pelenyapan batas antara kehidupan (atau: “heteronomi”) dan seni menjelma kenyataan, seni tentunya akan berakhir. Tapi jika pemisahan itu kita terima seperti adanya, seni pun (atau: “otonomi”) akan mengalami nasib yang sama: tamat. Berger lalu mengajukan apa yang disebutnya sebagai “kontinuitas dialektis” terhadap modernisme bentuk-bentuk seperti itu. Katanya, kita tak perlu membikin tabu terhadap representasi, tetapi di saat yang sama jangan mempercayai substansialitasnya. Yang partikular tidak berarti situasi individual, melainkan pengalaman sosial yang dibiarkan lewat subjek. Itu berarti re-semantisasi seni, kata Burger, yakni menautkan sikap penerimaan pada praktik kehidupan dengan sensitivitas seniman untuk melahirkan bentuk yang

spesifik, tanpa mengarahkannya pada yang formal apriori di dalam seni.<sup>32</sup>



■ Gambar 3 - Tisna Sanjaya, “teater”, 1993, etsa pada kertas hahnemuhle, 75 x 75 cm. (Arsip katalog pameran).



■ Gambar 4 - Tisna Sanjaya, “Potret Diri”, 2008, etsa dan media campuran, 180 x 120 cm (foto oleh penulis).

Contoh lain perihal otonomi dan heteronomi dalam praktik kesenian di Indonesia sudah sering diajukan. Seorang pelukis yang selama bertahun-tahun hidup dalam suasana represif sebuah rezim politik menampilkan karya-karyanya setelah kekuasaan itu runtuh. Ia menggambarkan kekejaman dan kekuasaan rezim tak ubahnya seekor babi hutan liar atau celeng yang menguasai dan merusak seluruh kawasan hutan. Sosok penguasa yang ototiter baginya ibarat “Raja Celeng”. Karya-karyanya yang secara simbolis menggambarkan kekuasaan abso-

31 Wibowo, 426-7.

32 Bürger, Peter (1994). *The Decline of Modernism*. dalam *The Polity Reader in Cultural Theory*. Cambridge: Polity Press. h. 148.

lut dan kekayaan yang berlimpah-ruah di tangan sang Celeng, penangkapan dan perburuan Raja Celeng sampai akhirnya kematian sang Celeng tak memungkinkan lagi “celengnya ditangkap hanya sebatas gambar.”<sup>33</sup>

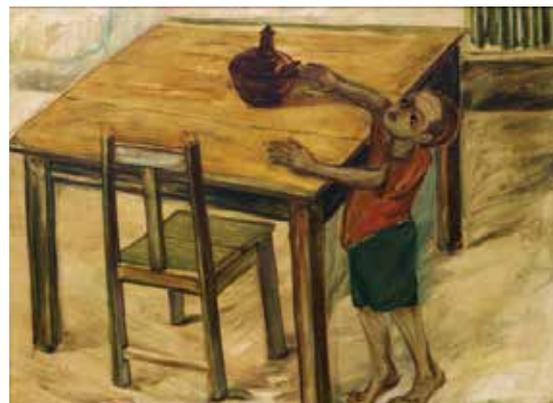


■ Gambar 5 - Djokopekik, “Keretaku Tak Berhenti Lama”, 1989, cat minyak di atas kanvas, 150 x 150 cm, (foto oleh Nihil Pakuril).

Ketika celeng tidak berhenti sebatas citra, maka akan tiba saatnya untuk mendengarkan keplok, suara-suara dari dunia yang heteronom. Celeng-celeng itu telah lepas dari bidang kanvasnya, karena “hutannya merambah dunia luas.” Bagi sang seniman, perubahan yang digambarkan di atas kanvasnya tidak bisa dilihat dengan akal belaka. Perubahan karena jatuhnya sebuah rezim perlu dirasakan melalui “rasa berkesenian”. Melalui “rasa berkesenian” itulah penonton karyanya akan dibawa masuk ke dalam pengalaman, yakni “kendati dan justru karena penderitaan, manusia sesungguhnya selalu mempunyai optimisme dan harapan”. Segala macam kalkulasi politik dan rasio ekonomi tak bisa sepenuhnya meraba optimisme itu. Tapi rasa kesenian tak mungkin membatasi kebebasan sang seniman. Lukisan-lukisan itu bahkan adalah “kreasi yang mengajak orang merenungkan pembebasan di masa depan.”<sup>34</sup>

33 Sindhunata (2000). *Tak Enteni Keplokmu: Tanpa Bunga dan Telegram Duka*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama. h. 21.

34 Sindhunata (2000), 30.



■ Gambar 6 - Djokopekik, “Dia Anakku”, 1989, 86 X 132 cm, cat minyak pada kanvas.

Di satu sisi ada “rasa berkesenian” yang menunjukkan bahwa apa yang dilukis di atas kanvas itu adalah sejenis kebebasan atau otonomi yang dimiliki seniman. Akan tetapi rasa berkesenian itu tak bisa membatasi kebebasan si seniman untuk menghadirkan apa saja yang ingin digambarkannya, sesuai dengan kepekaan artistik, imajinasi dan pengalaman hidupnya dalam ketertindasan. Rasa berkesenian itu bisa dirasakan berbeda dari pertimbangan politik atau kalkulasi ekonomi yang krisis-krisisnya akhirnya membawa pada keruntuhan sebuah rezim kekuasaan. Di sisi lain, rasa berkesenian yang melahirkan simbol-simbol tajam mengenai riwayat kekuasaan itu tentunya tidak muncul begitu saja karena berhubungan dengan situasi krisis dalam kehidupan. Representasi dari rasa berkesenian itu tetap menunjuk pada pengalaman akan kemajemukan peristiwa di luarnya. Hal itu bisa menunjukkan “kontinuitas dialektis” antara otonomi (bentuk seni) dan heteronomi (kehidupan) di dalam karya seni.

Seniman itu bernama Djokopekik. Djokopekik adalah seorang seniman yang pernah menjalani penahanan tanpa proses pengadilan selama beberapa tahun karena tuduhan afiliasinya dengan organisasi kebudayaan Lekra selama rezim Orde Baru. Di kalangan para seniman, eks-tapol (tahanan politik) ini bahkan dianggap tidak pantas menyertakan karya-karyanya di dalam Pameran Kebudayaan Indonesia di Amerika Serikat (KIAS; 1993-1994) karena dianggap “tidak bersih lingkungan”. Ia tidak menyembunyikan realitas otonomnya sebagai “tidak bersih” dan lukisan yang berisi gambaran mengenai rakyat atau *wong cilik* yang “jelek” dan banal” bukanlah demi estetika, tapi demi pembebasan.<sup>35</sup>

Lukisan-lukisan Djokopekik, tulis kritikus seni rupa Sanento Yuliman menggambarkan tukang becak, pedagang kecil, petani kecil, buruh tani, perempuan

35 Sindhunata (2022). *Mutiara Hati Rakyat dalam Lukisan Djokopekik*. Majalah *Basis*, No. 07-08, Tahun ke-71. h. 9.

kuli, pengamen. Yakni mereka yang tidak memiliki peluang untuk memperbaiki nasib. Objek-objek yang ditampilkannya (kerbau tua, stasiun bekas, sampah terompet) mengandung simbolisasi tentang sesuatu yang tidak berguna, yang ditolak dan dibuang.<sup>36</sup> Sosok-sosok itu tentunya mengingatkan kita akan “bagian yang bukan bagian” atau kaum *sans-part* dalam gagasan politik Rancière.

Contoh lain adalah karya seorang seniman Indonesia yang selama bertahun-tahun berkomitmen pada seninya sendiri untuk melakukan pembelaan terhadap bagian masyarakat yang tertindas. Seniman itu bernama FX Harsono. Bagi si seniman karya seni adalah wahana untuk melakukan perubahan kehidupan masyarakat ke arah yang lebih baik, bersama-sama bidang kehidupan yang lain. Ketika rezim penindas roboh, terjadilah perubahan besar di dalam masyarakat.



■ Gambar 7 – FX Harsono, “Menulis dalam Hujan”, 2011, video satu kanal (foto arsip seniman).

Robohnya sebuah rezim ternyata membuka kenyataan lain, peristiwa itu disertai dengan berbagai tindak kekerasan, pemerkosaan dan penjarahan terhadap golongan minoritas. Sang seniman yang menjadi bagian dari kaum minoritas itu merasakan hidupnya terancam. Ternyata kelompok terpinggirkan yang pernah dibelanya, yang selama ini diidealkannya sebagai korban penindasan bisa berbalik melakukan penindasan pada pihak yang lain. Situasi pembalikan ini melahirkan karya-karya baru yang menengok kembali sejarah individual, keluarga, hibriditas kebudayaan dan keminoritasannya selama ini. Situasi yang baru ini melahirkan karya-karya baru, antara lain suatu memori masa silam ketika ia masih mampu menuliskan namanya sendiri dalam aksara Mandarin yang harus dilupakan dan dihapuskan karena peraturan sebuah rezim. Penulisan nama merupakan suatu wilayah otonomi seniman, tapi karya itu hadir kembali dengan semua kait-kelindannya dengan ingatan, sejarah masa lalu, kekuasaan politik yang represif, tradisi kaum

minoritas yang tak dihitung (*part-of-no-part, sans-part*), kepekaan pada bentuk aksara tertentu. Yang otonom tidak bisa diceraikan dari yang heteronom, dan hadir kembali melalui ingatan perihai sejarah kehidupan yang berseluk-beluk. Sang seniman pernah menyatakan hal ini: “Untuk menjauhkan dari bayang-bayang politik, saya mencoba membuat filter dengan melihat manusia dan kehidupannya. Bagaimana manusia mempertahankan hidupnya, bagaimana manusia melihat dan berjuang untuk masa depannya.” Bayang-bayang politik yang dimaksudkannya tentunya adalah suatu tatatan politik (*la police*), sedangkan frasa-frasa “manusia dan kehidupan” dan “berjuang untuk masa depannya” menunjukkan persinggungan seniman dengan Politik (*la politique*) atau suatu laku pembebasan dari “yang politis” (*le politique*).

Rancière mencontohkan kelindan antara otonomi dan heteronomi ini melalui sejumlah praktik artistik, yang tidak terbatas dilakukan oleh para seniman. Misalnya saja, para pekerja militan pada pertengahan abad 19—yang arsip-arsip mereka dikaji oleh Rancière—ternyata juga gemar membaca dan bahkan melahirkan karya sastra “tinggi”. Mereka tidak terbatas melakukan aktivitas yang berhubungan hanya dengan militansi pekerjaan dan hiburan populer. Dengan demikian mereka mampu keluar dari dominasi lingkaran pekerjaan yang selama ini membatasi mereka. Karya sastra tinggi nyatanya tidak mesti lahir dari pena seorang sastrawan yang dianggap memiliki otonomi di bidang sastra. Beratnya pekerjaan fisik yang mendominasi kehidupan para pekerja tidak mencegah mereka untuk terlibat di dunia lain, dunia “bermain” atau “estetika” yang mampu merekonstruksi atau memberi bentuk baru kehidupan mereka sendiri. Di dalam konteks pengalaman di Indonesia, kita tahu para pekerja migran Indonesia, khususnya tenaga kerja wanita juga menulis sejumlah puisi dan novel yang menggambarkan berbagai tema, termasuk suka duka pengalaman mereka selama bekerja di tempat yang jauh dari kampung halaman mereka.

Pokok-pokok di atas bagi Rancière bisa diringkas menjadi tiga hal. Pertama, gagasan otonomi pada rezim estetika seni bukanlah otonomi mengenai karya seni, tapi sebuah moda pengalaman. Kedua, pengalaman estetika adalah pengalaman mengenai kemajemukan bagi subjek yang mengalaminya, dan kemajemukan itu adalah juga keterlepasan dari otonomi tertentu. Ketiga, objek pengalaman itu adalah “estetika”, sejauh pengalaman itu bukan seni atau setidaknya tidak hanya seni. Kata Rancière, itulah tiga relasi yang bisa kita maknai melalui gagasan Schiller sebagai “peristiwa orisinal” estetika.<sup>37</sup>

36 Yuliman, Sanento (1993). *Seni Djoko Pekik, Pameran Tunggal Lukisan Djoko Pekik*. Galeri Seni Rupa, Taman Budaya Jawa Tengah, Surakarta (12-19 Desember 1993), *katalog pameran*.

37 Rancière (2013), 116-7.

Istilah lain dari “peristiwa orisinal” estetika tentunya adalah “estetika primer”. Di dalam rezim estetik, otonomi karya seni tidak lebih penting ketimbang heteronominya. Pengalaman estetik tidak terbatas hanya pada seni, tetapi soal pengalaman subyektif di dalam dunia sensibel yang tidak dibatasi oleh partisi oleh tatanan. Di dalam ranah sensibel, karya-karya seni tidak mempunyai perbedaan signifikan dengan karya-karya yang dianggap bukan seni, seperti pada rezim representasi. Karya-karya seni pun terbebas dari hierarki subyektif-subyektifnya. Bagi Ranciere, kesetaraan estetis memang berarti “hancurnya hirarki subyektif (dalam arti tema seni), dan hirarki jenis (seni). Akan tetapi “kesetaraan ini tidak persis sama dengan kesetaraannya para pejuang politik.”<sup>38</sup>

### Penutup

Pada seni, kata Herbert Marcuse, pengalaman dan persepsi kita diintensifkan sampai suatu titik sehingga realitas yang sesungguhnya menampilkan diri. Intensifikasi persepsi mengubah tatanan: menyuarakan yang tak terucapkan, menampilkan yang invisibel, dan meluapkan yang tak bertanggung. Ada janji pembebasan seni yang direbut dengan susah payah dari realitas yang mapan. Pada janji ini terletak keindahan dan kualitas bentuk estetis. Akan tetapi pemenuhan janji ini tidak berada di ranah seni itu sendiri, karena *happy ending* adalah *liyan* bagi seni.<sup>39</sup>

Melalui estetika kesetaraan, heteronomi bukanlah *liyan* bagi otonomi seni. Otonomi dan heteronomi adalah wajah ganda yang hadir secara bersamaan sebagai kontinuitas dialektis. Kelindan inilah yang membedakan seni dari bentuk-bentuk seni yang lain yang dikuasai oleh rezim pemikiran sebelumnya, yakni rezim etis dan rezim representasi. Dunia sensibel yang dihadirkan oleh karya seni bukanlah realitas itu sendiri. Pada rezim estetik seni yang berlangsung sejak modernitas dua abad yang lalu, dunia sensibel adalah realitas sekaligus mediasi untuk mengalami berbagai pengalaman estetik yang tidak lagi dibatasi oleh berbagai partisi sebagaimana dalam rezim etis dan rezim representasi. Akses terhadap dunia sensibel yang kini terbuka lebar semakin tidak memungkinkan otonomi seni terkurung di dalam dunianya seni itu sendiri tanpa berhubungan dengan heteronomi. Tapi apakah ranah sensibel di masa kini sungguh-sungguh realitas yang terbebas dari partisi, dominasi atau hegemoni selera tertentu? Para seniman justru perlu mempertimbangkan dunia yang heteronom ini untuk tidak begitu saja terlebur di dalamnya, melainkan untuk menafsirkan ulang bentuk-bentuk otonomi estetisnya untuk menemukan sikap kritis baru dalam kancah heteronomi, untuk bersua dengan “aistheton yang berbeda”.<sup>40</sup> Otonomi seni bukanlah hasil pemberian intensi karya itu, tetapi adalah gestur-nya terhadap realitas yang heteronom.<sup>41</sup> \*\*\*

38 Wibowo, 423.

39 Marcuse, Herbert (1977). *The Aesthetic Dimension-Toward a Critique of Marxist Aesthetics*. London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd. h. 45.

40 Wibowo, 429.

41 Adorno, Theodor (1977). *Commitment*. dalam *Aesthetics and Politics*. translation editor: Ronald Taylor. London. h. 190.

## Daftar Pustaka

- Adorno, Theodor (1977). *Commitment*. dalam *Aesthetics and Politics*. translation editor: Ronald Taylor. London.
- Bürger, Peter (1994). *The Decline of Modernism*. dalam *The Polity Reader in Cultural Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Davis, Oliver (2010). *Jacques Rancière*. Cambridge (UK), Malden (USA): Polity Press.
- Duve, Thierry de (1996). *Kant after Duchamp*. London: The MIT Press.
- Hardiman, F. Budi (2007). *Filsafat Fragmentaris*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hegel, G.W.F, (1975). *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, Vol. 1. translated by T.M. Knox. London: Oxford University Press.
- Herlambang, Wijaya (2013). *Kekerasan Budaya Pasca 1965: Bagaimana Orde Baru Melegitimasi Anti-Komunisme Melalui Sastra dan Film*. Jakarta: Margin Kiri.
- Kant, Immanuel (1969). *The Critique of Judgment*. translated with Analytical Indexes by James Creed Meredith. London: Oxford University Press.
- Levinson, Jerrold (2003). *Philosophical Aesthetics: An Overview*. *The Oxford Handbook of Aesthetics*. edited by Jerrold Levinson. New York: Oxford University Press. h. 3-4.
- Marcuse, Herbert (1977). *The Aesthetic Dimension-Toward a Critique of Marxist Aesthetics*. London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd.
- Mohamad, Goenawan (2021). *Rupa, Kata, Obyek dan yang Grotesk: Esai-Esai Seni Rupa dan Filsafat Seni (1961-2021)*. Jakarta: Penerbit Gang Kabel dan Komunitas Salihara. h. 53-55.
- Rancière, Jacques (2004 [2000]). *The Politics of Aesthetic*. New York, London: Continuum.
- Rancière, Jacques (2009). *The Aesthetics Unconscious*. first published in French as *L' inconscient esthétique*, translated by Debra Keates and James Swenson. Cambridge: Polity Press.
- Ranciere, Jacques (2013). *The Aesthetic Revolution and Its Outcomes*. dalam *Dissensus on Politics and Aesthetics*. UK, USA: Bloomsbury Academic.
- Sindhunata (2000). *Tak Enteni Keplokmu: Tanpa Bunga dan Telegram Duka*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama. h. 21.
- Sindhunata (2022). *Mutiara Hati Rakyat dalam Lukisan Djokopekik*. *Majalah Basis*, No. 07-08, Tahun ke-71.
- Utami, Ayu dan Hambally, Alpha (ed.) (2022). *Membaca Goenawan Mohamad*. Jakarta: Komunitas Utan Kayu.
- Yuliman, Sanento (1993). *Seni Djoko Pekik, Pameran Tunggal Lukisan Djoko Pekik*. Galeri Seni Rupa, Taman Budaya Jawa Tengah, Surakarta (12-19 Desember 1993), *katalog pameran*.

# Nishida Kitaro's Expressive Activity in *Katana* Sword Making as a Way to Achieve Pure Experience<sup>1</sup>

Mardohar Batu Bornok Simanjuntak

*mardohar.batu@unpar.ac.id*

Universitas Katolik Parahyangan

## Abstract

Western craft and craftsmanship have long been taken as complementary or even supplementary – in contrast with high art and artistic explorations. This pejorative approach is quite common from western industrial perspective. An artisan's work is then taken less seriously than an artist's *oeuvre d'art*. Contrary to this, Asian countries have long recognised the mastery of these master craftsmen and gave no different treatment to artists and artisans. This paper examines the concept of *expressive activity* from Japanese philosopher Nishida Kitaro in his essay "Expressive Activity" written in 1925. In this Nishida proposes that the fulfilment of a state of mind that he called *pure experience* can only be achieved through an action that is independent from external urges. The author then pursued this line of thought by taking Nishida's idea to see how this kind of *acting* – as Nishida addresses it – is present in the ancient craft of *katana* (Japanese Sword) making performed by veteran swordsmiths. By analysing Nishida's texts including *An Inquiry into the Good* and *Ontology of Production*, the author explains that the old wisdom of "giving life to the steel" can be justified by taking Nishida's pure experience as the *telos* of an artisan's expressive activity.

**Keywords:** Nishida Kitaro, swords, katana, ronin, Zen Buddhism.

## Introduction

It is not uncommon to see how Japan in the feudal era relied heavily on swords. Cinematic *anime* (animated films) and *manga* (Japanese style comic books) have constantly referred to this historical trace glorifying *ronin* (wandering warriors) like Miyamoto Musashi along with their outstanding – if not superhuman – feat, swinging swords in numerous romanticized duels and ambushes. The story of the curved blade – *tachi* – has been central in countless tales of

battles and war – like the unification of Japan under the flag of Toyotomi Hideyoshi and the short-lived dynasty's tragic ending in Sekigahara, 15 September 1600 CE. Japanese culture has also been synonymous with the word "samurai" – a word whose origin dating back to the 7<sup>th</sup> century CE.

A sword entitled *Ame no murakomo no tsurugi* ("the Cloud Cluster Sword) belongs to a late emperor (*tenno*) Jimmu is a sacred treasure of the Japanese royal family. According to the longstanding creational myth *Kojiki*, the sword was even said as the gift from the goddess Amaterasu Omikami to the absolute ruler of Yamato – the former name of Japan. The western way of addressing the sword as "samurai sword", however, is slightly misleading. A country with warrior-class absolute *bakufu* rulers from around 12<sup>th</sup> century to 19<sup>th</sup> century CE certainly has developed a complex understanding of their warfare, of which the blade is no exception.

Scholars like Stephen Turnbull and Mitsuo Kure argues that the phrase "samurai sword" is "too little too late". It is rather an overarching term to simplify the vast spectrum of the Japanese warrior caste and their weapons of honours. "Too late" means that this social stratum in the Japanese society in the feudal era has developed further than just this word – *samurai* – suggests: "the ones who serves" (Turnbull, 2008:13). The embryonic stage of this unique way of using warfare as means of ruling can be dated back to the 7<sup>th</sup> century CE, when Japan solidified its military despots in the form of emperors (Turnbull, 2008:10-13). These people were known from those days onward as *bushi* – or men of arms (Kure, 2001:7), and at that time it was ranging as a commanding line from *kucho*, *taisei*, *ryosai*, *koi*, *shoki*, to *daiki* (Kure, 2001:8). Subsequent development of bushi made the term samurai completely misleading – as having the word "soldier" to refer to everyone in the military and ignores their rank.

"Too little" applies to the sword. At first the Japanese began with two types of swords – *tachi* and *tsurugi*. Where *tachi* is one-sided curved blade, *tsurugi* is the exact opposite. It has two sharp edges, straight (*chokuto*) and is certainly influenced by the Chinese

<sup>1</sup> This paper has been presented in the AFTI Conference 2023 entitled "Asia as a Locus of Philosophy and Theology", March 10-11, 2023, and has not been published before.

(Kure, 2001:86; Yumoto, 2008[1958]:29). The latter was then phased-out, and *tachi* in turn was evolved to be a sophisticated set of blades, mostly based on its length. Scholars like Oscar Ratti and Adele Westbrook noted at least there are five classes of sword that belongs to a bushi: *daito*, *katana*, *wakizashi*, *tanto* and *aikuchi*. Together with *wakizashi*, *katana* forms a kind of *bushi* regalia called *daisho* (Ratti and Westbrook, 1973: 223-4). *Daisho* has always been in pair, and it is inappropriately addressed as the “samurai sword”. This ignorance is natural, though, as guns in the West have developed into numerous kinds of ammunition-based projectile weaponry, and the only word known to public is just “gun”.

If *daisho* plays a strong role in the feudal social order in military-ruled Japan, it is probable to assume that those who forge it do not do this for the urge of mere financial reward, since the smiths are more of artists than makers. A sword expert John M. Yumoto noted that there were five schools of sword making in Japan- Bizen, Yamashiro, Yamato, Soshu, and Mino - each with their own style and closely-guarded secret recipes and methods (Yumoto, 2008[1958]:31). If it is just a mere “sword factory” - then these schools will be completely irrelevant.

### Research Question and Method

This paper is aimed to answer a question: “What does it mean to make a sword in the Japanese society?” The author uses this to elaborate on two possible answers. First, sword has no significant meaning and role for the Japanese despite their centuries long history of military rule. Second, sword plays a paramount role in the Japanese culture in that philosophical analysis can be employed to reveal the ethos underlying modern Japan.

Certainly, the author will dismiss the former and claim the latter. The author will argue that *katana* - the most representative kind of Japanese sword - is not just a mere instrument. Taking this as the point of argumentative departure, the author will treat the second answer using philosophical standpoints from Japanese philosopher Nishida Kitaro with his expressive activities - whose reasoning on pure experience is heavily influenced by American philosopher William James.

The analysis will be conducted by comparing James’s idea of pure experience in his seminal essay “A World of Pure Experience” from 1904 and Nishida’s expressive activity mainly in his works in *The Ontology of Production* and *An Inquiry into the Good*, written in 1925. From this comparison the author will then draw a line to articulate the main reason behind swordsmiths’ motivation to forge

and further treat the swords as “artworks” - and not for a mere product from just an ordinary factory.

### Giving Life to the Steel

A surviving master swordsmith in the modern era, Kunihira Kawachi - best known for reviving the long forgotten sword-making style called Midare Utsuri, gave his statement about the “life” of a sword. Based in Nara, the former capital of Japan, Kunihira says in a documentary report by NHK - government-owned Japan’s official broadcasting service - that:

“Don’t kill the steel. We give the steel life. Forge the steel, and bring out its best self. [...] The steel, either it comes to life, or it dies.” (NHK World, 2019)

Kunihira is not just toying with words and personifying the blade. He ties *katana* to his own reason of existence:

“[*Katana* is] beautiful because it cuts so well. Because it cuts, you look after it. Because it cuts, you respect it. It has spiritual power. [...] To cut is a sword’s reason to exist. That must never be forgotten. My job is to make a blade that cuts. It is beautiful because it cuts. It is the beauty of utility. If a blade did not to cut, our job would not exist.” (NHK World, 2019)

To Kunihira, he is the enabler of the blade’s potential to cut. In his statement Kunihira implied that the reason of existence of the sword is deeply entangled with that of the smith. Another smith, a master knife-sharpener, named Sakashita Katsumi values his lifework path with this statement:

“What makes a good knife is not the price or the maker, it is how it is sharpened. A knife is not about cutting things in half. The best knives bring joy to the food being sliced. They cut effortlessly.” (NHK World, 2020)

Sakashita is not just doing it for his savings, rather he is doing for him and the knives he sharpened:

“There are no signs or paved roads in the path I am following. I do not know if I am going uphill or downhill. This job was full of hardships[,] but I never once thought of quitting. This is the path I chose.” (NHK World, 2020)

Again, Sakashita takes his chosen profession to profess his loyalty to the knives entrusted by the

expert chefs from around Japan. His dedication is directed toward the joy of restaurant guests and customers, and not for the sake of his wealth. Both Sakashita and Kunihira are the living proofs of working as enabling, and not toiling.

Their testaments of this spiritual path of professing have a long history. Even the legend dates back to a mythical swordsmith named Amakuni, who shed his tears over broken swords, only to take up oath and shut himself in his workshop to make the unbreakable sword. Amakuni was not even threatened by the emperor, the legend goes. It was his own willingness to make the best sword that drove him to out-best his own standard (Yumamoto, 2008[1958]:27-8).

Japanese swordsmith is not just a smith. Like Kunihira, the forging rituals begin with the purification of the smith by pouring cold water all over his body. He then offers his prayer to an altar of the deity – located in his forge. He wears his uniform during the whole smithing process. The process is then completed by engraving his name to the new-born blade. Every blade then carries the maker's name – the smith has become one with the *katana* (Yumamoto, 2008[1958]:99-110).

From the user's perspective – *bushi* – a sword has to be morally worthy. "The soul" tempered by legends like Masamune, Yoshimitsu, and Yoshihiro strengthened the moral worth of the blade (Ratti and Westbrook, 1973: 226-7). In other words, the sword has to cope with the spartan self-discipline of its owner. An ancient text, *Hagakure* by Yamamoto Tsunetomo, clearly describes these demands.

"[...] [E]very morning samurai would diligently groom themselves by bathing in the open air, shaving their foreheads (*sakayaki*), putting fragrant oil in their hair, cutting their fingernails and filling them with pumice stone, then polishing them with wood sorrel. Of course, military equipment was kept neat and dusted, and polished to be free of rust. Although paying so much attention to personal appearance may seem grandiose, it is because of the samurai's resolve to die at any time that he makes preparation to meet his death. If slain with unkempt appearance, it shows a lack of forethought regarding his fate, and he will be scorned by his enemy as being unclean. This is why young and old alike should always pay attention to matters of personal grooming." (Yamamoto, 2014:77)

Another scholar, Christopher Hellman, cited that "in the end the sword becomes part of the body". This means that for a *bushi* it is important to become one with the blade, and any attachment to the fear of living should be replaced with the acceptance of the joy of death. Another citation by Hellman: "Those who seek to hold onto life will lose it." Hellman then added:

"In a contest, those who concentrate on death, who do not seek to preserve their lives, will certainly live." (Hellman, 2010:53,33)

A contemporary *kenjutsu* practitioner from the Shinkendo school, Toshishiro Obata, states that:

"The sword of the bushi became more than just a tool of the warrior, or even a symbol. The identity of a bushi was inextricably intertwined with the sword; it was always by his side, and became a part of him." (Toshishiro, 2012:6)

Later, Toshishiro added:

"In its creation, a sword even was formed out of the traditional five elements found in nature – wood, fire, earth, metal, and water. As the final step in the forging of the sword, the swordsmith is said to have put his soul into it, imbuing the sword with its own life and identity." (Toshishiro, 2012:6)

Paradoxically though, "the life of the blade" is intended for taking "the life human beings". One of the examples of testing a sword (*shito*) is through human corpse cutting in the early centuries of the samurai's era. The only way to test a sword is through cutting something (Toshishiro, 2005:37,41). The purpose of a living *katana* – with the embodiment of the maker (the smith) and the user (the warrior) – is bring death as efficient and effective as possible.

### **Katana Smithing as Pure Experience**

Both smiths – Kunihira and Sakashita – represent two opposite ends of the existence of a blade. On one hand, the *katana* maker Kunihira emphasizes the importance of cutting – whatever the *katana* cuts – as the primary reason of his life enterprise. On the other, Sakashita embraces the joy of culinary experience as the foundation of his decision to pursue a lifelong career as a knife-sharpener. For the former, Kunihira is oblivious of the action taken by the wielder of the sword. The latter, on the contrary, only takes chefs as his client as he wants to assure that his works resonate in the palates of the chefs' clients and customers.

Whatever the premise is, the author has demonstrated that it is not possible to claim that the act of forging a katana blade in the Japanese culture is a mere act of an artisan in the western sense of meaning. Had it been for the sole purpose of profits, these masters would cease to exist when Japan embraced modernization. Their numbers – these swordsmiths and master sword makers – are thinning, but the method used is more of an artist than an artisan. In fact, the word ‘artisan’ barely accommodates the grasp of the context. Therefore, the author proposes Nishida’s idea to fill this contextual gap.

According to Nishida’s scholar Michiko Yusa, Nishida’s life in the most turbulent times in Japanese history has taught him to embrace philosophical pragmatism as a way to cope with his losses and console his pain during the war period. Even his death on June 7 1945 was marked by the defeat of the Japanese forces and rationed food supplies. One of his biggest lost is the death of Nishida’s daughter, Yuko, on January 11 1907. The brutal and never-ending war had taken the lives of everyone closed to Nishida – even the philosopher himself. (Yusa, 2002).

Preferring to not to blame any sides in the most horrific human tragedy in the modern times, Nishida began to incorporate Zen Buddhism into his philosophy (Yusa, 2002:77). The author argues that this approach by the Japanese philosopher is not a mere coincidence. During the military rules by the *daimyo*, Zen was one of the beliefs that survived the hundreds of years of war and clannish disputes. Other Buddhist sects and even Christianity perished. The Zen’s conception of balance rather than sins greatly convinced the military lords and commanders that this religion was not a threat to their authorities.

The recurrent themes in Nishida’s thought are that human consciousness – in the cognitive, volitional, or aesthetic aspects – works through oppositions. The act of knowing for Nishida, according to Yusa’s interpretation – necessitates our abandonment of the self. Objective knowing is only possible when our subjective agency is abandoned. Human beings themselves are driven by this opposing forces. The existence of human bodies prerequisites his ideals, which in turn requires the body to sacrifices itself to sustain the ideas. We work, in Yusa’s line of argument concerning Nishida’s thought, as our effort to reach the ideals and abandon our physical urges. These ideals can be distorted, and our effort of purification is then necessary. Self-egoism can easily replace our struggle to reach our humanity – individualism. Our pure effort after discarding our

egoism is the pure experience itself (Yusa, 2002:77-84).

Taking Nishida’s position through the lens of Yusa, for every glass we drink the cup must be emptied. For every purchase we make our wallet will be emptied. For every heart we won our schedule must be emptied. For every blade Kunihira strives, the painstaking effort assures the smith to become less of himself and more of the blade. The ultimate act of selflessness is when Kunihira is no longer there – only the hammer, the anvil, and every tool he needs to give birth to the blade present. The same thing applies to Sakashita. Only when Sakashita is absent and the food enthusiasts are present, the knives can be completely sharpened.

The absence of the self mainly breaks the boundary of the cognitive and volitional. The act of drinking requires the knowledge of drinking (how I put the tip of the cup on my lips) and the desire to drink. When we drink, this division is no longer necessary. In my act of drinking I do not need to separate the two. In English, I am drinking is when I experience the drink going through my mouth and to my throat. This *going-on* experience, according to Yusa, is what Nishida takes as pure experience (Yusa, 2002:96-7).

Nishida’s proposal concerning the significance of pure experience cannot be taken apart from the work of William James. According to James, our experience is incomplete because what we experience is our knowledge. The completion is only possible when what humans experience is their perception (James, 1904). In his article James differs two experience: telling about a library hall or going to the library hall. The same thing can be said between taking a tour group for a vacation and listen to what a tour guide says, and experiencing the place itself without any explanation about the venue. When our experience is told, the purity of the experience is tainted.

Master swordsmiths in Japan tell their apprentice nothing. The apprentice is doing the work, and not being told to do the work. From James standpoint, this is only possible when the master is giving their pure experience. The apprenticeship in Japanese way is always conducted in silence – the only teacher is the sword being made itself. The teacher has nothing to teach – because he is not present. When the teacher is absent, the sword reveal itself to the student. The teacher is in the hammer, anvil, and the forge. In this the task of the teacher is to negate his presence and become one with the hammer, the fire, and the ore. Only there can he meet the teacher and learn his techniques.

James' scholar David C. Lamberth clarifies James' definition of pure experience as "immediate flux of life which furnishes the material to our later reflection with its conceptual categories" (Lamberth, 1999:28). In this, James dilutes the borders between monistic and pluralistic nature of experience (Lamberth, 1999:25). This dilution is what Nishida addresses as the unity of consciousness. In the unity of consciousness, according to Nishida, the good is the happiness itself, not the pleasure. This unity is the act of the will, and pure experience – Nishida says – anchoring his claim from Aristotelian standpoints (Nishida, 1990 [1921,1987]:123-4). By taking this disposition, Nishida is closing the gap left by Immanuel Kant when the practical reason and aesthetic judgment left unresolved.

From this perspective, the act of smithing conducted by masters like Kunihira is actually irrelevant with the usage of the *katana* in battle. What the smith does is taking his presence to the steel – thus "the life of the steel". His inability to negate his presence will "kill the steel". Kunihira is acting on behalf of the will, his will, in that only his unity of consciousness. His action is for his own good, not for his pleasure. This renders the paradox less meaningful: Kunihira does breathe life into the steel. The telos of the blade is to cut – and cutting for the sake of defending humanity is certainly closer to will of the swordsmith than chopping heads for the purpose of mere pleasure.

### Expressive Activity as Pure Experience

A mere act is not, according to Nishida, an expressive activity. Nishida says in "*Hyogen Sayo*" that an expressive activity is: "activity that appears in the profound depths of self-awareness that negates even self-awareness itself; herein, time loses the form of time itself and enters into an aspect of eternity" (Nishida, 2012 [1925]:52). This statement consists of two elements: first, the action consists of a negation toward the action; and second, the action must negate time. To understand Nishida's suggestion, we need to consider how an action is conducted.

For Nishida, the main problem with non-expressive activities is its measure against its own goal – or gain. If a runner is on a race, then her or his action of running is based on: her or his ability to reach the finish line, and the shortest time possible to reach the assigned distance. The distance is used as the yardstick of her or his achievement. Here her or his action is a measured action. When the action is measured, then the actor of the action is told. This restrains the actor of the action from experiencing pure experience. By being told, an actor cannot

perceived using his or her perception. His mind is full of concepts – and the percept is interrupted.

The first negation is toward the action itself; in the analogy the runner must negate the finish line. His or her action of running must be based on the internal urge from him or her to run – because he or she can or has the ability to run. The second negation is time: where his or her usefulness is measured against temporal standards. Time is the consequence of direct external urges. This is the time he or she has to negate. Nature does not have assigned time. The elements have their own time, and for them, our time is not time. Evolution has time, and no corners can be cut. Wine cannot be forced to reach maturity for the sake of bottling, as coffee beans ask for seven complete years before they can offer us their shared happiness. Steel and charcoal have their own time, and not the assigned time we push for the sake of production scale. The runner negates the assigned time by running according to what his or her body needs.

To achieve pure experience, a smith cannot forge a *katana* because he is told to do so. A smith forges because of the *katana* is there, waiting in the form of an ore. A smith forges because he is a smith, and not because he has to smith. Sakashita, although he is not forging a blade, works in the same manner. He does not recognize time in his work. The knives are ready to be sharpened, and he sharpens because he is a sharpener. It is the knife's presence that requires Sakashita's absence. The knife is sharpened when the time is ready. Like Kunihira, each part of the edge has its own time – a time that does not belong to the master sharpener. The time belongs to the knife itself. That means, a blade can only be tempered by the blade itself according the time the blade requires. At this point, the blade provides pure experience to the master swordsmith, in that the boundary of concept and percept does no longer exist.

### Conclusion

Making a *katana* in the Japanese line of sword-making is not just fabricating one, for a reason: the action of the smith himself is an expressive activity. This activity is different because of two reasons: it negates the action of the actors and it negates time. These then provide the sufficient condition for the action of *katana* making as pure experience – or the most genuine form of experience according to William James. The absence of the smith is the prerequisite for the presence of the blade. Smithing a *katana* is not then for the purpose of making one, rather, the smith fulfils his individuality that is free from self-egoism.

This provides the author a way to see these artisans in a new way. The practice of sword-making is never simple, and it is not to be taken lightly. In the Japanese society, the expressive activity of sword-making is an important symbol that negates the external urges found in modern way of living. Living a life in its purest experience is an offer that has always been around for centuries, if not millennium. It embodies the concept of selflessness - in the most vivid example standing the test of time.

## References

### Primary References

Nishida, Kitaro. "Expressive Activity" in *Ontology of Production*, translated by William Haver (Durham and London: Duke University Press, 2012)

Nishida, Kitaro. *An Inquiry into the Good*, translated by Masao Abe and Christopher Ives (New Haven and London: Yale University Press, 1990)

### Secondary References

Hellman, Christopher. *The Samurai Mind* (Tokyo: Tuttle Publishing, 2010)

James, William. "A World of Pure Experience" in the *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*. Vol. I. No. 20 (1904)

Kure, Mitsuo. *Samurai* (Tokyo: Tuttle Publishing, 2001)

Lamberth, David C. *William James and the Metaphysics of Experience* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)

Ratti, Oscar and Westbrook, Adele. *Secrets of the Samurai* (Tokyo: Tuttle Publishing, 2009)

Toshishiro, Obata. *Modern Bushido* (San Gabriel: International Shinkendo Federation, 2012)

Toshishiro, Obata. *Shinkendo Tameshigiri* (San Gabriel: International Shinkendo Federation, 2005)

Turnbull, Stephen. *The Samurai Swordsman* (Tokyo: Tuttle Publishing, 2008)

Yamamoto, Tsunetomo. *Hagakure*, translated by Alexander Bennet (Tokyo: Tuttle Publishing, 2014)

Yumoto, John M. *The Samurai Handbook* (Tokyo: Tuttle Publishing, 2008)

Yusa, Michiko. *Zen and Philosophy, An Intellectual Biography of Nishida Kitaro* (Honolulu: University of Hawai'i University Press, 2002)

### Documentary

NHK World-Japan. Forging the Blade [Nara]. 9 March 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=yEbH-Yxpeo4>

NHK World-Japan. Sakashita Katsumi: Master Knife Sharpener. 15 December 2020. [https://www.youtube.com/watch?v=-0QAIcp\\_o](https://www.youtube.com/watch?v=-0QAIcp_o)

# Siapa Zarathustra dalam Filsafat Nietzsche?

**Yohanes Mega Hendarto**

*megahendarto.24@gmail.com*

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

## Abstrak

Dalam buku *Demikian Zarathustra Bersabda*, Nietzsche menampilkan satu tokoh yang banyak ditafsirkan oleh para pembaca sebagai seorang nabi. Para penafsir dan komentator teks Nietzsche mengatakan bahwa Nietzsche terinspirasi dari seorang nabi zaman dahulu, tapi ada pula yang menuliskan bahwa Zarathustra tidak lain ialah Nietzsche itu sendiri. Penulis akan membahas mengenai tokoh Zarathustra menurut tradisi sejarah dan kebudayaan Persia. Lalu dilanjutkan dengan latar belakang Nietzsche hingga akhirnya terinspirasi dari kebudayaan tersebut dan memilih menggunakan Zarathustra dalam karyanya. Kemudian pembahasan dilanjutkan dengan memasukkan beberapa penafsiran dari Martin Heidegger, Peter Levine, Gilles Deleuze, dan Mazzino Montinari mengenai tokoh Zarathustra yang dimaksud Nietzsche. Di bagian akhir, penulis memberikan pertimbangan tafsiran kepada pembaca teks Nietzsche bahwa Zarathustra adalah *bahasa* atau *selubung* yang digunakan Nietzsche untuk menyampaikan gagasannya mengenai *Kekembalian yang Sama Secara Abadi* dan *Manusia yang Melampaui* (Übermensch).

**Keywords:** Zarathustra, Persia, *Kekembalian yang Sama Secara Abadi*, *Manusia yang Melampaui*.

## Pendahuluan

Sosok Zarathustra menjadi tokoh sentral yang Nietzsche tuliskan dalam *Demikian Zarathustra Bersabda* yang buku pertama terbit pada Januari 1883 dan buku kedua terbit Juli 1883. Kemudian, buku keempat terbit 1884 dan yang keempat terbit 1885. Dari segi isi, buku ini memunculkan banyak tafsiran di kalangan komentator dan penerjemah karena berisikan aforisme-aforisme Nietzsche yang memuat unsur sastra serta gagasan filosofisnya. Begitu pula dengan sosok Zarathustra yang masih menjadi teka-teki tersendiri dan meninggalkan banyak tafsiran.

Secara historis, Zarathustra dikenal sebagai nabi dalam kepercayaan Zoroastrianisme. Namun secara ideologis, tampaknya Nietzsche memasukkan sejumlah gagasan pokoknya dalam tokoh tersebut. Dengan kata lain, Nietzsche hanya sebatas menggunakan figurnya terlepas dari konteks historisnya. Gilles Deleuze melihat Zarathustra sebagai sosok pendahulu yang mempersiapkan kedatangan *Manusia yang Melampaui* (Übermensch). Tafsiran

Deleuze juga akan dibandingkan dengan tafsiran lainnya, seperti Martin Heidegger yang mengatakan bahwa Zarathustra ditampilkan sebagai sosok guru yang mengajarkan gagasan filosofis Nietzsche. Bagaimanapun juga, tafsiran terhadap Zarathustra masih menjadi diskursus di kalangan peminat filsafat Nietzsche karena Nietzsche sendiri sesungguhnya menolak apa yang dia tulis untuk dipahami.

## Zarathustra dalam Tradisi

Zarathustra merupakan pendiri dan nabi dari kepercayaan Zoroastrianisme. Para ahli memperkirakan ia hidup dan menyebarkan ajarannya di bagian Timur wilayah Iran, Afganistan atau Turkmenistan. Perkiraan ini didapat dari penemuan *Gatha*, bagian dari kitab Zoroasterian yang diyakini ditulis oleh Zarathustra sendiri. Memang, waktu kelahirannya serta kapan ajarannya mulai tersebar, secara waktu tidak dapat ditentukan secara pasti. Hanya saja, dari beberapa tradisi, ia hidup jauh sekitar 600 SM.<sup>1</sup>

Berdasarkan tradisi pula, Zarathustra telah menerima pewahyuan dari Ahura Mazda<sup>2</sup>. Ia dipercaya sebagai pencetus monoteisme di mana ia menyanggah gelar sebagai "Tuan yang Bijaksana". Ia mengajarkan dualisme karena membedakan mana kekuatan jahat dan kekuatan yang baik. Zarathustra sebenarnya memberikan ajaran yang berbeda dari kepercayaan politeisme yang kala itu tersebar di wilayah Iranian. Ia mengajarkan bahwa Ahura Mazda ialah pemilik "kerajaan" di akhir zaman dan menjanjikan kebahagiaan dan keabadian. Ia dikenal juga sebagai tokoh yang mereformasi kepercayaan Iranian kuna dengan dasar nilai-nilai sosial dan ekonomi.

Secara singkat, Zarathustra memberikan ajaran bahwa Ahura Mazda menciptakan dua roh: Angra

1 Bdk. Franz Cardinal Konig, *Zarathustra: Iranian Prophet*, <https://www.britannica.com/topic/Ahura-Mazda>, diakses pada 20 September 2023.

2 Dewa tertinggi dalam kepercayaan Iranian, khususnya Zoroasterianisme yang diyakini sebagai pencipta alam semesta beserta tatanan kosmik. Dialah yang menentukan kehidupan, kematian, terang, gelap, pemelihara sekaligus penghancur semesta. Seringkali dewa ini dilambangkan dengan simbol burung yang mengembangkan sayapnya. Bdk. Franz Cardinal Konig, *Ahura Mazda: Zoroasterian Deity*, <https://www.britannica.com/topic/Ahura-Mazda>, diakses pada 20 September 2023.

Mainyu (roh baik/pemelihara) dan Ahriman (roh jahat/penghancur). Para pengikutnya memiliki kehendak bebas untuk memilih roh mana yang akan mereka ikuti. Dualisme etis ini memberikan para pengikutnya mengenai konsep antara yang baik dan yang jahat.

Lebih lanjut lagi, Zarathustra mengisahkan bahwa pada permulaan zaman, dunia dikuasai oleh dua kekuatan roh ini. Di antara kedua roh ini, manusia terikat untuk memilih di antara keduanya. Dari "pilihan bebas" inilah nasib manusia selanjutnya akan bergantung karena sepanjang hidupnya mereka harus mempertanggungjawabkan apa yang mereka pilih di awal. Bagi mereka yang memilih roh baik, maka kelak akan mendapatkan kehormatan dan keabadian, sedangkan mereka yang memilih roh jahat akan mengalami kedukaan. Dalam hal ini tidak ada namanya perubahan pilihan (dari baik ke jahat atau sebaliknya) selama manusia menjalani tanggungjawab atas pilihannya.

Sementara itu sebagai perbandingan, Marc Sautet, dalam bukunya yang menuliskan bahwa sosok Zarathustra di Persia dikenal atas tiga perbuatan besarnya. *Pertama*, ia me-reorganisasi pertanian dengan melindungi binatang pekerja dan melestarikan kemurnian air (dari bangkai makhluk hidup). *Kedua*, ia mereorganisasi masyarakat dengan menghalau kaum nomaden yang mencoba merebut wilayah (ancaman dari luar) dan merestrukturisasi sistem kasta (ancaman dari dalam). *Ketiga*, ia mereorganisasi agama dengan menghubungkan setiap cobaan dengan roh jahat (*deva*) dan dengan menempatkan Ahriman, roh kejahatan dan kegelapan di bawah dewa pencipta (Mazda). Ketiga hal inilah yang membuat Zarathustra menjadi sosok superior pada zamannya. Namun, disamping semua penjelasan itu, Marc Sautet memberikan catatan yang jelas bahwa, tidak ada seorang pun yang mengetahui sosok Zarathustra yang sebenarnya, bahkan kebenaran mengenai ada atau tidaknya tokoh ini.<sup>3</sup>

Tidak banyak sumber yang bisa dijadikan acuan untuk menelusuri nabi Zoroaster ini. Yang perlu ditelusuri kemudian ialah bagaimana Nietzsche bisa mencantumkan tokoh ini dalam karyanya? Bagian berikutnya akan membahas mengenai latar penulisan *Demikianlah Zarathustra Bersabda*.

### Nietzsche dan Persia

Sewaktu kuliah di Universitas Basel, Nietzsche mulai mempelajari sejarah dan budaya Yunani-Romawi. Di sini ia juga mulai mendalami filologi terutama yang berkaitan dengan karya-karya literatur dalam baha-

sa Yunani dan Latin hingga akhirnya mengantarkan ia kepada pengenalan dengan sejarah budaya kuna Persia<sup>4</sup>. Kebudayaan kuna Persia memang seringkali dibahas sebagai budaya Asiatik yang menyatu dalam kekuasaan kerajaan sebagai perbandingan dengan model negara Yunani. Daryoush Ashouri, seorang peneliti kebudayaan Persia dan Jerman, menyatakan bahwa ketertarikan Nietzsche pada budaya Persia membawanya pada pilihan untuk menyertakan "Zarathustra" sebagai nabi yang mewartakan gagasan filosofisnya sekaligus sebagai pahlawan eponim<sup>5</sup> dalam karyanya *Demikianlah Zarathustra Bersabda*. Maka jika diamati kembali, Daryoush tidak menilai bahwa Nietzsche menggunakan tokoh Zarathustra secara mentah-mentah untuk menyampaikan gagasan filosofisnya, namun menggunakan Zarathustra sebagai penamaan atas tokoh yang ia ciptakan.

Daryoush melanjutkan bahwa Nietzsche sesungguhnya tidak menaruh ketertarikan yang mendalam terhadap sejarah Persia setelah kemunculan Islam, meskipun dalam *Genealogi Moral*, bagian III, § 24 ia menuliskan,

"Ketika para tentara perang salib Kristen berada di Asia Timur bertemu dengan kumpulan Para Pembunuh yang tak terlihat, kumpulan dari roh *par excellence* tersebut, yang peringkat terendah mengikuti aturan ke taatan seperti dari yang pernah dicapai oleh kumpulan para biksu, mereka berada di suatu jalan atau yang lain mengisyaratkan suatu simbol dan semboyan disediakan hanya untuk tingkatan tertinggi sebagai motto mereka: "Tidak ada yang benar, semua diizinkan"<sup>6</sup>

4 Daryoush Ashouri, *Nietzsche and Persia*, diterbitkan di <http://www.iranicaonline.org/articles/nietzsche-and-persia>, diakses pada Rabu, 20 September 2023.

5 Istilah yang digunakan untuk menamai suatu tokoh, tempat, atau benda tertentu dikarenakan kontribusi atau peranan (nama) tokoh yang bersangkutan.

6 "When the Christian crusaders in the Orient encountered the invincible order of Assassins, that order of spirit *par excellence*, whose lowest ranks followed a rule of obedience the like of which no order of monks ever attained, they obtained in some way or other a hint concerning that symbol and watchword reserved for the highest ranks alone as their secretum: 'Nothing is true, everything is permitted'". Friedrich Nietzsche, "Genealogy of Morals, Third Essay, §24", dlm. Nietzsche, *Basic Writings of Nietzsche*, ed. Walter Kaufmann, intro. Peter Gay (The Modern Library: New York, 2000), hal. 586, cetak tebal oleh penulis. Kata Assassins (para pembunuh) pada tulisan di atas merujuk pada salah satu sekte Islam yang ditemukan pada abad 11M. Kata assassins (para pembunuh) pada kutipan di atas merujuk pada suatu sekte Islam yang ditemukan pada abad ke 11M. Sekte ini memahami bahwa tidak ada yang berharga dari agama maupun moralitas, mereka tidak percaya apapun.

3 Marc Sautet, *Nietzsche Untuk Pemula*, terj. Imelda Kusumastuty, (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hal. 138.

Ketertarikan Nietzsche kepada Persia tertuang dalam gagasannya mengenai pergerakan sejarah dan siklus waktu. Konsep waktu dari tradisi Persia memberinya inspirasi untuk konsep *Kekembalian yang Sama Secara Abadi* yang diungkapkan secara dramatis oleh Zarathustra. Pada gagasan ini, Nietzsche menggunakan bahasa Persia untuk kata “*hazar*” yang merujuk pada siklus ribuan tahun (*hazara*) dalam kepercayaan Persia.<sup>7</sup> Dalam *Demikianlah Zarathustra Bersabda*, ia berbicara mengenai kerajaan milenial yang besar melalui Zarathustra ciptaannya.<sup>8</sup>

Mengenai gagasan *Kekembalian yang Sama Secara Abadi*, Mozzino Montinari memiliki pemikiran yang kurang lebih senada. Ia menuliskan bahwa Heraklitos, dalam banyak pemikirannya telah meruntuhkan pemisah antara barbarian dan Helenis, antara Persia dan Yunani. Dalam karya *Philosophy in The Tragic Age of Greeks*, Nietzsche menerima bahwa Heraklitos sendiri dipengaruhi oleh gagasan-gagasan dari Zoroasterianisme.<sup>9</sup>

Montinari turut menyertakan keterangan bahwa wawasan Nietzsche mengenai budaya Persia cukuplah mendalam. Ada dua contoh kutipan yang menegaskan pernyataan itu. Pertama, pada dua fragmen di awal 1874 yang Nietzsche tuliskan, “*Persia: menembak dengan baik, mengendarai [kuda] dengan baik, tidak meminta pinjaman, dan tidak berbohong*”; “*Bagaimana seorang Persia dididik dengan baik: untuk menembak dengan busur dan menyatakan kebenaran*.”<sup>10</sup> Kedua, ada pada bagian pertama *Demikianlah Zarathustra Bersabda*, karya yang ia tulis sembilan tahun kemudian, “*Untuk menyatakan kebenaran dan mengetahui bagaimana menggunakan busur dan panah –ini tentu sulit bagi bangsa darimana aku memperoleh namaku- sebuah nama yang patut dihargai sekaligus berat bagiku*”<sup>11</sup>

7 Daryoush Ashouri, *Nietzsche and Persia*, diterbitkan di <http://www.iranicaonline.org/articles/nietzsche-and-persia>, diakses pada 20 September 2023.

8 “*What must come one day and may out pass? Our great Hazar: that is, our great distant human kingdom, Zarathustra kingdom of a thousand years*”. Bdk. Nietzsche, “Thus Spoke Zarathustra, ‘The Honey Sacrifice’, Part IV”, dlm. Walter Kaufmann (ed.), *Basic Writings of Nietzsche*, (The Modern Library: New York, 2000), hal. 352.

9 Mazzino Montinari, *Reading Nietzsche*, trans. Greg Whitlock, (Chicago: University of Illinois Press, 2003), hal. 69.

10 Mazzino Montinari, *Reading Nietzsche*, hal. 70.

11 Bangsa yang dimaksud pada bagian itu tentu bangsa Persia. Bdk. Nietzsche, “Thus Spoke Zarathustra; ‘On The Thousand and One Goals’, Part I,” dlm. Walter Kaufman (ed.), *The Portable Nietzsche*, (New York: Penguin Books, 1982), hal. 170-171.

Lebih lanjut lagi, Montinari kemudian menganalisa kemunculan tokoh Zarathustra ini dalam karya Nietzsche. Dalam *Pengetahuan yang Mengasyikkan* “Buku Pertama”, § 342, Zarathustra muncul untuk pertama kalinya. Pada awal Agustus 1881, Nietzsche menuliskan gagasan *Kekembalian yang Sama Secara Abadi* secara garis besar, di mana tiga minggu kemudian, nama Zarathustra muncul pertama kalinya dalam tulisan yang berjudul *Bulan dan Keabadian*.<sup>12</sup>

Dengan memahami bahwa Nietzsche memiliki pemahaman akan budaya dan sejarah Persia inilah kita mulai bisa menganalisa sosok Zarathustra dalam karyanya. Nietzsche sendiri menulis *Demikianlah Zarathustra Bersabda* dalam empat periode waktu yang berbeda, meski memang ia mulai menulisnya pada Agustus 1882 di mana ia juga menyelesaikan dan menerbitkan empat buku *Pengetahuan yang Mengasyikkan*. Buku *Demikianlah Zarathustra Bersabda* yang pertama terbit pada Januari 1883, lalu yang kedua pada Juli 1883. Disusul kembali dengan buku ketiga pada 1884 dan yang terakhir pada 1885. Setyo Wibowo mencatat bahwa pada periode penyusunan buku *Zarathustra* ini, Nietzsche banyak menulis karya-karya puitis.<sup>13</sup> Entah ada hubungannya tidak, namun perlu dicatat pula bahwa delapan belas bulan sebelum ia menulis *Demikianlah Zarathustra Bersabda*, Nietzsche menerima wahyu saat ia berjalan-jalan di sepanjang danau Silvaplana pada Agustus 1881, seperti yang dituliskan juga oleh Setyo Wibowo. Pengalaman menerima wahyu ini Nietzsche tuliskan demikian,

[...] Ide pewahyuan, jika dengan itu yang dimaksudkan adalah penglihatan mendadak dari sesuatu yang menampak atau membuatnya didengar oleh seseorang dengan presisi dan kejernihan yang tidak bisa diungkapkan, sedemikian rupa sehingga menjungkirbalikkan diri paling intim seseorang, maka ide semacam itu benar-benar pernah ada faktanya. Orang mengertinya tanpa mencarinya; mendapatkannya tanpa meminta pemikiran berkilat seperti petir, memaksa diterima secara definitif: aku tidak pernah punya kesempatan memilih. Di situ jiwa terangkat, dilepaskan sejenak dari ketegangan dalam derai air mata; secara mekanis kaku bergerak berjalan, berjalan cepat, melambat tanpa disengaja. Sebuah ekstasi di mana kesadaran menjadi sangat tajam: sadar akan ribuan sensasi dan getaran yang terasa sampai ujung-ujung jari, akan jurang kebahagiaan di mana kengerian dan derita hebat tidak lagi tampak sebagai musuh kebahagiaan melainkan sebagai konsekuensi tak terelakkan, elemen niscahya, nuansa yang *harus ada* di tengah keberlimpahan

12 Mazzino Montinari, *Reading Nietzsche*, hal. 70

13 Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, (Yogyakarta: PT Kanisius, 2017), hal. 49.

an cahaya. [...] Itulah pengalamanku dengan yang namanya *inspirasi*; [...]"<sup>14</sup>

Tidak dapat dipastikan bahwa pengalaman *pewahyuan* yang diterima Nietzsche menjadi alasan ia menulis *Demikianlah Zarathustra Bersabda*. Penulis justru menemukan para penulis setelahnya lebih memfokuskan pada penafsiran mengenai sosok Zarathustra dalam karya Nietzsche. Maka, pada bagian selanjutnya akan dibahas mengenai penafsiran dari berbagai penulis mengenai Zarathustra yang Nietzsche hendak maksudkan.

### Beragam Tafsiran

Sosok fenomenal Nietzsche dan karya-karyanya tentu menarik perhatian para filsuf setelahnya untuk memberikan penafsiran tersendiri, termasuk di antaranya ialah Martin Heidegger. Pada 1954, Martin Heidegger menuliskan esai yang dipublikasikan di Jerman dengan judul, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* (Siapakah Zarathustra-nya Nietzsche?).

Pertama-tama, Heidegger menganalisa sub judul dari *Demikianlah Zarathustra Bersabda: Sebuah Buku untuk Semua orang dan Tak Satu Pun*. Bagi Heidegger, makna dari "Semua Orang" di sini bukanlah siapapun pada umumnya, melainkan bagi setiap orang per orang yang sejauh keadaan asalnya pantas untuk menerima pemikiran Nietzsche. Dan "Tak Satu Pun" berarti bukan hanya bagi mereka yang telah memabukkan dirinya sendiri atau mereka yang tidak ingin mencari jalannya sendiri, tetapi juga bagi mereka yang secara buta tergelincir dalam keadaan setengah puitis, setengah nyaring, bebas,

teguh, terkadang luhur dan terkadang memiliki kemampuan bahasa yang usang. Secara ringkas, bagi mereka yang terserak dalam kehidupan mereka sendiri.<sup>15</sup>

Setelah membahas sekilas mengenai subjudul itu, Heidegger menafsirkan Zarathustra karangan Nietzsche sebagai tokoh yang memiliki tiga peran.<sup>16</sup> *Pertama*, Zarathustra adalah seorang pembicara, namun bukanlah seorang orator atau pengkhotbah. Zarathustra yang menjadi pembicara adalah sekaligus seorang pansihat, dari kata Jerman; *Fursprecher*. Di sini kita bertemu dengan kosakata Jerman yang sangat kuna dengan banyak artinya. "Fur" (untuk) sesungguhnya berarti "Vor" atau "ke depan". Seorang advokat atau penasihat (*Fur-sprecher*) memberikan anjuran. Tetapi "fur" juga memiliki arti "untuk kebaikan, atau dalam kepentingan" dan "dalam membenaran dari". Seorang advokat adalah orang yang menginterpretasikan dan menjelaskan suatu hal dan kepada apa ia berbicara. Lantas, apa yang ia anjurkan? Di hadapan apa atau siapa ia berbicara? Apa yang ia interpretasikan? Apakah Zarathustra memberikan anjuran bagi siapapun, pada satu hal tertentu atau ditujukan kepada setiap manusia?

*Kedua*, Zarathustra adalah seorang yang sudah pulih atau sembuh (*convalescent*), hal ini bisa dilihat di salah satu judul Bagian Ketiga dari *Demikianlah Zarathustra Bersabda*. Menurut Heidegger, "untuk memulihkan" (*genesen*) memiliki padanan yang sama dengan bahasa Yunani dengan *neomai, nostos*, yang berarti "kembali ke rumah" di mana bisa diartikan juga sebagai "kembali ke dirinya sendiri."<sup>17</sup> Zarathustra berbicara di hadapan kehidupan, penderitaan, siklus dan inilah yang ia anjurkan. Ketiga hal ini: hidup, penderitaan dan siklus, memiliki kedudukan yang sama. Perlu diingat bahwa, bagi Nietzsche (menurut Heidegger), "hidup" berarti kehendak kuasa sebagai karakter mendasar bagi semua makhluk, bukan hanya manusia. "Penderitaan" adalah hal yang dimiliki oleh siapapun yang hidup. Sedangkan "siklus" adalah simbol dari lingkaran yang mengalir kembali ke tempat semula atau kembali ke dirinya sendiri dan selalu mencapai kekembalian yang sama (terulang kembali terus menerus).<sup>18</sup>

14 "The concept of revelation—in the sense that all of a sudden, with indescribable certainty and subtlety, something becomes visible, audible, something that shakes one to the depths and throws one down—that merely describes the facts. One hears, one does not seek; one takes, one does not ask who gives; a thought flashes up like lightning, out of necessity, with no hesitancy in its form—I have never had any choice about it. A delight whose tremendous tension releases itself now and then in a torrent of tears, the pace now storming involuntarily, now becoming leisurely; a complete sense of being outside oneself with the most distinctive consciousness of an endless number of delicate shudders and shivers down to one's toes; a depth of happiness in which the most painful and dismal things do not act in contradiction but as a condition, as a positive demand, as a necessary color within such a superabundance of light; an instinct for rhythmic relationships that aches over wide spaces of forms—the length, the need for a widely-stretched rhythm is practically the measure of the power of inspiration, a kind of compensation for its pressure and tension. [...] This is my experience of inspiration[...]" Friedrich Nietzsche, "Thus Spoke Zarathustra; 'On The Thousand and One Goals', Part I", dlm Walter Kauffman (ed.), *The Portable Nietzsche*, hal. 756. Kutipan terjemahan bdk Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, hal. 48-49.

15 Martin Heidegger, "Who Is Nietzsche's Zarathustra?", trans. oleh Bend Magnus dlm. *The Review of Metaphysics*, Vol. 20, No.3, Maret 1967, (New York: Harper & Row Publisher, 1967), hal. 411.

16 Martin Heidegger, "Who Is Nietzsche's Zarathustra", hal. 412-414.

17 Martin Heidegger, "Who Is Nietzsche's Zarathustra", hal. 412.

18 Martin Heidegger, "Who Is Nietzsche's Zarathustra", hal. 412-413.

Ketiga, Zarathustra adalah seorang guru. Ia mengajarkan dua hal pokok: *Kekembalian yang Sama Secara Abadi* dan *Manusia yang Melampaui*, meskipun kedua hal ini tidak ia ajarkan secara bersamaan pada kesempatan yang sama. Menurut Heidegger, Zarathustra justru pertama-tama mengajarkan *Manusia yang Melampaui*<sup>19</sup>. Mengenai *Manusia yang Melampaui*, Heidegger menuliskan bahwa Nietzsche tidak memberi nama ini bagi orang-orang yang masih hidup hingga kini, ia adalah sosok super-dimensional yang melebihi atau melampaui siapapun dan memiliki tujuan utama untuk membawa manusia yang ada saat ini ke dalam kediamannya yang tak tergapai di mana ia akan memberikan rasa aman bagi manusia itu.<sup>20</sup> Setelah menjelaskan ketiga peran itu, Heidegger menegaskan kembali bahwa Nietzsche bukanlah Zarathustra, namun pemikirannya telah mencapai alam Zarathustra.

Dari ketiga hal di atas, Heidegger kemudian menitikberatkan bahwa Zarathustra yang dimaksud Nietzsche adalah seorang guru yang mengajarkan *Kekembalian yang Sama Secara Abadi* dan *Manusia yang Melampaui*, namun kedua hal ini bukanlah hal yang berbeda karena saling terkait dalam sebuah siklus. Pernyataan ini ada dalam kutipan sebagai berikut;

“Siapakah Zarathustra-nya Nietzsche? Sekarang kita bisa menjawabnya dalam rumusan: Zarathustra adalah guru dari kekembalian yang sama secara abadi dan guru dari manusia yang melampaui. Tetapi saat ini kita lihat, tergantung bagaimana kita melihatnya bahkan lebih jelas melampaui batasan rumusan: Zarathustra bukanlah guru yang mengajar dua hal yang berbeda. Zarathustra mengajarkan manusia yang melampaui karena ia adalah guru atas kekembalian yang sama secara abadi. Tetapi sebaliknya, sebagaimana layaknya, Zarathustra mengajarkan kekembalian yang sama secara abadi karena ia adalah guru atas manusia yang sama secara abadi. Kedua ajaran ini bersama-sama berada dalam lingkaran (siklus) yang sama”<sup>21</sup>

19 Martin Heidegger, “Who Is Nietzsche’s Zarathustra”, hal. 415.

20 Martin Heidegger, “Who Is Nietzsche’s Zarathustra”, hal. 415.

21 “Who is Nietzsche’s Zarathustra? We can now answer in a formula: Zarathustra is the teacher of the eternal recurrence of the same and the teacher of the superman. But now we see, perhaps we see even more clearly beyond the bare formula: Zarathustra is not a teacher who teaches two different things. Zarathustra teaches the superman because he is the teacher of the eternal recurrence. But conversely, as well, Zarathustra teaches the eternal recurrence because he is the teacher of the superman. Both doctrines belong together in a circle.” Bdk. Martin Heidegger, *Who Is Nietzsche’s Zarathustra*, hal. 428. Penulis memang tidak sepenuhnya menyarikan tulisan Martin Heidegger ini secara menyeluruh (satu per satu) karena pembaha-

Sebagai perbandingan, Gilles Deleuze menafsirkan Zarathustra sebagai “ayah” dari *Manusia yang Melampaui*. Zarathustra sebagai pendahulu *Manusia yang Melampaui* selalu berada dalam kondisi subordinatif dibandingkan dengan *Manusia yang Melampaui*. Dikatakan subordinatif karena Zarathustra tetaplah seorang nabi (manusia pada umumnya) yang ragu-ragu dalam menyampaikan pesannya dan mengetahui godaan-godaan negatif. Zarathustra memang mewartakan *Kekembalian yang Sama Secara Abadi*, namun itu semua demi mempersiapkan kedatangan *Manusia yang Melampaui*.<sup>22</sup>

Sedangkan Peter Levine menafsirkan Zarathustra sebagai corong Nietzsche yang diletakkan secara sengaja di luar atau melampaui sejarah. Ia adalah nabi Persia yang berbicara seakan-akan dia diamini oleh orang yang percaya Renaisans dalam filsafat perenial, pada waktu yang sama menggunakan bahasa perjanjian baru untuk menyebarkan ateisme dan sering menyinggung persoalan-persoalan modern. Levine menuliskan lebih lanjut bahwa Nietzsche menaruh perhatian besar kepada Zarathustra yang merupakan sosok historis dalam kebudayaan Persia, sekaligus juga mengkritik Zarathustra. Menurut Levine, Nietzsche beranggapan bahwa Zarathustra menciptakan kesalahan yang paling besar: moralitas. Maka, Zarathustra yang Nietzsche bentuk adalah sosok yang mempunyai rentang waktu berabad-abad sejak masa mitos pra-sejarah hingga masa di mana ia menuliskan karyanya.<sup>23</sup>

Penafsiran lainnya yang tidak kalah menarik berasal dari tulisan Mazzino Montinari. Dalam tulisannya ia membagi tokoh Zarathustra ke dalam dua bagian. Bagian pertama ialah ketika Zarathustra yang ditulis berdekatan dengan peristiwa pewahyuan yang Nietzsche dapatkan di Sils-Maria hingga periode di ketika ia berada di Genoa. Pada masa ini, Montinari menilai saat itu Nietzsche menjalani hidup jauh dari saudara-saudarinya dan teman-temannya (1880- Januari 1882). Saat itu Nietzsche menaklukkan kesepian yang ia alami dan mentransfigurasi rasa sakitnya dengan meningkatkan pengetahuannya. Di masa ini jugalah ia membangkitkan *gairah mudanya* ketika jatuh cinta kepada Lou Salome. Montinari menilai buku *Penge-*

san kemudian lebih banyak berkulat mengenai analisa mengenai *Being* dan *human being* dalam kerangka gagasan Nietzsche tentang *Manusia yang Melampaui*.

22 Gilles Deleuze, *Filsafat Nietzsche*, terj. Basuki Heri Winarno, (Yogyakarta: Ikon Terlitera, 2002), hal. 270-274.

23 Peter Levine, *Krisis Manusia Modern*, terj. Ahmad Sahid (Yogyakarta: IRCiSoD, 2002), hal. 199-201.

tahuan yang Mengasyikkan sebagai suatu karya yang humanis.<sup>24</sup>

Bagian kedua ialah ketika Nietzsche berada dalam kondisi keraguan (hingga mengarah ke keragu-raguan untuk bunuh diri). Penolakan Lou Salome kepada Nietzsche ternyata membawa kesedihan yang cukup mendalam dan Montinari menyebut ini sebagai sebuah luka yang tidak akan pernah bisa disembuhkan. Masa ini terjadi antara musim gugur hingga musim dingin 1882-1883. Suasana inilah yang kemudian berpengaruh kepada cara penulisan Zarathustra yang terkesan gelap, diliputi kesedihan mendalam, dan menampilkan kesan membutuhkan suatu pertolongan. Namun tetap saja, dalam kondisi yang murung ini, Nietzsche tetap menuliskan suatu karya yang indah.<sup>25</sup>

Jika keempat tafsiran di atas kita cermati kembali, dapat dilihat bahwa Gilles Deleuze nampaknya terlalu tergesa-gesa untuk mengartikan bahwa Zarathustra ialah sosok yang Nietzsche bawa dari zaman Persia kuno dan kemudian diletakkan dalam karyanya untuk menyajikan gagasan *Manusia yang Melampaui*. Tafsiran ini tentu membatasi Zarathustra-nya Nietzsche menjadi sebatas tokoh yang berperan untuk menyiapkan Manusia yang Melampaui, di mana ketika nantinya Manusia yang Melampaui ini datang, Zarathustra juga akan selesai karena tugasnya sudah tuntas. Sementara itu Heidegger dan Levine memiliki benang merah tafsiran yang kurang lebih sama. Zarathustra yang Nietzsche tuliskan dalam karyanya adalah sosok baru yang ia hadirkan, meskipun ketertarikan Nietzsche dengan kebudayaan Persia kuno dan sosok Zarathustra pada masa itu tetaplah ada. Kendatipun ketiga contoh tafsiran ini berbeda, tidak ada yang mengatakan bahwa Zarathustra ialah tokoh yang Nietzsche tuliskan untuk menggambarkan dirinya sendiri.

Lantas, tafsiran manakah yang paling tepat atau setidaknya mendekati maksud Nietzsche sendiri? Pertanyaan ini sulit dijawab karena bagaimanapun juga tafsiran atas gagasan yang satu akan saling berkaitan dengan tafsiran lainnya. Maka, semua ini harus kembali ke pada para pembaca karya-karya Nietzsche, bagaimana kita semua menafsirkan Filsafat Nietzsche; apakah sebagai sebuah cara hidup atau ilmu pasti yang harus diikuti satu per satu. Oleh sebab itu, pada bagian selanjutnya, penulis akan memberikan tafsiran mengenai Zarathustra dilihat dari konteks gagasan-gagasan Nietzsche yang sudah termuat ada halaman-halaman sebelumnya.

24 Mazzino Montinari, *Reading Nietzsche*, hal. 77

25 Mazzino Montinari, *Reading Nietzsche*, hal. 77. Kedua situasi ini mempengaruhi gaya bahasa dan bagaimana Nietzsche menyampaikan gagasannya melalui Zarathustra, tetapi tetap tidak mempengaruhi gagasan-gagasan besarnya.

### 1.1. Zarathustra adalah Kata

Gaya penulisan Nietzsche dalam karya-karyanya banyak menggunakan permainan bahasa. Hal ini dapat dipahami dengan melihat latar belakang Nietzsche yang pernah menjalankan studi filologi dan mengingat pengalamannya sebagai pribadi so-liter. Berada dalam kesendirian menempatkannya sebagai subjek singular di mana selalu berada dalam tegangan antara diam dan mengomunikasikan gagasan-gagasannya. Tegangan inilah yang kemudian membuatnya menggunakan “topeng” atau “selubung”.<sup>26</sup>

Berkaitan dengan topeng atau selubung, ada baiknya jika kita sekilas melihat pandangan Nietzsche mengenai *bahasa* itu sendiri dalam kutipan berikut:

“Kita tidak lagi memiliki penghormatan yang cukup tinggi atas diri kita sendiri ketika kita berkomunikasi. Pengalaman sejati kita tidak lagi ceriwis. Pengalaman-pengalaman itu tidak bisa mengomunikasikan diri jika pun mereka kehendaki: mereka kekurangan kata-kata. Di dalam semua perbincangan terletak sebutir kejijikan. Kata-kata, tampaknya, ditemukan hanya untuk hal-hal yang rata-rata, sedang, dapat dikomunikasikan. Dengan bahasa, pembicara seketika memvulgarkan dirinya sendiri. Di luar moralitas untuk para bisu-tuli dan filsuf-filsuf lain.”<sup>27</sup>

Menurut Nietzsche, bahasa dan konsep berperan dalam pemenuhan kebutuhan kawan dibandingan bagi kebutuhan individual. Bahasa tidak bisa menjadi medium kebenaran filosofis. Nietzsche sendiri sesungguhnya menolak apa yang dia tulis untuk dipahami<sup>28</sup>. Ia menekankan bahwa bahasa dipakai untuk menyembunyikan apa yang ada di dalam diri seorang filsuf.

26 Dalam bahasa Yunani, topeng atau selubung diwakilkan oleh kata *prosopon* (*loud speaker*), yang memiliki makna “untuk mengatakan suatu hal yang lebih keras atau lantang”.

27 “We no longer esteem ourselves sufficiently when we communicate ourselves. Our true experience are not at all garrulous. They could not communicate themselves even if they tried. That is they lack the right word. Whatever we have words for, that we have already got beyond. In all talk there is a grain of contempt. Language, it seems, was invented only for what is average, medium, communicable. With language, the speaker immediately vulgarized himself. Out of a morality for deaf-mutes and other philosophers.” Friedrich Nietzsche, “Twilight Of Idols; Skirmishes of an Untimely Man No. 26”, dlm. Walter Kauffman (ed.), *The Portable Nietzsche*, hal. 530-531.

28 Bdk. *Beyond Good and Evil* §290. Di bagian ini Nietzsche menuliskan, “Alas, why do you want to have as hard a time as I did?”. Ia justru kasihan terhadap orang yang mampu memahami tulisannya karena dengan begitu, diandaikan bahwa orang itu juga memiliki pengalaman sakit, kesepian dan menderita seperti yang Nietzsche alami.

Dengan mengikuti alur berpikir inilah penulis menafsirkan Zarathustra yang Nietzsche tuliskan, hanyalah sebatas *bahasa* atau *kata* yang digunakan untuk menyuarakan gagasannya yang lebih lanjut: *Kembali yang Sama Secara Abadi dan Manusia yang Melampaui*. Nietzsche mungkin terinspirasi untuk menggunakan nama Zarathustra dari hasil pengenalannya akan sejarah dan kebudayaan Persia kuno, namun terlalu gegabah jika Zarathustra yang dimaksud oleh Nietzsche serta merta langsung disangkutpautkan secara penokohan (nabi), peran, sifat dan hal-hal lainnya dengan Zarathustra di Persia zaman itu.

Seperti *kebenaran*, Nietzsche menganjurkan para pembacanya untuk tahu sopan santun. Para pembaca tulisan Nietzsche memang merupakan manusia yang cenderung mencari dan menangkap apa yang terdapat dan ingin menguak apa yang tersembunyi. Mengetahui ada apa di balik sesuatu menjadi naluri alami yang dimiliki oleh setiap manusia. Akan tetapi, Nietzsche mengingatkan bahwa seringkali kita ini mirip dengan anak muda dari Mesir yang rasa ingin tahunya besar, sehingga ingin membuka selubung patung-patung dan ingin melihatnya di bawah terang hari bolong.<sup>29</sup> Hal serupa nampaknya tepat jika digunakan untuk memahami teka-teki yang ditawarkan Nietzsche melalui sosok Zarathustra. Menurut penulis, para pembaca tidak perlu menyibukkan diri untuk mengungkapkan siapakah Zarathustra, namun seharusnya justru melihat ada hal yang lebih penting lagi yang disampaikan Nietzsche setelah itu: gagasannya mengenai *Kembali yang Sama Secara Abadi dan Manusia Yang Melampaui*.

Mengapa kita tidak perlu menyibukkan diri dengan membuka kedok Zarathustra yang ada dalam tulisan Nietzsche? Kita perlu melihat kembali tulisan Nietzsche mengenai kata dalam kutipan berikut:

“Apa itu kata? Representasi sonora sebuah rangsangan sarat dalam bentuk fonem. Namun menyimpulkan bahwa rangsangan syaraf itu sebabnya di luar diri kita, itu adalah hasil penerapan prinsip rasio yang salah dan tak bisa dibenarkan. Bagaimana mungkin kita memiliki hak untuk mengatakan: batu itu keras seolah-olah ‘keras’ itu bisa kita kenali dengan jalan lain dan bukan hanya sebagai sebuah rangsangan subjektif. Kita mengklasifikasi hal-hal menurut jenis kelaminnya, kita mengatakan bahwa pohon itu berjenis kelamin maskulin, sementara tanaman sebagai feminim. Transposisi yang sewenang-wenang! [...] Kita berbicara tentang ‘ular’: penunjukan itu hanya mengenai soal gerakan menggeliat yang

sebenarnya juga bisa cocok untuk cacing. Pembatasan yang sewenang-wenang! Secara subjektif kadang suka dengan ciri sesuatu, kadang dengan ciri yang lainnya.”<sup>30</sup>

Mengacu pada kutipan di atas maka di hadapan sebuah gagasan, suatu tindakan yang sewenang-wenang bila mengatakan bahwa gagasan yang ini adalah itu dan bukan hal lainnya. Kesibukan pada satu konsep yang membingkai cara kita menafsirkan gagasan itu membuat kita tidak melihat adanya kemungkinan-kemungkinan lainnya. Padahal, gagasan yang ditawarkan Nietzsche sebenarnya adalah metafora yang sama sekali tidak berkorespondensi apapun dengan entitas-entitas asalnya.<sup>31</sup>

## 1.2. Kesimpulan

Bab ini turut dimasukkan dalam rangkaian pembahasan mengenai pandangan Nietzsche terhadap agama-agama untuk menunjukkan bahwa selain Buddhisme dan Kristianitas, Nietzsche juga menaruh perhatian, bahkan penghargaan kepada sejarah dan kebudayaan Persia kuno yang diwakilkan oleh Zoroaster. Munculnya tokoh Zarathustra dan beberapa tulisan lainnya (yang berkaitan dengan Persia) dalam karya Nietzsche bisa menjadi bukti bahwa perhatian Nietzsche kepada Zoroaster telah menginspirasinya untuk membahasakan gagasan-gagasannya. Nietzsche tidak memilih Yesus atau Buddha (yang Nietzsche anggap sebagai orang yang baik karena sama-sama meng-iya-kan kehidupan), melainkan Zarathustra ditempatkan sebagai tokoh utama dalam *Demikianlah Zarathustra Bersabda*.

Setelah karya-karya Nietzsche tersebar dan dibaca oleh para pemikir sesudahnya, analisa dan tafsiran turut berkembang, termasuk pula *Demikianlah Zarathustra Bersabda*. Kita telah melihat secara sekilas beberapa pandangan pemikir yang menganalisa *Demikianlah Zarathustra Bersabda* dengan fokus pada

30 Friedrich Nietzsche, *Le livre du Philosophe*, hal. 120-121 (Introduksi teoretis tentang kebenaran dan kebohongan dalam arti ekstra moral, tulisan Nietzsche dari musim panas 1873), terjemahan oleh Setyo Wibowo.

31 F. Nietzsche, *Le livre du Philosophe*, hal. 120-121. Perlu diingat bahwa dalam mengetahui suatu kebenaran, teori korespondensi menjadi salah satu cara yang ditempuh. Teori ini pada dasarnya mengkalim bahwa setiap kepercayaan (*belief*), dalam bentuk pernyataan atau proposisi, adalah benar asalkan ada fakta yang selaras atau berkorespondensi dengannya. Dua teori kebenaran klasik dalam Filsafat Barat, yakni Plato dan Aristoteles, merupakan teori kebenaran korespondensi. Bdk. Thomas Hidayat Tjaya, “Hermeneutika Tradisi dan Kebenaran”, dlm. Thomas Hidayat Tjaya dan J. Sudarminta, (ed.), *Menggagas Manusia Sebagai Penafsir*, (Yogyakarta: Kanisius, 2005), hal. 59-60.

29 Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, hal. 173.

penelusuran tokoh Zarathustra yang dimunculkan Nietzsche. Dari tafsiran-tafsiran di atas, sekiranya bisa diterima bahwa Nietzsche terinspirasi oleh sejarah dan kebudayaan Persia kuno sehingga menghadirkan Zarathustra dalam karyanya, meskipun Zarathustra yang ia tuliskan ini adalah sosok yang sama sekali baru, yang hadir untuk menyampaikan gagasan penting lainnya: *Kekembalian yang Sama Secara Abadi* dan *Manusia yang Melampaui*.

Akan tetapi menurut penulis, tokoh Zarathustra yang dihadirkan Nietzsche hanyalah sekadar kata, topeng atau selubung yang ia gunakan untuk menyuarakan gagasan yang lainnya. Maka, sikap yang santun seperti yang Nietzsche anjurkan sesungguhnya menyarankan agar para pembaca tidak perlu tenggelam pada kesibukan menganalisa untuk mengungkapkan sosok Zarathustra yang sebenarnya. Nietzsche justru menyarankan semua gagasan filosofisnya diterima para pembacanya sebagai sebuah cara bersikap di hadapan realitas seada-adanya, seperti metamorfosis yang ketiga: seorang bayi.

## Daftar Pustaka

- Deleuze, Gilles. *Filsafat Nietzsche*, terj. Basuki Heri Winarno. Yogyakarta: Ikon Ter-alitera. 2002
- Heidegger, Martin. "Who Is Nietzsche's Zarathustra?", trans. oleh Bend Magnus dlm. *The Review of Metaphysics*, Vol. 20, No.3, Maret 1967. New York: Harper & Row Publisher. 1967.
- Levine, Peter. *Nietzsche: Krisis Manusia Modern*, terj. Ahmad Sahidah. Yogyakarta: IRCiSoD. 2002
- Montinari,azzino. *Reading Nietzsche*, trans. Greg Whitlock. Chicago: University of Illinois Press. 2003.
- Nietzsche, Friedrich. "Genealogy of Morals, Third Essay", dlm. Nietzsche, *Basic Writing of Nietzsche*, ed. Walter Kaufmann, intro. Peter Gay. The Modern Library: New York. 2000.
- Nietzsche, Friedrich. "Thus Spoke Zarathustra, 'The Honey Sacrifice', Part IV", dlm. Walter Kaufmann (ed.), *Basic Writing of Nietzsche*. The Modern Library: New York. 2000.
- Nietzsche, Friedrich. "Thus Spoke Zarathustra; 'On The Thousand and One Goals', Part I," dlm. Walter Kauffman (ed.), *The Portable Nietzsche*. New York: Penguin Books. 1982.
- Thomas Hidy Tjaya & J. Sudarminta, (ed.). *Meng-gagas Manusia Sebagai Penafsir*. Yogyakarta: Kanisius. 2005.
- Wibowo, Setyo. *Gaya Filsafat Nietzsche*, Yogyakarta: PT Kanisius. 2017.

## Laman:

- Daryoush Ashouri, *Nietzsche and Persia*, diterbitkan di <http://www.iranicaonline.org/articles/nietzsche-and-persia>, diakses pada 18 September 2023.
- Franz Cardinal Konig, *Zarathustra: Iranian Prophet*, <https://www.britannica.com/topic/Ahura-Mazda>, diakses pada 18 September 2023.
- Franz Cardinal Konig, *Ahura Mazda: Zoroasterian Deity*, <https://www.britannica.com/topic/Ahura-Mazda>, diakses pada 18 September 2023.

# Keadilan dalam Pandangan Dekonstruksi

Chris Ruhupatty

chuhupatty@gmail.com

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

## Abstrak

Artikel ini akan menunjukkan cara memahami keadilan dari sudut pandang dekonstruksi. Sumber utamanya adalah makalah Derrida berjudul *Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"* (1989). Pada makalah itu, Derrida tidak menjelaskan tentang ketiadaan dari keadilan atau ketidakadilan hukum, tapi menunjukkan perbedaan antara keadilan dan hukum. Oleh karenanya, keadilan merupakan sebuah kemustahilan untuk dikalkulasi dalam cara apapun, tapi di satu sisi keadilan bisa menjadi sebuah kemungkinan di dalam hukum. Untuk itu, artikel ini ditulis bukan hanya untuk mereka yang mempelajari filsafat secara formal maupun informal, tapi juga untuk pembelajar maupun praktisi di bidang hukum.

## Abstract

*This paper will present how to understand justice from deconstruction's point of view. The main resource is Derrida's paper titled: Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority" (1989). In that paper, Derrida did not explain about the nothingness of justice or injustice to the law, but he shows the difference between justice and law. Therefore, justice is an impossibility to be calculated in every way, but on the other hand justice can be a possibility in law. That is why this article has been written not only for those who learned philosophy in formal class or informal, but also for students or practitioners in the field of law.*

**Keywords:** Derrida, keadilan, hukum, dekonstruksi.

## Pendahuluan

Fokus utama dari uraian ini adalah untuk menunjukkan perbedaan antara keadilan dan hukum, sehingga makalah Derrida (*Force of Law*) sepanjang 60 halaman tidak akan diulas seluruhnya. Perbedaan antara keadilan dan hukum tersebut dijelaskan Derrida dengan gaya filosofis yang khas, yaitu dengan menyelami makna keadilan sampai ke dasarnya demi mendapat sebuah pemahaman yang memadai. Semua itu disampaikan pada sebuah kolokium bertajuk *Deconstruction and the Possibility of Justice* yang diselenggarakan di Benjamin N. Cardozo School of Law, New York. Di sana Derrida menunjukkan bahwa keadilan yang selama ini digunakan sebagai landasan hukum bukan merupakan wajah keadilan yang sesungguhnya. Dengan

begitu, landasan yang memberikan legalitas pada hukum merupakan sebuah landasan yang metafisis atau dengan istilah lain bersifat "mistis." Dengan kata lain, keadilan membutuhkan hukum karena hukum memiliki otoritas, tapi hukum dan otoritasnya memiliki landasan pada dirinya sendiri, bukan pada keadilan. Struktur inilah yang coba diungkapkan oleh Derrida pada seluruh uraiannya. Tujuannya adalah untuk menegaskan bahwa hukum bisa memungkinkan terwujudnya keadilan, kendati tidak bisa menjamin semuanya berlangsung secara adil.

Artikel ini menguraikan topik tentang keadilan dalam pandangan dekonstruksi dengan menggunakan metode deskriptif kualitatif, dan makalah Derrida (*Force of Law*) adalah objek kajiannya. Singkatnya, artikel ini akan menelaah poin-poin penting dari makalah Derrida yang berkaitan dengan tujuan penelitian, yaitu: menunjukkan perbedaan antara keadilan dan hukum. Semuanya itu disusun dalam sistematika sebagai berikut: (1) Keadilan dan Hukum, (2) Hukum dan Kekerasan, (3) Keadilan dan Dekonstruksi, serta (4) Kesimpulan.

## Keadilan dalam pandangan dekonstruksi

Sub pembahasan ini merupakan telaah terhadap uraian Derrida (*Force of Law*) yang diringkas ke dalam tiga fokus bahasan berikut ini:

### 1. Keadilan dan Hukum

Bagi Derrida, keadilan dapat dipahami di dalam hukum yang menunjukkan apa yang benar dan seharusnya dilakukan manusia. Alasannya tidak lain adalah karena hukum memberikan wewenang atau hak kepada seseorang atau sejumlah orang untuk memastikan agar apa yang adil dan benar itu diberlakukan. Kemudian, secara bersamaan, hukum juga memberikan kewajiban kepada seseorang atau sejumlah orang untuk memenuhi tuntutan tersebut, atau dengan kata lain hukum mewajibkan manusia berlaku adil dan benar. Di dalam wajah hukum inilah keadilan dapat ditemukan sebagai pengatur kehidupan manusia untuk melakukan apa yang adil dan benar (*droit*).<sup>1</sup> Prinsip dasar keadilan ini dijelaskan Derrida melalui sebuah ilustrasi yang

1 Jacques Derrida, *Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"* dalam *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Editor Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, dan David Gray Carlson (New York: Routledge, 1992), h. 5.

kebetulan dekat dengan peristiwa seputar kolokium tersebut. Penyelenggara kolokium telah meminta Derrida untuk menggunakan bahasa Inggris sebagai bahasa pengantar selama sesi berlangsung. Derrida, seorang berkebangsaan Prancis, yang sehari-harinya memakai bahasa Prancis, diwajibkan untuk memahami sekaligus menggunakan bahasa Inggris; dan semuanya itu dimungkinkan terjadi atas nama keadilan. Dengan kata lain, apa yang adil dan benar pada peristiwa di seputar kolokium telah memberikan kewajiban bagi Derrida untuk berbahasa Inggris, dan semua itu tidak lain adalah untuk memenuhi tuntutan dari peserta yang mayoritasnya berbahasa Inggris. Di dalam hukum yang memberikan kewenangan untuk mewajibkan manusia berlaku benar dan adil inilah keadilan dapat dipahami.

Dengan demikian, keadilan menyatakan dirinya di dalam hukum, tapi di satu sisi hukum telah selalu memiliki kewenangan atau otoritas di dalam dirinya sendiri. Kewenangan itu bisa berupa kekuasaan atau kekuatan mayoritas. Sebagaimana ditunjukkan oleh kekuasaan penyelenggara kolokium dalam menentukan bahasa yang digunakan dan kekuatan mayoritas peserta yang ingin mendengarkan paparan Derrida di dalam bahasa mereka. Hal tersebut membuktikan bahwa keadilan pada dirinya sendiri berbeda dengan hukum. Sebab keadilan dapat dipahami melalui hukum, tapi hukum tidak melulu adil. Inilah prinsip keadilan dalam perbedaannya dengan hukum yang ditunjukkan oleh Derrida.

Uraian Derrida tentang prinsip dasar keadilan telah membuka sebuah diskursus tentang “wajah” asli keadilan itu sendiri. Apakah keadilan bersifat objektif (hukum-alam) atau sebuah konsep yang ada di dalam diri manusia? Apakah keadilan bersifat tunggal atau berlaku secara umum? Jawaban dari pertanyaan-pertanyaan tadi akan ditemukan di uraian selanjutnya. Pada dasarnya, Derrida akan mengungkapkan bahwa keadilan pada dirinya tidak dapat dipahami secara utuh di dalam bentuk. Oleh sebab itu, keadilan yang identik wewenang dan kewajiban ini digambarkan sebagai “hantu” atau bersifat mistis. Alasannya tentu saja karena wujud dari keadilan dapat dirasakan secara langsung di dalam wewenang dan kewajiban berlaku benar dan adil, tapi keberadaannya tidak dapat ditunjukkan atau didefinisikan secara pasti.

## 2. Hukum dan Kekerasan

Bagi Derrida, hukum yang selama ini digunakan untuk mewujudkan keadilan tidak hanya identik dengan otoritas, tapi juga dengan kekerasan. Topik ini diuraikan dengan merujuk pada karya Walter Benjamin (1892-1940) berjudul *Zur Kritik der Gewalt*

(1921). Istilah “*Gewalt*” dalam tradisi Jerman—yang secara langsung diterjemahkan sebagai kekuasaan dan kekerasan—telah selalu dihubungkan dengan hukum dan otoritas pembuat hukum, seperti: legislatif, institusi agama, dan negara. Dengan begitu, *Gewalt* secara bersamaan mengandung kedua arti berikut ini: (1) Sebagai kekerasan, dan (2) Sebagai kekuasaan yang sah untuk melaksanakan kekerasan.<sup>2</sup> Penjelasan Benjamin mengenai *Gewalt* telah menunjukkan otoritas yang dimiliki hukum dan lembaga hukum dalam hal menggunakan kekerasan secara sah. Sampai di sini sebenarnya ditarik sebuah kesimpulan bahwa: “di dalam hukum sebenarnya tidak ada keadilan.” Sebab tidak mudah untuk memisahkan antara kekerasan yang dilakukan secara sah (legal) dan kekerasan yang tidak sah (ilegal). Terlebih lagi karena hukum pada dirinya sendiri tidak identik dengan keadilan, tapi hukum telah selalu identik dengan kekerasan. Untuk itu, kekerasan pada hukum tidak melulu berlandaskan keadilan. Namun, Derrida tidak berhenti pada kesimpulan tadi, justru ia mengungkapkan tujuan yang sesungguhnya dari otoritas yang dimiliki oleh hukum.

Bagi Derrida, tujuan sesungguhnya dari hukum bukanlah sekadar memberikan daftar larangan-larangan dan hukuman, tapi memberikan penegasan (afirmasi) kepada apa yang benar dan adil (halaman 8-9). Atas dasar itulah hukum memiliki kekuasaan atau bersifat memaksa. Bahkan dengan menggunakan kekerasan. Tentang hal ini ia menjelaskannya melalui pemikiran Pascal dan Montaigne. Keduanya, Pascal dan Montaigne, menunjukkan bahwa hukum tidak mungkin dipisahkan dari kekuasaan untuk melakukan kekerasan. Derrida mengutip keduanya dengan menyatakan bahwa hukum dipatuhi bukan karena adil, tapi karena memiliki kekuasaan untuk melakukan kekerasan atas nama keadilan (halaman 10-13). Dari sini tampak jelas bahwa keadilan membutuhkan hukum yang memberikan paksaan, bahkan dengan menggunakan kekerasan, agar apa yang benar dan adil dapat terwujud. Dengan kata lain, keadilan tanpa hukum tidak bisa disebut sebagai sebuah keadilan. Kendati tidak tertutup kemungkinan untuk terwujudnya sebuah ketidak-adilan di dalam penegakan hukum. Dengan demikian, kekerasan di dalam hukum tidak pernah berlandaskan pada keadilan, tapi berlandaskan pada hukum itu sendiri. Sebab hukum tidak pernah bisa memberikan kepastian akan adanya keadilan, hukum hanya bisa memaksakan pemberlakuan apa yang secara legal disebut sebagai benar dan adil.

Uraian di atas menunjukkan bahwa keadilan bisa ditemukan di dalam hukum yang memiliki kekuasaan

<sup>2</sup> Derrida, 6.

an untuk melakukan kekerasan. Namun, hal itu tidak menjadikan keadilan identik dengan hukum, justru menunjukkan perbedaan di antara keduanya. Sebab hukum yang telah selalu identik dengan kekerasan memang membutuhkan sebuah landasan untuk mendukung legalitasnya, dan landasan itu bisa ditemukan di dalam bentuk apapun juga, termasuk ketidakadilan. Alasannya tentu saja karena kekerasan merupakan sifat dari hukum itu sendiri dengan atau tanpa keberadaan dari keadilan. Kenyataan tersebut sebenarnya menjelaskan sebuah hubungan di antara keduanya. Hukum yang di satu sisi tidak bisa menunjukkan keberadaan dari keadilan secara utuh, entah di dalam atau di luar hukum itu sendiri, harus senantiasa mengubah dirinya agar dapat mendekati apa yang disebut sebagai adil. Keadilan yang tidak bisa ditemukan itu, di sisi lain, telah selalu memberikan kemungkinan, atau secara lugas dapat dikatakan juga telah memaksa, hukum untuk mengalami perubahan. Kenyataan dari perbedaan dan hubungan antara keadilan dan hukum tadi bisa dijelaskan juga sebagai berikut: keadilan telah selalu mendekonstruksikan hukum secara terus-menerus. Oleh karenanya, uraian tentang landasan kekerasan dari hukum ini menuntun pada pembahasan selanjutnya tentang keadilan dan dekonstruksi.

### 3. Keadilan dan Dekonstruksi

Di halaman selanjutnya, halaman 13 dan seterusnya, Derrida menguraikan tentang bagaimana keadilan telah dipahami melalui berbagai bentuk hukum. Setidaknya perubahan pemahaman terhadap keadilan bisa ditemukan melalui dua hal berikut: (1) Perubahan pandangan terhadap hukuman mati (halaman 29), dan (2) Perubahan bentuk hukum di era monarki dan demokrasi (halaman 45). Kedua perubahan tadi merupakan tanda bahwa hukum pada dirinya sendiri tidak bisa menunjukkan keadilan secara utuh. Dengan kata lain, hukum bisa menjadi adil dan tidak adil secara bersamaan. Kondisi hukum yang seperti itu dijelaskan melalui sebuah frasa terkenal dari Benjamin yang dikutip oleh Derrida, yaitu: "sesuatu yang busuk dalam hukum"<sup>3</sup> (bandingkan dengan halaman 39 dan 42). "Kebusukan" yang ada di dalam hukum menunjukkan peran keadilan dalam hal memaksa hukum untuk selalu berubah, dan perubahan tersebut terjadi dari dalam hukum itu sendiri yang menyadari bahwa ada sesuatu yang tidak pas dalam hal mewujudkan keadilan. Sebagaimana ditunjukkan pada contoh ketika hukum mengalami perubahan dalam hal memandang hukuman mati, dan perubahan dari hukum yang melindungi penguasa (monarki) menjadi hukum yang melindungi semua (demokrasi).

3 Walter Benjamin, *Toward the Critique of Violence*, Penerjemah Julia Ng (Stanford: Stanford University Press, 2021), h. 47.

Akan tetapi, Derrida menegaskan, kenyataan bahwa hukum tidak bisa menunjukkan "wajah" asli keadilan bukanlah sebuah hal yang melulu negatif. Kenyataan tersebut hanya membuktikan bahwa keadilan memang tidak bisa dipastikan keberadaannya, tapi pengaruhnya tetap bisa dirasakan dalam hal memaksa hukum untuk berubah. Oleh karenanya, kenyataan bahwa keadilan tidak bisa dipastikan keberadaannya justru memberikan sebuah peluang atau kemungkinan bagi penguasa dan penegak hukum untuk menerapkan hukum seadil-adilnya. Kenyataan ini akan menghasilkan hal yang berbeda jika keberadaan keadilan sudah dapat dipastikan, entah di dalam atau di luar hukum. Justru kalau keberadaan keadilan sudah bisa dipastikan, maka kenyataan tersebut akan menciptakan sebuah tirani atau penindasan atas nama keadilan. Kenyataan yang diuraikan tadi menunjukkan alasan mengapa Derrida tidak memandang keadilan sebagai sebuah ketiadaan maupun sebagai sebuah keberadaan yang ada-di-sini; tapi ia menegaskan bahwa keadilan hanya bisa dipandang sebagai sebuah keberadaan yang ada-di-sana atau yang akan datang (*avenir*).

Dengan demikian, Derrida menunjukkan pengaruh atau wewenang yang sesungguhnya dimiliki oleh keadilan, yaitu: untuk mendesak atau memaksa hukum mengalami perubahan. Singkatnya, hukum mendekonstruksikan dirinya sendiri agar tetap memadai untuk merawat kehidupan, sehingga hukum tidak merawat dirinya sendiri untuk mengorbankan kehidupan. Di dalam struktur atau kerangka pandang inilah Derrida menjelaskan keadilan sebagai sebuah kemungkinan atau metonimia dari dekonstruksi.

### Kesimpulan

Derrida dengan gayanya yang khas telah menyelami makna keadilan sampai ke dasarnya untuk menunjukkan pemahaman yang memadai terhadapnya. Keadilan, bagi Derrida, telah selalu mewujudkan di dalam hukum—mengingat bahwa hukum memiliki kekuasaan untuk memaksa, bahkan dengan kekerasan—tapi hukum pada dirinya sendiri tidak bisa mewujudkan keadilan secara utuh. Hukum harus terus-menerus mendekonstruksikan dirinya sendiri untuk menemukan kembali keadilan. Dengan perkataan lain, hukum pada dirinya sendiri dapat menunjukkan legalitasnya dalam hal menegakkan keadilan, tapi tidak pernah bisa membuktikan keberadaan keadilan, baik di luar dirinya atau di dalam dirinya. Hal tersebut bukanlah sebuah pandangan negatif tentang keadilan dan hukum, tapi justru sebuah kabar baik. Sebab keadilan yang tidak bisa dipastikan keberadaannya itu sebenarnya telah membebaskan hukum untuk memproyeksikan keadilan secara bebas tanpa dibatasi

oleh idealisme tertentu, entah di dalam dirinya atau di luar dirinya. Hukum dapat menjadi luwes dalam menjalankan tugasnya untuk menjaga dan merawat kehidupan demi kehidupan itu sendiri, bukan yang lain.

Pada akhirnya, uraian Derrida tentang keadilan bukan hanya menunjukkan bahwa dekonstruksi—sebagai sebuah kerangka pandang—memadai untuk menjelaskan realitas hukum, tapi juga menunjukkan bahwa dekonstruksi bukanlah sebuah penghancuran.

#### **Daftar Pustaka**

- Benjamin, Walter. 2021. *Toward the Critique of Violence*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques. 1992. *Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"* dalam *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York: Routledge.

#### **Bacaan Pendukung**

- Derrida, Jacques. 1978. *Force and Signification* dalam *Writing and Difference*. London: Routledge.
- \_\_\_\_\_, Jacques. 2002. *Negotiations* dalam *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*. Stanford: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_, Jacques. 2011. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London: Routledge.

# Biodata

**Goenawan Mohamad** adalah seorang filsuf, penyair, jurnalis, perupa, novelis, dan penulis naskah drama. Ia baru saja memamerkan karya-karya grafisnya pada perhelatan Artjog 2023.

**Darmo Suwito** adalah alumnus Pascasarjana STF Driyarkara.

**Oktavianus M. Yuda Pramana** adalah alumnus Pascasarjana STF Driyarkara.

**Yosef Fandri Narong** adalah alumnus Pascasarjana STF Driyarkara.

**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.

**Muhamad Al-Muizul Kahfi** adalah alumnus Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.

**Hisbulloh Huda** adalah alumnus Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.

**Tri Aru Wiratno** adalah dosen Seni Murni Fakultas Seni Rupa Desain IKJ.

**Syakieb Sungkar** adalah alumnus Pascasarjana STF Driyarkara, pernah menulis buku “Melacak Lukisan Palsu” (Gramedia Pustaka Utama, 2018) dan “Seni Sebagai Pembebasan” (Circa, 2022).

**Yohanes Theo** adalah alumnus Pascasarjana STF Driyarkara.

**Hendro Wiyanto** adalah kurator seni dan penulis. Alumnus Pascasarjana STF Driyarkara. Ia baru saja menjadi kurator pada pameran Artjog 2023.

**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.

**Yohanes Mega Hendarto** adalah alumnus Pascasarjana STF Driyarkara.

**Chris Ruhupatty** adalah guru Pendidikan Agama Kristen di sebuah sekolah swasta di kota Bogor dan telah selesai menempuh studi filsafat di Program Magister STF Driyarkara, Jakarta. Kini sedang melaksanakan penelitian disertasi di bidang linguistik pada Universitas Indonesia, Depok.

**Alamat Redaksi**

Jln Tebet Timur Dalam Raya No. 77,  
Jakarta Selatan