

JURNAL FILSAFAT
DEKONSTRUKSI
www.jurnaldekonstruksi.id



**MENJAWAB GUGATAN CHAOS
VERSUS COSMOS**

Kekacauan (chaos) dalam kehidupan manusia, meskipun tampak bertentangan dengan gagasan tentang Allah yang mahabaik dan mahakuasa, dapat dipahami sebagai bagian dari dinamika yang lebih besar dalam perjalanan iman.

**VOL.11, NO. 02, TAHUN 2025
APRIL - JUNI**

Daftar Isi

Salam Redaksi Syakieb Sungkar	3
Menjawab Gugatan Chaos Versus Cosmos Amadea Prajna Putra Mahardika	6
Modernisme Biang Keladi Kerusakan Seni Rupa Anna Sungkar	12
Ancaman Eksistensial Bagi Kemanusiaan dan Kegagapan Manusia Yang Naif : Pemeriksaan Kritis Mengenai Kecerdasan Buatan dalam Pendidikan Agustinus Tamtama Putra	23
Algoritma sebagai Subjek Etis: Analisis Filsafat Komunikasi terhadap Moralitas Sistem Kecerdasan Buatan Gabriel Abdi Susanto	32
Rekonseptualisasi Hararian tentang Konsep Informasi dalam Pameran Souls of Protopia Sandy Tisa Mardohar B.B. Simanjuntak	42
Hermeneutika-Personalisasi: Menafsir Jejak Esensi Realitas dalam Struktur Teks Chris Ruhupatty	50
An Existential Dialogue between Fang Yuan and Bai Ning Bing in Novel Reverend Insanity: A Heideggerian Perspective Rifqi Khairul Anam	55
Seksualitas Pemberian Allah: Dari Refleksi Alkitab dan Teologis hingga Peran Gereja Paulus Eko Kristianto	60
Operasi Kindertransport Sebagai Tanggung Jawab: Tinjauan Etika Levinas dalam Film One Life (2024) Beda Holy Septianno	74
Penderitaan Manusia dan Allah yang Menderita Menurut Walter Kasper Urbanus Tangi	84
Analisis Karakter Bujang Ganong dalam Tarian Reog Ponorogo Angger Rianto, Agus Purwantoro	92
Tugas Seorang Penyair Hasan Aspahani	97
Biodata	100

Gambar Cover: I Syakieb Sungkar I Squid Invasion I Oil on canvas I 100 x 100 cm2 I 2025

Salam Redaksi

Jurnal kali ini membahas pemikiran Franz Magnis-Suseno, David Bentley Hart, Thomas Aquinas, Plato, Heidegger, Levinas, Derrida, Anne Hershberger, Sigmund Freud, Mutiara Andalas, Habermas, Gramsci, Yuval Noah Harari, Walter Kasper, dan Alexis Karpouzou yang membahas tentang kekacauan, algoritma, hermeneutika, seni rupa, tari, sastra, film, seksualitas, dan kecerdasan buatan, dan agama.

Kekacauan (*chaos*) dalam kehidupan manusia, meskipun tampak bertentangan dengan gagasan tentang Allah yang mahabaik dan mahakuasa, dapat dipahami sebagai bagian dari dinamika yang lebih besar dalam perjalanan iman. Kekacauan bukan sekadar absennya keteraturan (*cosmos*), melainkan momen yang memicu refleksi mendalam, pertumbuhan spiritual, dan partisipasi aktif manusia dalam memperjuangkan kebaikan. Melalui analisis terhadap fenomena bencana alam, narasi di media sosial, serta literatur teologis dan filsafat, **Amadea Prajna Putra Mahardika** menunjukkan bahwa *chaos* tidak hanya menantang iman, tetapi juga membuka peluang bagi manusia untuk menemukan makna dan tujuan hidup yang lebih dalam.

Dunia modern penuh dengan kompleksitas, kontradiksi, dan perubahan. Seni masa kini sering kali mencerminkan kekacauan ini, dan keindahan ditemukan dalam kemampuannya untuk menggambarkan realitas secara jujur. Keindahan bisa muncul dari sesuatu yang tampak “jelek,” “kacau,” atau “absurd” jika dilihat melalui lensa yang lebih mendalam. Seperti lukisan ekspresionis abstrak Jackson Pollock yang awalnya terlihat kacau, ternyata mencerminkan dinamika energi yang kompleks. **Anna Sungkar** melihat kemunculan Impresionisme di abad 20 yang merupakan awal dari Modernisme, telah menyebabkan perubahan besar dalam cara orang memandang seni. Karya seni yang pada periode sebelumnya sudah mempunyai tatanan yang rapi, kemudian dirombak total sehingga seni kemudian menjadi sulit dimengerti dan tidak dapat dibedakan antara karya seni dengan bukan seni.

Terdapat dua kecenderungan di dunia pendidikan dalam menghadapi pesat dan masifnya perkembangan teknologi Kecerdasan Buatan. Satu kutub mencaci maki Kecerdasan Buatan sebagai ancaman eksistensial atas

kemanusiaan, namun kutub yang lain mengglorifikasi Kecerdasan Buatan sebagai temuan jenius, produk berpikir modern yang mutakhir dan handal. **Agustinus Tamtama Putra** hendak menguji kekuatan dan kelemahan dari dua kutub yang saling bersitegang dalam perdebatan kontemporer terkait Kecerdasan Buatan tersebut, istimewanya dalam ranah pendidikan. Ia melihat kolaborasi manusia dan Kecerdasan Buatan merupakan keharusan di jaman sekarang. Sebab batasan-batasan moral dan etis hanya bisa diberikan manakala manusia sungguh-sungguh terlibat dan ambil bagian di dalamnya.

Algoritma pada media sosial, berfungsi menyaring dan menyajikan informasi yang dianggap relevan bagi pengguna berdasarkan preferensi mereka. Namun, proses personalisasi dalam algoritma sering kali menciptakan fenomena “filter bubble” dan “echo chamber,” di mana pengguna hanya terpapar pada pandangan yang serupa dengan mereka. Hal ini mengurangi keberagaman perspektif dan memperkuat polarisasi sosial. Menurut **Gabriel Abdi Susanto**, algoritma cenderung mempromosikan konten sensasional dan emosional demi meningkatkan keterlibatan pengguna, yang pada akhirnya dapat menyebarkan disinformasi lebih cepat dibandingkan fakta. Fenomena ini menunjukkan bahwa algoritma tidak netral, keputusan desainnya mencerminkan bias manusia yang menciptakannya.

Pelukis Sandy Tisa mencoba untuk menunjukkan bahwa peta (*chart*) yang semestinya menggambarkan realitas objektif ternyata dapat berperan sebagai cara mememетakan (*charting*) wilayah-wilayah batin yang sifatnya reflektif dan retrospektif. Menurut **Mardohar B.B. Simanjuntak**, upaya teritorial yang dipetakan (*charted*) pada hakikatnya bersifat konstruktif terhadap pencapaian peradaban dan kebudayaan manusia. Hal ini ditekankan oleh Yuval Noah Harari dalam rekonseptualisasinya tentang informasi. Sebagai makhluk penjejar, manusia bagi Harari tidak pernah terkunci dalam faktualitas informasi sebagai data. Faktualitas beririsan dengan faktisitas dalam jejaring. Harari mencoba menempatkan informasi dalam *information* sebagai sebuah kondisi dualistik tersuperposisi yang faktik-faktual.

Hermeneutika-personalisasi memberikan gambaran bahwa penulis dan pembaca sama-sama dipengaruhi oleh *jejak* realitas yang tersingkap di dalam struktur teks. Pembaca menyingkapkan permainan personalisasi tersebut dan mempersonalisasikan *jejak* tersebut

agar dapat terwujud di dalam tindakan dan perspektifnya. **Chris Ruhupatty** menunjukkan bahwa membaca sebuah teks tidak membawa kepada perjumpaan dengan penulis atau “dunia” yang dibangunnya. Tetapi hanya membawa kepada perjumpaan dengan *jejak* esensi realitas yang dipersonalisasi penulis.

Rifqi Khairul Anam membahas dialog eksistensial antara Fang Yuan dan Bai Ning Bing, dua tokoh utama dalam novel *Reverend Insanity*. Melalui lensa Heideggerian, disoroti pemahaman tentang eksistensi, mortalitas, dan pencarian makna dari Fang Yuan, seorang kultivator berpengalaman, yang mewujudkan pemahaman matang tentang Keberadaan-di-Dunia, penerimaan atas kematian, dan hidup autentik. Sebaliknya, Bai Ning Bing bergulat dengan mortalitasnya sendiri dan mencari jalan menuju makna. Telaah tentang pengalaman Fang Yuan memberikan ilustrasi yang menarik konsep Heidegger tentang kesendirian sebagai kondisi mendasar dari keberadaan manusia.

Seksualitas bukan hal tabu. Ia merupakan pemberian Allah yang perlu dirayakan secara sehat dan penuh berkat. Merayakan seksualitas bukanlah merujuk pada seks bebas melainkan pada upaya penghargaan tinggi yang terjadi dalam tiap individu. Seksualitas merupakan pemberian Allah yang patut disyukuri dan dinikmati. Sehingga diharapkan tidak akan ada orang yang mengejek bahkan merendahkan dan memojokkan orang yang memiliki orientasi seksual yang dianggap berbeda dengan sesuatu yang lazim berada dalam masyarakat (heteroseksual). Demikian penelitian **Paulus Eko Kristianto** tentang Seksualitas dan Alkitab.

Wajah Yang-Lain, dalam film *One Life*, merupakan wajah anak-anak Yahudi yang menolak direpresentasi dan didefinisikan. Dari film tersebut, terutama melalui tokoh Nicholas Winston, kita dapat memetik maksud yang sama seperti diinginkan oleh Levinas, yaitu jangan melihat anak-anak Yahudi sebatas pengada di dunia (*being*) seperti pemikiran Heidegger. Levinas memperingatkan jangan sampai manusia kehilangan wajahnya. Inilah peringatan keras terhadap pemikiran ontologis yang mencari esensi segala sesuatu dan menyudutkan subjektivitas tertutup pada kesadaran-diri. Demikian pembahasan **Beda Holy Septianno** tentang kejadian di kamp pengungsi di Sudetenland, daerah bagian Cekoslowakia tahun 1938.

Urbanus Tangi menguraikan fenomena penderitaan dalam kehidupan yang membuat

manusia akhirnya menanyakan eksistensi Allah. Pada zaman ini, umat kristiani dilanda kebingungan atas peperangan, kematian orang-orang yang tidak berdosa, eksploitasi, penganiayaan dan penindasan. Kenyataan ini membuat mereka mempertanyakan eksistensi Allah. Bagi Walter Kasper, pertanyaan mengenai eksistensi Allah menjadi salah satu penyebab manusia menjadi ateis. Oleh karena itu, ia menawarkan sebuah teologi-kristologi baru untuk menyadarkan umat kristiani bahwa Allah tetap berkarya dalam penderitaan manusia. Melalui penderitaan, Yesus sungguh membuktikan kasih Allah kepada manusia.

Reog merupakan salah satu kesenian tradisional Indonesia yang berasal dari Kabupaten Ponorogo, Jawa Timur. Sebagai warisan budaya tak benda, Reog Ponorogo mengandung beragam elemen artistik dan filosofis yang mencerminkan kearifan lokal masyarakat setempat. Penelitian **Angger Rianto** dan **Agus Purwantoro** bertujuan untuk menganalisis karakter Bujang Ganong dalam perspektif budaya dan seni pertunjukan. Dalam paper ini, karakter Bujang Ganong pada Reog Ponorogo tidak hanya menjadi elemen estetis tetapi juga medium untuk menyampaikan nilai-nilai moral dan budaya lokal.

Manusia penyair adalah dia yang *menyadari* eksistensi kehadirannya di dunia, sebagai seorang pribadi yang *mengalami* kehidupan jasmani dan rohani, dan mempunyai sikap moral yang membedakannya dengan makhluk lain. Dalam esainya, **Hasan Aspahani** menyatakan, penyair, dengan penghayatannya atas kehidupan, sudah terlepas dari keterkaitannya dengan dirinya sendiri. Puisi, dengan demikian, menjalankan sekaligus dua peran kata dalam bahasa. Memasuki akal pikiran pembaca dengan makna denotatifnya, lalu menurun ke dalam jiwa pembaca lewat bahasa konotatif.

Demikian isi Jurnal kali ini, selamat membaca.

Syakieb Sungkar
Editor in Chief

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



Menjawab Gugatan Chaos Versus Cosmos

Amadea Prajna Putra Mahardika

dionisiusamadea@gmail.com

Universitas Sanata Dharma Yogyakarta

Abstrak

Makalah ini mengeksplorasi pertanyaan teologis mendasar terkait keberadaan kekacauan dan ketidakteraturan (*chaos*) dalam realitas dunia yang diyakini diciptakan Allah secara teratur (*cosmos*). Berangkat dari refleksi atas fenomena bencana alam, seperti tsunami Aceh tahun 2004 dan letusan Gunung Lewotobi tahun 2024, penulis mengajukan pendekatan untuk memahami dan mendamaikan dualitas *chaos* dan *cosmos* dalam perspektif iman. Kekacauan dipahami sebagai bagian dari dinamika kebebasan manusia dan proses ilahi yang tak sepenuhnya terjangkau oleh akal budi manusia. Makalah ini menawarkan dua pendekatan utama: pertama, mengolah chaos sebagai bagian dari peziarahan iman yang membawa potensi pertumbuhan spiritual; kedua, menyusun narasi keteraturan ilahi yang memberikan makna dalam menghadapi ketidakteraturan. Dengan mengintegrasikan pandangan Agustinus tentang kejahatan sebagai *privatio boni* dan ajaran Stoa tentang fokus pada hal-hal yang dapat dikendalikan, karya ini menggarisbawahi pentingnya respons aktif berupa empati, solidaritas, dan tindakan nyata dalam menghadapi kekacauan. Kesimpulannya, chaos bukanlah akhir dari tatanan ilahi, melainkan momen yang menuntut partisipasi manusia dalam mewujudkan kebaikan, selaras dengan teladan Yesus. Makalah ini menekankan bahwa usaha mendamaikan *chaos* dan *cosmos* adalah panggilan iman untuk memperjuangkan keteraturan hingga kesempurnaan akhir yang dijanjikan Allah.

Keywords: *chaos*; *cosmos*; teodise; kebebasan; solidaritas; iman.

Pendahuluan

Pada hari kedua Natal atau 26 Desember 2022, saya setengah iseng berselancar di media sosial

Twitter. Di antara pelbagai cuitan (*tweet*) yang saya lihat, saya terhenti cukup lama pada cuitan milik Alpha Amirrachman (@AlphaARachman).¹ Siapakah gerakan orang tersebut, saya sendiri tidak tahu dan tidak terlalu penting juga. Namun yang menarik perhatian saya adalah isi cuitannya, yakni ajakan untuk mengenang 18 tahun terjadinya tragedi tsunami di Aceh, tepat di tanggal yang sama tahun 2004.

Bersama dengan serangkaian kata-kata yang simpatik, ia menyertakan pula sebuah video singkat berdurasi dua menit tentang bagaimana tsunami waktu itu terjadi. Dalam tayangan itu, tampak beberapa orang sedang berlari panik dan ketakutan sementara di belakang mereka gelombang air pasang “mengejar”. Gelombang air tersebut turut menyeret pula pelbagai benda, mulai dari potongan kayu, besi, batu bata reruntuhan bangunan hingga sebuah truk dan bahkan sebatang pohon besar sampai ke akar-akarnya. Betapa tragisnya kejadian tersebut!

Belum lama ini suatu bencana alam juga terjadi di Kabupaten Flores Timur, Nusa Tenggara Timur. Memang skalanya tidak sebesar dan semengerikan tsunami Aceh 2004. Namun, mengatakan bahwa letusan Gunung Lewotobi Laki-Laki yang terjadi berkali-kali pada bulan November 2024 dan menyebabkan 13.240 orang terkena dampaknya² itu “hanyalah” bencana kecil rasanya tidak pantas. Bencana “sekecil” apapun tetaplah suatu bencana yang menimbulkan kesedihan dan kehilangan besar bagi para korbannya.

Fenomena bencana alam semacam ini yang juga kerap terjadi di Indonesia mungkin memunculkan pertanyaan bagi orang beriman dan beragama. Allah menciptakan seluruh alam semesta ini dengan keteraturan (dalam bahasa Kitab Kejadian: “baik adanya”). Akan tetapi mengapa faktanya aneka ketidakteraturan terus terjadi, termasuk di dalamnya bencana alam?

¹ Alpha Amirrachman, “mengenang 18 tahun Tsunami Aceh, hari ini, 26 Des 2004. Diawali dgn gempa, disusul gelombang tsunami yg menyapu Banda Aceh tanpa disangka. Semoga Allah SWT senantiasa memberikan tempat terbaik dan mulia bagi mereka yg berpulang..amiin YRA.. 🍀🌱 <https://t.co/tHeB8owoBB>,” Tweet, *Twitter*, 26 Desember 2022,

<https://twitter.com/AlphaARachman/status/1607285845224218624>.

² Livia Kristianti, “Pemerintah pastikan korban erupsi Lewotobi bisa gunakan hak pilih,” Antara News, 25 November 2024, <https://www.antaranews.com/berita/4489593/pemerintah-pastikan-korban-erupsi-lewotobi-bisa-gunakan-hak-pilih>.

Mengapa Allah membiarkan kekacauan itu terjadi kalau benar Ia mahabaik dan mahakuasa? Tidakkah Ia bersedia melakukan sesuatu untuk mencegah ketidakteraturan tersebut sehingga tatanan ciptaan-Nya terus terjaga sebagaimana dikehendaki-Nya?

Pertanyaan-pertanyaan yang secara implisit juga memuat gugatan tersebut mesti ditanggapi. Pasalnya, itulah salah satu persoalan terbesar dalam teologi yang menantang keimanan. Tak sedikit orang yang memutuskan tidak lagi percaya kepada Allah karena tidak mendapat jawaban yang memuaskan atas pertanyaan tadi. Sementara itu, sebagian orang beriman memilih mengabaikan saja pertanyaan itu karena kesulitan untuk menjawabnya. Hidup mereka sudah terlalu penat untuk memikirkan penjelasan atas problematika yang sekompleks itu.

Makalah ini dimaksudkan untuk menawarkan alternatif jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tadi. Pertama, saya akan merefleksikan bagaimana orang beriman dapat mengolah, menempatkan dan mendamaikan fakta ketidakteraturan/kekacauan (*chaos*) dalam perjalanan serta peziarahan imannya. Kedua, saya hendak membahasakan janji akan “ketertaturan” (*order*) dan tujuan (*purpose*) yang termuat dalam agama/iman itu secara lebih masuk akal bagi orang zaman ini yang hidupnya telah lelah menghadapi aneka ketidakteraturan, baik personal maupun komunal.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif untuk mengeksplorasi dan menganalisis pertanyaan-pertanyaan teologis terkait keberadaan kekacauan (*chaos*) dan keteraturan (*cosmos*) dalam kehidupan manusia. Pendekatan ini dipilih untuk memungkinkan penelusuran mendalam atas fenomena, teks, dan narasi yang relevan dengan topik penelitian. Tiga metode utama yang digunakan adalah:

Pertama, penelusuran media sosial. Penelitian ini memanfaatkan media sosial, khususnya Twitter, sebagai sumber data empiris. Cuitan-cuitan yang relevan, seperti narasi personal dan refleksi masyarakat terhadap bencana alam, dianalisis untuk mengidentifikasi respons emosional, teologis, dan etis yang berkembang dalam ruang publik digital. Sebagai contoh, cuitan oleh Alpha Amirrachman tentang peringatan 18 tahun tsunami Aceh digunakan untuk menggali representasi kolektif kekacauan dalam memori sosial.

Kedua, kajian berita daring. Penelitian juga melibatkan kajian berita daring yang membahas peristiwa bencana, seperti laporan tentang erupsi Gunung Lewotobi (2024) dan dampaknya terhadap masyarakat. Sumber berita dari platform terpercaya dianalisis untuk memahami konteks kekacauan dalam pengalaman sosial kontemporer serta bagaimana media memediasi narasi bencana dan pemulihan.

Ketiga, studi pustaka. Pendekatan ini mencakup penelaahan literatur teologis dan filsafat yang relevan, termasuk karya Agustinus, pandangan Stoisisme, serta gagasan teolog modern seperti Franz Magnis-Suseno dan David Bentley Hart. Sumber-sumber ini digunakan untuk membangun kerangka konseptual mengenai hubungan antara *chaos*, *cosmos*, dan kebebasan manusia, serta untuk mendukung argumentasi penelitian dengan perspektif yang mendalam.

Dengan mengintegrasikan ketiga metode ini, penelitian menghasilkan analisis interdisipliner yang mendalam mengenai respons iman terhadap *chaos* dalam konteks kehidupan modern, baik di level individual maupun komunal.

Pembahasan

Menemukan Sisi Lain Kekacauan dan Ketidakteraturan

Pertama-tama harus diterima terlebih dahulu bahwa kekacauan memang ada. Sebagai suatu fakta, hal tersebut tidak bisa disangkal. Kekacauan bukanlah sekadar ilusi mental belaka, melainkan sesuatu yang sungguh-sungguh dirasakan manusia dalam perjalanan hidupnya. Terdapat beberapa teori yang mencoba berspekulasi tentang mengapa kekacauan, ketidakteraturan, atau kejahatan itu eksis. Kiranya beberapa penjelasan mengenai hal tersebut pantas disebutkan di sini. Sebelum itu, ada satu catatan kecil yang perlu saya sampaikan. Dalam tulisan ini, istilah kejahatan, kekacauan, dan ketidakteraturan akan digunakan secara bergantian dan dapat saling dipertukarkan untuk merujuk pada satu makna yang sama.

Adanya kejahatan sepiantas memang bertentangan dengan keyakinan akan adanya Allah yang mahabaik/mahakasih dan mahakuasa. Allah yang mahabaik secara hakiki tidak mungkin menciptakan kejahatan. Kebajikan-Nya yang maha tersebut dengan sendirinya selalu melenyapkan kejahatan. Sementara itu kemahakuasaan-Nya juga dapat

meniadakan kejahatan karena tidak ada sesuatu pun yang membatasi kekuasaan-Nya. Jika mau ditambah satu lagi sifat Allah yang mahatahu, maka dapat dikatakan bahwa Allah juga tahu apapun, termasuk bagaimana membasmi kejahatan yang bertentangan dengan hakikat-Nya. Namun nyatanya kejahatan, ketidakteraturan, atau kekacauan itu bagaimanapun sungguh eksis.³

Salah satu argumen tentang adanya kejahatan didasarkan pada kehendak bebas. Allah yang mahabaik dan mahakuasa itu menciptakan manusia dengan akal budi. Unsur esensial dalam akal budi adalah kebebasan. Dalam kebebasan itulah akal budi teraktualisasi. Jika kebebasan tidak ada, bisa dibayangkan seperti robot, maka akal budi tidak dapat dikatakan beroperasi. Sebabnya, segala sesuatu dikendalikan oleh si pemberi perintah (dalam hal ini, Allah). Dalam kebebasan itulah kejahatan muncul. Agustinus mendefinisikan kejahatan sebagai absennya kebaikan (*privatio boni*).⁴ Ketika manusia dalam kebebasannya memilih untuk menentang dan menjauhkan diri dari Allah yang mahabaik, maka tepat pada saat itulah kejahatan eksis.⁵

Lantas mengapa Allah tidak mencegah kejahatan itu terjadi? Dapat kita bayangkan, misalnya, tepat ketika seseorang hendak memilih untuk berpaling dari kebaikan Allah, Allah langsung memutarbalikkan pilihan orang tersebut ke arah kebaikan. Sepintas, tindakan itu tampak selaras dengan kemahabaikan dan kemahakuasaan Allah.⁶ Namun jika Allah melakukan itu, la dengan sendirinya melanggar/membatalkan kebebasan yang telah la anugerahkan pada manusia. Selain itu, la pun bertindak sewenang-wenang dan itu bertentangan dengan sifat mahabaik-Nya.⁷

Argumen lainnya didasarkan pada perspektif keseluruhan atau konteks yang lebih besar/luas (*the bigger picture, broader context*).⁸ Jika diamati dengan saksama, ada fakta yang tak terbantahkan bahwa setelah kekacauan terjadi, cepat atau lambat keteraturan akan terwujud untuk menggantikannya. Demikian pula setelah suatu tatanan terbentuk, kekacauan terkadang tiba-tiba merenggutnya secara tak terduga.

Beberapa kasus dapat dikemukakan sebagai buktinya. Setelah suatu gunung berapi meletus dengan dahsyatnya menghancurkan pemukiman yang ada di sekitarnya hingga membinasakan makhluk hidup yang hidup di sekelilingnya, kemudian abu vulkanik hasil letusan itu menjadi pupuk alami yang menyuburkan tetumbuhan. Demikian pula, lahar panas yang merenggut apa saja yang dilaluinya saat letusan gunung berapi terjadi akhirnya menjadi pasir dan bebatuan yang merupakan sumber penghidupan bagi penduduk di lereng gunung tersebut.

Kasus serupa dapat ditemui ketika bencana alam lainnya terjadi. Setelah gempa bumi atau tsunami berlangsung dan memporandakan segala macam hal yang hidup maupun tidak hidup, segera kemudian berdatangan uluran tangan dari pelbagai pihak dengan pelbagai wujud pula. Solidaritas dan soliditas yang amat menyentuh hati pun ditawarkan demi meringankan penderitaan mereka yang terdampak bencana. Tujuannya satu, yakni supaya situasi kacau dan tidak teratur segera pulih kembali seperti sediakala atau bahkan lebih baik ketimbang sebelumnya.

Dari bukti-bukti partikular tersebut, dapat disimpulkan bahwa kekacauan itu sifatnya sementara saja dan tidak selamanya akan terjadi. Meskipun terkadang sulit dipercaya, kekacauan tidak selamanya akan terjadi. Dengan demikian, penting untuk mencoba tetap optimis dan mencari cara untuk mengelola kekacauan tersebut sampai masa-masa sulit tersebut berakhir.

Berikutnya, adanya ketidakteraturan menunjukkan bahwa tidak semua hal dalam hidup ini dapat serta merta dikontrol atau diprediksi. Ada banyak faktor yang memengaruhi kekacauan yang terjadi dalam kehidupan. Manusia tidak selalu dapat mengontrol atau memprediksi apa yang akan terjadi. Namun, kita masih dapat memilih bagaimana kita merespons atau bereaksi terhadap kekacauan tersebut.

Salah satu kemungkinan reaksinya adalah memandang bagaimana kekacauan dapat menjadi bagian dari proses pertumbuhan dan

³ Magnis-Suseno, Franz (2006). *Menalar Tuhan*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 218.

⁴ Hart, David Bentley (2011). *The Doors of the Sea: Where Was God in the Tsunami?* Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 73-76.

⁵ Scott, Mark S. M. (2015). *Pathways in Theodicy: An Introduction to the Problem of Evil*. Minneapolis, MI: Fortress Press, 74-81.

⁶ McGrath, Alister E. (2004). *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. New York: Doubleday, 145-149.

⁷ Magnis-Suseno, *Menalar Tuhan*, 226-27.

⁸ Peterson, Michael L. (2013). "The Problem of Evil," dalam *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 77-80.

pembelajaran. Meskipun sulit, kekacauan dapat memberi kesempatan untuk tumbuh dan belajar, terutama jika kita mampu menemukan arti dan makna di balik kekacauan tersebut. Kekacauan ternyata juga dapat menjadi momentum untuk menemukan tujuan dan makna hidup yang lebih luas. Ketika kita dihadapkan pada kekacauan, kita dapat mempertanyakan apa yang sebenarnya penting bagi kita dan apa yang ingin kita capai dalam hidup kita. Ini dapat membantu kita menemukan tujuan yang lebih jelas dan membantu kita menemukan keteraturan dalam hidup kita.

Selanjutnya, jika direfleksikan lebih dalam, kekacauan dapat menjadi kesempatan untuk mengembangkan kemampuan adaptasi dan fleksibilitas. Ketika dihadapkan pada kekacauan, kita dapat belajar untuk beradaptasi dengan situasi yang tidak terduga dan menjadi lebih fleksibel dalam cara kita merespons terhadap kekacauan tersebut. Ini dapat membantu kita menjadi lebih tangguh dan mampu menghadapi kekacauan di masa depan.

Kemudian, peristiwa kekacauan dapat menjadi saat yang tepat untuk membantu orang lain, meningkatkan empati dan mengembangkan hubungan yang lebih baik dengan orang lain. Ketika dihadapkan pada kekacauan, kita dapat memanfaatkan situasi tersebut untuk membantu orang lain yang juga mengalami kekacauan. Ini dapat memberikan kepuasan dan memberikan makna yang lebih dalam dalam hidup kita. Kita pun dapat belajar untuk lebih empati dengan orang lain yang juga mengalami kekacauan. Ini dapat membantu kita mengembangkan hubungan yang lebih baik dengan orang lain dan memberikan kelegaan yang lebih dalam dalam kehidupan kita.

Demikianlah orang beriman dapat memandang realitas kekacauan dan ketidakteraturan dalam hidupnya dihadapkan pada keyakinan iman bahwa segala sesuatunya diciptakan Allah menurut tatanan dan terarah pula pada keteraturan. Tentu saja masih ada pelbagai jalan lainnya untuk mendamaikan dua kutub tersebut dalam peziarahan iman mereka yang mempercayai Tuhan. Jangan lupa pula bahwa setiap perspektif tersebut mempunyai keterbatasan dan tidak kebal dari kritik. Salah satu gugatan yang paling susah dijawab adalah jika kekacauan atau kejahatan dilihat secara tersendiri dan dipisahkan dari idea keteraturan. Lantas apa maksud Allah membiarkan kejahatan,

kekacauan, dan ketidakteraturan itu sendiri tetap ada?

Panggilan Memperjuangkan Keteraturan

Mempertanyakan mengapa Allah membiarkan ketidakteraturan eksis di tengah keteraturan ujungnya memasukkan kita pada pembahasan tentang motif atau maksud Allah. Jadi manusia yang adalah makhluk ciptaan hendak berusaha memahami motivasi Penciptanya. Sebelum sampai ke sana, salah satu peristiwa sehari-hari dapat menjadi pembandingnya. Ketika seorang anak punya keinginan tertentu dan keinginannya itu berseberangan dengan kemauan orang tuanya, ia mungkin mengeluh pada temannya, "Saya tidak paham kemauan ayah/ibuku!" Antara sesama makhluk ciptaan saja yang notabene sedarah daging saja kita tak jarang mengalami kesulitan untuk saling memahami. Apalagi berusaha memahami kehendak Allah yang mencipta dan memiliki kita; jawabannya jelas: kita tidak tahu. Magnis-Suseno menyebut, "Inilah batas kemungkinan makhluk memahami motivasi Sang Khalik. Di sinilah filsafat berhadapan dengan kenyataan yang tidak dapat sepenuhnya ditembus."⁹

Mustahillah mengetahui motivasi dan maksud Allah seutuhnya, kecuali kelak saat seseorang sudah berhadapan muka dengan muka di hadirat-Nya. Hingga saat ini belum ada yang sungguh pernah mengalami itu dan menanyakan hal tersebut kepada Allah sehingga dapat menyampaikan jawaban-Nya kepada kita. Selama ini yang kita tahu adalah "apa yang baik" menurut ukuran dan kriteria kita serta manusia pada umumnya saja. Kita tidak sepenuhnya tahu "apa yang baik" bagi Allah.

Dalam keadaan demikian, kita dapat dengan bebas berspekulasi, misalnya: jangan-jangan, adanya *cosmos* maupun *chaos* (dalam perspektif kita) itu keduanya adalah suatu "*cosmos/order*" dalam perspektif Allah! Bisa jadi pemahaman kita tentang *cosmos* ternyata berbeda dengan pemahaman Allah tentang "tatanan". Sebagai manusia dengan akal budi yang kita miliki, kita hanya menginginkan adanya *cosmos* dan sulit menerima bahwa *chaos* itu eksis. Tapi, siapa yang tahu jika Allah memandang *chaos* itu pun merupakan suatu keteraturan?

Sebuah kisah perumpamaan dalam Alkitab (yang diyakini sebagai sabda Allah) tentang gandum dan ilalang (Mat 13:24-30) dapat menjadi data petunjuk untuk menggambarkan "tatanan" yang

⁹ Magnis-Suseno, *Menalar Tuhan*, 218-19.

dikehendaki Allah.¹⁰ Yesus (yang oleh orang Kristiani diimani sebagai Allah Putera) menjelaskan bahwa dua unsur *cosmos* (disimbolkan dengan gandum) dan *chaos* (disimbolkan dengan ilalang) selalu ada bersama-sama secara berdampingan hingga masa menuai tiba, yakni di akhir zaman. Kendati tidak dikehendaki Allah, ternyata *chaos* tidak disingkirkan sampai pada kesudahannya kelak. Barulah di akhir nanti, keteraturan yang sejati dan sempurna barulah akan terwujud, di mana tidak ada lagi *chaos* yang mengusiknya.

Namun harus diingat kembali bahwa semua itu adalah upaya manusia mengira-kira kehendak Allah. Mempertanyakan “mengapa” memang sesuatu yang baik, tetapi tidak akan mendapat jawabannya. Maka sebaiknya kita cukup memuaskan diri dengan jawaban: tidak tahu, memang harus terjadi begitu, atau hal itu berada di luar kuasa dan kendaliku (*outside my control*).

Bagi orang beriman zaman sekarang yang sehari-harinya sudah muak menghadapi pelbagai bentuk kekacauan dan ketidakteraturan, menurut saya jawaban “tidak tahu” tersebut adalah sebuah keuntungan. Meminjam pemikiran kaum Stoa, jika demikian halnya maka kita tidak perlu sibuk-sibuk lagi mengupayakan pengetahuan yang ada di luar batas kemampuan. Filsafat Stoa mengajarkan bahwa manusia semestinya meletakkan fokus dan energinya pada hal-hal yang ada dalam kekuasaan atau kendalinya. Sementara itu, hal-hal yang ada di luar kendali hendaknya dilepaskan dari radar perhatian kita, apalagi secara berlebihan.¹¹

Belajar dari kebijaksanaan itu, ternyata yang lebih penting adalah apa yang bisa kita lakukan terhadap apa yang masih berada di dalam kendali kita. Untuk menjawab pertanyaan itu, kita dapat belajar dari apa yang dilakukan Yesus selama hidup dan karya-Nya. Kita diajak ikut berpartisipasi dalam karya Allah dengan mengupayakan apa yang baik menurut ukuran nalar, nurani dan iman. Kita yakin bahwa kebaikan tersebut sebetulnya adalah juga kehendak Allah.

Baik dan buruk itu semua ada di bawah kendali Allah. Mengapa demikian halnya sekali lagi kita tidak tahu. Namun kita percaya bahwa kebaikan, tatanan, atau keteraturan itu berbeda dengan kejahatan atau kekacauan. Jika dalam kacamata Yesus kebaikan dan keburukan itu sama saja,

tentu Dia tidak akan berbuat pelbagai kebaikan: menyembuhkan orang sakit, membangkitkan orang mati, mengampuni dosa, dsb. Allah menghendaki kebaikan dan menolak kejahatan. Maka, Allah terus berkarya membuat kebaikan danelenyapkan keburukan, dan kita dipanggil untuk ambil bagian dalam karya-Nya.

Pertanyaan selanjutnya, apakah kalau *cosmos* dan *chaos* itu memang bagian dari kehendak Allah, maka kita biarkan saja demikian adanya? Apakah kemudian kita biarkan saja kejahatan tetap ada, karena toh itu kehendak Allah? Sekali lagi Allah tidak menghendaki kejahatan sekalipun itu ada. Seperti Yesus yang berkarya menelenyapkan keburukan, kita pun dipanggil untuk berkarya bersama-Nya dan mengikuti teladan-Nya. Artinya, tidak dibenarkan sekadar menunggu begitu saja akan terbitnya terang; kita perlu ikut berupaya mewujudkan terang itu. “Jadilah kehendak-Mu di atas bumi seperti di dalam surga” dalam doa Bapa Kami bukanlah ajakan untuk bersikap diam dan pasif saja, melainkan undangan untuk berusaha secara proaktif mewujudkan kehendak Allah, yakni kebaikan di muka bumi.

Demikianlah realitas *chaos* mengundang orang beriman untuk bertindak nyata, tanpa terlalu banyak bicara dan bertanya. Begitu pula refleksi dan permenungan selepas peristiwa kekacauan pun pada akhirnya mesti bermuara pada tindakan konkret: empati, solidaritas, dan keterlibatan. Semua itu hendaknya kita lakukan hingga di akhir nanti, keteraturan yang sejati dan sempurna akan terwujud serta tidak ada lagi kekacauan sebagaimana Dia janjikan dan kita yakini.

Kesimpulan

Penelitian ini menyimpulkan bahwa keberadaan kekacauan (*chaos*) dalam kehidupan manusia, meskipun tampak bertentangan dengan gagasan tentang Allah yang mahabaik dan mahakuasa, dapat dipahami sebagai bagian dari dinamika yang lebih besar dalam perjalanan iman. Kekacauan bukan sekadar absennya keteraturan (*cosmos*), melainkan momen yang memicu refleksi mendalam, pertumbuhan spiritual, dan partisipasi aktif manusia dalam memperjuangkan kebaikan.

Melalui analisis terhadap fenomena bencana alam, narasi di media sosial, serta literatur

¹⁰ Hart, *The Doors of the Sea*, 66-67.

¹¹ Pigliucci, Massimo (2017). *How to be a Stoic: Using Ancient Philosophy to Live a Modern Life*. New York: Basic Books, 133.

teologis dan filsafat, penelitian ini menunjukkan bahwa *chaos* tidak hanya menantang iman, tetapi juga membuka peluang bagi manusia untuk menemukan makna dan tujuan hidup yang lebih dalam. Pendekatan teodise yang menggunakan pandangan Agustinus tentang *privatio boni* serta perspektif Stoisme menegaskan bahwa meskipun kekacauan berada di luar kendali manusia, respons yang penuh empati, solidaritas, dan tindakan nyata dapat menjadi bentuk partisipasi manusia dalam karya ilahi.

Selain itu, penelitian ini menegaskan bahwa kekacauan tidak bersifat final, tetapi menjadi bagian dari perjalanan menuju keteraturan sejati yang dijanjikan Allah. Dengan meneladani Yesus, orang beriman dipanggil untuk aktif berkarya demi mewujudkan kebaikan, tanpa terjebak dalam upaya memahami maksud Allah yang tak sepenuhnya dapat diakses oleh akal manusia. Pada akhirnya, usaha mendamaikan *chaos* dan *cosmos* bukan hanya persoalan teologis, tetapi juga panggilan etis untuk mengupayakan keteraturan di tengah kekacauan, hingga keteraturan sejati terwujud pada akhir zaman, sesuai dengan janji ilahi. Penelitian ini mempertegas bahwa iman yang sejati adalah iman yang bertindak, tidak hanya bertanya.

Daftar Pustaka

- Amirrachman, Alpha. "mengenang 18 tahun Tsunami Aceh, hari ini, 26 Des 2004. Diawali dgn gempa, disusul gelombang tsunami yg menyapu Banda Aceh tanpa disangka. Semoga Allah SWT senantiasa memberikan tempat terbaik dan mulia bagi mereka yg berpulang..aamiin YRA.. 🍀🌱 <https://t.co/fHeB8owoBB>." Tweet. *Twitter*, 26 Desember 2022. <https://twitter.com/AlphaARachman/status/1607285845224218624>.
- Hart, David Bentley (2011). *The Doors of the Sea: Where Was God in the Tsunami?* Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing.
- Kristianti, Livia. "Pemerintah pastikan korban erupsi Lewotobi bisa gunakan hak pilih." *Antara News*, 25 November 2024. <https://www.antaranews.com/berita/4489593/pemerintah-pastikan-korban-erupsi-lewotobi-bisa-gunakan-hak-pilih>.
- Magnis-Suseno, Franz (2006). *Menalar Tuhan*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- McGrath, Alister E. (2004). *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. 1st ed. New York: Doubleday.
- Peterson, Michael L. (2013). "The Problem of Evil." Dalam *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford: Oxford University Press.
- Pigliucci, Massimo (2017). *How to be a Stoic: Using Ancient Philosophy to Live a Modern Life*. New York: Basic Books.
- Scott, Mark S. M. (2015). *Pathways in Theodicy: An Introduction to the Problem of Evil*. Minneapolis [Minnesota]: Fortress Press.

Modernisme Biang Keladi Kerusakan Seni Rupa

Anna Sungkar

anna_sungkar@yahoo.co.id

Institut Seni Indonesia Surakarta

Abstrak

Kemunculan Impresionisme di abad 20 yang merupakan awal dari Modernisme, telah menyebabkan perubahan besar dalam cara orang memandang seni. Karya seni yang pada periode sebelumnya sudah mempunyai tatanan yang rapi, kemudian dirombak total sehingga seni kemudian menjadi sulit dimengerti dan tidak dapat dibedakan antara karya seni dengan bukan seni. Hal itu terjadi karena dunia itu sendiri telah berubah dengan munculnya penemuan baru yang menyebabkan cara pandang manusia terhadap seni menjadi bergeser.

Keywords: *Estetika Klasik, Impresionisme, Modernisme, Neoklasikisme, Romantisme, Realisme, Seni Kontemporer*

Pendahuluan

Definisi tentang Keindahan

Definisi seni yang indah bervariasi tergantung pada perspektif filosofis, budaya, atau individu, namun secara umum dapat dirumuskan sebagai berikut. Seni yang indah adalah karya atau ekspresi kreatif yang memiliki kemampuan untuk membangkitkan rasa keindahan, emosi, atau pengalaman estetis yang mendalam pada orang yang mengamatinya. Keindahan dalam seni dapat berasal dari harmoni, keseimbangan, ekspresi emosional, makna simbolis, atau pengaruh subjektif dari konteks budaya dan pribadi.

Beberapa pemikiran terkait seni yang indah dapat kita lihat seperti pada *Estetika Klasik*: Seni yang indah sering diasosiasikan dengan prinsip-prinsip harmoni, proporsi, simetri, dan keteraturan, seperti yang dianut oleh para filsuf Yunani kuno seperti Plato dan Aristoteles. *Estetika Subjektif*: Keindahan seni bergantung pada interpretasi individu, sebagaimana ditekankan oleh filsuf seperti Immanuel Kant,

yang mengatakan bahwa apresiasi terhadap seni adalah pengalaman subjektif namun universal. *Ekspresi Emosional*: Seni yang indah juga dapat didefinisikan melalui kemampuannya untuk menyampaikan emosi atau makna yang mendalam, terlepas dari bentuk visualnya. *Konsep Modern dan Postmodern*: Dalam konteks ini, keindahan tidak hanya terbatas pada hal-hal yang “menyenangkan secara visual,” tetapi juga mencakup gagasan yang memicu pemikiran atau menantang norma. Pada akhirnya, seni yang indah sering kali menjadi refleksi dari hubungan manusia dengan dunia, nilai, dan pengalaman mereka, sehingga definisinya dapat berbeda untuk setiap individu atau komunitas.

Keindahan sebelum Modernisme

Sebelum periode modernisme, keindahan umumnya dipahami melalui perspektif klasik dan pra-modern, yang sering terhubung dengan harmoni, keteraturan, dan nilai-nilai universal. Berikut adalah definisi dan konsep keindahan yang berkembang dalam berbagai tradisi sebelum modernisme:

a. Keindahan sebagai Harmoni dan Proporsi (Yunani Kuno)

Dalam filsafat Yunani, Plato memandang keindahan sebagai refleksi dari dunia ide yang sempurna dan ilahi. Keindahan adalah sesuatu yang objektif, terkait dengan harmoni, proporsi, dan kesempurnaan bentuk. Aristoteles menambahkan bahwa keindahan terletak pada tatanan, simetri, dan hubungan antar elemen dalam suatu karya, serta kemampuan karya tersebut untuk memberikan kesenangan intelektual. Pernyataan tentang pandangan Plato terhadap keindahan dapat dirujuk pada beberapa karya utamanya, terutama dalam konteks “dunia ide” (Forms) dan hubungan keindahan dengan harmoni serta

kesempurnaan. Dalam *Symposium*, Plato membahas konsep keindahan melalui “Tangga Keindahan” (*Ladder of Beauty*). Ia menjelaskan bahwa keindahan fisik adalah refleksi dari keindahan yang lebih tinggi, yakni keindahan universal atau ide keindahan. Bagian pidato *Diotima* (210a–211d) menjelaskan bagaimana manusia bisa naik dari keindahan fisik ke keindahan spiritual dan akhirnya ke ide keindahan itu sendiri. Dalam *Phaedrus*, Plato menggambarkan keindahan sebagai salah satu hal di dunia fisik yang paling dekat dengan dunia ide. Ia menyoroti bagaimana keindahan dapat membangkitkan cinta dan membawa jiwa manusia menuju yang ilahi (250d–251a). Dalam *The Republic* (Buku X), Plato membahas seni dan imitasi, di mana ia menyatakan bahwa keindahan sejati tidak ditemukan dalam benda-benda material tetapi dalam ide-ide yang sempurna.¹ Di *Timaeus*, Plato menekankan harmoni dan keteraturan alam semesta sebagai wujud keindahan, menunjukkan bahwa keindahan adalah ekspresi dari kosmos yang tertata sempurna sesuai dengan prinsip ilahi.²

b. Keindahan dalam Tradisi Abad Pertengahan

Dalam tradisi Kristen, keindahan dikaitkan dengan kesucian dan ketertiban ilahi. Thomas Aquinas menyatakan bahwa keindahan berasal dari tiga elemen utama yaitu, Integritas (keseluruhan atau kesempurnaan bentuk), Proporsi (keselarasan bagian-bagian), Kejernihan (kemampuan untuk menyampaikan makna atau terang ilahi). Dalam tradisi abad pertengahan, Seni dan keindahan sering dipandang sebagai cara untuk mendekatkan diri kepada Tuhan.

Pernyataan Thomas Aquinas tentang keindahan terdapat dalam karyanya, *Summa Theologiae*.³ Dalam Pertanyaan 39, Artikel 8 (I, Q.39, A.8), Thomas Aquinas menjelaskan elemen-elemen keindahan dalam kaitannya

dengan Trinitas. Ia mengidentifikasi tiga elemen utama keindahan sebagai Integritas, Proportio, Claritas. Pada teks lain, Aquinas juga berbicara tentang keindahan sebagai sesuatu yang terkait dengan keteraturan, proporsi, dan kesesuaian dengan tujuan ilahi.⁴ Umberto Eco memberikan analisis mendalam tentang pandangan estetika Thomas Aquinas, termasuk konsep integritas, proporsi, dan kejernihan,⁵ serta pembahasan lebih luas tentang estetika abad pertengahan, termasuk pengaruh Thomas Aquinas.⁶ Jacques Le Goff menjelaskan bagaimana pandangan keindahan dalam teologi Aquinas memengaruhi pemikiran estetis di Abad Pertengahan.⁷

c. Keindahan sebagai Pengalaman Sensorial (Renaissans)

Pada masa Renaisans, fokus pada humanisme menghidupkan kembali gagasan keindahan Yunani Kuno, tetapi dengan penekanan pada dunia nyata dan pengalaman manusia. Para seniman seperti Leonardo da Vinci⁸ dan Michelangelo menonjolkan keseimbangan, perspektif, dan kesempurnaan tubuh manusia sebagai wujud keindahan. Leon Battista Alberti menekankan pentingnya harmoni, perspektif, dan proporsi dalam seni, sekaligus menghubungkan seni dengan pengalaman manusia dan dunia nyata. Buku dari Alberti, *On Painting*, merupakan salah satu teks teoretis utama yang mencerminkan gagasan estetika Renaisans.⁹ Dalam bukunya, *Lives of the Artists*, Giorgio Vasari¹⁰ memuji karya-karya seniman Renaisans seperti Leonardo da Vinci, Michelangelo, dan Raphael, yang menekankan pengamatan terhadap alam dan keindahan tubuh manusia sebagai dasar seni yang luar biasa. Marsilio Ficino, menulis *Commentary on Plato's Symposium*, yang menghubungkan gagasan keindahan Yunani Kuno dengan pengalaman cinta manusia dan estetika, mengintegrasikannya ke dalam pemikiran humanis Renaisans. Sementara Leonardo da

¹ Plato (2002). *The Republic*. <http://www.idph.net>

² Karya-karya Benjamin Jowett, R.E. Allen atau G.M.A. Grube tentang Plato bisa menjadi rujukan. Untuk penjelasan lebih mendalam, dapat merujuk pada buku-buku sekunder seperti: Julius Moravcsik, *Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts* dan *Plato's Aesthetics* dalam *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

³ Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. Christian Classics Ethereal Library.

⁴ *Summa Contra Gentiles*, Buku II, Bab 37, terj. Inggris *Summa Theologiae* oleh Fathers of the English Dominican Province.

⁵ Eco, Umberto. *The Aesthetics of Thomas Aquinas*.

⁶ Eco, Umberto. *Art and Beauty in the Middle Ages*.

⁷ Le Goff, Jacques. *Beauty in the Middle Ages*.

⁸ Rigaud, John Francis. *Treatise Painting Leonardo da Vinci*. London: agapea.com

⁹ Alberti, Leon Battista. *De Pictura (On Painting)*

¹⁰ Conaway, Julia & Bondanella, Peter. *Giorgio Vasari, The Lives of The Artists*. Oxford World's Classics

Vinci membahas bagaimana seni dapat mencerminkan keindahan dunia nyata melalui pengamatan yang teliti dan pengalaman inderawi dalam bukunya *Treatise on Painting*.

Jacob Burckhardt memberikan gambaran mendalam tentang bagaimana humanisme dan seni pada masa Renaisans memfokuskan diri pada keindahan dunia nyata dan pengalaman manusia.¹¹ Paul Hills membahas hubungan antara seni Renaisans dan gagasan tentang keindahan yang didasarkan pada pengalaman sensoris dan pengamatan terhadap dunia nyata.¹² Bagaimana filsafat humanis Renaisans, termasuk estetika, memfokuskan pada keindahan dunia nyata dan pengalaman manusia -- ada pada kumpulan teks yang ditulis Ernst Cassirer.¹³

d. Keindahan dalam Tradisi Timur

Dalam filsafat Timur seperti Konfusianisme dan Taoisme, keindahan sering dikaitkan dengan keselarasan dengan alam dan keseimbangan antara manusia dan kosmos. Seni Jepang, misalnya, menekankan kesederhanaan (*wabi-sabi*) dan kesadaran akan kefanaan sebagai inti dari keindahan.

Pernyataan tersebut merangkum gagasan umum dari tradisi filsafat Timur, khususnya Konfusianisme dan Taoisme, yang memang memandang keindahan sebagai keselarasan dengan alam dan keseimbangan kosmis. Gagasan ini muncul dari berbagai teks filsafat dan estetika klasik Timur. Referensi Utama dari Tradisi Filsafat Timur berasal dari Taoisme. *Tao Te Ching* oleh Laozi¹⁴ adalah teks utama Taoisme.¹⁵ Konsep Tao (Jalan) menekankan harmoni dengan alam sebagai inti kehidupan dan estetika. Pada Bab 8 teks tersebut, dibahas bagaimana keindahan sejati ditemukan dalam kesederhanaan dan harmoni dengan alam. Zhuangzi mengembangkan konsep keindahan sebagai spontanitas dan keselarasan dengan alam. Dalam *The Book of Zhuangzi*, ia menunjukkan bahwa keindahan

muncul ketika manusia menyatu dengan alam tanpa paksaan.

Keindahan menurut Konfusianisme digambarkan dalam *Analects* yang ditulis Lun Yu.¹⁶ Dalam *Analects*, keindahan sering dikaitkan dengan harmoni sosial dan etika yang mencerminkan tatanan kosmis. Contohnya pada Bab 1:12 disebutkan bahwa harmoni dalam perilaku manusia adalah cerminan dari keindahan kosmik.¹⁷ Xunzi, seorang filsuf Konfusianisme, menekankan pentingnya tata krama dan ritus (*li*) sebagai bentuk keindahan dalam kehidupan manusia yang mencerminkan keteraturan alam. Zong Baihua¹⁸ dalam bukunya, membahas konsep keindahan dalam tradisi Tiongkok, termasuk hubungan antara harmoni, alam, dan estetika dalam Konfusianisme dan Taoisme. François Cheng¹⁹ mengeksplorasi estetika Taoisme dan Konfusianisme, dengan fokus pada keselarasan dengan alam sebagai prinsip utama keindahan. John M. Koller²⁰ memberikan ikhtisar tentang filsafat Timur, termasuk pandangan estetika Konfusianisme dan Taoisme. Wing-Tsit Chan²¹ menterjemahkan teks-teks klasik seperti *Tao Te Ching*, *Analects*, dan *Zhuangzi*, disertai dengan komentar mengenai pandangan estetika dalam filsafat Tiongkok.

e. Keindahan sebagai Keunggulan Moral dan Simbolisme

Dalam banyak tradisi pra-modern, keindahan tidak hanya terletak pada bentuk fisik, tetapi juga pada kualitas moral dan simbolis yang dikandungnya. Seni dan karya indah sering kali mencerminkan nilai-nilai kebaikan, kebenaran, dan keutamaan. Plato melihat adanya hubungan antara keindahan, kebenaran, dan moralitas. Dalam *The Republic* (Buku III dan X), ia menjelaskan bahwa keindahan sejati adalah cerminan dari kebaikan dan tatanan moral dunia ide. Aristoteles dengan etika Nicomachean, menghubungkan keindahan dengan

¹¹ Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. Yale University: A Modern Library Book

¹² Hills, Paul. *Art and Beauty in the Italian Renaissance*.

¹³ Cassirer, Ernst. *The Renaissance Philosophy of Man*.

¹⁴ Laozi. *Tao Te Ching*. format PDF di With.org.

¹⁵ Mitchell, Stephen. *Tao Te Ching, A New English Version, with Foreword and Notes*. HarperCollins.

¹⁶ *The Analects of Confucius*. Trans. Watson, Burton (2007). The Asian Classics. New York: Columbia University Press

¹⁷ Konfusius. *Analects*. format PDF di San Jose State University. Lun Yu - *The Analects of Confucius*. <http://wengu.tartarie.com/wg/wengu.php?l=Lunyu&n0=0&m=NOzh>

¹⁸ Baihua, Zong. *Chinese Aesthetics: The Ordering of Life*.

¹⁹ Cheng, François. *The Way of Beauty: Five Meditations for Spiritual Transformation*.

²⁰ M. Koller, John. *Asian Philosophies*.

²¹ Chan, Wing-Tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*.

keunggulan moral (*virtue*).²² Keindahan dianggap sebagai hasil dari tindakan moral yang harmonis dan tertib. Keindahan bagi Aquinas, adalah sesuatu yang baik karena mencerminkan kesempurnaan Tuhan. Augustinus membahas keindahan sebagai simbol tatanan ilahi dan keteraturan moral yang tercermin dalam harmoni musik (*De Musica*).²³ Dalam Tradisi Hindu (Bhagavad Gita), keindahan sering kali dihubungkan dengan kebajikan dan tindakan moral yang selaras dengan *dharma* (kewajiban etis dan kosmis).²⁴

Brendan P. Minogue mengeksplorasi hubungan antara keindahan, moralitas, dan simbolisme dalam filsafat Barat.²⁵ John Richard Sachs membahas keindahan sebagai cerminan keunggulan moral dan simbolisme religius dalam teologi Kristen.²⁶ Alain de Botton memberikan pengantar tentang bagaimana keindahan dipahami dalam tradisi filsafat utama, termasuk hubungan dengan moralitas dan simbolisme.²⁷ Paul Ricoeur membahas peran simbolisme dalam menggambarkan konsep baik dan buruk, yang sering dikaitkan dengan keindahan moral.²⁸

Permasalahan

Secara keseluruhan dari uraian di atas, sebelum Modernisme, keindahan dipahami sebagai sesuatu yang objektif, universal, dan sering kali dikaitkan dengan aturan estetika, kesempurnaan moral, atau hubungan dengan yang ilahi. Interpretasinya lebih terstruktur, dengan penekanan pada prinsip-prinsip keteraturan dan harmoni. Namun setelah kemunculan Modernisme yang dimulai oleh Impresionisme pada akhir abad 19 dan awal abad 20, maka aturan-aturan dan norma-norma di atas kemudian dijebol, dibongkar, sehingga definisi apa itu seni menjadi kacau, dan seni dianggap sudah tidak ada lagi, atau sudah mati. Seni dan bukan seni saat ini sudah sulit dibedakan. Karya seni yang kemudian (Seni Kontemporer), sejak Modernisme, menjadi tidak beraturan, rusak, dan anti tatanan, jika dibandingkan dengan karya-karya seni, terutama karya lukis, sebelum periode Modernisme (pada bagian selanjutnya akan

dibahas dan ilustrasi karya-karya sebelum Modernisme).

Metode Penelitian

Paper ini didasarkan atas penelitian yang membandingkan antara karya sebelum Modernisme dan setelah Modernisme melalui studi literatur dan analisis visual dari karya-karya di kedua periode tersebut. Paper ini juga mempelajari perbedaan filosofis yang membentuk atau membangun kedua aliran tersebut, sehingga menghasilkan karya-karya yang berbeda corak.

Pembahasan dan Diskusi

1. Seni Rupa Sebelum Modern Art

Sebelum munculnya Impresionisme pada akhir abad ke-19, seni rupa Eropa didominasi oleh beberapa gerakan, yaitu Neoklasikisme dan Romantisisme, yang kemudian diikuti oleh Realisme. Berikut adalah ringkasan perkembangan seni rupa sebelum Impresionisme.

a. Neoklasikisme (Abad ke-18 hingga awal abad ke-19)

Ciri utama Neoklasikisme adalah menekankan kesederhanaan, harmoni, dan ketertiban yang terinspirasi oleh seni klasik Yunani dan Romawi. Tema karya berupa mitologi, sejarah, dan moralitas. Karya-karyanya sering mendukung nilai-nilai rasionalitas dan kebajikan. Tokoh-tokoh yang masuk aliran ini adalah,

- Jacques-Louis David
David dikenal karena karya-karya yang menonjolkan patriotisme dan nilai-nilai moral. Karya terkenalnya antara lain, *The Death of Socrates*, dan *Oath of the Horatii*.
- Jean-Auguste-Dominique Ingres
Ingres adalah murid David yang terkenal dengan keahlian menggambar figur dan fokus pada idealisme bentuk. Karya terkenalnya adalah *La Grande Odalisque*, dan *The Apotheosis of Homer*.

²² *Nicomachean Ethics Aristotle* (1999). Trans. Ross, W. D. Batoche Books Kitchener.

²³ *On Music (De musica)*. Trans. Taliaferro, Robert Catesby. Rhode Island: Portsmouth Priory School.

²⁴ Sivananda, Sri Swami. *Bhagavad Gita*. Uttar Pradesh: A Divine Life Society Publication

²⁵ Minogue, Brendan P. *Beauty and the Good: Situating Beauty in Moral Philosophy*.

²⁶ Sachs, John Richard. *The Aesthetic Face of Being: Art in the Theology of Hans Urs von Balthasar*.

²⁷ de Botton, Alain. *Aesthetics: The Key Thinkers*.

²⁸ Ricoeur, Paul. *The Symbolism of Evil*.

- Antonio Canova (pemahat)
Canova dikenal karena patung-patungnya yang lembut dan berestetika klasik. Karya terkenalnya antara lain, *Psyche Revived by Cupid's Kiss*, dan *Perseus with the Head of Medusa*.

b. Romantisme (Akhir abad ke-18 hingga pertengahan abad ke-19)

Ciri utama Romantisme adalah fokus pada emosi, imajinasi, dan individualitas, sering kali menekankan pada dramatisasi dan ekspresi emosional. Tema karya biasanya alam, kemegahan, misteri, dan pemberontakan terhadap aturan yang kaku. Tokoh-tokohnya adalah sebagai berikut,

- Eugène Delacroix
Delacroix dikenal dengan penggunaan warna yang emosional dan adegan yang penuh energi. Karya-karya terkenalnya adalah *Liberty Leading the People*, dan *The Death of Sardanapalus*.
- Francisco Goya
Seniman Spanyol ini mencerminkan sisi gelap Romantisme, termasuk horor dan tragedi, dengan karya - karyanya antara lain, *The Third of May 1808*, dan *Saturn Devouring His Son*.
- Caspar David Friedrich
Caspar David Friedrich fokus pada lanskap melankolis yang menyoroti hubungan manusia dengan alam melalui karya-karyanya seperti, *Wanderer above the Sea of Fog*, dan *Monk by the Sea*.
- J.M.W. Turner
Pelukis Inggris ini dikenal dengan eksplorasi cahaya dan atmosfer melalui karya-karyanya seperti, *The Fighting Temeraire*, dan *Rain, Steam and Speed*.

c. Realisme (Pertengahan abad ke-19)

Realisme menampilkan kehidupan sehari-hari secara realistis, tanpa idealisasi. Gerakan ini menolak Romantisme karena dianggap terlalu emosional dan fantastis. Tema karya biasanya soal pekerja, petani, dan lanskap yang mencerminkan kehidupan nyata. Adapun tokoh-tokohnya antara lain,

- Gustave Courbet
Courbet adalah pelopor Realisme yang menolak tema-tema Romantisme dan

berfokus pada realitas kasar kehidupan. Seperti terlihat pada karya-karyanya, *The Stone Breakers*, dan *A Burial at Ornans*.

- Jean-François Millet
Millet sering menggambarkan kehidupan petani dan kerja keras mereka pada karya-karyanya seperti, *The Gleaners*, dan *The Angelus*.

- Honoré Daumier
Daumier dikenal sebagai karikaturis, ia menggambarkan ketidakadilan sosial. Karya terkenalnya adalah *The Third-Class Carriage*, dan *Rue Transnonain*.

- Rosa Bonheur
Rosa adalah salah satu pelukis wanita terkenal pada masa itu, yang sering menggambarkan hewan dengan realisme seperti pada karyanya, *The Horse Fair*, dan *Ploughing in the Nivernais*.

Ketiga aliran di atas mewakili perubahan pandangan seni dari idealisme klasik menuju eksplorasi emosi dan realitas sosial, sebelum akhirnya Impresionisme lahir dengan fokus pada momen, cahaya, dan warna.



Gambar 1 - Jacques-Louis David, "The Death of Socrates", 1787, oil on canvas, 129.5 cm x 196.2 cm (koleksi Metropolitan Museum of Art, New York).



Gambar 2 - Eugène Delacroix, "The Death of Sardanapalus", 1827, oil on canvas, 392 cm x 496 cm (koleksi Musée du Louvre, Paris).



Gambar 3 - Gustave Courbet, "The Stone Breakers", 1849, oil on canvas, 1.5 m x 2.6 m (lukisan ini pernah disimpan di Gemäldegalerie Alte Meister, Dresden, tetapi pada tahun 1945 musnah karena terkena bom pada Perang Dunia II).



Gambar 4 - Antonio Canova, "Psyche Revived by Cupid's Kiss", 1787, Marble, 155 cm x 155 cm x 168 cm (koleksi Museum Louvre, Paris).

2. Transisi ke Impresionisme

Realisme perlahan memudar ketika para seniman mulai mengeksplorasi cara baru untuk menangkap momen sementara dan efek cahaya. Hal ini dipengaruhi oleh perkembangan teknologi seperti cat minyak dalam tabung (mempermudah melukis di luar ruangan) dan fotografi, yang mengubah persepsi tentang seni visual. Impresionisme lahir sebagai reaksi terhadap tradisi seni yang kaku, menekankan spontanitas, warna, dan cara menangkap "kesan" pertama dari pemandangan atau objek. Orang meninggalkan lukisan bergaya Neoklasik, Romantis, dan Realis, digantikan dengan Impresionisme karena berbagai faktor, baik dari segi budaya, teknologi, maupun perkembangan artistik. Berikut beberapa alasan utamanya;

a. Reaksi terhadap Tradisi Akademik

Kita mengetahui bahwa Neoklasik berfokus pada harmoni, idealisme, dan aturan yang kaku itu mulai terasa membatasi kreativitas. Lukisan-lukisan ini seringkali dianggap terlalu formal dan tidak mencerminkan realitas emosional. Sementara Romantisme, meski lebih ekspresif, gaya ini cenderung melodramatis, sehingga beberapa seniman merasa perlu cara baru untuk menyampaikan keindahan yang lebih spontan. Sedangkan Realisme dengan upaya menggambarkan dunia secara akurat terasa tidak cukup menggambarkan pengalaman persepsi manusia yang lebih kompleks. Impresionisme muncul sebagai reaksi terhadap tradisi ini, memberikan kebebasan lebih besar pada seniman untuk bereksperimen.

b. Perkembangan Teknologi

Di akhir abad 19, penemuan cat dalam tube mempermudah seniman untuk bekerja di luar studio, sehingga memungkinkan mereka melukis di alam terbuka (*en plein air*). Di sisi lain, dengan munculnya fotografi, seni lukis tidak lagi dianggap sebagai satu-satunya cara untuk merekam realitas secara akurat. Hal ini membuka peluang bagi seniman untuk mengeksplorasi elemen-elemen lain, seperti cahaya, warna, dan emosi.

c. Perubahan Perspektif tentang Realitas

Impresionisme menekankan cara mata manusia benar-benar melihat sesuatu, termasuk efek cahaya dan warna yang terus berubah. Ini lebih dekat dengan pengalaman langsung daripada pendekatan detail dan naratif dari gaya sebelumnya. Hal ini mendukung seniman impresionis yang lebih tertarik pada suasana dan momen sekejap daripada cerita yang dramatis atau simbolisme yang mendalam.

d. Pengaruh Sosial dan Ekonomi

Urbanisasi dan industrialisasi membawa perubahan besar dalam kehidupan masyarakat. Impresionisme berfokus pada kehidupan sehari-hari, lanskap, dan pengalaman modern, yang lebih relevan dengan konteks sosial saat itu. Adanya kebosanan terhadap tema-tema sejarah dan mitologis dari Neoklasik dan Romantis

membuat seni lebih diarahkan pada subjek yang lebih membumi.

e. Eksperimen dengan Warna dan Cahaya

Para pelukis Impresionis seperti Claude Monet, Pierre-Auguste Renoir, dan Camille Pissarro tertarik pada cara cahaya memengaruhi objek dan suasana. Mereka menggunakan sapuan kuas yang lebih bebas, warna-warna cerah, dan jarang menggunakan garis-garis tegas. Pendekatan ini memberikan pengalaman visual yang lebih dinamis dibandingkan dengan gaya-gaya sebelumnya.

f. Revolusi Artistik

Impresionisme dianggap sebagai gerakan yang radikal pada zamannya. Penolakan mereka oleh lembaga seni resmi seperti Académie des Beaux-Arts justru memicu solidaritas di antara para seniman progresif, yang kemudian memamerkan karya mereka sendiri dalam Salon des Refusés (Salon Penolakan) tahun 1863.

3. Keraguan atas "kualitas" Impresionisme

Secara umum peralihan dari Neoklasik, Romantis, dan Realis ke Impresionisme mencerminkan perubahan besar dalam cara seniman memandang dunia, didorong oleh perkembangan teknologi, sosial, dan budaya. Impresionisme memberikan kebebasan baru untuk mengekspresikan keindahan yang lebih subjektif, spontan, dan relevan dengan kehidupan modern. Banyak orang mengatakan bahwa kualitas karya-karya Impresionis lebih jelek ketimbang periode sebelumnya, terutama bagi pecinta Académie des Beaux-Arts yang mengunggulkan karya-karya pilihan Paris Salon sebelum tahun 1863. Namun pernyataan itu sebenarnya bergantung pada bagaimana "kualitas" itu didefinisikan. Kualitas dalam seni tidak selalu dinilai dari ketepatan atau kesempurnaan teknis, melainkan dari tujuan, konteks, dan inovasi yang dibawa oleh suatu aliran. Berikut adalah beberapa sudut pandang yang relevan:

a. Perbedaan Tujuan Artistik

Neoklasik, Romantis, dan Realis, menekankan teknik, komposisi yang detail, dan representasi yang "realistik" atau idealis. Karya mereka sering dianggap sebagai puncak keterampilan teknis. Sementara Impresionisme, fokus pada pengalaman

visual yang subjektif dan bagaimana sesuatu "dirasakan" daripada bagaimana sesuatu "seharusnya terlihat." Detail teknis tidak menjadi prioritas, tetapi justru atmosfer, cahaya, dan emosi yang diutamakan. Jadi, kualitas di sini tidak lebih buruk, hanya berbeda fokusnya.

b. Eksperimen dan Kebebasan Teknik

Sapuan kuas Impresionis terlihat kasar jika dibandingkan dengan gaya sebelumnya, tetapi ini disengaja untuk menangkap momen atau kesan sekilas. Penggunaan warna-warna cerah dan kurangnya garis tegas juga merupakan inovasi untuk menciptakan kesan alami, bukan ketidakmampuan teknis. Impresionisme tidak mencoba menjadi "sempurna" secara detail, tetapi menghadirkan dinamika yang segar dan mendobrak aturan akademik.

c. Penolakan terhadap Akademisme

Gaya seni sebelumnya sangat dipengaruhi oleh akademi seni yang memiliki standar tertentu, seperti ketepatan anatomi atau komposisi simetris. Impresionis secara sengaja menolak aturan tersebut, menciptakan karya yang lebih bebas dan sesuai dengan persepsi mereka terhadap realitas. Kualitas tidak diukur dari kepatuhan terhadap tradisi, tetapi dari keberanian untuk berinovasi.

d. Pengaruh pada Seni Modern

Impresionisme membuka jalan bagi banyak aliran seni modern seperti Post-Impresionisme, Fauvisme, hingga Ekspresionisme. Aliran-aliran ini tidak akan muncul tanpa keberanian Impresionis untuk melampaui tradisi. Karya-karya Impresionis tetap memiliki nilai estetika yang tinggi, meskipun berbeda dari standar sebelumnya.

e. Apresiasi dari Perspektif Modern

Pada awalnya, Impresionisme memang dikritik sebagai "jelek" atau "belum selesai" karena gaya ini sangat berbeda dengan seni yang dihormati saat itu. Namun, seiring waktu, karya-karya Impresionis mulai dihargai sebagai representasi inovasi dan kejujuran artistik.

Secara teknis, Impresionisme mungkin kurang detail dibandingkan Neoklasik atau Realis, tetapi "kualitas" seni tidak hanya

diukur dari detail teknis. Impresionisme memberikan perspektif baru dalam seni: menangkap esensi pengalaman manusia secara spontan dan emosional. Apa yang dianggap "kurang" dari sudut pandang tradisional justru menjadi kekuatannya sebagai gerakan yang mendobrak batasan seni.

4. Seni yang makin kacau balau

Pandangan bahwa seni menjadi "makin kacau balau" sejak Impresionisme adalah perspektif yang sering muncul ketika seni berkembang ke arah yang semakin abstrak atau eksperimental. Namun, penting untuk melihat perkembangan ini dari sudut pandang sejarah seni dan konteks sosial-budaya. Seni, seperti halnya budaya manusia, selalu berkembang sesuai dengan perubahan zaman, teknologi, dan ide-ide baru.

Impresionisme membuka pintu untuk kebebasan berekspresi, menjauh dari aturan ketat akademisme. Aliran ini menantang konsep "kebenaran" atau "kesempurnaan" dalam seni, sehingga memungkinkan munculnya gerakan-gerakan baru. Setelah Impresionisme, muncul gerakan-gerakan seperti Post-Impresionisme, Ekspresionisme, Kubisme, hingga Seni Abstrak, yang masing-masing mengeksplorasi aspek-aspek baru dalam seni: emosi, geometri, pikiran bawah sadar, hingga penolakan terhadap representasi literal. Perubahan ini bukanlah tanda kekacauan, melainkan pencarian cara baru untuk memahami dan menggambarkan dunia.

Seni mulai mencerminkan kompleksitas dunia modern, yang penuh dengan perubahan cepat, urbanisasi, dan industrialisasi. Kekacauan dalam dunia nyata sering kali diterjemahkan ke dalam seni. Gerakan seperti Dadaisme dan Surealisme muncul sebagai respons terhadap absurditas dan kekacauan perang. Karya mereka memang tampak "kacau," tetapi ini adalah kritik terhadap dunia yang kacau itu sendiri. Seni juga dipengaruhi oleh teknologi baru seperti fotografi, film, dan komputer, yang mengubah cara seniman melihat realitas. Lukisan tidak lagi menjadi satu-satunya medium untuk mengekspresikan dunia.

Seni tradisional (seperti Neoklasik dan Realis) bertujuan merepresentasikan dunia secara akurat. Namun, seni modern dan kontemporer lebih fokus pada ide, emosi, atau pengalaman. Misalnya, dalam Seni Abstrak, seniman seperti Wassily Kandinsky tidak lagi berusaha menggambarkan sesuatu yang dapat dikenali,

melainkan emosi dan harmoni warna. Ini mungkin tampak "kacau," tetapi memiliki logika internal yang unik.

Gerakan seni modern sering kali dianggap provokatif atau aneh pada awalnya. Misalnya Kubisme (Picasso): Menguraikan bentuk menjadi bidang geometris. Dadaisme adalah Seni anti-seni yang mengolok-olok struktur sosial. Sementara Seni modern dan kontemporer sering kali mengutamakan ide atau konsep daripada keindahan tradisional. Ini memperluas definisi seni, meskipun tidak selalu mudah dipahami.

5. Seni Bukan Lagi untuk "Keindahan" Semata

Fungsi Seni telah berubah. Seni tidak hanya untuk "indah" atau "rapi." Seni menjadi sarana eksplorasi, kritik sosial, hingga refleksi personal. Keterlibatan Pemirsa pada seni kontemporer menjadi penting. Dalam banyak karya seni modern, interpretasi pemirsa menjadi bagian dari karya itu sendiri. Kekacauan yang dirasakan sering kali mengundang pemirsa untuk berpikir lebih dalam.

Apakah perkembangan ini merupakan "Kemajuan" atau "Kemunduran" adalah sesuatu yang sulit dijawab. Karena Seni tidak selalu berkembang ke arah "lebih baik" atau "lebih buruk", tetapi ke arah yang berbeda. Setiap periode memiliki keunikan dan kekuatannya sendiri. Kekacauan yang dirasakan mungkin muncul karena seni kontemporer sering kali menantang ekspektasi tradisional tentang apa itu seni.

6. Seni dan Uang Kripto

Tahun 2024 lalu, dunia seni rupa dikejutkan oleh penjualan pisang dilakban yang berjudul "Comedian" karya Maurizio Cattelan. Hal itu dapat terjadi ketika Balai Lelang menerima mata uang digital sebagai pembayaran. Penjualan "Comedian" dimaksudkan untuk menarik kembali minat kolektor yang serius ke seni konseptual atau seni kontemporer. Tak lama setelah *hammer price* diketok pada angka US\$ 6,24 juta, Sotheby's mengumumkan bahwa pembelinya adalah Justin Sun, seorang promotor kripto terkenal, yang mengatakan bahwa ia bermaksud memakan pisang tersebut.

Sun mencoba membayar dengan Tron, koin digital miliknya sendiri. Jika gagal, ia akan membayar dengan Bitcoin, yang nilainya telah

meroket baru-baru ini. Tetapi uang kripto agak mirip dengan uang Monopoli, penggunaannya mengaburkan. Sehingga kita boleh mempertanyakan apakah suatu *hammer price* dapat memberi petunjuk tentang kekuatan seni yang sebenarnya. Apakah ada hubungan antara seni konseptual dan uang virtual (kripto), penasihat keuangan Rob Teeters di Bloomberg mengatakan, penjualan karya Catellan yang dilakukan Sotheby's telah menarik perhatian pasar ke uang kripto, tetapi di sisi lain Shoteby's tidak terlalu peduli apakah uang kripto itu benar-benar mata uang yang sehat. Demikianlah seni sekarang, ia tidak dapat lagi dipisahkan dengan bisnis, tidak terkecuali dengan trend mata uang digital, ia terlibat di dalamnya. Seni yang "baik" di zaman sekarang, terkait dengan berapa besar harga penjualannya di balai lelang internasional.



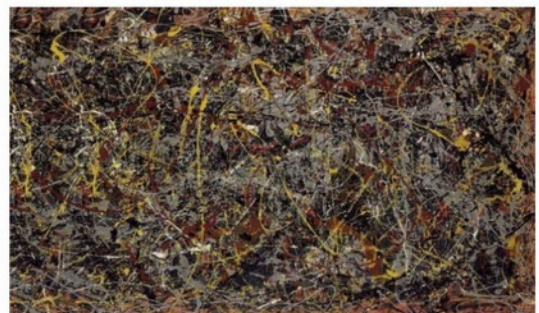
Gambar 5 - Mark Rothko, "No. 14", 1960, Oil on canvas, 290.8 x 268.3 cm (koleksi San Francisco Museum of Modern Art).



Gambar 6 - Olafur Eliasson, "The Weather Project", 2003 (dipamerkan di Turbine Hall, Tate Modern, London, 16 October 2003 - 21 March 2004).



Gambar 7 - Marcel Duchamp, "Fountain", 1917. Berupa urinoir siap pakai yang diberi inisial "R. Mutt". Dipamerkan pada Society of Independent Artists, Grand Central Palace di New York.



Gambar 8 - Jackson Pollock, "No. 5", 1948, oil on fiberboard, 2.4 m x 1.2 m (karya ini dijual oleh David Geffen secara private sale melalui Shoteby's New York pada tahun 2006 seharga US\$ 140 juta,-).



Gambar 9 - Banksy, "Girl with Balloon", 2002, mural di Waterloo Bridge, South bank, London.

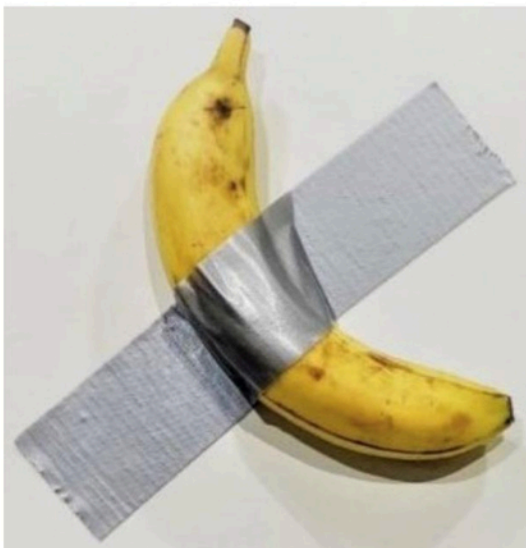


Gambar 10 - Yayoi Kusama, "Infinity Mirrored Room", 2012.

Kesimpulan

Lukisan dan seni setelah Impresionisme memang menjadi lebih beragam dan eksperimental, yang bagi sebagian orang tampak "kacau balau." Namun, ini mencerminkan kebebasan yang lebih besar dalam seni, memungkinkan seniman mengeksplorasi ide-ide baru dan merefleksikan realitas zaman mereka. Kekacauan ini bukanlah tanda kemunduran, melainkan tanda evolusi seni yang terus mencoba memahami dunia yang semakin kompleks.

Arti karya seni yang indah di zaman sekarang ini telah bergeser, karena konsep "keindahan" dalam karya seni telah berubah menjadi lebih subjektif dan beragam, mencerminkan kompleksitas dunia modern. Tidak lagi terbatas pada estetika tradisional seperti harmoni, simetri, atau ketepatan teknis, keindahan dalam seni kontemporer mencakup berbagai aspek yang lebih luas dan sering kali bersifat multidimensi.



Gambar 11 - Maurizio Cattelan, "Comedian", 2019, conceptual art sculpture, medium: banana, duct tape, Art Basel, Miami Beach.

Keindahan kini sering dipahami sebagai pengalaman yang personal, di mana karya seni tidak harus mematuhi standar universal. Apa yang indah bagi satu orang bisa saja tidak relevan bagi orang lain, tergantung pada pengalaman, latar belakang budaya, atau konteks emosional masing-masing individu. Contohnya lukisan abstrak karya Mark Rothko mungkin dianggap "indah" karena mampu menyentuh emosi mendalam, meskipun tidak memiliki bentuk yang jelas.

Di zaman modern, seni sering kali dihargai bukan hanya karena visualnya, tetapi juga karena gagasan atau pesan yang disampaikan. Sebuah karya dianggap "indah" jika mampu memprovokasi pemikiran, menginspirasi perubahan, atau menyentuh aspek kemanusiaan. Karya Seni Instalasi seperti *The Weather Project* oleh Olafur Eliasson di Tate Modern, yang menghadirkan keindahan melalui pengalaman imersif dan refleksi tentang hubungan manusia dengan alam. Keindahan tidak lagi hanya terletak pada hasil akhir, tetapi juga pada proses kreatif dan ide-ide di baliknya. Seni konseptual, misalnya, lebih menekankan gagasan di balik karya daripada estetika visualnya. Karya *Fountain* oleh Marcel Duchamp, yang berupa urinoir, dianggap indah dalam konteks ide revolusionernya yang menantang definisi seni.

Dunia modern penuh dengan kompleksitas, kontradiksi, dan perubahan. Seni masa kini sering kali mencerminkan kekacauan ini, dan keindahan ditemukan dalam kemampuannya untuk menggambarkan realitas secara jujur. Keindahan bisa muncul dari sesuatu yang tampak "jelek," "kacau," atau "absurd" jika dilihat melalui lensa yang lebih mendalam. Lukisan ekspresionis abstrak Jackson Pollock yang awalnya terlihat kacau, tetapi mencerminkan dinamika energi yang kompleks.

Dalam seni kontemporer, keindahan sering dikaitkan dengan inovasi dan keberanian untuk melampaui batas. Karya seni yang mengejutkan, kontroversial, atau memecah ekspektasi tradisional sering kali dianggap indah karena membuka cara pandang baru. Karya seni jalanan Banksy, yang menggabungkan humor, kritik sosial, dan estetika sederhana, dianggap indah oleh banyak orang karena relevansinya. Seni modern sering kali dirancang untuk menciptakan pengalaman, baik secara visual,

auditori, maupun imersif. Keindahan muncul dalam cara karya seni mampu memengaruhi perasaan dan indra, bukan hanya mata. Instalasi interaktif karya Yayoi Kusama seperti *Infinity Mirrors*, dapat menciptakan pengalaman visual yang luar biasa.

Daftar Pustaka :

- Alberti, Leon Battista. *De Pictura (On Painting)*
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. Christian Classics Ethereal Library.
- Baihua, Zong. *Chinese Aesthetics: The Ordering of Life*.
- Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. Yale University: A Modern Library Book
- Cassirer, Ernst. *The Renaissance Philosophy of Man*.
- Cheng, François. *The Way of Beauty: Five Meditations for Spiritual Transformation*.
- Conaway, Julia & Bondanella, Peter. *Giorgio Vasari, The Lives of The Artists*. Oxford World's Classics
- Eco, Umberto. *The Aesthetics of Thomas Aquinas*.
_____. *Art and Beauty in the Middle Ages*.
- Fathers of the English Dominican Province. *Summa Theologiae*
- Hills, Paul. *Art and Beauty in the Italian Renaissance*.
- Laozi. *Tao Te Ching*. format PDF di With.org.
- Le Goff, Jacques. *Beauty in the Middle Ages*.
- Lun Yu. *The Analects of Confucius*. format PDF di San Jose State University.
<http://wengu.tartarie.com/wg/wengu.php?l=Lunyu&n0=0&m=NOzh>
- Mitchell, Stephen. *Tao Te Ching, A New English Version, with Foreword and Notes*. HarperCollins.
- Moravcsik, Julius. *Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts* dan *Plato's Aesthetics* dalam The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Plato (2002). *The Republic*. <http://www.idph.net>

Rigaud, John Francis. *Treatise Painting Leonardo da Vinci*. London: agapea.com

Watson, Burton. trans. (2007). *The Analects of Confucius*. The Asian Classics. New York: Columbia University Press

Ancaman Eksistensial Bagi Kemanusiaan dan Kegagapan Manusia Yang Naif: Pemeriksaan Kritis Mengenai Kecerdasan Buatan dalam Pendidikan

Agustinus Tamtama Putra

agustinustamtama1992@gmail.com

Universitas Sanata Dharma

Abstrak

Terdapat dua kecenderungan di dunia pendidikan dalam menghadapi pesat dan massifnya perkembangan teknologi, dalam hal ini Kecerdasan Buatan. Satu kutub mencaci maki Kecerdasan Buatan sebagai ancaman eksistensial atas kemanusiaan, namun kutub yang lain mengglorifikasi Kecerdasan Buatan sebagai temuan jenius, produk berpikir modern yang mutakhir dan handal. Tulisan ini hendak menguji kekuatan dan kelemahan dari dua kutub yang saling bersitegang dalam perdebatan kontemporer terkait Kecerdasan Buatan tersebut, istimewanya dalam ranah pendidikan. Melalui studi pustaka di mana riset-riset ilmiah terbaru diteliti dan uji, penulis hendak membenturkan dua mazhab tersebut dalam kerangka filsafat manusia sebagai subjek yang mengalami dialektika, berikut dimensi-dimensi etis yang berkelindan mengitari perdebatan tentang Kecerdasan Buatan. Sebagai temuan dari penelitian, juga guna mensintesis dua kutub yang bertentangan itu, penulis melihat bahwa kolaborasi manusia dan Kecerdasan Buatan merupakan keharusan di jaman sekarang sebab batasan-batasan moral dan etis hanya bisa diberikan manakala manusia sungguh-sungguh terlibat dan ambil bagian dalam dinamika Kecerdasan Buatan ini. Kegamangan manusia berhadapan dengan Kecerdasan Buatan juga tak semestinya terjadi sebab kapasitas jiwa, karsa dan karya manusia tidak akan pernah bisa digantikan oleh Kecerdasan Buatan. Ranah dunia pendidikan bisa memanfaatkan Kecerdasan

Buatan untuk justru semakin memajukan kemanusiaan.

Kata Kunci: *Kemanusiaan, Kecerdasan Buatan, Kolaborasi, Perkembangan Kontemporer.*

Pendahuluan

Ancaman mengerikan datang dari artificial intelligence (AI). Setidaknya dikatakan demikian oleh Frederik Federspiel, dkk dalam artikel mereka yang berjudul "Threats by artificial intelligence to human health and human existence".¹ Bukan tanpa alasan mereka mengemukakan tesis ini. Berdasarkan hasil penelitian mereka yang mendalam tentang dampak-dampak AI, ditemukan bahwa bahaya penyalahgunaan AI mengancam kesehatan manusia bahkan eksistensi manusia itu sendiri. Dalam kerangka dunia medis, mereka meneliti potensial katastrofi manusia oleh AI sebagai bahaya laten yang harus disikapi secara etis-moral sekaligus taktis dalam kerangka kebijakan pihak yang berwenang, dalam hal ini pemerintah. Bagi mereka, di samping segi positif berupa menghadirkan solusi-solusi yang mutakhir dan efektif dalam dunia kesehatan, AI memiliki sejumlah ancaman bagi eksistensi manusia melalui faktor sosial, politis, ekonomi dan keamanan yang saling terkait sebagai penentu (*determinants*) ranah kesehatan. Dalam penelitian ini mereka mengelaborasi keterancaman eksistensial itu lantaran penggunaan AI secara sempit dan oportunistik dalam tiga jalan, yaitu pertama dalam kian meningkatnya kesempatan untuk mengontrol dan memanipulasi orang;

¹ Frederik Federspiel, Ruth Mitchell, Asha Asokan, et al. "Threats by artificial intelligence to human health and human existence", *BMJ Global Health*, 2023.

kedua, memperbanyak atau mengurangi kapasitas senjata pemusnah massal; dan ketiga, dengan semakin mengurangi tenaga kerja manusia dan menggantinya dengan mesin-mesin.²

Dengan mengeksplorasi lebih lanjut seputar AI, masih peneliti yang sama menemukan bahwa mesin pintar dan super jenius ini sanggup untuk melakukan peningkatan diri (*self-improving*) melalui program yang namanya “artificial general intelligence” (AGI). AGI inilah yang oleh mereka diyakini sungguh mengancam manusia secara eksistensial. Berhadapan dengan keterancaman di depan mata oleh AI ini, mereka lantas merekomendasikan sebuah sikap dan langkah yang harus segera diambil. Regulasi yang efektif sebagai kebutuhan yang kritis (*critical need*), termasuk di dalamnya pembatasan dan pelarangan tipe-tipe AI tertentu dan penerapannya; seruan untuk memorandum perkembangan AGI yang memiliki daya peningkatan diri tadi; dan komunitas pelayanan kesehatan publik serta komunitas-komunitas medis yang harus tetap berpatokan pada advokasi-berbasis-bukti (*evidence-based advocacy*) demi AI dan penerapannya yang aman berlandaskan prinsip pencegahan (*precautionary principle*) alias preventif;³ merupakan usulan-usulan yang dilontarkan oleh Federspiel, dkk bertitik tolak dari semakin meresahkannya AI jika dibiarkan berkembang begitu saja tanpa kontrol dari manusia.

Selamat datang di era post-human, di mana manusia bukan lagi perihwal subjek yang berpikir maka ada dan bereksistensi, sebab premis Cartesian ini pun cacat epistemik (tidak bisa dari aku berpikir disimpulkan aku ada sebagaimana dalam “*Cogito, ergo sum*”),⁴ melainkan menggarisbawahi keretakan dan kegaman manusia modern, kegagalan berhadapan dengan kemajuan, sebuah retaknya arogansi subjek bahkan kematian subjek itu sendiri. Penguasaan mesin-mesin pintar teknologi atas manusia ini berlangsung hingga di penghujung hidup sebagian orang di mana selang-selang mesin di ruang-ruang kamar rumah sakit menjadi benteng terakhir eksistensial kehidupan. Apakah manusia tidak bisa lebih rendah hati mengakui bahwa dalam dunia yang penuh kontingensi ini, subjek sudah mati dan tidak ada secara filosofis? Hal ini secara fenomenal ditandai bukan hanya dalam terfragmentasinya manusia ke dalam tiga instansi id, ego dan superego *a la* Freudian, melainkan

juga oleh fakta riil fenomenal bahwa manusia bisa diserang penyakit dan tak berdaya oleh penyakit itu – kesehatan menurun bahkan sangat mungkin hidup itu sendiri melayang – dibantu oleh mesin-mesin dengan harapan bisa tetap bertahan hidup, namun ternyata ego solipsis manusia modern itu hanya terbatas selang di era post-human sekarang ini.

Metode Penelitian

Tulisan ini hendak menguji kekuatan dan kelemahan dari pandangan yang saling bersitegang dalam perdebatan kontemporer tentang AI. Perdebatan tersebut mencakup banyak ranah dan ahli. Pandangan-pandangan yang diambil tentu tidak semua dan hanya dipilih yang kiranya representatif untuk kemudian dikaitkan dengan ranah pendidikan. Melalui studi pustaka di mana riset-riset ilmiah terbaru diteliti dan uji, penulis hendak membenturkan dua mazhab tersebut dalam kerangka filsafat manusia sebagai subjek yang mengalami dialektika. Filsafat berkepentingan untuk menunjukkan dimensi-dimensi etis yang berkelindan mengitari perdebatan tersebut sembari memberikan solusi jalan tengah yang bisa diambil berkaitan dengan situasi kontemporer.

Pembahasan

Perdebatan Kontemporer

Jo Verhaar menggunakan istilah “antihumanisme”. Yang ia maksudkan bukanlah kesan yang kurang manusiawi atau melawan sikap peduli pada kemanusiaan. Ia membedakan “antihumanisme” dengan “antihumanitarianisme” di mana justru yang pertama menggarisbawahi sikap skeptis dan kritis atas humanisme tradisional, sementara yang kedua sikap anti terhadap kemanusiaan. Sikap skeptis terhadap humanisme ini justru menurutnya memajukan kemanusiaan dan bisa menjadi pijakan untuk menilai segala kontingensi kehidupan jaman yang ditandai oleh kemajuan. Dalam wacana ideologis, “antihumanisme” Verhaar meratapi apa yang sudah disinggung di atas sebagai “kematian manusia”.⁵

Ungkapan “kematian manusia” dipakai oleh mereka yang ingin melepaskan diri dari filsafat manusia yang menghilangkan “Ego” sebagai simbol identitas

² Frederik Federspiel, Ruth Mitchell, Asha Asokan, et al, 1.

³ Ibid.

⁴ Kritik besar atas Modern dalam sejarah pemikiran filosofis dapat dilihat dalam Jo Verhaar, *Filsafat yang Berkesudahan*, Yogyakarta: Kanisius, 1999, 48.

⁵ Jo Verhaar, 71.

manusia: apabila ratapan dan pandangan pesimistis (dan konservatif) tersebut disebut “humanisme”, maka pembaharuan filsafat (dan ilmu sosial seperti psikologi dan sosiologi) akan bertitik tolak dari pandangan “antihumanistis”. Aliran “antihumanisme” adalah paham kritis melawan “humanisme” yang “utopis”, dan dalam segala hal menguntungkan “humanitarianisme”.⁶

Humanisme sebagai wacana memang merupakan anak kandung Jaman Modern. Spirit Modern yang serba pasti, *clara et distincta*, universal, berlaku umum, rasionalistis dan fondasionalistis dipatahkan mentah-mentah sebab manusia bukanlah Uebermens sebagaimana diagungkan banyak filsuf. Dalam keangkuhan Modern inilah justru kemudian dilahirkan kejahatan yang tak terperikan dalam sejarah peradaban manusia, yaitu genosida. Negasi atas yang lain merupakan konsekuensi logis dari egologi Modern karena semua terfokus pada upaya pribadi yang mendatangkan alienasi atas subjek yang lain.

Perkembangan kemudian sebagai antitesis dari arogansi Humanisme itu yang disebut Verhaar sebagai “antihumanisme” di mana segala sesuatu serba kebetulan, tak tertebak dan sulit diprediksi. Jargon “jelas dan (dapat) dipisahkan” pun kiranya sudah menjadi “lebur dan (sulit) dipisahkan”. Demikian pula universalitas sudah pecah dan bergeser, menjadi partikularitas di mana keberagaman dan keanekaragaman dirayakan. Jelas hal ini berimplikasi etis dan praktis pula, sebab kebenaran dan patokan kebenaran itu sendiri ada di mana-mana di semua suku, bahasa, kaum dan bangsa. Dalam kekhususan atau partikularitas itu, hak-hak asasi manusia bukan lagi konsep yang abstrak melainkan terwujudnya dalam pribadi-pribadi yang konkret dalam individu. Untuk menghargai manusia pun halnya tidak lagi dengan merujuk kepada gagasan-gagasan abstrak konseptual Modern, melainkan pada mudah terlukanya manusia bila seseorang bertindak kejam

sebagaimana yang Rorty yakini.⁷ Singkatnya untuk berbuat baik dan menghargai hak-hak asasi manusia, tidak lagi dicari-cari alasan dan fondasi untuk berbuat demikian. Bahkan pertanyaan, “mengapa kita harus berbuat baik” pun merupakan kekejaman itu sendiri.

“Antihumanisme” inilah cikal bakal post-human sekarang ini. Kalau Nietzsche memaklumkan kematian Tuhan dan manusialah yang membunuhnya, sekarang digaungkan kematian manusia dan mesinlah yang membunuh manusia itu. Manusia memang sudah bukan subjek yang super pasca Modern. Kelemahan dan ketidakmatangan (kontra “*mundigkeit*” Kant) merupakan ciri khas manusia sejauh manusia. Pandangan subjek yang retak ke dalam tiga instansi di atas pun menunjukkan banyak aspek-aspek dalam lapisan kesadaran manusia ternyata dialami dan dijalani dalam ketidaksadaran. Kondisi lemah dan rapuh inilah—menggaungkan kembali ajaran Epikuros 4000 tahun yang lalu⁸ dan diteruskan oleh tokoh-tokoh dan pemikir-pemikir besar termasuk Rorty pula kiranya—sebagai keadaan yang serba tidak pasti dalam ziarah kehidupan dan harus dipeluk sedemikian rupa sehingga menjadi pengingat akan keterbatasan subjek dan ketergantungan eksistensialnya pada subjek-subjek yang lain dalam interrelasionalitas. Herry-Priyono menyebut keadaan ini sebagai “paradoks” di mana justru manusia sebaiknya memeluk erat-erat fakta mortalitas bukan sebagai nihilisme, melainkan ketenangan jiwa, kebermaknaan dan mistik kehidupan.⁹

Secara radikal bahkan Rorty lewat “kontingensi”-nya memaklumkan “sikap anti-fondasionalisme (menolak perlunya pengetahuan memerlukan fondasi filosofis guna menjustifikasi klaim kebenarannya) dan anti-representasionalisme (menolak pandangan pengetahuan sebagai representasi akurat objek-objek di dunia luar subjek), ingin meninggalkan sama sekali seluruh gagasan tentang teori kebenaran korespondensi,” ungkap Sudarminta.¹⁰ Kondisi yang menjadi tanda jaman sekarang ini ialah serba-tidak-pasti itu sendiri.

Sekali lagi, pasca-humanisme yang tak lain dalam peristilahan Verhaar disebut sebagai “anti-humanisme” tadi menandai jaman baru sekarang

⁶ Jo Verhaar, 71.

⁷ Agustinus Tantama Putra, “Menjadi Solider Seturut etika Ironis Liberal Richard Rorty” *FORUM Filsafat dan Teologi*, Vol. 51, No. 2, 2022, 244.

⁸ B. Herry-Priyono, “Epikuros untuk Para Konsultan Diet”, dalam F. Budi Hardiman (ed.), *Filsafat Untuk Para Profesional*, Jakarta:KOMPAS, 2019, 52-73.

⁹ B. Herry-Priyono, 61.

¹⁰ J. Sudarminta, “Rorty untuk Para Sastrawan”, dalam F. Budi Hardiman (ed.), *Filsafat Untuk Para Profesional*, Jakarta:KOMPAS, 2019, 265.

ini di mana penulis meneruskan deklarasi nihilis Nietzschean, “manusia sudah mati dan mesinlah yang membunuhnya.” Inilah era AI di mana manusia sudah sedemikian terfragmentasi bahkan pada levelnya yang paling fundamental, kehilangan diri dan subjektivitasnya, tunduk dan takluk pada teknologi, era post-human, sebuah kematian manusia itu sendiri. Bagian berikutnya akan membahas AI sebagai salah satu metode menceraabut manusia dari eksistensinya sebagaimana ditakutkan Federspiel, dkk., sebuah ancaman terhadap eksistensi manusia itu sendiri, kendati banyak juga yang tidak menjadi fatalistik sebagai lawan (*opponent*) dari pandangan yang terlampau negatif melihat perkembangan AI tersebut.

Keunggulan AI

Rameez Kureshi selaku direktur pascasarjana program MSc di bidang AI dari Universitas Hull, Inggris memberikan deskripsi yang menarik tentang bidang studi AI yang sudah menjadi bukan hanya kajian ilmiah namun juga spesialisasi khusus yang dipelajari pada satu fakultas di universitas ternama itu. Ia mendefinisikan AI sebagai “kemampuan untuk berpikir dan bertindak seperti manusia...memungkinkan komputer melakukan pekerjaan dengan cara membuat keputusan untuk Anda.”¹¹ Lebih lanjut ia merujuk kepada penemu AI yang dijuluki Bapak AI itu sendiri yaitu John McCarthy (1927-2011) yang menyebut AI sebagai “Ilmu pengetahuan dan teknik untuk membuat mesin yang cerdas”. Sumbernya tetap manusia sebagai pencipta dan subjek yang memproduksi ilmu pengetahuan tersebut, berikut teknik-teknik untuk mendesain dan menciptakan mesin yang cerdas. Sebagai periset di bidang perkembangan industri 4.0, sustainability dan kota cerdas (*smart cities*), Kureshi dengan mengombinasikan kepakarannya dalam AI, Data Science dan the Internet of Things (IoT), banyak berbicara tentang menangani lingkungan dan menjawab tantangan sosial. Segera terlihat di sini bagaimana dunia pendidikan dan pakar dari dunia maju dengan kualitas yang super seperti di Inggris (dan kiranya di banyak negara dengan pola pendidikan yang kurang lebih sama) tidak alergi atau jijik, mencaci dan mengutuk AI. Sebaliknya, mereka menggunakan dan memanfaatkan temuan mutakhir ini untuk riset-riset pengembangan kemanusiaan dan lingkungan yang pada gilirannya bermanfaat untuk dunia dan ekologi. Bahkan Kureshi dengan optimis

mengatakan, “Penggunaan umum kecerdasan buatan tertanam dalam bentuk yang disebut komputasi kognitif, yang telah memungkinkan untuk melakukan sejumlah aplikasi yang sebelumnya hanya rutin dilakukan oleh para ahli. Teknologi ini telah membuktikan keefektifannya dalam beberapa bidang seperti kedokteran dan pendidikan.” Sumbangsih AI terhadap pengetahuan dan pendidikan sudah secara legal diterima di kalangan akademisi di Eropa dan Amerika.

Dalam artikel berjudul “‘Godfather of AI’ shares Nobel Prize in physics for work on machine learning” CNN menginteviu peraih hadiah Nobel tahun 2024 di bidang fisika, yaitu John Hopfield dan Geoffrey Hinton.¹² Mereka dianugerahi penghargaan prestisius tingkat internasional itu bukan sebagai konspirasi kapitalistis global, melainkan secara sungguh fundamental sebagai penemu mesin belajar (*machine learning*) yang tentunya bermanfaat bagi kemanusiaan. Mesin belajar inilah yang kemudian memberikan pintu untuk bagaimana menggunakan AI dewasa ini. Dua peraih nobel ini berjasa mengembangkan AI bukan lagi sebagai ejek-ejekan dan olok-olokan mereka yang mengaku diri memiliki “*the real intelligence*” sebagai pandangan sinis atas AI. Serasa menjadi manusia Modern yang angkuh dan normatif serta berkacamata kuda *a la* imperatif kategoris Kantian yang secara membabi buta diterapkan oleh Hitler bila masih berpandangan sinis terhadap AI dan perkembangannya sekarang ini. Paradoks kehidupan di mana perkembangan ditandai pula oleh monumen konflik di tataran praktis maupun epistemik dan kekejaman konseptual maupun real, ketertutupan, pikiran sempit (*narrow-mindedness*) masih saja terjadi dan mewarnai perdebatan kontemporer tentang AI.

Mengutip Kureshi,

kecerdasan buatan adalah kombinasi dari ilmu komputer, fisiologi, dan filsafat, namun, ada banyak pendekatan yang berbeda untuk ilmu interdisipliner AI. Untuk memecahkan masalah dunia nyata yang menantang, para ilmuwan dan peneliti menerapkan metode yang berbeda pada teknologi canggih ini dan meningkatkan fungsionalitas mesin komputer.

¹¹ Artificial intelligence how is it different from human intelligence?, diakses Selasa, 5 November 2024, pukul 16.47 WIB.

¹² Nobel Prize in physics 2024 awarded for work on artificial intelligence to John Hopfield and Geoffrey Hinton | CNN, diakses Selasa, 5 November 2024, pukul. 15.13.

Adalah ambivalensi kiranya pembelajar modern alergi terhadap jerih lelah studi interdisipliner tersebut, sebab dalam versi yang sangat sederhana sekalipun, penggunaan teknologi komputer sudah menjadi bagian integral dunia ilmiah sekarang ini. Laksana menelan ludah sendiri menolak AI sementara dalam praktek menggunakan komputer untuk mengetik dan *power point* untuk presentasi. Kureshi mengutip Norvig dan Russell, penulis "Kecerdasan Buatan: Sebuah Pendekatan Modern" untuk mendefinisikan empat pendekatan AI yang berbeda, pertama, AI berpikir secara manusiawi yaitu meniru pemikiran berdasarkan pikiran manusia; kedua, AI berpikir secara rasional yaitu meniru pemikiran berdasarkan penalaran logis; Ketiga, AI bertindak secara manusiawi, yaitu bertindak dengan cara meniru perilaku manusia; dan keempat, AI bertindak secara rasional yaitu bertindak dengan cara yang dimaksudkan untuk mencapai tujuan tertentu.¹³

Apa yang digarisbawahi dari pendekatan-pendekatan tentang AI ini tidaklah lain upaya memproduksi temuan baru melalui ilmu baru dengan cara yang baru. Terjadi di dalamnya pemrosesan dan penalaran informasi, layaknya metode psikotest membutuhkan rumus-rumus tertentu untuk menyimpulkan hasil jawaban manusia. Tanpa disadari AI memiliki dampak signifikan dan sudah memberi sumbangsih untuk kehidupan sehari-hari selama beberapa dekade. Namun karena mungkin kesannya dulu itu jauh, sekarang ini dekat dan seolah baru karena kian integral dengan teknologi modern. Kureshi mengatakan, "Kemampuan untuk menganalisis berbagai lapisan informasi untuk membuat keputusan berdasarkan apa yang dijelaskan, siapa yang membuatnya, dan dari mana asalnya bisa terlihat seperti fiksi ilmiah pada awalnya. Namun pada kenyataannya, teknologi ini berdampak pada cara kita menjalankan bisnis dan bahkan cara kita beraktivitas di rumah."¹⁴ Praktis sudah banyak teknologi yang kita jumpai saat ini berbasis AI.

Bagaimana kemudian hubungan manusia yang memiliki kecerdasan dengan AI yang mengusung kecerdasan buatan? Apakah keduanya kemudian dipertentangkan? Kureshi menjelaskan bahwa manusia sebagai pembuat AI memodifikasi hingga mengoptimalkan kemampuan sistem komputer dengan kode-kode algoritma yang juga merupakan hasil masukan (*input*) dari manusia. Sistem itu mempelajari dan mensintesis

masalah yang rumit dan kompleks. Pakar-pakar di bidang ini terus memutakhirkan AI sehingga semakin mantap dalam mengolah banyak informasi di dunia internet misalnya. Manusia dengan segala kemampuannya tetap lebih unggul daripada AI sehingga ketakutan atas AI tidaklah beralasan, utopis dan sempit. Dalam hal mengerjakan banyak tugas (*multitasking*), interaksi sosial, kesadaran diri dan IQ, manusia jelas lebih cerdas sebab AI "mengikuti instruksi yang ditetapkan oleh manusia untuk tugas tertentu,"¹⁵ berdasarkan bank data yang tersedia hasil masukan manusia.

AI dan kecerdasan manusia bukanlah hal yang sama, bahkan sesungguhnya tidak dapat dibandingkan. AI merupakan kinerja mesin hasil teknologi modern di mana komputer meniru proses kognitif manusia. Tiruan ini seperti *mimesis* dalam Aristoteles.¹⁶ Sebagai imitasi atau peniruan, *mimesis* adalah salah satu aspek khas dari sifat manusia, bahkan merupakan cara untuk memahami hakikat seni. Jika AI adalah tiruan dari pikiran dan cara manusia menyelesaikan masalah, maka AI adalah bagian dari aspek khas dan sifat manusia itu sendiri. Ini berarti bahwa AI bisa dibaca dalam kerangka manusia untuk semakin memahami dirinya, hakikat hidupnya yang adalah seni itu sendiri. Dalam hal ini AI berguna untuk tujuan praktis memecahkan masalah kehidupan manusia.

Kecerdasan manusia sendiri berbeda dengan AI. Mengingat manusia adalah makhluk psikosomatis, kecerdasannya biar bagaimana pun tidak akan pernah bisa ditandingi oleh mesin yang paling canggih sekalipun. Kecerdasan manusia adalah kumpulan ciri-ciri mental yang umum seperti kreativitas, persepsi, dan memori. Ambisi besar untuk menciptakan AI yang menyamai intelegensi manusia pun agaknya utopis, sebab algoritma tak lain adalah bank data yang diolah sedemikian rupa guna mencipta pengetahuan baru yang sesungguhnya "tak ada yang (benar-benar) baru di bawah matahari." (Pkh 1:9). Namun demikian harus dicatat bahwa AI memiliki daya efisiensi dan akurasi yang tinggi meskipun kapasitasnya hanya *mimesis* kecerdasan manusia. AI tidak dapat kelelahan atau stress atau *moody* sehingga rasio kesalahan dalam tugas akan sangat minimal. Manusia tidak bisa seperti robot dan bekerja dalam keadaan-keadaan biologis psikis tertentu. Dengan otak, memori dan kemampuan kognitifnya manusia bisa lebih baik bekerja namun bisa tidak bekerja

¹³ Artificial intelligence how is it different from human intelligence?, diakses Selasa, 5 November 2024, pukul 16.47 WIB.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Aristotle on Mimesis - New Learning Online, diakses Selasa, 5 November 2024, pukul 18.37.

sama sekali. Sementara AI bekerja berdasarkan data dan tidak akan pernah lelah seperti mesin.

Mengkritisi AI

Pusat Studi Filsafat Internasional di Athena, Yunani belum lama ini mengelat Forum Internasional Kebijakan (International Forum of Wisdom).¹⁷ Alexis Karpouzoz tampil sebagai pembicara filsafat AI dalam hubungannya dengan masa depan kemanusiaan. Memang harus diakui bahwa AI dan perkembangannya yang tak terbendung sudah merupakan bagian hidup manusia kontemporer. Ia katakan, "Filsafat AI dan masa depan umat manusia adalah subjek multifaset yang mengeksplorasi implikasi etis, eksistensial, dan sosial dari kecerdasan buatan saat kecerdasan buatan semakin terintegrasi ke dalam kehidupan kita."¹⁸

Bagaimana filsafat sebagai ilmu kritis menyikapi perkembangan ini sembari sadar bahwa perkembangan itu sendiri belum berarti peningkatan kualitas. Sebagaimana dielaborasi oleh peneliti dari India Parbat Chhetri, AI memiliki kekuatan, kelemahan, peluang dan ancaman-ancaman. Ia menganalisis aspek-aspek yang memungkinkan timbul dari AI ini secara menarik dalam aplikasinya di perpustakaan.¹⁹ Sebagaimana perpustakaan adalah jantung universitas, maka AI pun sudah diterapkan di banyak perpustakaan di dunia dengan segala efek baik dan buruknya.

Dalam forum di Athena tadi, Alexis Karpouzoz memberikan pertimbangan filosofis terkait AI dalam lima matra, yaitu tantangan etis AI, hubungan AI dan manusia, dampak sosial AI, risiko-risiko dan manfaat eksistensial dari AI, serta pertanyaan-pertanyaan metafisis.²⁰ Pertama, tantangan etis. Ia mengatakan,

Ketika sistem AI menjadi lebih otonom dan cerdas, sistem ini menghadirkan tantangan etika yang signifikan. Para filsuf dan ahli etika memperdebatkan status moral AI, termasuk hak-hak apa yang mungkin mereka miliki dan bagaimana mereka harus diperlakukan. Muncul pertanyaan tentang dampak potensial AI

terhadap privasi, pengawasan, dan proses pengambilan keputusan, yang sering disebut sebagai masalah "kotak hitam".²¹

AI dengan demikian menjadi problem filosofis yang harus dicari jalan keluar dan terobosannya, istimewanya dalam perdebatan kontemporer. Posisi manusia yang menjadi subjek etis sungguh ditantang sebab berkaitan dengan martabat kemanusiaan itu sendiri. Sebagai mesin tentu saja AI tidak memiliki hati nurani, penilaian moral dan rasa merasa etis sebagaimana dimiliki manusia. Inilah yang menghantar kepada matra kedua, yaitu hubungan manusia dengan AI. Karpouzoz mengutarakan gagasan berikut:

Munculnya bentuk-bentuk AI yang canggih mendorong diskusi tentang bagaimana entitas ini akan berhubungan dengan manusia dan bagaimana kita dapat memastikan hidup berdampingan secara harmonis. Hal ini termasuk mempertimbangkan AI sebagai agen moral yang potensial dan tanggung jawab yang kita miliki terhadap mereka.²²

Ada upaya untuk harmonisasi hubungan manusia dan AI tetapi dengan catatan, bahwa AI juga harus menjadi agen moral dan memiliki tanggungjawab etis seperti yang dimiliki manusia. Batasan-batasan ini sepertinya bisa dirancang oleh para ahli yang memanfaatkan AI untuk berbagai maksud baik, dengan menerapkan pola-pola etis yang diperoleh dari sumbangan filsafat dalam algoritma. Pentingnya untuk menyelaraskan visi kemanusiaan dengan kemajuan AI tentu berdampak praktis dan sosial, sebagaimana Karpouzoz tandaskan:

Pengaruh AI terhadap organisasi masyarakat sangat besar, terutama terkait masa depan pekerjaan dan sistem peradilan pidana. Ada kekhawatiran tentang otomatisasi massal yang menyebabkan pengangguran dan perlunya model tata kelola baru

¹⁷ Diadakan pada 5 Mei 2024. Lih. 'The Philosophy of AI and The Future of Humanity – Alexis Karpouzoz - PhilEvents, diakses Rabu, 6 November 2024, pukul 14.31 WIB.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Parbat Chhetri, "Analyzing the Strengths, Weaknesses, Opportunities, and Threats of AI in Libraries", *Library*

Philosophy and Practice (e-journal), University of Nebraska-Lincoln, 2023, 7808.

²⁰ 'The Philosophy of AI and The Future of Humanity – Alexis Karpouzoz - PhilEvents, diakses Rabu, 6 November 2024, pukul 14.31 WIB.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

untuk mengelola pengembangan AI.²³

Di sini memang kemudian terjawab pertanyaan dan anjuran Federspiel, dkk pada pengantar di atas, bahwa pihak yang berwenang perlu mengantisipasi otomatisasi massal yang berdampak pada pemutusan hubungan kerja dan meningkatnya pengangguran. Pengangguran meningkat pada gilirannya bisa menimbulkan bahaya masalah-masalah sosial bahkan kriminalitas yang semakin tinggi. Inikah yang dimaksudkan dengan ancaman eksistensial AI atas manusia itu? Tentu saja dengan mesin canggih dimutakhirkan oleh AI, bahkan manusia bisa dienyapkan dengan cara yang lebih spektakuler daripada sekedar bom atom yang meletus di Hiroshima dan Nagasaki pada Perang Dunia II silam. Terkait hal ini, Karpouzou mengajak para filsuf untuk merenungkan risiko dan manfaat eksistensial AI dengan panduan pertanyaan:

... apakah teknologi AI menimbulkan ancaman kepunahan atau membuka cakrawala baru bagi kelangsungan hidup manusia. Potensi terjadinya singularitas teknologi, di mana AI melampaui kecerdasan manusia, menimbulkan pertanyaan tentang peran manusia di masa depan yang didominasi oleh mesin-mesin cerdas.²⁴

Sebagaimana di dalam filsafat dipersoalkan pula metafisika sebagai kajian di luar yang melulu praktis di atas, Karpouzou mengajak untuk melihat "lebih dalam tentang sifat realitas dalam konteks realitas virtual (*virtual reality*) dan AI." Ia bertanya, "Dapatkah kesadaran diwujudkan oleh mesin, dan apakah realitas virtual hanyalah jenis realitas yang berbeda atau ilusi?"²⁵ Pertanyaan-pertanyaan ini tentu saja bisa menjadi bahan penelitian lebih lanjut secara ilmiah pada kesempatan lain. Namun dalam penelitian ini cukuplah kiranya diperlihatkan bahwa pandangan Karpouzou terkait lima matra di atas menunjukkan multisegi dari AI itu sendiri yang tidak sepatutnya dilihat secara hitam dan putih sebagai benar atau salah, atau bahkan dipandang sebelah mata dan dikutuk *anathemasit* sebagai karya iblis tanpa melihat secara lebih riil dan komprehensif. Seperti yang penulis duga, jangankan AI ini bukan hanya distingsi dikotomis

biner antara ancaman kemanusiaan atau kegagalan manusia yang naif, melainkan—dengan kata sambung "dan"—sungguh merupakan ambivalensi dan paradoks manusia modern itu sendiri. Terhadap ambivalensi ini, wacana post-human kembali bisa didengungkan bahwa manusia itu dalam batasannya tetap memerlukan bantuan dan perpanjangan, sebuah teknologi dan dalam konteks ini adalah AI, dengan pola-pola pengaturan yang sedapat mungkin tidak berbahaya untuk kemanusiaan.

Kesimpulan

"Pengembangan kecerdasan buatan secara penuh dapat menandai akhir dari umat manusia... Kecerdasan buatan akan lepas landas dengan sendirinya, dan mendesain ulang dirinya sendiri dengan kecepatan yang terus meningkat. Manusia, yang dibatasi oleh evolusi biologis yang lambat, tidak dapat bersaing, dan akan tergantikan."

- Stephen Hawking²⁶

Belum lama ini Prof. Stella Christie sebagai Wakil Mentri Pendidikan Tinggi Sains dan Teknologi dalam Kabinet Merah Putih, Guru Besar interdisipliner dari Tsinghua University yang juga merupakan ahli psikologi kognitif kelas dunia mengatakan, "Ketakutan [akan AI] harus disertai kesadaran bahwa walaupun sangat membantu ternyata kecerdasan buatan tidak sepintar yang kita pikirkan." Hal ini ia paparkan dalam diskusi dengan tema "Into the Age of Human-Machine Companionship" yang digelar di Indonesia Convention Exhibition (ICE) BSD Tangerang belum lama ini.²⁷ Alih-alih mengutuk dan meratapi keadaan, pernyataan Prof. Stella ini merupakan ajakan untuk optimis menatap masa depan bahkan terbuka untuk hidup berdampingan dengan AI. Dengan bantuan AI, manusia semakin dikembangkan dan diberdayakan sebagaimana sudah diinisiasi oleh kampus-kampus di negara maju.

Akan tetapi senada dengan kutipan dari Stephen Hawking di atas, Prof. Stella mengingatkan agar manusia terus membina diri dan tiada henti belajar mengembangkan segala potensi agar tidak tergilas oleh AI yang cerdas itu. Manusia tentu punya kapasitas dan kapabilitas melampaui kinerja mesin dengan rasa dan karsa yang dimiliki. Namun demikian, "jika kita hanya

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ Artificial intelligence how is it different from human intelligence?, diakses Selasa, 5 November 2024, pukul 16.47 WIB.

²⁷ Jangan Takut Berlebihan pada Teknologi AI, Manusia Tetap Lebih Unggul dalam 2 Hal Ini | Republika Online, diakses Rabu, 6 November 2024, pukul 16.14 WIB.

memiliki kemampuan yang dimiliki AI, maka kita akan tertinggal dan tak dapat bersaing ke depannya,” ungkap Prof. Stella.²⁸ Kecanggihan AI biar bagaimanapun bersumber dari kecerdasan manusia dan dioperasikan dari pola-pola *mimesis* pengetahuan manusia. AI dengan demikian tidak lain adalah karya seni yang tinggi dari karya manusia itu sendiri. Untuk mengimbangi kemajuan AI ini diperlukan pula kemajuan manusia dalam upaya untuk terus mengembangkan diri sebagaimana dikatakan oleh Aristoteles dalam etika pengembangan diri demi eudaimonia.

Wujud kerjasama yang terbuka antara manusia dan AI diteliti oleh Parbat Chhetri dalam artikel jurnalnya di Universitas Nebraska di atas. Di perpustakaan, AI sudah terintegrasi dan memiliki potensi untuk mentransformasi perpustakaan itu sendiri. Informasi sains, proses yang direvolusionerisasi dan pelayanan optimal ternyata efektif dibantu oleh AI. Informasi dan pengaturan menjadi efisien di perpustakaan, sebagaimana personalisasi, otomatisasi tugas rutin dan peningkatan pengambilan keputusan melalui data analisis kian praktis melalui pemanfaatan AI. Tanpa mengabaikan pertimbangan etis yang menjadi dasar agar bias-bias berupa kurangnya sentuhan manusia, kendala teknis dan penggeseran pekerjaan, AI menawarkan kesempatan untuk kapasitas pencapaian yang maju, meluasnya akses koleksi digital, dukungan untuk pengguna yang berbeda dan kerjasama antar perpustakaan.²⁹ Tentu saja ini mensyaratkan pelan-pelan digabungkannya metode konvensional dengan penggunaan AI di perpustakaan. Demikian pula di ruang-ruang kelas dan metode pendidikan, kiranya pola yang sama ini bisa diterapkan.

Inilah jalan tengah di antara dua kutub yang saling bersitegang terkait kontroversi AI di dunia pendidikan. Bahwa kerjasama antara manusia dan AI merupakan fakta yang tak terelakkan jaman sekarang. Seperti menghindari fatamorgana, menghindari AI sama dengan membuat diri tidak berkembang. Patokannya jelas bahwa manfaat baik selalu dicari dan diutamakan daripada efek buruk. Pertimbangan moral demikian ada di tangan manusia. AI hanya sebagai alat yang membantu manusia untuk berkembang. Narasi post-human dari “anti-humanisme” Verhaar di atas menegaskan posisi ini, yaitu terbuka terhadap kebenaran-kebenaran

dan narasi-narasi baru, kisah-kisah dan wacana baru sebagai lawan dari kemandegan berpikir dan fondasionalistis Modern yang potensial kejam, menuju semangat ironis liberal yang lebih solider. AI merupakan tanda yang menimbulkan perbantahan itu.

Sebagai penutup, Karpouzios mengatakan:

Singkatnya, filosofi AI dan masa depan umat manusia mengkaji perubahan besar yang diharapkan akan dibawa oleh AI dan berusaha untuk menavigasi medan moral dan eksistensial masa depan di mana manusia dan kecerdasan buatan hidup berdampingan. Ini adalah bidang dinamis yang membutuhkan dialog berkelanjutan antara ahli teknologi, filsuf, pembuat kebijakan, dan masyarakat untuk membentuk masa depan yang selaras: Bagaimana kita dapat memastikan pengembangan dan penerapan AI yang bertanggung jawab? Apakah ada argumen filosofis yang menentang penciptaan AI super cerdas?³⁰

Dan penulis tambahkan, apakah kita siap membongkar habis paham-paham lama yang mungkin menghambat pengetahuan menuju perkembangan yang lebih baik terkait membaca tanda-tanda jaman dan di saat yang sama tetap memiliki sikap kritis berdasarkan pertimbangan etis dan moral yang bisa dipertanggungjawabkan baik secara akademis maupun praktis?

Daftar Pustaka

- Aristotle on Mimesis - New Learning Online, diakses Selasa, 5 November 2024, pukul 18.37.
- Artificial intelligence how is it different from human intelligence?, diakses Selasa, 5 November 2024, pukul 16.47 WIB.
- Chhetri, Prabat. “Analyzing the Strengths, Weaknesses, Opportunities, and Threats of AI in Libraries”. *Library Philosophy and Practice (e-journal)*. University of Nebraska-Lincoln, 2023, 7808.

²⁸ Ibid.

²⁹ Prabat Chhetri, “Analyzing the Strengths, Weaknesses, Opportunities, and Threats of AI in Libraries”, *Library Philosophy and Practice (e-journal)*, University of Nebraska-Lincoln, 2023, 7808.

³⁰ The Philosophy of AI and The Future of Humanity – Alexis Karpouzios - PhilEvents, diakses Rabu, 6 November 2024, pukul 14.31 WIB.

Federspiel, Frederik. Ruth Mitchell, Asha Asokan, et al. "Threats by artificial intelligence to human health and human existence". *BMJ Global Health*. 2023.

Hardiman, F. Budi (ed.). *Filsafat Untuk Para Profesional*. Jakarta: Kompas. 2019.

Jangan Takut Berlebihan pada Teknologi AI, Manusia Tetap Lebih Unggul dalam 2 Hal Ini | *Republika Online*, diakses Rabu, 6 November 2024, pukul 16.14 WIB.

Nobel Prize in physics 2024 awarded for work on artificial intelligence to John Hopfield and Geoffrey Hinton | *CNN*, diakses Selasa, 5 November 2024, pukul. 15.13.

Putra, Agustinus Tamtama. "Menjadi Solider Seturut etika Ironis Liberal Richard Rorty" *FORUM Filsafat dan Teologi*. Vol. 51, No. 2. 2022.

The Pjilosophy of AI and The Future of Humanity - Alexis Karpouzios - *PhilEvents*, diakses Rabu, 6 November 2024, pukul 14.31 WIB.

Verhaar, Jo. *Filsafat yang Berkesudahan*. Yogyakarta: Kanisius. 1999.

Algoritma sebagai Subjek Etis: Analisis Filsafat Komunikasi terhadap Moralitas Sistem Kecerdasan Buatan

Gabriel Abdi Susanto

abdisusanto@yahoo.com

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara Jakarta

Abstrak

Algoritma dalam sistem kecerdasan buatan (AI) semakin berperan dalam membentuk lanskap komunikasi digital. Namun, kajian filsafat komunikasi sering kali hanya menempatkan algoritma sebagai alat teknis, bukan sebagai subjek etis. Artikel ini menelaah bagaimana algoritma, khususnya dalam media sosial, berperan dalam membentuk opini publik, mendorong polarisasi sosial, dan memiliki implikasi etis. Dengan pendekatan filsafat komunikasi, artikel ini menyoroti aspek moralitas algoritma serta tantangan dan peluang dalam menciptakan sistem AI yang lebih bertanggung jawab secara etis.

Keywords: Algoritma, Etika, Filsafat Komunikasi, Kecerdasan Buatan, Polarisasi Sosial

Pendahuluan

Dalam era digital saat ini, algoritma memainkan peran yang semakin signifikan dalam kehidupan manusia, terutama dalam komunikasi digital dan interaksi sosial. Algoritma tidak lagi sekadar perangkat teknis yang bertugas mengolah data, tetapi juga memiliki dampak besar terhadap dinamika sosial, ekonomi, dan politik. Dengan semakin kompleksnya sistem kecerdasan buatan (AI) yang mengandalkan algoritma dalam pengambilan keputusan, muncul pertanyaan mengenai aspek etika yang terkandung dalam penggunaannya. Apakah algoritma benar-benar netral, ataukah memiliki bias yang dapat mempengaruhi individu dan masyarakat secara keseluruhan? Pertanyaan ini menjadi semakin relevan dalam konteks filsafat komunikasi, yang mengkaji bagaimana algoritma sebagai sistem komunikasi berperan dalam membentuk opini publik, membangun wacana, serta menentukan informasi yang dapat diakses oleh pengguna.

Algoritma telah menjadi tulang punggung berbagai platform digital, terutama media sosial seperti Facebook, Twitter, dan Instagram. Dengan menggunakan teknik personalisasi, algoritma menyaring dan menyajikan informasi yang dianggap relevan bagi setiap pengguna berdasarkan preferensi dan pola interaksi mereka. Namun, personalisasi ini memiliki konsekuensi yang tidak selalu positif. Salah satu dampak yang paling menonjol adalah terbentuknya fenomena "filter bubble" dan "echo chamber," di mana pengguna hanya terpapar pada pandangan yang serupa dengan mereka, sehingga mengurangi keberagaman perspektif. Hal ini dapat memperkuat polarisasi sosial dan politik, karena individu semakin jarang terpapar pada sudut pandang yang berbeda. Seperti yang dijelaskan oleh Pariser (2011) dalam bukunya *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*, algoritma yang dirancang untuk meningkatkan kenyamanan pengguna dapat secara tidak langsung menciptakan segregasi informasi yang berpotensi merugikan masyarakat.

Selain memperkuat polarisasi, algoritma juga memiliki potensi untuk menyebarkan disinformasi. Dalam banyak kasus, sistem algoritmik yang dirancang untuk memaksimalkan keterlibatan pengguna lebih cenderung mempromosikan konten yang bersifat sensasional dan emosional dibandingkan konten yang berbasis fakta. Sebagai contoh, studi yang dilakukan oleh Vosoughi, Roy, dan Aral (2018) dalam jurnal *Science* menemukan bahwa berita palsu menyebar lebih cepat dan lebih luas dibandingkan berita yang berbasis fakta di platform media sosial. Hal ini menunjukkan bahwa algoritma, secara tidak langsung, dapat memperkuat penyebaran informasi yang menyesatkan, yang pada akhirnya dapat berdampak pada persepsi dan keputusan publik.

Lebih jauh lagi, persoalan bias dalam algoritma juga menjadi perhatian utama dalam kajian filsafat komunikasi dan etika media. Algoritma dikembangkan oleh manusia yang memiliki nilai, kepentingan, dan perspektif tertentu. Bias ini dapat tertanam dalam desain dan implementasi algoritma, yang kemudian tercermin dalam keputusan yang dibuat oleh sistem kecerdasan buatan. Sebagai contoh, berbagai studi telah menemukan bahwa algoritma pengenalan wajah cenderung lebih akurat dalam mengidentifikasi individu dengan warna kulit terang dibandingkan dengan mereka yang berkulit gelap (Buolamwini & Gebru, 2018). Dalam konteks komunikasi digital, bias semacam ini dapat berdampak pada bagaimana individu dari kelompok sosial tertentu diperlakukan dalam ruang digital, yang pada gilirannya memengaruhi akses mereka terhadap informasi dan peluang sosial.

Implikasi etis dari algoritma juga mencakup aspek privasi. Dengan meningkatnya penggunaan big data dan kecerdasan buatan, algoritma memiliki kemampuan untuk mengumpulkan, menganalisis, dan memprediksi perilaku individu dengan tingkat akurasi yang mengkhawatirkan. Dalam banyak kasus, pengguna tidak sepenuhnya menyadari sejauh mana data mereka dikumpulkan dan bagaimana informasi tersebut digunakan. Skandal Cambridge Analytica pada tahun 2018, di mana data pribadi jutaan pengguna Facebook digunakan untuk memanipulasi opini politik, menunjukkan bagaimana algoritma dapat dimanfaatkan untuk kepentingan tertentu tanpa transparansi yang memadai (Isaak & Hanna, 2018). Kasus ini menimbulkan pertanyaan fundamental mengenai sejauh mana etika dalam penggunaan algoritma harus diperhatikan dan bagaimana regulasi yang tepat dapat diterapkan untuk melindungi hak-hak individu.

Sebagai bagian dari kajian filsafat komunikasi, penting untuk memahami bahwa algoritma tidak hanya sekadar alat teknis, tetapi juga memiliki konsekuensi sosial dan moral. Berdasarkan pandangan konstruktivisme sosial, teknologi tidak berkembang secara netral, melainkan selalu dipengaruhi oleh konteks sosial, budaya, dan politik tempat ia dikembangkan (MacKenzie & Wajcman, 1999). Dengan demikian, pertanyaan tentang etika algoritma tidak dapat dipisahkan dari analisis kritis terhadap struktur kekuasaan yang ada dalam industri teknologi dan bagaimana keputusan desain algoritma dapat memperkuat atau melemahkan bentuk-bentuk ketidakadilan sosial.

Dalam konteks ini, filsafat komunikasi menawarkan kerangka berpikir yang memungkinkan kita untuk mengkritisi bagaimana algoritma beroperasi dalam ruang publik digital. Konsep ruang publik yang dikemukakan oleh Jürgen Habermas (1989) dapat digunakan untuk menilai apakah algoritma membantu atau justru menghambat proses deliberasi demokratis. Jika algoritma justru mempersempit akses informasi dan memperkuat polarisasi, maka hal tersebut bertentangan dengan prinsip ruang publik yang inklusif dan terbuka bagi berbagai pandangan.

Artikel ini bertujuan untuk menganalisis algoritma sebagai subjek etis dalam konteks filsafat komunikasi, dengan menyoroti berbagai aspek moral dalam desain dan implementasi algoritma di media digital. Dengan pendekatan ini, diharapkan dapat ditemukan solusi yang lebih etis dalam pengembangan teknologi kecerdasan buatan, sehingga algoritma dapat digunakan untuk mendukung komunikasi yang lebih adil dan demokratis. Selain itu, artikel ini juga bertujuan untuk memberikan wawasan bagi pembuat kebijakan, pengembang teknologi, dan masyarakat luas mengenai pentingnya memahami dampak algoritma terhadap komunikasi digital.

Secara keseluruhan, perdebatan mengenai etika algoritma masih berkembang dan terus menjadi topik yang relevan di era digital ini. Dengan meningkatnya ketergantungan manusia pada teknologi berbasis algoritma, semakin penting pula bagi kita untuk memahami dan mengkaji implikasi moral yang menyertainya. Pendekatan filsafat komunikasi dapat membantu dalam mengembangkan pemahaman yang lebih kritis terhadap peran algoritma dalam kehidupan sosial, serta memberikan landasan bagi upaya menciptakan teknologi yang lebih bertanggung jawab dan etis.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode analisis wacana kritis (Critical Discourse Analysis/CDA) untuk mengkaji peran algoritma dalam komunikasi digital dari perspektif filsafat komunikasi. Metode ini dipilih karena memungkinkan eksplorasi mendalam terhadap bagaimana algoritma mempengaruhi dinamika sosial dan membentuk struktur komunikasi di dunia digital. Berikut adalah tahapan metode penelitian yang digunakan:

1. Pendekatan

Penelitian ini bersifat eksploratif dan analitis dengan fokus pada kajian filsafat komunikasi mengenai dimensi etis algoritma dalam media digital. Pendekatan teoritis yang digunakan meliputi teori ruang publik Jürgen Habermas (1991), teori hegemoni Antonio Gramsci (1971), serta pendekatan etika teknologi Emmanuel Levinas (1998). Melalui perspektif ini, penelitian bertujuan untuk memahami bagaimana algoritma berperan dalam membentuk opini publik dan dampak etisnya terhadap komunikasi digital.

2. Sumber Data

Data yang digunakan dalam penelitian ini terdiri dari:

- **Sumber Primer:** Artikel ilmiah, laporan penelitian, dan buku akademik yang membahas peran algoritma dalam komunikasi digital.
- **Sumber Sekunder:** Analisis dari studi kasus mengenai algoritma media sosial dan dampaknya terhadap polarisasi sosial, disinformasi, serta fragmentasi informasi dalam komunikasi digital.

3. Teknik Pengumpulan Data

- **Kajian Literatur:** Mengumpulkan dan menganalisis berbagai literatur akademik mengenai algoritma, filsafat komunikasi, dan etika media digital.
- **Analisis Wacana Kritis (CDA):** Menganalisis bagaimana algoritma membentuk narasi dan struktur komunikasi dalam media digital, dengan menelaah studi kasus terkait polarisasi sosial, disinformasi, dan keberpihakan algoritma dalam platform media sosial.

4. Teknik Analisis Data

- **Identifikasi Tema:** Mengidentifikasi pola dan tema utama dalam literatur dan studi kasus yang berkaitan dengan dampak etis algoritma.
- **Eksplorasi Hubungan Kausal:** Menganalisis bagaimana algoritma mempengaruhi distribusi informasi dan membentuk opini publik berdasarkan teori filsafat komunikasi.
- **Interpretasi Normatif:** Menafsirkan implikasi etis dari algoritma dalam komunikasi digital berdasarkan teori etika dan filsafat komunikasi.

5. Batasan Penelitian

- Studi ini lebih berfokus pada aspek teoretis dan konseptual daripada penelitian empiris berbasis data eksperimen.
- Kajian ini menitikberatkan pada media sosial sebagai studi kasus utama, sehingga generalisasi ke ranah digital lain seperti e-commerce atau sistem rekomendasi berita mungkin terbatas.

Dengan menggunakan metode ini, penelitian ini bertujuan untuk memberikan kontribusi akademik dalam memahami peran algoritma sebagai subjek etis serta menawarkan solusi etis dalam desain dan implementasi algoritma dalam komunikasi digital.

Pembahasan

1. Algoritma sebagai Subjek Etis dalam Filsafat Komunikasi

Dalam perkembangan filsafat komunikasi kontemporer, algoritma telah berevolusi dari sekadar instrumen teknis menjadi entitas yang memiliki peran signifikan dalam membentuk struktur sosial dan dinamika interaksi manusia. Algoritma bukan lagi hanya serangkaian kode yang menjalankan perintah, melainkan agen yang turut mempengaruhi lingkungan informasi, membentuk pengalaman digital, dan secara tidak langsung mengonfigurasi realitas sosial.

Luciano Floridi dalam *The Ethics of Information* (2013) memperkenalkan gagasan bahwa algoritma dapat dipahami sebagai "agen moral parsial." Meskipun algoritma tidak memiliki kesadaran atau niat, keputusan yang dihasilkan oleh sistem ini berdampak langsung pada kehidupan manusia. Dalam konteks ini, algoritma menjadi bagian dari jaringan tanggung jawab moral yang melibatkan pengembang, pengguna, dan institusi yang mengelolanya. Algoritma tidak hanya memproses data, tetapi juga mengarahkan bagaimana informasi disajikan, mempengaruhi preferensi, dan bahkan menentukan akses terhadap peluang sosial-ekonomi.

Satu konsep yang disebut "fakta institusional" yang dikemukakan John Searle (1995) menyebutkan, struktur sosial tercipta melalui aturan yang disepakati secara kolektif. Dalam era digital, algoritma menjadi bagian dari fakta institusional ini, di mana mereka mengatur logika platform media sosial, e-commerce, hingga sistem penilaian kinerja. Algoritma menciptakan norma-norma baru dalam interaksi sosial, seperti bagaimana popularitas diukur melalui *likes* atau

bagaimana opini publik dibentuk melalui kurasi konten otomatis.

Namun, algoritma media sosial sering kali justru menghambat komunikasi rasional dengan memperkuat *filter bubble*¹ dan bias konfirmasi. Bagi filosof Jurgen Habermas (1984), komunikasi rasional itu sangat penting bagi terbentuknya masyarakat yang demokratis. Alih-alih mendorong dialog terbuka, algoritma cenderung mempersempit spektrum perspektif yang diakses pengguna, menciptakan ekosistem informasi yang homogen. Hal ini menimbulkan tantangan etis mengenai bagaimana algoritma dapat dirancang untuk mendukung deliberasi publik yang sehat.

Lebih parahnya, algoritma justru mereproduksi ketidakadilan sosial yang tertanam dalam data yang mereka simpan (Virginia Eubanks, 2018). Sistem kecerdasan buatan yang digunakan untuk penilaian kredit, rekrutmen kerja, atau distribusi bantuan sosial bisa memperkuat bias diskriminatif yang sudah ada di masyarakat. Tantangan etis yang muncul adalah bagaimana memastikan bahwa algoritma tidak hanya efisien secara teknis, tetapi juga adil secara sosial.

Karena itu, Frank Pasquale dalam *The Black Box Society* (2015) mengkritisi sifat tertutup dari banyak sistem algoritmik yang beroperasi seperti "kotak hitam" tanpa transparansi. Kurangnya akuntabilitas ini dapat menghasilkan keputusan yang merugikan individu tanpa mekanisme untuk meninjau atau memperbaikinya. Oleh karena itu, regulasi yang mendorong transparansi algoritmik menjadi krusial untuk memastikan keadilan dan akuntabilitas dalam ekosistem digital.

Pendekatan Deontologis terhadap Etika Algoritma

Pendekatan deontologi Immanuel Kant dalam *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785) menegaskan bahwa setiap tindakan harus selaras dengan prinsip moral universal. Dalam konteks desain algoritma, ini berarti bahwa sistem harus dikembangkan dengan menghormati hak asasi manusia, menjunjung tinggi otonomi individu, dan mendorong kesejahteraan bersama—bukan

semata-mata demi efisiensi atau keuntungan komersial.

Prinsip moral ini menjadi semakin relevan ketika kita mempertimbangkan bagaimana algoritma tidak hanya mengatur data, tetapi juga membentuk cara manusia memahami dunia. Algoritma memainkan peran penting dalam membangun "realitas buatan," di mana pengalaman digital kerap terasa lebih nyata dibandingkan pengalaman langsung. Fenomena ini memunculkan pertanyaan etis tentang bagaimana algoritma memengaruhi persepsi individu terhadap dunia, serta apakah hal tersebut membatasi kemampuan manusia untuk memahami realitas secara kritis.

Sejalan dengan itu, Paul Ricoeur dalam *Oneself as Another* (1992) menekankan bahwa identitas individu terbentuk melalui narasi yang mereka konsumsi dan ciptakan. Di era digital, algoritma menjadi kurator utama narasi ini, menentukan konten apa yang dilihat, dibaca, dan didengar oleh pengguna. Kurasi algoritmik yang bias dapat membentuk identitas individu secara tidak proporsional, mengancam kebebasan berpikir, dan mengurangi keberagaman kognitif dalam masyarakat.

Memahami algoritma sebagai subjek etis berarti mengakui perannya yang kompleks dalam membentuk komunikasi, identitas, dan struktur sosial. Tantangan etis yang dihadirkan algoritma menuntut pendekatan multidisipliner yang menggabungkan filsafat, teknologi, hukum, dan studi sosial. Untuk mengurangi dampak negatif algoritma, diperlukan strategi yang komprehensif, antara lain:

1. **Transparansi Algoritmik:** Membuka "kotak hitam" untuk memastikan akuntabilitas dan keadilan.
2. **Regulasi yang Ketat:** Merancang kebijakan yang melindungi hak-hak individu di ruang digital.
3. **Peningkatan Literasi Digital:** Memberdayakan pengguna agar memahami bagaimana algoritma memengaruhi pengalaman mereka.

¹ E. Pariser. 2011. *The Filter Bubble: What The Internet Is Hiding From You*. Penguin Books Limited. <https://books.google.be/books?id=-FWO0puw3nYC>. Ide 'gelembung filter' berasal dari aktivis internet Eli Pariser. Menurut tesis asli Pariser, filter bubble adalah sebuah lingkungan, yang diciptakan oleh algoritma personalisasi, di mana seseorang hanya menemukan informasi atau opini. Eli

berpendapat bahwa gelembung filter ini "menutup kita terhadap ide-ide baru, subjek, dan informasi baru" yang merusak proses demokrasi dan menyebabkan peningkatan polarisasi. Istilah ini dengan cepat masuk ke dalam wacana umum dengan 'dukungan' dari tokoh-tokoh terkemuka seperti mantan Presiden Amerika Serikat Barack Obama dan mantan CEO Microsoft Bill Gates.

4. **Desain Etis:** Mengintegrasikan prinsip-prinsip moral dalam setiap tahap pengembangan teknologi.

Dengan demikian, refleksi kritis terhadap etika algoritma bukan hanya relevan bagi para akademisi dan pengembang teknologi, tetapi juga penting bagi setiap individu yang hidup di dalam ekosistem digital saat ini.

2. Dampak Etis Algoritma terhadap Polarisasi Sosial

Salah satu isu utama dalam komunikasi digital adalah bagaimana algoritma media sosial memperkuat polarisasi sosial. Dengan menggunakan teknik personalisasi, algoritma dirancang untuk menampilkan konten yang sejalan dengan preferensi pengguna, mengurangi kemungkinan mereka terpapar pandangan yang beragam. Akibatnya, tercipta efek "echo chamber" dan "filter bubble," di mana individu hanya menerima informasi yang memperkuat bias mereka sendiri. Fenomena ini tidak hanya membatasi wawasan, tetapi juga mendorong fragmentasi sosial yang membuat dialog lintas kelompok menjadi semakin sulit.

Kondisi ini semakin kompleks ketika mempertimbangkan bagaimana algoritma membentuk perspektif individu terhadap dunia di sekitarnya. Cass Sunstein dalam *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media* (2017) menegaskan bahwa algoritma dapat mempersempit perspektif pengguna dengan menyesuaikan konten berdasarkan preferensi mereka sebelumnya. Proses ini secara tidak langsung membatasi peluang untuk berjumpa dengan ide-ide yang berbeda, menciptakan lingkungan informasi yang homogen. Dalam jangka panjang, homogenisasi ini memperkuat polarisasi dalam masyarakat karena orang semakin jarang berhadapan dengan argumen yang menantang keyakinan mereka.

Dampak lebih lanjut dari fenomena ini diuraikan oleh Eli Pariser dalam *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You* (2011), yang menggambarkan bagaimana algoritma media sosial mengisolasi individu dalam gelembung informasi yang memperkuat sudut pandang tertentu. Dalam konteks politik, kondisi ini dapat memperburuk ketegangan sosial karena masing-masing kelompok hanya terpapar informasi yang mengonfirmasi keyakinan mereka, sehingga mengurangi potensi untuk berdialog secara kritis dan terbuka.

Implikasi terhadap ruang publik menjadi semakin jelas jika kita mengacu pada gagasan Jürgen Habermas dalam *The Structural*

Transformation of the Public Sphere (1962). Habermas menyoroti pentingnya ruang publik sebagai arena diskusi rasional dan inklusif, di mana individu dari berbagai latar belakang dapat bertukar pikiran secara setara. Namun, keberadaan algoritma yang menyaring informasi berdasarkan preferensi individu telah mengubah wajah ruang publik digital. Alih-alih menjadi tempat diskusi yang terbuka, ruang publik ini justru terfragmentasi, melemahkan diskursus demokratis yang sehat.

Dari perspektif etika komunikasi, Pierre Bourdieu dalam *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste* (1984) menunjukkan bahwa struktur sosial yang tidak seimbang dapat diperkuat oleh sistem algoritmik. Algoritma, tanpa disadari, sering kali merefleksikan bias yang ada dalam masyarakat, sehingga berpotensi memperburuk ketimpangan sosial dan memperdalam jurang pemisah antar kelompok. Konteks ini menunjukkan bagaimana algoritma tidak hanya membentuk preferensi individu, tetapi juga menguatkan struktur kekuasaan yang ada.

Selain itu, aspek emosional dari konsumsi informasi juga menjadi perhatian penting. Zeynep Tufekci dalam *Twitter and Tear Gas: The Power and Fragility of Networked Protest* (2017) menyoroti bagaimana algoritma yang dirancang untuk meningkatkan keterlibatan justru dapat memicu penyebaran konten yang lebih emosional dan ekstrem. Algoritma ini, dalam upayanya untuk mempertahankan perhatian pengguna, sering kali mendorong narasi yang sensasional, yang pada akhirnya mempercepat proses radikalisasi dalam masyarakat digital.

Dengan demikian, peran algoritma dalam komunikasi digital tidak bisa dianggap remeh. Algoritma tidak hanya mengatur distribusi informasi, tetapi juga membentuk cara kita memahami dunia, berinteraksi satu sama lain, dan membangun identitas sosial. Oleh karena itu, refleksi kritis terhadap etika algoritma menjadi krusial untuk memastikan bahwa teknologi digital berkontribusi pada dialog yang inklusif dan demokratis, bukan sebaliknya.

3. Pendekatan Etika dalam Analisis Algoritma sebagai Subjek Etis

Pendekatan etika diperlukan untuk memastikan bahwa algoritma tidak hanya berfungsi secara efektif, tetapi juga memenuhi standar moral yang dapat dipertanggungjawabkan. Dua pendekatan utama yang relevan dalam analisis etika algoritma adalah deontologi dan utilitarianisme.

a. Pendekatan Deontologi

Pendekatan deontologi, sebagaimana dikembangkan oleh Immanuel Kant², menekankan bahwa tindakan harus didasarkan pada prinsip moral yang universal, bukan sekadar pada konsekuensinya. Dalam perspektif ini, tindakan yang benar atau salah tidak bergantung pada hasil akhirnya, melainkan pada apakah tindakan tersebut mematuhi norma moral yang ketat dan bersifat universal.

Dalam konteks algoritma, deontologi mengimplikasikan bahwa perancang sistem AI harus memastikan bahwa algoritma yang mereka kembangkan mematuhi prinsip-prinsip etika yang ketat, seperti keadilan, transparansi, dan kejujuran, tanpa memprioritaskan kepentingan ekonomi atau keuntungan perusahaan teknologi. Sebagai contoh, algoritma yang digunakan dalam platform media sosial harus dirancang untuk tidak menyebarkan informasi yang menyesatkan atau memanipulasi emosi pengguna, meskipun hal ini mungkin meningkatkan keterlibatan pengguna dan keuntungan iklan.

Namun, dalam praktiknya, banyak algoritma yang justru berperan dalam memperkuat polarisasi sosial dan distorsi kebenaran. Misalnya, algoritma yang menyajikan konten berdasarkan preferensi pengguna dapat secara tidak langsung menciptakan filter bubble, di mana individu hanya terpapar pada pandangan yang sejalan dengan keyakinan mereka sendiri. Hal ini bertentangan dengan prinsip komunikasi yang jujur dan adil karena mencegah pengguna mendapatkan informasi yang beragam dan objektif.

Dari perspektif deontologis, sistem semacam ini dapat dianggap tidak etis, terlepas dari apakah hal tersebut meningkatkan kepuasan pengguna atau keuntungan perusahaan. Oleh karena itu, penerapan etika deontologi dalam pengembangan algoritma menuntut adanya akuntabilitas moral bagi para pengembang dan perusahaan teknologi untuk menjamin bahwa teknologi yang mereka ciptakan tidak melanggar prinsip-prinsip etika yang mendasar.

b. Pendekatan Utilitarianisme

Pendekatan utilitarianisme, sebagaimana dikembangkan oleh Jeremy Bentham³ dan John Stuart Mill⁴, menilai moralitas berdasarkan hasil atau dampak yang dihasilkan. Dalam pandangan

ini, tindakan dianggap etis jika mampu memaksimalkan manfaat dan mengurangi kerugian bagi sebanyak mungkin orang. Dengan demikian, etika utilitarianisme dalam konteks algoritma menekankan bahwa sistem AI harus dirancang untuk memberikan manfaat yang optimal bagi masyarakat secara keseluruhan.

Sebagai contoh, algoritma yang digunakan dalam layanan pencarian informasi dapat dianggap etis jika mampu meningkatkan akses publik terhadap informasi yang benar dan bermanfaat, membantu pendidikan, serta mendukung keberagaman pandangan. Dalam konteks ini, AI dapat berfungsi sebagai alat yang membantu manusia dalam mengambil keputusan yang lebih baik berdasarkan data yang luas dan komprehensif.

Namun, dalam praktiknya, banyak algoritma yang lebih mengutamakan kepentingan ekonomi dibandingkan manfaat sosial. Sebagai contoh, algoritma rekomendasi di media sosial sering kali dirancang untuk meningkatkan keterlibatan pengguna, tetapi dengan cara yang dapat memicu emosi negatif, seperti kemarahan atau ketakutan, karena jenis konten tersebut terbukti lebih menarik perhatian. Akibatnya, meskipun sistem ini dapat meningkatkan profitabilitas perusahaan, dampaknya bagi masyarakat bisa bersifat merugikan, seperti peningkatan polarisasi politik, penyebaran disinformasi, dan penguatan stereotip sosial.

Dari perspektif utilitarianisme, jika dampak negatif ini lebih besar dibandingkan manfaatnya, maka sistem tersebut dapat dikategorikan sebagai tidak etis. Oleh karena itu, agar selaras dengan prinsip utilitarian, algoritma harus dirancang sedemikian rupa sehingga memberikan manfaat sosial yang lebih besar dibandingkan dengan dampak negatifnya. Hal ini menuntut kebijakan yang lebih ketat dalam pengawasan dan regulasi algoritma, serta tanggung jawab etis dari perusahaan teknologi untuk mempertimbangkan dampak jangka panjang dari sistem yang mereka kembangkan.

Baik pendekatan deontologi maupun utilitarianisme memberikan perspektif yang berharga dalam menganalisis etika algoritma. Pendekatan deontologi menekankan prinsip moral yang ketat, sementara utilitarianisme menekankan konsekuensi dari penggunaan algoritma. Dalam dunia yang semakin

² Kant, Immanuel. *Dasar-Dasar Metafisika Moral*. Diterjemahkan oleh Robby Habiba Abror. Disunting oleh Cuk Ananta Wijaya. Sleman, DIY: Insight Reference, 2022. Diterjemahkan dari *Foundations of the Metaphysics of Morals* oleh Immanuel Kant, diterjemahkan oleh Lewis White Beck (Macmillan: Library of Liberal Arts, 1990), dari edisi Jerman

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) & *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784).

³ Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London: T. Payne and Son, 1789

⁴ Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. London: Parker, Son, and Bourn, 1863.

didominasi oleh teknologi digital, penerapan kedua pendekatan ini dapat membantu menciptakan sistem AI yang lebih bertanggung jawab, adil, dan bermanfaat bagi masyarakat. Oleh karena itu, pengembang algoritma dan perusahaan teknologi harus mempertimbangkan prinsip-prinsip etika ini dalam setiap tahap desain dan implementasi sistem mereka.

4. Dampak Jangka Panjang Polarisasi Sosial akibat Algoritma

Polarisasi sosial yang diperburuk oleh algoritma tidak hanya bersifat sementara, tetapi juga membawa konsekuensi jangka panjang yang dapat mengubah struktur sosial dan politik suatu masyarakat. Ketika algoritma terus-menerus mengarahkan individu ke dalam ruang gema yang memperkuat pandangan mereka sendiri, kepercayaan terhadap mereka yang memiliki sudut pandang berbeda perlahan terkikis. Masyarakat yang sebelumnya terbuka terhadap diskusi dan perbedaan pendapat mulai terpecah menjadi kelompok-kelompok yang saling mencurigai, menciptakan jurang sosial yang semakin sulit dijembatani.

Ketidakpercayaan ini tidak hanya terbatas pada individu atau kelompok tertentu, tetapi juga meluas ke institusi yang seharusnya menjadi pilar demokrasi. Ketika informasi yang dikonsumsi melalui algoritma lebih banyak menegaskan keyakinan pribadi dibandingkan menyajikan perspektif yang seimbang, masyarakat menjadi semakin skeptis terhadap proses politik yang membutuhkan kerja sama dan kompromi. Polarisasi yang tajam membuat upaya membangun konsensus menjadi semakin sulit, karena setiap pihak merasa bahwa posisi mereka adalah satu-satunya kebenaran yang sah. Dalam jangka panjang, hal ini melemahkan fungsi demokrasi yang sehat dan menciptakan kondisi di mana perbedaan pendapat bukan lagi dianggap sebagai sesuatu yang konstruktif, melainkan sebagai ancaman yang harus ditentang.

Selain itu, radikalisme menjadi risiko nyata dalam ekosistem digital yang didorong oleh algoritma. Ketika individu hanya terpapar pada narasi yang semakin memperkuat pandangan mereka tanpa adanya tantangan intelektual yang sehat, mereka lebih mudah terserap ke dalam komunitas yang berpikir seragam. Dalam komunitas semacam itu, ide-ide ekstrem dapat berkembang tanpa ada mekanisme penyeimbang. Akibatnya, individu yang sebelumnya moderat dapat bergeser ke posisi yang lebih radikal, baik dalam konteks politik, agama, maupun ideologi lainnya. Dalam beberapa kasus, hal ini bahkan dapat mengarah

pada tindakan yang lebih ekstrem, termasuk kekerasan berbasis ideologi yang didorong oleh keyakinan bahwa pandangan mereka harus ditegakkan dengan cara apa pun.

Fragmentasi sosial yang semakin dalam menjadi konsekuensi berikutnya dari polarisasi yang didorong oleh algoritma. Dengan semakin kuatnya batas-batas sosial yang terbentuk di ruang digital, kelompok-kelompok masyarakat menjadi semakin terisolasi satu sama lain, baik secara pemikiran maupun interaksi sosial. Dalam kondisi seperti ini, dialog lintas kelompok menjadi semakin jarang, dan masyarakat kehilangan kemampuan untuk memahami perspektif orang lain. Dampak dari fenomena ini bukan hanya menciptakan ketegangan sosial yang meningkat, tetapi juga memperburuk ketidakmampuan suatu masyarakat untuk menemukan titik temu dalam menghadapi tantangan kolektif.

Pada akhirnya, ketidakstabilan sosial menjadi risiko paling besar yang muncul dari polarisasi yang berkepanjangan. Ketika masyarakat terpecah belah dan kepercayaan terhadap institusi melemah, potensi terjadinya konflik sosial meningkat. Dalam kondisi tertentu, ketegangan ini dapat meledak menjadi aksi kekerasan yang lebih luas, terutama jika kelompok-kelompok yang saling berlawanan merasa bahwa mereka tidak lagi memiliki cara lain untuk memperjuangkan kepentingan mereka selain melalui konfrontasi langsung. Dalam jangka panjang, kondisi ini dapat menciptakan lingkungan sosial dan politik yang semakin tidak stabil, di mana kebijakan publik pun sulit untuk diterapkan secara efektif karena kurangnya kesepakatan di antara kelompok-kelompok yang terpolarisasi.

Dengan memahami dampak jangka panjang ini, menjadi semakin jelas bahwa algoritma bukan sekadar alat netral yang hanya berfungsi untuk menyajikan informasi, tetapi juga memiliki peran dalam membentuk dinamika sosial dan politik suatu masyarakat. Oleh karena itu, diperlukan kesadaran kolektif untuk meninjau ulang bagaimana algoritma dirancang dan bagaimana penggunaannya dapat diarahkan agar tidak memperparah perpecahan sosial yang sudah ada.

5. Perbandingan dengan Era Sebelum Dominasi Algoritma dalam Komunikasi Digital

Era sebelum dominasi algoritma dalam komunikasi digital menampilkan lanskap media yang berbeda secara mendasar dibandingkan dengan saat ini. Pada periode tersebut, masyarakat mengandalkan media tradisional

seperti surat kabar, televisi, dan radio sebagai sumber utama informasi. Meskipun media ini tidak sepenuhnya bebas dari bias, mereka beroperasi dalam sistem yang memiliki kontrol editorial ketat dan kode etik jurnalistik yang bertujuan menjaga akurasi serta keseimbangan dalam penyajian berita (McChesney, 2013).

Salah satu karakteristik utama era tersebut adalah adanya kontrol editorial yang kuat. Jurnalis dan editor memiliki peran penting dalam menyaring, mengonfirmasi, dan menyajikan informasi kepada publik. Proses ini memungkinkan adanya mekanisme pengawasan yang dapat membatasi penyebaran informasi yang salah atau menyesatkan. Selain itu, media tradisional beroperasi berdasarkan prinsip tanggung jawab sosial, di mana mereka diwajibkan untuk memberikan berita yang akurat dan berimbang kepada masyarakat. Hal ini sangat berbeda dengan sistem algoritmik saat ini, di mana konten dikurasi secara otomatis berdasarkan preferensi pengguna, tanpa ada intervensi manusia yang secara aktif mengevaluasi dampaknya terhadap wacana publik.

Komunikasi di era sebelum algoritma juga lebih terbuka terhadap berbagai perspektif. Meskipun setiap media memiliki kecenderungan politik atau ideologi tertentu, mereka tetap terikat oleh standar jurnalistik yang mengharuskan mereka untuk menghadirkan sudut pandang yang beragam. Keberagaman perspektif ini memungkinkan masyarakat untuk mengakses informasi yang lebih luas dan membentuk opini berdasarkan pemahaman yang lebih menyeluruh. Berbeda dengan era digital yang didominasi algoritma, di mana konten disesuaikan dengan preferensi pengguna, menyebabkan masyarakat lebih cenderung menerima informasi yang memperkuat pandangan mereka sendiri dan mengurangi paparan terhadap sudut pandang yang berbeda.

Selain itu, paparan informasi di masa sebelum dominasi algoritma cenderung lebih beragam. Dalam lingkungan media tradisional, masyarakat memperoleh berita dari sumber yang lebih luas dan umum. Hal ini memberikan peluang bagi audiens untuk menemukan perspektif yang berbeda dan menantang keyakinan mereka sendiri. Sebaliknya, algoritma dalam platform digital saat ini secara aktif menyesuaikan konten yang dikonsumsi pengguna berdasarkan pola perilaku dan preferensi mereka. Akibatnya, banyak individu yang hanya terpapar pada informasi yang sesuai dengan pandangan mereka sendiri, menciptakan fenomena "filter bubble" yang mempersempit wawasan dan memperkuat bias kognitif.

Dengan beragamnya informasi yang tersedia di media tradisional, dampak polarisasi sosial juga lebih rendah dibandingkan era digital saat ini. Karena tidak ada sistem otomatis yang secara eksplisit menyesuaikan konten berdasarkan minat pengguna, masyarakat memiliki kesempatan lebih besar untuk berinteraksi dengan berbagai perspektif. Hal ini membantu membangun pemahaman lintas kelompok dan mengurangi potensi perpecahan sosial yang tajam. Di sisi lain, algoritma dalam media digital justru memperparah polarisasi dengan menyajikan konten yang semakin memperkuat kepercayaan yang sudah ada, sehingga menghambat dialog antar kelompok yang berbeda pandangan.

Namun, dengan munculnya algoritma digital, mekanisme pengawasan dan keseimbangan informasi semakin berkurang. Dalam ekosistem media sosial dan platform digital, distribusi berita tidak lagi dikendalikan oleh editor atau jurnalis, melainkan oleh sistem otomatis yang mengoptimalkan keterlibatan pengguna sebagai prioritas utama. Hal ini menyebabkan informasi menjadi lebih terfragmentasi, karena setiap individu menerima berita yang dikurasi sesuai dengan minat mereka, tanpa adanya upaya untuk memastikan keberagaman perspektif.

Tantangan utama dalam era algoritma adalah bagaimana menciptakan keseimbangan antara efisiensi teknologi dan kebutuhan akan keberagaman informasi yang sehat bagi demokrasi. Jika media tradisional di masa lalu masih memiliki mekanisme pengawasan yang membantu menjaga akurasi dan keseimbangan, maka dalam konteks digital, diperlukan kebijakan yang lebih ketat serta kesadaran kolektif untuk mengurangi dampak negatif algoritma terhadap komunikasi publik dan kehidupan sosial.

Kesimpulan

Dalam era digital, algoritma tidak lagi hanya dilihat sebagai alat teknis, tetapi juga sebagai entitas yang memiliki dampak signifikan terhadap dinamika sosial, ekonomi, dan politik. Artikel ini menyoroti bagaimana algoritma berperan dalam membentuk opini publik, mendorong polarisasi sosial, serta membawa implikasi moral yang perlu dikaji lebih lanjut.

Algoritma, terutama di media sosial, berfungsi menyaring dan menyajikan informasi yang dianggap relevan bagi pengguna berdasarkan preferensi mereka. Namun, personalisasi ini sering kali menciptakan fenomena "filter bubble" dan "echo chamber," di mana pengguna hanya

terpapar pada pandangan yang serupa dengan mereka. Hal ini mengurangi keberagaman perspektif dan memperkuat polarisasi sosial. Selain itu, algoritma cenderung mempromosikan konten sensasional dan emosional demi meningkatkan keterlibatan pengguna, yang pada akhirnya dapat menyebarkan disinformasi lebih cepat dibandingkan fakta. Fenomena ini menunjukkan bahwa algoritma tidak netral; keputusan desainnya mencerminkan bias manusia yang menciptakannya.

Persoalan bias dalam algoritma menjadi perhatian utama dalam artikel ini. Bias dapat muncul dari data yang digunakan untuk melatih algoritma atau dari nilai-nilai yang tertanam dalam desainnya. Misalnya, algoritma pengenalan wajah sering kali lebih akurat untuk individu berkulit terang dibandingkan dengan mereka yang berkulit gelap. Dalam konteks komunikasi digital, bias semacam ini dapat memengaruhi akses informasi dan peluang sosial bagi kelompok tertentu. Selain itu, penggunaan *big data* oleh algoritma menimbulkan kekhawatiran terkait privasi individu. Kasus Cambridge Analytica menunjukkan bagaimana data pribadi dapat dimanfaatkan tanpa transparansi untuk memengaruhi opini politik, menimbulkan pertanyaan etis tentang regulasi dan akuntabilitas.

Artikel ini juga menggarisbawahi pentingnya pendekatan etis dalam desain dan implementasi algoritma. Dengan menggunakan teori ruang publik Jürgen Habermas, artikel ini menilai apakah algoritma mendukung atau menghambat deliberasi demokratis. Algoritma yang mempersempit akses informasi bertentangan dengan prinsip ruang publik yang inklusif. Selain itu, pendekatan deontologis Immanuel Kant menegaskan bahwa desain algoritma harus menghormati hak asasi manusia dan mendorong kesejahteraan bersama.

Secara keseluruhan, artikel ini mengajak pembaca untuk memahami algoritma sebagai subjek etis yang memiliki tanggung jawab moral terhadap dampaknya pada masyarakat. Dengan pendekatan filsafat komunikasi, artikel ini menawarkan kerangka berpikir untuk mengkritisi peran algoritma dalam ruang publik digital sekaligus memberikan wawasan bagi pembuat kebijakan dan pengembang teknologi agar menciptakan sistem kecerdasan buatan yang lebih adil dan bertanggung jawab secara etis.

Daftar Pustaka:

Buku

- Floridi, Luciano. (2013). *The Ethics of Information*. Oxford University Press.
- Gramsci, Antonio. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. International Publishers.
- Habermas, Jürgen. (1984). *The Theory of Communicative Action*. Beacon Press.
- Habermas, Jürgen. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. MIT Press.
- Isaak, Julie, & Hanna, Emily. (2018). "User Data Privacy: Facebook, Cambridge Analytica, and Privacy Protection." *Computer and Telecommunications Law Review*.
- MacKenzie, Donald, & Wajcman, Judy. (1999). *The Social Shaping of Technology*. Open University Press.
- Pasquale, Frank. (2015). *The Black Box Society: The Secret Algorithms That Control Money and Information*. Harvard University Press.
- Ricoeur, Paul. (1992). *Oneself as Another*. University of Chicago Press.
- Searle, John R. (1995). *The Construction of Social Reality*. Free Press.
- Kant, Immanuel. *Dasar-Dasar Metafisika Moral*. Diterjemahkan oleh Robby Habiba Abror. Disunting oleh Cuk Ananta Wijaya. Sleman, DIY: Insight Reference, 2022.
- Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London: T. Payne and Son, 1789.
- Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. London: Parker, Son, and Bourn, 1863.

Artikel Jurnal

- Buolamwini, Joy, & Gebru, Timnit. (2018). "Gender Shades: Intersectional Accuracy Disparities in Commercial Gender Classification." *Proceedings of the 1st Conference on Fairness, Accountability and Transparency*.
- Pariser, Eli. (2011). "The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You." *Penguin Press*.
- Vosoughi, Soroush, Roy, Deb Roy, & Aral, Sinan. (2018). "The spread of true and false news online." *Science*, 359(6380), 1146-1151.

Laporan Penelitian

Eubanks, Virginia. (2018). *Automating Inequality: How High-Tech Tools Profile, Police, and Punish the Poor*. St. Martin's Press.

Sumber Daring

Cambridge Analytica Scandal Overview - Tersedia di Wikipedia.

Rekonseptualisasi Hararian tentang Konsep *Informasi* dalam Pameran *Souls of Protopia* Sandy Tisa¹

Mardohar B.B. Simanjuntak

mardohars@gmail.com

Universitas Katolik Parahyangan

Abstrak

Peran informasi dalam bentukan jejaring sosial manusia sejak revolusi kognitif tidak dapat dinafikan. Dengan kemampuannya untuk menarik abstraksi dan membangun struktur konsep, manusia dapat melampaui keterbatasannya dan mengungguli spesies lainnya. Meskipun demikian, Yuval Noah Harari berpendapat bahwa informasi yang membentuk sejarah manusia pada hakikatnya adalah kepercayaan faktik yang sifatnya ideologis. Dengan demikian, lepas dari faktual tidaknya informasi, perannya dalam membentuk jejaring (*nexus*) sosial sangat sentral. Pelukis Sandy Tisa mencoba untuk menunjukkan bahwa peta (*chart*) yang semestinya menggambarkan realitas objektif ternyata dapat berperan sebagai cara memetakan (*charting*) wilayah-wilayah batin yang sifatnya reflektif dan retrospektif. Pameran *Souls of Protopia* yang digulirkan berada pada pemaknaan Hararian dalam tentang faktualitas ruang hidup mental manusia. Penelitian kualitatif-fenomenologis ini, dengan mengambil pameran tunggal sebagai objek kajian, sampai pada kesimpulan bahwa upaya teritorial yang dipetakan (*charted*) pada hakikatnya bersifat konstruktif terhadap pencapaian peradaban dan kebudayaan manusia.

Kata Kunci: *informasi, jejaring sosial, faktualitas, memetakan, realitas objektif, realitas subjektif*

Antara Informasi dan In-formasi

Seni, sebagai bagian dari upaya manusia dalam mendekatkan diri dengan yang asing, adalah sebuah proses yang tidak mengenal kata selesai. Dalam setiap ekspresi kreatifnya, seni berfungsi sebagai jembatan antara pemahaman dengan hal-hal yang melampaui batas manusiawinya; sebagai cara untuk merefleksikan pengalaman mendalam yang sulit diungkapkan melalui kata-kata. Peta, dalam konteks ini, merupakan bentuk refleksi artistik sekaligus estetik dari jejak keseharian manusia. Yang dipetakan adalah hasil pemikiran manusia. Dengan memetakan, manusia tidak sekadar memahami lingkungan sekitarnya, tetapi juga membentuk cara ia memahami dunia. Memetakan adalah upaya memberikan wujud pada sesuatu yang tidak terlihat; menjadikannya nyata dan bermakna. Peta bukan sekadar sekumpulan informasi, tetapi juga alat yang bersifat formatif. Dalam proses pemetaan, manusia bukan hanya merekam, tetapi juga membentuk apa yang dipetakan.

Yuval Noah Harari dalam *Nexus* (2024) menyatakan bahwa informasi (*information*) dapat dipahami dalam dua cara: pertama, sebagai sarana untuk mengetahui (*"to inform"*), dan kedua, sebagai sarana untuk membentuk (*"in*

¹ Artikel ini adalah pengembangan dari esai kuratorial Mardohar B.B. Simanjuntak yang dituliskan untuk pameran tunggal Sandy Tisa bertajuk *Souls of Protopia*, di Kendys Gallery, Jakarta, 25 Januari 2025 – 16 Februari 2025.

formation"). Harari bahkan bersikap skeptis terhadap pemaknaan informasi dalam pengertian pertama. Menurutnya, sejarah selalu berjalan seiring dengan berbagai bangun imajiner yang sejatinya merupakan cetak biru yang dibentuk oleh otak manusia. Informasi tidak hanya mencerminkan realitas, tetapi juga menciptakan struktur sosial dan membentuk dinamika di dalamnya (Harari, 2024). Lebih dari sekadar data, informasi memiliki kekuatan untuk menyusun realitas kolektif, yang sering kali berakar pada mitos dan narasi (Harari, 2011). Sepanjang sejarah peradaban manusia, narasi tentang ruang dan waktu menjadi dua bentuk narasi yang paling berpengaruh.

Dalam disiplin fisika, konsep ruang dan waktu merupakan topik yang senantiasa diperdebatkan serta dijelajahi (National Research Council, 2001). Keduanya dianggap sebagai poros utama yang menopang setiap fenomena alam, meskipun pemahaman tentang ruang dan waktu telah mengalami transformasi pesat seiring dengan kemajuan ilmu pengetahuan serta lonjakan perkembangan teknologi. Dari doktrin absolutisme Newton hingga teori relativitas Einstein, konsep ruang dan waktu terus menginspirasi manusia untuk melampaui batas dan menembus sekat-sekat pemikiran yang dangkal. Bahkan dalam ranah fisika kuantum, baik ruang maupun waktu mendapatkan interpretasi baru melalui gagasan inovatif mengenai kuantisasi ruang-waktu: bukan sekadar entitas spasial dan temporal yang terpisah, melainkan kesatuan spasio-temporal, yang pada akhirnya menggugah pertanyaan reflektif yang lebih mendalam mengenai esensi keduanya (Ray, 1991).

Manusia sebagai makhluk yang hidup dalam ruang tiga dimensi – panjang, lebar, dan tinggi – sejatinya memiliki keterbatasan yang cukup menghambat kebebasan pergerakannya. Ruang-ruang primer (riil) yang ditempati manusia berfungsi sebagai penentu arah dan batas dalam mengalami keberadaan, mulai dari yang paling sederhana seperti kamar tidur hingga yang paling kompleks seperti bentang alam yang luas. Situasi ini mendorong manusia untuk merambah dan mengembangkan ruang-ruang sekunder (imajinatif) seperti realitas artifisial, virtual, dan

teraugmentasi melalui berbagai teknik serta instrumen yang memperluas kapasitas gerak dan meningkatkan kualitas interaksi (Qvortrup, 2002). Keterbatasan justru mengajarkan manusia nilai adaptasi dan kreativitas dalam menghadapi tantangan ruang. Tri-matra ruang bukan hanya kerangka yang membatasi eksistensi fisik, melainkan juga sebuah arena inovasi dan eksplorasi yang tidak mengenal batas.

Secara historis, kemanusiaan ruang berawal dari tindakan meruang dan meruangkan. Ruang-ruang primer menyediakan wadah bagi pergerakan fisik tubuh biologis manusia yang terbatas. Ruang-ruang primer merupakan kalimat eksperiensial yang dimulai dengan kapitalisasi gerak dan berakhir pada titik diam, diselingi berbagai tanda koma di antaranya. Sementara itu, ruang sekunder – lahir dan berakhir dalam benak manusia – melampaui keterbatasan fisik, merangkul konsep-konsep abstrak yang mencakup interaksi sosial, ekonomi, dan budaya. Sejarah tentang yang teruang dan teruangkan mencerminkan evolusi spasial dan temporal manusia dalam menafsirkan makna serta menghidupkan serangkaian penanda di sepanjang perjalanannya.

Peta Distopis, Utopis, dan Protosis

Peta pada dasarnya lebih berhubungan dengan ruang daripada waktu. Sebagai representasi yang sangat manusiawi, peta menolak keberadaan waktu dengan berusaha mewaktu-manusiakan segala sesuatu yang dapat dipetakan. Tidak ada waktu nyata dalam peta – waktu seolah berhenti di titik-titik batas-batasnya. Peta menjadi medium bagi ruang yang terbebas dari dinamika temporal kehidupan. Dimensi spasio-temporal yang menjadi perangkat abadi manusia akhirnya direduksi menjadi matra spasial yang non-temporal. Melalui setiap garis dan simbol yang tertoreh, peta membangun narasi visual yang menghubungkan manusia dengan spasialitasnya yang khas. Dalam pemikiran Simonetta Moro, peta sebenarnya tidak pernah selesai dibuat, karena ia selalu dalam proses menjadi – *cammin facendo* – sebuah peta yang senantiasa berproses. Manusia bukan sekadar makhluk geografis, *Homo geographicus*, tetapi juga entitas yang terus

berjalan dalam pemetaan pengalaman hidupnya, *Homo viator* (Moro, 2022).

Menurut Moro, peta bukan sekadar secarik kertas; peta adalah mitos, dokumentasi, dan relasi (Moro, 2022). Ia selalu bergerak, baik dalam keterbatasan margin kertasnya maupun dalam ekspansi eksteriornya menuju peta lain. Gerak ini mencerminkan dinamika manusia dalam memahami ruang sekaligus dirinya sendiri. Peta menjadi refleksi dari pengalaman yang terus berkembang, menyerap makna baru dari setiap interaksi yang terjadi. Oleh karena itu, peta tidak pernah final; ia adalah representasi dari perjalanan manusia yang tiada henti dalam memetakan ulang dunia dan realitasnya. Peta bukan hanya tentang wilayah geografis, yang bersifat fisik. Peta juga menaungi wilayah batin, yang bersifat mental. Bukan hanya yang objektif yang dapat dipetakan – realitas objektif, menurut Harari – tetapi juga realitas subjektif: struktur pengalaman mental yang berlapis-lapis dan tak pernah benar-benar usai (Harari, 2011). Pameran *Souls of Protopia* Sandy Tisa adalah kumpulan peta (*charts*), yang telah dipetakan (*charted*) dari upaya tak henti-hentinya untuk terus memetakan (*charting*) dinamika pengalaman batin sang seniman – sebuah perjalanan yang terkubur di bawah lapisan-lapisan tebal banalitas hidup sehari-hari, yang acapkali tumpul dalam menghadapi upaya pemetaan material (realitas objektif) maupun mental (realitas subjektif dan inter-subjektif).

Pemikir budaya kontemporer, Kevin Kelly (2024), mengusulkan konsep protopia (*pro topos*), yang selaras dengan dinamika ini. Berbeda dari utopia atau distopia yang bersifat statis, protopia merupakan proses berkelanjutan yang mendorong interaksi mendalam dengan realitas yang ada. Kelly memandang protopia sebagai bentuk upaya manusia dalam berdialog dengan kosmos, menghadapi teka-teki eksistensial dengan pendekatan reflektif dan adaptif. Jika utopia dan distopia adalah kata benda yang menggambarkan tempat, maka protopia adalah kata kerja yang merepresentasikan tindakan serta sikap. Dalam protopia, peta berfungsi sebagai instrumen pencarian dan konstruksi makna baru, baik secara fisik maupun mental, dalam rangka merespons kompleksitas zaman yang terus berkembang.

Protopia Kelly bukan sekadar visi, melainkan juga sebuah sikap pragmatis dalam menghadapi perubahan serta tantangan. Pendekatan ini menekankan pentingnya hal-hal kecil yang, ketika dilakukan secara terus-menerus, dampak kumulatifnya jauh melampaui elemen-elemen formatifnya. Protopia adalah lanskap di mana batas-batas ilmu dan teknologi diretas, serta berbagai hal yang sebelumnya dianggap mustahil justru diadaptasi dan diolah menjadi mungkin. Dimensi protopis selalu menuntut manusia untuk menempatkan kata belajar di titik sentral, mendorong kata inovasi hingga ke batas konseptualnya, dan menjadikan kata “jejaring” sebagai rumah bersama bagi siapa pun dan apa pun yang belum dikenali. Dalam protopia, setiap langkah *kaizen* – perbaikan sekecil apa pun – menjadi bagian dari perjalanan kosmik yang tidak lagi mengenal batas. Evolusi di dalamnya tidak perlu dibungkus kosmetik revolusi; segalanya bergerak dengan kecepatan alaminya masing-masing, sementara setiap makna diberikan ruang untuk bertumbuh dan menumbuhkan pengalamannya sendiri.

Sudah terlalu lama peta dipahami dalam bahasa yang utopis (*u topos*) dan distopis (*dys topos*). Pemetaan utopis adalah upaya memaksakan gagasan-gagasan indah yang tersembunyi di balik tangkai berduri, yang harus diterima oleh mereka yang dipetakan tanpa ruang untuk menolak. Kolonialisme menjadi bukti nyata bagaimana impian utopis justru berujung menjadi bencana. Afrika dipetakan oleh kekuatan kolonial dengan menarik garis-garis lurus yang mengabaikan kompleksitas sosial serta kekayaan budaya lokal yang telah terjalin selama berabad-abad. Garis-garis bantu realitas subjektif ini bukan hanya memisahkan komunitas yang telah dibentuk dan dipersatukan oleh sejarah, tetapi juga memaksa kelompok-kelompok yang berbeda untuk hidup di bawah kendali pemerintahan yang tidak pernah mereka pilih. Akibatnya, konflik berkepanjangan terus menggema dari satu babak sejarah ke sejarah berikutnya, menyemai ketidakstabilan politik dan sosial yang cakarnya masih mencengkeram hingga hari ini. Alih-alih menjadi solusi, utopia Afrika justru berubah menjadi retakan kronis yang sulit dijahit dan dirajut kembali.

Sebaliknya, membahasakan peta dalam narasi distopis justru menghapus berbagai sembul kehidupan yang tebal dalam lingkup topologisnya. Peta yang distopis adalah peta teknologis yang mereduksi pengalaman menjadi sekadar data, membuat kita kehilangan wajah-wajah makna yang seharusnya hadir. Peta dalam mesin pencari rute, misalnya, menghapus bentang alam biotik, dan ini adalah bentuk pengecualian biosferik dari hakikat ruang hidup manusia. Berbagai peta yang dibuat untuk kepentingan komodifikasi menghilangkan aspek-aspek yang menjadikan kita manusia sekaligus manusiawi. Distopia ini tidak hanya menyusutkan realitas yang kaya menjadi sekumpulan informasi yang miskin, tetapi juga merenggut kehangatan serta keindahan alami yang semestinya melekat dalam ruang hidup kita. Teknologi yang mendistopikan peta pada akhirnya menciptakan jurang yang makin lebar antara manusia dan alam, menggiring manusia menuju tepian realitas yang dingin, seragam, dan kehilangan esensi keberadaannya.

Identitas dan Spasialitas Sandy Tisa

Sandy (2025) adalah seorang pengembara spasial tanpa batas peta yang kaku, menelusuri tema identitas imajinatif dan lanskap mental dalam setiap karyanya. Sepanjang perjalanan pameran tunggalnya, ia menyampaikan esensi ruang dan waktu dari pengalaman hidupnya melalui cerita-cerita yang tak terikat oleh kata-kata. Dalam *Napas Hujan* – 2022, ia mengeksplorasi ritme alam secara puitis, sementara *Landscape of Life* – 2021, menghadirkan refleksi atas lanskap serta konsekuensi geografisnya. Awal kariernya ditandai dengan *Wajah-Wajah Berkabung* – 2014, yang juga menjadi tugas akhirnya di masa formatif, mengangkat tema introspeksi memori dalam spasialitas wajah. Kolaborasi SULUH-nya dengan seniman Jepang di Gallery Ishikawa, Tokyo di tahun 2024, serta keterlibatannya dalam pameran bersama seperti *On Sunlit Path* – 2024, *Forever Young* – 2023, dan *Titik Berangkat* – 2022, semakin memperkuat pijakannya di dunia seni abstrak. Dari hampir 30 pameran yang telah ia jalani sepanjang kariernya, Sandy menegaskan statusnya sebagai seorang pengembara yang terus bergulat dengan gugatan teritorialitas dalam seni.

Dalam *Souls of Protopia*, Sandy memotret interioritasnya sebelum mengalirkannya menjadi sebuah imaji mental, mempercayakan gestur ekspresifnya pada kelincuhan aliran air dan ketegasan patrian goresan kuas. Blok-blok sekap transparan hadir dalam komposisi yang kemudian dipecah oleh tarikan garis yang tertib namun tetap luwes dan lugas – sebuah karakteristik yang telah menjadi ciri khasnya. Kali ini, lanskap Sandy berevolusi menjadi narasi kompleks yang merangkum perjalanan geografisnya, tertuang padat dalam harmoni antara komposisi kontural dan tekstural yang mengundang kita untuk menjarak, sambil perlahan melangkah mendekat. Ia berusaha merangkai kisah tentang bentang negeri protopia, di mana kegelisahan dan refleksi pencapaian melebur dalam satu ruang yang dinamis – sebuah titik simpang yang tak terhindarkan bagi perupa mana pun yang tengah berupaya menembus batas dan menyeruak ke tataran baru.

Sandy yang hadir kali ini adalah Sandy yang sesungguhnya, sekaligus sekian banyak Sandy lain yang ia coba wujudkan dalam satu dimensi planar – dimensi yang memungkinkan setiap kemungkinan titik bincang terperangkap dalam lokus mana pun di atas kanvas. Dalam kosa kata Moro, Sandy tengah membangun relasi di atas mitos yang berakar dari pengalaman faktual kesehariannya. Di sini, Sandy hanya memiliki ruang, tanpa waktu. Oleh karena itu, satu Sandy dan berbagai Sandy lainnya hadir secara bersamaan, membentuk sebuah arena ko-lokalitas yang merefleksikan kejamakan identitasnya. Protopia yang dihuni Sandy adalah jejak relasional dari pengalaman batinnya – sebuah perjalanan yang mungkin tak akan pernah benar-benar mencapai titik akhir.

Dalam persiapan pameran tunggalnya yang keempat, Sandy memulai dengan imaji samar tentang dirinya dalam dua ruang makna. Di tengah ketidakpastian geliat seni rupa dunia, khususnya di Indonesia, ia menandai kiprahnya dalam dunia imajinasi visual dengan tanda koma – sebuah jeda yang membuka kemungkinan tanpa akhir. Dalam pencariannya yang tak mengenal kata mundur, Sandy berupaya mengangkat tanda titik, meskipun itu berarti ia tidak memiliki tiket untuk kembali ke belaian kata

nyaman. Layaknya seorang pengembara yang menorehkan garis dan titik sebagai penanda arah dalam menentukan langkahnya menuju spasialitas baru, Sandy kini berdiri di ruang antara, mengajukan pertanyaan yang sama seperti yang diajukan Shakespeare ketika membakar semangat untuk menjadi seorang penyair dan pencipta naskah – sebuah pertanyaan yang tak memiliki jawaban pasti: “*to be or not to be.*”

Di halte eksistensial ini, dalam sebuah kesempatan bincang santai, Sandy melontarkan pertanyaan penuh swa-gugat tentang relevansi pendekatan abstrak dalam kekaryaan – sebuah refleksi yang menggali kedekatannya dengan idiom-idiom abstrak sebagai seorang Sandy. Modus operandi seni abstrak sendiri berakar dalam periode historis modernisme, yang lahir dari upaya melepaskan diri dari glorifikasi hirarkis yang selama ini menundukkan kelas sosial, dari kolonialisme hingga hegemoni, dalam berbagai ramuan psikedeliknya. Semangat mengabstrakkan yang riil adalah sebuah usaha membebaskan lukisan dari belenggu representasi – sebuah peran yang pada akhirnya justru diwarisi oleh fotografi. Dengan mengembalikan cat pada hakikatnya sebagai cat, pendekatan abstrak berusaha mengembalikan kata perupa ke rupa yang sejati – rupa identitas yang melekat tanpa kepura-puraan. Kanvas pun menjadi cermin yang tidak lagi perlu berbohong dengan keindahan superfisial, yang terlalu permukaan untuk sekadar direngkuh.

Masalahnya, ketika mulai menenggelamkan diri dalam komposisi sebagai ekspresi, Sandy justru berada di titik timbang yang bimbang – siapa sebenarnya yang sedang mengekspresikan dirinya? Dialog-dialog yang awalnya mengalir dan teratur berubah menjadi petikan-petikan usik yang kakofonik, menggema tanpa harmoni. Narasi yang tadinya terbentuk dengan jelas menjelma menjadi prosa yang tercerabut dari makna – tak lagi memberi jawaban tentang apa, siapa, kapan, dan di mana. Kanvas yang selama ini menjadi habitus intelektualnya perlahan menjauh, menjadi dunia yang terasa asing, seolah-olah ia adalah pemilik rumah yang mendadak jengah terhadap setiap ruang yang ia bangun, bata demi bata. Ada terlalu banyak ruang

kosong yang kini tidak lagi ia huni, tidak lagi ia pahami.

Karya-karya dalam *Souls of Protopia* adalah tentang tarikan garis dan titik tegas dari keputusan Sandy untuk mengembara tanpa tujuan – sebuah perjalanan yang lebih menyerupai maraton janggal dengan garis awal yang jelas, tetapi tanpa garis akhir. Dalam ketidakpastian itu, satu-satunya yang tegas di antara sekian banyak yang samar adalah peta itu sendiri. Peta in-formatif yang diciptakan Sandy bukan sekadar representasi, tetapi sebuah kompas dengan jarum yang ia arahkan sendiri, di mana setiap langkah yang ia tempuh selalu tercatat. Kali ini, karyanya berusaha menggali setiap ruang yang tersisa, betapapun singkat dan sejenaknya. Berbeda dengan para penjelajah di era *Gold, Glory, Gospel* yang menancapkan bendera ego di tanah asing dan memicu konflik, Sandy justru menaklukkan teritori dalam lanskap mentalnya sendiri. Peta yang ia buat bukanlah instrumen untuk menaklukkan dunia luar, melainkan upaya untuk menyelami dan mendalami dirinya ke dalam.

Analisis Tiga Titik Sentral Kekaryaan dalam *Souls of Protopia*

Dari belasan karya yang ia hadirkan, tiga karya utama menjadi jangkar pameran tunggal ini. Hampir setengah tahun sebelum pameran, di sebuah sore yang ditemani picu kopi hangat, Sandy memperlihatkan beberapa komposisi kertasnya – sebuah wilayah *terra incognita*, keantahberantahan yang justru memikat. Namun, menerjemahkan yang ada di kertas ke atas kanvas bukanlah perkara mudah. Sandy perlu mengkaji dan bekerja dengan batas-batas teknis untuk menyelesaikan prototip pertama – sebuah pendekatan baru dalam menyikapi ruang yang selama ini cenderung hening dalam gaya berkeseniannya. Namun, segera setelah ia merasa semua yang dikerjakannya telah selesai, justru di situlah tahap eksplorasinya baru dimulai.

Protopian Dreamscape adalah wilayah pertama yang berhasil ia petakan, sekaligus ruang yang harus terus-menerus ia pertanyakan dan revisi tanpa henti. Komposisi ini bagaikan peta yang dicoret, dicoret ulang, lalu dicorat-coret lagi,

seakan tak pernah mencapai bentuk akhirnya. Sandy terus bergulat dengan jangkar tematiknnya, dari awal proses hingga hampir semua karyanya rampung. Ia memulai dengan keluar dari ruang bernama Sandy, menguncinya, melupakannya, lalu mencoba kembali masuk dengan segala cara yang mungkin. Namun, kembali ke dalam ruang yang ia ciptakan sendiri ternyata bukan perkara mudah. Sandy mengasingkan teknik-teknik yang biasa ia gunakan, bahkan menyerahkan langkah awalnya pada aliran air sebagai komposisi pembuka. Dari titik itu, Sandy bergerak dengan pola yang sama: melakukan koreksi, lalu kembali melepaskannya ke dalam gerak keotik lentur air, dan mengulanginya lagi. Ia menganulasi kemungkinan titik akhir dalam siklus penciptaannya.



Gambar 1. Protopian Dreamscape

Proses siklik ini akhirnya mencapai puncaknya dalam *Echoes of Yesterday's Hopes*. Dalam karya ini, berbagai gradasi kromatik berhasil merekam kontur-kontur mental yang selama ini coba dipetakan Sandy. Ia kemudian merespons kembali hasil temuannya dengan memetakan ulang menggunakan penegasan warna yang lebih kuat, menciptakan kontras antara biru dan putih yang saling menegaskan satu sama lain. Tahap repetitif yang ia jalani berkembang menjadi sebuah dialog intens dengan ruang – sebuah fase yang mencairkan kebekuan, membuka ruang bagi Sandy untuk mulai lepas dan bercerita.

Hampir tidak ada koreksi mayor yang ia lakukan pada karya ini, seolah-olah setiap elemen telah menemukan tempatnya sendiri. Pada titik ini, jeda yang muncul menjadi tanda koma yang menyejukkan: pencariannya, setidaknya untuk sesaat, menemukan titik terang.

Tahapan ketiga tidak kalah menantang. *Soulful Awakening* hadir dengan pengulangan; bukan sekadar mengulang komposisi, tetapi juga mengulang kanvas. Setelah *Echoes of Yesterday's Hopes*, Sandy memasuki fase pergulatan yang memaksanya menggali lebih dalam – sebuah ujian sejati setelah penemuan pertamanya. Karya ini mempertegas jangkar yang ia bangun dalam *Protopian Dreamscape*, sekaligus memberinya kerangka kerja untuk karya-karya selanjutnya. Seperti pelari jarak jauh yang harus melewati tembok ketahanan napas sebelum menemukan ritme stamina yang stabil, *Soulful Awakening* menjadi alat uji terakhir yang memberikan rambu bagi Sandy dalam mengukuhkan pendekatan berkesenian yang tengah ia temukan. Praktis, setelah komposisi ini ditegaskan kembali di kanvas yang berbeda namun dengan tema yang sama, Sandy tidak lagi menemui kesulitan dalam meneruskan rekam batinnya ke dalam peta-peta lain yang menjadi bagian dari pameran ini.



Gambar 2. Soulful Awakening

Disiplin rasional yang diterapkan Sandy berakar pada kosa kata baku dari Abad Pencerahan, sebuah periode yang menjadi fase embrionik bagi seni lukis abstrak. Seperti dalam pengolahan syair, tantangan terbesar dalam penciptaan puisi terletak pada pemilihan kata dan struktur gramatikalnya. Melahirkan puisi tanpa keteguhan dan disiplin dalam penguasaan kosa kata serta tata bahasa dapat membuat ekspresi kehilangan kendali, bahkan melampaui batas yang dapat dijinakkan oleh penyairnya sendiri. Demikian pula dalam lukisan abstrak, diperlukan disiplin dalam mengolah kosa warna dan tata komposisi, yang memaksa perupa untuk terus berdialog tanpa henti dengan setiap torehan, sapuan, atau guliran yang mengalir di atas kanvas. Sandy dengan sadar mengorbankan kenyamanannya, memilih untuk menjelajahi momen-momen reflektif, dan membiarkan warna berbicara dengan tempo serta ritmenya sendiri.



Gambar 3. Echoes of Yesterday's Hopes

Negasi Absolutisme Data dan Afirmasi Konstruksi Intuisi

Menjemput sebuah fase baru dalam olah imaji bukanlah perkara mudah. Tidak ada seniman – bahkan ilmuwan sekalipun – yang benar-benar nyaman dengan perubahan yang bersifat fundamental. Setelah sepuluh tahun secara resmi berkecimpung di dunia seni rupa, di tahun kesebelasnya, Sandy kembali ke garis awal, kali

ini mencetaknya dengan tebal dan berisi huruf besar. Seniman yang berbasis di Bandung ini memulai perjalanan baru dengan langkah-langkah yang ia catat secara sadar, seolah menandai setiap jejak dalam lintasan yang belum ia kenali sepenuhnya. Tidak ada yang instan dalam meraih tinta emas, dan tidak ada jaminan tentang siapa atau apa yang nantinya akan ditorehkan dengan tinta itu. Namun justru di sinilah letak kekuatan karya Sandy – pada kerelaannya untuk menjemput yang asing dan yang sama sekali tak pasti. Peta yang ia hadirkan dalam pameran ini bukan sekadar gambaran tetap, melainkan sesuatu yang harus selalu dipetakan kembali oleh kita yang membacanya. Kesempurnaan sebuah peta tidak terletak pada ketuntasannya, melainkan pada berbagai catatan dan keterangan tambahan yang mungkin mengusik kenyamanan mata, tetapi justru menjadi pernyataan kokoh tentang ketebalan lapisan pengalaman yang ia kisahkan.

Disposisi ini yang ditekankan oleh Harari dalam rekonseptualisasinya tentang informasi sebagai *in-formation*. Sebagai makhluk penjejaring, manusia bagi Harari tidak pernah terkunci dalam faktualitas informasi sebagai data. Faktualitas beririsan dengan faktisitas dalam jejaring. Harari mencoba menempatkan informasi dalam *in-formation* sebagai sebuah kondisi dualistik tersuperposisi faktik-faktual. Karya-karya Sandy dalam *Souls of Protopia* persis berbicara tentang matra dualistik ini. Pemetaannya terlihat faktual, sedangkan yang dipetakan justru realitas faktik. Di dalam lanskap konsep pengetahuan epistemik manusia yang cenderung diobjektifkan dan diobjektifikasikan, pengakuan terbuka akan keberadaan diadik adalah sebuah langkah bernas untuk eksplorasi konseptual yang lebih jauh.

Referensi

“Debunking Doomerism: 4 Futurists on Why We’re Actually Not F*cked.” YouTube video, 1:10:23. Posted by Future Insights, January 15, 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=PuAwied4x2Q>.

Geda, Alemayehu. *The Historical Origin of the African Economic Crisis: From Colonialism to*

- China. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2019.
- Harari, Yuval Noah. *Nexus: A Brief History of Information Networks from the Stone Age to AI*. New York: Random House, 2024.
- Harari, Yuval Noah. *Sapiens: A Brief History of Humankind*. London: Vintage, 2011.
- Moro, Simonetta. *Mapping Paradigms in Modern and Contemporary Art: Poetic Cartography*. New York: Routledge, 2022.
- National Research Council. *Physics in a New Era: An Overview*. Washington, DC: National Academy Press, 2001.
- Qvortrup, Lars. 2002. "Cyberspace as Representation of Space Experience: In Defence of a Phenomenological Approach." In *Virtual Space: Spatiality in Virtual Inhabited 3D Worlds*, edited by Lars Qvortrup, Jens F. Jensen, Erik Kjems, Niels Lehmann, and Claus Madsen. London: Springer-Verlag.
- Ray, Christopher. 1991. *Time, Space and Philosophy*. London: Routledge.
- Tisa, Sandy. Interview by author. Bandung, January 2025.

Hermeneutika-Personalisasi: Menafsir *Jejak* Esensi Realitas dalam Struktur Teks

Chris Ruhupatty

cruhupatty@gmail.com

Universitas Indonesia

Abstrak

Artikel ini menyajikan sebuah kajian tentang hermeneutika dengan menggunakan pendekatan "hermeneutika-personalisasi." Di dalam pendekatan ini, menafsirkan sebuah teks dinyatakan sebagai mempersonalisasikan *jejak* esensi realitas yang tersingkap di dalam dan melalui struktur teks. Ini menunjukkan bahwa membaca sebuah teks tidak membawa kepada perjumpaan dengan penulis atau "dunia" yang dibangunnya. Tetapi membawa kepada perjumpaan dengan *jejak* esensi realitas yang dipersonalisasi penulis. Alhasil, memahami teks adalah memahami permainan personalisasi dalam hal mewujudkan *jejak* esensi realitas.

Kata Kunci: hermeneutika, hermeneutika-personalisasi, Derrida, Shakespeare, *Romeo and Juliet*.

Pendahuluan

Kajian yang diuraikan pada artikel ini menjelaskan bahwa membaca sebuah teks adalah sama dengan ikut terlibat dalam mewujudkan *jejak* esensi realitas. Penulis telah melakukannya dengan menggunakan teks sebagai mediumnya. Dan kini tiba saatnya bagi pembaca untuk turut serta dalam mewujudkan atau memanifestasikannya. Sehingga *jejak* dari esensi realitas dapat dikenali dan digunakan di dalam percakapan maupun aktivitas sehari-hari. Karena dengan cara itulah esensi realitas memengaruhi kehidupan penulis dan pembaca.

Oleh karenanya, membaca sebuah teks adalah sama dengan mempersonalisasikan penyingkapan *jejak* esensi realitas di dalam dan melalui struktur teks. Ini menunjukkan bahwa struktur teks tidak menghubungkan pembaca dengan pemahaman penulis, tapi membawa pembaca kepada penyingkapan esensi realitas yang telah dipersonalisasi oleh penulis. Dengan perkataan lain, membaca sebuah teks

berarti menyingkapkan permainan personalisasi yang telah memengaruhi penulis dan kini memengaruhi pembaca.

Istilah "permainan" adalah metafora yang menjelaskan bahwa manusia telah selalu terhubung dengan esensi realitas dan mempersonalisasikannya. Personalisasi terhadap esensi realitas bertujuan untuk memahami dan menjelaskannya secara personal melalui berbagai ekspresi, seperti karya seni dan bahasa. Di dalam konteks ini, "memahami" bukanlah sekadar mempresentasikan, tapi mempersonalisasikan dan mewujudkannya di dalam bentuk tindakan dan perspektif *personae*. Artinya, *personae* manusia dibentuk berdasarkan keterhubungan atau keterbukaan dengan esensi realitas.

Maka, di dalam konteks ini, struktur teks tidak dipandang sebagai representasi dari esensi realitas secara langsung, tapi sebagai wujud dari personalisasi penulis terhadapnya. Sehingga struktur teks memiliki potensi penyingkapan permainan personalisasi yang akan memengaruhi tindakan dan perspektif pembaca. Alhasil, membaca sebuah teks adalah sama dengan masuk pada permainan personalisasi di mana pembaca akan menemukan *jejak* esensi realitas dan mempersonalisasikannya; seperti yang telah dilakukan oleh penulis.

Contoh yang relevan dengan penjelasan di atas adalah roman percintaan karangan William Shakespeare (1564–1616) yang berjudul "*The Tragedy of Romeo and Juliet*." Membaca teks *Romeo and Juliet* tidak membawa pembaca kepada "dunia" yang dipentaskan Shakespeare, tapi membawa kepada penyingkapan personalisasi Shakespeare terhadapnya. Seperti yang telah dilakukan Shakespeare terhadap teks-teks tragedi percintaan karangan Arthur Brooke dan William Painter. Bahkan karya Brooke dan Painter adalah wujud dari personalisasi terhadap

karya Pierre Boaistuau.¹ Dan daftar ini akan semakin panjang jika diteruskan sampai ke karya-karya sastra Abad Pertengahan.

Meskipun demikian, kenyataan ini tidak bertujuan untuk mendiskreditkan karya Shakespeare, tapi menunjukkan bahwa membaca sebuah teks adalah sama dengan mempersonalisasikannya. Sebagaimana Shakespeare telah mempersonalisasikan *jejak* esensi tragedi percintaan yang bernaung di dalam teks karya penulis-penulis terdahulu. Dengan perkataan lain, *jejak* esensi tragedi percintaan yang tersingkap pada teks-teks terdahulu telah memengaruhi tindakan dan perspektif Shakespeare. Kemudian ia mewujudkan *jejak* tersebut di dalam struktur teks yang mencirikan personanya.

Dengan begitu, membaca teks *Romeo and Juliet* adalah sama dengan terlibat pada permainan personalisasi yang juga dimainkan oleh Shakespeare. Karena teks *Romeo and Juliet* tidak membawa pembaca berinteraksi dengan Shakespeare, tapi membawa pembaca menemukan *jejak* esensi realitas yang ada di dalam struktur teks tersebut. Sebagaimana Shakespeare juga menemukannya di dalam teks-teks sebelumnya lalu menggambarkan di dalam teks *Romeo and Juliet*. Sehingga memahami sebuah teks berarti mempersonalisasikan penyingkapan *jejak* esensi realitas yang bernaung di dalam struktur teks.

Artikel ini menyajikan sebuah contoh pembacaan teks *Romeo and Juliet* yang dilakukan oleh Derrida. Di dalam pembacaannya, Derrida menemukan pemaknaan yang berbeda dengan yang disajikan oleh Shakespeare. Apabila Shakespeare mempersoalkan nama keluarga yang disandang Romeo dan Juliet di dalam tragedi cinta ini, sementara Derrida menunjukkan bahwa nama tersebut telah mempertentangkan sekaligus mempertemukan cinta Romeo dan Juliet. Dengan perkataan lain, di dalam pembacaannya, Derrida mempersonalisasikan *jejak* esensi realitas dan mewujudkannya di dalam dan melalui teks yang bercirikan personanya.

Artikel ini akan menyajikan cara Derrida mempersonalisasikan teks *Romeo and Juliet* untuk menunjukkan permainan personalisasi di dalam pendekatan hermeneutika. Tujuannya adalah untuk memberikan gambaran tentang bagaimana *jejak* esensi realitas memengaruhi tindakan dan perspektif penulis dan pembaca. Sehingga *jejak*

dari esensi realitas dapat diwujudkan atau dimanifestasikan di dalam dan melalui karya *personae*. Alhasil, seluruh karya tersebut dapat memberikan gambaran esensi realitas secara utuh.

Metode

Metode yang digunakan pada kajian ini adalah hermeneutika menurut permainan atau prinsip personalisasi. Berdasarkan pendekatan ini, membaca atau memahami teks diibaratkan seperti terlibat di dalam sebuah permainan. Namun, di dalam permainan ini, penulis bukanlah pusat yang mengatur permainan; karena penulis juga merupakan pemain pada permainan ini. Sedangkan teks dipandang sebagai medium yang membawa penulis dan pembaca terlibat di dalam permainan atau prinsip personalisasi.

Pusat dari permainan yang dimaksud adalah prinsip personalisasi itu sendiri. Prinsip personalisasi menggambarkan bahwa manusia telah selalu mempersonalisasikan esensi realitas yang muncul sebagai fenomena di dalam struktur pemahaman; kemudian mewujudkannya di dalam tindakan dan perspektif. Itu berarti bahwa keberadaan esensi realitas telah selalu memengaruhi kehidupan manusia. Oleh karenanya, segala sesuatu yang dilakukan dan dipersepsikan merupakan hasil menafsirkan atau mempersonalisasikan esensi realitas. Kenyataan itulah yang coba dijelaskan melalui metafora "permainan."

Permainan ini memandang penulis sebagai pemain karena sudah terlebih dahulu mempersonalisasikan esensi realitas dan mewujudkannya di dalam struktur teks. Di dalam konteks ini, teks adalah medium yang mengungkapkan kenyataan tentang bagaimana esensi realitas telah memengaruhi tindakan dan perspektif penulis. Sehingga menulis berarti mewujudkan atau memanifestasikan permainan personalisasi terhadap esensi realitas di dalam dan melalui struktur teks. Alhasil, permainan atau prinsip personalisasi dapat dikenali dan dikomunikasikan.

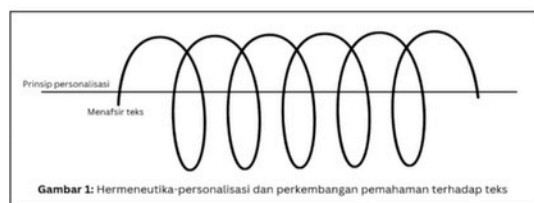
Permainan ini juga memandang pembaca sebagai pemain, bukan sebagai penonton dari permainan personalisasi yang sedang dimainkan penulis. Karena struktur teks memediasi pembaca dan *jejak* esensi realitas yang telah dipersonalisasi oleh penulis. Ini menegaskan bahwa membaca sebuah teks adalah sama dengan menyingkapkan

¹ G. Blackmore Evans, *Introduction* dalam *Romeo and Juliet* (Cambridge; Cambridge University Press, 2003), hal.7

jejak esensi realitas yang berdiam di dalam struktur teks. Sehingga pembaca dapat mempersonalisasikan *jejak* esensi realitas dan mewujudkannya di dalam tindakan dan perspektif.

Dengan demikian, hermeneutika menurut prinsip personalisasi atau hermeneutika-personalisasi mengungkapkan bahwa keberadaan esensi realitas telah selalu dikenali melalui tindakan dan perspektif *personae*. Di dalam hal ini, teks adalah salah satu medium yang digunakan untuk merealisasikan prinsip personalisasi. Sehingga menafsir teks adalah sama dengan mempersonalisasikan *jejak* esensi realitas dan memanifestasikannya di dalam tindakan dan perspektif *personae*. Ini menunjukkan bahwa objektivitas esensi realitas telah selalu direkayasa ke dalam bentuk personal.

Kajian ini menggunakan pendekatan hermeneutika-personalisasi untuk menunjukkan *jejak* esensi realitas di dalam teks *Romeo and Juliet*. *Jejak* tersebut telah dipersonalisasi Shakespeare dari teks-teks terdahulu, kemudian dipersonalisasi kembali oleh Derrida, dan akan terus dipersonalisasi oleh pembaca-pembaca lain yang akan datang. Ini menggambarkan bahwa pemahaman terhadap teks akan selalu mengalami perkembangan dari persona yang satu ke persona yang lain, tanpa batas.



1. Derrida Membaca teks *Romeo and Juliet*

Jacques Derrida (1930–2004) menafsirkan teks *Romeo and Juliet* untuk sebuah pementasan di Paris yang dipimpin oleh Daniel Mesguich. Artikel tersebut berjudul "*L'aphorisme à contretemps*" yang kemudian terbit di dalam *Psyché: Inventions de l'autre* setahun kemudian (1987). Terjemahan bahasa Inggris dari artikel ini terbit di dalam *Acts of Literature* (1992) dengan judul "*Aphorism Countertime*." Versi bahasa Inggris inilah yang digunakan kajian ini sebagai referensi utama.

² Jacques Derrida, *Aphorism Countertime* dalam *Acts of Literature*, Penerj. Nicholas Royle (New York: Routledge, 1992), 416.

Derrida menuliskan artikelnya dengan gaya aforisme yang disusun secara berurutan dari nomor 1 sampai dengan 39. Sebagai pernyataan pembuka, di aforisme nomor 1, ia menulis: "Aforisme adalah nama."² Kemudian disusul menerangkan arti "aforisme" secara etimologi (Aforisme no.2). Istilah ini dibentuk dari gabungan dua kata Yunani (1) "*Apo*," yang berarti "memisahkan; menandai disosiasi," dan (2) "*Horizō*," yang artinya "mengakhiri; membatasi; menahan." Di dalam konteks ini, Derrida menyamakan konsep nama dengan arti istilah aforisme, yaitu: mengidentifikasi atau mendefinisikan untuk memisahkan.

Bagi Derrida, aforisme bersifat memisahkan karena sejak semula digunakan untuk menjelaskan pertentangan. Artinya, aforisme adalah kalimat yang sengaja ditulis untuk menjelaskan pertentangan yang ada pada realitas (Aforisme no. 4–5). Ini menunjukkan bahwa aforisme pada dirinya sendiri adalah sebuah pertentangan yang digunakan untuk menjelaskan pertentangan. Dengan perkataan lain, aforisme adalah sebuah nama yang berarti pertentangan dan digunakan untuk menjelaskan pertentangan yang terjadi pada realitas.

Gagasan tentang "aforisme" ini digunakan Derrida untuk menjelaskan pertentangan yang terdapat di dalam tragedi *Romeo and Juliet* (Aforisme no. 6–10). Sehingga dengan lugas ia menyebut nama "Romeo" dan "Juliet" sebagai aforisme. Namun, di dalam konteks ini, Derrida hendak menunjukkan bahwa di dalam "aforisme" tidak hanya terdapat pertentangan, tapi juga pertemuan (Aforisme no. 11–15). Bagaimanapun, istilah aforisme telah mempertemukan semua gagasan tentang pertentangan. Sebagaimana nama Romeo dan Juliet telah mempertemukan sekaligus mempertentangkan keduanya.

Maka, di dalam pemikiran Derrida, nama atau aforisme berarti pemisahan dan pertemuan secara bersamaan. Pandangan Derrida ini berbeda dari pandangan umum yang melihat nama atau aforisme sebagai sebuah identifikasi yang memisahkan satu hal dari hal yang lain. Akibatnya, pandangan ini telah memberikan tafsir yang sama sekali lain terhadap tragedi *Romeo and Juliet* itu sendiri. Untuk menjelaskan pandangannya tersebut, Derrida menggunakan "Adegan balkon" dari tragedi *Romeo and Juliet* sebagai momen yang memisahkan sekaligus mempertemukan seluruh keinginan Romeo dan

Juliet.

Derrida mengakui bahwa nama keluarga yang disandang oleh Romeo dan Juliet telah memisahkan keinginan mereka untuk bersatu. Namun, secara bersamaan, Derrida juga menunjukkan bahwa Romeo dan Juliet tidak dapat memisahkan diri mereka dari nama keluarga masing-masing. Karena nama itu telah memengaruhi dan membentuk kehidupan personal mereka. Sehingga sulit untuk membayangkan kalau Romeo Montague jatuh cinta dengan Juliet yang lain selain Juliet Capulet; dan sebaliknya. Alhasil, bagi Derrida, penyebab utama dari kandasnya cinta Romeo dan Juliet bukanlah nama keluarga.

Derrida: "Romeo dan Juliet menyandang nama ini. Mereka menyandang nama itu, [dan] menghidupinya, bahkan jika mereka tidak ingin menyandangnya. Nama inilah yang memisahkan mereka tapi pada saat bersamaan akan mempererat hasrat mereka dengan segala kekuatan aforistiknya, [meskipun] mereka ingin memisahkan diri." (Aforisme no. 18).

Derrida membuktikan pandangannya tersebut dengan menunjukkan bahwa Romeo baru memiliki masalah dengan nama keluarganya ketika berhadapan dengan Juliet (Aforisme no. 29-32). Dengan perkataan lain, nama "Montague" hanya menjadi masalah ketika dihadapan Capulet; dan sebaliknya, nama "Capulet" hanya menjadi masalah ketika berhadapan dengan Montague. Itu berarti bahwa inti permasalahan tidak terletak pada nama atau aforisme, tapi pada konteks atau waktu yang salah.

Dengan demikian, hasil pembacaan Derrida terhadap teks *Romeo and Juliet* karangan Shakespeare menunjukkan bahwa Romeo dan Juliet dipertemukan dan dipisahkan pada waktu yang salah. Di dalam konteks ini, nama "Montague" dan "Capulet" memiliki makna ganda. Nama itu telah mempersatukan dan secara bersamaan juga mempertentangkan cinta Romeo dan Juliet. Singkatnya, Derrida membaca teks tersebut dengan menemukan *jejak* esensi sebuah nama atau aforisme yang bersifat ambigu; di satu sisi mempertemukan dan di sisi lain mempertentangkan.

Pandangan Derrida Derrida tersebut menunjukkan bahwa esensi realitas tidak dapat didefinisikan atau diidentifikasi dengan menggunakan logika biner. Di dalam karyanya

yang lain, ia menjelaskan definisi terhadap esensi realitas dengan istilah "Sains-ganda."³ Di dalam konteks ini, Derrida menegaskan bahwa setiap definisi atau identifikasi yang dibangun dengan logika biner telah selalu memiliki makna ganda. Sehingga definisi terhadap esensi realitas dapat dimaknai secara berbeda menyesuaikan dengan konteks dan waktu. Seperti halnya makna ganda yang dimiliki oleh istilah aforisme.

Hasil pembacaan Derrida tersebut memberikan sudut pandang baru terhadap roman *Romeo and Juliet*. Ini menunjukkan bahwa memahami teks bukanlah memahami pikiran penulis. Tetapi mengungkapkan *jejak* esensi realitas yang telah dipersonalisasi penulis. Sehingga pembaca dapat mempersonalisasikan *jejak* tersebut dan merealisasikannya di dalam tindakan dan perspektifnya. Dengan begitu, pembaca tidak sekadar menikmati permainan secara pasif, tapi juga aktif sebagai pemain.

Oleh sebab itu, kajian ini menyatakan bahwa Derrida telah secara aktif terlibat di dalam permainan personalisasi. Hal tersebut ditunjukkan dengan secara aktif turut serta dalam mempersonalisasikan dan merealisasikan *jejak* esensi tragedi percintaan pada roman *Romeo and Juliet*. Di dalam konteks ini, roman tersebut telah sengaja dirancang untuk merealisasikan *jejak* esensi tragedi percintaan dengan menonjolkan pertentangan yang bersumber pada nama keluarga yang disandang oleh Romeo dan Juliet.

"Shakespeare, *Romeo and Juliet*, Adegan 2.2.33-49:

Juliet: O Romeo, Romeo, mengapa kamu Romeo? Sangkal ayahmu dan tolak namamu; Atau jika kau tidak mau, bersumpahlah untuk mencintaiku, dan aku tidak akan lagi menjadi Capulet.

Romeo: Haruskah aku mendengar lebih banyak, atau haruskah aku berbicara tentang ini?

Juliet: Hanya namamu yang menjadi musuhku; Kau adalah dirimu sendiri, meskipun bukan Montague. Apa itu Montague? Itu bukan tangan atau kaki, Atau lengan atau wajah, atau bagian tubuh lainnya Milik seorang manusia. Oh, jadilah nama yang lain! Apa arti sebuah nama? Apa yang kita sebut mawar Dengan kata lain akan tetap harum; Jadi, Romeo, jika ia tidak dipanggil Romeo, Mempertahankan kesempurnaan yang dimilikinya Tanpa gelar itu. Romeo, tanggalkan namamu,

³ Jacques Derrida, *Dissemination*, Penerj. Barbara Johnson (London: The Athlone Press, 1981), hal. 4.

*Dan demi namamu, yang bukan bagian dari dirimu,
Ambillah semuanya untukku.”⁴*

Shakespeare, di dalam karyanya, hendak menunjukkan bahwa nama keluarga yang disandang oleh Romeo dan Juliet adalah akar permasalahan dari kandasnya percintaan mereka. Sehingga drama yang hendak ditunjukkan oleh Shakespeare berpusat pada pertentangan antara takdir dan keinginan personal. Singkat cerita, Romeo dan Juliet sepakat untuk mengikuti keinginan mereka dan menentang takdir, meski pada akhirnya gagal. Namun, sekali lagi, kegagalan dari usaha mereka hanyalah akibat yang disebabkan oleh pertentangan yang ditimbulkan oleh nama keluarga.

Kajian ini tidak bertujuan untuk membandingkan atau mempertentangkan Shakespeare dan Derrida, tapi hendak menunjukkan bahwa keduanya bermain di dalam permainan yang sama, yaitu: personalisasi. Shakespeare telah mempersonalisasikan *jejak* esensi realitas pada teks-teks tragedi percintaan di zamannya; dan Derrida juga mempersonalisasikannya pada teks Shakespeare. Singkatnya, teks telah membawa masing-masing kepada penyingkapan *jejak* esensi realitas yang telah dipersonalisasi. Sehingga teks masing-masing dapat diibaratkan sebagai *jejak-jejak* yang membawa kepada perjumpaan dengan esensi realitas.

Kesimpulan

Hermeneutika-personalisasi memberikan gambaran bahwa penulis dan pembaca sama-sama dipengaruhi oleh *jejak* esensi realitas yang tersingkap di dalam struktur teks. Di dalam konteks ini, penulis telah mempersonalisasikan esensi realitas dan menghadirkan *jejaknya* di dalam struktur teks. Lalu, pembaca menyingkapkan permainan personalisasi tersebut dan mempersonalisasikan *jejak* esensi realitas agar dapat terwujud di dalam tindakan dan perspektifnya. Singkatnya, penulis dan pembaca telah membuat *jejak* esensi realitas menjadi hadir di dalam tindakan dan perspektif masing-masing.

Contoh dari pendekatan hermeneutika-personalisasi berlaku pada karya Shakespeare dan Derrida yang telah membuat *jejak* esensi tragedi percintaan menjadi dapat dikenali. Oleh sebab itu, pembaca dari karya-karya mereka

dapat mempersonalisasikan *jejak* tersebut di dalam tindakan dan perspektif masing-masing. Sehingga *jejak* esensi tragedi percintaan dapat hadir di dalam berbagai karya yang dihasilkan oleh banyak persona. Dan dari karya-karya itulah wujud esensi realitas dapat dikenali.

Hermeneutika-personalisasi terinspirasi dari konsep “fusi-cakrawala” menurut pemikiran Gadamer dan konsep “apropriasi” di dalam pemikiran Ricoeur. Perbedaan mendasar antara hermeneutika personalisasi dan konsep-konsep yang dibangun oleh kedua filsuf tadi adalah: hermeneutika-personalisasi menjelaskan prinsip personalisasi itu sendiri. Sedangkan Gadamer dan Ricoeur hanya memperkenalkan pemikiran masing-masing sebagai sebuah metode tafsir. Dengan perkataan lain, hermeneutika-personalisasi merujuk pada struktur pemahaman manusia, sedangkan Gadamer dan Ricoeur hanya menjelaskan metode tafsir.

Daftar Pustaka

- Derrida, Jacques. (1992). *Aphorism Countertime* dalam *Acts of Literature*. New York: Routledge.
- Derrida, Jacques. (1981). *Dissemination*. London: The Athlone Press.
- Evans, G. Blackmore. (2003). *Introduction* dalam *Romeo and Juliet*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shakespeare, William. (2003). *Romeo and Juliet* dalam *The New Cambridge Shakespeare*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁴ William Shakespeare, *Romeo and Juliet* dalam *The New Cambridge Shakespeare*, Editor G. Blackmore Evans (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), hal. 107–8.

An Existential Dialogue between Fang Yuan and Bai Ning Bing in Novel Reverend Insanity: A Heideggerian Perspective

Rifqi Khairul anam
rifqistaimpro@iad.ac.id
Institut Ahmad Dahlan Probolinggo

Abstract

This paper delves into the existential dialogue between Fang Yuan and Bai Ning Bing, two central characters in the xianxia novel *Reverend Insanity*. Through Heideggerian lens, researcher examine understanding of existence, mortality, and the pursuit of meaning. Fang Yuan, a seasoned cultivator, embodies a mature understanding of Being-in-the-world, accepting death and living authentically. In contrast, Bai Ning Bing grapples with his own mortality and seeks a path to meaning. By analyzing their dialogue, researcher explore themes of freedom, authenticity, and the role of the other in shaping individual identity. This paper argues that the dialogue between these two characters offers a profound exploration of the human condition and the challenges of finding meaning in the world.

Keywords: Existential Analytic; Martin Heidegger; Reverend Insanity

Introduction

Reverend Insanity is a fantasy novel written by Gu Zhen Re and published by Reverend Novel on November 26, 2019. This 2186-page digital book, available on Google Play Books, offers readers a unique and immersive experience. The realm of xianxia, a genre of Chinese fantasy novels, often delves into themes of cultivation, immortality, and the pursuit of power. However, beneath the surface of these fantastical elements, profound philosophical questions about existence, mortality, and the meaning of life emerge. One such novel, *Reverend Insanity*, offers a unique opportunity to explore these existential themes through the lens of Martin Heidegger's philosophy.

Heidegger's concept of Being-in-the-world provides a powerful framework for understanding the human condition. This concept suggests that humans are inherently intertwined with their environment and that our understanding of ourselves is shaped by our interactions with the world around us. By applying this lens to the characters of Fang Yuan and Bai Ning Bing, researcher seek deeper insights into their motivations, struggles, and ultimate destinies.¹

Fang Yuan, a complex and enigmatic figure, embodies a mature understanding of Being-in-the-world. He has transcended the fear of death and embraced his mortality. His acceptance of death allows him to live authentically, without being bound by the constraints of others. He understands that true freedom lies in recognizing the finite nature of life and living each moment to the fullest. His unwavering determination and pursuit of power are driven by a desire to control his own destiny and to leave a lasting impact on the world.

In contrast, Bai Ning Bing a character who is still grappling with the complexities of existence. He is torn between his desire for immortality and his recognition of the inevitability of death. His initial fear of death hinders his ability to fully engage with the world and to live authentically. However, through his encounters with Fang Yuan, he begins to awaken to the possibilities of a different way of being.

The dialogue between Fang Yuan and Bai Ning Bing offers a unique perspective on the meaning of life. His conversations with Bai Ning Bing provide a rich ground for exploring existential themes. This paper delves into these dialogues, analyzing them through the lens of

¹ Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, 8.

Martin Heidegger's philosophy. By examining Fang Yuan's understanding of existence and mortality, researchers seek valuable insights into the search for meaning in a complex world.

Research Method

This research employs a qualitative content analysis approach,² to examine the existential dialogue between Fang Yuan and Bai Ning Bing in the novel *Reverend Insanity*. By closely analyzing the textual content of their interactions, we aim to uncover the underlying philosophical themes and insights. This method involves a systematic process of interpreting the relevant passages. By applying a Heideggerian lens to the analysis, we seek to explore the characters' experiences of being-in-the-world, their understanding of death, and their search for meaning.

Results And Discussion

The Dialogue

This is a paragraph of dialogue between Fang Yuan and Bai Ning Bing³:

"Fang Yuan's hearty laughter echoed through the air, a stark contrast to his slow, deliberate steps. His voice, aged and wise, carried a profound message: 'Humans, mere fleeting existences, live out their hundred years like a dream. What is the purpose of this life? Simply to journey, to witness the wonders of the world. I do not fear death, for I have walked my path with no regrets.' This was the truth, a truth that Fang Yuan deeply understood. From the dawn of time, even the mightiest Gu Masters and the legendary Ren Zu, could only extend their lives, not conquer death. In the grand scheme of existence, death was inevitable. Fang Yuan, having dedicated his life to his goals, had no fear. He had lived his life to the fullest, transcending the fear of mortality. Bai Ning Bing, upon hearing Fang Yuan's words, was shaken to his core. Despite his claims of fearlessness, he was still bound by the chains of life and death. He lacked the clarity to see beyond his mortal coil. Fang Yuan's wisdom, however, offered a new perspective. 'Witnessing interesting things... already on your path... no regrets even if you die?' Bai

Ning Bing pondered, his mind racing. 'Path, what is a path?' he questioned.

Fang Yuan responded with a cold, knowing smile, 'Each person has their own unique path. I cannot reveal mine, nor can I discern yours.'

In this vast world, many wander aimlessly, devoid of a clear direction. Others, however, strive tirelessly to find their path, seeking enlightenment amidst the darkness. Bai Ning Bing, lost and uncertain, was now illuminated by a new understanding.

A surge of excitement coursed through him. It was as if he had found the missing piece to a long-forgotten puzzle. The weight of uncertainty lifted, replaced by a newfound purpose. He was ready to embark on his own journey, to discover his destiny."

A Heideggerian Interpretation Dialogue of Fang Yuan and Bai Ning Bing

Heidegger's philosophy profoundly emphasizes the notion of existentialism, which posits that human existence cannot be separated from the world in which it inhabits. This interconnectedness suggests that our identities are shaped not only by our thoughts but also by our interactions with the environment and others around.⁴ Fang Yuan exemplifies this concept through his acceptance of mortality and his unwavering commitment to his own path. His understanding of existence transcends mere survival; he embodies a state of authentic being. Fang Yuan does not simply exist within the world as a passive observer; rather, he actively engages with it, shaping his own identity and experiences through purposeful actions. In his laughter and wise words, we see a man who has embraced his place in the world, illustrating that true existence is found in the connections we forge and the meanings we create.

Heidegger asserts that an awareness of death is essential for achieving authentic existence. By confronting mortality, Fang Yuan can strip away the superficialities of life and focus on what truly matters, allowing him to experience life more fully in the present moment.⁵ Fang Yuan's acceptance of death as a natural part of existence empowers him to live without fear or regret. He articulates a profound truth when he states that he has "no regrets even if he dies." This perspective liberates him from the constraints of time, enabling him to master his own destiny rather than becoming enslaved by the ticking clock. In this way, Fang

² Kholilah, "Analisa Dan Pemahaman Perkembangan Islam Dalam Novel 99 Cahaya Di Langit Eropa," 2159.

³ Re, *Reverend Insanity 1: A Demon's Nature Doesn't Change*, 1731–32.

⁴ Taylor & Francis., *Martin Heidegger*, 187.

⁵ Shariatnia, "Heidegger's Ideas about Death," 96.

Yuan embodies a unique form of freedom that comes from recognizing the impermanence of life; he does not shy away from the inevitable but rather embraces it as a catalyst for living authentically and with intention.

The metaphor of a "path" is significant in the dialogue between Fang Yuan and Bai Ning Bing, particularly when interpreted through a Heideggerian lens. A path is not merely a physical route or a predetermined course; it represents the unique journey each individual must navigate in their quest for authenticity.⁶ For Fang Yuan, his path is characterized by a commitment to acceptance and an unwavering dedication to his goals. He walks the path with a clear sense of purpose, illustrating that authenticity is not found in conformity but in the courage to forge one's own way. In contrast, Bai Ning Bing's initial lack of direction highlights the existential crisis many face when they are unable to discern their path. This struggle signifies a deeper quest for meaning, where the journey of self-discovery is often fraught with confusion and fear.

The notion of "path" as elucidated in *Reverend Insanity* is intrinsically linked to the concept of a "way of being" in Heideggerian thought. The selection of a particular path is not a discrete choice but a projection of an individual's underlying values, objectives, and ontological understanding. In essence, a path serves as a tangible manifestation of one's existential orientation. Conversely, the experiences encountered while traversing this path serve to mold and refine one's way of being. Consequently, the concepts of path and way of being are mutually interdependent, forming an indivisible unity.⁷

Bai Ning Bing embodies the quintessential existential crisis, grappling with feelings of dislocation and uncertainty. His inability to find meaning in life, compounded by a profound fear of death, prevents him from engaging with the world authentically. Unlike Fang Yuan, who possesses clarity and resolve, Bai Ning Bing is ensnared by his anxieties, causing him to live in a state of paralysis. However, the encounter with Fang Yuan serves as a turning point for him. Through Fang Yuan's insights, Bai Ning Bing begins to glimpse the possibility of stepping beyond his fears and embracing a more authentic existence. This transformation signifies the potential for growth and self-discovery that lies

within each person, highlighting that even in the depths of despair, the spark of enlightenment can ignite a journey toward finding one's path.

In Heideggerian philosophy, the presence of the other plays a crucial role in shaping our understanding of ourselves.⁸ Fang Yuan acts as a significant other for Bai Ning Bing, challenging his worldview and encouraging him to question the assumptions that have constrained him. This interaction illuminates the importance of relationships in the quest for authenticity. Fang Yuan's fearless demeanor and acceptance of life's impermanence act as a mirror for Bai Ning Bing, reflecting the potential for a different way of being. Through this encounter, Bai Ning Bing is inspired to embark on his own path of self-discovery, illustrating how the presence of another can catalyze profound change and awaken a dormant desire for authenticity. The dialogue between Fang Yuan and Bai Ning Bing serves as a rich exploration of existential themes that resonate deeply with the core concepts of Heidegger's philosophy. By examining their contrasting approaches to existence, we gain valuable insights into the human condition and the nature of authentic being. Fang Yuan's unwavering acceptance of mortality and commitment to his path exemplify the principles of Being-in-the-world, whereas Bai Ning Bing's struggle highlights the challenges many face in their search for meaning. Ultimately, this dialogue encourages us to confront our own fears and uncertainties, inviting us to embark on our unique journeys toward authenticity and self-discovery. Through this lens, we see that the path to understanding oneself.

Heidegger's Dasein Analytic On Fang Yuan Path of Life

Fang Yuan Path of Life is found in chapter 123⁹: Fang Yuan's voice, smooth and resonant, filled the hushed room as he recited the poignant poem, "White snow blankets the land as I travel alone through heaven and earth. Alone without any attachments, my solitary shadow travels freely." The words, imbued with a sense of profound solitude and detachment, painted a vivid picture of a wanderer traversing a desolate landscape, unburdened by worldly ties.

Fang Yuan's voice, described as smooth and resonant, immediately captivates the audience in the hushed room, setting the stage for an

⁶ Heidegger, *Being and Time* John Macquarrie & Edward Robinson (Trans), 153.

⁷ Heidegger, 152–53.

⁸ Bax, "Otherwise than Being-with: Levinas on Heidegger and Community," 382.

⁹ Re, *Reverend Insanity 1 : A Demon's Nature Doesn't Change*, 1224.

immersive experience. The quality of his voice not only conveys the emotional weight of the poem but also invites listeners to engage deeply with the themes of solitude and detachment that the poem encapsulates. The atmosphere created by his delivery fosters an intimate connection between the speaker and the audience, allowing them to feel the nuances of the poet's journey. This resonance signifies more than just sound; it embodies the profound emotional exploration that Fang Yuan is about to undertake, making the poem a shared experience rather than a solitary recitation.

As Fang Yuan recites the lines, "White snow blankets the land as I travel alone through heaven and earth," the imagery evokes a striking visual of a solitary figure navigating a vast, snow-covered landscape. The white snow symbolizes purity and stillness, while the vastness of the land emphasizes the theme of isolation. This juxtaposition creates a vivid picture of a wanderer who is not merely traversing physical space but is also on an inner journey of self-discovery. The word "alone" is particularly significant, as it conveys a conscious choice to embrace solitude, free from the burdens of societal expectations and worldly attachments. This detachment, while it may initially appear melancholic, is portrayed as a path to freedom and enlightenment, allowing the wanderer to explore the depths of existence without distraction.

The line "Alone without any attachments" encapsulates the essence of the poem's message. It suggests a deliberate renunciation of the ties that typically bind individuals to the material world—relationships, possessions, and societal obligations. This choice to detach is not an act of despair; rather, it signifies a quest for deeper understanding and spiritual clarity. By shedding these attachments, the poet opens himself to profound experiences of existence. This solitude becomes a means of self-exploration, enabling the wanderer to confront the complexities of life and the self without interference. In this context, detachment transforms from a state of loneliness into a liberating experience that allows for personal growth and exploration of one's true essence.

The phrase "my solitary shadow travels freely" introduces an intriguing layer of meaning to the poem. The shadow is often perceived as a reflection of the self, representing the duality of

human existence—the physical and the spiritual. By depicting the shadow as traveling freely, the poet suggests that the essence of the individual transcends the limitations of the physical body and the constraints of the material world. This imagery implies a recognition of the importance of the inner self, which can roam freely in the realms of thought and spirit, unencumbered by external influences. The shadow's freedom symbolizes the potential for transformation and the exploration of identity beyond societal labels, emphasizing that true freedom comes from within.

The above excerpts, with its depiction of the solitude experienced by Fang Yuan, provides a powerful narrative illustration of the concept of solitude as an existential condition, as explored by Martin Heidegger.¹⁰ The solitude felt by Fang Yuan is not merely physical or emotional isolation, but rather a deep awareness of his own existence in the world. He observes the "stage" of life around him—battles, everyday life—but feels detached, not genuinely involved. This feeling is not caused by his status or the secrets he holds, but rather by a more fundamental truth: "everyone is born alone!"

Heidegger distinguishes between solitude and loneliness. Loneliness refers to the feeling of being isolated and lacking social connection, whereas solitude is an ontological condition, a fundamental aloneness inherent in human existence. In this context, Fang Yuan's solitude is closer to Heideggerian solitude. He realizes that humans are fundamentally like "isolated islands, floating in a sea of fate." Encounters between humans are merely "collisions of these lonely islands," which may result in temporary unions, but will eventually separate. This view aligns with Heidegger's idea that individuation—the process of becoming oneself—occurs in solitude.¹¹

Furthermore, the excerpt touches upon humanity's fear of solitude and their desire for company. This fear, according to Heidegger, is an escape from authentic solitude. Facing solitude means facing "pain and hardship," but it also opens the way for "talent and courage."¹² This idea is reflected in the saying "high achievers are definitely lonely." In Fang Yuan's context, his acceptance of solitude actually strengthens his resolve to "pursue the demonic path." For him, "solitude is the deepest darkness," which contrasts with the "light of kinship" that he considers a mere

¹⁰ Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics — World, Finitude, Solitude* (W. McNeill & N. Walker, Trans.), 13.

¹¹ Costache, "On Solitude and Loneliness in Hermeneutical Philosophy," 132–34.

¹² Gallagher, "A Critique of Existential Loneliness," 1166.

"facade." This demonstrates a deep understanding of the human condition, where social relationships are often superficial and temporary, while solitude is an unavoidable reality. Thus, this excerpt, through Fang Yuan's experience, provides a powerful illustration of the Heideggerian concept of solitude. It portrays solitude not as something negative to be avoided, but rather as a fundamental condition underlying human existence and forming the basis for individuation and a deeper understanding of oneself and the world.

Conclusion

In conclusion, the excerpt's depiction of Fang Yuan's experience provides a compelling illustration of Heidegger's concept of solitude as a fundamental condition of human existence. Fang Yuan's solitude transcends mere loneliness or isolation, reflecting a deep awareness of his being-in-the-world, akin to Heidegger's Dasein. This existential solitude is not a negative state to be avoided but rather the very ground for individuation, the process of becoming oneself. Moreover, Fang Yuan's contemplation, particularly the principle of non-attachment and the illusory nature of self, further illuminates this understanding of solitude. By recognizing the impermanence of all things, the equality of all beings, and the interconnectedness of existence, Fang Yuan achieves a state of equanimity and detachment. This detachment, however, is not a withdrawal from the world but rather a way of seeing it with clarity, free from the biases of personal preference and emotional attachment. Thus, Fang Yuan's embrace solitude allows him to navigate his world with a profound sense of self-awareness and a deep understanding of the interconnected and impermanent nature of reality, strengthening his resolve and influencing his actions.

Reference

- Bax, Chantal. "Otherwise than Being-with: Levinas on Heidegger and Community." *Human Studies* 40, no. 3 (2017): 381–400. <http://www.jstor.org/stable/44979866>.
- Costache, Adrian. "On Solitude and Loneliness in Hermeneutical Philosophy." *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* 5, no. 1 (2013): 130–49.
- Dreyfus, Hubert. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge: MIT Press, 1991.
- Gallagher, Shaun. "A Critique of Existential Loneliness." *Topoi* 42, no. 5 (November 2023): 1165–73. <https://doi.org/10.1007/s11245-023-09896-4>.
- Heidegger, Martin. *Being and Time* John Macquarrie & Edward Robinson (Trans). Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
- — —. *The Fundamental Concepts of Metaphysics – World, Finitude, Solitude* (W. McNeill & N. Walker, Trans.). Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- Kholilah, Ma'rifatul. "Analisa dan Pemahaman Perkembangan Islam dalam Novel 99 Cahaya di Langit Eropa." *Al-Furqan : Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya* 3, no. 4 (2024): 2156–64.
- Re, G.Z. *Reverend Insanity 1 : A Demon's Nature Doesn't Change. A Demon's Nature Doesn't Change. Reverend Novel*, 2019. <https://books.google.co.id/books?id=nDrADwAAQBAJ>.
- Shariatnia, Zohreh. "Heidegger's Ideas about Death." *Pacific Science Review B: Humanities and Social Sciences* 1, no. 2 (July 2015): 92–97. <https://doi.org/10.1016/j.psr.2016.06.001>.
- Taylor & Francis. *Martin Heidegger*. Edited by Stephen Mulhall. First edition. London: Routledge, 2017.

Seksualitas Pemberian Allah : Dari Refleksi Alkitab dan Teologis hingga Peran Gereja

Paulus Eko Kristianto

paulusekokristianto12@gmail.com

Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta

Abstrak

Seksualitas bukan hal tabu. Ia merupakan pemberian Allah yang perlu dirayakan secara sehat dan penuh berkat. Demikianlah seruan yang diangkat di artikel ini. Topik ini dibedah melalui kajian seksualitas pemberian Allah: dari refleksi Alkitab dan teologis hingga peran gereja. Metode penelitian pustaka menjadi jalan menemukan diskusinya. Ini diangkat melalui jalan bahasan landasan Alkitab tentang seksualitas, seksualitas sebagai pemberian Allah, bentuk-bentuk seksualitas, penyimpangan seksualitas dalam Alkitab, penyimpangan seksualitas dalam masyarakat, peran gereja terhadap seksualitas dan penyimpangannya.

Kata Kunci: Alkitab, gereja, pemberian, seksualitas, teologi

Pendahuluan

Seksualitas bukan hanya berkulat pada pembahasan mengenai seks atau soal kelamin tetapi seluruh keberadaan kita sebagai pribadi manusia. Bahkan gagasan ini diperkuat melalui pandangan Rolheiser terkait dengan seksualitas sebagai energi yang indah, kuat, baik, sangat kuat, dan suci yang diberikan oleh Tuhan dan dialami dalam seluruh hidup kita sebagai suatu dorongan yang tidak dapat ditekan yang mendorong orang untuk mengatasi ketidaklengkapan menuju kesatuan yang utuh.¹ Bahkan dalam perkembangannya definisi tersebut dapat dibahasakan kembali melalui gagasan seksualitas merupakan energi dalam diri kita yang mendorong kita untuk dapat mencintai, berkomunikasi, membangun persahabatan, gembira, mempunyai afeksi, belas

kasihan, membangun keintiman, dan berelasi dengan diri sendiri, orang lain, alam, dan Tuhan.² Maka dapat dikatakan bahwa seksualitas mencakup integritas dan keutuhan seseorang yang tampak saat ia berelasi dengan diri sendiri, orang lain, alam, dan Tuhan. Andai kata pemahaman ini dapat dijadikan sebagai nilai yang dipegang tiap manusia tentu akan memainkan sebuah harmonisasi yang indah dalam relasi yang terjadi dalam dunia.

Ketika istilah seksualitas ditarik kembali ke sesuatu yang lebih bersifat manusiawi maka akan muncul ungkapan bahwa seksualitas merupakan sesuatu yang asasi bagi semua manusia maka jika diperkenankan saya memberi label bahwa manusia merupakan insan yang seksual. Hal ini membuat manusia memiliki keinginan untuk menjalin hubungan spesial dengan seseorang seperti definisi mengenai seksualitas yang sudah dipaparkan pada bagian sebelumnya. Namun dalam perjalanannya, seksualitas yang tergambar dalam relasi diri dengan orang lain melukiskan adanya hubungan heteroseksual yaitu tertarik pada lawan jenis baik itu laki-laki maupun perempuan, hubungan homoseksual yang hanya tertarik pada sesama jenis dalam perkembangan istilahnya maka diklasifikasikan menjadi gay dan lesbian. Gay merupakan istilah bagi seorang pria yang tertarik dengan sesama pria sedangkan lesbian merupakan istilah bagi seorang wanita yang tertarik dengan sesama wanita. Kemudian muncul lagi istilah biseksual yang berarti seseorang yang tertarik dengan sesama jenis dan lawan jenisnya sekaligus. Sedangkan ketika ia berelasi dengan diri sendiri dapat menimbulkan transeksual. Hal ini terjadi jika ia tak menerima keberadaan dirinya secara utuh.

¹Paul Suparno, *Seksualitas Kaum Berjubab* (Yogyakarta: Kanisius, 2007), 19.

²Suparno, *Seksualitas Kaum Berjubab*, 19.

Dalam perjalanan istilah seksualitas seperti yang sudah dikemukakan di atas kemudian dekat dengan teologi pelangi. Teologi pelangi mengkaji subyek relasi sejenis keluar dari ruang gelap dehumanisasi dan menemukan ruang terang keselamatan.³ Selain itu teologi pelangi (*queer theology*) juga merupakan kajian terhadap merengkuh citra Allah yang mencari ruang baik dalam masyarakat maupun dalam komunitas Kristen. Dalam usaha perengkuhan tersebut maka diajak untuk merangkul sisi kehidupan gay, lesbian, biseksual, dan transeksual.

Namun dalam artikel ini, saya mencoba membahas mengenai seksualitas dengan pembahasan meliputi landasan Alkitab mengenai seksualitas, beberapa bentuk seksualitas, penyimpangan seksualitas dalam Alkitab, penyimpangan seksualitas dalam masyarakat, serta sikap dan peranan gereja terhadap seksualitas dan penyimpangannya.

Metode Penelitian

Artikel ini ditulis dengan menggunakan metode penelitian pustaka terhadap buku dan jurnal yang membahas seksualitas dari segi teologi. Hasil penelitian dikaji, diekstraksi, dan dipetakan di bagian pembahasan. Adapun, pembahasan ini berkenaan landasan Alkitab tentang seksualitas, seksualitas sebagai pemberian Allah, bentuk-bentuk seksualitas, penyimpangan seksualitas dalam Alkitab, penyimpangan seksualitas dalam masyarakat, peran gereja terhadap seksualitas dan penyimpangannya.

Pembahasan

Landasan Alkitab tentang Seksualitas

Setelah memahami definisi seksualitas seperti yang sudah diungkapkan pada bagian pendahuluan maka kita membahas mengenai landasan Alkitab tentang seksualitas. Dalam Perjanjian Lama, gagasan terhadap seksualitas pertama kali dikenalkan dalam Kejadian 1: 26-27 yang berbicara mengenai Allah menciptakan manusia seturut citra-Nya dan Ia memberikan wewenang kepada mereka untuk mengelola ciptaan-ciptaan lain.⁴ Dalam teks tersebut digambarkan dengan jelas yang dimaksud dengan mengelola ciptaan-ciptaan yang lain adalah berkuasa atas ikan-ikan di laut, burung-burung di udara, ternak, seluruh bumi, dan

binatang melata yang ada di bumi. Walaupun dalam perjalanannya teks ini disalahgunakan oleh manusia dalam aktivitasnya terkait dengan eksploitasi alam yang berdampak pada kerusakan ekologis.

Masih berkaitan dengan teks tersebut, terdapat pula gagasan mengenai jenis seks yang terdapat oleh manusia yaitu laki-laki dan perempuan saat Allah menciptakan manusia. Lalu dalam perkembangannya muncul pemahaman bagaimana dengan kelompok transeksual. Transeksual merupakan istilah yang digunakan untuk mendeskripsikan orang yang melakukan, merasa, berpikir atau terlihat berbeda dari jenis kelamin yang ditetapkan saat mereka lahir. Transeksual tidak menunjukkan bentuk spesifik apapun dari orientasi seksual orangnya. Orang-orang transeksual dapat saja mengidentifikasi dirinya sebagai heteroseksual, homoseksual, biseksual, panseksual, poliseksual, atau aseksual. Definisi yang tepat untuk transeksual tetap mengalir dalam perkembangannya di dunia peristilahan, namun mencakup berkaitan dengan atau menetapkan seseorang yang identitasnya tidak sesuai dengan pengertian yang konvensional tentang gender laki-laki atau perempuan, melainkan menggabungkan atau bergerak di antara keduanya atau bisa juga orang yang ditetapkan seksualnya, biasanya pada saat kelahirannya dan didasarkan pada alat kelaminnya, tetapi yang merasa bahwa deksripsi ini salah atau tidak sempurna bagi dirinya. Bahkan dapat pula diartikan dengan adanya non-identifikasi atau non-representasi sebagai gender yang diberikan kepada dirinya pada saat kelahirannya. Pandangan ini bisa muncul jika dalam membaca teks tersebut dilakukan secara pragmatis dan skeptis pada hal jika diteliti sebenarnya teks tersebut berbicara mengenai tatanan alam dan kondisi manusia dalam ciptaan bahkan dekat dengan kejadian 2-3 juga sama sekali jauh dari maksud untuk berbicara mengenai perkawinan monogami, hereseksual, dan perjanjian melainkan teks berbicara mengenai keterlibatan seksual laki-laki terhadap perempuan dan kesatuan seksual mereka.⁵

Salah satu teks Alkitab yang juga membahas mengenai seksualitas adalah 1 Korintus 11:8-9. Teks ini berbicara mengenai pandangan yang menempatkan perempuan sebagai ciptaan ke dua dan pelayan laki-laki.⁶ Kelompok feminis berpendapat bahwa pandangan yang

³P. Mutiara Andalas, *Labir Dari Rabim* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), 229.

⁴Andalas, *Labir Dari Rabim*, 156.

⁵Andalas, *Labir Dari Rabim*, 218.

⁶Andalas, *Labir Dari Rabim*, 157.

menempatkan laki-laki sebagai ciptaan pertama dan tuan atas perempuan menghancurkan inklusivitas. Hal ini muncul sebab adanya pemahaman bahwa laki-laki dan perempuan hendaknya hidup bersama sebagai komunitas. Kata “komunitas” dalam hal ini berarti adanya rasa saling mendukung antara satu dengan yang lain dan di dalamnya terdapat harmonisasi bukan malah sebaliknya terdengar adanya rasa saling menguasai satu dengan yang lain. Dalam proses penciptaan manusia, Allah menempatkan perempuan dalam relasi yang setara dengan laki-laki. Gagasan tersebut biasanya kehilangan makna ketika seseorang membaca teks Alkitab dengan menekankan pada kata “penolong” yang dikenakan pada perempuan dan melupakan kata sepadan yang mengikutinya dalam Kejadian 2:20. Bahkan dalam Kejadian 2: 24, Allah juga memberikan seksualitas sebagai persekutuan terdalam yang hanya berlangsung di antara dua pribadi yang setara. Namun, ketika membaca teks ini dapat mengancam pemahaman mengenai jenis seksualitas hidup sendiri atau selibat sebab seperti yang sudah saya jelaskan pada bagian pendahuluan bahwa seksualitas juga mencakup relasi dengan diri sendiri. Ketika membaca teks Kejadian 2:24, ini perlu dipahami sebagai bentuk seksualitas yang terkait dengan relasi dengan orang lain yang dikategorikan heteroseksual sebab dalam perkembangannya juga terdapat jenis homoseksual.

Salah satu kitab yang dapat dikategorikan sulit untuk masuk kanon dan konon katanya di dalamnya terdapat banyak metafora terkait dengan seksualitas yakni kitab Kidung Agung. Kidung Agung merupakan kitab yang menarik sebab jika saat kita membacanya akan dijumpainya sebuah nada erotis di dalamnya. Lalu, pertanyaan berikutnya adalah apakah memang benar demikian adanya atau sebenarnya ada hal atau kajian teologis yang tersembunyi di dalamnya? Pada awalnya, kitab ini sulit untuk masuk ke dalam kanon. Namun, adanya pemahaman dari Rabi Akiba yang mengatakan bahwa kitab ini merupakan sebuah alegori cinta antara YHWH dan bangsa Israel yang selalu menuntun bangsa tersebut.⁷ Saya sependapat dengan pertanyaan rabi tersebut sebab jika dilihat konteks yang terjadi saat itu adalah setelah masa pembuangan kehidupan kerohanian bangsa Israel menghadapi keadaan yang gawat. Hal ini tampak dengan tidak adanya kesatuan politik, penjajahan berlangsung terus menerus oleh bangsa asing. Menurut saya,

kitab ini masuk kanon tidak hanya karena hubungan antara Allah dengan umatnya tetapi, hal ini disebabkan karena pada dasarnya bahwa seksualitas merupakan pemberian Allah kepada manusia dan manusia diharapkan untuk dapat menikmati seksualitas itu dengan sukacita. Rabi Akiba juga mengatakan bahwa walaupun Kidung Agung tidak menyebut nama Allah, namun itu tetap kudus sebab menurutnya ada kemurnian dari ekspresi cinta yang mensyahkan kekuatan dan keindahannya.⁸ Selain itu, adanya pemahaman bahwa cinta birahi itu asalnya juga dari Tuhan jadi Allah juga menerima seluruh dimensi yang ada dalam manusia termasuk seksualitasnya. Namun, ini hendaknya tidak digunakan sebagai ajang main-main melainkan tetap ada kekudusan di dalamnya. Bagaimana pun cinta dan gairah seksual itu harus dihargai sebagai karunia Tuhan untuk dialami dengan sukacita sebagai berkat dan sepatutnya kita syukuri. Kitab Kidung Agung tidak terbatas pada cinta manusia sebagai urusan insani saja. Kitab ini juga mengungkapkan nilai-nilai luhur dari kermunian cinta. Kidung agung ditulis untuk menegaskan kembali harkat dan nilai manusia sebagai ciptaan Allah. Kitab ini tidak menghadirkan perempuan sebagai yang tidak berdaya, atau pun laki-laki sebagai penguasa atas perempuan keduanya menjadi partner di dalam satu kehendak untuk saling mencintai, memuji, merindukan, melengkapi, begitulah harkat kemanusiaan yang dihadirkan dalam rangka kesepadanan. Untuk itu sebagai manusia laki-laki dan perempuan sebagaimana adanya tidak harus ditutup-tutupi melainkan dengan maksud supaya dihargai sebagaimana adanya. Terkait dengan kitab Kidung Agung, Andalas berpendapat bahwa kitab ini berisi puisi erotis yang merayakan seksualitas manusia sebagai karunia Allah dan kecenderungan spiritualisasi terhadap kitab ini berakibat kaburnya seksualitas dalam tubuhnya yang lebih bersifat jasmani.⁹ Saya menduga Andalas mengemukakan gagasan ini guna menangkis pemahaman yang kurang tepat terhadap kitab ini karena banyak orang yang menganggap bahwa kitab ini bernada erotis yang lebih mengarah pada ranah fisik sehingga sadar atau tidak kitab ini hampir tak pernah dikotbahkan dalam ibadah maupun persekutuan.¹⁰

⁸John J. Collins, *Introduction to the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 2004), 484.

⁹Andalas, *Labir Dari Rahim*, 158.

¹⁰Terkadang saya merasa heran dengan adanya pemahaman bahwa tubuh (*sarkē*) selalu dianggap lebih rendah dibanding roh (*pneuma*) padahal kenyataannya tak selalu demikian. Apakah ini merupakan wujud dampak dari postmodern?

⁷J.A. Telsoni, *Tafsir Kidung Agung* (Kupang: Artha Wacana Press, 2005), 2.

Seksualitas sebagai Pemberian Allah

Dalam pembahasan mengenai kitab Kidung Agung yang dijelaskan pada bagian sebelumnya, di sana dikatakan bahwa seksualitas merupakan pemberian Allah bahkan dikatakan juga bahwa manusia hendaknya merayakan hal tersebut dengan sukacita. Tiba-tiba timbul dalam benak saya, mengapa seksualitas disebut suatu pemberian dari Allah kepada manusia seperti yang sudah dijelaskan dalam kitab Kidung Agung? Guna menjawab pergumulan saya terhadap pertanyaan reflektif tersebut maka ada gagasan yang diungkapkan oleh Anne Hershberger bahwa Allah membuat manusia bersifat seksual baik sebagai orang yang serupa maupun yang berbeda jenis kelamin. Hal tersebutlah yang membuat manusia sebagai mana adanya artinya sejak awal kandungan sampai perkembangan embrio, saat Allah sedang menenun manusia dalam rahim ibu, seksualitas sudah ditentukan baik sebagai bayi yang berjenis kelamin laki-laki maupun perempuan dengan segala perwujudannya saat manusia diberikan pada orang tuanya.¹¹

Dalam perjalanan perkembangan dan pertumbuhan manusia, seseorang tentu mempertanyakan akan keberadaan dirinya mengenai misteri seksualitas. Pergumulan terhadap misteri tersebut diungkap melalui pertanyaan reflektif yang menanyakan: Mengapa saya seperti ini? Dari mana asal usul saya? Apakah saya memiliki orientasi seks yang benar? Apakah yang patut saya kerjakan sebagai perempuan atau laki-laki? Jika dilihat dari segi psikologi perkembangan, pergumulan ini nampak secara jelas saat seseorang memasuki masa remaja walaupun terdapat pandangan lain bahwa rasa penasaran dan eksplorasi misteri seksualitas akan tetap ada sepanjang masa. Ungkapan sepanjang masa merujuk pada bagian kehidupan manusia dari lahir hingga ia mati. Kata lahir ini bukan hanya merujuk pada hal yang bersifat biologis melainkan pada lahirnya kesadaran akan mempertanyakan keberadaan dirinya baik secara fisik dan psikis.

Posisi ketika seseorang sedang mempertanyakan akan keberadaan dirinya terkait dengan misteri seksualitas inilah yang dapat memunculkan

berbagai bentuk seksualitas. Hal ini terjadi karena pergumulan tersebut membawa seseorang pada pembentukan identitas seksualitasnya. Jadi tak heran jika ditemui orang yang berjenis kelamin laki-laki namun secara seksualitas ia adalah seorang perempuan. Pergumulan tersebut biasanya terjadi pada saat seseorang berada pada tahap remaja. Pada tahap ini, mereka seolah bertarung dengan sesuatu yang terselubung atau dengan takut dan gemetar menanggapi tantangan yang dahsyat tentang berbagai gambaran pikiran dan peranan seksual yang berasal dari dalam dan dari luar diri mereka. Namun, pergumulan tersebut segera berakhir ketika ia mencapai dewasa dimana ia mempunyai potensi untuk memperoleh pemahaman yang lebih besar dan benar tentang misteri tersebut dan mengalami kekayaan atas kedewasaan kita.

Bentuk-bentuk Seksualitas

Setelah dimilikinya pemahaman yang utuh mengenai definisi seksualitas dan seksualitas sebagai pemberian Allah maka kini dapat diulas mengenai beberapa bentuk seksualitas. Memang kedengarannya agak aneh mengenai bentuk-bentuk seksualitas. Namun, seperti yang sudah dijelaskan pada bagian pendahuluan bahwa dalam perkembangannya bentuk seksualitas adalah homoseksual (baik gay maupun lesbian), heteroseksual, dan biseksual. Jadi, dapat dikategorikan bahwa dasar guna menentukan bentuk-bentuk seksualitas adalah orientasi seksualitasnya ketika ia berelasi dengan orang lain. Saya kurang sependapat dengan pengklasifikasian jenis tersebut karena seperti definisi seksualitas yang sudah dijelaskan di atas bahwa seksualitas juga menyangkut relasinya dengan diri sendiri, alam dan Tuhan maka saya menambahkannya menjadi seksualitas pada orang yang hidup sendiri, serta seksualitas dalam hubungannya dengan alam dan Tuhan yang dilukiskan dalam bentuk seni. Kedua hal tersebut menurut saya dapat diklasifikasikan sebagai bentuk seksualitas walaupun dalam perkembangannya kelak ada gagasan yang dapat menyanggah atau menambah pandangan saya, saya akan menerimanya dengan tangan terbuka sebab bagi saya salah satu ciri akademisi adalah ia harus rela terbuka akan perkembangan pengetahuan yang ada baik yang dibangun oleh dirinya maupun orang lain. Berikut akan saya bahas satu per satu terkait dengan bentuk-bentuk dalam seksualitas sehingga diharapkan dapat terbentuk pemahaman yang utuh terhadapnya.

Hal ini dapat didiskusikan lebih lanjut dengan memperhatikan penjelasan Plato dalam filsafat Yunani.

¹¹ Anne K. Hershberger, *Seksualitas Pemberian Allah* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2008), 2.

1. Homoseksual

Sebagai pembuka dalam pembahasan terkait dengan homoseksual maka saya akan menulis ungkapan pakar psikologi, Sigmund Freud terkait dengan homoseksual ketika ada seorang ibu yang sedang berkonsultasi terhadapnya terkait dengan keberadaan anaknya yakni sebagai berikut:¹²

Homoseksual sudah pasti bukanlah sesuatu yang menguntungkan namun tidak patut digolongkan sebagai penyakit sebab saya memandangnya sebagai suatu variasi perkembangan seksual. Banyak individu yang terhormat dari zaman dahulu maupun sekarang adalah homoseksual. Dengan bertanya kepada saya apakah saya dapat menolong, saya kira ibu tersebut bermaksud menanyakan apakah saya dapat menolong, saya kira ibu bermaksud apakah saya dapat menghapuskan homoseksual dan membuatnya menjadi heteroseksual yang menggantikannya. Jawaban untuk pertanyaan itu pada umumnya bahwa saya tidak dapat menjamin hal itu dapat dicapai. Dalam sejumlah kasus tertentu saya berhasil mengembangkan benih-benih yang rusak dari kecenderungan heteroseksual yang ada dalam setiap orang homoseksual sedangkan dalam perkembangannya kasus hal itu tidak mungkin lagi.

Dalam pandangannya, Sigmund Freud mengatakan bahwa homoseksual merupakan sebuah variasi perkembangan seksualitas yang ada dalam diri seseorang. Jika kaitkan dengan gagasan yang oleh Hershberger bahwa homoseksual tersebut merupakan pemberian Allah yang diberikan pada manusia yang perlu dirayakan dan disyukuri bukan malah dijadikan sebagai musibah yang perlu dijaui memang ketika orang tersebut terjun dalam kehidupan masyarakat maka ia belum tentu diterima olehnya sebab sering kali masyarakat banyak yang belum memiliki kesadaran seksualitas yang terbuka bahkan ketika masyarakat diajak berbicara terkait dengan seksualitas maka masih terkesan tabu. Mungkin jawaban yang cukup menolong walaupun saya kurang puas dengan jawaban tersebut adalah masyarakat Indonesia

merupakan orang timur jadi pembicaraan yang vulgar kurang tersentuh tapi mereka lebih senang secara diam-diam lalu ada canda yang terungkap nanti jika sembunyi-sembunyi malah membawa masalah yang besar. Gagasan ini bukan berarti bahwa sisi yang terbuka saat pembicaraan seksualitas tidak menimbulkan masalah. Lalu bagaimana sebaiknya sikap terhadap seksualitas yang sesuai dengan nilai dan norma dalam masyarakat? Maka itulah tugas perkembangan bagi kita sebagai agen pembangunan dalam masyarakat.

Jika dilihat dari segi asal usul kata, kata "homoseksual" berasal dari dua kata yakni kata "homo" dan "seksual". Kata "homo" mengacu pada sesuatu yang bersifat sama dan sejenis sedangkan kata "seksual" mengacu pada hubungan kelamin. Jadi dapat dikatakan, homoseksual merupakan hubungan antara jenis kelamin yang sama. Namun, John Drakeford mendefinisikan homoseksual sebagai hasrat atau tingkah laku seksual yang ditujukan kepada orang dengan jenis kelamin yang sama.¹³ Kemudian, Dede Oetomo berpendapat bahwa homoseksual adalah orang yang orientasi atau pilihan seks pokok atau dasarnya entah diwujudkan atau dilakukan ataupun tidak diarahkan kepada sesama jenis kelaminnya.¹⁴ Bahkan ia juga mengembangkan gagasannya menjadi laki-laki homoseksual adalah laki-laki yang secara emosional dan seksual tertarik kepada laki-laki sedangkan perempuan homoseksual adalah perempuan yang secara emosional dan seksual tertarik kepada perempuan.¹⁵ Melalui pemahaman akan pengembangan gagasan tersebut, maka dapat dikatakan bahwa Dede Oetomo sudah mulai mengklasifikasikan homoseksual menjadi dua bagian yang berbeda yakni gay yang diperuntukkan bagi laki-laki homoseksual dan lesbian bagi perempuan yang homoseksual.

Jika dilihat dari segi kedokteran bahwa homoseksual timbul karena kegagalan fungsi beberapa bagian otak (*neurophysiological*) bahkan bisa juga merupakan akibat ketimpangan hormon laki-laki dan perempuan dan cacat bawaan yang juga dapat menyebabkan aktivitas homoseksual.¹⁶ Jadi, ini dapat dikatakan bahwa homoseksual merupakan sesuatu yang normal. Hal ini diperkuat dengan gagasan pada para ahli

¹² Dede Oetomo, *Memberi Suara Pada Yang Bisu* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2003), 12.

¹³ John W. Drakeford, *A Christian View of Homosexuality* (Tennessee: Broadman Press, 1977), 31.

¹⁴ Oetomo, *Memberi Suara Pada Yang Bisu*, 6.

¹⁵ Oetomo, *Memberi Suara Pada Yang Bisu*, 6.

¹⁶ Andalas, *Labir Dari Rahim*, 216.

binatang (zoologi) yang memberikan bukti perilaku homoseksual ternyata terdapat juga pada binatang menyusui (mamalia).¹⁷ Sebab jika diteliti dalam perilaku binatang, lama-kelamaan pasti akan terlihat mereka juga melakukan tindakan homoseksual.

Bahkan jika dilihat dari segi psikologis, homoseksual bisa juga berawal dari figur ibu yang dominan dan mengekang serta figur ayah yang pasif dan absen dapat menyebabkan pribadi menjadi homoseksual.¹⁸ Jika bertitik pada pemahaman dalam bidang psikologis, pemahaman tersebut dapat masuk dalam ranah keberadaan orang tersebut dalam hal sosial atau ketika ia berada dalam masyarakat.

Jika kita melihat di perempatan jalan di sebelah gedung agape Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta, maka akan sering dijumpai kaum waria. Bukan bermaksud memberikan label tertentu terhadapnya, namun sebenarnya batas antara gay dan waria merupakan kesadaran sosiologis yang dibentuk dalam kesadaran sebagian besar kaum gay dan waria itu sendiri. Sebab terkadang, ada gay yang kadang-kadang berdandan sebagai waria bahkan untuk waktu yang lumayan lama. Namun, juga ada pula gay yang tak berdandan seperti waria namun ia tetap hidup di masyarakat seperti layaknya laki-laki pada umumnya. Dan juga masyarakat pada awalnya, lebih dekat dengan pemahaman waria dari pada gay walaupun dalam perkembangannya dengan makin meluasnya media massa pemahaman masyarakat mulai bertambah dengan pengenalan terhadap gay. Dalam masyarakat, keberadaan waria pun dianggap meresahkan masyarakat. Sebab adanya label yang diberikan masyarakat pada waria selalu diidentikkan dengan kejahatan, alat pemuas seks, dan pengamen jalanan. Padahal kenyataannya tidak demikian, waria juga memiliki peluang kerja yang agak lumayan sebagaimana mereka bisa masuk hanya sebatas sebagai penata rambut dan busana atau sebagai pelawak.

Dalam Alkitab pun juga menyajikan sejumlah sikap terhadap kaum homoseksual antara lain Kejadian 1:28; 2:18; 2: 23-24; 19; Imamat 18: 22; 20:13; Ulangan 23:17; 1 Raja-raja 14:24; 15: 12; 2 Raja-raja 23: 7; Hakim-hakim 19: 14-29; Matius 19: 4-5; 19:10-12; Roma 1: 26-27; I Korintus 1:9-10; Yudas 1:7. Namun, teks yang kerap digaungkan terkait dengan homoseksual adalah Kejadian 19:

¹⁷Oetomo, *Memberi Suara Pada Yang Bisu*, 101.

¹⁸Andalas, *Labir Dari Rahim*, 206.

1-29 yang membahas mengenai Sodom dan Gomora. Ada gagasan bahwa laki-laki di Sodom dan Gomora mempraktikkan homoseksual sehingga kota tersebut dihancurkan oleh Allah. Gagasan ini dilakukan oleh Hans Walter Wolff.¹⁹ Namun, ada penafsiran lain yang berpendapat bahwa teks tersebut sama sekali tidak membahas mengenai hal tersebut melainkan teks sebenarnya berbicara mengenai ancaman kekerasan terhadap orang asing dan ancaman kekerasan dalam bentuk perkosaan terhadap dua tamu laki-laki yang berkunjung ke rumah Lot.²⁰

Berbicara mengenai pernikahan homoseksual memang terasa asing di telinga kita karena hal ini dirasa jarang dan bahkan belum pernah terjadi di Indonesia namun kenyataannya hal ini juga sudah terjadi di luar negeri misalnya di negara Belanda. Hal ini diperoleh informasi dari Sergina²¹ ketika ia mengunjungi negeri Belanda bahwa sinode dari gereja-gereja di Belanda (Protestantse Kerk Nederland) memiliki empat jenis liturgi pernikahan bagi pasangan homoseksual sedangkan ada lima jenis liturgi pernikahan heteroseksual. Bahkan pada tanggal 1 Oktober 1989 yang merupakan tanggal bersejarah bagi homoseksual sedunia. Dalam hal ini Denmark menjadi negara pertama yang mengakui hubungan pernikahan ini yang kemudian diikuti oleh Belgia, Spanyol, Norwegia, Kanada, Portugal, Swedia, Islandia dan yang terakhir Argentina.²²

Memang diakui dengan sadar bahwa homoseksual merupakan sesuatu yang dianggap aneh namun sebagai seseorang yang memahami seksualitas sebagai pemberian Allah hendaknya menerima bentuk seksualitas tersebut sebagai sesuatu yang wajar dan normal tanpa adanya penghakiman terhadap mereka bahkan memojokkannya dalam masyarakat.

2. Heteroseksual

Heteroseksual merupakan orientasi seksual yang terdapat dalam diri seseorang di mana orientasi tersebut mengarah pada lawan jenis dari dirinya. Misal, jika ia laki-laki maka orientasinya

¹⁹Bruce Vawter, *On Genesis: A New Reading* (London: Geoffrey Chapman, 1977), 234.

²⁰Andalas, *Labir Dari Rahim*, 217.

²¹Sergina, "Pro-Kontra Homoseksualitas: Sebuah Kritik Ideologi Terhadap Penafsiran Teks-Teks Alkitab Yang Pro-Kontra Terhadap Homoseksualitas Dalam Upaya Membangun Teologi Baru Bagi Kaum Homoseksual Yang Termarginalkan" (Universitas Kristen Duta Wacana, 2011).

²²Oetomo, *Memberi Suara Pada Yang Bisu*, 129.

mengarah pada perempuan dan sebaliknya. Membahas mengenai heteroseksual tentu tidak seheboh ketika membahas homoseksual. Hal ini terjadi karena heteroseksual dalam masyarakat sudah dianggap lazim yang berbeda halnya dengan homoseksual seperti yang sudah diuraikan di atas yang dapat menimbulkan polemik tersendiri. Namun, bukan berarti bahwa heteroseksual yang konon dianggap lazim tersebut tidak mungkin menimbulkan masalah melainkan dapat juga menimbulkan masalah apabila penanganannya kurang tepat. Hal ini nampak jelas dalam berbagai kasus seks bebas heteroseksual, pernikahan dini, dan sebagainya yang kasus-kasus terkait dengan heteroseksual akan nampak biasanya ketika membahas mengenai penyimpangan seksual pada bagian berikutnya.

3. Biseksual

Dalam pembahasannya, istilah biseksual digambarkan sebagai perempuan dan pria yang tertarik secara seksual atau erotik kepada anggota dari kedua jenis kelamin. Biasanya tetapi bisa juga tidak selalu orang biseksual terlibat dalam aktivitas seksual dengan partner dari kedua jenis kelamin. Metafora istilah dasarnya mengacu kepada orang biseksual adalah AC/DC jika berdasarkan istilah yang dipakai untuk menggambarkan dua jenis arus listrik, 'pemukul-berganti' jika digambarkan berdasarkan istilah bisbol yang menjelaskan pemukul yang memukul dari sisi manapun, tergantung siapa yang melempar, atau orang yang 'berayun ke dua arah' yang juga merupakan ungkapan bisbol lainnya, tapi bisa juga berhubungan dengan ayunan sebagai tingkah-laku seksual.

Dalam penggambarannya, orang biseksual tidak bisa dikategorikan sebagai kelompok homoseksual maupun heteroseksual melainkan orang yang tertarik secara seksual kepada orang-orang dari kedua jenis kelamin selama masa waktu yang bersamaan dalam hidup mereka.

4. Transeksual

Dalam penggambarannya seperti yang sudah diuraikan pada bagian pendahuluan yang dinamakan transeksual merupakan istilah yang digunakan untuk mendeskripsikan orang yang melakukan, merasa, berpikir atau terlihat berbeda dari jenis kelamin yang ditetapkan saat mereka lahir. Transeksual tidak menunjukkan bentuk spesifik apapun dari orientasi seksual

orangnya. Orang-orang transeksual dapat saja mengidentifikasi dirinya sebagai heteroseksual, homoseksual, biseksual, panseksual, poliseksual, atau aseksual. Definisi yang tepat untuk transeksual tetap mengalir dalam perkembangannya di dunia peristilahan, namun berkaitan dengan atau menetapkan seseorang yang identitasnya tidak sesuai dengan pengertian yang konvensional tentang gender laki-laki atau perempuan, melainkan menggabungkan atau bergerak di antara keduanya atau bisa juga orang yang ditetapkan seksualnya, biasanya pada saat kelahirannya dan didasarkan pada alat kelaminnya, tetapi yang merasa bahwa deksripsi ini salah atau tidak sempurna bagi dirinya. Bahkan dapat pula diartikan dengan adanya non-identifikasi atau non-representasi sebagai gender yang diberikan kepada dirinya pada saat kelahirannya.

5. Hidup sendiri atau Selibat

Dalam berbagai lapisan masyarakat ada berbagai pandangan terhadap mereka yang tidak menikah atau melajang dan sering kita sebut kaum selibat. Namun di sini, kita juga perlu membedakan orang yang hidup tidak menikah yang memang memilih untuk hidup melajang atau sendiri, sedangkan kaum selibat sebutan bagi orang yang menjadi anggota suatu tarekat religius atau biara. Hidup melajang maupun hidup membiara dalam masyarakat ditanggapi secara berbeda, ada yang berpendapat itu tidak menjadi masalah karena itu juga sebuah pilihan, tetapi ada kelompok masyarakat yang menganggapnya masalah karena dianggap tidak wajar. Tidak jarang, kita menganggap hidup menikah lebih baik daripada hidup melajang. Orang hidup melajang dilatarbelakangi oleh perbedaan pengalaman dan sikap serta keragaman alasan.²³ Persoalan serta tantangan dalam hidup melajang sangat beragam yang berasal dari dalam diri sendiri serta banyak pandangan dari orang lain baik yang menyenangkan bahkan mengecewakan. Persoalan seksual menjadi persoalan utama karena bagaimana menjadi makhluk seksual walaupun tidak melakukan hubungan seksual, diliputi kesepian serta kehilangan kepercayaan kepada teman-teman. Hidup melajang bagi sebagian besar yang menjalaninya ini adalah sebuah pilihan bebas yang baginya inilah dirinya tanpa ada pemaksaan dari pihak manapun. Keputusan untuk hidup melajang harus siap menerima berbagai risiko atas segala sesuatu

²³Hershberger, *Seksualitas Pemberian Allah*, 65.

yang akan ia alami terutama pengawasan oleh masyarakat.

Hidup melajang dalam Alkitab tidak menjadi persoalan karena di dalamnya menghargai hidup menikah maupun tidak. Yesus menghargai hidup sendiri dan juga meneguhkan kesucian hidup menikah, Ia menyatakan beberapa orang mungkin menerima karunia untuk hidup sendiri demi kerajaan Allah (Matius 19:12). Paulus juga demikian bahwa perkawinan merupakan pilihan yang benar bagi orang Kristen (1 Korintus 7:36) dan berpikir bahwa hidup selibat adalah keadaan yang ideal. Bagi sebagian orang, menganggap hidup sendiri lebih tinggi karena dianggap lebih suci apalagi ini tujuannya demi Kerajaan Allah. Tampak bahwa Paulus memiliki pemikiran dan hidup sendiri sebagai konteks pelayanan dan hubungan seseorang kepada Allah.²⁴ Pemenuhan seksual yang bersifat abadi tidak dapat dipisahkan dari kebutuhan seseorang akan pengenalan terhadap Allah, kebutuhan akan komunitas, atau kebutuhan untuk panggilan yang berarti.²⁵

Hidup melajang yang dijalani oleh seseorang yang bergabung pada sebuah tarekat religius, mereka memilih tidak menikah demi mengikuti panggilan Tuhan, yaitu pewartaan Kerajaan Allah. Richard sipe mengungkapkan bahwa unsur penting dalam selibat atau hidup membiara adalah pilihan bebas dalam menentukan jalan hidup mereka. Hidup selibat disertai proses perkembangan dan penghayatan diri, memilih untuk tidak menikah demi motivasi spritual. Para kaum selibat sangat ditekankan akan keseimbangan spritual, pelayanan dan hubungan dengan orang lain. Hidup selibat atau hidup membiara bukanlah hal yang mudah karena penuh dengan pergumulan serta tantangan, terutama dorongan seksual sebagai kaum religius. Paul Suparno menyatakan bahwa kaum selibat hendaknya menghargai dorongan seksual dan melihatnya sebagai ungkapan seluruh pribadi, bukan hanya fisik. Dorongan seks membantu kaum religius menjadi lebih hidup dan mendalam, peka pada aspek yang lebih dalam, baik bagi dirinya maupun orang lain.²⁶ Menjadi kaum selibat tidak hal yang mudah serta jangan dianggap sebagai suatu ketidakwajaran, karena hidup menikah ataupun tidak menikah merupakan sebuah pilihan bebas seseorang tanpa harus memperlmasalahkan mengapa tidak menikah?

²⁴Hershberger, *Seksualitas Pemberian Allah*, 75.

²⁵Hershberger, *Seksualitas Pemberian Allah*, 77.

²⁶Suparno, *Seksualitas Kaum Berjubah*, 87.

Kita diajak untuk melihat bahwa pilihan hidup menikah dan tidak menikah adalah baik adanya karena membutuhkan tanggung jawab dalam menjalaninya. Menghargai keputusan serta pilihan orang lain merupakan cara yang tepat untuk menciptakan pengertian serta pemahaman akan sesama.

Penyimpangan Seksualitas dalam Alkitab

Penyimpangan-penyimpangan seksualitas banyak sekali kita temui di dalam Alkitab baik dalam Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru. Dalam Perjanjian Lama, kita dapat menemukannya di Ulangan 22:13-21, Imamat 20:10, Bilangan 5:11-31, Ulangan 25:5-10, Kejadian 24:58, Ulangan 24:1-4, Kejadian 30:1, Kejadian 16:1-3;30:3-9 dan yang terakhir adalah Ulangan 22:28-29.²⁷ Kita mengetahui bahwa mulai dari kitab-kitab di atas banyak menceritakan mengenai konteks kehidupan di zaman Musa, kecuali pada kitab Kejadian yang mana Kejadian merupakan kitab yang menceritakan penciptaan dan konteks kehidupan di zaman Abraham, Ishak dan Yakub. Satu hal lagi konteks yang ada pada saat ini adalah konteks masyarakat yang patriarkhal, yang sangat kuat dengan garis keturunan dari laki-laki. Untuk itu kita akan melihat bagaimana penyimpangan seksual itu dapat terjadi tetapi tidak secara keseluruhan seperti yang di atas. Namun yang hanya mewakili sehingga kita dapat mengerti indikasi apa yang ingin ditonjolkan oleh Alkitab mengenai keseksualitan manusia ini sesuai dengan konteksnya.

Penyimpangan seksualitas yang terjadi di dalam Perjanjian Lama seperti halnya bisa dilihat di dalam Ulangan 22: 13-21 mengenai hukum keperawanan. Artinya, ayat ini ingin menunjukkan mengenai perempuan yang perawan dan yang tidak perawan. Di dalam pasal ini dikatakan mengenai hukum kesucian perempuan yang perawan dan yang tidak perawan. Setiap orang tua dari perempuan harus mempunyai bukti bahwa anaknya yang perempuan masih perawan sebelum dinikahkan dengan seorang laki-laki yang akan dijadikan suaminya. Karena jika tidak maka perempuan akan dihukum rajam sampai mati di depan rumah orang tuanya. Di sini permasalahan penyimpangan seksual mengenai perawan dan tidak perawan terjadi mungkin karena pada zaman ini masih kental dengan budaya

²⁷Andalas, *Labir Dari Rahim*, 150-151.

patriarkhal sehingga perempuan itu harus memberikan keturunan kepada laki-laki dan hubungan seksual dengan laki-laki sehingga mau tidak mau perempuan harus sempurna dalam arti bahwa perempuan harus perawan.²⁸ Indikasi seperti ini yang ingin ditonjolkan oleh Alkitab untuk mengungkapkan keperawanan dan kesetiaan perkawinan secara tidak langsung.²⁹

Penyimpangan seksual yang kedua dapat kita lihat pada Imamat 20:10. Di sana dikatakan mengenai dengan bahasa sekarang ini adalah selingkuh. Pada ayat ini, perselingkuhan atau perzinahan yang terjadi dilihat dari segi laki-laki yaitu hukum mengenai laki-laki yang berzinahan dengan isteri orang lain dan bukan isterinya. Mengapa perzinahan itu sangat kontroversial pada zaman konteks pada Imamat 20:10 ini? Karena pada saat itu, pejabat hukum yang ada di sana melihat dan mendefinisikan perzinahan sebagai kejahatan yang berat karena seorang laki-laki berhubungan intim tidak dengan isterinya sendiri.³⁰ Di sini, mungkin ada indikasi bahwa istri tidak dapat memuaskan nafsu suami sehingga suami melakukan perzinahan tersebut. Dengan melakukan perzinahan itu juga secara tidak langsung, suami merendahkan isterinya sendiri.³¹

Selanjutnya yang juga tidak kalah menariknya adalah mengenai hukum patriarkhal dari pernikahan seorang wanita yang suaminya sudah meninggal. Di dalam Alkitab kita dapat melihatnya di dalam Ulangan 25:5-10. Dimana ketika seorang wanita yang suaminya sudah meninggal maka saudara laki-laki dari suaminya harus menghampiri dan menjadikan si wanita ini isterinya dan melakukan kewajiban perkawinan ipar (Ulangan 25:5). Dengan adanya hukum ini, batasan-batasan bagi perempuan dan juga batasan-batasan dalam sebuah norma bersama mulai terbentuk.³² Hal ini terjadi karena hukum keluarga patriarkhal yang masih sangat kuat di dalam konteks Ulangan ini sehingga perempuan dalam hal ini tidak bisa bersifat aktif atau mencari laki-laki sesuai dengan pilihannya setelah suaminya meninggal karena perempuan dalam keluarga yang patriarkhal akan bersifat pasif.

Terakhir yang akan kita lihat adalah mengenai perkosaan. Di dalam Alkitab sendiri cerita mengenai kasus perkosaan dapat dilihat pada Ulangan 22:-28-29. Ayat ini menyatakan bahwa seorang laki-laki yang telah memperkosa seorang perempuan yang masih perawan dan bukan isterinya sendiri maka si laki-laki harus menikahi perempuan dan tidak boleh menyuruh perempuan itu pergi. Perempuan sendiri juga mau tidak mau harus menikah dengan laki-laki yang telah memperkosanya. Pada kasus ini sepertinya di dalam konteks zaman itu, perempuan yang sudah terkena pelecehan seksual yaitu perkosaan tidak bisa memilih harus menikah dengan laki-laki yang telah memperkosanya apa tidak. Ini bisa dikatakan bahwa keputusan perempuan pada konteks zaman ini tidak dipandang. Perempuan yang jelas-jelas tidak bersalah pada kasus ini harus tetap melakukan hukum yang ada pada saat itu yaitu harus menikah dengan laki-laki yang telah memperkosanya. Hal itu terjadi konsep patriarkhal yang masih melekat pada konteks zaman di dalam Ulangan ini.

Pendekatan feminis melihat tempat seksualitas dan perempuan dalam masyarakat Yahudi yang patriarkhal. Pendekatan feminis meminta kita melukis kembali seksualitas. Perempuan sedemikian dihubungkan dengan seksualitas dalam hukum Yahudi dan legenda. Elizabeth Dominguez merupakan salah satu seseorang kritikus yang ingin mengangkat dari sisi feminis.³³

Namun, kritik feminis yang menggunakan Yohanes 4:1-42 tentu tidak begitu tepat jika mengumpamakan perempuan pada teks adalah seorang pelacur. Teks tidak dikatakan adanya seorang pelacur ataupun pelacuran. Ayat ini berbicara mengenai perbedaan budaya Yahudi dan Samaria yang selalu menganggap perempuan menjadi yang nomer dua. Teks juga tidak mengatakan bahwa perempuan merupakan seorang pelacur, di sini jelas dikatakan bahwa perempuan memiliki lima suami.

Dibalik itu semua, tafsiran Elizabeth Dominguez atas Kitab Suci lahir dari perjumpaannya dengan realitas perempuan dan anak Filipina yang direndahkan kemanusiannya. Paras kemanusiaan rusak ketika seksualitasnya diperdagangkan. Dominguez menggali fondasi itu dari teks Kitab Suci yang menekankan

²⁸Andalas, *Labir Dari Rahim*, 149.

²⁹Andalas, *Labir Dari Rahim*, 149.

³⁰Andalas, *Labir Dari Rahim*, 150.

³¹Andalas, *Labir Dari Rahim*, 150.

³²Andalas, *Labir Dari Rahim*, 150.

³³Andalas, *Labir Dari Rahim*, 149.

kebersamaan ciptaan untuk menampilkan citra Allah.³⁴ Jika dilihat konteks Filipina, pelacuran merupakan profesi ilegal.

Realitas yang terjadi di Filipina ini membuat Dominguez mengajak agar perempuan Kristen hendaknya menyelamatkan isu kemiskinan karena pelacuran berakar pada kemiskinan. Pelacuran memiskinkan kemanusiaan, baik pelaku maupun penggunanya terutama menghancurkan perempuan dan anak-anak yang berprofesi sebagai pekerja seks komersial.³⁵

Penyimpangan Seksualitas dalam Masyarakat

Jika diajak berbicara mengenai penyimpangan seksualitas yang ada di masyarakat tentu yang tergambar di sini bukanlah homoseksual, biseksual, transeksual yang sebagai mana yang tergambar dalam masyarakat yang diberi label tak lazim melainkan yang dimaksud penyimpangan seksualitas dalam masyarakat adalah pelacuran, seks bebas, dan sebagainya.

Gambaran pelacuran dalam masyarakat dekat dengan pencitraan lokalisasi yang ada di kota Surabaya yang diberi nama Dolly yang digambarkan yang mana sekarang sudah ditutup:

Beberapa kupu-kupu malam memajang diri alias *mejeng* di etalase kaca di “wisma-wisma” di sepanjang gang Dolly. Lampu berwarna-warni di depan “wisma” tak semenarik isi ruang-ruang kaca itu. Penampilan mereka mirip satu dengan lainnya, kaus dan celana jens ketat membungkus lekuk tubuh mereka. Beberapa masih terlihat berusia di bawah dua puluh tahun. Polesan lipstik merah dan bedak tak mampu menyembunyikan kemudaan mereka. Selain nonton televisi di ruang kaca, beberapa dari mereka bercakap-cakap dengan asyik di depan “wisma”. Sesekali asap rokok terembus dari bibir-bibir merah itu. Tempat-tempat parkir mobil dan motor tampak penuh. Sementara kendaraan yang bergerak perlahan di sepanjang jalan juga tak habis-habis berisi laki-laki yang bertingkah seperti sedang *window shopping*. Lampu-lampu di depan klub malam menyala warna-warni juga

menunjukkan aktivitas mereka. Kehidupan masih berdenyut di Dolly.³⁶

Jika melihat gambaran pelacuran seperti di atas memang terkesan bahwa perempuan yang diperdagangkan pada laki-laki yang hendak *jajan* dikemas seperti layaknya barang yang begitu dibuat semenarik mungkin dan mudah ditangkap indera oleh laki-laki yang hendak *jajan*. Penggambaran tersebut tampak dengan adanya kaca yang tembus pandang sehingga laki-laki dapat melihatnya dengan mudah. Lalu timbul pertanyaan di benak saya mengapa mereka rela melakukan hal tersebut? Mereka melakukan hal tersebut disebabkan adanya alasan ekonomi; gabungan antara masalah ekonomi dan masalah lain; bertengkar dengan suami atau kekasih, dijual dan diberdaya olehnya dan kondisi-kondisi yang lain; tergoda iming-iming atau dorongan pribadi. Jadi dapat dikatakan bahwa maraknya pekerja seks di Indonesia bukanlah sebuah fenomena yang datang dari ruang abstrak yang kosong lalu muncul dengan sendirinya melainkan kehadiran pekerja seks berawal dari benih lalu menyebar karena berbagai faktor yang sifatnya multidimensional dan saling berkelindan satu lainnya. Bahkan dugaan saya tentang maraknya pekerja seks diawali dengan latar belakang sebagai enam hal berikut.³⁷ *Pertama*, karena kemiskinan dan pemenuhan kebutuhan hidup. Alasan ini sangat bersifat ekonomis dan alasan yang paling sering kita dengar.³⁸ *Kedua*, ketidakpuasan terhadap pekerjaan yang tengah dilakukan dan penghasilan yang dianggap masih belum mencukupi sehingga dengan menjadi pekerja seks diharapkan kebutuhan yang bersifat tersier mampu diraihnya. Dalam hal ini, aspirasi materialis sangat menonjol. *Ketiga*, karena tidak mempunyai kecerdasan yang cukup untuk memasuki sektor formal ataupun untuk menapaki jenjang pendidikan yang lebih tinggi. *Keempat*, latar belakang kerusakan atau ketidakutuhan dalam kehidupan berkeluarga seperti anak yang tidak diperhatikan dan kurang kasih sayang orang tua, sakit hati ditinggal suami yang selingkuh atau menikah lagi. *Kelima*, karena tidak puas dengan kehidupan seksual yang dimiliki sebelumnya. *Keenam*, memiliki cacat secara badaniah. Situasi

³⁴Andalas, *Labir Dari Rahim*, 165.

³⁵Andalas, *Labir Dari Rahim*, 167.

³⁶Hatib Abdul Kadir, *Tangan Kuasa Dalam Kelamin: Telaah Homo, Pekerja Seks, Dan Seks Bebas Di Indonesia* (Yogyakarta: INSISTP Press, 2007), 193.

³⁷Kadir, *Tangan Kuasa Dalam Kelamin: Telaah Homo, Pekerja Seks, Dan Seks Bebas Di Indonesia*, 171–172.

³⁸Kadir, *Tangan Kuasa Dalam Kelamin: Telaah Homo, Pekerja Seks, Dan Seks Bebas Di Indonesia*, 171.

ini nampak jelas dengan pengalaman tetangga saya yang berasal dari Blitar bahwa di Blitar terdapat seorang pelacur atau pekerja seks yang cukup populer bernama bisu. Di sebut demikian karena dia tidak mampu berbicara sehingga komunikasi atau transaksi seksual sering dilakukan dengan bahasa isyarat. Pekerja seks ini beroperasi di sebelah barat stasiun kereta api. Dalam melakukan transaksi, bisu sering mengacungkan dua jari yang berarti tubuhnya seharga dua ribu sekali berhubungan seksual. Pekerja seks yang mengalami cacat badaniah juga dapat ditemui di stasiun kereta api di kota-kota di Jawa.³⁹ Melihat situasi demikian, tentu memilukan hati sebab dengan semakinnya sulit dalam bertahan hidup di masa sekarang membuat orang melakukan apapun bahkan yang rendah dan mengancam nyawapun rela dilakukan demi sesuap nasi sungguh sesuatu yang tragis. Namun itulah yang terjadi dan merupakan realitas yang ada.

Peran Gereja terhadap Seksualitas dan Penyimpangannya

Seringkali, kita kehilangan makna untuk mengerti peranan gereja untuk menyikapi penyimpangan-penyimpangan seksualitas. Hal ini terkait dengan sikap yang dimunculkan oleh gereja yang dominan ikut mengucilkan orang yang mengalami korban penyimpangan seksual seperti korban pemerkosaan. Atau pun kalau saja tidak dikucilkan, gereja hanya berdiam diri tanpa mau turun tangan untuk ikut mengatasi dilema yang dihadapi oleh penderita terkait dengan penerimaannya di masyarakat. Namun ada juga sebagian gereja memberi perhatian khusus terhadap mereka. Lantas apakah sikap-sikap yang tidak menentu ini yang menjadi sikap gereja untuk menghadapi penyimpangan tersebut?. Tentu saja jawaban dari pertanyaan ini sangat penting karena gereja tidak boleh menutup mata untuk menghadapi dilema ini dan hanya membuka tangan kepada jemaat yang bersikap "manis".

Sedangkan jika dikaitkan dengan homoseksual yang kerap dipandang tak lazim dalam masyarakat, gereja tentunya ikut berperan dalam usaha pengembalian jati diri dengan tidak melimpahkan sepenuhnya kepada penderita sendiri.

Sekali lagi, kita harus memahami gereja bukanlah komunitas yang didalamnya hanya

ada orang yang sempurna yang sangat sedikit sekali berbuat dosa namun yang harus kita ketahui para homoseksual berorientasi pada penerimaan orang lain terhadap mereka. Kaum homoseksual ingin memperoleh penerimaan yang wajar oleh lingkungan sekitarnya. Mereka ingin orang lain menganggap mereka sebagai orang yang biasa yang seolah-olah tidak mengalami gangguan tertentu. Namun jika ada orang yang tidak mau menerima mereka dengan keberadaan dirinya sebagai homoseksual, maka mereka dengan sendirinya akan menjauh.

Dalam bidang pastoral, dibutuhkan pendeta yang sanggup mengasihi dan menyadarkan homoseksual dengan segala macam alasannya. Tetapi perhatian kepada homoseksual yang satu tidak bisa disamaratakan kepada yang lain karena setiap mereka mempunyai titik permasalahan berbeda yang menyebabkan dirinya terjatuh pada tindakan homoseksual. Kita harus sanggup mendengarkan setiap cerita yang disampaikan kemudian kita mencoba merefleksikan sebagai ziarah pribadi, luka lama, tujuan yang tertunda dari mereka sehingga pembicaraan ini merupakan hal yang penting dalam pastoral. Selain menjadi pendengar, kita mencoba mengerti keberadaan mereka.

Gereja harus sanggup menarik homoseksual sebagai grup terkecil yang nantinya diharapkan dapat memberi perhatian dengan menjadi pendengar setia yang saling memperhatikan, mendukung, dan mendoakan dalam pertemanan. Gereja yang masih memberikan batas yang diharapkan dapat membuat mereka mampu untuk mengikuti semua peraturan gereja. Jika seseorang belum siap untuk mengikutinya, maka keanggotaan seseorang dalam suatu gereja juga akan tertunda. Gereja berhati-hati dalam mengambil suatu keputusan dalam penerimaan anggotanya, karena masalah homoseksual adalah masalah yang bersifat sensitif dalam penanganannya karena lebih bersifat personal atau pribadi. Selain itu, masalah ini adalah masalah yang muncul dari tradisi atau budaya barat yang berkembang.

Lalu, bagaimana gereja menolong orang yang memiliki seseorang yang lesbian atau gay? Di sinilah saatnya, gereja menolong mereka dari rasa kehancuran diri. Gereja seharusnya siap untuk menyebarkan kasih-sayang untuk membantu mereka melalui pendampingan pastoral dan penerimaan pribadi-pribadi secara utuh. Jika gereja mau menyelesaikan dan menolong kasus perceraian, seharusnya

³⁹Kadir, *Tangan Kuasa Dalam Kelamin: Telaah Homo, Pekerja Seks, Dan Seks Bebas Di Indonesia*, 172.

demikianlah halnya dengan kaum gay dan lesbian ini. Yesus juga memberi kita pengajaran untuk saling mengasihi baik dengan orang yang kita sayangi atau yang bermusuhan pun. Kita sudah direkonsiliasi antara Allah dan manusia oleh Yesus, berarti berkat dan kasih Yesus juga diharapkan tertanam dalam pengasihannya kita untuk membantu orang lain.

Seorang yang memiliki tantangan seksualitas tidak akan mampu menyelesaikan dan menerima dirinya seorang diri saja. Dia membutuhkan orang-orang yang ada di sekelilingnya untuk ikut ambil bagian dalam membantu berproses dalam penerimaan. Sebab, seksualitas itu sendiri adalah suatu hubungan yang membutuhkan pertalian, komunikasi dan percakapan dengan orang lain. Saling bersinergi dengan pengenalan lebih dalam terhadap diri dan memberi perhatian, akan memberikan penerimaan permanen kepada seseorang.

Saya menawarkan empat hal yang seharusnya dimiliki oleh gereja untuk mengundang seseorang dalam proses penerimaan. *Pertama*, gereja harus memiliki wajah keramahan. Gereja terlebih dahulu membangun suasana kekeluargaan, sehingga memungkinkan seseorang untuk mau hadir dan menceritakan masalahnya kepada gereja. Gereja harus ikhlas mendengarkan keluhan dan semua isi hati dari seseorang. Ada 6 ketegangan paradoks yang membentuk tempat belajar dan bertumbuh di gereja yakni tempat harus bersekat dan terbuka, harus cocok dan harus berubah, harus memberi tempat bagi suara individu dan suara kelompok, harus menghargai cerita “kecil” dan cerita “besar” seseorang dari berbagai bidang tradisi, harus turut mendukung terciptanya ketenangan sekalipun dikelilingi berbagai sumber yang ada dalam masyarakat, dan harus terbuka bagi orang yang tidak mau bicara maupun terhadap orang yang ingin bicara.⁴⁰

Kedua, gereja harus mengakui seksualitas sebagai pusat keberadaan kita sebagai manusia. Gereja bukan hanya mengajak orang yang bermasalah dengan mengajak berdoa dan merasa bahwa masalah demi masalah akan selesai. Gereja juga harus memberikan perhatian khusus dan pendidikan seksual sebagai bentuk pelayannya bagi sesama. Seharusnya Gereja peduli terhadap masalah seksualitas, sama seperti gereja peduli terhadap masalah kesehatan, keadilan dan masalah-masalah yang

ada di gereja secara menyeluruh. Sekurangnya, gereja harus mengadakan suatu seminar mengenai seksualitas berdasarkan umur yang sesuai dengan pendidikan seks tersebut. Gereja juga harus menyediakan konseling pastoral dan tim advokasi untuk membantu mengatasi pergumulan jemaat. Tim advokasi tersebut, terlebih dahulu mau dididik untuk memahami seks secara jelas. Tim advokasi juga harus menciptakan suatu hubungan yang aman mengenai seksualitas mereka sendiri.

Ketiga, gereja menghargai seksualitas adalah pemberian Allah untuk memperkaya komunitas. Seksualitas itu tidak hanya menyangkut suatu hubungan yang intim antara laki-laki dan perempuan, namun banyak hal yang tergabung dalam suatu kata tersebut. Seksualitas adalah sesuatu yang dapat menciptakan suatu ikatan cinta dan kesatuan yang membangun persahabatan, keluarga dan komunitas dalam masyarakat. Selain hubungan intim, seksualitas juga bukan hanya mengenai heteroseksual, gay, lesbi dan sejenisnya. Seorang ibu yang mengalami keguguran dan mengakibatkan kesedihan yang mendalam adalah suatu contoh masalah seksualitas.

Keempat, penyembuhan holistik dan penegakan hukum. Dalam hal penyembuhan holistik, setiap proses penyembuhan membutuhkan dana yang besar untuk pengobatan, kelompok dan badan-badan pembantu kesehatan masyarakat. Dana tersebut selayaknya disediakan bersama oleh anggota jemaat. Suatu masyarakat dan gereja perlu mengambil suatu tindakan strategis untuk melakukan suatu pencegahan terhadap masalah dan pelecehan seksual. Jika pelecehan seksual tersebut tidak mampu diselesaikan sendiri oleh gereja, maka akan dibantu oleh penegak hukum yang bertanggungjawab.

Penutup

Ketika terdengar ungkapan merayakan seksualitas bukan merujuk pada seks bebas melainkan pada upaya penghargaan yang tinggi yang terjadi dalam tiap individu bahwa seksualitas merupakan pemberian Allah yang patut dirayakan, disyukuri, dan dinikmati sehingga diharapkan tidak akan ada orang yang mengejek bahkan merendahkan dan memojokkan orang yang memiliki orientasi seksual yang dianggap berbeda dengan sesuatu yang lazim berada dalam masyarakat (heteroseksual). Dengan dasar itu, Andalas mencitrakan adanya teologi yang membela

⁴⁰ Hershberger, *Seksualitas Pemberian Allah*, 194.

manusia yang diwujudkan dengan gereja hendaknya menjauhi sikap menggurui karena dapat menutup pintu dialog dengan subyek relasi sejenis.⁴¹ Andalas mengeluarkan gagasan ini guna menangkis pandangan hitam putih gereja sebagai antihomoseksual dan gerakan prohomoseksual sebagai anti gereja. Memang hubungan antara homoseksual dengan gereja di Indonesia masih tarik ulur sehingga merayakan seksualitas sering kali belum tercapai secara tepat sebab tergambar dalam Akta Gereja Hasil Persidangan Sinode GPIB tahun 1995 dalam bab mengenai homoseksual ditetapkan bahwa masalah homoseksual memerlukan penanganan yang arif dan tegas. Gereja tetap berpegang pada prinsip bahwa hubungan seks hanya dapat dibenarkan antara suami-istri dalam lembaga nikah yang sah (1 Korintus 7: 3-4, Efesus 5:22-33) dan untuk penanganannya diperlukan pendekatan melalui pembinaan yang intensif dan penggembalaan.⁴² Menurut saya jika sikap gereja seperti demikian terus bagaimana dapat merayakan seksualitas dengan baik sebagai wujud pemberian Allah pada manusia.

Gagasan untuk merayakan seksualitas diperkuat kembali oleh Andalas dengan ungkapannya bahwa teologi kemanusiaan atau relasi kasih menolak diskriminasi terhadap subyek relasi sejenis.⁴³ Andalas juga menambahkan adanya tangan Allah terentang kepada semua anak yang membuka diri untuk menyambut-Nya dalam hal ini teologi kemanusiaan menembus tubuh subyek relasi sejenis dengan mengembalikan martabatnya sebagai ciptaan Allah.⁴⁴ Dengan adanya pembahasan demikian, perayaan seksualitas bukan hanya berlaku pada kaum homoseksual saja melainkan juga berlaku bagi biseksual, transeksual, dan sebagainya.

Bahkan dalam perkembangannya, merayakan seksualitas sebagai pemberian Allah juga merambah pada sesuatu yang dekat dengan seni yakni melalui drama, liturgi, penyembuhan korban penyimpangan seksualitas dengan tarian dan liturgi, keintiman hubungan, persahabatan dan petunjuk hidup spiritual, masih ada berbagai perayaan dan kisah-kisah tertentu untuk menghargai seksualitas tersebut.⁴⁵

Memang terasa aneh bagaimana bisa tindakan seni dapat sebagai wujud merayakan seksualitas terhadap korban penyimpangan seksualitas? Ternyata benar adanya hal ini tercipta dari pengalaman Hersberger bahwa tarian spiritual tersebut menguatkan dan memampukan perempuan korban penyimpangan seksualitas tersebut sebagai sarana penyaluran berkat dan cinta Allah.⁴⁶

Jadi, pada akhirnya daripada memojokkan mereka yang memiliki orientasi seksual yang dianggap tak lazim dalam masyarakat yang terdiri dari homoseksual, biseksual, dan transeksual sebaiknya hendaknya saling mendukung, dan menyatakan cinta dengan perwujudan merayakan seksualitas serta yang terpenting adalah menerima mereka dengan tangan terbuka guna memanusiakan orang yang termarginalkan dalam masyarakat sebagai wujud pemberian rahmat Allah bagi semua orang. Bahkan yang tak kalah penting, membantu tersangka perilaku dan korban penyimpangan seksual ke arah yang lebih baik sehingga ia dapat memperoleh keutuhan diri kembali dan pada akhirnya kedamaian serta perayaan kasih Allah dapat benar-benar dirasakan.

Daftar Pustaka

- Andalas, P. Mutiara. *Lahir Dari Rahim*. Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- Collins, John J. *Introduction to the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- Drakeford, John W. *A Christian View of Homosexuality*. Tennessee: Broadman Press, 1977.
- GPIB. "Akta Gereja Hasil Persidangan Sinode GPIB Ke XVI Di Sekesalam, Bandung Tahun 1995." www.ettatha.org/index/akta_gereja/cat/83/level1.
- Hershberger, Anne K. *Seksualitas Pemberian Allah*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2008.
- Kadir, Hatib Abdul. *Tangan Kuasa Dalam Kelamin: Telaah Homo, Pekerja Seks, Dan Seks Bebas Di Indonesia*. Yogyakarta: INSISTP Press, 2007.

⁴¹Andalas, *Lahir Dari Rahim*, 226.

⁴²GPIB, "Akta Gereja Hasil Persidangan Sinode GPIB Ke XVI Di Sekesalam, Bandung Tahun 1995," www.ettatha.org/index/akta_gereja/cat/83/level1.

⁴³Andalas, *Lahir Dari Rahim*, 228.

⁴⁴Andalas, *Lahir Dari Rahim*, 229.

⁴⁵Hershberger, *Seksualitas Pemberian Allah*, 215.

⁴⁶Hershberger, *Seksualitas Pemberian Allah*, 215.

Oetomo, Dede. Memberi Suara Pada Yang Bisu.
Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2003.

Sergina. "Pro-Kontra Homoseksualitas: Sebuah Kritik Ideologi Terhadap Penafsiran Teks-Teks Alkitab Yang Pro-Kontra Terhadap Homoseksualitas Dalam Upaya Membangun Teologi Baru Bagi Kaum Homoseksual Yang Termarginalkan." Universitas Kristen Duta Wacana, 2011.

Suparno, Paul. Seksualitas Kaum Berjubah.
Yogyakarta: Kanisius, 2007.

Telnoni, J.A. Tafsir Kidung Agung. Kupang: Artha Wacana Press, 2005.

Vawter, Bruce. On Genesis: A New Reading.
London: Geoffrey Chapman, 1977.

Operasi *Kindertransport* Sebagai Tanggung Jawab: Tinjauan Etika Levinas dalam Film *One Life* (2024)

Beda Holy Septianno

nenoseptianno@gmail.com

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

Abstrak

Bagi Levinas tanggung jawab bersumber dari orang lain. Setiap perjumpaan dengan orang lain ini selalu menimbulkan situasi etis tertentu. Oleh karena itu, tindakan yang etis dalam pandangan Levinas tidak melupakan pengalaman konkret dinamika jiwa manusia. Melalui makalah ini, pengalaman tersebut hendak dikontekstualisasikan dalam Film *One Life* (2024) yang mengisahkan Nicholas Winstons sebagai seorang yang terlibat dalam operasi penyelamatan kemanusiaan dengan Kereta Api untuk anak-anak keturunan Yahudi di zaman pendudukan Nazi (*kindertransport*). Tulisan ini menguraikan pemikiran Levinas tentang tanggung jawab yang mendahului kebebasan berdasarkan situasi perasaan Winstons yang mengatakan: "Lihat aku harus melakukan sesuatu", saat ia bertatapan muka dengan seorang anak perempuan yang tinggal di sebuah kamp pengungsi di Sudetenland, daerah bagian Cekoslowakia tahun 1938. Makalah ini mendiskusikan bagaimana memahami tanggung jawab yang bukan sebuah altruisme dan melampaui kebebasan kita. Menurut Levinas tanggung jawab ini tanpa dasar dan melampaui ontologi. Tanggung jawab ini dari mulanya sudah ada lebih dulu (*an-arkhe*) dan merupakan hakikat eksistensi manusia.

Kata Kunci: tanggung-jawab, etika, Yang-Lain, kedekatan, wajah.

Pendahuluan

Menjelang permulaan perang dunia ke-II telah

dilakukan pembunuhan secara medis kepada pasien anak-anak, yang dimulai di Jerman lalu menyebar ke Polandia Barat di musim gugur tahun 1939. Kediktatoran nazi ini membenarkan ilmu pengetahuan sebagai alat penghancuran untuk menyisakan bangsa Aryan yang sehat. "Pembunuhan anak-anak sendiri menjadi jantung dari proyek pemusnahan rasial bangsa Yahudi di masa depan."¹ Film *One Life* (2024) besutan sutradara James Hawes mengisahkan tahun-tahun mencekam ketika terjadi pembunuhan anak-anak Yahudi oleh Nazi. Drama biografi yang ditulis oleh Lucinda Coxon dan Nick Drake ini berangkat dari pengalaman seorang Nicholas Winston yang menolong anak-anak Yahudi di kamp pengungsi di Cekoslowakia. Dalam pembukaan kisahnya, diceritakan di tahun 1938 koran *Evening National* menerbitkan berita dengan judul bercetak tebal "Penderitaan Para Pengungsi Setelah Pendudukan Jerman di Sudetenland Ceko." Membaca koran tersebut, Winston merespon: "Lihat, aku harus melakukan sesuatu. Aku tidak bisa di sini saja."

Dalam konteks pengalaman Winston, jika dipahami dengan alur pemikiran Levinas, kita melihat bahwa sang Aku (*The I*) yang berjumpa dengan wajah anak-anak (*The Other*), menimbulkan situasi etis tertentu yang membuat sang Aku terobsesi mengarah ke sesuatu yang sama sekali lain. Dalam *Totality and Infinity*, Levinas menandakan pentingnya hasrat metafisik seperti itu, yang tidak pernah rindu kembali ke diri sendiri. Persoalannya, bagaimana memahami bahwa wajah anak-anak Yahudi seperti diperlihatkan dalam *One Life* adalah Yang-

¹ Nicholas Stargardt, "Children" dalam *The Oxford Handbook of Holocaust Studies*, ed. Peter Hayes dan John K. Roth (New York: Oxford University Press, 2010), h. 218.

Lain yang benar-benar transenden bagi Winston?

Secara alamiah, menurut Levinas, kita lebih nyaman berelasi dengan orang yang sama. Levinas menulis “sang Aku identik dalam segala keberlainannya”.² Maksudnya, secara alamiah sang Aku (*The I*) ingin membawa semua yang lain ke dalam rumah miliknya. Hal tersebut terjadi manakala yang lain direpresentasi atau didefinisikan. Dalam konteks film *One Life*, anak-anak keturunan Yahudi yang mendapat tematisasi atau stigmatisasi merupakan transmigrasi ke dalam diri saya (*The Same*), yaitu karakter alami dalam diri ketika semua sudah diidentifikasi dengan diri saya. Pertanyaannya, bagaimana menghentikan gerak alamiah manusia ini?

Levinas menulis bahwa “pemertanyaan kepada Yang-Sama (*The Same*), yang tidak bisa terjadi dalam spontanitas egoistik Yang-Sama, hanya terjadi karena orang lain.”³ Namun, Levinas tidak sedang menganjurkan introspeksi yang masih mengeliminasi kehadiran orang lain. Levinas menunjukan bagaimana orang lain adalah *jejak* yang tak terbatas dalam sang Aku. Konsep tersebut menunjuk apa yang dimaksud Levinas sebagai subjek etis yang bertanggung-jawab melampaui kebebasan (*prior to freedom*).

Metode Penelitian

Makalah ini hendak mendalami pemikiran Levinas tentang tanggung jawab etis. Metode penelitian yang digunakan adalah studi tekstual yang mengelaborasi beberapa peristiwa atau adegan dalam film *One Life* yang selaras dengan aspek tertentu dari pemikiran Levinas tentang tanggung jawab. Penulis akan memberi pertimbangan mengenai relevansi dan keterbatasan pemikiran Levinas dalam peristiwa yang dikisahkan atau digambarkan dalam film *One Life*.

Pembahasan

Wajah Anak-anak dalam Holocaust

Film *One Life* (2024) bukanlah nostalgia kehidupan manis, melainkan wajah suram

tentang hidup atau mati anak-anak keturunan Yahudi menjelang perang dunia II (1938-1940). *One Life* memperlihatkan realitas telanjang anak-anak yang kelaparan, kedinginan dan sakit-sakitan. Mereka hidup di kamp pengungsi di Sudetenland, daerah bagian Cekoslowakia.⁴ *One Life* memperlihatkan suasana para pengungsi yang tidur di barak dengan bed yang kotor. Orang-orang sibuk mengurus dokumen keluarga yang tersisa. Seorang ibu batuk-batuk, orang lain lagi menangis, kedinginan dan mencoba mencari air hangat. Apa yang terlihat adalah tenda-tenda yang sudah usang dan para pengungsi membuat perapian di tengah suhu yang dingin. Dalam situasi tersebut hampir tidak ada yang peduli pada masa depan anak-anak. Melihat dan berjumpa dengan anak-anak dalam kenyataan di lapangan, Winston muda mengkritisi keputusan para pekerja sosial yang ketika itu *hanya* ingin menyelamatkan para politisi Yahudi. Ia berkata, “bagaimana dengan anak-anak dan keluarganya?”⁵ Kegelisahan ungkapan Winston tersebut dikatakannya setelah pengalaman bertemu seorang anak perempuan yang dipikirkannya minta sesuatu darinya.

Winston berjalan di tanah becek dan udara lembab. Kamp pengungsi di Sudetenland yang dilewatinya seperti tidak memberikan harapan kehidupan. Ia memotret dengan kamera saku miliknya, beberapa wajah anak yang maju mendekatinya. Hati Winston terdesak juga melihat mata mereka yang benar-benar lapar. Saat itu hanya tinggal sedikit batang coklat di saku celananya. Jadi, diberikan satu-satunya coklat itu ke anak-anak. “Oh kau juga mau sedikit? Tapi hanya ada sedikit. Ini yang terakhir.” Muncul seorang anak perempuan yang menggendong bayi entah dari mana. Ia tidak kebagian coklat. Winston berkata: “Maaf aku akan membawa lagi nanti”.⁶

Dari sikapnya yang ingin menolong anak-anak Yahudi supaya terbebas dari kondisi yang tidak manusiawi di Cekoslowakia, kita bisa membaca ini sebagai ciri khas Winston yang mempunyai kesadaran: kebebasan. Artinya, boleh jadi Winston secara sadar terkesan digerakkan oleh

² Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, terj. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), h. 36.

³ Levinas, *Totality and Infinity*, h. 43.

⁴ Stargardt menjelaskan bahwa Tahun 1942 di Warsaw, Polandia, dampak pendudukan nazi dengan proyek pembunuhan massal untuk menghabisi keturunan Yahudi membuat anak-anak di kamp pengungsi Yahudi menimbulkan masalah serius tentang kesehatan. Banyak

dari anak-anak Polandia saat itu menderita kelaparan, sanitasi yang buruk yang membuat kulit mereka ditumbuhi jamur, kerusakan gigi dan penyakit TBC. Lihat artikel “Children” dalam *The Oxford Handbook of Holocaust Studies*, h. 224.

⁵ Hawes, James. 2023. *One Life*. BBC Film dan Warner Bros. Picture. 110 menit. Lihat menit/detik ke 17’47”.

⁶ *One Life* (2023), 16’00”.

kebebasannya untuk menolong anak-anak. Ia ingin menolong anak-anak karena 'berpikir' tentang anak-anak itu. Namun, dialog berikut memberikan suatu gambaran gerak dinamika jiwa Winston yang seperti melampaui kebebasannya:

"Apa kamu Yahudi, Mr. Winston?", tanya seseorang.// Jawabnya: "Kenapa kamu tanya begitu?"// "Karena aku penasaran kenapa seorang mau ambil tanggung jawab besar buat orang yang tidak ada hubungannya dengan seorang broker saham dari London seperti kamu."// Jawab Winston, "Keluarga ayahku datang dari Jerman ke London 1870 an. Sampai beberapa bulan lalu, kami lewati perang terakhir dengan nama belakang Jerman dan ibuku tidak tahan melewati lagi. dan kakek-nenekku dari kedua sisi Yahudi. Tapi aku dibaptis di gereja Inggris. Jadi, aku tidak tahu kamu bakal panggil aku apa?".// "Baiklah, saya anggap kamu [Winston] Yahudi".// Jawab Winston, "Saya orang Eropa, agnostik dan sosialis. Saya harus [menyelamatkan anak-anak]."⁷

Winston mengatakan pada akhir pernyataannya di hadapan seorang yang mempunyai otoritas menyimpan data identitas anak-anak Yahudi, "I must" atau saya harus. Dalam film dikatakan secara lisan oleh Winston sendiri bahwa salah satu alasan keinginannya menyelamatkan anak-anak karena pengalaman pernah melewati perang bersama keluarganya." Namun, jika permulaan tanggung-jawab Winston seperti dikatakannya adalah karena ingatan tertentu yang hadir kembali, kesulitan lalu muncul. Bagi Levinas yang menulis bahwa "subjek tidak bisa dideskripsikan dalam basis intensionalitas, aktivitas representatif, objektifikasi, kebebasan dan kehendak, kita bisa menilai bahwa cara Winston mengingat adalah aktivitas mendalam untuk mengetahui. Yang Lain ternyata sama saja denganku (Winston). Hal ini akan menghapus pluralisme Yang-Lain.

Untuk melawan gagasan bahwa kita digerakkan oleh representasi afektif dalam intensi subjek, misalnya keinginan Winston yang dipengaruhi oleh ingatan perang sebelumnya (tetapi juga karena pertemuan dengan wajah Lenka Weiss

yang menggendong bayi!), Levinas menyebut tentang istilah *proximity* atau "kedekatan".⁸ Terminologi *proximity* adalah istilah kunci yang ditawarkan Levinas untuk mendahului segala konsep "kemanusiaan". Orang lain tidak direduksi dalam representasi dan Ada.

Apa yang dikatakan Winston sebagai alasan keinginannya menolong anak-anak Yahudi, yaitu karena teringat pengalaman masa kecil, seperti digambarkan dalam film, terjadi setelah perjumpaan muka antara Winston dan anak-anak Yahudi di sebuah kamp di Sudetenland. Di sini, hubungan dengan wajah tetap yang utama. Justru kata-kata Winston yang memiliki obsesi terhadap Yang-Lain yang takterbatas, yaitu wajah anak-anak Yahudi, menunjukkan tanda "kedekatan" ini. "*Proximity* (kedekatan) tidak dipahami sebagai kesadaran yang dekat artinya dengan mengetahui atau setara sebagai ego yang cenderung merengkuh kekuasaan."⁹

Wajah anak-anak yang menampakkan dirinya kepada Winston menimbulkan perasaan bahwa anak-anak juga manusia seperti dirinya yang dapat merasa haus, lapar dan sakit. Bagi Levinas, wajah dimaksudkan bukan untuk menunjuk perkara tubuh semata. Wajah di sini adalah yang takterbatas (*the infinite*) dan melampaui semua gagasan kita terhadapnya. Yang takterbatas ini adalah lawan dari totalitas yang bersumber dari filsafat tentang Ada. Ide tentang yang takterbatas ini sangat penting dalam etika Levinas. Maksudnya, kita sesungguhnya tidak bisa menundukkan orang lain dalam abstraksi tertentu. Wajah yang tak terbatas ini selalu lolos dari upaya kita yang ingin mengobjekkannya. Namun, sebagaimana sejarah filsafat Barat ingin mengetahui segala hal dalam konteks Ada (*being*), mengikuti kritik Levinas, kita telah berpura-pura keluar dari diri sendiri dalam relasi dengan manusia hidup yang takterbatas. Dalam arti ini, "makna selalu mengambil tempat di dalam konteks Ada."¹⁰ Levinas mengafirmasi bahwa etika sebagai filsafat pertama dapat mencegah totalitas seperti itu.

Menarik bahwa kisah Winston yang diperlihatkan dalam *One Life* tidak berporos pada soal bagaimana tokoh protagonis itu memaknai anak-anak Yahudi dalam konteks bahaya pembunuhan oleh Nazi. Hal ini terlihat saat

⁷ *One Life* (2023), 21' 21" - 25' 17".

⁸ Howard Caygill, *Levinas & the Political*, (London: Routledge, 2005), h. 129-131. Caygill menegaskan bahwa istilah 'kedekatan' (*proximity*) digunakan Levinas dalam mengembangkan model subjektivitas bertanggung jawab. Subjektivitas yang ditandai oleh tanggung jawab ini melampaui pengalaman kebebasan. Makalah ini selanjutnya

memberi perhatian khusus pada elaborasi tentang arti 'kedekatan' (*proximity*) ini.

⁹ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, terj. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998), h. 84.

¹⁰ David Ross Fryer, *The Intervention of The Other* (New York: Other Press, 2004), h. 158.

Winston menulis surat kepada surat kabar *The Times* di Inggris berdasarkan kunjungannya yang pertama ke kamp pengungsi di Sudetenland: "Aku baru saja pulang dari Praha. Di mana aku mengevaluasi nasib para pengungsi di kota tersebut. Di antara banyaknya jiwa yang kurang beruntung, aku menemukan sekitar 2000 anak yang tinggal di kamp-kamp yang lembab dan kotor, berlebihan penghuninya. Di salah satu kamp, beberapa sudah meninggal karena penyakit. Aku melihat seorang ibu menggendong anaknya yang sudah mati. Ribuan anak yang berjuang untuk bertahan hidup di hadapan ancaman invasi Nazi dan horor yang akan datang. Kami sedang bekerja untuk mengungsikan anak-anak ini dengan kereta ke tempat aman di Britania secepat mungkin."¹¹ Pesan tertulis ini menjadi wujud dari sensibilitas Winston yang disentuh oleh realitas manusia yang hidup.

Pembacaan kita terhadap aktivitas Winston yang menulis tentang realitas anak-anak Yahudi boleh jadi dimengerti sebagai aktivitas tentang "kesadaran akan sesuatu" atau "persepsi tentang apa yang dirasakan". Kita bisa menyebutnya sebagai pengungkapan makna karena aktivitas interpretasi itu sendiri. Dengan pengertian ini, makna *sensibilitas* hanya mendapat arti sebagai keterbukaan pengungkapan atau 'kesadaran akan sesuatu'.

Levinas menyatakan bahwa relasi yang etis, yang menuntut sensibilitas kita, sama sekali tidak berporos pada diskursus deliberatif dan komprehensif yang muaranya adalah menundukkan orang lain dalam kategori Ada (*being*). Hal ini bisa dibaca apabila keinginan atau kebebasan Winston terutama dipengaruhi oleh kesadaran, intuisi, ide, penglihatan dan sinkronisasi elemen-elemen dalam sejarah. Tetapi, menurut David Ross Fryer, dalam pemikiran Levinas justru terkandung kritik terhadap kesadaran, "kesadaran adalah masalah subjek yang berusaha mengenali semua yang di luar dalam kerangka Yang-Sama."¹² Maksudnya, di satu sisi kesadaran telah membuat objek menampakkan diri kepada kesadaran (*presence*). Dalam arti ini, 'ke-lain-nan dari objek kesadaran ternyata sama saja denganku, yang berakibat menghapus pluralisme Yang-Lain.'¹³ Ini merupakan reduksi sifat-sifat orang lain ke Yang-

Sama. Objek kesadaran itu diperlakukan demi kenikmatan (*enjoyment*) sang Aku. Untuk alasan mengapa hal ini terjadi, Levinas mengafirmasi bahwa itu merupakan gerak alamiah manusia. Di lain sisi, masalah kesadaran adalah masalah temporal. Artinya, semua tindak kebebasan dipahami sebagai peristiwa (*event*) yang terjadi dengan permulaan tertentu. Levinas menyebut rasionalitas ini adalah penemuan sebuah awal prinsip dasar (modal ontologis).¹⁴

Gerakan Transenden Menuju Orang Lain

Dalam salah satu teori intersubjektivitas umumnya diterima bahwa relasi resiprokal adalah dasar kemanusiaan. Relasi itu menunjukkan persoalan kesadaran, apabila diri kita mendapat afeksi atau pemberian dari yang lain, kita akan mempunyai alasan untuk membantu mereka. Bagi Levinas, model relasi resiprokal masih berada dalam kategori Ada yang mengetahui. Berseberangan dengan itu, Levinas menawarkan istilah "kedekatan" (*proximity*) yang bersifat tanpa permulaan dan di luar waktu yang dapat direpresentasikan. Levinas menulis "kedekatan ini tidak terdiri dari kesadaran (*cognition*) akan sesuatu. Karena jika masih mengikuti kesadaran, maka akan jatuh pada tematisasi."¹⁵ Hal ini dialami dalam relasi asimetris.

Lebih dari sebuah pertimbangan kesadaran, hasrat Winston untuk menolong anak-anak keturunan Yahudi supaya mendapat keluarga asuh di negara bagian Eropa lain, itu terjadi lantaran adanya relasi *asimetris*. Kita dapat melihat dalam adegan ini:

Gadis kecil yang menggendong bayi kembali menatap Winston. Ini pertemuan kedua kalinya dengan Lenka Weiss dan bayinya (yang sudah tidak memiliki orang tua). Winston mendaftarkan mereka berdua, membuatkan mereka dokumen yang sah untuk bisa dibawa ke London. Melihat gadis itu, Winston merasa tidak pernah cukup untuk membantu. Winston benar-benar melihat gadis itu dalam bahaya besar, tetapi Winston juga tidak bisa menolak, justru karena gadis itu sendirian dan seperti meninggalkan perasaan yang mengatakan: "jangan tinggalkanku sendirian".¹⁶

¹¹ *One Life* (2023), 37'40" - 38'48".

¹² David Ross Fryer, *The Intervention of The Other*, h. 161.

¹³ John C. Simon, "Yang Lain" Dalam Pemikiran Levinas Dan Ricoeur Terkait Prinsip Hidup Bermasyarakat".

Indonesian Journal of Theology 6 (2):138-62, 2018, h. 155-166.

¹⁴ Emmanuel Levinas, *Humanism of the Other*, terj. Nidra Poller (Chicago: University of Illinois Press, 2003), h. 49.

Levinas menulis bahwa kesadaran adalah sebuah modus keberadaan yang sedemikian rupa sehingga permulaan adalah hal yang esensial.

¹⁵ Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, h. 81.

¹⁶ *One Life* (2023), 29;18"-30'17".

Bagi Levinas, tanggung jawab memiliki asumsi bahwa ada relasi asimetris. Relasi ini memuat ide ketakterbatasan (*the idea of the Infinite*) di dalam diri sang Aku (*the other in me*). Sebagai yang takterbatas, wajah orang lain melampaui diriku. Subjek orang lain seperti ini, bagi Levinas menunjuk suatu yang tak terbatas, dan jejaknya kita lihat dalam wajah Yang-Lain, seperti misalnya wajah Lenka Weiss yang lapar dan terpinggirkan dalam situasi tidak adil. Hal ini ingin menjelaskan bagaimana tanggung jawab dari subjek etis itu melampaui kebebasan. Dalam arti ini, sang Aku sebenarnya tidak lagi berada di level Ada (*being*) dalam mendekati orang lain. Dalam pemikiran Levinas, istilah 'kedekatan' (*proximity*) menjadi alternatif untuk memahami tindakan pemberian aktif dari tanggung jawab kita yang sebenarnya merupakan penerimaan pasif dan tanpa permulaan. Kedekatan ini bukan dalam arti waktu dan ruang, melainkan tanda bahwa Yang-Lain ada dalam sang Aku. Levinas menulis 'kedekatan' ini memilih saya sebagai yang tidak tergantikan dalam tanggung jawab kepada yang lain.

"Tanggung jawab mengikat saya sebagai sesuatu yang tak tergantikan dan unik. Ini mengikat saya sebagai orang yang terpilih. Sampai pada tingkat di mana itu menarik tanggung jawab saya dan melarang saya untuk diganti. Karena tak tergantikan oleh tanggung jawab ini, saya tidak dapat menyelip pergi dari hadapan 'tetangga', di sini saya berjanji kepada yang lain tanpa kemungkinan untuk melepaskan diri." (Levinas, *Of God Comes to Mind*, h.71).

"Wajah yang takterbatas menampakkan dirinya bukan sebagai *present* (atau representasi, atau ingatan), tetapi selalu lolos, seolah-olah seperti telah kita lihat, namun hanya tinggal seperti *jejak*."¹⁷ Di sini artinya, orang lain sebagai yang takterbatas memang sungguh melampaui Ada. "Tanggung jawab kepada orang lain adalah ekspresi dari relasi dengan yang tak terbatas (*the Infinite*)."¹⁸ Dengan kata lain, Wajah sebagai yang takterbatas, yang dialami dalam pertemuan konkret, menciptakan relasi yang etis dan jalan kepada transendensi yang sejati, yaitu tanggung jawab etis terhadap Yang Lain. Levinas

¹⁷ Thomas Hidy Tjaya, "Does Ethics Presuppose Religion? A Levinas Perspective" (Jurnal Filsafat dan Teologi STF Driyarkara (Diskursus) 20 (2), 171-205, 2024), h. 177.

¹⁸ Hidy Tjaya, "Does Ethics Presuppose Religion? A Levinas Perspective", h. 183.

menunjukkan betapa kedekatan itu membuat kita tidak bisa lari dari tanggung jawab.

Tanggung Jawab Sejati dalam Relasi Etis Manusia

Peristiwa Holocaust merupakan tragedi kemanusiaan yang terjadi justru dalam semangat zaman modern. Menurut Zygmunt Bauman dalam *Modernity and the Holocaust* (1989), "dunia rasional dari peradaban modernlah yang membuat Holocaust dapat dipikirkan."¹⁹ Maksudnya, kengerian Holocaust bukanlah *antithesis* dari peradaban modern dan semua yang dapat dipikirkan. Holocaust adalah wajah lain dari masyarakat modern yang melekat pada tubuh modernitas itu sendiri. Ia berpandangan bahwa aturan-aturan rasionalitas instrumental oleh Nazi tidak mendiskualifikasi metode 'rekayasa sosial'-nya sebagai tidak rasional. Sebaliknya, budaya birokrasi Nazi yang melihat masyarakat sebagai objek administrasi justru sangat 'masuk-akal'.²⁰ Levinas yang pernah tinggal di kamp konsentrasi Nazi (1940-1945), dan boleh jadi sangat mempengaruhi pemikirannya, mengafirmasi bahwa cara pandang Nazi adalah sebuah ontologi yang mereduksi Yang Lain sebagai Yang Sama.²¹

Levinas mengkritisi kepercayaan bahwa *hanya* rasionalitas politis yang mampu menjawab masalah politik, lalu mengusung suatu tatanan politik yang bertumpu pada tanggung jawab etis dari relasi antar wajah (*face-to-face*).²² Pada film *One Life*, kita melihat kepercayaan itu dalam fakta birokrasi Nazi yang menjadikan manusia sebagai objek administrasi semata. Birokrasi Nazi melihat alteritas orang-orang Yahudi sebagai identik dengan diri mereka, sehingga menjadi sebuah relasi ekonomis dan upaya kepemilikan atas Yang-Lain.

Memang, segala upaya penyelamatan yang dilakukan oleh Winston dan rekan-rekan aktivis lainnya juga harus menempuh jalur birokrasi yang kurang lebih serupa. Maksudnya, kita melihat bagaimana salah satu tugas utama Winston, yaitu melakukan pekerjaan mendata anak-anak yang siap diselamatkan dengan perjalanan kereta api (*kindertransport*). Dari sini kemudian dapat dimengerti bahwa penyelamatan anak-anak juga termasuk

¹⁹ Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (England: Polity Press, 1991), h. 13.

²⁰ Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, h. 18.

²¹ Levinas, *Totality and Infinity*, h. 43.

²² Emmanuel Levinas, *Basic Philosophical Writings*, diedit Adrian Peperzak, dkk (Bloomington: Indiana University Press, 1996), h. 161.

persoalan membuat anak-anak itu sebagai data yang sah dan formal bagi birokrasi negara penerima.

Sebagai seorang yang mengalami dampak langsung dari Nazi, Levinas sangat mengkritik pendekatan Nazi yang “meletakkan kodrat atau esensi manusia tidak lagi berdasar pada kebebasan atau roh, tetapi pada semacam ikatan (*enchaînement*) dengan tubuh atau Ada (*body/being*).”²³ Maksudnya, Levinas menunjukkan bahwa tematisasi yang dibuat oleh Nazi terhadap bangsa Yahudi sebagai ras manusia yang tidak sehat, dilawankan dengan bangsa Aryans yang sehat, menjadi ‘masuk-akal’ dengan mengikatkan identitas tersebut kepada tubuh manusianya (*being*). Dengan pemahaman di bawah kuasa ontologi seperti itu, menurut Levinas kita tidak pernah mencapai transendensi sejati. Sebaliknya, ini merupakan totalisasi atau reduksi sifat Yang-Lain ke Yang-Sama. Reduksi ini dilakukan Nazi melalui tematisasi terhadap bangsa Yahudi.

Dalam rangka menjelaskan arti tanggung jawab etis, Levinas menolak sebuah tematisasi atau pemberian identitas orang lain. “Tematisasi tersebut akan mengubah pasivitas paling murni ke dalam sebuah [pencarian makna Ada] dari pilihan oleh subjek.”²⁴ Artinya, tanggung jawab jatuh pada pengalaman intensionalitas semata yang mencari makna Ada. Bagi Levinas, tanggung jawab senantiasa mendahului intensionalitas.” Ia menulis bahwa hal yang mendahului kita untuk berpikir berlangsung dalam *interioritas* manusia itu sendiri:

*“Interioritas memperlihatkan bahwa dalam Ada (being) permulaan itu sudah ada presedennya, tapi apa yang mendahului Ada tidak hadir pada tatapan bebas yang membuat dirinya hadir atau dihadirkan kembali, tetapi sesuatu yang sudah terjadi, melampaui ketika kita berpikir saat ini dan tidak melalui kesadaran. Dengan kata lain, sesuatu yang mendahului segala permulaan dan prinsip, sesuatu yang, secara anarkis, terlepas dari keberadaan dan mendahului keberadaan.”*²⁵

Konsep *interioritas* ini dalam pemikiran Levinas digunakan untuk memperlihatkan perbedaannya dengan konsep *kesadaran*. Levinas melihat kesadaran adalah modus keberadaan yang dengannya *permulaan* menjadi hal yang esensial. Rasionalitas merupakan pencarian atau

penemuan sebuah awal atau prinsip dasar realitas. Pemikiran ontologis tersebut mendapat maknanya dalam kata-kata. Sementara itu, dalam *Humanism of The Other* Levinas berpandangan bahwa interioritas ini tidak dapat dikomunikasikan atau dipegang dalam kata, tetapi dalam dirinya kita adalah tanggung jawab sebelum kebebasan (*an-arche*).

Peristiwa Nicholas Winston yang menyusun strategi dan tindakan untuk penyelamatan anak-anak Yahudi, sebagaimana diperlihatkan dalam *One Life*, tidak mengeksplisitasi alasan-alasan sang protagonis tentang mengapa ia harus menolong. Sesudah melihat suasana barak para pengungsi dan perjumpaan melihat ‘wajah’ anak-anak, Winston bertanya “kenapa tidak anak-anak ini yang menjadi prioritas”. Tetapi, rekan kerja Winston, memperingatkannya dengan alasan bahwa penyelamatan anak-anak tidaklah mungkin karena masih ada selusin tempat seperti di Suddenteland dan para relawan saat itu tidak punya uang serta tenaga kerja lebih.²⁶

Di hadapan kesulitan itu, interioritas Winston, yang ‘terwujud’ dalam kata-kata, berkata: “Kita yakin bahwa ini mungkin. Kita bisa menggunakan *kindertransport* (kereta pemerintah Inggris) [Meskipun kereta itu hanya untuk anak-anak yang meninggalkan Jerman atau Austria, dan bukan dari Ceko]. “Biarkan aku...biarkan aku mencoba” [Meskipun anak-anak dalam bahaya ditolak di Inggris]. “Pasti ada informasi atau data yang ada” [Meskipun banyak anak-anak yang tidak punya dokumen resmi]. “Kita perlu mendapat kepercayaan mereka. Tolong biarkan aku mencoba” [Meskipun penggalangan dana sulit dan pembuatan visa untuk anak-anak sering menempuh jalur informal].”²⁷

Sekelumit dinamika jiwa Winston di atas, menunjukkan suatu relasi yang tidak hanya menangkap apa yang dikatakan. Bagi Levinas, yang membedakan konsep *the Saying* dan *the Said*, memandang bahwa relasi ideal manusia itu menangkap apa yang tidak dikatakan (*the Saying*). Sementara itu, Levinas mengakui bahwa gerak alamiah kita adalah melakukan kompromi (tematitisi) untuk mereduksi orang lain sebagai sebatas dokumen yang dapat dikatakan (*the Said*).

Interioritas Winston tampak bukan sebagai intensionalitas yang mengingini hal di luar

²³ Emmanuel Levinas, “Reflections on the Philosophy of Hitlerism,” *Critical Inquiry*, terj. Sean Hand 17:1 (1990: Autumn), h. 69.

²⁴ Levinas, *Humanism of the Other*, h. 50.

²⁵ Levinas, *Humanism of the Other*, h. 51.

²⁶ *One Life* (2023), 19’34”-20’48”.

²⁷ *One Life* (2023), 19’ 34”-20’48”.

dirinya, yang mana *need* atau keinginan itu mengandung makna awal dan akhir. Justru, kita melihat subjektivitas pasif yang memiliki sensibilitas. Sensibilitas ini tidak diinisiasi oleh relasi intensionalitas, tetapi dari adanya “kedekatan” (*proximity*). Sensibilitas kita ini berasal dari kedekatan dengan Yang-Lain (ada orang lain di dalam diriku), sebelum segala intervensi dari penyebab yang kita pikirkan.²⁸ Levinas menyebut *kedekatan* (*proximity*) adalah sebuah relasi anarkis tanpa mediasi akan prinsip dan idealitas tertentu.²⁹ Maka, selaras dengan pemikiran Levinas, wajah anak-anak yang tak terbatas yang dijumpai oleh Winston tidak dapat dipahami sepenuhnya.

Dengan mengafirmasi pemahaman kepada *proximity*, yaitu *kedekatan* yang dalam arti ada orang lain di dalam diriku, di mana orang lain membuat kita tersandera, maka tanggung-jawab ini melampaui atau mendahului kebebasan kita.

Yang-Lain Sama Sekali Lain: Sampai Sejauh Mana?

Husserl menilai bahwa yang lain sebagai aku yang lain, seperti sebuah transfer diri. Sementara itu, pemikiran Levinas menunjukkan bahwa Yang-Lain sama sekali lain. Yang-Lain ini jauh dan asing serta tak terbatas. Dalam arti ini, Levinas menolak cara berpikir ontologi Barat, sebuah filsafat tentang Ada yang berujung pada konsepsi, pemahaman dan kepemilikan atas Yang-Lain.

Dalam *One Life* diperlihatkan sosok Winston muda ketika menjadi relawan sosial berjumpa dengan anak-anak keturunan Yahudi, lalu merasa bertanggung-jawab untuk menolong mereka. Ia melihat ketakterbatasan wajah anak-anak Yahudi, yang mendahului segala intensi atau kehendaknya untuk mengikutkan anak-anak dalam operasi *kindertransport*. Wajah anak-anak Yahudi yang lapar dan terasing ini sedemikian tak terbatas sehingga selalu lolos dari upaya Winston untuk mengerti. Dengan kata lain, mereka sungguh tidak dapat dipahami sepenuhnya.

Akan tetapi, berdasarkan beberapa peristiwa atau adegan dalam film *One Life*, dimensi ‘Yang-Lain sama sekali lain’ tidak sepenuhnya terbebas dari sifat Yang-Sama. Maksudnya, bagaimana Yang-

Lain bisa berkomunikasi dengan subjek, dalam hal ini dengan Winston, rupanya perlu juga diterima tentang “harus ada sifat yang sama”. Yang-Sama di sini artinya sama secara antropologi-filosofis, bukan kesamaan psikologis. Yang-Sama juga menunjuk pada arti ‘sesama’ (kemanusiaan). Sebagai contoh, saat Winston mengungkapkan ini: “Keluarga ayahku datang dari Jerman ke London 1870 an. Sampai beberapa bulan lalu, kami lewati perang terakhir dengan nama belakang Jerman dan ibuku tidak tahan melewati lagi. Dan kakek-nenekku dari kedua sisi Yahudi.”³⁰ Memahami situasi ini, mengikuti kritik Ricoeur, tindakan kita tetap dari diri kita namun sudah diemansipasi oleh yang lain. Kita bertanggung jawab bukan karena dituntut oleh Yang-Lain, tetapi karena kritis terhadap diri sendiri, di mana Yang-Lain memurnikan diriku.³¹ Menurut Ricoeur, dalam relasi asimetris yang diusung oleh Levinas terdapat kemungkinan kekerasan, “baik dalam bentuk reduksi Yang Lain (the Other) kepada Yang Sama (the Same) atau dalam bentuk invasi dan perintah dari Yang Lain sebagai tuan agar Aku menjadi sandera bagi dia.”³² Ia ingin mengembalikan relasi simetris yang sadar sebagai kritik terhadap relasi asimetris yang dibangun Levinas.

Ada yang sama dengan diri kita memungkinkan bagaimana yang lain bisa berkomunikasi dengan aku. Hal itu terlihat misalnya lewat perkataan Ibu Winston kepada Kepala Kantor Imigrasi di London: “Pak Leadbetter. Mereka adalah anak-anakmu, kan? (sembari menunjuk foto keluarga Leadbetter). Ada keluarga seperti ini, seperti keluargamu, tinggal dalam kondisi yang tidak bisa kamu bayangkan. Ancaman perang mengintai mereka. Apa yang mereka lakukan untukmu adalah melawan ekspansionisme Nazi. Yang mereka minta, sebagai balasan, cuma tempat berlindung sementara untuk anak-anak mereka dari segala kehororan yang mungkin terjadi.”³³ Dari penjelasan Ibu Winston tersebut tampak bahwa subjek menjadi kritis terhadap diri sendiri setelah dimurnikan oleh Yang-Lain.

Satu Langkah Lebih ke Yang-Lain

Suasana utama dalam *One Life* memperlihatkan sosok Nicholas Winston yang tidak pernah merasa tenang walaupun faktanya ia telah memberangkatkan 669 anak Yahudi untuk keluar dari Cekoslowakia dan mendapat keluarga asuh di London.³⁴ Rasa bersalahnya tambah saat

²⁸ Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, h. 75.

²⁹ Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, h. 75.

³⁰ *One Life* (2023), 21’21”-25’17”.

³¹ John C. Simon, ““Yang Lain” Dalam Pemikiran Levinas Dan Ricoeur Terkait Prinsip Hidup Bermasyarakat”, h. 152.

³² John C. Simon, ““Yang Lain” Dalam Pemikiran Levinas Dan Ricoeur Terkait Prinsip Hidup Bermasyarakat”, h. 152.

³³ *One Life* (2023), 39’40”-40’39”.

³⁴ *One Life* (2023), latar Winston muda (97’39”) dan Winston lanjut usia (97’09”).

mengetahui gadis kecil bernama Lenka Weiss dan bayi yang digendongnya hilang sesaat sebelum keberangkatan mereka ke London. Dalam saat yang tak berdaya, ibunya Winston menegaskan: "Nicky, kau tahu kita tidak bisa menyelamatkan mereka semua. Kau harus memaafkan dirimu."³⁵

Tidak merasa cukup, merasa bersalah dan tidak bisa tenang. Demikian dinamika paling dalam yang dirasakan Winston, baik pada saat muda ketika ia bekerja di Praha maupun saat dia sudah lanjut umur dan tinggal di London. Dalam arti ini, Winston memperlihatkan suatu transendensi, yang sama sekali tidak kembali ke dirinya. Winston tidak bisa untuk mengatakan cukup [menolong anak-anak Yahudi], menjadi selalu terusik, baik saat Nazi menduduki Praha maupun sesudah kekalahan Nazi dalam perang dunia II. "Tapi itu belum cukup, kan?", ungkap Winston³⁶. Ia menceritakan pula tentang kereta kesembilan dari operasi *Kindertransport* yang gagal berangkat dari Cekoslowakia, sebagai gambaran keterusikannya terus-menerus:

"1 September 1939 merupakan kelompok terbesar kita dari 250 anak. Hari yang sama ketika Hitler menyerbu Polandia. Orangtua dipisahkan secara paksa dari anak-anak mereka oleh Gestapo. Anak-anak menangis. Orang tua menangis. Akhir dari semuanya. Kita punya ratusan keluarga yang akan menyambut anak-anak itu [di London], tapi faktanya anak-anak itu tidak pernah sampai. Aku tidak tahu di mana mereka saat diambil paksa dari orangtua?"³⁷

Menunjuk pada dinamika yang dialami Winston, tanggung-jawab bukanlah keputusan sebuah komitmen dari subjek berkesadaran. Subjek Winston di sini, mengikuti pemikiran Levinas, berarti "lahir dalam ketiadaan awal dan dalam kewajiban tak berujung"³⁸. Yang dialami Winston adalah kewajiban tanpa komitmen yang pernah dibuat. Apa yang membuat tanggung jawab ini mungkin karena suatu 'kedekatan', dalam arti *the Other in me*. "Saya terikat dengan dia sebelum ada penghubung atau penyatuan."³⁹ Orang lain adalah seperti 'tetangga'; di luar arti dekat dalam pemikiran ruang⁴⁰, juga yang tidak kita pikirkan

sama denganku; adalah yang lain. Persis di sini kemudian kewajiban terhadap orang lain ini semacam obsesi. Obsesi yang bukan berasal dari kesadaran.

Tanggung jawab etis bukan berdasar pada komitmen atau keputusan dari kehendak subjek, namun signifikasi yang membenarkan komitmen.⁴¹ Hal ini dimaksudkan oleh Levinas untuk menunjukkan bahwa subjektivitas kita bersifat laten (*latent birth of subject*),⁴² sehingga gerak kita kepada Yang-Lain merupakan signifikasi tanpa konteks, di luar pemikiran waktu-historis. Levinas menulis subjek yang etis (*ethical subjectivity*) itu adalah yang melampaui gerak alamiah manusia itu sendiri:

"Simpul dari subjektivitas terdiri dari pergi ke yang lain tanpa memperhatikan diri sendiri dengan gerakannya ke arahku. Atau, lebih tepatnya, itu terdiri dari pendekatan sedemikian rupa sehingga, di atas dan di luar semua hubungan timbal balik [resiprokal], yang tidak gagal terjalin antara saya dan 'tetangga', ialah saya selalu mengambil satu langkah lebih ke arahnya - yang hanya mungkin jika langkah ini adalah tanggung jawab."⁴³

Maka, tanggung jawab yang bersumber dari orang lain sesungguhnya menandai subjektivitas. Howard Caygill menegaskan kembali gagasan Levinas bahwa "posibilitas manusia akan sebuah subjektivitas yang ditandai oleh tanggung jawab melampaui pengalaman kebebasan."⁴⁴ Tanggung jawab terhadap orang lain adalah hakikat sejati subjektivitas manusia.⁴⁵ Hal ini melampaui pemikiran tentang subjek yang sama dengan kesadaran diri, yang berarti sudah di luar pemikiran ontologis.

Winston mengalami keterusikan persis saat bertemu orang lain yang tidak dikenal. Winston bisa merasa terusik dari kematian anak-anak Yahudi yang tidak ia kenal. Ia digerakkan oleh dan bagi yang lain [anak-anak Yahudi]. Kedekatan wajah anak-anak Yahudi dalam dirinya menjadi kegelisahan terus-menerus dan memperlihatkan dirinya sebagai tanggung-jawab

³⁵ *One Life* (2023), 62'18"-62'30".

³⁶ *One Life* (2023), 60'15"-60'55".

³⁷ *One Life* (2023), 68'18"-74'12".

³⁸ Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, h. 140.

³⁹ Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, h. 87.

⁴⁰ Levinas menulis kedekatan ini dibedakan dari arti "jarak yang dekat" yang diukur dalam ruang yang bisa memisahkan seseorang dengan yang lain. Lihat Levinas, *Basic Philosophical Writings*, h. 166.

⁴¹ Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, h. 139.

⁴² Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, h. 139.

⁴³ Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, h. 82.

⁴⁴ Caygill, *Levinas & the Political*, h. 131.

⁴⁵ Thomas Hidy Tjaya, *Enigma Wajah Orang Lain* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2018), h. 163. Di sini dijelaskan bahwa tanggung jawab ini sudah merupakan bagian dari diri manusia.

kepada Yang-Lain.

Kesimpulan

Etika yang benar tidak kembali ke dalam diri sendiri. Apa yang terpenting dalam etika Levinas adalah transendensi sejati.⁴⁶ Jika mengikuti kodrat alamiah manusia yang terus ingin kembali ke dirinya, maka kita selalu gagal dalam membuat transendensi sejati. Transendensi ini bergema ketika kita mencari apa dalam hidup. Di saat itulah kita mengarah ke sesuatu yang lain sama sekali, ke luar dari diri kita sendiri. Dalam arti ini, Levinas menjelaskan perjumpaan dengan wajah orang lain, terutama mereka yang tidak kita kenal, akan membantu kita melampaui kepuasan atau hasrat alamiah kita yang ingin kembali ke dalam diri.

Wajah Yang-Lain, dalam ranah film *One Life*, merupakan wajah anak-anak Yahudi yang menolak direpresentasi dan didefinisikan. Dari film tersebut, terutama melalui tokoh Nicholas Winston, kita dapat memetik maksud yang sama seperti diinginkan oleh Levinas, yaitu jangan melihat anak-anak Yahudi sebatas pengada di dunia (*being*) dalam arti Heidegger. Levinas memperingatkan jangan sampai manusia kehilangan wajahnya. Inilah peringatan keras terhadap pemikiran ontologis yang mencari esensi segala sesuatu dan menyudutkan subjektivitas tertutup pada kesadaran-diri.

Dinamika Winston sendiri memperlihatkan subjektivitas yang tidak ditandai oleh kesadaran-diri, melainkan sensibilitas disentuh oleh anak-anak Yahudi. Sensibilitas ini melampaui segala antisipasi kesadaran-diri kepada orang lain dan di luar segala inti atau dasar yang ingin mengetahui, namun mungkin karena kedekatan (*proximity*). Dengan begitu, tanggung jawab Winston bukan serta merta adalah komitmen dari kehendak yang bisa dipikirkannya. Sebaliknya, subjektivitas manusia-Winston ditandai oleh tanggung jawab kepada orang lain. Winston tidak bisa lari dari tanggung jawab ini karena kedekatan yang bersumber dalam perjumpaan dengan wajah, yaitu manusia yang hidup. Jejak ide ketakterbatasan dalam diri Winston, yang mengusiknya terus-menerus menjadi panggilan tanggung jawab yang melampaui kebebasannya.

Daftar Pustaka

Bauman, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*. England: Polity Press, 1991.

⁴⁶ Hidya Tjaya, "Does Ethics Presuppose Religion? A Levinas Perspective", h. 174.

Caygill, Howard. *Levinas & the Political*. London: Routledge, 2005

Levinas, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*, editor. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, and Robert Bernasconi. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

_____. *Humanism of the Other*, terj. Nidra Poller, intro. Richard A. Cohen. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2006.

_____. *Otherwise than Being or Beyond Essence*, terj. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998.

_____. "Reflections on the Philosophy of Hitlerism," dalam *Critical Inquiry*, terj. Sean Hand Volume 17, No. 1. Autumn, 1990. <https://doi.org/10.1086/448574>

_____. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, terj. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.

Ross Fryer, David. *The Intervention of The Other: Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan*. New York: Other Press, 2004.

Simon, John C. "'Yang Lain' Dalam Pemikiran Levinas Dan Ricoeur Terkait Prinsip Hidup Bermasyarakat". *Indonesian Journal of Theology* 6 (2):138-62, 2018. <https://doi.org/10.46567/ijt.v6i2.10>

Stargardt, Nicholas. "Children" dalam *The Oxford Handbook of Holocaust Studies*, editor.

Peter Hayes dan John K. Roth. New York: Oxford University Press, 2010.

Tjaya, Thomas Hidya. *Enigma Wajah Orang Lain*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2018.

_____. "Does Ethics Presuppose Religion? A Levinas Perspective" *Jurnal Filsafat dan Teologi STF Driyarkara (Diskursus)* 20 (2), 171-205, 2024. <https://doi.org/10.36383/diskursus.v20i2.577>

Referensi Film

Hawes, James. 2023. *One Life*. BBC Film dan Warner Bros. Picture. 110 menit.
<https://tv10.gudangmovies21.chat/one-life/>.

Penderitaan Manusia dan Allah yang Menderita Menurut Walter Kasper

Urbanus Tangi

banustangi@gmail.com

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarka

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk menguraikan fenomena penderitaan dalam kehidupan manusia yang membuat manusia akhirnya menanyakan eksistensi Allah dengan berpegang pada perspektif teologi-kristologi Walter Kasper. Pada zaman ini, umat kristiani dilanda kebingungan atas peperangan, kematian orang-orang yang tidak berdosa, eksploitasi, penganiayaan dan penindasan. Kenyataan ini membuat mereka mempertanyakan eksistensi Allah. Bagi Kasper, pertanyaan mengenai eksistensi Allah menjadi salah satu penyebab manusia menjadi ateis. Oleh karena itu, ia menawarkan sebuah teologi-kristologi baru untuk menyadarkan umat kristiani bahwa Allah tetap berkarya dalam penderitaan manusia. Inti teologi-kristologi itu adalah Yesus Kristus historis. Dalam sejarah, Allah (Yesus Kristus) merasakan penderitaan terutama dalam peristiwa salib. Yesus yang menanggung penderitaan merupakan bukti bahwa Allah kristiani bukan Allah apatis. Dengan demikian, jika Allah telah menderita maka tidak ada alasan bagi manusia menjadi ateis atau menyangkal eksistensi Allah. Penderitaan membawa umat kristiani kepada sebuah harapan akan Allah sehingga terjadi proses pemurnian iman.

Kata Kunci: Ateisme, Eksistensi Allah, Harapan, Penderitaan, Sejarah, Teologi-Kristologi.

Pendahuluan

¹ Patricia C. Bellm dan Robert A. Krieg, *Cardinal Walter Kasper Spiritual Writings* (New York: ORBIS books, 2016), 90. Melihat kenyataan penderitaan, manusia mulai bertanya-tanya: mengapa Allah yang Mahakuasa dan sumber kebaikan mengizinkan semuanya ini terjadi? Mengapa Allah tidak segera mengatasi penderitaan? Jika Allah itu baik, tetapi tidak Mahakuasa maka bukan Allah. Jika Allah itu Mahakuasa, tetapi tidak Mahabaik maka Allah adalah Iblis yang jahat.

² Walter Kasper, *Mercy: The Essence of the Gospel and the Key to Christian Life* (New York: Paulist Press, 2014), 1

Dunia selalu menghadirkan berbagai pertanyaan bagi manusia dan pertanyaan itu di antaranya disebabkan oleh fenomena penderitaan serta konsep Allah yang ditampilkan dalam setiap agama. Melalui berbagai peristiwa penderitaan, umat beriman mulai bertanya tentang eksistensi Allah yang mereka imani. Tentunya ini merupakan sebuah pertanyaan yang lumrah dalam konteks kehidupan manusia modern. Pertanyaan tentang eksistensi Allah dalam pengalaman penderitaan merupakan pertanyaan mendasar dalam kehidupan beriman.¹ Dalam realitas penderitaan, umat beriman dihadapkan pada paradoks Allah yang baik dan penuh kasih sayang. Oleh karena itu, semua agama berjuang untuk menemukan jawabannya, yakni eksistensi Allah yang Mahabaik dalam realitas penderitaan manusia.

Menurut Walter Kasper, pada abad XX dunia mengalami situasi yang mengerikan, yaitu peristiwa Perang Dunia II dan hampir 50 sampai 70 juta orang yang meninggal.² Dalam keadaan seperti ini, Kasper membangun sebuah model teologi yang tepat untuk menjawab pertanyaan iman. Kasper mengkonstruksi teologinya sesuai dengan tradisi kristiani dan Injil (*Evangelium*).³ Maka, teologi tidak lagi berbicara tentang *divine being*—yang merupakan hasil pemikiran tentang Allah yang metafisis—melainkan Allah yang hadir dalam rupa pribadi.⁴ Bagi Kasper, di satu sisi dunia modern dianggap sebagai zaman ketiadaan Allah, tetapi di sisi lain juga menjadi

³ Francis Schussler Fiorenza, “A Distinctive Theological Approach” dalam *The Theology of Cardinal Walter Kasper: Speaking Truth in Love*, diedit oleh Kristin M. Colberg dan Robert A. Krieg (Minnesota: Liturgical Press, 2010), 31—32.

⁴ Walter Kasper, “How to Do Theology Today” dalam *The Theology of Cardinal Walter Kasper: Speaking Truth in Love*, diedit oleh Kristin M. Colberg dan Robert A. Krieg (Minnesota: Liturgical Press, 2010), 254.

zaman pencarian akan Allah.⁵ Kehadiran Allah ditemukan dalam sejarah, yakni sejarah Yesus Kristus. Dalam sejarah manusia, Ia mengalami penderitaan, tetapi Ia berjuang menghadapi penderitaan tersebut.

Melalui penderitaan itu, Allah menjadi “sesuatu yang lebih besar daripada-Nya tidak dapat dipikirkan” (*id quod maius cogitari nequit*).⁶ Ia menjadi manusia dan menunjukkan kepada umat-Nya sikap untuk menghadapi penderitaan. Dalam artikel ini, penulis berpandangan bahwa penderitaan merupakan bagian dari peristiwa kehidupan manusia yang dapat menimbulkan reaksi bervariasi oleh manusia, tetapi sebagai orang beriman manusia dapat bertahan dalam penderitaan karena pribadi Yesus Kristus yang bertahan dalam penderitaan. Maka, artikel ini dibagi ke dalam beberapa bagian. Bagian pertama dan kedua akan menjelaskan metodologi penulisan dan menerangkan menerangkan bagaimana manusia berhadapan dengan penderitaan. Bagian ketiga dan keempat akan menjelaskan teologi-kristologi sebagai sebuah pertanggungjawaban iman dan Allah yang mengalami penderitaan. Bagian kelima membicarakan implikasi pemikiran Walter Kasper dalam kehidupan manusia dan akhirnya artikel ini ditutup dengan kesimpulan.

Metode Penulisan

Studi atau riset yang kami lakukan dalam membuat tulisan ini adalah metode heuristik. Menurut Peter Merrotsy, heuristik merupakan istilah yang berasal langsung dari kata kerja Yunani εὐρίσκω, yang berarti menemukan, merancang, atau menciptakan.⁷ Dalam perkembangan waktu, kata heuristik dapat didefinisikan baik untuk menemukan suatu masalah maupun ilmu penyelidikan terbuka. Metode ini melatih para mahasiswa atau siapa saja yang terlibat dalam dunia pendidikan untuk menemukan suatu permasalahan yang terjadi.

Metode heuristik menjadikan sumber tertulis sebagai sumber utama, meskipun terdapat sumber alternatif yang tidak kalah penting, yaitu sumber lisan yang memiliki nilai yang sama dan digunakan sebagai sumber tertulis.⁸ Dalam kaitan dengan artikel ini, kami berusaha menggali

berbagai karya Walter Kasper baik yang ditulis sendiri oleh Walter Kasper maupun beberapa komentar serta tanggapan atas pemikirannya, khususnya karya-karya Kasper yang berbicara mengenai teologi-kristologi. Untuk dapat menjawab permasalahan yang telah kami ungkapkan secara lebih jelas, kami berusaha mendalami sumber-sumber utama yang ditulis oleh Kasper.

Sumber utama yang kami gunakan dalam artikel ini adalah *The God of Jesus Christ* (1984) dan *The Gospel of Jesus Christ* (2009). Selain itu, kami juga menggunakan beberapa sumber pendukung baik dari tulisan Kasper sendiri maupun tulisan siapa saja yang membahas topik yang sama atau yang mengomentari pemikiran Kasper. Kami membuat tulisan ini sesuai dengan metode yang dipakai sehingga kami berusaha meringkas, menyadur, mengutip baik dari tulisan-tulisan Walter Kasper sendiri maupun sejumlah sumber lain yang dianggap relevan dan membantu memahami gagasan Walter Kasper.

Manusia di Hadapan Penderitaan

Ada pendapat yang mengatakan bahwa penderitaan harus ditempatkan dalam keseluruhan ada. Ibarat dalam sebuah lukisan, warna gelap juga dibutuhkan untuk menambah indahnnya sebuah lukisan walaupun warna gelap sering dihubungkan dengan sesuatu yang jahat. Menurut Adrianus Sunarko, sesuatu yang jahat tidak selalu merupakan sesuatu yang harus dihindari karena sesuatu yang jahat dapat meningkatkan keindahan dalam alam semesta.⁹ Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa melalui logika berpikir seperti ini, penderitaan dapat dinilai sebagai sesuatu yang baik jika ditempatkan dalam keseluruhan ada.

Walaupun, penderitaan merupakan momok yang menakutkan bagi manusia, tetapi manusia tidak mampu menghindari hal tersebut. Bagi Kasper, penderitaan bukan residu dari kondisi manusia, tetapi ciri dari kondisi manusia.¹⁰ Karena itu, manusia hanya mampu menggerutu, mengumpat, atau berpasrah ketika menghadapi penderitaan. Penderitaan merupakan sesuatu yang dalam realitasnya menghasilkan suatu kesulitan.¹¹ Eksistensi penderitaan melampaui

⁵ Katherine Wolf (penerj), *The Gospel of Jesus Christ, Vol. V* (New York: Paulist Press, 2015), 229.

⁶ Patricia C. Bellm dan Robert A. Krieg, *Cardinal Walter Kasper Spiritual Writings* (New York: ORBIS books, 2016), 90.

⁷ Peter Merrotsy, “On the History of Heuristic,” *Journal of Genius and Eminence* Vol. 2, No. 1 (2017): 58.

⁸ Peter Merrotsy, “On the History of Heuristic,” 59.

⁹ Adrianus Sunarko, *Teologi Kontekstual* (Jakarta: OBOR, 2016), 52.

¹⁰ Walter Kasper, *The God of Jesus Christ* (London: SCM Press Ltd, 1984), 60.

¹¹ Marian F. Sia dan Santiago Sia, *From Suffering to God Exploring Our Images of God in the Light of Suffering*, (London: The MACMILLAN PRESS LTD, 1994), 8.

batas intelektual manusia. Dengan demikian, penderitaan menjadi sebuah teka-teki dalam kehidupan manusia. Manusia hanya mampu berjuang menemukan jawaban atas penderitaan yang terjadi dalam kehidupan ini.

Kenyataan bahwa penderitaan merupakan sebuah teka-teki dalam hidup membuat manusia mulai menghubungkan penderitaan dengan realitas yang melampaui dirinya. Realitas yang melampaui manusia dalam hal ini adalah Allah. Dalam iman umat kristiani, Allah dilihat sebagai sosok yang mencintai umat-Nya. Allah sendiri juga merupakan Allah dari manusia (*God of human beings*). Iman akan Allah yang telah menjadi manusia memberikan konsekuensi bahwa penderitaan seharusnya tidak dialami oleh manusia di dunia ini. Kasper juga menegaskan bahwa pusat iman kristiani bukanlah Allah bagi diri-Nya (*God-for-Himself*) melainkan Allah untuk kita (*God-for-Us*), yaitu Allah Yesus Kristus.¹²

Kasper menegaskan bahwa pertanyaan akan iman kristiani meliputi dua aspek. *Pertama*, pertanyaan diajukan oleh manusia ketika manusia berhadapan dengan pengalaman ketidakadilan, kebencian, penderitaan dan kebohongan dalam sejarah. Artinya kehidupan manusia tidak hanya terdiri atas pengalaman yang progresif, tetapi juga pengalaman penderitaan yang memilukan. Pengalaman ketidakadilan dan penderitaan merupakan keberatan yang paling utama untuk mengimani Allah.¹³ Apakah mungkin manusia mengimani Allah yang Mahabaik, ketika berhadapan dengan pengalaman buruk Auschwitz? Pertanyaan seperti ini merupakan salah satu pertanyaan yang sulit diterima oleh umat kristiani pada umumnya.

Aspek *kedua* adalah menemukan titik yang tepat dan rasional untuk berbicara tentang Allah ketika menghadapi penderitaan karena sampai saat ini sikap manusia atas penderitaan masih ambigu.¹⁴ Penderitaan dan ketidakadilan merupakan produk sejarah. Artinya penderitaan dan ketidakadilan terjadi karena berbagai ketimpangan yang terjadi dalam kurun waktu tertentu. Selain itu, pertanyaan iman juga muncul ketika manusia menghadapi kematian. Dalam arti tertentu, kematian menjadi sebuah penderitaan sehingga menakutkan sebagian manusia. Di hadapan kematian, manusia tidak dapat

melakukan apa-apa selain bertanya kepada Allah.

Diskursus mengenai penderitaan yang dialami manusia dan eksistensi Allah telah terjadi sejak zaman klasik khusus oleh Epikuros. Dalam perkembangan waktu, pertanyaan Epikuros tersebut menjadi aktual terutama pada zaman *Renaissance* dan *Aufklärung*. Pada periode tersebut, manusia memandang dirinya menjadi subjek atas segala sesuatu. Semboyan ternama pada zaman Fajar Budi yang menjadi sebuah semangat baru untuk menegaskan posisi manusia sebagai subjek dari segala sesuatu adalah *Sapere Aude*—beranilah berpikir sendiri.¹⁵ Melalui semboyan tersebut, manusia mulai mengembangkan rasionalitas mereka dengan sebebas-bebasnya. Ketika manusia menjadikan dirinya subjek, salah satu konsekuensinya adalah manusia berani bertanya tentang eksistensi Allah terutama di hadapan penderitaan.

Kesadaran manusia bahwa merekalah subjek atas segala sesuatu di alam raya membuat mereka menjadi penentu segalanya. Manusia mengembangkan sains dan teknologi untuk membentuk nasib mereka sendiri.¹⁶ Seakan-akan manusia bertanggung jawab atas nasibnya sendiri. Hal ini menyebabkan mereka hidup dengan banyak perubahan dalam dua ratus tahun terakhir daripada dua ribu tahun sebelumnya.¹⁷ Manusia modern mulai mengukir sejarahnya sendiri di dunia sebagai suatu proses *self determination*. Dengan demikian, mereka memiliki keberanian untuk menolak Allah karena penderitaan.

Pertanyaan mengenai eksistensi Allah tidak akan berhenti ketika manusia berhadapan dengan penderitaan. Dapat dikatakan bahwa tantangan paling signifikan bagi pemikiran manusia mengenai Allah terjadi ketika manusia dihadapkan dengan kenyataan penderitaan.¹⁸ Dengan demikian, muncul pertanyaan konsep Allah seperti siapa atau apa yang terlintas dalam pikiran manusia? Terhadap pertanyaan tersebut, kita membutuhkan sikap yang teliti sehingga dapat menelusurinya secara presisi. Pertanyaan manusia mengenai eksistensi Allah ketika berhadapan dengan penderitaan yang terjadi karena kesalahan konsep mengenai Allah. Hal ini dikarenakan manusia mempunyai tendensi untuk mengarang Allah sesuai dengan gambaran

¹² Walter Kasper, *The God of Jesus Christ*, 158.

¹³ Walter Kasper, *The Gospel of Jesus Christ* (New York: Paulist Press, 2009), 25.

¹⁴ Walter Kasper, *The Gospel of Jesus Christ*, 201.

¹⁵ Heinz Zahrnt, *What Kind of God? A Question of Faith* (London: SCM Press Ltd, 1971), 17.

¹⁶ Walter Kasper, *Faith and The Future* (Great Britain: Burns and Oates, 1985), 1.

¹⁷ Walter Kasper, *Faith and The Future*, 2.

¹⁸ Marian F. Sia dan Santiago Sia, *From Suffering to God Exploring Our Images of God in the Light of Suffering*, 5.

mereka sendiri.¹⁹ Allah menurut gambaran manusia adalah sosok yang baik dan tidak memberikan kemalangan kepada manusia ciptaan-Nya.

Teologi-Kristologi: Sebuah Pertanggungjawaban Iman

Menurut Kasper, teologi mempunyai tugas yang penting, yakni memberikan pengetahuan kepada umat kristen mengenai harapan kristiani.²⁰ Pernyataan Kasper ini terinspirasi dari Kitab 1 Petrus 3:15-16 yang berbunyi “tetapi kuduskanlah Kristus di dalam hatimu sebagai Tuhan, dan siap sedialah pada segala waktu kepada tiap-tiap orang yang meminta pertanggungjawaban dari kamu mengenai pengharapan yang ada padamu, tetapi haruslah dengan lemah lembut dan hormat”. Akan tetapi, hal ini tidak mudah bagi semua umat kristiani karena akan mengalami banyak tantangan. Tantangan ini muncul karena muncul penilaian bahwa teologi kristiani dalam artian tertentu tidak sesuai dengan perkembangan zaman.

Oleh karena itu, teologi—refleksi kritis dan sistematis—mengenai iman kristen harus terbuka dengan zaman yang sedang berlangsung. Keterbukaan itu dapat dilakukan melalui diskursus yang rasional antara teologi dengan masalah-masalah iman yang aktual. Kesesuaian teologi dengan perkembangan zaman harus tetap berpegang pada dua fokus utama, yakni Firman Allah dan umat Allah yang hidup pada zaman tertentu.²¹ Peran teologi menurut Kasper adalah berusaha membedakan tiga hal yang berkaitan dengan tantangan teologi zaman ini. Pertama, wacana kristen berusaha menjelaskan realitas secara fundamental yang adalah transenden. Upaya tersebut dapat mengantarkan para penafsir pada kekeliruan untuk menafsirkannya karena diskursus mengenai Allah bukanlah masalah yang sebanding dengan banyak masalah lain.

Kedua, jika teologi ingin menjadi suatu logos yang efektif maka harus menggunakan wacana yang sesuai dengan komunitas dan individu yang ditujukan. Menurut Christin Colberg, teologi-kristologi sebaiknya mengarahkan umatnya untuk melihat hubungan antara hakikat, rahmat dan budaya sehingga mampu berdialog dengan

budaya modern yang sekular.²² Selain itu, teologi harus dapat mengartikulasikan misteri Yesus Kristus dengan tepat. Artinya misteri Yesus Kristus yang sesuai dengan keadaan umat kristen tertentu. Dengan demikian, misteri Yesus Kristus dapat berhubungan dengan pengalaman manusia dan dapat menjawab pertanyaan tentang makna dan tujuan hidup manusia.

Ketiga, teologi harus menyatukan dua hal, yaitu wahyu Allah dan pertanyaan atau cita-cita orang-orang tertentu. Berkaitan dengan hal ini, Kasper menulis: “teologi dogmatis adalah aktivitas hermeneutika atau suatu proses penerjemahan. Hermeneutika itu terletak di tengah-tengah dua kutub, yaitu Sabda dalam Kitab Suci dan realitas pewartaan iman kristen masa kini.”²³ Pernyataan ini menunjukkan bahwa metode teologi Kasper dapat disebut dengan metode “Penekanan Kembar (*Twin Stres*)” karena ia mendasarkan pemikirannya pada tradisi kristen dan kejelasan filosofis dalam peristiwa sejarah tertentu.

Dengan merujuk pada dua fokus teologi, Kasper mengatakan bahwa para teolog akan dapat menghadapi tantangan dalam menjaga keseimbangan yang tepat antara identitas Injil dan relevansinya terutama dalam situasi zaman ini. Identitas kristen tersebut berakar pada karya dan Sabda Yesus Kristus. Artinya karya dan Sabda Yesus ketika berada di dunia. Dengan demikian, ketika orang kristen menghasilkan refleksi iman yang beragam, mereka tetap memiliki satu titik awal dan satu pusat, yakni Yesus Kristus sendiri.²⁴

Pemikiran teologi-kristologi Kasper bertujuan untuk menjelaskan peristiwa tunggal, yaitu kebebasan Allah memasuki sejarah untuk membebaskan manusia dan membawanya kepada pemenuhan. Telah ditegaskan dalam iman kristiani bahwa kelahiran, sengsara, dan kebangkitan Yesus Kristus merupakan titik pemenuhan karya Allah bagi manusia. Oleh karena itu, Kasper melihat Yesus Kristus sebagai juru kunci identitas, relevansi iman kristen dan arti dari hidup umat kristiani. Kasper sangat mengakui bahwa sejarah merupakan horizon pemikiran modern. Maka, bukunya yang berjudul *Jesus the Christ* menawarkan sebuah model teologi-kristologi dalam model sejarah.²⁵

¹⁹ Marian F. Sia dan Santiago Sia, *From Suffering to God Exploring Our Images of God in the Light of Suffering*, 1-2.

²⁰ Walter Kasper, *Theology and Church* (London: SCM Press, 1989), 32.

²¹ Walter Kasper, *Theology and Church*, 32.

²² Kristin M. Colberg, “The Task of Theology” dalam *The Theology of Cardinal Walter Kasper: Speaking Truth in Love*,

diedit oleh Kristin M. Colberg dan Robert A. Krieg (Minnesota: Liturgical Press, 2010), 4.

²³ Kristin M. Colberg, “The Task of Theology,” 8

²⁴ Walter Kasper, *Jesus the Christ* (New York: T&T Clark International, 2011), 15.

²⁵ William P. Loewe, “Jesus the Christ in Retrospect and Prospect” dalam *The Theology of Cardinal Walter Kasper*:

Allah Mengalami Penderitaan

Diskursus tentang teologi-kristologi Kasper merujuk kepada peristiwa Yesus yang hadir dalam sejarah manusia dan mengalami penderitaan di kayu salib. Dalam peristiwa salib, Allah mengalami penderitaan meskipun diri-Nya tidak melakukan kesalahan. Tetapi, dalam menjalani penderitaan-Nya, Allah tidak menanyakan penyebabnya melainkan menjalani semua itu dengan penuh cinta. Sebagaimana ditekankan Kasper bahwa Allah adalah Allah untuk kita (*God-for-Us*), penderitaan Allah merupakan ungkapan cinta-Nya yang bebas kepada manusia.²⁶ Maka, peristiwa salib yang dialami dan dijalani Yesus Kristus merupakan puncak dari penderitaan Yesus Kristus.

Penyaliban merupakan bentuk eksekusi dari Kekaisaran Romawi.²⁷ Penyaliban biasanya merupakan hukuman yang diperuntukkan bagi orang-orang rendahan. Penyaliban adalah hukuman yang sangat kejam dan merendahkan martabat seseorang. Ketika Yesus menerima eksekusi untuk digantung pada kayu salib, Ia dieksekusi sebagai penjahat politik. Hal ini dipertegas melalui tulisan di kayu salib, "Raja Orang Yahudi" (Mark 15.26). Allah mengalami penderitaan sebagai seorang penjahat besar, tetapi Allah menerima semua itu dengan suatu kekuatan ilahi, yakni cinta dan kesetiaan-Nya kepada manusia.

Dalam peristiwa inkarnasi, Yesus lahir dan hadir di dunia sebagai Allah dan manusia. Dia Allah seutuhnya serta manusia seutuhnya. Oleh karena itu, selain merasa lapar, haus, marah, sedih dan senang, Ia merasa takut menghadapi penderitaan salib. Ia tidak berdaya untuk menjalani penderitaan salib. Penderitaan yang dialami Yesus Kristus terjadi mulai dari peristiwa penangkapan sampai wafat di kayu salib dan menurut Moltmann ini merupakan pusat dari iman kristiani.²⁸ Peristiwa ini merupakan peristiwa terberat yang dialami oleh Yesus jika dibandingkan dengan peristiwa lain, seperti percobaan di padang gurun (Mat 4:1-11) atau ditolak di Kapernaum (Luk 4:16-30). Yesus mampu mengatasi penolakan tersebut dengan mudah. Ia mampu menjawab iblis yang

menggoda-Nya dan melewati orang banyak yang ingin mendorong-Nya ke tebing.

Dalam menjalani penderitaan itu, Yesus mengalami ketakutan dan juga kesedihan, tetapi Ia memiliki kemampuan untuk mengatasi perasaannya tersebut. Dalam Injil Matius 26:37-38 dikatakan, "dan Ia membawa Petrus dan kedua anak Zebedeus serta-Nya. Maka, mulailah Ia merasa sedih dan gentar, lalu kata-Nya kepada mereka: Hati-Ku sangat sedih, seperti mau mati rasanya. Tinggallah di sini dan berjaga-jagalah dengan Aku. Maka Ia maju sedikit, lalu sujud dan berdoa, kata-Nya: Ya Bapa-Ku, jikalau sekiranya mungkin, biarlah cawan ini berlalu dari pada-Ku, tetapi janganlah seperti yang Kukehendaki, melainkan seperti yang Engkau kehendaki." Dalam rasa takut tersebut, Yesus tetap menjalani penderitaan salib. Kekuatan yang dimiliki-Nya adalah iman kepada Bapa. Walter Kasper juga menegaskan hal yang sama, yakni Yesus mewujudkan iman-Nya kepada Bapa melampaui kematian-Nya di kayu salib.²⁹

Peristiwa penderitaan Yesus merupakan sesuatu yang tidak sia-sia bagi umat kristiani. Peristiwa Yesus itu memberikan keselamatan bagi umat manusia. Artinya sejak peristiwa kenosis sampai peristiwa salib, manusia diarahkan untuk memperoleh keselamatan sejati. Menurut Kasper, keselamatan terdiri atas hidup, terang, damai, kebebasan, rekonsiliasi, penebusan, kerajaan, kasih, sukacita, dan harapan.³⁰ Peristiwa Yesus meliputi persembahan diri-Nya bagi banyak orang. Persembahan diri tersebut mengantarkan umat kristiani pada hidup baru. Selain itu, pengosongan diri Yesus Kristus di kayu salib menjadi sebuah kemuliaan eskatologis bagi-Nya.

Sejak peristiwa inkarnasi, manusia telah memperoleh kasih dan keselamatan. Kasih dan keselamatan manusia itu diperoleh karena iman kepada Yesus Kristus. Dalam bahasa Kasper dikatakan, "keselamatan mendekati manusia dalam bentuk manusia dan dalam bentuk itu, keselamatan kristiani mencakup keselamatan manusia".³¹ Untuk mendapatkan keselamatan, umat kristiani perlu memahami dan merenungkan peristiwa penderitaan Yesus, sang sumber keselamatan.

Speaking Truth in Love, diedit oleh Kristin M. Colberg dan Robert A. Krieg (Minnesota: Liturgical Press, 2010), 83.

²⁶ Walter Kasper, *Jesus the Christ*, 101.

²⁷ Anthony Towy, *An Introduction Christian Theology* (London: Bloomsbury T and T Clark, 2013), 119.

²⁸ Jürgen Moltmann, "The Passion of Christ and The Suffering of God," *The Asbury Theological Journal* Vol.48, No. 1 (1993): 20.

²⁹ Walter Kasper, *Jesus the Christ*, 14.

³⁰ Walter Kasper, *An Introduction to Christian Faith* (London: Burns & Oates, 1980), 116.

³¹ Walter Kasper, *An Introduction to Christian Faith*, 119.

Penderitaan Yesus merupakan pemberian diri Allah kepada manusia sehingga mereka dapat bersatu dengan-Nya. Melalui penderitaan, Yesus sungguh membuktikan kasih Allah kepada manusia. Kasih mencakup semua manusia, menerima semua, dan menegaskan eksistensi setiap manusia. Bentuk pengorbanan itu adalah penderitaan salib dan Yesus berani melakukan itu semua. Keteladanan Yesus itu mengajarkan umat kristiani untuk tetap beriman kepada Allah dalam situasi apapun. Walter Kasper menegaskan, jika Allah menderita maka penderitaan tidak dibenarkan untuk melawan Allah.³² Allah menderita tidak berarti Allah mengilahkan penderitaan, tetapi Allah menebusnya. Dengan hadir dalam sejarah manusia, Allah sesungguhnya bukan merupakan Allah yang apatis melainkan Allah simpatik.

Allah menderita sama seperti manusia dan masuk dalam sejarah manusia untuk menerima penderitaan.³³ Maka, penderitaan tersebut semakin mengarahkan umat kristiani untuk berharap pada kasih dan kerahiman Allah yang pernah menderita. Penderitaan tidak dapat dihilangkan dari dunia ini. Penderitaan hanya dapat ditransformasikan menjadi harapan. Dengan demikian, penderitaan tidak harus menjadikan umat kristiani ateis melainkan menjadi sarana untuk semakin beriman teguh kepada Allah yang Mahakasih.

Relevansi Pemikiran Walter Kasper

Ada beberapa relevansi yang dapat diambil dari pemikiran Walter Kasper. *Pertama*, penderitaan tidak semestinya membuat umat kristiani menjadi ateis. Kasper menegaskan bahwa ateisme muncul di antaranya karena kenyataan penderitaan dan penekanan Allah dalam kristianitas yang terlalu abstrak. Artinya Allah yang secara pastoral tidak menyentuh kehidupan manusia sedangkan manusia (kebanyakan) direcoki kecemasan akan kehidupannya di masa depan. Kenyataan ini akan berbeda ketika berhadapan dengan Allah (Yesus Kristus) yang hadir dalam sejarah. Yesus yang hadir dalam sejarah adalah Yesus yang dapat merasakan penderitaan seperti manusia.

Allah dalam kristianitas bukan merupakan Allah yang jauh, tetapi dekat dan merasakan situasi

manusia. Allah dalam kristianitas adalah Allah yang dekat dengan manusia, bahkan solider dengan situasi manusia. Ia solider karena Ia mengasihi manusia sehingga memilih dengan sadar dan bebas untuk menanggung penderitaan demi keselamatan manusia. Ia tidak tertarik sedikitpun untuk mengulas apakah penderitaan disebabkan oleh dosa atau tidak, tetapi Ia mengidentifikasi diri-Nya sebagai penderita.³⁴

Kedua, peristiwa salib menyadarkan umat kristiani bahwa Allah adalah pribadi yang selalu mencintai umat-Nya. Kasper sendiri menegaskan bahwa Allah hadir ke dunia karena kasih. Artinya Allah adalah pribadi yang Maharahim dan penuh kasih. Kasih Allah tidak dapat didefinisikan dengan ketiadaan penderitaan. Artinya gambaran bahwa Allah mengasihi manusia tidak seharusnya diukur dengan ketiadaan penderitaan. Allah mengasihi manusia berarti Allah mendidik manusia, yaitu dengan memberikan teladan bagaimana menghadapi realitas hidup

Maka, kasih memiliki tiga dimensi. Pertama, gerakan ke bawah di mana gerakan itu berasal dari Allah sehingga dapat mengubah dunia yang tidak beraturan dan memenuhinya dengan kehadiran-Nya. Kedua, gerakan ke atas yang berarti menanggapi kasih Allah. Sementara itu, dimensi ketiga adalah gerakan ke samping (lateral) yang berarti dalam pengorbanan diri Yesus bagi orang banyak, Ia mendirikan sebuah komunitas yang baru yang dipererat dalam Ekaristi.³⁵

Ketiga, dalam penderitaan, manusia dididik untuk hidup dalam pengharapan. Harapan itu merujuk pada harapan akan kedatangan kasih yang absolut. Harapan adalah buah dari kepercayaan gereja pada Yesus Kristus sebagai penyelamat. Harapan berbeda dengan optimisme—yang menginginkan segala sesuatu berjalan dengan baik. Menurut Moltmann, pengharapan lebih ditekankan pada kebangkitan Yesus yang menjadi kekuatan. Kebangkitan Kristus menjadi harapan bagi umat kristiani untuk menghadapi penderitaan.³⁶ Maka, Penderitaan menjadi sarana bagi manusia untuk mematangkan iman, yakni hidup dalam

³² Walter Kasper, *Faith: Practices, Models, and Source of the Spirit*, 26.

³³ Richard Bauckham, *Teologi Mesianis, Menuju Teologi Mesianis Menurut Jergen Moltmann*, diterjemahkan oleh Lie Sien Kie (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1993), 71. Menurut Moltmann, kenyataan Allah di kayu salib dipahami sebagai perwujudan solidaritas-Nya dengan dunia dalam keterkutukannya. Hal ini menjelaskan pergeseran makna

Allah yang mempunyai “masa depan sebagai hakikat-Nya yang inti” menjadi Allah yang memasuki sejarah dan menanggung penderitaan.

³⁴ Kathleen Anne McManus, *Unbroken Communion* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003), 75.

³⁵ Walter Kasper, *Faith and the Future*, 93.

³⁶ Richard Bauckham, *Teologi Mesianis, Menuju Teologi Mesianis Menurut Jergen Moltmann*, 67.

pengharapan.

Keempat, melalui pemikiran Kasper umat kristiani disadarkan bahwa Allah adalah Allah yang menerima dan berjuang melewati penderitaan. Maka, umat kristiani hendaknya berjuang dalam hidup dan tidak menyerah (tidak menyalahkan Tuhan atau mempertanyakan eksistensi Allah). Contoh nyata adalah ketika dunia ditakutkan oleh Covid-19 yang muncul pada akhir tahun 2019 pertama kali di Kota Wuhan yang kemudian menyebar hampir keseluruhan dunia dan banyak orang yang meninggal dunia. Pandemi ini mendidik manusia untuk berjuang menghadapinya. Pandemi ini merupakan bagian ambivalensi kehidupan manusia.³⁷ Penderitaan itu (Covid-19) tidak akan hilang begitu saja sehingga manusia tetap berjuang menghadapinya dengan tetap berharap kepada Allah. Di mana terdapat penderitaan di sana akan bertumbuh juga kekuatan yang menyelamatkan.³⁸

Dalam sejarah, terdapat salah satu tokoh yang berjuang dalam penderitaan, yaitu Viktor E. Frankl. Dalam buku *Man's Search for Meaning*, ia mengisahkan penderitaannya pada zaman Nazi Jerman. Selama menjadi tawanan, Viktor tetap setia memelihara harapannya akan kehidupan yang jauh lebih baik dan senantiasa memimpikan hari-hari di mana ia akan dibebaskan. Harapan-harapan itulah yang membuat ia mampu bertahan di bawah tekanan dan siksaan dari para serdadu Nazi.³⁹ Ketika ia dibebaskan, ia tidak bertemu dengan keluarganya, tetapi hal itu tidak mematahkan semangat hidupnya. Pengalaman penderitaannya, membuat ia bertekad untuk membantu sesamanya dalam menemukan makna hidup mereka yang hilang karena penderitaan.

Kesimpulan

Penderitaan yang dialami manusia terjadi karena penyesuaian (peristiwa Auschwitz), peperangan (Perang Dunia I dan II), eksploitasi dan kematian orang-orang yang tidak berdosa. Pengalaman penderitaan tersebut menjadi sesuatu yang tidak dapat dimengerti oleh manusia sehingga mereka mulai mempertanyakan eksistensi Allah. Keberanian manusia mempertanyakan eksistensi Allah merupakan gambaran dari keberanian manusia modern. Manusia modern menganggap diri mereka sebagai subjek dari segala sesuatu. Bahkan, ketika melihat realitas penderitaan yang dialami oleh dirinya atau sesamanya, mereka

sangat berani mempertanyakan Allah yang mereka imani. Ini menunjukkan bahwa manusia tidak dapat memahami secara holistik realitas penderitaan. Dalam penderitaan manusia, teologi-kristologi Kasper menampilkan Allah bukan Allah bagi diri-Nya melainkan Allah bagi kita (*God-for-us*).

Dalam teologi-kristologinya, Kasper menggunakan aspek pengalaman manusia untuk menunjukkan hubungan fundamentalnya dengan iman. Iman harus dimediasi oleh pengalaman manusia sendiri dan ditempatkan secara kontekstual. Iman tidak relevan jika hanya berputar dalam sebuah konsep yang abstrak. Maka, teologi—refleksi kritis dan sistematis—mengenai iman kristen harus terbuka dengan zaman yang sedang berlangsung. Kesesuaian teologi-kristologi dengan perkembangan zaman harus tetap berpegang pada dua fokus utama, yakni Firman Allah dan umat Allah yang hidup pada zaman tertentu. Dalam teologi tersebut, Kasper menawarkan sebuah kristologi baru, yaitu kristologi model sejarah dengan menekan peristiwa penderitaan Yesus dalam sejarah manusia. Dalam sejarah, Allah hadir sebagai seorang pribadi yang konkret.

Melalui penderitaan, Yesus sungguh membuktikan kasih Allah kepada manusia. Dalam peristiwa keselamatan karena kasih itu, Allah sebenarnya memberikan teladan yang sangat bermakna bagi umat Kristiani. Keteladanan Yesus itu membantu umat kristiani untuk tetap beriman kepada Allah dalam situasi apapun. Walter Kasper menegaskan jika Allah menderita maka penderitaan tidak dibenarkan untuk melawan Allah. Artinya penderitaan tidak harus menjadi alasan munculnya ateisme dan penolakan eksistensi Allah. Allah menerima penderitaan dan memaknai penderitaan tersebut secara spiritual—bentuk ketaatan kepada Bapa-Nya. Maka, penderitaan tidak dapat dihilangkan dari dunia ini, penderitaan hanya dapat ditransformasikan menjadi harapan.

Daftar Pustaka

- Bauckham, Richard. *Teologi Mesianis, Menuju Teologi Mesianis Menurut Jurgen Moltmann*. Diterjemahkan oleh Lie Sien Kie. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1993.
- Bellm, Patricia C dan Krieg, Robert A. *Cardinal Walter Kasper Spiritual Writings*. New York:

³⁷ F. Budi Hardiman, *Melalui Pandemi Covid-19*, Kompas, Jumat 27 Maret 2020. 6.

³⁸ F. Budi Hardiman, *Melalui Pandemi Covid-19*, 6.

³⁹ Viktor E Frankl, *Man's Search for Meaning* (New York: Pocket Books, 1985), 74-75.

ORBIS books, 2016.

Colberg, Kristin M. "The Task of Theology" dalam *The Theology of Cardinal Walter Kasper: Speaking Truth in Love*. Diedit oleh Kristin M. Colberg and Robert A. Krieg, 3-20. Minnesota: Liturgical Press, 2010.

Fiorenza, Francis Schussler. "A Distinctive Theological Approach" dalam *The Theology of Cardinal Walter Kasper: Speaking Truth in Love*, Kristin M. Colberg dan Robert A. Krieg (edt), 21-41. Minnesota: Liturgical Press, 2010.

Frankl, Viktor E. *Man's Search for Meaning*. New York: Pocket Books, 1985.

Haight, Roger. *Jesus Symbol of God*. New York: Orbis Books, 1999.

Hardiman, F. Budi. *Melalui Pandemi Covid-19*, Kompas, Jumat 27 Maret 2020.

Kasper, Walter. *An Introduction to Christian Faith*. London: Burns & Oates, 1980.

_____. *Faith and The Future*. New York: Burns and Oates, 1985.

_____. *Faith: Practices, Models, and Source of the Spirit*. New Jersey: Paulist Press, 2014.

_____. "How to Do Theology Today" dalam *The Theology of Cardinal Walter Kasper: Speaking Truth in Love*. Kristin M. Colberg dan Robert A. Krieg (edt), 248-260. Minnesota: Liturgical Press, 2010.

_____. *Jesus the Christ*. New York: T&T Clark International, 2011.

_____. *Mercy: The Essence of the Gospel and the Key to Christian Life*. New York: Paulist Press, 2014.

_____. *The God of Jesus Christ*. London: SCM Press Ltd, 1984.

_____. *Theology and Church*. London: SCM Press, 1989.

_____. *The Gospel of Jesus Christ*. New York: Paulist Press, 2009.

Loewe, William P. "Jesus the Christ in Restropect and Prospect" dalam *The Theology of Cardinal Walter Kasper: Speaking Truth in Love*. Kristin M. Colberg dan Robert A. Krieg (edt), 79-97. Minnesota: Liturgical

Press, 2010.

McManus, Katheleen Anne. *Unbroken Communion*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

Merrotsy, Peter. "On the History of Heuristic," *Journal of Genius and Eminence*. Vol. 2, No. 1 (2017): 58-64.

Moltmann, Jürgen. "The Passion of Christ and The Suffering of God." *The Asbury Theological Journal*. Vol.48, No. 1 (1993): 19-28.

Sia, Marian F dan Sia, Santiago. *From Suffering to God Exploring Our Images of God in the Light of Suffering*. London: The MACMILLAN PRESS LTD, 1994.

Sunarko, Adrianus. *Teologi Kontekstual*. Jakarta: OBOR, 2016.

Towy, Anthony. *An Introduction Christian Theology*. London: Bloomsbury T and T Clark, 2013

Wolf, Katherine (penerj). *The Gospel of Jesus Christ, Vol V*. New York: Paulist Press, 2015.

Zahrnt, Heinz. *What Kind of God? A Question of Faith*. London: SCM Press Ltd, 1971.

Analisis Karakter Bujang Ganong dalam Tarian Reog Ponogoro

Angger Rianto, Agus Purwantoro

anggerdoger_999@student.uns.ac.id, goespoer13@staff.uns.ac.id

Universitas Sebelas Maret

Abstrak

Tarian Reog Ponorogo merupakan salah satu warisan budaya tradisional yang kaya akan nilai-nilai filosofis dan simbolis. Salah satu tokoh yang menarik perhatian dalam tarian ini adalah Bujang Ganong, karakter yang dikenal dengan gerakan energik, lincah, serta sifat humorisnya. Bujang Ganong tidak hanya berfungsi sebagai elemen hiburan, tetapi juga sebagai simbol kekuatan, kecerdikan, dan semangat muda dalam tradisi Reog Ponorogo. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis karakter Bujang Ganong dalam perspektif budaya dan seni pertunjukan. Menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan deskriptif-analitis, data dikumpulkan melalui wawancara, observasi, dan dokumentasi terhadap para seniman Reog Ponorogo. Hasil penelitian menunjukkan bahwa karakter Bujang Ganong memiliki peran penting dalam menyampaikan pesan moral dan nilai-nilai lokal, seperti keberanian, ketekunan, dan penghormatan terhadap tradisi. Melalui gerakan dinamis dan atribut khasnya, Bujang Ganong juga menjadi simbol kebebasan ekspresi dalam konteks seni tradisional. Studi ini menegaskan pentingnya pelestarian karakter Bujang Ganong sebagai bagian dari upaya menjaga identitas budaya di tengah tantangan modernisasi.

Kata Kunci: Bujang Ganong; Reog Ponorogo; Seni Pertunjukan; Tradisi; Pelestarian Budaya

Pendahuluan

Reog Ponorogo merupakan salah satu kesenian tradisional Indonesia yang berasal dari Kabupaten Ponorogo, Jawa Timur. Sebagai warisan budaya tak benda, Reog Ponorogo mengandung beragam elemen artistik dan filosofis yang mencerminkan kearifan lokal masyarakat setempat. Dalam tarian ini, setiap karakter yang terlibat memiliki makna dan fungsi yang spesifik. Salah satu karakter yang menonjol adalah Bujang Ganong, sosok yang dikenal dengan gerakan energik, atraksi akrobatik, serta

ekspresi yang jenaka. Keberadaan Bujang Ganong menjadi daya tarik tersendiri dalam setiap pertunjukan Reog Ponorogo.

Bujang Ganong, atau sering disebut Pujangga Anom, merupakan karakter yang melambangkan semangat muda, keberanian, dan kecerdikan. Bujang ganong hadir sebagai tokoh yang tidak hanya menghibur, tetapi juga menyampaikan nilai-nilai moral dan filosofis. Sebagaimana diungkapkan oleh Widodo (2018), "Bujang Ganong adalah representasi dari kekuatan dan keberanian pemuda dalam menghadapi berbagai tantangan, baik dalam kehidupan sehari-hari maupun dalam menjaga tradisi." Hal ini menunjukkan bahwa karakter ini tidak sekadar menjadi elemen dekoratif, melainkan berperan dalam pembentukan nilai budaya.

Sebagai bagian dari seni pertunjukan, peran Bujang Ganong juga erat kaitannya dengan elemen gerak, ekspresi, dan kostum. Gerakannya yang dinamis dan penuh energi mencerminkan kebebasan dan vitalitas, dua aspek yang sangat menonjol dalam kehidupan masyarakat agraris. Menurut Supriyanto (2020), "Melalui gerakannya yang lincah, Bujang Ganong menghadirkan narasi tentang ketangguhan dan kreativitas dalam budaya Jawa." Hal ini memberikan pemahaman bahwa setiap gerakan dalam tarian Reog Ponorogo memiliki makna simbolis yang mendalam.

Namun, di tengah arus modernisasi, keberadaan Bujang Ganong sebagai simbol budaya lokal menghadapi berbagai tantangan. Banyak generasi muda yang kurang memahami nilai-nilai yang terkandung dalam karakter ini. Dalam konteks globalisasi, kesenian tradisional seperti Reog Ponorogo sering kali terpinggirkan oleh budaya populer yang lebih modern dan komersial. Oleh karena itu, diperlukan upaya pelestarian yang serius agar karakter seperti Bujang Ganong tetap relevan dan diterima oleh masyarakat. Dalam perspektif seni pertunjukan, Bujang Ganong juga menjadi medium untuk mengekspresikan

kebebasan individu. Kostum yang mencolok, topeng unik, serta gerakan yang variatif mencerminkan kebebasan dalam berekspresi tanpa meninggalkan nilai-nilai tradisi. Sebagaimana dikemukakan oleh Wibowo (2019), "Kesenian tradisional seperti Reog Ponorogo tidak hanya berfungsi sebagai hiburan, tetapi juga sebagai wahana pendidikan moral dan sosial bagi masyarakat." Hal ini mempertegas bahwa seni tradisional memiliki peran strategis dalam membangun karakter bangsa.

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis karakter Bujang Ganong dari perspektif budaya dan seni pertunjukan. Dengan pendekatan kualitatif dan metode deskriptif-analitis, penelitian ini mencoba menggali peran dan fungsi karakter Bujang Ganong dalam konteks tradisi Reog Ponorogo. Data yang diperoleh melalui wawancara dengan seniman Reog, observasi langsung, serta dokumentasi menjadi dasar untuk memahami makna filosofis dan simbolis yang terkandung dalam karakter ini.

Hasil penelitian diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi pelestarian kesenian Reog Ponorogo, khususnya karakter Bujang Ganong. Sebagai simbol semangat muda dan kebebasan, Bujang Ganong menjadi representasi dari identitas budaya yang harus terus dijaga. Dengan memahami nilai-nilai yang terkandung di dalamnya, masyarakat diharapkan dapat lebih menghargai dan melestarikan warisan budaya ini di tengah perubahan zaman.

Rumusan masalah dalam penelitian adalah; 1) Apa peran dan makna simbolis karakter Bujang Ganong dalam tradisi Reog Ponorogo? 2) Bagaimana karakter ini merepresentasikan nilai-nilai budaya lokal? 3) Bagaimana upaya pelestarian Bujang Ganong di tengah tantangan modernisasi? Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis secara mendalam karakter Bujang Ganong dalam konteks budaya dan seni pertunjukan tradisional Reog Ponorogo. Studi ini berfokus pada pemahaman peran dan makna simbolis Bujang Ganong sebagai representasi nilai-nilai lokal seperti keberanian, kecerdikan, dan semangat muda. Selain itu, penelitian ini juga bertujuan untuk mengidentifikasi tantangan serta strategi pelestarian karakter Bujang Ganong agar tetap relevan di tengah dinamika modernisasi. Hasilnya diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam menjaga identitas budaya dan meningkatkan apresiasi masyarakat terhadap seni tradisional Reog Ponorogo.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif-analitis untuk menggali secara mendalam makna dan peran karakter Bujang Ganong dalam seni pertunjukan Reog Ponorogo. Pendekatan kualitatif dipilih karena memungkinkan peneliti untuk memahami fenomena sosial dan budaya yang kompleks serta sarat makna simbolis. Menurut Moleong (2017), "Penelitian kualitatif bertujuan untuk memahami fenomena sosial dan budaya berdasarkan perspektif subjek yang diteliti." Dalam hal ini, pendekatan ini membantu peneliti untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif mengenai konteks budaya serta nilai-nilai yang terkandung dalam karakter Bujang Ganong.

Data dalam penelitian ini diperoleh dari dua sumber utama, yaitu data primer dan sekunder. Data primer dikumpulkan melalui wawancara mendalam dengan seniman Reog Ponorogo, tokoh budaya, serta pemerhati seni tradisional. Wawancara ini bertujuan untuk menggali makna simbolis dan filosofi yang terkandung dalam karakter Bujang Ganong, yang menjadi pusat perhatian dalam Reog Ponorogo. Selain wawancara, peneliti juga melakukan observasi langsung terhadap pertunjukan Reog Ponorogo. Dalam hal ini, observasi partisipatif memungkinkan peneliti untuk mengamati secara langsung gerakan, ekspresi, dan interaksi Bujang Ganong dengan elemen pertunjukan lainnya, seperti tokoh Singa Barong atau Jathil. Observasi ini sangat penting untuk memahami elemen visual dan non-verbal yang tidak dapat sepenuhnya dijelaskan melalui wawancara.

Selain itu, data sekunder juga digunakan untuk memperkaya analisis. Literatur dan artikel ilmiah terkait seni Reog Ponorogo, seperti buku Reog Ponorogo: Warisan Budaya Bangsa oleh Supriyanto (2015) dan studi tentang simbolisme dalam tarian tradisional oleh Wibowo (2019), memberikan konteks dan informasi tambahan tentang sejarah, filosofi, dan perkembangan karakter-karakter dalam Reog Ponorogo. Literatur ini menjadi referensi penting untuk memahami bagaimana karakter Bujang Ganong berperan dalam tradisi tersebut.

Ada beberapa teknik yang digunakan untuk mengumpulkan data yang relevan. Pertama, wawancara mendalam dilakukan dengan narasumber yang berpengalaman dalam seni Reog Ponorogo. Wawancara ini bersifat semi-terstruktur, sehingga peneliti dapat mengeksplorasi lebih lanjut pandangan narasumber mengenai peran dan filosofi Bujang Ganong. Pertanyaan seperti, "Apa filosofi utama

yang terkandung dalam karakter Bujang Ganong?" atau "Bagaimana peran Bujang Ganong dalam menyampaikan nilai moral kepada masyarakat?" untuk diajukan guna menggali pandangan narasumber secara lebih mendalam.

Selain wawancara, observasi partisipatif juga dilakukan dengan hadir langsung dalam pertunjukan Reog Ponorogo. Penelitian ini mengamati secara langsung gerakan dan ekspresi Bujang Ganong, serta interaksi karakter ini dengan elemen lain dalam pertunjukan. Hal ini agar membantu peneliti memahami makna simbolis dari gerakan atau atribut tertentu, yang tidak selalu bisa dijelaskan dalam wawancara.

Dokumentasi juga menjadi teknik penting dalam penelitian ini. Dokumentasi berupa foto, video, dan catatan lapangan yang digunakan untuk mendukung data yang diperoleh dari wawancara dan observasi. Dokumentasi ini juga bertujuan untuk memungkinkan peneliti untuk menganalisis lebih lanjut gerakan dan atribut yang dikenakan oleh Bujang Ganong, serta bagaimana hal ini mendukung simbolisme yang ada dalam pertunjukan.

Setelah data dikumpulkan, tahap berikutnya adalah analisis data. Data yang diperoleh akan dianalisis menggunakan pendekatan deskriptif-analitis, yaitu dengan menggambarkan fenomena yang ditemukan dan menghubungkannya dengan teori budaya atau seni pertunjukan. Tahap pertama dalam analisis adalah reduksi data, yaitu memilih data yang relevan dan menyaring data yang tidak mendukung fokus penelitian, sebagaimana dikemukakan oleh Miles dan Huberman (1994), "reduksi data merupakan proses penting untuk memilih data yang relevan dan mengabaikan data yang tidak mendukung fokus penelitian." Setelah data dikategorikan dan dianalisis, penyajian data akan dilakukan untuk memberikan gambaran yang lebih jelas tentang peran Bujang Ganong dalam seni Reog Ponorogo. Pada akhirnya, peneliti akan menarik kesimpulan yang mencakup temuan tentang peran simbolis Bujang Ganong, serta bagaimana karakter ini mewakili nilai-nilai budaya dalam Reog Ponorogo.

Dalam melaksanakan penelitian ini, beberapa langkah yang harus dilakukan antara lain: pertama, membuat jadwal observasi dan wawancara dengan menyesuaikan waktu yang tepat dengan narasumber, khususnya seniman Reog, agar pengumpulan data berjalan lancar. Kedua, menggunakan pendekatan yang empatik dengan membangun hubungan yang baik dengan narasumber, sehingga informasi yang diperoleh

lebih autentik dan mendalam. Ketiga, melibatkan dokumentasi yang lengkap selama observasi dan wawancara untuk mendapatkan bukti visual yang mendukung analisis. Terakhir, peneliti harus mengintegrasikan data primer dan sekunder dengan menghubungkan temuan lapangan dengan literatur yang relevan agar analisis menjadi lebih kuat dan mendalam. Melalui pendekatan dan teknik ini, diharapkan penelitian dapat memberikan pemahaman yang lebih mendalam dan komprehensif tentang karakter Bujang Ganong dalam Reog Ponorogo, serta nilai-nilai budaya yang diwakilinya.

Isi atau Pembahasan

Bujang Ganong adalah salah satu tokoh sentral dalam pertunjukan Reog Ponorogo. Gerakan akrobatik, lompatan yang energik, dan mimik yang jenaka menjadi ciri khas yang mencolok dari karakter ini. Sebagai representasi semangat muda, gerakan-gerakan Bujang Ganong tidak hanya memperlihatkan keindahan artistik, tetapi juga menggambarkan vitalitas dan keberanian dalam menghadapi tantangan. Dalam setiap pertunjukan, Bujang Ganong sering kali menarik perhatian penonton melalui improvisasi gerakan yang penuh humor. Hal ini menunjukkan bahwa seni tradisional tidak hanya menjadi media hiburan tetapi juga saluran ekspresi personal bagi seniman.

Secara filosofis, Bujang Ganong menggambarkan kecerdikan dan keberanian pemuda. Topeng yang dikenakan memiliki desain yang mencolok, dengan rambut hitam panjang dan mata besar, melambangkan kewaspadaan dan kekuatan. Penampilan yang mencolok ini juga memberikan pesan bahwa keberanian dan kreativitas adalah elemen penting dalam menghadapi dinamika kehidupan. Seperti yang diungkapkan oleh Supriyanto (2020), "Gerakan dan atribut Bujang Ganong mencerminkan kepribadian pemuda yang berani, cerdas, dan kreatif."

Selain fungsi hiburan, Bujang Ganong memiliki peran edukatif dalam menyampaikan nilai-nilai moral kepada masyarakat. Setiap aksi yang dilakukan oleh karakter ini mengandung pesan tersirat, seperti pentingnya kerja keras, ketekunan, dan rasa hormat terhadap tradisi. Melalui pertunjukan ini, masyarakat diajak untuk merenungkan nilai-nilai lokal yang masih relevan dalam kehidupan sehari-hari. Widodo (2018) menegaskan bahwa "Bujang Ganong adalah media yang efektif untuk menyampaikan pesan moral kepada masyarakat, terutama generasi muda."

Kostum Bujang Ganong memiliki nilai artistik dan simbolis yang tinggi. Topeng yang mencolok menggambarkan sifat jenaka sekaligus tegas, sementara pakaian yang dikenakan menunjukkan keunikan budaya lokal. Rambut hitam panjang yang melekat pada topeng sering kali dikaitkan dengan kekuatan dan keberanian, elemen yang dianggap penting dalam tradisi Jawa. Warna merah dan hitam pada atribut Bujang Ganong juga memiliki makna simbolis; merah melambangkan keberanian, sementara hitam merepresentasikan keteguhan dan kekuatan spiritual.

Dalam pertunjukan Reog Ponorogo, Bujang Ganong sering berinteraksi dengan tokoh lain, seperti Singa Barong dan Jathil. Interaksi ini memperlihatkan harmoni dan kerjasama antar elemen dalam seni tradisional. Misalnya, ketika Bujang Ganong melontarkan aksi jenaka di tengah pertunjukan, memberikan dinamika yang kontras namun seimbang dengan karakter lain yang lebih serius. Supriyanto (2015) menyatakan bahwa "Harmoni dalam interaksi antar karakter Reog Ponorogo mencerminkan semangat gotong royong dalam kehidupan masyarakat Jawa."

Modernisasi membawa tantangan besar bagi keberlanjutan seni tradisional, termasuk Reog Ponorogo dan karakter Bujang Ganong. Generasi muda sering kali lebih tertarik pada budaya populer yang dianggap lebih modern dan praktis. Akibatnya, pemahaman tentang makna dan filosofi yang terkandung dalam karakter tradisional seperti Bujang Ganong semakin berkurang. Dalam konteks ini, Wibowo (2019) menyebutkan bahwa "Kesenian tradisional membutuhkan pendekatan inovatif agar tetap relevan dan menarik bagi generasi muda."

Untuk menghadapi tantangan ini, berbagai strategi pelestarian telah dilakukan. Salah satunya adalah mengintegrasikan seni Reog Ponorogo ke dalam kurikulum pendidikan seni. Program ini bertujuan untuk mengenalkan nilai-nilai budaya kepada generasi muda sejak dini. Selain itu, penggunaan media digital seperti video pendek di platform media sosial juga menjadi langkah strategis untuk menjangkau audiens yang lebih luas. Festival budaya yang menampilkan Reog Ponorogo secara rutin juga menjadi sarana efektif untuk menjaga eksistensi seni ini.

Bujang Ganong tidak hanya menjadi ikon tradisional tetapi juga simbol kebebasan ekspresi dalam seni. Improvisasi gerakan dan ekspresi wajah yang jenaka memungkinkan seniman untuk mengekspresikan kreativitas mereka

secara bebas. Dalam konteks modern, kebebasan ekspresi ini relevan dengan semangat generasi muda yang ingin merayakan identitas mereka tanpa kehilangan akar budaya.

Di masa depan, pelestarian karakter Bujang Ganong harus melibatkan kolaborasi antara seniman tradisional dan komunitas modern. Inovasi dalam bentuk pertunjukan, seperti menggabungkan elemen musik kontemporer dengan tarian tradisional, dapat menjadi cara efektif untuk menjaga relevansi seni ini. Dengan memadukan tradisi dan inovasi, Bujang Ganong akan tetap menjadi bagian penting dari identitas budaya Indonesia.

Hasil penelitian ini menegaskan bahwa Bujang Ganong tidak hanya sekadar elemen hiburan dalam Reog Ponorogo tetapi juga medium untuk menyampaikan pesan moral, filosofi hidup, dan nilai-nilai lokal. Upaya pelestarian yang adaptif diperlukan agar seni ini tetap hidup dan terus berkembang di tengah perubahan zaman.

Kesimpulan

Bujang Ganong dalam Reog Ponorogo memiliki peran penting sebagai simbol semangat muda, keberanian, dan kecerdikan. Karakter ini tidak hanya menjadi elemen estetis tetapi juga medium untuk menyampaikan nilai-nilai moral dan budaya lokal. Melalui gerakannya yang dinamis dan atribut khasnya, Bujang Ganong menjadi salah satu ikon seni tradisional yang mampu menarik perhatian masyarakat lintas generasi. Namun, untuk menjaga keberlanjutan perannya, diperlukan upaya pelestarian yang adaptif, terutama dalam menghadapi tantangan modernisasi. Edukasi, festival budaya, dan penggunaan media modern adalah beberapa langkah yang dapat diambil untuk menjaga relevansi seni Reog Ponorogo, khususnya karakter Bujang Ganong, di masa depan.

Daftar Pustaka

- Moleong, L. J. (2017). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Remaja Rosdakarya.
- Miles, M. B., & Huberman, A. M. (1994). *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*. Sage Publications.
- Supriyanto, D. (2015). *Reog Ponorogo: Warisan Budaya Bangsa*. Penerbit Universitas Negeri Malang.
- Supriyanto, D. (2020). *Seni Reog Ponorogo: Kearifan Lokal dalam Gerakan dan*

- Ekspresi. Jurnal Seni dan Budaya, 12(3), 45-59.
- Widodo, B. (2018). Bujang Ganong: Simbol Semangat Pemuda dalam Reog Ponorogo. *Jurnal Studi Budaya Jawa*, 6(1), 23-38.
- Wibowo, H. (2019). Kesenian Tradisional dan Pendidikan Moral: Reog Ponorogo sebagai Wahana Pendidikan Sosial. Penerbit Cendekia.
- Moleong, L. J. (2017). Metodologi Penelitian Kualitatif. Remaja Rosdakarya.
- Miles, M. B., & Huberman, A. M. (1994). *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*. Sage Publications.
- Supriyanto, D. (2015). Reog Ponorogo: Warisan Budaya Bangsa. Penerbit Universitas Negeri Malang.
- Supriyanto, D. (2020). Seni Reog Ponorogo: Kearifan Lokal dalam Gerakan dan Ekspresi. *Jurnal Seni dan Budaya*, 12(3), 45-59.
- Widodo, B. (2018). Bujang Ganong: Simbol Semangat Pemuda dalam Reog Ponorogo. *Jurnal Studi Budaya Jawa*, 6(1), 23-38.
- Wibowo, H. (2019). Kesenian Tradisional dan Pendidikan Moral: Reog Ponorogo sebagai Wahana Pendidikan Sosial. Penerbit Cendekia.
- Hadiyanto, A. (2021). "Eksistensi Reog Ponorogo Sebagai Warisan Budaya Takbenda." *Jurnal Seni dan Budaya Nusantara*, Universitas Negeri Surabaya.
- Setiawan, H. (2019). "Makna Simbolik Dalam Reog Ponorogo." *Jurnal Humaniora dan Budaya*. UNESCO Intangible Cultural Heritage Website. (2021). "Reog Ponorogo Performing Art." Susanto, A. R. (2020). Simbolisme dalam Seni Pertunjukan Tradisional Jawa.

Tugas Seorang Penyair

Hasan Aspahani

jurubaca@gmail.com
Universitas Prasetya Mulya

*Dunia rindu arti
ingin ditangkap dalam kata puisi
hidup yang nyata*

(Sitor Situmorang, "Wajah Ch. A", 1975-1979)

SIAPAKAH penyair? Jawabannya bisa dirujuk kepada perannya sebagai manusia di antara manusia lain, kesadarannya bahwa puisi adalah takdir bahasa, dan sumbangannya pada bahasa, medium seninya itu. Pesu Aftarudin (l. 1941), seorang penyair dan guru di Bandung, menjelaskan bahwa manusia penyair adalah dia yang *menyadari* eksistensi kehadirannya di dunia, sebagai seorang pribadi yang *mengalami* kehidupan jasmani dan rohani, dan mempunyai sikap moral yang membedakannya dengan makhluk lain.

Bagi saya penjelasan dari buku "Pengantar Apresiasi Puisi" (Penerbit Angkasa; Bandung, 1990), sudah melingkupi setengah dari pengertian dan peran atau laku seorang penyair. Selain *mengalami* dan *menyadari* apa yang dia alami itu, seorang penyair menuntaskan kerja kepenyairannya dengan *menghayati* (apa yang dia alami dan muncul dari kesadarannya itu), dan terakhir *memaknai* (penghayatannya itu dengan menuliskannya sebagai puisi).

Ada satu sajak Subagio Sastrowardoyo yang bisa menggambarkan proses pergulatan penyair menjalankan tugasnya melahirkan sajak tersebut.

*Tugasku hanya menterjemah
gerak daun yang bergantung
di ranting yang letih. Rahasia
membutuhkan kata yang terucap
di puncak sepi. Ketika daun
jatuh tak ada titik darah. Tapi
di ruang kelam ada yang merasa
kehilangan dan mengaduh pedih*

("Nada Awal", 1989)

Ada situasi yang genting dari *daun yang tergantung di ranting yang letih* dan bergerak hingga jatuh dan tak berdarah tentu saja, tak ada yang sadar apalagi peduli. Peristiwa yang terlalu biasa itu tak ada yang menyaksikannya, tak ada yang terlibat mengalaminya, karena itu tak ada kata yang dikerahkan untuk peristiwa yang hanya akan menjadi rahasia di puncak sepi itu. Ada terlalu banyak peristiwa yang terjadi dan berlalu begitu saja luput dari kesaksian dan kesadaran siapa pun.

Penyair, dengan penghayatannya atas kehidupan, dia yang terlepas sudah dari keterkaitannya hanya dengan dirinya sendiri, bisa merasakan itu, ia sadar bahwa ada yang kehilangan dan mendengar ada yang menjerit sakit. Memang tak selalu ada titik darah dari luka-luka kehidupan tapi bukan berarti segalanya beres dan tak ada yang kesakitan. Dengan jalan pengucapan lain hal ini juga dikatakan Rendra, bahwa ketika ada keseimbangan terusik maka orang-orang harus dibangun, untuk memberikan kesaksian.

Itulah tugas penyair, yaitu *menterjemah* (huruf "t" pada awal kata saya kira sengaja tidak diluluhkan Subagio sebagai penegasan makna kata "terjemah") apa yang tak terucap, mengungkapkan rahasia hidup dengan memberdayakan kata, menggerakkan fungsi bahasa, *agar kehidupan bisa terjadi* (Rendra, 1974).

Rumusan atau rangkuman lain terkait hal ini diucapkan oleh Sitor Situmorang dalam sajak yang saya kutip di awal tulisan. Dunia, di mana manusia – si *animal symbolicum* dan *homo mensura* itu – tinggal sebagai bagian darinya, menuntut, meminta, dan merindukan untuk diberi maka, ditetapkan apa arti kehadirannya.

Bagi manusia penyair, hanya ada satu cara untuk itu yaitu dengan mengucapkannya, menangkapnya dengan bahasa dan dalam kata-kata. Maka puisi dengan demikian adalah perwujudan dari dunia itu dari *hidup yang nyata*.

Demikianlah juga Chairil Anwar dalam sebuah esainya telah mengatakan pula jauh waktu sebelumnya bahwa sebuah sajak yang menjadi adalah sebuah dunia. Dunia yang mengucapkan dunia, dunia yang kata Chairil, *dijadikan, diciptakan kembali oleh si penyair* (Pidato Radio 1946).

Apabila makna denotatif bahasa belum cukup, penyair akan bersiasat mengerahkan makna konotatifnya. Dengan menakjubkan, kerja penyair yang demikian itu seakan-akan mengembalikan apa-apa yang mustahil, seperti membangkitkan kematian para penyihir, lalu dengan mantra kata-kata, menjelmakan kehidupan manusia ("Penyair", Ajip Rosidi, 1954); atau seperti yang dirumuskan Saini KM *menabur kata dari kandungan kalbu: Benih-benih pengalaman berkecambah dalam gelap, di seberang fajar, wilayah belum berkabar.* ("Sang Penyair", 1987-1989).

Puisi, dengan demikian, menjalankan sekaligus dua peran kata dalam bahasa. Memasuki akal pikiran pembaca dengan makna denotatifnya, lalu menurun ke dalam jiwa pembaca lewat bahasa konotatif (Aftarudin, 1990). Perangkat puitika dipilih, dipakai, dikerahkan untuk menjalankan dua peran itu, menunaikan tugas kepenyairan itu.

Akan tetapi, menulis puisi, upaya memanfaatkan potensi estetis bahasa, pergumulan yang intens dan terus-menerus dengan bahasa, pada akhirnya membawa penyair pada kesadaran tentang betapa luasnya kesadaran dan kompleksnya dunia yang rindu arti itu, dan kemampuan bahasa ternyata ada batasnya. Penyair mudah berada pada situasi di mana dia tak menemukan kata-kata, atau dia menyadari ketakcukupan kata untuk mengucapkan apa yang hendak ia puisikan.

Dalam khazanah puisi kita, kesadaran itu terucapkan dalam beberapa puisi karya penyair kita. *Seperti aku, di mana kata tak cukup untuk berkata*, kata Toto Sudarto Bachtiar ("Keterangan", 1953). Secara amat metaforis, Sapardi Djoko Damono menyajikkan situasi ketidakmampuan atau kesia-siaan itu dalam sajak "Cermin, 1" dan "Cermin, 2". Apabila sajak adalah cermin di mana manusia menyengaja datang padanya lalu berhadap-hadapan dengan dunia dan dengan bayangannya sendiri, yang meniru seluruh gerakannya sendiri, dalam imaji yang *apa pun jadi terbalik di dalamnya*, maka hanya itu yang bisa diberikan puisi.

Cermin yang tak bisa memantulkan suara itu hanya bisa bertanya: *mengapa kau seperti kehabisan suara?* (Cermin, 1) dan manusia dalam

ketegangan itu *mendadak mengabut dalam kamar, mencari-cari dalam cermin; dan cermin menangkapmu sia-sia* (Cermin, 2). Dengan cara itu, Sapardi sadar menyadarkan tentang adanya batas kemampuan puisi dan bahasa. Tapi tak ada pilihan, Sapardi juga yang meyakinkan kita bahwa kata-kata adalah segala-galanya dalam puisi. Kerja penyair sepenuhnya mengandalkan kemampuannya mengolah potensi itu dan kegigihannya menguji batas-batas kemampuan bahasa.

Puisi adalah sumbangan, nafkah atau balas jasa manusia penyair kepada bahasa. Sumbangan itu seperti dikatakan Gaston Bachelard (1884-1962) adalah membuka jalan ke masa depan bahasa-bahasa. Katanya, saya kutip dari "The Poetic of Reverie" (1969), *puisi adalah salah satu takdir dari bahasa. Dengan mencoba meningkatkan kesadaran akan bahasa di tingkat puisi, kita mendapatkan kesan bahwa kita menyentuh manusia yang ucapannya baru, karena tidak terbatas pada mengekspresikan ide atau sensasi, tetapi juga berusaha untuk mempunyai masa depan. Seseorang bisa mengatakan bahwa citraan puitis, dalam kebaruannya, membuka masa depan bagi bahasa-bahasa.*

Puisi adalah takdirnya bahasa. Takdir yang tak terelakkan. Penyair adalah manusia yang dengan sukarela mengemban takdir itu. Menulis puisi berarti menggunakan bahasa dengan kesadaran yang lebih, menaikkan pemakaian bahasa ke tingkat yang lebih tinggi, ke tingkat puisi. Dengan citraan, salah satu perangkat puitika, di mana kata-kata dengan intens diolah, dengan memadukannya atau karena pemakaiannya bisa menghadirkan perangkat lain, memungkinkan penyair menciptakan kebaruan-kebaruan dalam bahasa. Terus-menerus, sampai pada batas, yang itupun berusaha ia lampau. Penyair Sitor Situmorang (1923-2014) menggambarkan situasi itu dengan puisinya ini:

*Apa yang tak dapat kau hancurkan
dengan tangan,
Hancurkanlah dengan sajak,
dengan demikian kau
membangun lagi
dindingnya waktu.*

("Dinding Waktu", 1976)

Barangkali inilah ketegangan lain - selain ketegangan antara konvensi dan inovasi, tarik ulur membangun keutuhan dan kerumitan, antara batas prismatis dan transparan, dll. - dalam pergumulan penyair dengan bahasa demi mewujudkan puisi-puisinya. Ketika mencari keluar dirinya, kepada bahasa, satu-satunya jalan

bagi puisinya, ia menemukan "... *bahasa menyembunyikan kata, dan menidurkannya pada rumpun ilalang*" ("Bahasa", Aftarudin, 1983). Sementara ketika ia mengorek ke dalam dirinya sendiri pun ia menemukan "...*titik terapung di antara gelombang rahasia yang sulit kuterjemahkan dengan bahasa*".

Toh, para penyair kita menikmati ketegangan itu. Ia gigih bertahan, menjalani misi kepenyairannya, seperti menjalankan peran seorang nabi – satu sisi dari sekeping mata uang seorang sosok penyair – selain peran kontras lainnya yaitu bermain atau mempermainkan bahasa seperti seorang anak-anak. ...*bukankah penyair adalah dia yang terpaksa memilih kata pada saat perangkat lain sudah hilang daya?* (Saini KM, "Kepada Penyair Muda, 6" 1983-1987).

Jakarta, 24 Desember 2024

Biodata

Amadea Prajna Putra Mahardika adalah Mahasiswa Magister Filsafat Keilahian Fakultas Teologi Universitas Sanata Dharma Yogyakarta. Ia lahir di Semarang pada 24 Oktober 1995. Pendidikan terakhir adalah Sarjana Filsafat (S.Fil) Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara Jakarta dan Bachelor of Sacred Theology (S.T.B.) di Wedabhakti Pontifical Faculty of Theology Yogyakarta.

Anna Sungkar adalah kurator dan pengamat seni, telah menamatkan program S3 di ISI Surakarta. Ia baru saja menyelesaikan kurasi pada pameran tunggal Tiarna Sirait di Galeri Cemara 6, Jakarta pada bulan Oktober lalu dan menyelesaikan kurasi pada pameran tunggal Revoluta Syafri di Ritz-Carlton Mega Kuningan, pada Maret 2025.

Agustinus Tamtama Putra adalah mahasiswa Program Doktor Kajian Budaya Universitas Sanata Dharma.

Gabriel Abdi Susanto adalah alumnus Pascasarjana STF Driyarkara, berprofesi sebagai wartawan sejak 2001 dan mendirikan media khusus umat Katolik Indonesia bernama sesawi.net pada 2011 dan inigoway.com pada 2024. Menulis novel, "Sang Batu; Kisah Santo Petrus," dan beberapa buku, a.l : (1). Flu Babi, Segala Sesuatu yang Harus Anda Ketahui (Grasindo, 2009), (2). Melawan Influenza A (H1N1) (Grasindo, 2009), (3). Tubuhku Adalah Senjataku (Grasindo, 2011), (4). Pedoman Penggunaan Media Sosial (Obor Rohani, 2018), Refleksi Pemikiran Sastrapratedja (IKAD, 2024).

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. Ia juga menjadi pengamat budaya dan kurator lepas.

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. Saat ini ia sedang mengambil program doctoral di Universitas Indonesia.

Rifqi Khairul Anam adalah dosen pada kuliah Pengantar Filsafat di Institute Ahmad Dahlan Probolinggo.. Risetnya berfokus pada interseksi antara metafisika dan nihilisme serta pengaruhnya pada psikologi manusia dan struktur sosial

Paulus Eko Kristianto adalah dosen di Fakultas teologi Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta.

Beda Holy Septianno adalah mahasiswa Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta. Ia menulis cerita pendek dan puisi untuk majalah *Basis* dan beberapa media cetak maupun daring.

Urbanus Tangi adalah lulusan Pascasarjana Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

Angger Rianto adalah seorang mahasiswa S-1 Program studi Seni Rupa, Fakultas Seni Rupa dan Desain, Universitas Sebelas Maret.

Agus Purwantoro adalah dosen Seni Rupa/ Seni Lukis di Universitas Sebelas Maret, Surakarta

Hasan Aspahani adalah seorang penyair Indonesia yang berasal dari Kutai Kartanegara, Kalimantan Timur. Bukunya *Pena Sudah Diangkat, Kertas Sudah Mengering* mendapatkan penghargaan sebagai Buku Puisi Terbaik Anugerah Hari Puisi Indonesia 2016. Dia bersekolah di SMAN 2 Balikpapan, sambil bekerja sebagai kartunis lepas di Surat Kabar Manuntung (Sekarang Surat Kabar Harian Kaltim Post). Setelah lulus SMA melanjutkan kuliah melalui jalur Penelusuran Minat dan Bakat Keahlian (PMDK) di Institut Pertanian Bogor (IPB). Sambil kuliah dia terus menulis puisi. Setelah lulus dan menjadi sarjana pertanian, sempat bekerja di beberapa perusahaan. Kemudian menjadi wartawan hingga menjabat sebagai Wakil Pemimpin Redaksi di Surat Kabar Harian Batam Pos.

Syachieb Sungkar adalah alumnus pascasarjana STF Driyarkara, pernah menulis buku “Kisah Orang-orang Scorpio” (Gramedia, 2014), “Jejak Senirupa” (PPSI, 2014), “Melacak Lukisan Palsu” (Gramedia Pustaka Utama, 2018), “Seni Sebagai Pembebasan” (Circa, 2022), “Hendra Gunawan – Sang Maestro” (Linda Gallery, 2023), dan “Sketsa Kebudayaan Kontemporer” (Pustaka Jaya, 2024).

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