JURNAL FILSAFAT

ONLINE ISSN: 2797-233X
PRINT ISSN: 2774-6828
DOI: 10.54154/DEKONSTRUKSI

Dekonstruksi

VOLUME 12 NOMOR 3, JULI (2026)



SYAKIEB SUNGKAR, "CATS IN CIRCLE", DIAMETER 100 CM, OIL ON CANVAS, 2026

Salam Redaksi

Jurnal kali ini membahas tentang Logika Setara-Paralel, Dharmakirti, Wahdatul Wujud Ibnu Arabi, Kecerdasan Buatan, Transformasi Karya Seni, Spiritualisme Kritis, Fragmentasi Manusia, Judith Butler, Penyembuhan Yesus, dan Toxic Self-Improvement.

Menurut Chris Ruhupatty, pikiran dan tubuh bekerja sebagai sistem aktif yang membentuk makna, bukan sekadar mencerminkan realitas. Melalui Logika Setara-Paralel, manusia terus menciptakan konsep dan bahasa baru untuk memahami dunia. Karena itu, realitas tidak pernah habis dijelaskan, sementara berbagai sudut pandang dan "Kebenaran-Baru" terus bermunculan.

Rayno Praditya Erickson menunjukkan bahwa menurut Dharmakīrti, konsep universal bukanlah esensi yang sungguh ada, melainkan konstruksi mental hasil proses eksklusi (*apoha*). Yang nyata hanyalah partikular-partikular unik yang terus berubah. Pikiran memahami sesuatu dengan membedakannya dari apa yang bukan dirinya, tanpa memerlukan keberadaan esensi universal.

Rolin Ferdilianto Sandelgus Taneo dan Verin Jasmin Sonlay mengkaji konsep *Wahdat al-Wujud* Ibnu Arabi. Gagasan tentang kesatuan manusia dan alam ini menegaskan bahwa manusia bukan penguasa tunggal, melainkan bagian dari alam. Kesadaran tersebut penting untuk menumbuhkan sikap yang lebih bertanggung jawab dan menghentikan eksploitasi alam secara berlebihan.

Gabriel Abdi Susanto membahas persoalan etis yang muncul dari penggunaan kecerdasan buatan generatif dalam bidang yang sensitif secara epistemik. Dengan pendekatan etika epistemik dan epistemologi kebajikan, ia menegaskan bahwa AI generatif tidak memiliki agensi epistemik sehingga tidak dapat memikul tanggung jawab atas klaim pengetahuan yang dihasilkannya.

Menurut Anna Sungkar, transformasi karya seni dari bentuk fisik menuju media digital telah menjadi fenomena penting dalam seni kontemporer. Perubahan ini tidak selalu berarti meninggalkan medium lama, tetapi memperluas cara karya diciptakan, dipamerkan, diakses, dan dikonsumsi di tengah perkembangan teknologi dan budaya digital.

Hasan Labiqul Aqil membicarakan tentang spiritualisme kritis Ayu Utami dalam Bilangan Fu. Di mana hal itu merupakan etika anti-kekerasan yang mengkritik hubungan antara monoteisme dogmatis, modernisme instrumental, dan militerisme. Dengan pendekatan Foucault dan Derrida, novel tersebut memperlihatkan bagaimana konfigurasi kuasa membentuk rezim kebenaran yang melegitimasi represi.

Tulisan Hendra Soedarsono menunjukkan bahwa pemahaman tentang manusia memengaruhi cara melihat keterpecahannya. Ketika gagasan tentang kesempurnaan ditinggalkan, fragmentasi tidak lagi dipandang sebagai cacat yang harus dipulihkan. Dalam dunia tanpa fondasi absolut, ketidakutuhan dapat diterima sebagai bagian sah dari pengalaman manusia.

Menurut Yosef Gunawan, pemikiran Judith Butler relevan bagi Indonesia yang masih menghadapi kemiskinan, ketidakadilan, diskriminasi, dan kekerasan struktural. Konsep *precarity* menjelaskan bagaimana kerentanan didistribusikan secara tidak merata oleh struktur kekuasaan, terutama kepada kelompok miskin, minoritas, perempuan, dan mereka yang terpinggirkan secara sosial-politik.

Tom Jacobs memaknai keselamatan sebagai pembebasan dari situasi yang tidak diinginkan, seperti penyakit, bencana, perang, atau penindasan. Dalam kajian

Paulus Eko Kristianto, Injil Markus menghadirkan narasi keselamatan melalui penyembuhan. Yesus menawarkan keselamatan yang membebaskan manusia dari berbagai bentuk belenggu yang menindas kehidupannya.

Rafael Aglis Ariya Tamtama dan Pius Pandor mengkritik dominasi logika produktivitas dalam kehidupan modern. Manusia semakin kehilangan ruang untuk berpikir kritis, bertindak bebas, dan mengekspresikan keunikan dirinya. Dampak paling serius dari *toxic self-improvement* adalah terkikisnya kebebasan manusia oleh tuntutan produktivitas yang terus-menerus.

Demikian isi Jurnal kali ini. Selamat membaca.

Syakieb Sungkar
Editor in Chief

Daftar Isi

1. **Christian D. Ruhupatty:** Silogisme Setara-Paralel (#): Melampaui Fiksasi Ontologis dalam Struktur Artikulasi Manusia.
2. **Rayno Praditya Erickson:** Kuda Hanyalah 'Bukan Non-Kuda': Jawaban Teori Eksklusi Epistemologi-Linguistik Dharmakīrti atas Problem Universal.
3. **Rolin Ferdilianto Sandelgus Taneo** dan **Verin Jasmin Sonlay:** Membaca Teori *Wahdat al-Wujud* Ibnu Arabi sebagai Keberpihakan pada Ekologi.
4. **Gabriel Abdi Susanto:** Epistemic Responsibility in the Age of Generative Artificial Intelligence: Trust, Authority, and the Ethics of Knowing.
5. **Anna Sungkar:** Transformasi Kegiatan Seni dari *Offline* ke Digital: Kasus *Lisa the Queen Cat*.
6. **Hasan Labiqul Aqil:** Etika Anti-Kekerasan: Membongkar Aliansi Militerisme, Monoteisme dan Modernisme dalam Spiritualisme Kritis Ayu Utami.
7. **Hendra Soedarsono:** *Fragmented Soul*: Kritik atas Imajinasi Keutuhan dalam Horizon Pemikiran Lemah (*Pensiero Debole*).
8. **Yosef Gunawan:** Keadilan Sosial bagi Kaum Rentan dan Terpinggirkan dalam Perspektif Etika Relasional Judith Butler.
9. **Paulus Eko Kristianto:** Kesembuhan sebagai Bentuk Keselamatan: Sketsa Teologis terhadap Injil Markus.
10. **Rafael Aglis Ariya Tamtama** dan **Pius Pandor:** *Toxic Self-Improvement* dan Reduksi Manusia menjadi *Animal Laborans*.
11. Biodata Penulis

Seluruh artikel yang tercantum dapat dibaca secara lengkap melalui laman resmi kami di www.jurnaldekonstruksi.id

Jurnal Dekonstruksi
Online ISSN: 2797-233X
Volume 12, Nomor 3, Juli (2026)

Silogisme Setara-Paralel (♯): Melampaui Fiksasi Ontologis dalam Struktur Artikulasi Manusia

Christian D. Ruhupatty
Universitas Indonesia
chrisruhupatty@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengubah cara kita memahami bagaimana manusia menangkap realitas dan menyatakannya lewat bahasa. Selama ini, tradisi filsafat Barat cenderung mengurung kenyataan ke dalam definisi logis yang kaku dan statis, seolah-olah kata "adalah" (=) bisa merangkum seluruh esensi dari suatu objek secara mutlak. Berbeda dengan pandangan lama tersebut, penelitian ini melihat bahwa pikiran dan tubuh manusia bekerja bersama sebagai sistem aktif yang "mencerna" kenyataan, bukan objek perseptual pasif atau cermin yang memantulkannya. Melalui pendekatan baru yang disebut Logika Setara-Paralel (♯) dengan rumus 1 + 1 ♯ 3, diperlihatkan bahwa ketika realitas murni (n^1) bertemu dengan tubuh-pikiran manusia (n^2), perjumpaan ini melahirkan sebuah makna baru yang disebut *personae* (n^3). Sifatnya yang "paralel" memastikan bahwa meskipun manusia terus membuat gambaran atau kata baru untuk menjelaskan sesuatu (seperti kata "P-O-H-O-N"), esensi asli dari realitas itu sendiri tidak akan pernah habis atau hilang diperas oleh bahasa. Pada akhirnya, penelitian ini menunjukkan bahwa manusia adalah pencipta makna yang dinamis melalui aktivitas a-propriasi; kita tidak pernah berhenti melahirkan sudut pandang dan "Kebenaran-Baru" yang terus berkembang dalam memahami dunia di sekitar kita.

Kata Kunci:

A-propriasi; Fiksasi Ontologis; Kesadaran Transendental; Logika Setara-Paralel (♯); Mekanisme Tubuh-Pikiran; *Personae*.

Pendahuluan

Dalam tradisi metafisika Barat, kebenaran secara dominan dipahami melalui doktrin *adaequatio rei et intellectus*, sebuah formula yang mendefinisikan kebenaran sebagai kesesuaian atau penyetaraan antara realitas (*rei*) dan akal budi (*intellectus*). Formula ini diusung oleh Aquinas, salah satunya dalam "*Quaestiones Disputatae de Veritate (Truth)*" (1574). Dalam buku tersebut, Aquinas melakukan elaborasi mengenai hakikat kebenaran dalam keselarasannya dengan substansi dan materi, hingga sampai pada kesimpulan bahwa kebenaran merupakan kesesuaian antara objek (*rei*) dan akal budi.

Aquinas menulis:

"Kebenaran dari pernyataan-pernyataan (*enunciations*) tidak lain adalah kebenaran dari akal budi itu sendiri. Sebab, sebuah pernyataan bersemayam di dalam akal budi dan di dalam tuturan. Sejauh pernyataan itu berada di dalam akal budi, ia memiliki kebenaran pada dirinya sendiri; tetapi sejauh ia berada di dalam tuturan, ia disebut sebagai kebenaran yang dinyatakan, sejauh tuturan tersebut menandakan suatu kebenaran dari akal budi, dan bukan karena adanya kebenaran yang bersemayam di dalam pernyataan itu sendiri seolah-olah pernyataan itu adalah subjeknya."[1]

Kutipan di atas menegaskan posisi bahasa sebagai penanda (*signifier*) yang bersifat sekunder terhadap kebenaran yang telah bersemayam di dalam akal budi. Dengan demikian, dalam pemikiran Aquinas, esensi realitas bersemayam secara statis di dalam akal budi, sementara kebenaran di dalam bahasa bersifat derivatif (turunan) dan aksidental. Sebagaimana dicatat oleh Wippel (2000), dualitas ini tetap terjebak dalam korespondensi antara moda keberadaan (*modes of being*) dan moda predikasi (*modes of predication*). Setiap tindakan mempredikasikan satu hal terhadap hal lain selalu berakhir pada penggunaan kopula identitas "adalah" (=).[2] Struktur ini bersifat predikatif-univok, sebuah mekanisme logika di mana predikat dilekatkan pada subjek dengan makna yang tunggal, identik, dan kaku (*univocus*). Dalam predikasi univok, bahasa diasumsikan mampu mengunci identitas realitas ke dalam kategori final, sehingga menutup ruang bagi alteritas. Implikasinya, meskipun Aquinas mengakui bahasa tidak memiliki kebenaran pada dirinya sendiri, ia tetap membelenggu operasionalisasi akal budi ke dalam fiksasi ontologis yang statis.

Kritik terhadap dominasi representasionalisme ini mencapai puncaknya pada pemikiran Richard Rorty (1979) yang menegaskan bahwa filsafat Barat telah lama "tertawan" oleh sebuah metafora visual yang dominan, yaitu gambaran mengenai pikiran sebagai cermin besar (*the mind as a great mirror*). Metafora ini memposisikan akal budi sebagai wadah yang berisi berbagai representasi dunia luar, di mana tugas utama manusia adalah memastikan akurasi pantulan tersebut melalui metode non-empiris. Menurut Rorty, tanpa gagasan pikiran-sebagai-cermin, konsep pengetahuan sebagai "akurasi representasi" tidak akan pernah muncul. Strategi filsafat sejak era Descartes hingga Kant pun pada dasarnya hanyalah upaya terus-menerus untuk "menggosok" atau memperbaiki cermin tersebut agar menghasilkan pantulan realitas yang lebih presisi dan objektif.[3]

Rorty mengkritik bahwa berbagai pendekatan modern, mulai dari analisis konseptual hingga fenomenologi, sebenarnya masih terjebak dalam strategi perbaikan cermin yang sama. Dengan mengikuti jejak Wittgenstein dan Heidegger, Rorty melakukan reorientasi terhadap "metafora okular" (berbasis penglihatan) yang mendominasi pemikiran Barat. Ia menawarkan sebuah visi baru yang dipinjam dari Dewey, di mana kebudayaan tidak lagi dikendalikan oleh cita-cita kognisi objektif yang statis, melainkan oleh pencapaian estetis yang lebih cair. Bagi Rorty, meruntuhkan "kerak konvensi" filosofis tentang pikiran sebagai cermin adalah langkah awal untuk membebaskan manusia

[1] Saint Thomas Aquinas, *The Summa Theologica: Volume 1*, Penerj. *Fathers of the English Dominican Province* dan direvisi oleh Daniel J. Sullivan (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952), hal. 99.

[2] John F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being* (Washington D.C: The Catholic University of America Press, 2000), hal. 218.

[3] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), hal. 12–3.

dari beban representasionalisme yang kaku.[4]

Namun, meskipun Rorty berhasil meruntuhkan cermin representasi, ia cenderung melarutkan esensi realitas ke dalam permainan bahasa yang non-esensialis, sehingga memutus jangkar transendental antara manusia dan esensi realitas (*Being*). Di sinilah teori a-propriasi hadir sebagai sintesis baru yang melampaui kebuntuan tersebut. Teori ini menolak baik model cermin yang pasif maupun percakapan yang murni relativistik dengan menawarkan metafora metabolisme kognitif. Melalui operasionalisasi silogisme setara-paralel (⋕), kognisi dipahami sebagai aktivitas transendental yang "merampas" dan mencerna esensi realitas menjadi residu material berupa bahasa, seni, dan teknologi. Melalui kerangka ini, proses pemahaman digeser dari yang semula berupa aktivitas subsumsi—yaitu penyerapan pasif ke dalam ide abstrak yang siap pakai—menuju sebuah tindakan a-propriasi yang diwujudkan secara nyata oleh tubuh-pikiran. Dengan demikian, artikel ini bertujuan menunjukkan bahwa kebenaran tidak lagi ditemukan dalam pantulan identitas yang statis (fiksasi), melainkan dalam dinamika apropriasional yang bergerak paralel dengan realitas yang tak terbatas.

Metode

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan Fenomenologi Transendental. Metode ini dipilih untuk membongkar dan menyingkap bagaimana proses di dalam kesadaran manusia berlangsung ketika subjek secara aktif menyerap serta mengolah realitas di sekitarnya. Secara operasional, pendekatan ini diaplikasikan melalui langkah awal berupa *epochē*, yaitu penangguhan sistematis terhadap segala asums lama dari metafisika klasik mengenai representasi objektif. Setelah asumsi tersebut dikesampingkan, langkah berikutnya dilanjutkan dengan *eidetic reduction* (reduksi eidetis) untuk bergerak melampaui data empiris menuju penangkapan esensi murni dari bagaimana manusia memahami sesuatu. Pendekatan ini sejalan dengan apa yang ditegaskan oleh Edmund Husserl dalam bukunya, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, yang menyatakan bahwa berbeda dengan fenomenologi psikologis, fenomenologi murni atau transendental akan ditetapkan bukan sebagai ilmu tentang fakta, melainkan sebagai ilmu tentang Ada yang sesuai (sebagai ilmu "eidetis"); sebuah ilmu yang bertujuan secara eksklusif untuk menetapkan "pengetahuan tentang esensi" dan sama sekali bukan tentang "fakta."

Husserl menyatakan:

"Berbeda dengan 'fenomenologi' psikologis ini, fenomenologi murni atau transendental akan ditetapkan bukan sebagai ilmu tentang fakta, melainkan sebagai ilmu tentang Ada yang sesuai (sebagai ilmu 'eidetis'); sebuah ilmu yang bertujuan secara eksklusif untuk menetapkan 'pengetahuan tentang esensi' (*Wesenserkenntnisse*) dan sama sekali bukan tentang 'fakta.'"[5]

Melalui metode ini, peneliti tidak lagi melihat silogisme setara paralel (⋕) sekadar sebagai coretan rumus logika formal atau fakta linguistik yang kaku. Sebaliknya, rumus ini dipandang sebagai struktur esensi dari kognisi manusia yang bekerja secara nyata saat kesadaran kita menjumpai realitas murni. Lewat analisis eidetis inilah, peneliti dapat melacak "pengetahuan tentang esensi" yang menggerakkan proses berpikir manusia melampaui jerat predikasi-univok yang kaku.

Selanjutnya, agar teori ini tidak terjebak dalam menara gading pemikiran abstrak

[4] Ibid.

[5] Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, Penerj. W. R. Boyce Gibson (London: Routledge, 2002), hal. 3.

yang melayang dan mengabaikan dimensi material, penelitian ini mengintegrasikan perspektif fenomenologi tubuh guna mendukung konsep sistem tubuh-pikiran dalam teori a-propriasi. Hal ini krusial untuk menjelaskan bahwa kognisi bukanlah aktivitas subsumsi—yang sebagaimana telah disinggung sebelumnya, merupakan tindakan kaku yang sekadar memasukkan atau mencocokkan data sensorik mentah ke dalam kategori atau ide abstrak yang sudah siap pakai di dalam kepala. Sebaliknya, memahami adalah sebuah proses yang mewujud nyata melalui fisik manusia (*embodied*).

Maurice Merleau-Ponty dalam mahakaryanya, *Phenomenology of Perception* (1945), memberikan landasan filosofis yang kokoh bagi penggabungan ini. Ia menegaskan bahwa tubuh manusia bukanlah objek pasif yang terpisah dari pikiran, melainkan subjek aktif yang langsung berinteraksi dengan dunia melalui kebiasaan-kebiasaannya. Ketika tubuh berinteraksi, tubuh itulah yang secara langsung "memahami" dunianya.

Merleau-Ponty menyatakan:

"Telah kita katakan sebelumnya bahwa dalam perolehan kebiasaan, tubuhlah yang 'memahami.' Formula ini akan tampak tidak masuk akal jika 'pemahaman' dianggap sebagai tindakan memasukkan data sensorik ke dalam suatu ide, dan jika tubuh dianggap hanyalah sebuah objek. Namun, fenomena kebiasaan pada faktanya mengarahkan kita untuk mengerjakan ulang gagasan kita mengenai 'pemahaman' dan gagasan kita mengenai tubuh. Memahami berarti mengalami (*éprouver*) keselarasan antara apa yang kita tuju dan apa yang diberikan, antara intensi dan realisasi—dan tubuh adalah jangkar kita di dalam sebuah dunia."[6]

Kutipan mendalam ini digunakan untuk memvalidasi argumen bahwa dalam proses pengolahan realitas, tubuh manusia berfungsi sebagai "jangkar" (*anchorage*) yang menjamin agar subjek tetap terhubung secara nyata dengan dunianya. Melalui pandangan Merleau-Ponty ini, aktivitas memahami (*understanding*) tidak lagi diartikan seperti kamera pasif yang memotret kenyataan dari jarak jauh. Memahami diartikan sebagai pengalaman keselarasan (*accord*) yang hidup antara niat terdalam kesadaran (intensi transendental) dan realitas apa adanya yang diberikan oleh dunia. Tubuh bertindak sebagai mesin transformatif yang aktif mengolah provokasi asing tersebut menjadi makna.

Secara operasional, penelitian ini menerapkan analisis deskriptif terhadap berbagai data kepustakaan yang dikaji menggunakan teknik reduksi fenomenologis. Peneliti bergerak mundur, melacak dari fenomena hilir seperti bahasa dan teknologi yang tampak sebagai "residu material," lalu masuk ke hulu untuk menemukan akar asalnya di dalam struktur kognisi setara-paralel. Dengan memadukan visi Husserlian mengenai "ilmu tentang esensi" dan visi Merleau-Ponty mengenai "tubuh sebagai jangkar di dunia," metodologi ini berhasil membuktikan bahwa teori a-propriasi bukanlah teori spekulatif yang mengawang-awang, melainkan sebuah sistem pemahaman yang konkret, nyata, dan hidup.

Fiksasi Ontologis: Dominasi Tata Bahasa dalam Penyingkapan Esensi Realitas Tradisional

Fiksasi ontologis dalam tradisi Barat berakar pada upaya mereduksi esensi realitas ke dalam struktur predikatif yang kaku. Jika Aquinas dalam *De Veritate* memposisikan kebenaran sebagai *adaequatio* (kesesuaian) di mana bahasa menjadi penanda sekunder

[6] Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Penerj. Donald A. Landes (London: Routledge, 2012), hal. 145–6.

bagi akal budi, maka tradisi logika dari akhir abad ke-19 hingga awal abad ke-20—yang diusung oleh Frege, Russell, dan Wittgenstein—justru memperketat belenggu ini. Dalam kerangka ini, "Ada" (*Being*) direduksi menjadi sekadar kopula: sebuah fungsi predikasi yang secara mekanis menghubungkan subjek dengan atributnya. Penelusuran historis menunjukkan bahwa meski Aristoteles dalam *Categories* melihat kopula (*einai* atau *is*) sebagai rujukan pada substansi transendental, peralihan ke filsafat analitik modern justru memutus ikatan metafisis tersebut dan mengurung esensi realitas ke dalam interpretasi struktural-logis yang sepenuhnya imanen.

Gottlob Frege mendefinisikan ulang diskursus mengenai Ada dengan mendasarkannya sepenuhnya pada logika formal. Dalam karya *Begriffsschrift* (1879), Frege berargumen bahwa Ada bukanlah entitas metafisi transendental yang menunggu untuk disingkapkan, melainkan sebuah realitas yang hadir dalam struktur bahasa yang ketat. Ia menyadari bahwa bahasa alami secara inheren terganggu oleh kekaburan dan ambiguitas psikologi, sehingga menjadikannya wadah yang tidak memadai bagi kebenaran filosofis. Untuk menangkap esensi murni dan realitas, Frege menegaskan bahwa bahasa harus diformalkan secara ketat menggunakan simbol-simbol abstrak yang menyerupai matematika.[7] Melalui upaya mengikis ambiguitas linguistik ini, ia menciptakan sintaksis logika di mana eksistensi dan kebenaran realitas dapat diartikulasikan dengan kejernihan absolut. Dalam pandangan ini, bahasa formal diangkat menjadi satu-satunya medium objektif melalui mana kebenaran Ada dapat disingkapkan secara ilmiah, yang secara efektif mentransformasikan metafisika tradisional menjadi analisis logis.[8]

Dalam sistem yang terformalisasi ini, kopula berfungsi bukan sekadar sebagai penghubung, melainkan sebagai mekanisme logis yang dirancang untuk menyingkap determinasi ontologis yang presisi. Frege memperlakukan kopula secara analog dengan persamaan matematika yang mampu memetakan atribut esensial suatu objek. Krusial dalam kerangka kerja ini, sebagaimana dieksplorasi dalam esainya *Function and Concept* (1891), adalah pembedaan struktural antara "konsep" dan "objek." Frege memposisikan bahwa konsep secara fundamental bersifat "tidak jenuh" (*unsaturated*) atau tidak lengkap—sebuah slot logis yang memerlukan argumen (objek) untuk memperoleh nilai kebenaran. Sebaliknya, objek adalah entitas yang "jenuh" (*saturated*) atau lengkap.[9] Melalui mekanisme ini, determinasi ontologis realitas dikunci ke dalam batas-batas yang tajam; setiap realitas harus dapat diputuskan secara mutlak apakah ia memenuhi fungsi predikatif tersebut atau tidak

Fiksasi ini mencapai puncaknya dalam *Tractatus Logico-Philosophicus* Ludwig Wittgenstein (1921) melalui "teori gambar tentang makna" (*picture theory of meaning*), di mana bahasa formal bertindak sebagai cermin struktural langsung dari dunia faktual.[10] Namun, jika dianalisis menggunakan Fenomenologi Transendental, nampak jelas bahwa pergeseran linguistik ini tetap terjebak dalam jebakan representasionalisme. Konsekuensi paling fatal dari tradisi ini adalah reduksi kopula "adalah" menjadi sekadar simbol identitas atau persamaan matematis (=). Penyetaraan paksa ini mengasumsikan bahwa tidak ada

[7] Gottlob Frege, *Begriffsschrift* dalam *Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Penerj. P. T. Geach (Oxford: Blackwell, 1960), hal. 1-5.
[8] Gottlob Frege, *On Concept and Object* dalam *Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Penerj. P. T. Geach (Oxford: Blackwell, 1960), hal. 43-44.
[9] Gottlob Frege, *Function and Concept* dalam *Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Penerj. P. T. Geach (Oxford: Blackwell, 1960), hal. 38–40.
[10] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge & Kagan Paul, 1960), hal. 55.

sisa atau misteri yang tertinggal di luar definisi logis, sehingga menutup ruang bagi dinamika transendental. Paradigma penyetaraan inilah yang menjadi sasaran kritik utama dalam melihat kegagalan metodologi "cermin" yang mendominasi sejarah pemikiran Barat, sebab penentuan nilai benar atau salah secara matematis ala Frege mengabaikan fakta bahwa kesadaran manusia bertumpu pada jangkar tubuh yang hidup, yang tidak beroperasi lewat subsumsi logis melainkan lewat keterhubungan eksistensial dengan dunia.[11]

Kritik terhadap fiksasi ontologis ini menemukan titik baliknya dalam pemikiran Richard Rorty, yang menggeser lokus pemahaman dari representasi mental menuju aktivitas bahasa yang dinamis. Mengikuti jejak Hans-Georg Gadamer, Rorty mengusulkan agar filsafat meninggalkan ambisi untuk menjadi cermin realitas. Ia mengadopsi konsep *Bildung*—yang ia terjemahkan sebagai "edifikasi" (*edification*)—untuk menggantikan keinginan tradisional dalam "mengetahui esensi melalui pengetahuan tentang esensi." Bagi Rorty, pemahaman bukanlah soal seberapa akurat pikiran kita memotret dunia, melainkan soal bagaimana kita terus-menerus menemukan cara berbicara yang baru dan bermanfaat.

Rorty menerangkan:

"Untuk melakukan edifikasi… dapat berupa aktivitas hermeneutis dalam menjalin keterhubungan… namun sebaliknya, ia dapat pula berupa aktivitas 'puitis' dalam memikirkan tujuan-tujuan baru… karena wacana edifikasi seharusnya bersifat 'abnormal,' untuk membawa kita keluar dari diri kita yang lama melalui kekuatan keasingan, guna membantu kita menjadi manusia-manusia yang baru."[12]

Melalui reorientasi ini, Rorty menanggalkan "struktur a-priori" Kantian dan memposisikan deskripsi ilmiah setara dengan narasi puitis atau psikologi sebagai salah satu dari banyak proyek manusia. Strategi ini diperkuat dengan menarik legitimasi dari pencapaian unik John Dewey, yang menurut Rorty, berhasil mempertahankan sisi Hegelian dengan tidak menganggap sains sebagai jalur tunggal menuju esensi, sembari tetap berpikir secara naturalistik dalam kerangka Darwinian. Rorty memanfaatkan gagasan Dewey untuk menegaskan bahwa ketiadaan "esensi" pada manusia memungkinkan kita untuk melihat deskripsi ilmiah bukan sebagai representasi yang memiliki hak istimewa, melainkan sekadar salah satu repertoar deskripsi-diri yang kita miliki.[13]

Namun, upaya Rorty untuk menarik legitimasi dari tradisi pragmatisme tersebut menyisakan persoalan mendasar mengenai sejauh mana bahasa dapat dilepaskan dari jangkar realitas materiil. Meskipun ia memuji Dewey sebagai sosok naturalis yang tidak reduktif, Rorty cenderung mengabaikan aspek empirisme radikal yang menjadi tulang punggung pemikiran Dewey sendiri. Ketidakselarasan ini memicu kebutuhan untuk meninjau kembali sumber asli pragmatisme Dewey guna melihat apakah penghapusan "esensi" oleh Rorty merupakan konsekuensi logis dari pragmatisme, ataukah justru sebuah distorsi terhadap konsep pengalaman yang seharusnya tetap terikat pada transaksi nyata dengan alam. Penelusuran kembali terhadap teks-teks utama Dewey akan menunjukkan bahwa pembebasan dari fiksasi ontologis tidak harus berarti pelarutan realitas ke dalam permainan kosakata tanpa akhir.

Dalam *Experience and Nature* (1925), Dewey membangun fundamen filosofis yang

[11] Christian Ruhupatty, Lilawati Kurnia, Herdito Sandi Pratama, "*Tracing being in Human thought: Personalization and the Epistemology of Existence,*" SSRN (Elsevier), 2026, hal. 11, 10.2139/ssrn.6420920

[12] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, hal. 360.

[13] Ibid., hal. 362–5.

menolak dikotomi subjek-objek. Ia memandang pengalaman sebagai proses transaksi fisik dan biologis antara organisme dengan lingkungannya.[14] Dewey menegaskan bahwa bahasa dan pikiran muncul bukan untuk melarutkan realitas ke dalam relativitas linguistik, melainkan untuk memberikan makna pada "kehadiran" (*presence*) yang dijumpai dalam alam. Hal ini diperdalam dalam *Logic: The Theory of Inquiry* (1938), di mana logika didefinisikan sebagai instrumen adaptasi dan metode penyelidikan eksperimental.[15] Bagi Dewey, kopula tidak berfungsi untuk memfiksasi "Ada" secara absolut, melainkan sebagai hipotesis kerja yang menuntun tindakan manusia. Ide-ide adalah rencana tindakan yang harus diuji terhadap materi nyata dari pengalaman, bukan sekadar permainan hermeneutika yang terputus dari konsekuensi empiris.[16]

Melalui pendekatan Fenomenologi Transendental, penelitian ini melakukan reorientasi atas "jangkar" Deweyan tersebut untuk memahami esensi realitas sebagai fenomena yang hadir dalam kesadaran yang bersifat transendensi-apropriasional. Berbeda dengan "cermin pasif" dalam representasionalisme yang bertumpu pada cara kerja subsumsi yang kaku, kesadaran apropriasional memandang esensi realitas sebagai sesuatu yang secara aktif diolah dan "dicerna" melalui mekanisme tubuh-pikiran. Esensi di sini bukan lagi "benda pada dirinya sendiri" yang tidak terjangkau, melainkan hasil dari perjumpaan metabolik di mana subjek menyerap jejak realitas (n^1) dan mewujudkannya kembali ke dalam tindakan serta perspektif interpersonal. Dengan demikian, artikulasi bahasa dalam teori a-propriasi dipahami sebagai residu metabolik dari proses pencernaan realitas tersebut—sebuah upaya transendental untuk mengubah kehadiran murni yang *ineffable* atau pra-diskursif menjadi bentuk-bentuk bermakna bagi hubungan kemanusiaan yang nyata melalui operasional silogisme setara-paralel (⋕).

Artikulasi Transendental: Operasionalisasi Silogisme Setara-Paralel (⋕) dalam Sistem Tubuh-Pikiran

Upaya melampaui "Fiksasi Ontologis" yang telah membelenggu tradisi Barat—mulai dari struktur predikatif Aquinas hingga formalisme logika Frege—membutuhkan lebih dari sekadar kritik dekonstruktif; ia menuntut sebuah reorientasi radikal atas cara manusia menjumpai dunia. Jika fiksasi tradisional mengurung esensi realitas ke dalam jeruji kopula "adalah" (=) yang statis, maka transisi menuju pemahaman a-propriatif mengharuskan kita melihat kesadaran bukan sebagai cermin, melainkan sebagai proses aktif yang "mencerna" kenyataan. Di sinilah metode fenomenologi transendental bekerja: ia tidak lagi memotret realitas secara matematis, melainkan menyisir kembali struktur kesadaran guna mengungkap bagaimana "Ada" diolah menjadi "Makna." Fondasi dari proses ini berpijak pada penolakan terhadap dualisme Cartesian yang memisahkan pikiran dari materi, sebuah langkah yang membawa kita pada pemahaman baru mengenai peran tubuh manusia sebagai situs utama perjumpaan dengan realitas murni.

Berdialog dengan kontribusi fenomenologis Maurice Merleau-Ponty dalam *Phenomenology of Perception* (1945), penelitian ini mengadopsi konsep tubuh bukan sebagai wadah pasif, melainkan sebagai perwujudan (*embodiment*) itu sendiri—sebuah "eksterior tanpa interior."[17] Namun, teori a-propriasi mendorong pemikiran ini melampaui batas persepsi murni dengan mendefinisikan ulang

[14] John Dewey, *Experience and Nature* (London: George Allen & Unwin, Ltd., 1929), hal. 152.
[15] John Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry* (New York: Henry Holt and Company, 1938), hal. 14–22.
[16] Ibid., hal. 104–5.
[17] Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, hal. 55–6.

mekanisme tubuh-pikiran sebagai sebuah mesin transformatif. Mekanisme ini memiliki kapasitas biologis dan transendental untuk melakukan "pengambilan" aktif terhadap provokasi realitas, di mana pemahaman manusia tidak lagi dipandang sebagai aktivitas subsumsi kaku atau pemotretan pasif atas esensi, melainkan sebagai proses metabolik yang mengubah esensi "Ada" menjadi dunia yang manusiawi. Akibatnya, ruang hidup manusia (*milieu*) terstruktur dalam dualitas dinamis antara yang organik (mekanisme tubuh-pikiran) dan yang anorganik (bahasa, teknologi, dan seni). Karena realitas memiliki alteritas atau "keasingan" yang tak terbatas, proses personalisasi ini tidak pernah tuntas, sehingga memaksa mesin tubuh-pikiran untuk terus-menerus menghasilkan artikulasi baru sebagai respons atas kehadiran yang tak terperikan (*ineffable*).

Transformasi metabolik yang dilakukan oleh tubuh-pikiran ini kemudian memerlukan sebuah sistem operasional formal yang mampu mewadahi dinamikanya tanpa terjatuh kembali ke dalam reduksi matematis. Untuk menggantikan cengkeraman tanda "sama dengan" (=) yang linier dan akumulatif, diperkenalkanlah operator (⋕) Kesetaraan-Paralel melalui silogisme relasional baru: 1 + 1 ⋕ 3. Dalam formula ini, angka "3" bukanlah hasil penjumlahan aritmatika, melainkan munculnya Pihak Ketiga Relasional—sebuah "Kebenaran-Baru" yang dipersonalisasi. Arsitektur logika ini beroperasi melalui interaksi antara Primitif (n^1) sebagai penyingkapan esensi yang asli, Agen (n^2) sebagai mekanisme tubuh-pikiran yang melakukan pengambilan transendental, dan Pihak Ketiga Relasional (n^3) sebagai *personae* atau jejak simbolik. Di sini, operator (⋕) menegaskan bahwa artikulasi (n^3) dihasilkan dari hubungan relasional yang tetap menjaga posisi paralel terhadap esensi aslinya (n^1). Hal ini menjamin bahwa meskipun bahasa atau teknologi memiliki nilai yang setara dengan esensi dalam konteks kegunaan, mereka tidak pernah menghabiskan atau menggantikan eksistensi esensi yang aktual.[18]

Dalam kerangka operasionalisasi ini, tanda (⋕) muncul sebagai elemen yang paling krusial karena ia menandai pergeseran radikal dari logika identitas menuju logika relasional-paralel. Sebagai contoh, ketika kehadiran sebuah "pohon" yang asli (n^1) memprovokasi kesadaran, ia segera dipersonalisasi dan "dicerna" oleh mekanisme tubuh-pikiran (n^2). Operator (⋕) di sini menjamin bahwa artikulasi yang dihasilkan tidak akan pernah "memakan" atau menghabiskan kemurnian esensi pohon yang tetap berdiri dalam keasingannya. Kata "P-O-H-O-N" (n^3) dalam konteks ini dipahami bukan sebagai label final yang menggantikan realitas, melainkan sebagai sebuah residu simbolik—sebuah jejak anorganik yang tersisa dari upaya intensif tubuh-pikiran untuk meng-a-propriasi kehadiran tersebut ke dalam perspektif manusia yang terbatas. Sifat paralel dari tanda (⋕) ini memastikan bahwa meskipun kata "P-O-H-O-N" memiliki nilai komunikatif yang setara untuk mewakili pengalaman subjek dalam ruang sosial, ia tetap bergerak dalam lintasan yang berbeda dari eksistensi pohon yang asli, sehingga esensi realitas selalu menyisakan misteri yang tak terjangkau oleh struktur bahasa.

Pergeseran dari formalisme absolut menuju keterbukaan relasional ini membawa implikasi besar bagi status subjek, yang tidak lagi sekadar menjadi penampung fakta statis, melainkan generator makna yang terus berkembang secara eksponensial. Jika dalam logika representasional tujuan pengetahuan adalah mencapai satu *persona* tunggal yang "benar" melalui korespondensi

[18] Christian Ruhupatty, *The Theory of A-ppropriation: Beyond Representation in Human and Artificial Intelligence* (Chisinau: Eliva Press, 2026), Bab 4: 4.3.2.

satu-satu, maka dalam kerangka a-propriasi, operasi 1 + 1 ≠ 3 secara inheren bersifat generatif. Di sini, penekanan harus diletakkan pada bentuk jamak: *personae*. Berdasarkan tesis sentral penelitian ini, bahasa dan pemahaman manusia secara inheren terkondisi untuk menghasilkan aliran artikulasi baru yang tiada henti. Karena esensi realitas (n^1) bersifat tak terbatas dan "Pihak Ketiga Relasional" (n^3) tidak akan pernah mampu mengonsumsi habis "Esensi Pertama" tersebut, subjek bertransformasi menjadi sekumpulan *personae*—sebuah pluralitas residu terartikulasi yang berevolusi sejajar dengan permainan a-propriasi yang terus berlangsung.[19]

Setiap perjumpaan baru dengan "Sensasi Asing" memicu tindakan a-propriasi yang segar, yang secara otomatis mentransformasikan esensi-dalam-kesadaran menjadi sebuah *persona* unik. Sebagai ilustrasi, artikulasi "P-O-H-O-N" dalam kekaguman seorang anak dan ekspresi teknis tentang "pohon" dalam analisis seorang botanis bukanlah dua objek yang berbeda secara fundamental; melainkan masing-masing merupakan kesetaraan-paralel terhadap esensi pohon yang muncul dalam kesadaran mereka. *Personae* yang beragam ini berdiri setara-paralel dengan koordinat historis, biologis, dan sosio-kultural spesifik dari masing-masing subjek. Mereka bergerak beriringan (*in tandem*) dengan esensi yang sama tanpa pernah menghabiskan atau menguras alteritasnya. Logika relasional ini memastikan bahwa setiap "Kebenaran-Baru" yang muncul—baik itu rasa takjub sang anak maupun keahlian sang botanis—adalah valid sejauh ia merupakan jejak paralel dari Yang Nyata. Pada akhirnya, artikulasi bahasa bukan sekadar alat komunikasi sosial, melainkan wujud konkret hasil a-propriasi yang secara nyata mewujudkan keterhubungan pengalaman intim tubuh-pikiran dengan struktur kolektif dunia manusia. Hal ini mengukuhkan posisi subjek bukan sebagai cermin yang pasif, melainkan sebagai mesin evolusioner dinamis yang mampu melakukan ekspansi makna dan "Kebenaran-Baru" tanpa batas.

Dengan demikian, pergeseran dari kopula identitas (=) menuju operator kesetaraan-paralel (≠) menandai lahirnya sebuah pandangan baru yang bergerak di luar cakrawala representasionalisme tradisional, tetapi tetap berpijak pada kedalaman transendental yang kokoh. Berbeda dengan pragmatisme Rortyan yang cenderung melarutkan esensi ke dalam permainan bahasa non-esensialis tanpa jangkar, kerangka ini tetap mempertahankan eksistensi esensi realitas sebagai "provokasi" yang niscaya dan transenden. Dalam pandangan ini, mekanisme tubuh-pikiran tidak lagi dipahami sebagai cermin yang memotret realitas secara akurat atau sekadar pengganti kosakata yang nyaman, melainkan sebagai sebuah kesadaran-apropriasional. Kesadaran ini secara aktif meng-a-propriasi alteritas realitas yang tak terhingga dan mentransformasikannya menjadi "Pihak Ketiga Relasional"—sebuah Kebenaran-Baru yang termanifestasi dalam artikulasi konkret seperti "P-O-H-O-N." Sebagai sebuah transendensi-apropriasional, teori ini menegaskan bahwa meskipun esensi realitas tidak pernah dapat dikonsumsi sepenuhnya oleh bahasa, ia tetap menjadi landasan objektif yang mendorong manusia untuk terus menghasilkan *personae* yang evolusioner. Pada akhirnya, artikulasi transendental ini bukan sekadar konformitas sosial, melainkan bukti metabolik dari hubungan relasional yang tak terputus antara kedalaman subjektivitas manusia dengan misteri esensi yang melampauinya.

Kesimpulan: Reorientasi Ontologis dan Proliferasi Kebenaran-Baru

[19] Ibid., Bab 4: 4.3.3.

Penelitian ini menyimpulkan bahwa transformasi fundamental dalam epistemologi manusia bermula dari keberhasilan membebaskan pemahaman dan artikulasi dari belenggu fiksasi ontologis (=). Berbeda dengan formalisme Gottlob Frege yang mengurung realitas ke dalam struktur logika matematis yang kaku dan imanen melalui mekanisme subsumsi, penelitian ini menanggalkan logika identitas absolut yang mereduksi "Ada" menjadi sekadar fungsi predikasi. Di sisi lain, berbeda dengan neo-pragmatisme Richard Rorty yang melarutkan esensi ke dalam relativitas permainan bahasa tanpa jangkar, penelitian ini tetap mengakui keberadaan esensi realitas sebagai fenomena niscaya yang hadir di dalam cakrawala kesadaran. Realitas di sini dijumpai bukan sebagai objek statis yang telah selesai, melainkan sebagai aliran fenomena yang melampaui tangkapan indrawi. Hal ini dikarenakan esensi tersebut tidak pernah hadir secara utuh dalam ruang dan waktu, melainkan senantiasa memprovokasi kesadaran manusia yang secara inheren bersifat transendental sekaligus a-propriasional.

Sifat a-propriasional ini menandakan bahwa setiap perjumpaan dengan realitas selalu melibatkan proses "pengambilan" dan pengolahan aktif oleh mekanisme tubuh-pikiran, yang kemudian memanifestasikan dirinya melalui operasi setara-paralel (⋕). Operasi ini mengungkapkan bahwa pemahaman dan artikulasi manusia tidak berfungsi untuk mencerminkan realitas secara identik (representasi), melainkan untuk melahirkan *personae*—pluralitas residu simbolik yang membentuk diri dan dunia manusia secara evolusioner. Melalui silogisme 1 + 1 ⋕ 3, penelitian ini menegaskan bahwa setiap artikulasi (seperti kata "P-O-H-O-N") adalah sebuah "Kebenaran-Baru" yang berdiri sejajar dengan esensi aslinya tanpa pernah menguras habis materi alteritasnya. Pada akhirnya, manusia bukan lagi sekadar penampung fakta, melainkan agen transendental yang terus-menerus memperluas cakrawala dunia melalui proliferasi *personae* yang tak terbatas, yang secara konkret mewujudkan keterhubungan antara kehadiran esensi yang tak terperikan dengan struktur kolektif kehidupan manusia.

Daftar Pustaka

Aquinas, Saint Thomas. *The Summa Theologica: Volume 1*. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952.

Dewey, John. *Experience and Nature*. London: George Allen & Unwin, 1929.

Dewey, John. *Logic: The Theory of Inquiry*. New York: Henry Holt and Company, 1938.

Frege, Gottlob. *Begriffsschrift* dalam *Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Oxford: Blackwell, 1960.

Frege, Gottlob. *Function and Concept* dalam *Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Oxford: Blackwell, 1960.

Frege, Gottlob. *On Concept and Object* dalam *Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Oxford: Blackwell, 1960.

Husserl, Edmund. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. London: Routledge, 2002.

Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge, 2012.

Ruhupatty, Christian. *The Theory of A-ppropriation: Beyond Representation in Human and Artificial Intelligence*. Chisinau: Eliva Press, 2026.

Ruhupatty, Christian, Lilawati Kurnia, Herdito Sandi Pratama. "*Tracing being in Human thought: Personalization and the Epistemology of Existence,"* SSRN (Elsevier), 2026: hal. 1–13, 10.2139/ssrn.6420920

Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

Wippel, John F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington D.C: The Catholic University of America Press, 2000.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kagan Paul, 1960.

Jurnal Dekonstruksi
Online ISSN: 2797-233X
Volume 12, Nomor 3, Juli (2026)

Kuda Hanyalah 'Bukan Non-Kuda': Jawaban Teori Eksklusi Epistemologi-Linguistik Dharmakīrti atas Problem Universal

Rayno Praditya Erickson
Patologi Anatomi, Fakultas Kedokteran, Universitas Diponegoro
raynopraditya@gmail.com

Abstrak

Problem universal—bagaimana mungkin satu istilah seperti "kuda" dapat merujuk pada banyak partikular yang berbeda—telah menjadi perdebatan sentral dalam filsafat Barat maupun India. Sementara Plato mengajukan keberadaan Forma-Forma transenden sebagai dasar bagi konsep-konsep universal, filsuf Buddhis abad ke-7, Dharmakīrti, menawarkan solusi yang sangat berbeda melalui teori apoha (eksklusi)-nya. Diskursus yang terjadi tentang problem universal dalam literatur filsafat Indonesia masih didominasi oleh kerangka kerja Barat, dengan eksplorasi yang terbatas pada epistemologi Buddhis India sebagai alternatif yang layak. Tulisan ini secara komparatif menganalisis teori Forma Plato dan teori apoha Dharmakīrti untuk menunjukkan keunggulan filosofis pendekatan nominalis Buddhis atas realisme Platonik. Dengan menggunakan tinjauan pustaka kualitatif, studi ini secara kritis mengkaji teks-teks primer (Parmenides, Pramāṇavārttika) dan literatur sekunder dari para komentator India klasik (Jinendrabuddhi, Ratnakīrti) serta para sarjana kontemporer (Dunne, Siderits, Tillemans). Analisis ini mengungkapkan bahwa teori apoha Dharmakīrti secara elegan menghindari regresi tak berujung dari Argumen Orang Ketiga yang menjangkiti Forma-Forma Plato, sembari menjaga konsistensi doktrinal dengan prinsip-prinsip Buddhis tentang śūnyatā (kekosongan) dan anātman (tanpa-diri). Mekanisme apoha bekerja melalui operasi eksklusi: "kuda" tidak lain adalah pengecualian dari segala sesuatu yang bukan kuda, yang berfungsi tanpa mereifikasi esensi universal positif apa pun. Studi ini berkontribusi pada pengayaan diskursus filsafat Indonesia dengan memperkenalkan kerangka epistemologis India yang ketat sebagai alternatif terhadap paradigma metafisika Barat, sekaligus menunjukkan relevansi praktis epistemologi Buddhis bagi filsafat bahasa dan sains kognitif kontemporer.

Kata Kunci:

Apoha; Dharmakīrti; Plato; forma; universal; nominalisme; Buddhisme; epistemologi

Pendahuluan

Problem universal—bagaimana mungkin satu istilah seperti "kuda" dapat merujuk pada banyak partikular yang berbeda—telah menjadi perdebatan sentral dalam sejarah filsafat, baik di Barat maupun di India. Pertanyaan ini bukan sekadar persoalan linguistik, melainkan menyentuh fondasi paling dasar dari cara kita memahami realitas, pengetahuan, dan

bahasa. Apa yang membuat seekor kuda disebut "kuda"? Apakah karena ia memiliki surai, meringkik, dan dapat berlari dengan empat kaki? Lalu bagaimana dengan kuda lumpuh yang tak bisa berlari? Atau kuda bisu yang tak bisa meringkik? Apakah mereka bukan kuda? Pertanyaan sederhana ini telah mengguncang fondasi pemikiran Barat selama dua milenium. Plato menjawabnya dengan mendirikan sebuah dunia lain: Alam Idea. Di sana, terdapat Forma Kuda yang sempurna, yang ke-kuda-annya tak terkontaminasi oleh cacat fisik, yang memungkinkan kita mengenali sesuatu itu sebagai kuda. Jawaban Platonik ini, yang dikenal sebagai realisme metafisik, telah mendominasi diskursus filsafat Barat selama berabad-abad.

Namun, di belahan dunia yang lain, tradisi filsafat India—khususnya Buddhisme—mengembangkan pendekatan yang sangat berbeda terhadap problem yang sama. Dharmakīrti, seorang filsuf Buddhis abad ke-7 dari India, menawarkan solusi yang bertolak belakang dengan Plato: tidak ada "ke-kuda-an" sama sekali. Tidak pernah benar-benar ada yang disebut kuda sebagai entitas tetap. Yang ada hanyalah partikel-partikel yang terus berubah, dan pikiran kitalah yang menciptakan konsep kuda dengan cara mengecualikan dari segala sesuatu yang non-kuda. Jadi, kuda hanyalah sekadar sesuatu yang bukan non-kuda. Inilah inti dari teori apoha (eksklusi), yang menjadi salah satu kontribusi paling orisinal dari tradisi epistemologi Buddhis.

Meskipun diskursus tentang problem universal telah berkembang pesat dalam literatur filsafat global, pembahasan yang secara spesifik dan teknis membandingkan pendekatan Platonik dengan pendekatan Buddhis—khususnya teori apoha Dharmakīrti—masih sangat terbatas, terutama dalam literatur filsafat berbahasa Indonesia. Diskursus yang ada cenderung didominasi oleh kerangka kerja Barat, dengan eksplorasi yang minim terhadap epistemologi Buddhis India sebagai alternatif yang layak. Padahal, teori apoha menawarkan solusi yang tidak hanya berbeda, tetapi juga—sebagaimana akan ditunjukkan dalam tulisan ini—lebih elegan dan lebih tahan terhadap kritik filosofis dibandingkan teori Forma Plato.

Permasalahan utama yang diangkat dalam tulisan ini adalah: Bagaimana teori apoha Dharmakīrti dapat mengatasi kelemahan-kelemahan logis yang terdapat dalam teori Forma Plato, khususnya yang terkait dengan Argumen Orang Ketiga (Third Man Argument)? Secara lebih spesifik, tulisan ini akan mengkaji koherensi logis dari masing-masing teori, konsistensinya dengan prinsip-prinsip ontologis yang mendasarinya, serta implikasi epistemologisnya bagi pemahaman kita tentang kognisi konseptual dan bahasa.

Analisis dalam tulisan ini bertumpu pada dua kerangka teori utama yang dikontraskan. Pertama, teori Forma Plato sebagaimana diuraikan dalam dialog-dialog Republic (khususnya Alegori Goa) dan Parmenides. Teori ini menyatakan bahwa di balik dunia partikular yang kita persepsi, terdapat Alam Idea yang dihuni oleh Forma-Forma abadi dan sempurna. Kedua, teori apoha Dharmakīrti sebagaimana dirumuskan dalam Pramāṇavārttika-nya dan dikembangkan oleh para penerusnya dalam tradisi epistemologi Buddhis (Pramāṇavāda). Teori ini berpijak pada metafisika Abhidhamma yang hanya mengakui empat realitas hakiki (paramattha dhamma): citta (kesadaran), cetasika (faktor mental), rūpa (materi), dan Nibbāna. Di luar itu, segala konsep—termasuk "kuda"—adalah konstruksi mental (vikalpa) yang lahir dari operasi negasi (apoha).

Kajian ini memiliki signifikansi teoretis dan praktis. Secara teoretis, tulisan ini berkontribusi pada pengayaan diskursus filsafat Indonesia dengan memperkenalkan kerangka epistemologis India yang ketat sebagai alternatif yang sungguh-sungguh

nyata terhadap paradigma metafisika Barat. Dengan mempertemukan Plato dan Dharmakīrti dalam satu arena analisis komparatif, tulisan ini membuka ruang dialog lintas tradisi yang jarang dilakukan. Secara praktis, tulisan ini menunjukkan relevansi epistemologi Buddhis bagi diskusi kontemporer dalam filsafat bahasa dan sains kognitif, khususnya terkait dengan mekanisme kategorisasi dan pembentukan konsep dalam pikiran manusia.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kajian pustaka (literature review) dengan pendekatan kualitatif-analitis-komparatif. Sumber data primer meliputi teks-teks klasik (Parmenides, Pramāṇavārttika), sementara sumber sekunder mencakup artikel jurnal dan monograf kontemporer dari para sarjana seperti Dunne, Siderits, Tillemans, Hattori, Kataoka, dan Hugon. Data dikumpulkan melalui studi dokumentasi dan dianalisis melalui pembacaan kritis-komparatif terhadap kedua tradisi, dengan fokus pada koherensi logis dan implikasi ontologis dari masing-masing teori.

Pembahasan

I. Teori Forma Plato dan Perumpamaan Goa

Bayangkan, sejenak, sebuah goa. Bukan goa biasa, melainkan penjara bawah tanah yang dihuni oleh sekelompok tahanan sejak lahir. Kaki dan leher mereka terbelenggu erat sehingga mereka hanya bisa menatap lurus ke satu arah: dinding goa yang kosong. Di belakang mereka, jauh di atas sana, ada nyala api unggun yang tak pernah padam. Di antara api dan para tahanan itu, terbentang semacam jalan setapak yang ditinggikan. Di jalan itulah orang-orang lalu-lalang membawa berbagai macam benda: patung manusia, patung pohon, dan tentu saja patung kuda. Para tahanan tidak pernah melihat patung-patung itu secara langsung; yang mereka lihat hanyalah bayangan yang jatuh di dinding goa akibat cahaya api. Bagi para tahanan malang ini, bayangan kuda di dinding itulah satu-satunya realitas yang mereka kenali. Mereka akan memberi nama pada bayangan-bayangan itu, berdebat tentangnya, bahkan memberikan penghargaan bagi siapa yang paling jeli menebak bayangan apa yang akan muncul berikutnya. Mereka tidak pernah menyangka bahwa semua itu hanyalah pantulan dari benda yang lebih nyata di belakang punggung mereka. Bayangkan kini salah satu tahanan berhasil melepaskan diri. Ia menoleh ke belakang, matanya disilaukan oleh nyala api, dan untuk pertama kalinya ia melihat patung-patung yang selama ini hanya ia kenali lewat bayangannya. Sakit. Bingung. Namun ia terus dipaksa keluar, menapaki jalan terjal menuju mulut goa, hingga akhirnya tiba di permukaan di bawah terik matahari. Perlahan matanya beradaptasi, dan ia mulai melihat benda-benda di sekitarnya: pohon sungguhan, bebatuan sungguhan, dan—lihatlah—kuda sungguhan yang sedang merumput di padang. Bukan patung kuda, bukan bayangan kuda, melainkan makhluk hidup yang berdarah-daging. Perjalanan belum usai. Matanya terus menyesuaikan diri hingga akhirnya ia sanggup menatap langsung ke sumber segala cahaya: Matahari. Ia sadar bahwa Mataharilah yang memungkinkan segalanya terlihat, yang menjadi sebab bagi segala yang ada di dunia permukaan.[1]

Inilah Perumpamaan Goa Plato, dan di balik cerita ini tersimpan fondasi metafisika-nya. Bagi Plato, dunia yang kita tinggali sehari-hari—dunia tempat kita menunggang kuda dan menatap layar—bukanlah dunia yang sesungguhnya. Dunia kita tak lebih dari goa yang gelap itu. Kuda-kuda fisik yang kita jumpai di kandang, di pacuan, di layar televisi, hanyalah bayangan dari Kuda Sejati

[1] Plato. (1992). *Republic* (G. M. A. Grube,Trans.; C. D. C. Reeve, Rev.). Hackett Publishing.

yang eksis di Alam Idea. Di sanalah semua Forma (atau Idea) berada. Forma Kuda di Alam Idea itu sempurna, abadi, dan tak berubah. Ia tidak bisa lumpuh, ia tidak bisa bisu, ia tidak akan menua dan mati. Ia adalah ke-kuda-an itu sendiri. Kuda cokelat dan kuda putih sama-sama disebut "kuda" bukan karena mereka mirip satu sama lain, melainkan karena keduanya sama-sama berpartisipasi—atau lebih tepatnya, mengekor—pada satu sumber yang sama: Forma Kuda. Dengan cara inilah Plato menjawab pertanyaan awal kita: mengapa kita bisa mengenali banyak kuda meski mereka berbeda warna, bentuk, dan kondisi fisik? Karena jiwa kita, sebelum terperangkap dalam tubuh fisik, pernah tinggal di Alam Idea dan pernah memandang langsung Forma Kuda yang sejati. Proses "mengenali" kuda di dunia goa sejatinya adalah proses mengingat kembali (*anamnēsis*) apa yang dulu pernah disaksikan jiwa di alam sana.[2]

II. Argumen Kuda Ketiga: Retakan pada Fondasi Plato

Namun teori Forma ini mulai retak ketika kita mengajukan pertanyaan yang lebih kritis. Salah satu retakan muncul dari kritik yang dikenal sebagai Argumen Orang Ketiga (*Third Man Argument*), yang ironisnya dihadirkan oleh Plato sendiri dalam dialog *Parmenides*.[3] Karena pembahasan kita berkutat pada kuda, supaya lebih mudah maka kita sebut saja argumen ini: Argumen Kuda Ketiga. Argumen ini bertumpu pada tiga asumsi dasar. Pertama, asumsi Satu di Atas Banyak (*One over Many*): jika terdapat banyak partikular yang memiliki sifat F, harus ada satu Forma tunggal F yang menjadi sebab kesamaan itu. Dalam kasus kita, Kuda A, Kuda B, dan Kuda C adalah sama-sama bisa disebut "kuda" karena adanya Forma Kuda_1.[4] Kedua, asumsi Predikasi-Diri (*Self-Predication*): Forma dari F itu sendiri memiliki sifat F. Forma Kuda, agar dapat menjadi standar ke-kuda-an, haruslah ia sendiri seekor kuda—bahkan kuda yang paling kuda di antara semua kuda.[5] Ketiga, asumsi Non-Identitas (*Non-Identity*): Forma tidak identik dengan partikular mana pun yang berpartisipasi padanya. Jika seekor kuda partikular memiliki sifat F, ia tidak mungkin identik dengan Forma F itu sendiri.[6]

Dengan ketiga asumsi ini, regresi tak berujung mulai menggelinding. Jika Forma Kuda_1 juga bersifat kuda, maka kini kita memiliki kumpulan baru: Kuda A, Kuda B, Kuda C, dan Forma Kuda_1. Keempatnya sama-sama "kuda". Mengikuti asumsi Satu di Atas Banyak, harus ada Forma lain yang menjadi dasar kesamaan keempatnya—sebutlah Forma Kuda_2. Berdasarkan Non-Identitas, Forma Kuda_2 tidak boleh identik dengan Forma Kuda_1. Namun Forma Kuda_2, berdasarkan Predikasi-Diri, juga bersifat kuda. Maka ia masuk ke dalam kumpulan, dan kini kita membutuhkan Forma Kuda_3. Proses ini berulang tanpa henti, menghasilkan regresi tak berujung (*infinite regress*) yang bersifat ganas (*vicious regress*) karena secara sistematis menghancurkan dua klaim fundamental Plato: bahwa Forma itu unik (hanya ada satu untuk setiap konsep) dan bahwa Forma adalah fondasi pengetahuan yang stabil.[7] Jika untuk memahami "kuda" kita harus memahami Forma Kuda, namun Forma Kuda sendiri berlapis-lapis hingga tak terbatas, maka pengetahuan tentang "kuda" menjadi mustahil—fondasi yang diharapkan kokoh

[2] Millhollen, D. (2011). *Plato's theory of anamnesis: Two interpretations* [Paper]. Semantic Scholar.
[3] Plato. (1996). *Parmenides* (M. L. Gill & P. Ryan, Penerj.). Hackett Publishing.
[4] Pelletier, F. J., & Zalta, E. N. (2000). How to say goodbye to the Third Man. *Noûs*, *34*(2), 165–202.
[5] Vlastos, G. (1954). The Third Man Argument in the *Parmenides*. *The Philosophical Review*, *63*(3), 319–349.
[6] Frances, B. (1996). Plato's response to the Third Man Argument in the paradoxical exercise of the *Parmenides*. *Ancient Philosophy*, *16*(1), 47–64.
[7] Sellars, W. (1955). Vlastos and the Third Man. *The Philosophical Review*, *64*(3), 405–437.

ternyata hanyalah tangga yang anak-anaknya terus bertambah tanpa pernah mencapai lantai mana pun. Aristoteles, dalam *Metaphysics*, kemudian menggunakan argumen serupa untuk menunjukkan bahwa Forma tidak dapat eksis sebagai entitas terpisah dari partikular; jika Forma adalah substansi yang terpisah, regresi ini tak terhindarkan. Namun solusi Aristoteles—bahwa esensi melekat dalam partikular itu sendiri—tetaplah beroperasi dalam kerangka pikir Yunani yang sama: bahwa harus ada sesuatu yang positif yang membuat kuda disebut kuda. Pertanyaannya masih sama: apa kesamaan positif yang dimiliki semua kuda?[8]

III. Realitas dalam Metafisika Buddhis: Fondasi bagi Dharmakīrti

Nah, di sinilah Dharmakīrti masuk dengan solusi yang sama sekali berbeda. Ia tidak mencoba menjawab pertanyaan itu dan berkata: Pertanyaannya yang salah sejak awal. Tidak ada "kesamaan positif" yang perlu dicari. Yang perlu dipahami justru adalah bagaimana pikiran kita mengkonstruksi konsep "kuda" tanpa perlu mengandaikan adanya esensi apa pun, baik di alam sana maupun di dalam benda. Bagaimana caranya? Di situlah teori yang oleh Dharmakīrti disebut sebagai *apoha* (secara literal berarti 'eksklusi' atau 'pengecualian') akan menunjukkan keunggulannya.

Sebelum melangkah ke dalam teori Apoha, kita perlu meletakkan fondasi yang kokoh dulu: di atas realitas macam apa sebenarnya Dharmakīrti berdiri? Sebab, jika kita masih menggunakan kacamata Plato yang meyakini adanya "dunia sana" yang lebih nyata, kita akan sulit memahami mengapa Dharmakīrti menolak universal. Dalam metafisika Buddhis, khususnya aliran Abhidhamma yang menjadi pijakan Dharmakīrti, realitas hakiki (*paramattha*) itu cuma empat: *citta* (kesadaran), *cetasika* (faktor-faktor mental), *rūpa* (materi), dan *Nibbāna*.[9] Di luar empat itu? Hanyalah ilusi konseptual (*paññatti*) yang menumpang di permukaan bahasa. Perhatikan baik-baik: di dalam daftar itu tidak ada entri bernama "kereta", "manusia", apalagi "kuda". Kenapa? Karena "kuda" tidak pernah eksis secara hakiki. Ia sekadar nama yang disepakati yang kita sematkan pada tumpukan komponen-komponen pembentuknya. Bhikkhunī Vajirā, dalam Vajirāsutta di Saṁyutta Nikāya 5.10, mengusir Māra—yang ingin menakutinya dan menyesatkannya—dengan jawaban filosofis:

"Mengapa kamu percaya bahwa ada sesuatu yang disebut 'makhluk'[10]? Māra, apakah ini pandanganmu? Ini hanyalah sekumpulan kondisi, tidak ada makhluk yang dapat ditemukan di sini. Ketika bagian-bagiannya tersusun, kita menyebutnya 'kereta'. Demikian pula, ketika agregat-agregat ada, 'makhluk' hanyalah sebutan yang kita gunakan. Namun, yang ada hanyalah penderitaan yang muncul, bertahan sebentar, lalu lenyap. Tidak ada yang muncul selain penderitaan, tidak ada yang lenyap selain penderitaan."[11]

Di sutta ini bhikkhunī Vajirā mempertanyakan asumsi awal kita, "Apakah benar-benar ada yang disebut 'makhluk'? Makhluk hanyalah sekadar kumpulan dari pañca khandha yaitu Rūpa (Bentuk/Materi), Vedanā (Perasaan), Saññā (Persepsi), Sankhāra (Bentukan Mental) dan Viññāṇa (Kesadaran). Sama seperti

[8] Aristoteles. (1999). *Metaphysics* (J. Sachs, Penerj.). Green Lion Press.

[9] Bodhi, B. (Ed.). (2006). *A comprehensive manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Buddhist Publication Society.

[10] Istilah yang lebih tepat adalah satwa—sesuai dengan teks aslinya, karena ‘makhluk’ secara etimologis berarti sesuatu yang diciptakan oleh sosok pencipta; sementara dalam Buddhisme tidak dikenal pencipta dalam pengertian demikian. Namun demi familiaritas istilah ‘makhluk’ tetap digunakan.

[11] Bodhi, B. (Penerj.). (2000). *The connected discourses of the Buddha: A translation of the Saṁyutta Nikāya*. Wisdom Publications, hlm. 230

ketika roda, sasis, dan tali kekang dirangkai, muncullah sebutan 'kereta'." Tidak pernah benar-benar ada kereta, tidak ada "ke-kereta-an" baik di luar kereta maupun di dalam kereta. Kereta hanyalah sekedar agregat. Dan jika kita terus membongkarnya, melepaskan roda dari porosnya, melepas tali dari pasaknya, kita tidak akan pernah menemukan esensi "kereta" yang tersisa di tangan kita. Yang tersisa hanyalah *rūpa-kalāpa*—partikel-satuan materi terkecil dalam fisika Buddhis yang sudah tidak bisa dipecah lagi, yang masing-masingnya berdiri sendiri secara radikal, unik, dan partikular.

IV. Teori Apoha Dharmakīrti: Eksklusi sebagai Universal

Lalu, jika realitas hakiki ternyata hanya berisi partikular-partikular unik semacam ini—yang dalam tradisi Buddhis disebut *svalakṣaṇa* (karakteristik partikular)—lantas dari mana datangnya ilusi tentang "kesamaan" itu? Dari mana munculnya gagasan bahwa kuda yang satu dan kuda yang lain adalah "sama-sama kuda"? Dari mana asalnya konsep "merah" yang seolah-olah bisa menempel pada apel, pada darah, dan pada batu bata maupun pada rambut kuda sekaligus? Di sinilah kita memasuki wilayah yang oleh Dharmakīrti disebut sebagai *sāmānyalakṣaṇa* (karakteristik universal). Jika *svalakṣaṇa* adalah realitas sejati yang tak tertangkap bahasa, maka *sāmānyalakṣaṇa* adalah konstruksi mental yang memungkinkan bahasa dan komunikasi itu sendiri beroperasi. Pertanyaannya: bagaimana sesuatu yang tidak nyata bisa lahir dari sesuatu yang sepenuhnya nyata?[12, 13]

Dharmakīrti berpendapat bahwa ada tiga jenis universal yang berbeda. Pertama, universal yang didasarkan pada yang nyata—yaitu universal yang dikonstruksi berdasarkan konten persepsi yang sungguh-sungguh disebabkan oleh partikular (*svalakṣaṇa*). Inilah jenis universal yang akan menjadi fokus utama kita, dan contohnya adalah konsep "merah" yang muncul setelah kita berulang kali melihat objek-objek merah. Kedua, universal yang didasarkan pada yang tidak nyata. Jenis ini muncul ketika kita mengkonstruksi konsep dari hal-hal yang sama sekali tidak memiliki rujukan partikular apa pun di dunia nyata. Contoh paling gamblang adalah konsep "sayap pegasus" atau "anak kandung dari wanita mandul." Tidak ada satu partikular pun di dunia aktual kita sekarang ini yang menjadi dasar persepsi bagi konsep-konsep semacam itu[14]. Mereka murni hasil rekayasa mental—entitas-entitas linguistik yang eksis hanya sebagai kata-kata (*śabda*) tanpa ada objek rujukan (*artha*) yang sungguh-sungguh ada. Namun menariknya, meski tidak memiliki dasar partikular, konsep-konsep ini tetap bisa berfungsi dalam bahasa. Kita tetap bisa berdebat tentang "berapa ukuran lebar sayap pegasus" atau "apakah anak wanita mandul itu cantik"—meski diskusi semacam itu, dalam kerangka Dharmakīrti, adalah diskusi yang sia-sia yang lahir dari kebingungan konseptual belaka. Ketiga, universal yang didasarkan pada gabungan antara yang nyata dan yang tidak nyata. Contohnya adalah konsep "ruang" (*ākāśa*) atau "waktu" (*kāla*) dalam pengertian metafisiknya. Di satu sisi, kita memiliki persepsi partikular tentang benda-benda yang terpisah secara spasial atau peristiwa-peristiwa yang berurutan secara temporal—ini sisi "nyata"-nya. Tapi di sisi lain, kita kemudian mengkonstruksi gagasan tentang "ruang" sebagai wadah kosong yang menampung segala benda,

[12] Dunne, J. D. (2004). *Foundations of Dharmakīrti's philosophy*. Wisdom Publications.

[13] Siderits, M., Tillemans, T., & Chakrabarti, A. (Eds.). (2011). *Apoha: Buddhist nominalism and human cognition*. Columbia University Press.

[14] "sayap pegasus" dapat kita pikirkan ada di dunia mungkin lain ataupun di dunia aktual kita ini kelak jika ada rekayasa bioteknologi/biomekanika dll. Namun untuk "anak kandung dari wanita mandul" tidak akan kita temukan di seluruh dunia mungkin karena merupakan sebuah kemustahilan logis.

atau "waktu" sebagai sungai abadi yang mengalir tanpa henti—ini sisi "tidak nyata"-nya, karena tidak ada partikular mana pun yang bisa kita tunjuk sebagai "ruang itu sendiri" atau "waktu itu sendiri." Yang kita persepsikan hanyalah benda-benda-dalam-ruang dan peristiwa-peristiwa-dalam-waktu, bukan ruang dan waktu sebagai entitas mandiri.[15]

Untuk mempermudah pembahasan kita, mari kita hanya fokus pada jenis universal yang didasarkan pada hal-hal nyata—yakni, universal yang dikonstruksi berdasarkan konten persepsi yang disebabkan oleh partikular. Contoh kasus yang mudah dibayangkan adalah universal yang merupakan objek dari konsep "merah" yang muncul ketika, setelah melihat satu objek lalu objek lainnya, kita mengenali (*pratyabhijñā*) kedua objek tersebut sebagai "merah." Persepsi bersifat kausal, dan bagi Dharmakīrti ini berarti bahwa dalam kognisi visual kita terhadap objek-objek tersebut, partikel-partikel yang menyusun masing-masing objek bekerja sama dengan faktor-faktor kausal lainnya untuk menciptakan citra-citra yang kemudian kita konseptualisasikan sebagai "serupa" dalam kognisi perseptualnya masing-masing. Karena setiap citra adalah sebuah akibat, ia sama partikularnya dengan partikel-partikel tadi. Sebagai sebuah partikular, setiap citra bersifat sepenuhnya unik, dan ia tidak dapat didistribusikan ke partikular-partikular lainnya. Oleh karena itu, citra-citra itu sendiri tidak dapat menjelaskan adanya universal—"kesamaan" (*sāmānya*)—yang memungkinkan kita menyebut kedua objek tadi sebagai "merah".[16, 17]

Meskipun demikian, setiap citra, justru karena ia unik, dapat menjadi landasan bagi konstruksi universal yang sesuai. Artinya, sebuah partikular didefinisikan sebagai sesuatu yang mampu menjalankan fungsi teleologis (*arthakriyā*), yang berarti ia harus menghasilkan akibat-akibat dan menurut pandangan Dharmakīrti, entitas apa pun yang menghasilkan akibat pasti muncul dari sebab-sebab; dan cakupan akibat yang mampu dihasilkan oleh partikular itu ditentukan oleh sebab-sebab yang memunculkannya. Keunikan sebuah partikular, dengan demikian, bermuara pada fakta bahwa ia muncul dari sebab-sebab yang spesifik dan oleh karenanya ia mampu menghasilkan cakupan akibat yang spesifik atau terbatas. Jika kita memikirkan sebuah citra yang muncul dari apa yang kita sebut "merah," citra itu—sebagai sebuah partikular mental—bersifat unik atau "tereksklusi" (*vyāvṛtta*) dari semua partikular lainnya, dalam arti bahwa tidak ada partikular lain yang muncul dari sebab-sebab yang persis sama atau menghasilkan akibat-akibat yang persis sama dengan citra merah itu. Citra tersebut, sebagai akibat unik dari partikular-partikular unik yang menghasilkannya, dengan demikian berfungsi sebagai landasan untuk mengeksklusi citra-citra yang dihasilkan oleh partikular-partikular lainnya.[18]

Akan tetapi, fakta bahwa setiap citra mengeksklusi semua citra lainnya berdasarkan keunikannya, itu sendiri belumlah memadai untuk menjelaskan penggunaan konsep dan bahasa kita: kita membutuhkan gagasan tentang kesamaan, bukan sekadar perbedaan. Kita harus memiliki semacam gagasan tentang kesamaan karena kita perlu menjelaskan *anvaya*—"keberulangan," "distribusi," atau "kontinuitas" yang berlaku pada kognisi apa pun yang tampaknya merujuk pada banyak hal/benda. Kognisi konseptual tentang

[15] Tillemans, T. J. F. (2021). Dharmakīrti. Dalam E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring 2021 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/entries/dharmakiirti/

[16] Dunne, Foundations of Dharmakīrti's Philosophy, 113-145.

[17] Dreyfus, G. B. J. (1997). *Recognizing reality: Dharmakīrti's philosophy and its Tibetan interpretations*. State University of New York Press.

[18] Dunne, Foundations of Dharmakīrti's Philosophy, 117.

"merah," misalnya, tampak mengandaikan adanya suatu "kemerahan" yang hadir dalam banyak hal/benda, dan dalam pengertian inilah konsep "merah" memiliki *anvaya*.[19]

Dharmakīrti berpendapat bahwa untuk mengkonstruksi kesamaan yang diperlukan oleh *anvaya*, kita menempatkan "batasan-batasan" (*avadhis*) pada sebab-sebab dan akibat-akibat yang menjadi fokus kita. Dengan kata lain, kita memiliki ekspektasi terkait dengan apa yang ingin kita perhatikan atau abaikan, dan konsep-konsep kita—yang bagi Dharmakīrti tidak dapat dibedakan dari universal—dikonstruksi dalam kaitannya dengan ekspektasi-ekspektasi tersebut. Dalam kasus konsep "merah," serangkaian kecenderungan/minat atau disposisi lainnya mendorong kita untuk menafsirkan citra yang dimaksud sebagai berbeda dari entitas-entitas yang tidak memiliki karakteristik kausal yang diharapkan dari apa yang kita sebut "merah"; pada saat yang sama, kita mengabaikan kriteria-kriteria lain, seperti memiliki karakteristik kausal yang diharapkan dari sesuatu yang "bulat" atau "manis.".[20]

Ketika kita menatap dua objek yang akan kita sebut "merah," objek merah pertama menghasilkan sebuah citra yang mengeksklusi semua citra yang tidak akan kita sebut "merah," dan citra dari objek merah kedua juga mengeksklusi citra-citra yang tidak akan kita sebut "merah". Lalu jika kita tidak mempertimbangkan perbedaan-perbedaan yang ada di antara kedua citra itu sendiri, maka kita dapat menafsirkan kedua citra tersebut sebagai sama-sama terkualifikasi oleh sebuah negasi, yaitu, perbedaan mereka dari citra-citra non-merah atau dengan kata lain kedua objek merah tersebut memiliki persamaan di antara mereka berdua yaitu sama-sama berbeda dari semua citra yang non-merah. Perbedaan dengan citra-citra non-merah yang sama-sama dimiliki kedua objek merah itu inilah yang oleh Dharmakīrti disebut sebagai sebuah "eksklusi" (*vyāvṛtti*), yang dengan demikian menjadi ketiadaan-perbedaan di antara mereka. Singkatnya, eksklusi atau ketiadaan-perbedaan itu meliputi semua hal yang berbeda dari hal-hal yang tidak memiliki karakteristik kausal yang diharapkan—dalam kasus ini, karakteristik kausal yang diharapkan dari apa yang kita sebut "merah".[21, 22]

Dengan cara ini, eksklusi-eksklusi, yang dibentuk berdasarkan citra-citra dalam kognisi konseptual, ditafsirkan sebagai negasi-negasi yang mengkualifikasi citra-citra tersebut. Jadi, sementara citra-citra itu sendiri sepenuhnya unik—mereka tidak memiliki *anvaya* dan dengan demikian tidak terdistribusi ke hal-hal lain—mereka dapat ditafsirkan sebagai terkualifikasi oleh sebuah negasi yang memang memiliki *anvaya*, sejauh negasi itu berlaku untuk semua hal yang dimaksud: hal-hal yang mengeksklusi apa yang bukan merah. Melalui pendekatan inilah Dharmakīrti sampai pada sebuah teori universal (*sāmānyalakṣaṇa*) yang membutuhkan citra dan eksklusi sekaligus. Artinya, secara ketat, sebuah universal adalah kombinasi dari apa yang tidak terdistribusi (yakni, tidak memiliki *anvaya*) dan apa yang terdistribusi. Citra, sebagai sebuah partikular mental, tidak terdistribusi, tetapi eksklusi (*vyāvṛtti*), sebagai sebuah negasi yang berlaku untuk semua citra yang dimaksud, bersifat terdistribusi. Karena citra tidak memiliki distribusi maka citra saja tidak dapat menjadi universal. Demikian pula sebuah negasi tidak dapat eksis secara terpisah dari apa yang dikualifikasinya; oleh karena itu, negasi saja

[19] Siderits, M. (2011). *Apoha: Buddhist nominalism and human cognition*.
[20] Dunne, Foundations of Dharmakīrti's Philosophy, 117-118.
[21] Ibid.,118
[22] Siderits, M. (2011). *Apoha: Buddhist nominalism and human cognition*.

juga tidak dapat menjadi universal. Maka, universal haruslah berupa sebuah citra yang kita tafsirkan dalam kerangka sebuah jenis negasi tertentu, yaitu, eksklusi dari apa yang tidak memiliki akibat-akibat yang diharapkan dari karakteristik kausalnya. Sebagaimana telah kita lihat, agar kita dapat menerapkan negasi ini pada semua citra yang dimaksud, kita harus mengakui bahwa semua citra yang dimaksud memiliki akibat yang sama.[23, 24]

V. Mempertahankan Apoha: Tanggapan atas Kritik Mādhava, Uddyotakara, dan Kumārila

Kendati menawarkan solusi yang elegan terhadap problem universal, teori Apoha tidak luput dari kritik tajam para pemikir dari mazhab-mazhab non-Buddhis India klasik. Salah satu keberatan yang paling tua dan paling mendalam diajukan oleh Mādhava, seorang pemikir Sāṃkhya yang dikenal dengan julukan Sāṃkhyanāśaka. Dalam fragmen yang dikutip dan ditanggapi oleh Diṅnāga dalam *Pramāṇasamuccaya*-nya, Mādhava mengajukan sebuah argumen yang sekilas tampak sederhana namun sesungguhnya mengancam fondasi teori Apoha.[25] Ia bertanya: jika konsep "sapi" diperoleh melalui pengecualian terhadap non-sapi, atas dasar apakah seseorang mengetahui bahwa sesuatu itu adalah non-sapi? Mādhava menunjuk pada fakta bahwa dalam praktik keseharian, seseorang mengenali seekor sapi justru karena ia mengamati ciri-ciri positif seperti gelambir (*sāsnā*), tanduk, dan punuk. Jika demikian halnya, maka bukankah konsep "sapi" sesungguhnya dibangun di atas karakteristik-karakteristik positif itu, dan bukan di atas negasi? Jika teori Apoha hendak dipertahankan secara konsisten, maka ia harus mengakui bahwa pengecualian non-sapi hanya dapat terjadi setelah adanya pengenalan positif terhadap sapi. Namun jika itu yang terjadi, maka Apoha bukan lagi sebuah teori tentang bagaimana konsep terbentuk; ia hanya menjadi operasi sekunder yang menumpang pada pengenalan positif yang telah terjadi sebelumnya. Lebih jauh, ini berarti kaum Buddhis diam-diam telah menerima semacam "karakteristik definitif" (*lakṣaṇa*) yang berfungsi persis seperti universal yang mereka tolak.

Kritik semacam ini tidak berhenti di tangan Mādhava. Para pemikir Nyāya seperti Uddyotakara dalam *Nyāyavārttika*-nya dan Jayanta dalam *Nyāyamañjarī*-nya, serta Mīmāṃsaka seperti Kumārila dalam bab *Apohavāda* dari *Ślokavārttika*-nya, mengembangkan keberatan yang lebih sistematis. Salah satu kritik yang paling tajam adalah tuduhan sirkularitas.[26, 27] Jika makna kata "kuda" dipahami melalui pengecualian non-kuda, lalu bagaimana seseorang memahami apa itu "non-kuda"? Bukankah pemahaman tentang "non-kuda" itu sendiri mengandaikan pemahaman sebelumnya tentang "kuda"? Jika ya, maka kita terjebak dalam lingkaran setan: untuk memahami X kita harus memahami non-X, namun untuk memahami non-X kita harus memahami X. Ini adalah *circulus vitiosus* yang, jika tidak dijawab, akan membuat teori Apoha runtuh sebagai penjelasan tentang bagaimana konsep terbentuk pada mulanya. Kritik lain yang tidak kalah serius berkaitan dengan ontologi. Jika makna kata "kuda" adalah pengecualian non-kuda, dan pengecualian itu sendiri adalah sebuah

[23] Dunne, Foundations of Dharmakīrti's Philosophy, 118-119.
[24] Tillemans, T. J. F. (2021). Dharmakīrti. Dalam E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring 2021 ed.)
[25] Hattori, M. (1968). *Dignāga, on perception: Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*. Harvard University Press.
[26] Okazaki, Y. (2015). Uddyotakara's criticism of the apoha-theory reconsidered. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, *63*(3), 1209–1215.
[27] Kataoka, K., & Taber, J. (Eds. & Trans.). (2021). *Meaning and non-existence: Kumārila's refutation of Dignāga's theory of exclusion: The Apohavāda chapter of Kumārila's Ślokavārttika; Critical edition and annotated translation*. Austrian Academy of Sciences Press.

negasi—yakni sebuah absensi, sebuah ketiadaan—maka apa status ontologis dari makna tersebut? Apakah ketiadaan dapat menjadi objek kognisi? Apakah ia dapat dikomunikasikan? Para penentang Apoha mengejek bahwa kaum Buddhis telah mengganti universal yang konkret dengan "ketiadaan" yang bahkan lebih misterius.

Tanggapan para filsuf Buddhis terhadap kritik-kritik ini tidak bersifat apologetik, melainkan berakar pada analisis yang ketat terhadap proses kognisi itu sendiri. Menarik untuk dicermati bahwa Diṅnāga, dalam merespons Mādhava, tidak menyangkal bahwa kita mengamati ciri-ciri seperti gelambir dan tanduk ketika melihat seekor sapi. Yang ia tolak adalah lompatan dari pengamatan partikular tersebut menuju postulasi sebuah universal positif.[28] Jadi, analisis yang sama yang diterapkan pada konsep "sapi" juga berlaku secara rekursif pada konsep-konsep yang lebih elementer seperti "gelambir" itu sendiri.[29] Ketika seseorang menatap gelambir pada seekor sapi, apa yang sesungguhnya terjadi? Tidak ada entitas positif "ke-gelambir-an" yang sejati di dalam gelambir itu, apalagi di suatu Alam Idea yang transenden. Yang terjadi tetaplah sebuah operasi diskriminatif: konfigurasi partikular daging dan kulit yang menggantung di leher hewan itu juga hanyalah sekedar "bukan non-gelambir". Ia dikecualikan dari segala sesuatu yang tidak memiliki kapasitas kausal untuk menghasilkan efek perseptual yang kita asosiasikan dengan gelambir. Hal yang sama berlaku untuk tanduk, punuk, dan setiap ciri lain yang disebut Mādhava.[30] Tidak ada satu pun dari ciri-ciri itu yang merupakan entitas positif dengan esensi yang berdiri sendiri. Masing-masing tetaplah konstruksi konseptual yang lahir dari pengecualian terhadap apa yang bukan dirinya. Dengan demikian, pengamatan terhadap gelambir dan tanduk sama sekali tidak memaksa kita untuk menerima universal positif; ia hanya menunjukkan bahwa pikiran bekerja melalui lapisan-lapisan eksklusi, dari yang paling elementer hingga yang paling kompleks. Mādhava keliru ketika mengira bahwa menyebut "gelambir" berarti menunjuk pada suatu esensi. Bagi Diṅnāga dan Dharmakīrti, menyebut "gelambir" tidak lebih dan tidak kurang daripada mengatakan "bukan non-gelambir".

Terhadap tuduhan sirkularitas, Dharmakīrti memberikan respons yang sangat presisi. Dalam *Pramāṇavārttika*-nya, ia menolak asumsi bahwa pemahaman tentang "kuda" dan "non-kuda" harus terjadi secara berurutan.[31] Sebaliknya, keduanya muncul secara serentak dalam satu kognisi konseptual. Ketika seseorang yang telah terlatih dalam konvensi bahasa melihat seekor kuda, kognisi yang muncul bukanlah pertama-tama "ini adalah kuda" lalu disusul "ini bukan non-kuda." Kedua aspek—afirmasi konseptual dan negasi pembeda—hadir sebagai dua sisi dari satu tindakan kognitif yang sama. Dalam istilah teknis yang dikembangkan oleh para penerus Dharmakīrti seperti Ratnakīrti dalam *Apohasiddhi*-nya, pengecualian terhadap non-kuda adalah kualifikasi (*viśeṣaṇa*) dari konsep "kuda" itu sendiri, bukan sebuah operasi terpisah yang terjadi setelahnya.[32] Dengan demikian, tidak ada lingkaran setan karena tidak ada urutan temporal maupun

[28] Hattori, M. (1968). *Dignāga, on perception: Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*.

[29] Kataoka, K. (2016). Horns in Dignāga's theory of apoha. *Journal of Indian Philosophy*, *44*(5), 867–882. https://doi.org/10.1007/s10781-015-9284-5

[30] Steinkellner, E., Krasser, H., & Lasic, H. (Eds.). (2005). *Jinendrabuddhi's Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā*. Austrian Academy of Sciences Press.

[31] Hugon, P. (2009). Breaking the circle: Dharmakīrti's response to the charge of circularity against the apoha theory and its Tibetan adaptation. *Journal of Indian Philosophy*, *37*(6), 533–557. https://doi.org/10.1007/s10781-009-9077-9

[32] McAllister, P. (2011). *Ratnakīrti's Apohasiddhi: A critical edition, annotated translation, and study*. Universität Wien.

logis yang mengharuskan yang satu mendahului yang lain.

Lebih lanjut, terhadap keberatan ontologis mengenai status negasi, Dharmakīrti dan para pengikutnya menegaskan bahwa Apoha memang bukan entitas riil (*dravya*). Ia adalah konstruksi mental (*vikalpa*) yang bersifat konseptual. Namun justru di sinilah letak kekuatannya: karena ia bukan entitas riil, ia tidak perlu memikul beban metafisik yang menghancurkan teori Forma Plato maupun teori sejenis mengenai adanya universal yang berupa entitas positif yang sungguh/nyata ada yang dianut beberapa filsuf India non-Buddhis. Apoha tidak dikenai predikasi-diri, tidak memicu regresi tak berujung, dan tidak perlu diandaikan eksis di suatu "alam" yang misterius. Ia adalah fungsi pikiran yang bekerja dalam keseharian untuk memungkinkan komunikasi dan tindakan, tanpa harus mengkompromikan prinsip bahwa realitas sejati hanyalah partikular-partikular unik (*svalakṣaṇa*) yang terus berubah. Dengan cara inilah para filsuf Buddhis kuno tidak hanya menjawab kritik-kritik yang diajukan kepada mereka, tetapi juga secara halus mengantisipasi keberatan-keberatan lain: selama seseorang tidak keliru mengira Apoha sebagai entitas positif, fondasi teori ini tetap kokoh. Ia tidak menjanjikan esensi, dan justru karena itulah ia bekerja.

Di samping keberatan-keberatan teknis yang telah diuraikan di atas, teori Apoha juga menghadapi dua kritik yang lebih bersifat metodologis dan fenomenologis. Pertama, kritik tentang parsimoni. Para pemikir Nyāya dan Mīmāṃsā berpendapat bahwa postulasi universal positif—bahwa memang ada "ke-kuda-an" yang hadir dalam setiap kuda—adalah penjelasan yang paling sederhana dan paling langsung atas fakta bahwa kita mampu mengenali dan mengkategorikan objek-objek.[33] Jika realisme Platonik atau realisme Nyāya sudah dapat menjelaskan fenomena kategorisasi dengan satu entitas sederhana (universal positif), mengapa harus repot-repot mengadopsi teori Apoha yang tampak berbelit-belit dengan segala pembicaraan tentang negasi, eksklusi, dan ketiadaan? Bukankah ini pelanggaran terhadap prinsip parsimoni—bahwa di antara dua penjelasan yang setara, penjelasan yang lebih sederhanalah yang harus dipilih? Kedua, kritik yang bersifat fenomenologis. Jika kita menengok ke dalam pengalaman sadar kita sendiri, ketika kita menatap seekor kuda yang sedang merumput di padang, apakah kita sungguh-sungguh mengalami proses pengecualian? Apakah dalam kesadaran kita saat menatap kuda muncul operasi diskursif: "Ini bukan meja, ini bukan kursi, ini bukan sapi,dst hingga sampai pada kesimpulan: maka ini kuda"? Tentu tidak. Kognisi "ini kuda" muncul secara instan, langsung, dan tanpa upaya. Kita tidak menyaksikan adanya "kerja kognitif" apa pun, apalagi kerja negasi yang berlapis-lapis. Jika teori Apoha benar, mengapa proses yang sedemikian fundamental bagi kognisi justru tidak tampak dalam pengalaman fenomenologis kita?

Kedua kritik ini, meskipun tampak intuitif, sesungguhnya bertumpu pada asumsi-asumsi yang, ketika diperiksa lebih cermat, justru memperlihatkan kelemahan posisi realis dan kekuatan posisi Apoha. Terhadap tuduhan ketidak-parsimonian, Dharmakīrti dan para pengikutnya akan membalikkan pertanyaan: parsimoni di level mana yang sedang kita bicarakan? Memang benar, di level deskripsi permukaan, realisme tampak lebih sederhana: cukup postulatkan satu universal, selesai. Akan tetapi, kesederhanaan ini semu belaka. Sebagaimana telah kita saksikan, postulasi universal positif segera terseret ke dalam problem-problem metafisik yang pelik: ia

[33] Chakraborty, S. (2017). Buddhist 'theory of meaning' (Apoha vāda) as negative meaning. *Philosophy and Progress*, *67–77*(1–2), 43–60.

harus menjelaskan bagaimana universal yang satu dapat hadir secara utuh dalam banyak partikular sekaligus; ia harus menghadapi Argumen Kuda Ketiga yang mengakibatkan regresi tak berujung; ia harus mempertanggungjawabkan status ontologis dari entitas yang tidak berada dalam ruang dan waktu namun entah bagaimana menjadi sebab bagi partikular-partikular konkret. Setiap problem ini menuntut postulasi tambahan, asumsi baru, dan perangkat teoretis yang kian hari kian membengkak. Dengan kata lain, realisme membayar kesederhanaan awalnya dengan beban metafisik yang luar biasa berat di kemudian hari. Apoha, sebaliknya, mungkin tampak lebih kompleks pada paparan awalnya, tetapi justru karena ia menolak untuk mempostulatkan entitas positif apa pun di luar partikular (*svalakṣaṇa*), ia tidak perlu menanggung beban metafisik tersebut.[34] Ia lebih hemat secara ontologis. Dalam perhitungan akhir, justru Apoha-lah yang lebih parsimonius: ia menjelaskan fenomena kategorisasi dan bahasa tanpa menambah satu pun entitas ke dalam inventaris realitas. Ia hanya menjelaskan bagaimana pikiran bekerja dengan realitas yang sudah ada—partikular-partikular unik—tanpa perlu menciptakan alam lain atau esensi-esensi misterius.

Terhadap kritik fenomenologis—bahwa kita tidak mengalami proses eksklusi dalam kesadaran kita—tanggapan dari tradisi Dharmakīrti sama tajamnya. Kritik ini mengandaikan bahwa hanya proses-proses yang disadari secara eksplisit yang dapat dianggap sebagai penjelasan yang valid atas kognisi. Ini adalah asumsi yang keliru, dan ironisnya, justru telah dibantah secara meyakinkan oleh ilmu kognitif kontemporer. Sebagian besar proses kognitif yang memungkinkan kita untuk melihat, mengenali, dan bertindak berlangsung di bawah ambang kesadaran.[35] Kita tidak menyadari bagaimana otak kita memproses tepian, kontras, dan kedalaman untuk membentuk persepsi visual tentang seekor kuda; kita hanya melihat kuda itu. Kita tidak menyadari bagaimana otak kita mengakses memori semantik dan melakukan pencocokan pola dalam hitungan milidetik; kita hanya langsung tahu bahwa itu adalah kuda. Fakta bahwa suatu proses tidak tersedia bagi introspeksi tidak berarti proses itu tidak terjadi. Dharmakīrti sendiri, melalui konsep kognisi konseptual (*vikalpa*) dan kognisi perseptual (*pratyakṣa*), telah membedakan secara tegas antara proses-proses mental yang diskursif dan yang langsung.[36] Apoha adalah mekanisme yang bekerja pada tataran *vikalpa*—ia adalah arsitektur bawah-sadar dari pikiran konseptual kita. Ia adalah kondisi yang memungkinkan kita untuk memiliki kognisi instan "ini kuda," bukan proses yang kita jalani secara sadar setiap kali melihat kuda. Ibaratnya, kita tidak perlu menyadari kerja enzim dan neuron untuk dapat mencerna makanan atau menggerakkan tangan. Demikian pula, kita tidak perlu menyadari operasi apoha untuk dapat langsung mengenali kuda. Yang ditawarkan Dharmakīrti adalah sebuah model teoretis tentang apa yang harus terjadi di tingkat sub-personal agar pengalaman personal yang instan itu menjadi mungkin. Dan model ini, sebagaimana telah ditunjukkan oleh sejumlah kajian kontemporer, tidak hanya konsisten dengan fenomenologi keseharian kita, tetapi juga selaras dengan temuan-temuan ilmu kognitif tentang bagaimana

[34] Siderits, M. (2007). *Buddhism as philosophy: An introduction*. Hackett Publishing.

[35] Barsalou, L. W. (1999). Perceptual symbol systems. *Behavioral and Brain Sciences*, *22*(4), 577–660. https://doi.org/10.1017/S0140525X99002149

[36] Dunne, J. D. (2004). *Foundations of Dharmakīrti's philosophy*.

kategorisasi sungguh-sungguh bekerja di dalam otak.[37, 38]

Kesimpulan

Berdasarkan analisis komparatif yang telah dilakukan, dapat disimpulkan bahwa teori apoha Dharmakīrti menawarkan solusi yang lebih elegan dan lebih tahan terhadap kritik filosofis dibandingkan teori Forma Plato dalam menjelaskan problem universal. Jika Plato harus mendirikan Alam Idea yang dihuni oleh esensi-esensi abadi—sebuah langkah yang secara implisit mengafirmasi eksistensi "diri" metafisik dan terjebak dalam regresi tak berujung Argumen Kuda Ketiga (Third Man Argument)—Dharmakīrti justru menunjukkan bahwa konsep-konsep universal tidak lain adalah konstruksi mental yang lahir dari operasi negasi/eksklusi (apoha). Tidak ada "ke-kuda-an" di alam sana. Tidak ada esensi di dalam benda. Yang ada hanyalah partikular-partikular unik (svalakṣaṇa) yang terus berubah, dan pikiran yang bekerja dengan mengeksklusi apa yang bukan non-kuda.

Dengan demikian, teori apoha berhasil menjaga kemurnian doktrin anātman (tanpa-diri) dan śūnyatā (kekosongan)—dua prinsip paling fundamental dalam Buddhisme—sambil tetap menyediakan fondasi epistemologis yang kokoh bagi pengetahuan konseptual dan komunikasi linguistik. Temuan ini menegaskan keunggulan logis dari pendekatan nominalis Buddhis atas realisme Platonik, khususnya dalam hal kemampuannya untuk menghindari jebakan metafisik yang telah menghantui tradisi Barat selama lebih dari dua milenium.

Signifikansi dari pemikiran Dharmakīrti ini tidak hanya bersifat teoretis, tetapi juga tercermin dalam sejarah transmisi intelektual Buddhisme. Pramāṇavārttika—karya yang memuat formulasi paling sistematis dari teori apoha—dipandang sebagai salah satu puncak pencapaian intelektual Buddhisme India. Begitu berharganya teks ini sehingga, menurut tradisi yang dipegang oleh Biara Gaden Shartse, perjalanannya dari India ke Tibet dikawal secara khusus oleh Dharmapāla Setrap Chen.[39] Hingga hari ini, teks Pramāṇavārttika tetap menjadi pilar kurikulum di universitas-universitas monastik Gelug, dan di Gaden Shartse Dro-Phen Ling, Setrap Chen dijunjung sebagai pelindung utama biara tersebut.[40] Fakta historis ini menegaskan bahwa teori apoha bukan sekadar artefak filosofis yang hanya menarik bagi sejarawan ide, melainkan sebuah warisan intelektual yang terus hidup, dipelajari, dan dipraktikkan dalam tradisi monastik yang ketat hingga saat ini.

Penelitian ini membuka beberapa arah pengembangan lebih lanjut. Pertama, studi interdisipliner yang mengintegrasikan temuan-temuan sains kognitif kontemporer dengan teori apoha dapat memberikan bukti empiris bagi klaim-klaim epistemologis Dharmakīrti tentang mekanisme kategorisasi dan pembentukan konsep. Kedua, eksplorasi lebih dalam atas perdebatan antara apoha dan mazhab-mazhab non-Buddhis (Nyāya, Mīmāṃsā) dalam filsafat India klasik dapat memperkaya pemahaman kita tentang lanskap intelektual yang melahirkan teori ini. Ketiga, kajian tentang resepsi dan adaptasi teori apoha di Tibet—khususnya dalam tradisi Gelug—dapat memberikan

[37] Siderits, M. et al. (2011). *Apoha: Buddhist nominalism and human cognition*. Columbia University Press.
[38] Thompson, E. (2015). *Waking, dreaming, being: Self and consciousness in neuroscience, meditation, and philosophy*. Columbia University Press.
[39] Tsem Rinpoche. (2018, 30 Desember). Loving Protector Setrap. https://www.tsemrinpoche.com/tsem-tulku-rinpoche/one-minute-story/loving-protector-setrap
[40] Gaden Shartse Dro-Phen Ling. (2026, 9 Juli). *Protector Setrap is the main protector of Gaden Shartse Monastery. Protector Pujas are very helpful and swift in pacifying...* [Postingan Facebook].https://web.facebook.com/drophenling/posts/protector-setrap-is-the-main-protector-of-gaden-shartse-monastery-protector-puja/5620716117963063/

wawasan berharga tentang bagaimana sebuah teori epistemologis dapat bertahan dan berkembang selama lebih dari seribu tahun.

Daftar Pustaka

Aristoteles. *Metaphysics* (J. Sachs, Penerj.). Green Lion Press, 1999.

Barsalou, L. W. Perceptual symbol systems. *Behavioral and Brain Sciences*, *22*(4), 1999: 577–660. https://doi.org/10.1017/S0140525X99002149

Bodhi, B. (Penerj.). *The connected discourses of the Buddha: A translation of the Saṁyutta Nikāya*. Wisdom Publications, 2000.

Bodhi, B. (Ed.). *A comprehensive manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Buddhist Publication Society, 2006.

Chakraborty, S. Buddhist 'theory of meaning' (Apoha vāda) as negative meaning. *Philosophy and Progress*, *67–77*(1–2), 2017: 43–60.

Dreyfus, G. B. J. *Recognizing reality: Dharmakīrti's philosophy and its Tibetan interpretations*. State University of New York Press, 1997.

Dunne, J. D. *Foundations of Dharmakīrti's philosophy*. Wisdom Publications, 2004.

Frances, B. Plato's response to the Third Man Argument in the paradoxical exercise of the *Parmenides*. *Ancient Philosophy*, *16*(1), 1996: 47–64.

Gaden Shartse Dro-Phen Ling. *Protector Setrap is the main protector of Gaden Shartse Monastery. Protector Pujas are very helpful and swift in pacifying...* 2026, 9 Juli [Postingan Facebook]. https://web.facebook.com/drophenling/posts/protector-setrap-is-the-main-protector-of-gaden-shartse-monastery-protector-puja/5620716117963063/

Hattori, M. *Dignāga, on perception: Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*. Harvard University Press, 1968.

Hugon, P. Breaking the circle: Dharmakīrti's response to the charge of circularity against the apoha theory and its Tibetan adaptation. *Journal of Indian Philosophy*, *37*(6), 2009: 533–557. https://doi.org/10.1007/s10781-009-9077-9

Kataoka, K. Horns in Dignāga's theory of apoha. *Journal of Indian Philosophy*, *44*(5), 2016: 867–882. https://doi.org/10.1007/s10781-015-9284-5

Kataoka, K., & Taber, J. (Eds. & Trans.). *Meaning and non-existence: Kumārila's refutation of Dignāga's theory of exclusion: The Apohavāda chapter of Kumārila's Ślokavārttika; Critical edition and annotated translation*. Austrian Academy of Sciences Press, 2021.

McAllister, P. *Ratnakīrti's Apohasiddhi: A critical edition, annotated translation, and study*. Universität Wien, 2011.

Millhollen, D. *Plato's theory of anamnesis: Two interpretations* [Paper]. Semantic Scholar, 2011.

Okazaki, Y. Uddyotakara's criticism of the apoha-theory reconsidered. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, *63*(3), 2015: 1209–1215.

Pelletier, F. J., & Zalta, E. N. How to say goodbye to the Third Man. *Noûs*, *34*(2), 2000: 165–202.

Plato. *Republic* (G. M. A. Grube, Trans.; C. D. C. Reeve, Rev.). Hackett Publishing, 1992.

Plato. *Parmenides* (M. L. Gill & P. Ryan, Penerj.). Hackett Publishing, 1996.

Sellars, W. Vlastos and the Third Man. *The Philosophical Review*, *64*(3), 1955: 405–437.

Steinkellner, E., Krasser, H., & Lasic, H. (Eds.). *Jinendrabuddhi's Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā*. Austrian Academy of Sciences Press, 2005.

Siderits, M. *Buddhism as philosophy: An introduction*. Hackett Publishing, 2007.

Siderits, M., Tillemans, T., & Chakrabarti, A. (Eds.). *Apoha: Buddhist nominalism and human cognition*. Columbia University Press, 2011.

Thompson, E. *Waking, dreaming, being: Self and consciousness in neuroscience, meditation, and philosophy*. Columbia University Press, 2015.
Tillemans, T. J. F. Dharmakīrti. Dalam E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring 2021 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021, https://plato.stanford.edu/entries/dharmakiirti/
Tsem Rinpoche. Loving Protector Setrap. https://www.tsemrinpoche.com/tsem-tulku-rinpoche/one-minute-story/loving-protector-setrap
Tsem Rinpoche. (2014, 8 Januari). Something I wrote on blog chat, 2018, 30 Desember. https://www.tsemrinpoche.com/tsem-tulku-rinpoche/autobiography/something-i-wrote-on-blog-chat.html
Vlastos, G. The Third Man Argument in the *Parmenides*. *The Philosophical Review*, *63*(3), 1954: 319–349.

Jurnal Dekonstruksi
Online ISSN: 2797-233X
Volume 12, Nomor 3, Juli (2026)

Membaca Teori *Wahdat al-Wujud* Ibnu Arabi sebagai Keberpihakan pada Ekologi

Rolin Ferdilianto Sandelgus Taneo[1], Verin Jasmin Sonlay[2]
Mahasiswa Magister Filsafat UGM[1], Penulis Independen[2]
rolintaneo0402@gmail.com1, verinjasmyn2211@gmail.com2

Abstrak

Kerusakan ekologi merupakan masalah global yang hingga kini rutin diperbincangkan, tetapi juga serentak diupayakan untuk ditanggulangi. Masalah ini bisa dilihat juga sebagai imbas langgengnya paham antroposentrisme. Berangkat dari keprihatinan atas masifnya kerusakan alam, maka tulisan ini dimaksudkan untuk menggugat kembali dominasi manusia atas alam berdasarkan tawaran perspektif dari Ibnu Arabi tentang *wahdat al wujud* sebagai cara berpikir baru untuk manusia membangun relasi dengan alam. Relasi itu hendaknya menjadi relasi yang sama atau setara, yang di dalamnya mengupayakan adanya penghargaan pada alam (tanah, laut, hutan, gunung, dan lainnya) yang darinya manusia dan segenap makhluk lainnya memperoleh kehidupan. Dua perspektif ini akan ditampilkan secara utuh dengan maksud sebagai suatu bentuk kontribusi akademis dalam mengupayakan penghentian atau setidak-tidaknya meminimalisir eksploitasi atas alam yang begitu masif.

Kata Kunci:

Antroposentrisme; ekologi; Ibnu Arabi; *Wahdat al Wujud*

Pendahuluan

Salah satu tantangan global di abad ini yakni kerusakan ekologi yang begitu masif, dan hal tersebut cukup memberi pengaruh bagi stabilitas kehidupan manusia. Contoh yang masih aktual dan terus dibahas dalam konteks Indonesia akan persoalan ekologi yakni banjir di wilayah Sumatra (khususnya Sumatera Utara, Sumatera Barat dan Aceh) yang hingga saat ini merenggut banyak korban jiwa (hampir seribu orang) dan dampak bagi ekologi itu sendiri.

Menurut data dari Wahana Lingkungan Hidup Indonesia, banjir di Sumatera tidak hanya soal masalah aktivitas siklon yang menyebabkan besarnya curah hujan, tetapi juga terjadi karena aktivitas ilegal dan beroperasinya banyak perusahaan yang memiliki izin pemerintah. Akibatnya. Hutan dilibas atau dibabat habis-habisan. Tercatat sudah 889.125 hektar lahan di wilayah Sumatera (termasuk hutan dan daerah sungai) yang mengalami kerusakan akan

aktivitas perusahaan dan aktivitas ilegal lainnya di sekitar wilayah hutan dan sungai.[1]

Data kasus yang kami uraikan di atas hanyalah satu kasus. Sesungguhnya masih ada banyak kasus lain yang menyebabkan ekologi menjadi rusak. Melalui contoh kasus ini, kami hendak memperlihatkan bagaimana cara pandang manusia terhadap alam. Tidak menutup kemungkinan bahwa manusia masih menganggap diri sebagai pusat utama kehidupan dalam ekologi.

Cara pandang yang cenderung antroposentris ini yang sesungguhnya harus dilawan atau setidaknya diubah. Antroposentris memang sangat berpengaruh oleh karena manusia ditempatkan sebagai entitas tertinggi, yang selanjutnya dianggap memiliki hak untuk mengeksploitasi alam. Oleh karena itu, segala bentuk kebijakan yang diputuskan kerap kali hanya untuk kepentingan manusia ketimbang memikirkan bagaimana dampak dari kerusakan ekologi untuk jangka waktu yang panjang.[2] Perilaku yang sangat sewenang-wenang ini pada gilirannya menciptakan krisis ekologi. Krisis ekologi itu sendiri menunjukkan bahwa alam yang kita diami atau huni ini sementara terluka. Alam sedang mengalami kerusakan hebat, kerusakan yang total, bahkan tidak menutup kemungkinan alam bergerak menuju kepada kehancurannya. Tidak hanya itu, baik spesies seperti hewan dan tumbuh-tumbuhan juga banyak yang terancam punah karena tempat dimana mereka hidup telah dirampas oleh manusia karena proyek-proyek ambisiusnya.[3]

Terhadap fenomena ini, maka bagi kami menarik untuk kemudian kita merekonstruksi pemikiran Ibu Arabi tentang *wahdat al wujud* dan implikasinya bagi ekologi. Secara sederhana, *wahdat al wujud* kerap dipandang sebagai kesatuan wujud antara Tuhan, manusia dan alam. Tetapi dalam kesatuan wujud ini ada garis hierarki yang jelas dimana Tuhan adalah entitas tertinggi serta yang melingkupi semua yang ada. Maka dalam hal ini juga, bisa disimpulkan jikalau manusia dan alam adalah pantulan dari Tuhan yang mengadakan eksistensi manusia dan alam.[4]

Berangkat dari perspektif ini, maka dalam hemat kami, karena manusia dan semesta adalah bagian dari citra Tuhan, maka kepedulian pada ekologi juga adalah tanggung jawab manusia karena ekologi dalam hal ini tidak dipandang sebagai lawan manusia tetapi merupakan bagian dari hidup manusia. Dalam jalinan relasi sebagai pantulan atau citra dari Tuhan, maka keduanya hadir untuk menyatakan kemuliaan Tuhan berdasarkan fungsi masing-masing. Tidak ada yang dianggap paling mendominasi. Masing-masing ada untuk melengkapi.

Jika pun nanti dalam gagasan Arabi ada semacam tuduhan teologis karena terkesan simplistis dalam hal Tuhan disamakan dengan alam dan manusia, tetapi kami akan mencoba menunjukkan sedikit pembelaan atas pemikiran Arabi ini. Sebab jika ditelusuri lebih mendalam, *wahdat al wujud* mempunyai kekayaan gagasan yang bisa mendorong perubahan paradigma yang selama ini cenderung antroposentris bergeser ke biosentris yang menghargai keutuhan segenap ciptaan dalam kosmos. Kerusakan ekologi adalah masalah abad ini dan perlu dipikirkan banyak kebijakan

[1] "WALHI Desak Kementerian Kehutanan Tindak Aktivitas Ilegal Dan Cabut Perizinan Berusaha Perusahaan Penyebab Banjir Sumatera," *WALHI* (Jakarta), 9 Desember 2025, https://www.walhi.or.id/walhi-desak-kementerian-kehutanan-tindak-aktivitas-ilegal-dan-cabut-perizinan-berusaha-perusahaan-penyebab-banjir-sumatera.

[2] Bagus Budi Priyono, "Biosentrisme Dan Ekosentrisme: Alternatif Pandangan Filsafat Lingkungan Terhadap Krisis Alam Di Era Antroposentrisme," *Jurnal Filsafat Indonesia* 8, no. 2 (2025): 286.

[3] Jan Sihar Aritonang (Penyunting), *Teologi-Teologi Kontemporer* (BPK Gunung Mulia, 2018), 203.

[4] Afandi, "Pemikiran Ibnu 'Arabi Tentang Hakekat Wujud," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, no. 41 (1990): 31, https://doi.org/https://doi.org/10.14421/ajis.1990.041.31-54.

tetapi juga kajian teoretis untuk merekonstruksi cara pandang antroposentris.

Metode Penelitian

Metode yang kami gunakan dalam tulisan ini adalah metode studi pustaka. Artinya, berbagai literatur yang relevan dengan topik kajian yang akan kami bahas. Literatur-literatur yang ada itu yang kemudian akan dielaborasi lebih lanjut untuk bisa menghasilkan suatu artikel itu sesuai dengan topik kajian.

Isi atau Pembahasan

1. Profil Singkat Ibnu Arabi

Nama lengkapnya adalah Abu Abdullah Muhammad ibn Ali ibn Muhammad ibn Arabi al-Hatimi al-tai atau yang dikenal luas dengan sapaan Ibn Arabi lahir pada tanggal 26 Januari 1165 (17 Ramadhan) di Murica, sebuah kota di Spanyol. Al-Hatimi al-tai yang ada pada namanya itu menunjukkan bahwa Arabi itu asalnya dari suku kuno Al-Tai. Ia adalah seorang penyair, penulis, filsuf, dan mistikus yang hebat. Ia berasal dari keluarga terpandang dan saleh. Arabi juga dikenal sebagai seorang sufi atau mistikus besar atau Syekh Akbar.[5]

Bidang studinya meliputi teologi, filsafat, pemurnian batin, dan mistisisme. Ia sendirilah yang mendefinisikan mistisisme dan mendorong orang lain untuk mengikutinya. Ia mempelajari hukum Islam, filsafat Islam, dan ilmu-ilmu Islam dari banyak guru di Andalusia dan Afrika. Rasa ingin tahunya akan ilmu pengetahuan membawanya melakukan perjalanan ekstensif dari Spanyol ke Maroko untuk mempelajari semua cabang ilmu pengetahuan Islam.[6]

Pada tahun 1201, ia pergi ke Mekah untuk berziarah dan tinggal di sana untuk belajar dan mengajar. Ia juga berkelana ke negara-negara Arab lainnya dan meraih ketenaran yang tak terhitung jumlahnya sebagai seorang guru, pemikir, dan wali yang termasyhur. Ibn Arabi menulis sebagian besar bukunya selama tinggal di Mekah dan Damaskus. Tidak ada informasi pasti tentang tulisan-tulisannya, tetapi Kausar & Mehmood, mengutip apa yang dikatakan Arabi bahwa ia sendiri telah menulis sekitar 300 buku. Dalam perkembangannya, para ahli telah memeriksa sebanyak 864 karya Ibn Arabi dan dari sekian banyak karyanya, 400 karya dianggap sebagai yang asli atau autentik ditulis oleh Ibnu Arabi. Arabi meninggal pada 28 *Rabi' al-Awwal* 638 H, atau bertepatan dengan tanggal 16 November 1240 M di Damaskus, Suriah.[7]

2. Corak Pemikiran Ibnu Arabi

Ibnu Arabi dikenal sebagai seorang pemikir Islam dan juga seorang sufi/tasawuf. Menurut kami, corak pemikirannya sebagai seorang sufi atau tasawuf menjadi penting untuk diperhatikan karena memiliki implikasi yang cukup besar bagi pengembangan keseluruhan bangunan teori atau pemikirannya, terutama tentang *wahdat al wujud.*

Tasawuf sendiri menurut Arabi sebagaimana yang dikutip oleh Hamzah Harun Al Rasyid dipahami sebagai sebuah ajaran moral yang membawa jiwa manusia menuju tingkatan paling sempurna, serta mencapai kearifan hidup atau menjadi fana dalam sebuah realitas yang mutlak.

Lebih lanjut, menjadi seorang sufi akan membawa manusia pada kesadaran bahwa baik dirinya, dan juga alam semesta adalah pantulan atau nisbi dari yang ilahi. Dalam tampilan sebagai citra Ilahi, seorang sufi mengemban Amanah untuk terus tampil

[5] Samina Kausar & Muhammad Tariq Mehmood, "Mystic Thoughts of 'Ibn Arabi': A Critical Review," *Al-Ehsan* 13, no. 1 (2020): 3–4.

[6] Kausar, "Mystic Thoughts of 'Ibn Arabi': A Critical Review," 4.

[7] Kausar, "Mystic Thoughts of 'Ibn Arabi': A Critical Review," 4.

menjadi insan yang dekat dengan yang Ilahi.[8] Maka bisa dikatakan bahwa jalan seorang sufi adalah jalan keheningan, jalan penyangkalan diri, dan juga jalan menjumpai yang Ilahi.

Sedangkan jika dilihat dari sudut pandang epistemologinya, tasawuf sendiri sebagaimana yang dikutip Ibnu Ali dijelaskan sebagai salah satu sumber dan jalan pengetahuan. Sebagai sumber dan jalan pengetahuan maka ilmu tasawuf bisa hadir sebagai sarana mencapai kebenaran. Sekalipun demikian, indra dan akal yang adalah sarana mencapai kebenaran itu juga memiliki keterbatasan.[9]

Dalam hal ini, ruang gerak dari indra itu sendiri masih terbatas pada hal-hal yang sifatnya kelihatan atau sebagai fenomena. Sedangkan akal, sekalipun ruang geraknya melampaui indra, karena bisa menjangkau hal yang sifatnya sangat abstrak, tetapi akal belum mampu tiba atau menjangkau ruang-ruang yang sifatnya transenden. Ruang-ruang transenden itu hanya bisa dijangkau oleh intuisi.[10]

Sekalipun ada keterbatasan dalam diri seorang sufi, tapi itu tak menjadi alasan untuk dirinya mundur. Pengalamanlah yang kemudian membentuk tekad setiap sufi untuk terus berjalan mendekat kepada yang Ilahi. Pengalaman setiap sufi itu berbeda dan sangat otentik tetapi tujuannya tetap sama yakni menuju kepada yang Ilahi. Hal ini dirumuskan Arabi secara apik, sebagaimana yang nanti dikutip oleh Al Rasyid:

"Sesungguhnya jalan itu bermacam-macam, dan jalan menuju yang *haq* hanyalah satu, serta yang menjalani jalan *haq* adalah satu; karena jalan yang *haq* adalah satu dan yang sesungguhnya berbeda hanyalah bentuknya yang disebabkan perbedaan orang yang menjalaninya, baik dari kesederhanaan, tabiat dan kecenderungannya, demikian pula ketekunan dan kemalasannya, serta kekuatan rohaninya dan kelemahannya, keteguhan niat serta kecenderungannya, kebenaran arah dan kesalahannya. Maka dari mereka ada yang mengumpulkan untuk dirinya, dan dari mereka juga ada yang sebahagian dapat mensifati sifat sifat tersebut".[11]

Pernyataan Arabi ini lagi-lagi menegaskan tentang jalan sunyi seorang sufi yang melawan arus, dalam artian melepaskan banyak kemelekatan dalam dirinya, untuk selanjutnya menyadari tentang martabata luhur dirinya sebagai citra Tuhan. Mendekat kepada yang Ilahi adalah panggilan jiwa yang mahal harganya, tak dapat ditawar dengan rupa-rupa kesenangan duniawi dan hal-hal duniawi lainnya.

3. Pemikiran Ibnu Arabi tentang *Wahdat al-Wujud*

Bisa dikatakan bahwa konsep *wahdat al wujud* adalah salah satu gagasan khas Ibnu Arabi. *Wahdat al wujud* bisa diterjemahkan secara literal sebagai kesatuan wujud. Menurut catatan Fauzan Naif dalam orasi Guru Besarnya bertajuk "Menelusuri Jejak Langkah Ibn 'Arabi di Tanah Jawa *KULU SEIN WAJEHAHU* (Telaah Atas Serat Centhini)", dijelaskan bahwa paham ini adalah lanjutan dari paham *hulul* dimana *nasut* yang ada di dalam *hulul* itu dibaca secara berbeda oleh Arabi. Sehingga jadinya *khalq* adalah makhluk dan *lahut* menjadi *haq* (Khalik/Tuhan).[12]

Lebih lanjut, baik *khalq* dan *haq* adalah dua aspek terpenting yang membentuk entitas sesuatu. *Khalq* dan *haq* merupakan sinonim

[8] Hamzah Harun Al Rasyid, *Pandangan Sufistik Ibnu 'Arabi: Studi Tentang Wahdat Al Wujud Dan Pantheisme* (Alauddin University Press, 2021), 12.
[9] Ibnu Ali, *MI'RAJ SUFI: Tangga Emanasi Ibnu Arabi Menuju Wahdatul Wujud* (UIM Press, 2020), 93.
[10] Ali, *MI'RAJ SUFI: Tangga Emanasi Ibnu Arabi Menuju Wahdatul Wujud*, 94.
[11] Al Rasyid, *Pandangan Sufistik Ibnu 'Arabi: Studi Tentang Wahdat Al Wujud Dan Pantheisme*, 18.
[12] Fauzan Naif, "Menelusuri Jejak Langkah Ibn 'Arabi Di Tanah Jawa KULU SEIN WAJEHAHU (Telaah Atas Serat Centhini)," Fakultas Ushuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011, 6.

dari *al-'ardl* (*accident*) dan *al-jauhar* (*substance*), dan dari *al-dhahir* (lahir, luar) *dan al bathin* (batin, dalam). Dalam terang pemahaman ini, tiap wujud atau yang ada itu memiliki dua aspek utama yakni, aspek luar (*al-'ardl dan al-khalq*) yang memiliki sifat makhluk, serta aspek dalam (*al-jauhar* dan *al-haq*) yang di dalamnya ada sifat ketuhanan. Maka bisa disimpulkan bahwa pada tiap wujud ada dua aspek sekaligus yakni sifat ketuhanan dan makhluk, tetapi aspek batin atau dalam itu martabatnya lebih tinggi dibandingkan dengan aspek luar.[13]

Dalam terang pemahaman ini, kemudian kita akan dibawa masuk untuk memahami kedalaman berpikirnya Arabi tentang tahap-tahapan emanasi. Secara prinsipil, paham ini hendak menegaskan bahwa wujud yang sesungguhnya tidak lain adalah wujud Tuhan itu sendiri, sedangkan wujud makhluk dalam hal ini manusia, dan wujud alam yang empiris itu adalah yang nisbi, khayal atau pantulan dari wujud Tuhan. Dengan demikian, bisa juga dikatakan bahwa semua yang ada di semesta ini semata-mata terjadi karena hak prerogatif Tuhan.[14]

Poin ini lebih terang dijelaskan oleh Arabi dalam karyanya *Fusus Al-Hikam* yang diterjemahkan oleh Titus Burckhadrt ke dalam Bahasa Inggris dengan judul *The Wisdom of The Prophets* yang menegaskan bahwa segala sesuatu bermula dari Tuhan. Tuhan menciptakan dunia dari kondisi yang tak terbentuk dan tak ber-anugerah, diandaikan seperti cermin yang belum terpoles sama sekali. Aktivitas penciptaan itu menjadi menjadi penegas bahwa Yang Ilahi kini mulai merealisasikan tujuannya. Wadah ciptaan terbentuk, dan dalam wadah itu pada gilirannya akan menampakkan realitas murni itu sendiri, yakni Tuhan.[15]

Dalam aspek ontologisnya, satu-satunya wujud mutlak itu adalah Tuhan sendiri sedangkan yang lain yang ada selain Tuhan itu sifatnya *adam* atau tiada. Sedangkan dari aspek epistemologinya, wujud itu bisa bermakna menemukan, dalam hal ini menemukan Tuhan yang dialami oleh setiap orang yang menempuh jalan tasawuf (*al-kashf*). Mereka yang menempuh jalan ini menemukan dan mengalami Tuhan dalam diri mereka dan kosmos.[16]

Untuk paham wujud sendiri bagi Arabi sebagaimana dikutip oleh Muhammad Irfan Riyadi, ada tiga kategori dari ontologi wujud itu sendiri, yakni: 1). Yang ada dalam zatnya sendiri atau entitasnya, wujudnya dan mustahil tiada. Ialah penyebab dari segala sesuatu yang ada atau eksis. Karena Ia mustahil tiada dan absolut, maka bagi Arabi, Dia adalah Tuhan (*al wujud, al Mutlaq*). 2). Sedangkan wujud ada berikut yakni yang diadakan oleh Tuhan. Karena diadakan oleh Tuhan, maka ia terbatas (*al wujud, al muqayyad*). Yang masuk dalam kategori kedua ini adalah seluruh hal yang ada di alam semesta ini, termasuk juga manusia. 3). Yang berikutnya adalah yang tidak memiliki wujud tetapi yang tidak pula *adam* atau tiada, tidak bersifat *huduth* dan tidak pula bersifat *qidam.*[17]

Tuhan adalah penyebab dari segala yang ada dan yang berwujud. Dari situ kemudian, penting untuk menilik lagi tahapan emanasi berikutnya yakni Insan Kamil. Insan Kamil ini bisa dimaknai sebagai salah satu cara penyingkapan diri Tuhan melalui *asma* dan sifatnya, yang terlihat melalui *Nur* yang

[13] Naif, "Menelusuri Jejak Langkah Ibn 'Arabi Di Tanah Jawa KULU SEIN WAJEHAHU (Telaah Atas Serat Centhini)," 6.
[14] Muhammad Irfan Riyadi, *Manunggaling Kawulo Gusti: Konsep Wahdat Al Wujud Dalam Genealogi Theosofi Ibn 'Arabi & R. NG. Ronggowarsito,* (STAIN Ponorogo Press, 2014), 33.
[15] Titus Burckhardt (Translated), *The Wisdom of The Prophet (Fusus al-Hikam),* (Beshara Publications, 1975).
[16] Riyadi, *Manunggaling Kawulo Gusti: Konsep Wahdat Al Wujud Dalam Genealogi Theosofi Ibn 'Arabi & R. NG. Ronggowarsito*, 35.
[17] Riyadi, *Manunggaling Kawulo Gusti: Konsep Wahdat Al Wujud Dalam Genealogi Theosofi Ibn 'Arabi & R. NG. Ronggowarsito*, 36.

memancar dari Tuhan sebagai sebuah realitas pertama dari *Uluhiyyah* dalam ketunggalan kekuasaan-Nya serta juga *Rububiyyah* dalam ketunggalan mengatur dan memelihara serta menjaga kesempurnaan alam semesta.[18]

Pandangan tentang Insan Kamil Arabi pada tahap selanjutnya disejakarkan dengan ajaran mengenai *Al-Hallaj* yang memuat pokok bahasan *Nur al Muhammady* atau Hakekat Muhammad, yang sesungguhnya adalag pancaran pertama dari Zat Tuhan yang bersifat *Qadim*. Nur Muhammad dalam pandangan sufistik dipahami sebagai *Ruh al Ilahy*, yang dihembuskan dari diri Tuhan sendiri.[19]

Proses ini adalah bagian dari tahapan emanasi. Atau jika mau disederhakan, tahapan emanasi itu bisa diuraikan dalam langkah-langkah berikut, dimana Tuhan menjadi sumber pengada dari segala realitas dan wujud dan turun kepada: 1). Nur Muhammad, sebagai pancaran pertama dari wujud Tuhan. 2). *Al-A'yan al-thabitah*, yang merupakan entitas-entitas permanen yang darinya segala eksistensi muncul. 3) '*Alam ar arwah*, yaitu alam ruh. 4). *'Alam al-Nufus* yaitu alam jiwa. 5). *'Alam al Mithal*, yaitu bentuk-bentuk jasad tanpa materi. 6). *'Alam al hissi, 'Alam al Ajsam, Alam al Shahadah*, yaitu alam jasmani atau materi.[20]

Tahap-tahapan ini adalah bagian dari Tuhan mewujudkan banyak realitas di kosmos ini. tahap-tahapan ini juga dalam istilah teologisnya adalah bagian dari proses *bertajalli* dimana Tuhan sebagai sumber atau pangkalnya. Setidaknya ada 3 proses tajalli itu, yakni; pertama, *Martabat Ahadiyyah/Martabat Dzatiyyah*. Dalam perspektif ini, wujud Allah dipahami zat yang mutlak sifatnya, yang tak bernama dan tidak bersifat. Kedua, *martabat wahadiyyah*, dalam hal ini, zat yang mutlak itu bertajalli melalui sifat dan asma-Nya. Ketiga, *martabat tajalli syuhudi*. Dalam tajalli ini, asma dan sifat-Nya sudah termanifestasi dalam kenyataan empiris. Apa yang pada awalnya merupakan wujud potensial maka kini benar-benar teraktualisasi dalam dunia yang sangat empiris ini. jadi, alam atau dunia ini bisa disebut sebagai wadah dari citra Tuhan yang hadir dalam berbagai wujud dan juga bentuk yang tidak ada akhirnya.[21]

4. Evaluasi Kritis atas Pemikiran Ibnu Arabi

Setelah melihat uraian tentang konsep *wahdat al wujud* yang dikemukakan oleh Arabi melalui literatur-literatur yang ada, maka tulisan ini selanjutnya akan bergerak menuju evaluasi dan juga implikasi dari pemikiran Arabi tentang *wahdat al wujud.* Dimulai terlebih dahulu dari catatan evaluasi terhadap gagasan Arabi.

Banyak ahli yang melihat bahwa konsep *wahdat al wujud* dari Arabi bisa menyesatkan karena terkesan menyamakan segala sesuatu yang ada di semesta ini sama dengan Tuhan. Mereka menganggap bahwa Arabi terjebak dalam paham pantheisme. Dalam paham ini, dunia dan Tuhan tidak dianggap sebagai dua aspek yang benar-benar terpisah. Sebaliknya cara pandang ini melihat bahwa Tuhan adalah segala-galanya dan segala sesuatu yang ada adalah Tuhan. Atau kata lainnya yakni Tuhan dan dunia adalah manunggal atau satu-kesatuan hakikat.[22]

Terhadap kritik yang dilontarkan para ahli kepada Arabi, maka Seyyed Hossein Nasr, salah satu cendekiawan Islam yang banyak membahas tentang Arabi memberikan klaim bantahan atas kritik yang disematkan pada Arabi. Bagi Nasr, segala bentuk kritik yang

[18] Al Rasyid, *Pandangan Sufistik Ibnu 'Arabi: Studi Tentang Wahdat Al Wujud Dan Pantheisme*, 56.
[19] Al Rasyid, *Pandangan Sufistik Ibnu 'Arabi: Studi Tentang Wahdat Al Wujud Dan Pantheisme*, 56–57.
[20] Ali, *MI'RAJ SUFI: Tangga Emanasi Ibnu Arabi Menuju Wahdatul Wujud*, 142–43.
[21] "Pemikiran Ibnu 'Arabi Tentang Hakekat Wujud," 33–34.
[22] Naif, "Menelusuri Jejak Langkah Ibn 'Arabi Di Tanah Jawa KULU SEIN WAJEHAHU (Telaah Atas Serat Centhini)," 6–7.

menyebut bahwa Arabi itu adalah seorang pantheis, monisme eksistensial, serta mistisisme natural itu tidaklah benar.[23]

Bagi Nasr, para pengkritik Arabi ini tidak secara utuh memahami konsep metafisika Arabi tetapi juga tidak melihat sebuah kenyataan lain dari perspektif Arabi yang mengajarkan jalan tasawuf yang memang tidak bisa dilepaskan dari pelimpahan karunia Ilahi dan kesucian. Lanjutnya, mengenai klaim ia adalah penganut paham panteisme, Nasr menegaskan bahwa justru Arabi dalam bangunan pemikiran dan argumentasinya tentang Tuhan, ia menempatkan Tuhan sebagai yang transenden, melampaui segala wujud, termasuk juga segala kategori dan substansi.[24]

Dengan mempertimbangkan catatan bantahan Nasr ini, setidaknya kita beroleh pemahaman tentang garis besar pemikiran Arabi, dalam hal ini mengenai konsep kebersatuan wujud, dan bagaimana Arabi menempatkan Tuhan sebagai realitas dan wujud mutlak di antara realitas dan wujud-wujud lainnya.

5. Implikasi Pemikiran Arabi pada Persoalan Ekologi di Indonesia

Percakapan tentang permasalahan ekologi, terutama dalam konteks Indonesia yang menempatkan alam sebagai objek pembangunan kerap kali menyisakan pekerjaan rumah yang tak kunjung selesai. Pola pembangunan kita masih kurang ramah lingkungan. Hutan dibabat demi kepentingan para mafia. Bencana datang, kita kalang-kabut. Ada yang salah dengan cara pandang kita terhadap alam yang kita huni ini.

Dalam kasus seperti ini dan sehubungan dengan menjawab maksud kajian artikel ini – maka kita kemudian bisa bertanya tentang sejauh mana pemikiran Arabi ini melihat kedudukan antara manusia dan alam sebagai pantulan atau citra Tuhan? Pertanyaan ini penting untuk diajukan karena dari situ kita dapat menarik benang merah atau implikasi pemikiran Arabi perihal kesatuan wujud ini dengan pergumulan global yang saat ini sementara meresahkan yakni kerusakan ekologi yang begitu masifnya.

Arabi memandang bahwa antara manusia dan dunia ada dalam keserupaan. Karena itu, ada dua kata kunci yang sering Arabi pakai yakni mikro-kosmos (dunia kecil) untuk menunjuk pada kehadiran manusia dan makro-kosmos (dunia besar) bagi alam semesta. Lebih lanjut, ia menjelaskan bahwa mikro-kosmos itu adalah sebuah kesadaran, sedangkan makro-kosmos adalah suatu instrumen pasif yang seutuhnya dikendalikan oleh kuasa Ilahi.[25]

Dengan mendapatkan penjelasan tentang kesatuan wujud alam dan manusia, serta makna makro dan mikro kosmos, kita sudah menangkap sebuah sinyal pengetahuan dimana manusia semestinya sadar tentang statusnya ada dalam semesta. Manusia bukan satu-satunya ciptaan dari Yang Ilahi melainkan satu dari banyaknya ciptaan yang Tuhan adakan. Selanjutnya, manusia adalah bagian dari makro kosmos, maka kehadiran manusia dalam kosmos itu sendiri setidaknya harus memberikan warna tersendiri bagi upaya menjaga keutuhan dan keseimbangan kosmos.

Dalam hal ini tidak ada yang tampil sebagai yang dominan, tetapi baik manusia, baik alam tampil sebagai citra Tuhan, sekalipun keduanya dalam perspektif Arabi memiliki perbedaan yang substansial, dimana yang satu memiliki kesadaran, dan yang satunya

[23] Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam,* (Penerbit IRCiSoD, 2019), 195.
[24] Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, 196.
[25] Junaidi Abdillah, "DEKONSTRUKSI TAFSIR ANTROPOSENTRISME: Telaah Ayat-Ayat Berwawasan Lingkungan," *Kalam: Jurnal Studi Agama Dan Pemikiran Islam* 8, no. 1 (2014): 81.

lagi adalah instrumen Ilahi.[26] Terhadap cara pandang seperti ini, harusnya atau idealnya manusia tidak boleh tampil mendominasi ciptaan yang lain. Manusia adalah pupil bagi mata Tuhan, dan melalui manusia juga Tuhan merealisasikan rahmat-Nya bagi ciptaan yang lain.[27]

Menindaklanjuti peran dari manusia atas alam serta apa yang ada di dalam alam itu, maka William Chittick mengartikulasikannya sebagai berikut. "Menjadi manusia berarti menjadi wujud ketuhanan. Menjadi wujud ketuhanan berarti menjadi ekspresi diri ketuhanan yang di dalamnya terdapat setiap nama Tuhan – setiap kualitas nyata yang ditemukan dalam kosmos, setiap atribut dari alam semesta."[28]

Gagasan Arabi ini memberikan sebuah konstruksi pemikiran atau bisa juga perubahan paradigma yang semula manusia menganggap dirinya sebagai pusat ciptaan, sekarang harusnya bergeser ke biosentris, yang di dalamnya mengakui ciptaan Tuhan yang lainnya sama seperti manusia, dan masing-masing menjalankan fungsinya secara baik. Manusia menjaga alam, alam memberi kehidupan bagi manusia dari apa yang bisa alam berikan.

Kesadaran ini harusnya dibangun sejak dini untuk mencegah masifnya kerusakan ekologi jangka panjang. Imbas dari kerusakan ekologi bukan hanya untuk alam itu sendiri, tetapi juga manusia sebagai bagian dari alam itu akan turut merasakan imbasnya. Bagi kami, dengan memperhatikan secara baik relasi dengan alam, kita sementara menjadi sufi-sufi kecil yang menghidupi nilai agama yang diberikan.

Jalan menuju kesempurnaan hidup dan bersanding dengan Tuhan juga harusnya membawa para sufi menyadari apa yang sementara terjadi dalam dunia dimana ia berpijak. Ia tidak bisa menutup mata dengan persoalan yang ada, apalagi terkait dengan ekologi. Gagasan ini yang nantinya akan turut memberikan kontribusi bagi penyelesaian persoalan semesta adalah bagian dari aktualisasi konkret menjadi seorang sufi, tetapi juga bagi insan beragama.

Gagasan Arabi mencoba menggugat semua anggapan yang selama ini sudah manusia bangun bahwa manusia adalah tuan atas alam dengan segala isinya. Sebagai bagian dari alam, manusia wajib menjaga alam. Manusia sedapat-dapatnya harus menghentikan perilakunya yang terlalu sewenang-wenang atas alam. Jika tidak dicegah atau dihentikan maka krisis ekologi akan terus berlanjut dan itu sama dengan manusia memperpanjang pekerjaan rumahnya untuk mengatasi krisis ekologi.

Kesimpulan

Kebersatuan wujud, dalam hal ini antara manusia dengan alam akan membawa manusia pada sebuah kesadaran penuh bahwa ia tidak menjadi pemegang kuasa tunggal atas alam, melainkan manusia tahu diri bahwa ia hanyalah bagian dari alam itu. Maka berbagai macam tindakan serakah yang selama ini manusia lakukan, hingga mengeksploitasi alam sebebas-bebasnya sudah harus dihentikan. Jika alam rusak, maka manusia juga akan merasakan dampaknya. Tawaran gagasan Ibnu Arabi perihal *wahdat al wujud* menjadi penting untuk digaungkan sejak sekarang, dan harus berkelanjutan. Gagasan-gagasan ini sesungguhnya memberikan percikan kesadaran tentang model relasi antara manusia yang tidak harus saling mendominasi, melainkan melengkapi sebagai bagian dari masing-masing menjalankan fungsinya tetapi juga

[26] Abdillah, "DEKONSTRUKSI TAFSIR ANTROPOSENTRISME: Telaah Ayat-Ayat Berwawasan Lingkungan," 81.

[27] "The Wisdom of The Prophets=Fusus Al-Hikam", 12.

[28] William C. Chittick, *Ibn ʿArabi: Heir to the Prophets*, Makers of the Muslim World (Oneworld, 2005), 19.

memantulkan harmoni kehidupan sebagai citra Ilahi yang hidup dan menghidupkan.

Daftar Pustaka

Abdillah, Junaidi. "DEKONSTRUKSI TAFSIR ANTROPOSENTRISME: Telaah Ayat-Ayat Berwawasan Lingkungan." *Kalam: Jurnal Studi Agama Dan Pemikiran Islam* 8, no. 1 (2014): 81.

Afandi. "Pemikiran Ibnu 'Arabi Tentang Hakekat Wujud." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, no. 41 (1990): 31. https://doi.org/https://doi.org/10.14421/ajis.1990.041.31-54.

Al Rasyid, Hamzah Harun. *Pandangan Sufistik Ibnu 'Arabi: Studi Tentang Wahdat Al Wujud Dan Pantheisme*. Alauddin University Press, 2021.

Ali, Ibnu. *MI'RAJ SUFI: Tangga Emanasi Ibnu Arabi Menuju Wahdatul Wujud*. UIM Press, 2020.

Aritonang (Penyunting), Jan Sihar. *Teologi-Teologi Kontemporer*. BPK Gunung Mulia, 2018.

Burckhardt (Translated), Titus. *The Wisdom of The Prophet (Fusus al-Hikam)*. Beshara Publications, 1975.

Chittick, William C. *Ibn ʿArabi: Heir to the Prophets*. Makers of the Muslim World. Oneworld, 2005.

Kausar, Samina &. Muhammad Tariq Mehmood. "Mystic Thoughts of 'Ibn Arabi': A Critical Review." *Al-Ehsan* 13, no. 1 (2020): 3–4.

Naif, Fauzan. "Menelusuri Jejak Langkah Ibn 'Arabi Di Tanah Jawa KULU SEIN WAJEHAHU (Telaah Atas Serat Centhini)." Fakultas Ushuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011.

Nasr, Seyyed Hossein. *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*. Penerbit IRCiSoD, 2019.

Priyono, Bagus Budi. "Biosentrisme Dan Ekosentrisme: Alternatif Pandangan Filsafat Lingkungan Terhadap Krisis Alam Di Era Antroposentrisme." *Jurnal Filsafat Indonesia* 8, no. 2 (2025): 286.

Riyadi, Muhammad Irfan. *Manunggaling Kawulo Gusti : Konsep Wahdat Al Wujud Dalam Genealogi Theosofi Ibn 'Arabi & R. NG. Ronggowarsito*. STAIN Ponorogo Press, 2014.

WALHI (Jakarta). "WALHI Desak Kementerian Kehutanan Tindak Aktivitas Ilegal Dan Cabut Perizinan Berusaha Perusahaan Penyebab Banjir Sumatera." Desember 2025. https://www.walhi.or.id/walhi-desak-kementerian-kehutanan-tindak-aktivitas-ilegal-dan-cabut-perizinan-berusaha-perusahaan-penyebab-banjir-sumatera.

Jurnal Dekonstruksi
Online ISSN: 2797-233X
Volume 12, Nomor 3, Juli (2026)

Epistemic Responsibility in the Age of Generative Artificial Intelligence: Trust, Authority, and the Ethics of Knowing

Gabriel Abdi Susanto
STF Driyarkara
abdisusanto@yahoo.com

Abstract

The rapid integration of generative artificial intelligence into knowledge-sensitive domains has prompted extensive ethical debate, largely focused on issues of accuracy, bias, and governance. This article argues that such approaches overlook a more fundamental normative challenge: the transformation of epistemic responsibility and authority in contemporary practices of knowing. Drawing on epistemic ethics and virtue epistemology, the article contends that generative AI systems lack epistemic agency and therefore cannot bear responsibility for knowledge claims. Through normative conceptual analysis, the article identifies a structural "responsibility gap" that emerges when epistemic reliance is conflated with trust. Furthermore, this article provides a theoretical in-depth analysis of human-AI assemblages and proposes a practical implementation framework for higher education and journalism. The framework emphasizes accountable agency, institutional responsibility, and the cultivation of epistemic virtues as necessary conditions for integrating generative AI without undermining democratic epistemic practices.

Keywords: *Epistemic Responsibility; Generative Artificial Intelligence; Epistemic Trust; Virtue Epistemology; Public Reason.*

1. Introduction

The rapid diffusion of generative artificial intelligence into domains of knowledge production marks a significant transformation in contemporary epistemic life. Systems capable of producing fluent text, plausible explanations, and context-sensitive responses are increasingly embedded in practices of research, education, journalism, administration, and public communication. Much of the ethical debate surrounding these technologies has focused on questions of accuracy, bias, transparency, and control (Mittelstadt et al., 2016; Floridi, 2023). While these concerns are undeniably important, they risk obscuring a more fundamental issue: the transformation of epistemic responsibility and authority in environments where knowledge-like outputs are generated by systems that lack epistemic agency.

Epistemology has traditionally understood knowledge not merely as a relation between beliefs and facts, but as an activity situated

within normative practices of inquiry, justification, and testimony (Dancy, 1985). To know is to participate in social practices governed by expectations of responsibility, answerability, and responsiveness to reasons. Epistemic authority, on this view, is not reducible to reliability or performance alone; it is grounded in the capacity of agents to stand behind their claims, to revise them in light of critique, and to be held accountable for epistemic error. These normative assumptions underpin epistemic trust, testimonial exchange, and the possibility of collective inquiry.

Generative artificial intelligence unsettles these assumptions. Although such systems can generate outputs that resemble the products of human cognition, they do so without understanding, judgment, or commitment to truth. Their apparent epistemic competence is derivative, grounded in statistical correlations across vast datasets rather than in the exercise of epistemic agency. Yet in practice, AI-generated outputs are often treated as epistemically authoritative. They are consulted, cited, and relied upon in ways that approximate trust, even as the systems themselves remain incapable of bearing responsibility for the epistemic consequences of their use.

This development raises a distinctively epistemic-ethical problem. When authority is accorded to outputs that are not anchored in accountable agency, responsibility for knowledge claims becomes diffuse and opaque. Decisions informed by AI-generated content may be difficult to contest, errors may be hard to attribute, and epistemic harms may lack clear sites of accountability. The result is what can be described as a responsibility gap: a structural condition in which epistemic outcomes are produced and circulated without clearly identifiable epistemic agents who can be held answerable for them.

The ethical significance of this gap extends beyond individual cases of misinformation or error. Epistemic trust, as a normative relation between agents, presupposes commitments to truthfulness, responsiveness to reasons, and accountability (Simpson, 2012). When reliance on system performance is conflated with trust, the moral infrastructure that sustains testimonial practices and shared inquiry is weakened. Moreover, because epistemic practices are embedded in relations of social power, the normalization of machine-mediated authority risks amplifying existing forms of epistemic injustice, particularly when AI-generated content is perceived as neutral or objective.

These concerns are especially pressing in the context of democratic public discourse (Habermas, 1996; Rawls, 1993). Deliberative democratic theory emphasizes that legitimate collective decision-making depends on practices of public reason in which claims can be justified, contested, and revised. Such practices presuppose interlocutors who can give reasons and respond to critique. Generative AI, however, cannot participate in this dialogical accountability. When AI-generated content enters public deliberation without clear attribution or normative framing, it may distort the conditions under which democratic legitimacy is formed, not through coercion or censorship, but through the subtle erosion of epistemic responsibility.

Existing scholarship on AI ethics has primarily focused on issues such as algorithmic bias, transparency, fairness, explainability, and governance (Mittelstadt et al., 2016; Coeckelbergh, 2020; Floridi, 2023). Other studies have examined the implications of artificial intelligence for democratic legitimacy, public discourse, and institutional accountability (Binns, 2018; Taddeo & Floridi, 2018). Within epistemology, discussions concerning epistemic injustice, testimonial authority,

and public reason have also provided important resources for evaluating technologically mediated knowledge practices (Fricker, 2007; Habermas, 1996). However, comparatively limited attention has been given to the specifically epistemic-ethical problem concerning the erosion of epistemic responsibility when generative AI systems are treated as epistemically authoritative despite lacking epistemic agency.

This article argues that these challenges cannot be adequately addressed through technical solutions or regulatory compliance alone. While transparency, explainability, and bias mitigation are necessary, they do not engage the normative foundations of knowledge practices. What is required is an epistemic-ethical analysis that foregrounds responsibility, agency, and trust as central evaluative criteria. By drawing on epistemic ethics and virtue epistemology, and by bringing these approaches into dialogue with critical theory and deliberative democratic theory, this article develops a normative framework for assessing the epistemic implications of generative artificial intelligence.

Methodologically, the article proceeds through normative conceptual analysis and critical reconstruction of key epistemic concepts, including epistemic responsibility, epistemic trust, testimony, and public reason. Rather than asking whether generative AI produces accurate information, the analysis asks how its integration reshapes the ethical conditions under which knowledge is recognized as legitimate. In doing so, the article seeks to clarify what is at stake epistemically in the rise of system-generated authority and to articulate the conditions under which generative AI might be integrated without eroding the moral architecture of knowing.

The structure of the article is as follows. The next section situates epistemic responsibility within epistemic ethics and virtue epistemology, establishing the normative background against which generative AI is evaluated. The discussion section then analyzes the emergence of a responsibility gap and its implications for epistemic trust, testimony, epistemic injustice, and democratic public reason. The final section synthesizes these insights and outlines an epistemic-ethical orientation toward generative AI that emphasizes accountable agency, institutional responsibility, and the preservation of epistemic trust as a condition of democratic life.

This article makes a distinctively epistemic-ethical contribution to contemporary debates on generative artificial intelligence by reframing the problem of responsibility beyond prevailing concerns with accuracy, bias, or governance. While much of the existing literature in AI ethics addresses accountability in terms of technical reliability, regulatory compliance, or institutional oversight, this article argues that such approaches overlook a more fundamental normative disruption: the erosion of epistemic responsibility and authority in practices of knowing. By drawing a systematic distinction between epistemic trust and epistemic reliance, and by situating generative AI within traditions of epistemic ethics and virtue epistemology, the article conceptualizes the responsibility gap not as a legal or technical deficit, but as a structural epistemic condition arising from the attribution of authority to systems that lack epistemic agency. This reframing clarifies why transparency or explainability alone cannot resolve the ethical stakes of generative AI and highlights the preservation of accountable agency as a necessary condition for sustaining public reason and democratic epistemic practices.

2. Methodology

This article employs a qualitative, normative, and conceptual methodology grounded in philosophical analysis. Rather than relying

on empirical data or experimental design, the study proceeds through critical examination of concepts, normative frameworks, and theoretical arguments relevant to contemporary epistemic practices. This methodological choice reflects the nature of the research question, which concerns not the empirical performance of generative artificial intelligence, but its ethical and epistemic implications for responsibility, trust, and democratic knowledge practices.

The primary method used is normative conceptual analysis. This involves clarifying and critically examining key concepts such as epistemic responsibility, epistemic trust, epistemic reliance, agency, testimony, and public reason. These concepts are not treated as fixed or purely descriptive, but as normatively loaded terms whose meanings are shaped by moral expectations and social practices. By analyzing how these concepts function within established traditions of epistemology and ethics, the article evaluates the extent to which generative AI can meaningfully be situated within existing epistemic norms.

In conducting this analysis, the article adopts an interpretive and reconstructive approach to established philosophical theories. Epistemic ethics and virtue epistemology provide the primary normative framework, particularly through their emphasis on responsible agency, intellectual virtues, and accountability in knowledge practices (Vallor, 2016). These approaches are brought into dialogue with critical theory and deliberative democratic theory, especially in relation to the concepts of epistemic injustice and public reason (Habermas, 1996). Rather than applying these theories deductively, the article reconstructs their core normative commitments and assesses their relevance in the context of technologically mediated epistemic environments.

A central methodological strategy of the article is comparative normative evaluation. Generative AI is analyzed by contrast with paradigmatic cases of human epistemic agency, testimonial practices, and institutional knowledge production. This comparison is not intended to anthropomorphize AI systems, but to illuminate the normative asymmetries between human agents and artificial systems. By highlighting these asymmetries, the analysis identifies the conditions under which epistemic authority is traditionally justified and examines how these conditions are disrupted when AI-generated outputs are treated as authoritative.

The article also employs a critical diagnostic method, characteristic of critical theory, to examine how generative AI interacts with existing social and institutional structures. This involves identifying structural tendencies—such as the diffusion of responsibility, the privileging of efficiency over accountability, and the normalization of machine-mediated credibility—that shape contemporary epistemic practices. The aim of this diagnostic approach is not to assign blame, but to reveal how epistemic norms may be subtly reconfigured through technological integration, often without explicit normative reflection.

Importantly, the methodology is non-instrumental and non-prescriptive in a narrow policy sense. While the article draws normative conclusions, it does not propose technical design solutions or regulatory mechanisms in detail. Instead, it seeks to articulate the ethical conditions under which such measures could be meaningfully evaluated. In this respect, the methodological orientation is foundational rather than applied: it aims to clarify what is at stake epistemically before questions of implementation or governance are addressed.

Finally, reflexivity constitutes an implicit methodological commitment throughout the

analysis. The article treats epistemic responsibility not only as an object of inquiry but as a guiding norm for philosophical practice itself. Claims are advanced with explicit acknowledgment of their normative standpoint, and conceptual distinctions are justified through reasoned argument rather than assumed consensus. This reflexive orientation aligns with the article's broader thesis that epistemic ethics remains indispensable in evaluating emerging forms of knowledge production, particularly in contexts where responsibility and authority risk becoming diffuse.

Philosophical rigor is ensured through systematic conceptual clarification, engagement with established epistemic traditions, and internal coherence of normative argumentation.

3. Discussion

3.1 Epistemic Responsibility, Trust, and the Moral Architecture of Knowledge in the Age of Generative Artificial Intelligence

Epistemic ethics concerns the normative dimensions of belief, inquiry, and knowledge (Dancy, 1985; Fricker, 2007). Rather than treating knowledge as a purely descriptive achievement—defined solely in terms of accuracy, reliability, or successful representation—epistemic ethics emphasizes the moral significance of epistemic practices themselves. To know is not merely to hold a true belief; it is to participate in practices of inquiry, justification, and communication that are governed by norms of responsibility, accountability, and respect for others as knowers. From this perspective, epistemic evaluation extends beyond the truth or falsity of beliefs to include the conditions under which those beliefs are formed, sustained, revised, and communicated.

Within this framework, epistemic responsibility occupies a central role. Epistemically responsible agents are not simply those who happen to arrive at correct conclusions, but those who are responsive to evidence, attentive to counterarguments, open to revision, and willing to stand behind their epistemic commitments. Responsibility here is irreducibly normative: it presupposes an agent who can recognize reasons as reasons, who can be addressed through critique, and who can be held accountable for epistemic failure. Epistemic practices are thus inseparable from agency, and epistemic norms are inseparable from moral expectations about how agents ought to conduct themselves in relation to truth and to one another.

Virtue epistemology articulates this insight by framing epistemic responsibility in terms of intellectual virtues (Vallor, 2016). On this view, knowledge is not merely a product but an achievement of character. Intellectual virtues such as intellectual humility, conscientiousness, honesty, and courage structure the way agents engage with evidence and with others in epistemic communities. These virtues presuppose capacities for reflection, self-correction, and moral accountability. To know responsibly, therefore, is not simply to generate true beliefs, but to inhabit epistemic practices that respect norms of justification, communicative integrity, and mutual recognition. Knowledge, understood in this way, is a fundamentally agential and social achievement.

Generative artificial intelligence poses a profound challenge to this normative picture. Although such systems are capable of producing outputs that resemble the products of human cognition—coherent arguments, plausible explanations, and context-sensitive responses—they do not possess epistemic agency in the relevant sense. They do not assess reasons as reasons, commit themselves to truth, or recognize their own fallibility. Their apparent epistemic competence is derivative, grounded in statistical pattern recognition across vast *corpora* of human-

generated data rather than in the exercise of judgment or understanding. The appearance of knowing, in this case, is not accompanied by the normative capacities that make knowing an ethically significant activity.

This disjunction gives rise to what may be described as a responsibility gap. When generative AI systems are deployed in epistemically sensitive domains—education, journalism, public administration, healthcare, or democratic deliberation—their outputs often inform decisions, shape interpretations, and influence public discourse. Yet responsibility for these epistemic outcomes cannot be straightforwardly attributed to the systems themselves. Instead, responsibility is dispersed across developers, data curators, platform designers, institutional adopters, and end-users. This dispersion frequently obscures accountability rather than distributing it transparently. The result is not merely practical confusion about who is to blame for error, but a structural weakening of the norms that govern responsible epistemic practices.

The emergence of this responsibility gap has direct consequences for epistemic trust. Within epistemic ethics, trust is not reducible to confidence in the reliability or efficiency of an information source. Epistemic trust is a normative relation between agents. To trust someone epistemically is to regard them as committed to truth, responsive to reasons, and answerable for error. Trust involves expectations of sincerity, competence, and accountability, and it enables practices of testimony, cooperation, and collective inquiry. These practices form the moral infrastructure of shared knowledge.

Generative AI complicates this infrastructure by producing outputs that appear trustworthy while lacking the normative commitments that ground epistemic trust. Users may rely on AI-generated content because it is fluent, coherent, and contextually appropriate, even when they are aware that the system does not "understand" in a human sense. This reliance represents a shift from trust in persons to reliance on systems. While reliance may be pragmatically useful, it lacks the reciprocal accountability that characterizes trust. The ethical danger lies in conflating the two—treating reliance as though it were trust and allowing functional performance to substitute for normative responsibility.

The distinction between epistemic reliance and epistemic trust thus becomes crucial. As Simpson (2012) argues, reliance concerns functional dependability, whereas trust presupposes accountability and answerability. In this light, reliance refers to a pragmatic dependence on the functional reliability of a system; one relies on a calculator, a navigation system, or a spell checker without attributing to it moral or epistemic agency.

Trust, by contrast, presupposes a normative relationship grounded in accountability and responsiveness to reasons. To trust is to assume that the trusted party can be called to account for error or misjudgement. When this distinction collapses, the ethical core of epistemic practices is hollowed out. What remains is efficiency without answerability, output without ownership, and credibility without responsibility.

Generative AI actively encourages such a collapse. Its outputs are often treated as epistemically authoritative because they are statistically reliable or contextually appropriate. Yet this treatment obscures the fact that AI systems cannot participate in the normative practices that sustain epistemic trust. They cannot recognize criticism as criticism, revise commitments in light of reasons, or acknowledge responsibility for epistemic harm. What appears as epistemic trust is therefore a technologically mediated reliance that lacks moral reciprocity. Over time, this shift subtly reshapes expectations

about what knowledge is and how it should function, replacing accountability with performance as the primary epistemic value.

This transformation has significant implications for the structure of testimony. Traditionally, testimonial knowledge involves a speaker who presents a claim and assumes responsibility for its truth. Even in cases of institutional or expert testimony, epistemic authority ultimately rests on chains of human accountability. Someone can be questioned, challenged, corrected, or sanctioned. When generative AI functions as a source of testimonial content, these chains become opaque. The question of who speaks is displaced by the question of how the system performs. This displacement weakens the normative conditions under which testimony can function as a reliable source of knowledge, not because the content is necessarily false, but because responsibility for its truth is no longer clearly situated.

From the perspective of epistemic injustice, the implications of this shift are particularly troubling. As Miranda Fricker has argued, epistemic practices are embedded in social relations of power, and failures of epistemic justice occur when individuals or groups are unfairly discredited or marginalized as knowers (Fricker, 2007). Generative AI systems, trained on historically sedimented data, risk reproducing and amplifying these injustices while presenting themselves as neutral or objective. When AI-generated content is accorded default credibility, existing asymmetries of epistemic authority may be intensified. Marginalized voices risk being further displaced, not through overt silencing, but through the quiet normalization of machine-mediated credibility.

This form of epistemic marginalization is especially insidious because it operates under the guise of neutrality. The apparent objectivity of AI outputs can mask the ways in which historically embedded biases are reproduced at scale. Moreover, because responsibility for epistemic harm is dispersed across technical and institutional actors, it becomes difficult for affected individuals or groups to contest or rectify injustice. Epistemic injustice, in this context, is not merely a matter of individual prejudice, but a structural feature of technologically mediated epistemic environments.

At this point, the argument moves from individual epistemic responsibility to its implications for public and democratic epistemic practices. The widespread epistemic reliance on generative AI does not merely affect individual knowers, but reconfigures the conditions under which public justification and collective reasoning take place.

These concerns become particularly acute in the context of public discourse and democratic deliberation. Democratic societies depend on a shared epistemic space in which reasons can be exchanged, contested, and revised. Public reason, as articulated in deliberative democratic theory, presupposes not only access to information, but participation in communicative practices governed by norms of sincerity, justification, and mutual recognition. These norms are inherently dialogical: they assume interlocutors who can be challenged and who can respond.

Generative AI, however, cannot participate in such dialogical accountability. Although it can simulate argumentative structures and respond to prompts, it does not stand behind its claims in the manner required by public reason. It cannot offer reasons as reasons, nor can it engage in the reciprocal practices of justification and critique that underpin democratic legitimacy. When AI-generated content enters public deliberation without clear attribution or contextualization, it risks distorting the communicative conditions under which democratic legitimacy is formed. What appears as an expansion of

informational resources may in fact be a contraction of epistemic responsibility.

From a Habermasian perspective, this distortion can be understood as a colonization of communicative rationality by system-level processes (Habermas, 1996). Generative AI operates according to instrumental rationality, optimizing outputs based on probabilistic correlations rather than reasons that can be publicly justified. When such outputs are integrated into communicative spaces without normative safeguards, they may subtly reshape expectations about what counts as a reason, who counts as a speaker, and how disagreement is resolved. The danger is not the overt suppression of deliberation, but its gradual reconfiguration in ways that privilege efficiency, fluency, and plausibility over accountability and justification.

At the same time, it would be misleading to frame generative AI solely as an external threat to democratic epistemic life. These systems are developed, deployed, and legitimated within existing social and institutional arrangements. The displacement of epistemic responsibility is therefore not a technological inevitability, but a reflection of broader tendencies to outsource judgment, accelerate decision-making, and defer accountability. In this sense, generative AI functions as a magnifying lens, revealing latent weaknesses in contemporary epistemic cultures—weaknesses that predate AI but are intensified by it.

An epistemic-ethical response must therefore move beyond calls for technical fixes or individual vigilance. While transparency, explainability, and bias mitigation are important, they do not address the normative core of the problem. What is required is a rearticulation of epistemic responsibility that acknowledges the collective and institutional dimensions of knowledge production in technologically mediated environments. Responsibility must be understood not only as an individual virtue, but as a social obligation embedded in practices, institutions, and norms.

Institutions that deploy generative AI in knowledge-sensitive domains bear a particular burden of epistemic responsibility. This includes responsibility for clarifying the role of AI in epistemic processes, for establishing mechanisms of contestation and correction, and for ensuring that human judgment remains central where normative evaluation is required. Such measures are not merely procedural safeguards; they express a commitment to preserving the ethical conditions under which knowledge can function as a public good.

At the level of individual practice, epistemic responsibility entails cultivating critical awareness of the limits of generative AI. Users must resist the temptation to treat AI outputs as epistemically self-sufficient. Instead, AI-generated content should be approached as a provisional resource, subject to evaluation, contextualization, and revision by human agents. This orientation aligns with virtue epistemology's emphasis on intellectual humility and attentiveness to one's epistemic environment. The ethical task is not to reject AI assistance, but to integrate it in ways that reinforce, rather than undermine, responsible epistemic agency.

Virtue epistemology offers important resources for understanding what is at stake in this integration. Intellectual virtues are cultivated within epistemic environments that reward certain forms of engagement over others. If epistemic environments prioritize speed, fluency, and output volume over reflection, justification, and dialogue, intellectual virtues may be systematically discouraged. Conversely, when AI is integrated in ways that foreground human judgment and critical engagement, it may support more reflective epistemic practices. The ethical question is therefore not

whether AI can generate knowledge-like outputs, but whether its integration sustains the virtues required for responsible knowing.

Bernard Williams' analysis of truthfulness further illuminates this point. Williams distinguishes between sincerity and accuracy as the two fundamental virtues that sustain practices of truth. Generative AI complicates both. While such systems can be optimized for accuracy in a statistical sense, they lack sincerity, understood as a commitment to truth grounded in agency. When epistemic practices prioritize accuracy detached from sincerity, the moral basis of truthfulness is weakened. Truth risks becoming a technical achievement rather than a shared ethical commitment.

This shift has long-term consequences for trust in institutions. Democratic institutions rely on epistemic legitimacy, which depends not only on producing correct outcomes, but on being perceived as answerable to those affected by their decisions. When institutional knowledge practices rely heavily on AI systems whose operations are not normatively transparent, legitimacy may erode even in the absence of overt error. Citizens may come to experience knowledge claims as imposed rather than justified, fueling skepticism, disengagement, and epistemic cynicism.

An epistemic-ethical framework thus calls for a recalibration of responsibility across human–AI assemblages. Rather than attempting to assign responsibility to AI systems themselves, such a framework emphasizes the obligation of human agents and institutions to remain epistemically answerable. This includes making explicit the role of AI in knowledge production, preserving spaces for contestation, and resisting the temptation to treat algorithmic outputs as epistemically self-authenticating.

By situating generative AI within a broader moral economy of knowledge, epistemic ethics resists the reduction of ethical concerns to matters of efficiency or compliance. It insists that the value of knowledge lies not only in its utility, but in the ethical practices through which it is produced and shared. In the absence of such practices, the promise of generative AI risks being overshadowed by a quiet but profound erosion of epistemic responsibility.

a. Theoretical In-depth Analysis: Recalibrating Responsibility within Human-AI Assemblages

This article does not advocate the rejection of generative AI from epistemic practices. Rather, it argues that generative AI should be integrated within a normative framework that preserves human epistemic agency and accountability. The central position defended here is that AI may function as an epistemic aid, but never as an autonomous bearer of epistemic authority. Human agents and institutions must therefore remain the ultimate locus of epistemic responsibility.

At this stage, the discussion deepens the normative implications of the preceding analysis by clarifying the conditions under which epistemic responsibility and authority can be meaningfully preserved in AI-mediated practices.

The integration of generative artificial intelligence into knowledge practices demands a profound redefinition of our conventional understanding of epistemic responsibility. The fundamental challenge that arises is not merely the potential for misinformation, but the creation of a structural responsibility gap. Because generative AI systems operate through statistical correlations without possessing consciousness, will, or a commitment to truth, they lack epistemic agency. Consequently, AI cannot bear the moral burden for the knowledge claims it produces, even though these claims often appear fluent and authoritative.

In this context, it is crucial to distinguish between epistemic reliance and epistemic

trust. Reliance is a form of pragmatic relationship regarding the functional reliability of a tool—similar to how we rely on a calculator. In contrast, trust is a normative relationship between agents that assumes accountability and responsiveness to reasons. The greatest ethical danger arises when society begins to blur this boundary, treating system efficiency as a substitute for moral responsibility.

Furthermore, the use of AI without responsible oversight risks exacerbating epistemic injustice. By basing its output on historical data that may be biased, AI can normalize the marginalization of certain voices under the guise of 'machine objectivity'. In a democratic public sphere, this threatens public reason because AI cannot participate in the dialogical accountability necessary to form collective legitimacy.

This article does not advocate the rejection of generative AI from epistemic practices. Rather, it argues that generative AI should be integrated within a normative framework that preserves human epistemic agency and accountability. The central position defended here is that AI may function as an epistemic aid, but never as an autonomous bearer of epistemic authority. Human agents and institutions must therefore remain the ultimate locus of epistemic responsibility.

As a mitigation strategy, this article proposes a reorientation that emphasizes:

- Accountable Agency: Epistemic responsibility must remain centered on the human subjects and institutions that deploy AI systems, ensuring that every claim remains contestable and correctable.
- Cultivation of Epistemic Virtues: Users must develop intellectual virtues such as humility and attentiveness to avoid treating AI as a self-authenticating authority.
- Institutional Integrity: Institutions must ensure that AI is used as a provisional resource, rather than a final authority that replaces human judgment in normatively sensitive domains."

b. Practical Implementation Framework: Higher Education and Journalism

The preceding theoretical analysis provides the normative grounding for considering how epistemic responsibility can be institutionally and practically sustained in contexts increasingly shaped by generative AI.

To operationalize the proposed epistemic-ethical framework, this article outlines practical implementations for two critical knowledge-sensitive sectors: higher education and journalism. These measures aim to bridge the "responsibility gap" by shifting from mere functional reliance to authentic epistemic trust.

Higher education and journalism are selected because both sectors function as foundational epistemic institutions within democratic societies. Universities are responsible for the cultivation of intellectual virtues and the production of legitimate knowledge, while journalism mediates public reason and testimonial circulation in the public sphere. These domains are therefore especially vulnerable to the erosion of epistemic responsibility caused by uncritical reliance on generative AI.

3.3.1. Higher Education Institutions In the educational context, AI integration must support, rather than replace, the formation of epistemic virtues:

- Human-in-the-Loop Assessment Policies: Institutions should mandate that AI-based evaluations remain provisional, requiring final human verification to ensure "accountable agency."

- Virtue Epistemology Curriculum: Education must go beyond technical AI literacy to cultivate "intellectual humility" and "attentiveness," training students to treat AI as a resource that requires contextualization rather than a self-validating authority.
- Mandatory Attribution: Explicit disclosure of AI's role in scholarly production is essential to maintain "communicative integrity" and "public reason" within the academic environment.

3.3.2. Journalism and Media Organizations In journalism, the challenge is to prevent the "normalization of machine-mediated credibility" from obscuring professional accountability:

- Verification Protocols and Accountability Chains: Human editors must be established as the primary "epistemic agents" responsible for factual claims, even when data is synthesized by AI.
- Bias Audits for Epistemic Justice: Media institutions must conduct regular audits of AI systems to ensure algorithms do not reinforce "epistemic injustice" or marginalize minority voices under the guise of "machine objectivity."
- Epistemic Authority Labeling: Clear labeling of AI-generated content is required to distinguish between performative outputs and information backed by a human journalist's "commitment to truth."

4. Conclusion

Generative artificial intelligence marks a decisive turning point in contemporary epistemic life. Its ability to produce fluent, coherent, and context-sensitive outputs challenges long-standing assumptions about how knowledge is generated, who may legitimately claim epistemic authority, and where responsibility for epistemic outcomes ought to reside. As this article has argued, the ethical significance of this transformation is not exhausted by concerns about accuracy, misinformation, or technical bias. At its core, the challenge posed by generative AI is epistemic and normative: it concerns the displacement and diffusion of epistemic responsibility that accompanies the emergence of system-generated authority.

By situating generative AI within the framework of epistemic ethics and virtue epistemology, and by bringing these perspectives into dialogue with critical theory and deliberative democratic theory, this article has shown that responsible knowing presupposes accountable agency. Epistemic trust, testimonial authority, and public reason depend on agents who can recognize reasons as reasons, respond to critique, and be held answerable for error. Generative AI systems, however sophisticated their outputs may appear, lack these normative capacities. They can assist inquiry, augment informational access, and support certain epistemic tasks, but they cannot themselves bear epistemic responsibility.

The ethical risk arises when AI-generated outputs are treated as epistemically authoritative without adequate contextualization or attribution of responsibility. In such cases, reliance on system performance is tacitly transformed into a form of trust that lacks moral reciprocity. This confusion between epistemic reliance and epistemic trust weakens the normative foundations of knowledge practices, obscures chains of accountability, and threatens the conditions under which testimony, justification, and democratic deliberation can function responsibly. The resulting responsibility gap is not merely a technical or organizational problem, but a structural feature of emerging epistemic environments.

Addressing this challenge requires more than technical safeguards or appeals to individual vigilance. While transparency, explainability, and bias mitigation remain important, they do not reach the normative core of the issue. What is required is a reorientation of AI governance toward the ethical conditions of knowledge production. Such a reorientation foregrounds responsibility rather than efficiency, accountability rather than mere reliability, and justification rather than plausibility. It calls for institutional arrangements that make the role of generative AI in epistemic processes explicit, preserve spaces for contestation and correction, and ensure that human judgment remains central wherever normative evaluation is at stake.

At the same time, an epistemic-ethical response emphasizes the cultivation of intellectual virtues within technologically mediated epistemic environments. Virtues such as intellectual humility, conscientiousness, and attentiveness are not optional personal traits, but dispositions essential to sustaining responsible epistemic practices. When epistemic environments reward speed, fluency, and output volume at the expense of reflection and justification, these virtues are systematically undermined. Conversely, when generative AI is integrated as a provisional resource rather than an epistemic authority, it may support more reflective and inclusive forms of inquiry.

More fundamentally, this analysis reaffirms that truth in democratic epistemic cultures is not merely a technical achievement, but a normative one. Truth functions as a regulative ideal sustained through social practices of justification, critique, and mutual recognition. When responsibility for knowledge claims becomes diffuse and opaque, the possibility of holding anyone answerable for epistemic failure diminishes, and the social trust upon which democratic institutions depend is placed at risk.

In the age of generative artificial intelligence, the task of epistemic ethics is therefore not to resist technological innovation, nor to romanticize pre-digital epistemic ideals. Rather, it is to ensure that the moral architecture of knowing—responsibility, accountability, and trust—is not eroded in the process of technological integration. Only by preserving these normative commitments can societies incorporate generative AI in ways that reinforce, rather than undermine, the ethical and democratic conditions under which shared knowledge remains possible.

References

Binns, R. (2018). Algorithmic Accountability and Public Reason. *Philosophy & Technology*, 31(4), 543–556.

Bridges, I. (2020). *Epistemic Injustice and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.

Coeckelbergh, M. (2020). *AI Ethics*. Cambridge, MA: MIT Press.

Dancy, J. (1985). *Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Blackwell.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Floridi, L. (2023). *The Ethics of Artificial Intelligence: Principles, Challenges, and Opportunities*. Oxford: Oxford University Press.

Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.

Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, J. (2006). Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy*, 14(1), 1–25.

Jasanoff, S. (2016). *The ethics of invention: Technology and the human future*. New York: W. W. Norton.

Kitcher, P. (2011). *Science in a Democratic Society*. Amherst, NY: Prometheus Books.

Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
Mittelstadt, B. D., Allo, P., Taddeo, M., Wachter, S., & Floridi, L. (2016). The ethics of algorithms: Mapping the debate. *Big Data & Society*, 3(2), 1–21.
Morozov, E. (2013). *To Save Everything, Click Here: The Folly of Technological Solutionism*. New York: PublicAffairs.
O'Neil, C. (2016). *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. New York: Crown.
Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
Ricoeur, P. (1992). *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press.
Russell, S. (2019). *Human Compatible: Artificial Intelligence and the Problem of Control*. New York: Viking.
Sandel, M. J. (2020). *The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?* New York: Farrar, Straus and Giroux.
Simpson, T. W. (2012). Between Trust and Reliance. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 98(4), 495–508.
Taddeo, M., & Floridi, L. (2018). How AI can be a force for good. *Science*, 361(6404), 751–752.
Vallor, S. (2016). *Technology and the Virtues: A Philosophical Guide to a Future Worth Wanting*. Oxford: Oxford University Press.
Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: PublicAffairs.

Jurnal Dekonstruksi
Online ISSN: 2797-233X
Volume 12, Nomor 3, Juli (2026)

Transformsi Kegiatan Seni dari *Offline* ke Digital: Kasus Lisa *the Queen Cat*

Anna Sungkar
Institut Seni Indonesia Surakarta
anna_sungkar@yahoo.co.id

Abstrak

Perkembangan teknologi internet dan era digital telah mendorong para seniman kontemporer untuk mentransformasikan praktik penciptaan seni dari medium fisik (*offline*) ke medium digital. Artikel ini mengkaji fenomena transformasi tersebut dengan memfokuskan studi kasus pada karya-karya pelukis Syakieb Sungkar, khususnya fiksional "*Lisa the Queen Cat*." Melalui metode deskriptif-analitis, artikel ini mengekspresikan enam jalur *roadmap* transformasi digital bagi karakter Lisa, yang meliputi pembangunan semesta lukisan digital (*digital painting universe*), pengembangan karakter mitologis, *motion art/video art*, pameran virtual (*virtual exhibition*), pemanfaatan NFT/*collectible digital*, hingga perluasan visual berbasis AI (*AI-assisted expansion*). Hasil kajian menunjukkan bahwa arah estetik terbaik bagi transformasi karakter Lisa bukanlah gaya 3D hiperrealistis atau komersial, melainkan *painterly digital surrealism* yang tetap mempertahankan "roh" lukisan konvensional, ketidakteraturan puitis, serta atmosfer psikedeliknya. Transformasi ini membuktikan bahwa teknologi digital dan kecerdasan buatan tidak menggantikan eksistensi pelukis, melainkan sebagai ruang imajinasi tambahan untuk memperluas mitologi visual lintas medium.

Kata Kunci:

Transformasi Seni Digital; *Lisa the Queen Cat*; Syakieb Sungkar; *AI-Assisted Expansion;* Surealisme Psikedelik; Mitologi Visual.

Pendahuluan

Di dunia yang serba internet ini, sudah merupakan hal yang lumrah jika seorang seniman mentransformasikan karya seninya dari semula off-line, kemudian beralih ke bentuk digital. Dalam sejarah seni kontemporer, perpindahan dari praktik seni "off-line" (lukisan, patung, grafis, instalasi fisik) ke bentuk digital merupakan salah satu transformasi paling penting sejak akhir abad ke-20. Menariknya, transformasi itu tidak selalu berarti meninggalkan medium lama, melainkan memperluas cara karya hidup, dipamerkan, dan dikonsumsi.

Beberapa contoh penting dapat kita uraikan di sini. Contoh pertama adalah David

Hockney. Hockney adalah contoh paling terkenal. Ia memulai sebagai pelukis tradisional dan tokoh utama Pop Art Inggris, tetapi kemudian menjadi pionir lukisan digital menggunakan iPhone dan iPad. Ia membuat seri gambar digital yang tetap mempertahankan *sensibilitas painterly*—warna cerah, sapuan spontan, komposisi lanskap—tetapi medium produksinya berubah total. Karya-karyanya bahkan dipamerkan di museum besar sebagai "painting", meskipun dibuat lewat aplikasi digital.

Contoh kedua adalah Takashi Murakami. Murakami memulai dari lukisan dan teori seni Jepang kontemporer, tetapi kemudian mengembangkan sistem produksi digital yang sangat kompleks. Banyak karyanya dibuat melalui asistensi komputer sebelum diwujudkan menjadi lukisan, animasi, merchandise, NFT, hingga dunia virtual. Ia adalah contoh bagaimana batas antara seni rupa, industri visual, dan budaya digital menjadi kabur.

Contoh ketiga adalah Beeple. Beeple sebenarnya berasal dari dunia desain grafis dan ilustrasi digital, tetapi kemudian ia menjadi tokoh penting karena menunjukkan kebalikan arah sejarah: bahwa karya digital ternyata bisa masuk ke pasar seni tinggi seperti lukisan konvensional. Ketika karya NFT-nya terjual di Christie's pada 2021, dunia seni mulai menerima bahwa "keaslian" seni tidak lagi harus berbentuk objek fisik.

Contoh keempat adalah Nam June Paik. Paik adalah salah satu figur paling awal yang memindahkan seni dari objek fisik menuju media elektronik. Ia menggunakan televisi, sinyal video, monitor, dan teknologi broadcast sebagai medium artistik sejak 1960-an. Dalam sejarah seni, ia dianggap membuka jalan menuju seni digital dan media art kontemporer.

Contoh kelima adalah Refik Anadol. Refik Anadol mewakili generasi baru yang menggunakan AI, data, dan *machine learning* sebagai medium artistik. Menariknya, karya-karyanya sering tetap memiliki sifat imersif seperti lukisan monumental atau instalasi ruang, hanya saja bahannya adalah data dan cahaya.

Jenis-jenis Transformasi Digital

Secara teoritis, transformasi ini biasanya terjadi dalam beberapa bentuk:

1. Digitalisasi medium

Lukisan atau gambar mulai dibuat dengan tablet, software, atau AI.

2. Digitalisasi distribusi

Karya fisik tetap dibuat, tetapi eksistensi utamanya justru melalui Instagram, NFT, arsip online, atau proyeksi digital.

3. Transformasi pengalaman estetis

Penonton tidak lagi hanya melihat objek, tetapi masuk ke ruang virtual, augmented reality, atau instalasi interaktif.

4. Perubahan status karya

Dulu karya dianggap unik karena materialnya. Dalam seni digital, "keunikan" bisa bergeser menjadi data, file, blockchain, atau pengalaman temporer.

Transformasi Lisa the Queen Cat ke bentuk digital

Dalam paper ini penulis ingin mengungkapkan bahwa fenomena digital juga relevan dengan karya-karya Syakieb Sungkar. Karena praktik seninya tentang

kucing, dunia psikedelik, dan figur-figur surealis sedang dalam proses untuk ditransformasikan kedalam animasi pendek, dunia virtual, motion painting, collectible digital, AI-assisted expansion, dan immersive installation.



Gambar 1 – Syakieb Sungkar, "Lisa the Queen Cat", 100 X 200 cm, oil on canvas, 2025.

Karakter seperti "Lisa the Queen Cat" sudah memiliki kualitas transmedia: ia bukan hanya objek lukisan, tetapi sedang berkembang menjadi mitologi visual lintas medium. "Lisa the Queen Cat" sebenarnya sudah memiliki fondasi yang cocok untuk transformasi digital, karena karakter itu bukan sekadar kucing dalam lukisan, melainkan sebuah persona visual dengan dunia, simbol, dan atmosfer sendiri. Dalam dunia seni kontemporer, karakter seperti ini bisa berkembang menjadi semacam "visual universe".

Jalur transformasi digital untuk Lisa

1. Digital Painting Universe



Gambar 2 – Syakieb Sungkar, "The Psychedelic Kingdom of Lisa", 100 X 60 cm, oil on canvas (kiri) dan digital (kanan), 2026.

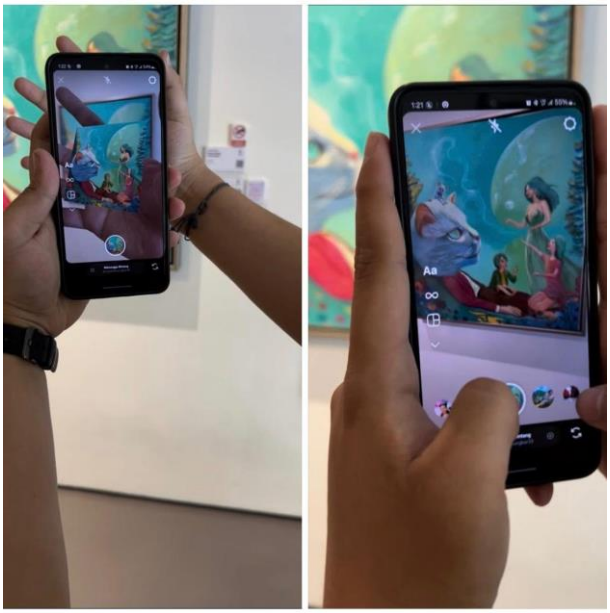
Digital Painting Universe adalah tahap paling sederhana dan paling dekat dengan praktik melukis konvensional. Lukisan fisik Lisa dipindahkan menjadi: digital collage, animated painting, layered composition, dan moving canvas. Dalam hal i ni awan menjadi bergerak, mata Lisa berkedip, ikan melayang, bunga berdenyut, warna psychedelic dapat berubah perlahan. Jadi karya tetap terasa seperti lukisan, tetapi lebih hidup. Medium yang dipakai adalah Procreate, Photoshop, dan After Effects.

2. Lisa sebagai Karakter Mitologis Digital

Hal ini merupakan langkah yang lebih besar: Lisa bukan lagi hanya objek lukisan, tetapi tokoh naratif. Seperti: karakter dalam dunia fantasi, "queen" dari kerajaan psychedelic, ikon spiritual, dan alter ego artistik. Cerita Lisa kemudian dibuat mitologi, kerajaan, simbol, pengikut, dan dunia paralel. Mirip bagaimana Takashi Murakami membangun dunia karakter bunga dan makhluk smiling-nya.

3. Motion Art / Video Art

Pada tahap berikutnya, Lisa dijadikan video art karena komposisinya sudah teatrikal dan simbolik. Misalnya: kamera bergerak masuk ke dalam lukisan, langit berputar, Lisa duduk di singgasana, musik psychedelic pelan, kemunculan teks puitik. Hal ini dapat dipamerkan sebagai: LED screen, projection mapping, Instagram reel artistik, Augmented Reality, dan video installation. Tradisinya dekat dengan karya-karya Nam June Paik dan video art kontemporer.



Gambar 3 – Lukisan "Lisa" diubah menjadi video bergerak pada Smartphone dengan menggunakan teknologi Augmented Reality, ketika dipamerkan di Galeri Zen1

4. Lisa sebagai Virtual Exhibition

Tahap selanjutnya adalah pameran virtual. Penonton berjalan di "The Psychedelic Kingdom of Lisa," Tiap ruangan adalah lukisan berbeda, suara ambience, narasi, objek bergerak, dan kucing virtual berjalan. Proses ini akan dibuat dengan: Artsteps, Spatial, Unreal Engine, dan Blender.

5. Lisa sebagai NFT / Collectible Digital

Lisa bukan sekadar menjual gambar digital, tetapi membangun ekosistem visual. Setiap karya Lisa bisa punya cerita, dengan versi berbeda, animasi unik, soundtrack, dan rarity tertentu. NFT menjadi menarik bukan sebagai spekulasi pasar, tetapi sebagai arsip mitologi visual.

6. AI-Assisted Expansion

Proses ini menjadi paling menarik untuk praktik Syakieb sekarang. Karena ia tetap melukis manual, tetapi AI membantu: memperluas dunia visual, membuat variasi, simulasi komposisi, eksplorasi warna, dan

kemungkinan surealis baru. Jadi, AI bukan menggantikan pelukis, tetapi menjadi "studio imajinasi tambahan". Misalnya: Lisa di dunia bawah laut, Lisa sebagai ratu kosmik, Lisa dalam kota futuristik, Lisa ala-*stained glass*, dan Lisa ala kubisme.

7. Menjaga "Roh" Lukisan

Kesalahan banyak seniman ketika masuk digital adalah: karya jadi terlalu licin, terlalu desain, kehilangan tekstur emosional, kehilangan "jejak tangan." Padahal kekuatan karya justru ada pada: spontanitas, keramaian visual, ketidakteraturan puitik, simbol surealis, dan atmosfer mimpi. Karena itu, transformasi digital terbaik bukan membuat Lisa tampak seperti karakter game komersial, tetapi mempertahankan rasa: lukisan, mimpi, dongeng, dan psikedelia personal.

Roadmap Transformasi Digital

Transformasi terbaik untuk Lisa, bukan mengubah lukisan menjadi sekadar konten digital, tetapi menjadikan "Lisa" sebagai dunia visual yang hidup di berbagai medium. Yang penting: identitas painterly dan rasa surealisnya tetap dominan.

Fase 1 — Membangun Mitologi Lisa

Tahap ini paling penting karena dunia digital membutuhkan "universe", bukan hanya gambar tunggal. Identitas Lisa ditentukan. Lisa bisa diposisikan sebagai: Ratu Kucing, penguasa dunia mimpi, makhluk spiritual, penjaga kesepian manusia, atau simbol kasih sayang lintas spesies. Hal ini penting karena nanti semua karya digital Lisa akan berputar di sekeliling identitas tersebut. Karya "The Psychedelic Kingdom of Lisa" (Gambar-2) akan dilanjutkan dengan elemen-elemen tetap: kerajaan, laut psychedelic, ikan terbang, bunga mutan, langit kosmik, istana, pengikut, hewan aneh, simbol mata, bulan, dan singgasana. Jadi, selanjutnya setiap karya terasa berada dalam semesta yang sama.



Gambar 4 – Syakieb Sungkar, Lisa Relaxing in Sofa", 100 X 100 cm, oil on canvas (kiri) dan lukisan Lisa digarap dengan menggunakan AI-Assisted Expansion (kanan), 2026.

Simbol Visual yang meneetap akan terus dipertahankan. Misalnya: mahkota Lisa, warna biru-ungu, mata spiral, ikan melayang, pola ornamental, bulan merah muda, bunga psychedelic. Hal ini akan menjadi "bahasa visual" Lisa. Mirip bagaimana Keith Haring punya figur garis sederhana, atau Takashi Murakami punya bunga smiling.

Fase 2 — Digitalisasi Karya

Tahap ini ditandai dengan mulai memindahkan karya fisik menjadi aset digital berkualitas tinggi. Caranya dengan melakukan Scan atau Foto Profesional semua lukisan dengan resolusi tinggi, pencahayaan rata, warna akurat, namun tekstur tetap terlihat. Hal ini penting sekali karena banyak seniman gagal di digital akibat dokumentasi yang buruk. Layer mulai dipisahkan dimana objek Lisa, langit, bunga, manusia, ikan, ornamen. nanti bisa dianimasikan tersendiri. Hal ini dapat dilakukan melalui Software Photoshop, Procreate, dan Krita.

Fase 3 — Motion Painting

Pada tahap ini lukisan mulai "hidup", animasi halus, tetapi tidak terlalu kartun. Cukup mata berkedip, asap bergerak, laut berdenyut, bintang berputar, kain berkibar, ada partikel cahaya. Referensinya dekat dengan dream sequence, video art, dan psychedelic cinema. Software yang digunakan dapat berupa After Effects, Procreate Dreams dan Blender.

Fase 4 — Lisa sebagai karakter digital

Di sini Lisa mulai menjadi ikon. Buat Babon Karakter (Character Bible) yang isinya sejarah Lisa, kepribadian, kekuatan, kerajaan, relasi dengan manusia, simbolisme. Hal ini biasa dilakukan dalam game art, film, dan animation world building. Pada tahap ini variasi visual Lisa dapat dikembangkan. Misalnya: Cosmic Lisa, Oceanic Lisa, Lisa of the Moon, Lisa the Oracle, Dark Lisa, Neon Lisa. Tetapi semuanya masih terasa satu karakter.

Fase 5 — Dunia Pameran Digital

Tahap ini yang akan membuat karya Lisa terasa sangat kontemporer. Dalam Virtual Exhibition, pengunjung akan masuk ke "The Psychedelic Kingdom of Lisa". Mereka bisa berjalan di ruangan virtual, mendengar musik ambient, melihat lukisan bergerak, membaca puisi, dan masuk ke dunia Lisa. Platform yang digunakan adalah Spatial, Artsteps, dan Unreal Engine. Sementara, Projection Mapping dilakukan ketika lukisan diproyeksikan ke dinding, ruangan, kain, dan objek 3D. Sehingga pameran menjadi pengalaman imersif. Referensinya dekat dengan praktik Refik Anadol meski estetika Lisa jauh lebih painterly dan surealis.

Fase 6 — Membangun identitas publik digital

Adalah suatu proses yang berjalan terus. Hal ini menjadi penting sekali sekarang ini. Karena Instagram dan TikTok berfungsi sebagai "Galeri Bergerak". Ketika hal itu terjadi, kita jangan hanya upload dokumentasi karya. Namun harus membuat proses, zoom detail, motion art, narasi Lisa, musik, dan cerita pendek. Akun seniman nantinya terasa seperti portal menuju dunia Lisa. Narasi dibuat berseri, misalnya: "The Chronicles of Lisa", "Dreams from the Psychedelic Kingdom", "Letters from the Cat Queen" Ini membuat audiens mengikuti dunia seniman, bukan hanya melihat satu lukisan.

Penutup - Arah estetik paling cocok untuk Lisa

Dari karya-karya serial Lisa dalam bentuk lukisan dan patung yang selama ini pernah dipamerkan dan terjual, terlihat arah terbaik Lisa bukanlah hyperreal 3D, anime, game realism, atau AI glossy style. Tetapi painterly digital surrealism, psychedelic symbolism, neo-mythological world, decorative dreamscape, dan moving painting. Karena kekuatan Lisa terletak pada kepadatan visual, spontanitas, simbolisme, rasa mimpi, dan atmosfer ornamental.

Potensi jangka panjang kalau dikembangkan serius, "Lisa the Queen Cat" bisa berkembang menjadi karakter seni kontemporer, identitas visual lintas medium, dunia surealis digital, art toy, buku ilustrasi, video art, immersive installation, bahkan IP artistik pribadi dari seniman. Dan yang menarik, semuanya itu berakar dari lukisan manual.

Daftar Pustaka

Benjamin, Walter (1969), *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction,* dalam *Illuminations*, Arendt, Hannah, ed., terj. Harry Zohn, Harcourt Brace Jovanovich. Inc., New York.

Lijster, Thijs (2019), *Benjamin and Adorno on Art and Art Criticism*, Amsterdam University Press, Amsterdam.

McLuhan, Marshall (1962), *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, University of Toronto Press, Toronto.

Rettig, Brianna (22 Mei 2019), *Pioneering Video Artist Gretchen Bender Predicted Our Obsession with Screens*, Art SY.

Sayed, Nadja (2 Februari 2018), *Creativity in the Digital Age: How Has the Internet Affected the Art World?*, The Guardian.

Jurnal Dekonstruksi
Online ISSN: 2797-233X
Volume 12, Nomor 3, Juli (2026)

Etika Anti-Kekerasan: Membongkar Aliansi Militerisme, Monoteisme, dan Modernisme dalam Spiritualisme Kritis Ayu Utami

Hasan Labiqul Aqil
UIN Walisongo Semarang, Indonesia
labiq.aqil@walisongo.ac.id

Abstrak

Penelitian ini menganalisis konfigurasi kekuasaan "3M" (Monoteisme, Modernisme, dan Militerisme) yang memicu represi sosiopolitik di Indonesia melalui lensa pemikiran Ayu Utami. Menggunakan kerangka genealogi Foucault dan dekonstruksi Derrida, penelitian ini mengeksplorasi bagaimana konsep Spiritualisme Kritis dalam novel *Bilangan Fu* bertransformasi menjadi etika anti-kekerasan yang relevan dengan krisis demokrasi kontemporer. Metode penelitian dilakukan secara kualitatif melalui studi pustaka dan teknik *close reading* terhadap teks primer. Hasil analisis menunjukkan bahwa aliansi 3M beroperasi sebagai rezim kebenaran yang melegitimasi kekerasan melalui rasionalitas instrumental dan dogma moral eksklusif. Militerisme ditemukan tidak hanya bertindak koersif, tetapi juga meresap ke dalam nalar sipil dan tata kelola negara. Sebaliknya, Spiritualisme Kritis mendekonstruksi kemutlakan tersebut dengan memosisikan kebenaran sebagai misteri yang "selalu tertunda," sehingga memberikan ruang bagi liyan serta spiritualitas lokal yang selama ini terpinggirkan. Penelitian ini menyimpulkan bahwa Spiritualisme Kritis merupakan agensi perlawanan etis yang krusial untuk menghadapi tantangan intoleransi. Temuan ini menawarkan kontribusi teoretis dalam merumuskan model tindakan etis yang mampu mengkritisi dominasi kekuasaan tanpa mereproduksi siklus kekerasan sistemik dalam masyarakat plural.

Kata Kunci:

Ayu Utami; Etika Anti-Kekerasan; Relasi Kuasa; Spiritualisme Kritis.

Pendahuluan

Dinamika sosiopolitik Indonesia dalam beberapa tahun terakhir telah memperlihatkan sebuah pergeseran fundamental yang mengkhawatirkan dalam struktur demokrasi dan penegakan hak asasi manusia. Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia (YLBHI) dalam laporannya yang bertajuk "Menebas yang Tersisa" secara eksplisit menyebut fenomena ini sebagai era

"Pandemi Militer,"[1] di mana militerisme tidak lagi hanya menjadi bayang-bayang sejarah Orde Baru, melainkan telah merasuk kembali ke dalam jantung urusan sipil, pemerintahan, dan bisnis. Penguatan militerisme ini ditandai dengan keterlibatan masif Tentara Nasional Indonesia (TNI) dalam berbagai Proyek Strategis Nasional (PSN), program *Food Estate* di Merauke, hingga penempatan perwira aktif di jabatan-jabatan strategis seperti Direktur Utama Bulog dan berbagai perusahaan BUMN lainnya.

Kekerasan yang dialami Andre Yunus pada awal 2026 dapat dipahami sebagai puncak dari rangkaian panjang praktik represi yang terus menguat dalam beberapa tahun terakhir. Ia menjadi sasaran karena keberaniannya dalam menyuarakan isu pelanggaran HAM berat serta kritik terbuka terhadap revisi Undang-Undang TNI. Peristiwa yang menimpa Wakil Koordinator Komisi untuk Orang Hilang dan Korban Tindak Kekerasan (KontraS) tersebut bukanlah insiden yang berdiri sendiri, melainkan bagian dari pola yang lebih luas dan sistemik. Dalam konteks ini, militerisme bekerja tidak secara tunggal, tetapi berkelindan dengan kekuatan lain yang saling menopang, yaitu monoteisme yang bersifat dogmatis dan modernisme teknokratis. Ketiganya membentuk suatu konfigurasi kekuasaan yang kompleks, yang dalam diskursus kesastraan Ayu Utami disebut sebagai "3M": Monoteisme, Modernisme, dan Militerisme.

Konfigurasi tiga pilar tersebut menciptakan sebuah mekanisme kekuasaan yang tidak hanya bekerja melalui aparatus koersif, tetapi juga melalui produksi legitimasi moral atas penggunaan kekerasan. Monoteisme, ketika dipahami secara dogmatis dan reduksionistik, menyediakan kerangka kebenaran tunggal yang menempatkan ketertiban sosial, pembangunan, dan stabilitas politik sebagai nilai yang seolah-olah bersifat sakral dan tidak dapat digugat. Dalam konfigurasi ini, militerisme tampil sebagai instrumen praktis yang mengoperasionalkan klaim moral tersebut melalui pengawasan, disiplin, hingga represi fisik. Dampak aliansi ini paling nyata dirasakan di wilayah komunitas adat, di mana resistensi warga atau kritik politik kerap didiskursifkan bukan hanya sebagai pelanggaran hukum, tetapi juga sebagai penyimpangan moral terhadap tatanan yang dianggap benar dan sah.

Aliansi hegemonik ini terejawantah nyata dalam kasus penyegelan situs makam tokoh Sunda Wiwitan di Kuningan, di mana aparat keamanan berakomodasi terhadap tekanan kelompok monoteis dogmatis yang melabeli tradisi leluhur sebagai praktik menyimpang.[2] Di sini, militerisme bekerja sebagai pelindung narasi "ketertiban" yang didefinisikan secara sepihak oleh otoritas agama mayoritas. Fenomena ini menunjukkan bahwa bibit intoleransi telah tertanam sejak dini melalui proses sosialisasi di lingkungan pendidikan, di mana norma mayoritas sering kali diajarkan secara implisit sebagai satu-satunya

[1] YLBHI, "Menebas Yang Tersisa: Laporan Situasi Demokrasi Dan Hak Asasi Manusia Di Indonesia" (Jakarta: Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia, December 23, 2025), https://ylbhi.or.id/informasi/siaran-pers/catatan-akhir-tahun-2025-yayasan-lbh-indonesia-menebas-yang-tersisa-perusakan-sistematis-sisa-sisa-amanat-dan-semangat-reformasi-indonesia/.

[2] Komnas HAM, "Laporan Tahunan Pemantauan Hak Kebebasan Beragama Dan Berkeyakinan Di Indonesia" (Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, December 2021).

kebenaran yang sah. Kendati Mahkamah Konstitusi telah menegaskan kesetaraan hak penghayat kepercayaan, praktik diskriminasi masih berlangsung. Sebuah laporan media pada 2025 mengungkap kasus seorang pelajar penghayat kepercayaan di Kabupaten Bandung yang mengalami perundungan dari teman sebaya maupun guru karena tidak mengenakan atribut keagamaan mayoritas serta didorong untuk menyesuaikan diri dengan kegiatan religius sekolah.[3]

Praktik ini mengonfirmasi tesis "3M" Ayu Utami: monoteisme menyediakan basis moralitas eksklusi, sementara aparatus negara mengoperasionalkan represi melalui dalih stabilitas sosial. Alhasil, spiritualitas masyarakat adat dipangkas demi standarisasi teologis yang dipaksakan, membuktikan bahwa kekerasan negara seringkali mendapatkan pembenaran moral dari tafsir agama yang sempit dan hegemonik.[4] Di tengah kepungan kekuasaan yang hegemonik dan represif ini, muncul urgensi untuk merumuskan kembali sebuah etika tindakan yang mampu melawan tanpa harus mereproduksi kekerasan. Ayu Utami melalui karyanya Seri *Bilangan Fu* menawarkan konsep "Spiritualisme Kritis" sebagai sebuah proposisi moral dan agensi perlawanan.

Spiritualisme kritis bukan sekadar konsep estetis, melainkan sebuah "laku kritik" yang berusaha membongkar aliansi 3M dengan cara mengembalikan "kebenaran" pada ranah misteri, bukan sebagai alat kekuasaan. Dalam konteks ini, penelitian ini memfokuskan diri pada bagaimana spiritualisme kritis Ayu Utami dapat dibaca sebagai sebuah "Etika Anti-Kekerasan" yang relevan dengan krisis militerisme kontemporer di Indonesia. Fokus pada moralitas, relasi kuasa, dan tindakan menjadi krusial untuk melihat bagaimana individu Parang Jati—tokoh yang digambarkan dalam *Bilangan Fu* dapat bertindak secara etis di tengah struktur yang menindas.

Kajian mengenai karya-karya Ayu Utami telah mengalami evolusi yang signifikan dalam dua dekade terakhir. Pada masa awal publikasi *Saman* (1998), fokus utama para kritikus sastra adalah pada aspek feminisme, seksualitas, dan pendobrakan tabu dalam masyarakat patriarki. Tetapi, pasca terbitnya karya *Bilangan Fu* (2008), orientasi penelitian mulai bergeser pada relasi kuasa bahkan hingga dimensi filosofis. Wisnu Adinda (2009) dalam tesisnya melakukan kajian terhadap "Spiritualisme Kritis" dalam novel tersebut, dengan mengidentifikasi aliansi 3M sebagai tripartit perusak bumi yang menggunakan cara-cara kekerasan untuk memaksakan satu versi kebenaran agama dan modernitas. Penelitian ini menegaskan bahwa spiritualisme kritis adalah sikap yang berani mengkritisi klaim kebenaran tanpa harus menjadi anti-agama.[5]

Relasi kuasa dalam sastra Indonesia kontemporer tidak lagi dipahami sebagai sesuatu yang tunggal dan represif, melainkan sebagai jaringan yang menyusup ke dalam praktik keseharian, moralitas,

[3] BBC News, "Kisah Anak-Anak Penghayat Kepercayaan Yang Mengalami Perundungan Di Sekolah," BBC News, February 28, 2025, https://www.bbc.com/indonesia/articles/ckg8nwz3njlo.
[4] YLBHI, "Menebas Yang Tersisa: Laporan Situasi Demokrasi Dan Hak Asasi Manusia Di Indonesia."
[5] Wisnu Adinda, "Spiritualisme Kritis Dalam Novel Bilangan Fu Karya Ayu Utami Analisis Dialogis" (UGM, 2009), https://etd.repository.ugm.ac.id/penelitian/detail/44789.

bahkan pembentukan identitas subjek. Perspektif genealogi dan analisis wacana kuasa yang berkembang dari pemikiran Foucauldian misalnya tampak kuat dalam penelitian Hussen (2003) terhadap *Tanah Surga Merah* karya Arafat Nur.[6] Ia menunjukkan bahwa kuasa bekerja melalui institusi negara sekaligus melalui agama, budaya, dan tubuh sosial, sehingga perubahan sosial yang dipaksakan di Aceh pascakonflik memunculkan resistensi yang tidak selalu frontal, tetapi juga subtil dan simbolik. Temuan ini beresonansi dengan kajian Ramadani dan Satriani (2025) atas novel *Janji* karya Tere Liye yang menegaskan bahwa produksi "kebenaran", praktik surveilans, dan disiplin sosial justru membuka ruang kontra-wacana.[7] Dalam konteks ini, tindakan etis tidak hadir sebagai posisi di luar kekuasaan, melainkan lahir dari negosiasi kritis subjek terhadap mekanisme dominasi yang membentuknya.

Logika serupa tampak dalam penelitian Maisaroh dkk., (2023) mengenai trilogi *Rara Mendut* yang menempatkan teks sastra sebagai arena *effective history*—ruang konflik narasi yang memungkinkan pembongkaran sisi tersembunyi dari kekuasaan. Ia menunjukkan bahwa kuasa yang tidak terkendali cenderung melahirkan kekerasan sosial serta keretakan relasi kemanusiaan, sehingga sastra berfungsi sebagai medium refleksi etis sekaligus kritik institusional.[8] Dimensi etika ini diperdalam oleh Hamudy (2022) melalui pembacaan Levinasian atas *Saman*, di mana perjumpaan dengan penderitaan "yang lain" memicu keterusikan eksistensial tokoh dan mendorong lahirnya tanggung jawab moral.[9] Pembacaan ini penting karena menggeser pemahaman terhadap karya Ayu Utami dari sekadar wacana feminisme dan seksualitas menuju refleksi filosofis tentang empati, tindakan, dan resistensi terhadap kekerasan struktural.

Di luar ranah sastra, kajian sosial-politik mengenai relasi agama, negara, dan kekerasan simbolik di Indonesia turut memperkuat kerangka analisis tersebut. Noorhaidi Hasan (2017) misalnya menunjukkan bahwa meningkatnya intoleransi religius pasca-Suharto berkaitan erat dengan regulasi negara yang mendefinisikan batas "kebenaran" dan "penyimpangan", sehingga konflik keyakinan tidak dapat dipahami semata sebagai gesekan horizontal.[10] Ia menegaskan bahwa kegagalan negara mengelola pluralitas agama membuka ruang bagi militansi kelompok religius serta kekerasan terhadap minoritas. Perspektif historis mengenai legitimasi militerisme juga dipaparkan oleh Apandi dkk., (2025) melalui konsep *military guardianship* dan ideologi Dwifungsi ABRI

[6] Muhammad Hussen, "Relasi Kekuasaan Masyarakat Aceh Dalam Novel Tanah Surga Merah Karya Arafat Nur: Studi Kekuasaan Michel Foucault," *Syntax Idea* 5, no. 10 (2023): 1368–85, https://doi.org/10.46799/syntax-idea.v5i7.2416.

[7] Atika Suri Ramadani and Irma Satriani, "Relasi Kuasa Dan Wacana Resistensi Dalam Novel Janji Karya Tere Liye Perspektif Michel Foucault," *DIDAKTIS: Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra Indonesia* 3, no. 2 (2025): 67–76, https://doi.org/10.33096/didaktis.v3i2.919.

[8] Siti Maisaroh et al., "Effective History in the Novels Trilogy of Rara Mendut by Y.B. Mangunwijaya: A Genealogical Study of Michel Foucault," *RETORIKA: Jurnal Bahasa, Sastra, Dan Pengajarannya* 16, no. 1 (2023): 99–110, https://doi.org/10.26858/retorika.v16i1.35105.

[9] Nurul Annisa Hamudy, "Membaca Saman Dalam Bingkai Etika Tanggung Jawab Emmanuel Levinas," *Dekonstruksi* 6, no. 01 (2022): 113–27, https://doi.org/10.54154/dekonstruksi.v6i01.91.

[10] Noorhaidi Hasan, "Religious Diversity and Blasphemy Law: Understanding Growing Religious Conflict and Intolerance in Post-Suharto Indonesia," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 55, no. 1 (2017): 105–26, https://doi.org/10.14421/ajis.2017.551.105-126.

yang membentuk narasi moral tentang stabilitas dan ketertiban negara.[11] Dalam pembacaan ini, militer tidak hanya hadir sebagai institusi koersif, tetapi juga sebagai aktor ideologis yang memperoleh legitimasi melalui konstruksi sejarah politik nasional.

Pada level mikro, Widianto dan Hasanah (2024) menemukan bahwa hegemoni agama mayoritas terhadap penghayat kepercayaan sering bekerja melalui normalisasi sosial yang tampak damai di permukaan,[12] sementara Akmal dkk. (2024) menyoroti ambivalensi instrumentalitas agama dalam demokrasi yang dapat sekaligus melegitimasi kebijakan publik dan menekan pluralisme.[13] Relasi mayoritas–minoritas dalam konteks ini menciptakan ambiguitas kebebasan beragama, di mana harmoni sosial kerap dibangun melalui kompromi yang merugikan kelompok rentan. Bahkan, Hannan dan Abdillah (2019) menunjukkan bahwa otoritas religius lokal memiliki daya mobilisasi hegemonik yang signifikan melalui jaringan simbolik dan institusional.[14] Melalui perspektif hegemoni Gramscian dan analisis kuasa Foucauldian, ia memperlihatkan bagaimana otoritas kiai membentuk orientasi sosial dan politik masyarakat, sehingga religiositas tidak hanya berfungsi spiritual, tetapi juga sebagai mekanisme produksi kepatuhan sosial.

Meskipun sejumlah penelitian terdahulu telah menyinggung spiritualisme kritis, relasi kuasa, serta dimensi etika dalam karya-karya Ayu Utami, terdapat celah konseptual yang masih belum terisi secara memadai. Kajian yang ada cenderung berhenti pada identifikasi aliansi "3M" sebagai kritik ideologis terhadap modernitas dan fundamentalisme agama, atau menempatkan etika tokoh pada level empati interpersonal semata. Padahal, dalam konteks krisis militerisme kontemporer di Indonesia, penting untuk menelusuri bagaimana spiritualisme kritis bekerja sebagai sebuah etika tindakan yang konkret di tengah konfigurasi kuasa yang bersifat genealogis, tersebar, dan produktif. Belum banyak penelitian yang secara sistematis menghubungkan moralitas subjek, mekanisme produksi kebenaran, serta strategi resistensi non-kekerasan dalam satu kerangka analisis berbasis relasi kuasa/pengetahuan.

Kekosongan analitis ini menunjukkan perlunya pembacaan yang tidak hanya bersifat tekstual, tetapi juga kontekstual-historis, sehingga relasi antara representasi sastra dan dinamika kekuasaan aktual dapat dipahami secara lebih komprehensif. Dalam kerangka tersebut, sastra tidak lagi diposisikan sebagai refleksi pasif realitas sosial, melainkan sebagai arena produksi makna yang mampu merumuskan horizon etis alternatif terhadap legitimasi kekerasan

[11] Ade Apandi, Ardhia Rachma Cahyani, and Feriana Radika Sari, "Dinamika Politik Dan Militer Di Indonesia Dalam Konteks Pemberontakan Dan Peralihan Kekuasaan (1946-1965)," *Journal of Indonesian Social Studies Education* 3, no. 1 (2025): 73–85.

[12] Ahmad Arif Widianto and Fitriatul Hasanah, "Hegemoni 'Agama Resmi' Dan Ambiguitas Kebebasan Berkeyakinan Penghayat Sapta Darma Di Jember, Jawa Timur," *Jurnal SMART (Studi Masyarakat, Religi, Dan Tradisi)* 10, no. 2 (2024): 261–76, https://doi.org/10.18784/smart.v10i2.2524.

[13] A Akmal et al., "Interaksi Agama Dan Politik Di Indonesia," *Socius: Jurnal Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial* 1, no. 11 (2024): 117–23, https://doi.org/10.5281/zenodo.11417271.

[14] Abd Hannan and Kudrat Abdillah, "Hegemoni Religio-Kekuasaan Dan Transformasi Sosial Mobilisasi Jaringan Kekuasaan Dan Keagamaan Kyai Dalam Dinamika Sosio-Kultural Masyarakat," *Sosial Budaya* 16, no. 1 (2019): 9–24, https://doi.org/10.24014/sb.v16i1.7037.

negara dan agama.[15] Dengan menempatkan moralitas, relasi kuasa, dan tindakan sebagai fokus utama, penelitian ini berupaya memperlihatkan bagaimana subjek dalam teks bernegosiasi dengan struktur dominasi yang membentuknya, sekaligus membuka kemungkinan bagi praktik resistensi yang tidak reproduktif terhadap logika kekerasan yang sama.

Kebaruan penelitian ini terletak pada upaya memformulasikan spiritualisme kritis sebagai sebuah etika anti-kekerasan yang dibaca melalui pendekatan genealogi kritis[16] dan hermeneutika kecurigaan[17]. Jika kajian sebelumnya lebih menekankan spiritualisme sebagai kritik ideologis atau ekspresi estetik-filosofis, penelitian ini menggeser fokus pada bagaimana konsep tersebut memproduksi agensi tindakan etis dalam situasi dominasi. Dengan menggunakan pisau analisis relasi kuasa/pengetahuan, penelitian ini tidak hanya memetakan representasi aliansi monoteisme dan militerisme dalam teks, tetapi juga menelusuri bagaimana klaim kebenaran tunggal dikonstruksi, dinormalisasi, serta dilawan melalui praktik diskursif tokoh, sekaligus mengintegrasikan pembacaan sastra dengan refleksi sosial-politik kontemporer.

Berdasarkan celah dan kebaruan tersebut, penelitian ini bertujuan menganalisis bagaimana spiritualisme kritis dalam karya-karya Ayu Utami merepresentasikan sekaligus mendekonstruksi aliansi monoteisme, modernisme, dan militerisme sebagai konfigurasi kuasa yang melegitimasi kekerasan. Secara khusus, penelitian ini mengkaji konstruksi moralitas subjek, pola relasi kuasa yang membentuk tindakan tokoh, serta strategi resistensi etis yang ditawarkan teks dalam menghadapi dominasi ideologis dan koersif. Melalui pendekatan genealogi kritis, penelitian ini juga menelusuri praktik produksi kebenaran dalam narasi sastra dan keterkaitannya dengan konteks historis-politik yang lebih luas. Hasilnya diharapkan memberi kontribusi teoritis bagi kajian sastra dan filsafat, terutama dalam merumuskan model etika anti-kekerasan yang relevan dengan dinamika pluralisme dan krisis kemanusiaan Indonesia kontemporer.

Metode Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis bagaimana spiritualisme kritis dalam karya-karya Ayu Utami merepresentasikan dan mendekonstruksi aliansi monoteisme, modernisme, dan militerisme ("3M") sebagai konfigurasi kekuasaan yang melegitimasi kekerasan dalam konteks Indonesia kontemporer. Untuk mencapai tujuan tersebut, penelitian ini mengadopsi pendekatan metodologis yang berlandaskan pada *genealogical critical framework* yang dipengaruhi oleh pemikiran Foucauldian [18] serta hermeneutika kecurigaan Ricoeur[19]. Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk mengungkap hubungan kompleks

[15] Andreea Tereza Nitisor, "Speaking the Despicable: Blasphemy in Literature," *Journal for The Study of Religions and Ideologies* 16, no. 1 (2007): 69–80.
[16] M Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trans. A M S Smith (New York: Pantheon Books, 1972).
[17] Hans-Georg Gadamer, "The Hermeneutics of Suspicion," in *Phenomenology and the Human Sciences* (Springer, 1984), 73–83.
[18] Tiwari Pavan Kumar and Bimal Chandra Roy, "Foucauldian Genealogy as Qualitative Research Method," in *Qualitative Research Methods for Dissertation Research* (IGI Global Scientific Publishing, 2025), 477–88.
[19] Gonçalo Marcelo, "Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion," *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies* 2, no. 1 (2011): 204–9.

antara kekuasaan, ideologi, dan subjek etis yang terjalin dalam teks sastra.

Selain itu, penelitian ini juga memanfaatkan logika dekonstruksi sebagaimana dirumuskan oleh Jacques Derrida untuk membongkar oposisi biner dan klaim kebenaran tunggal dalam teks, serta perspektif etika relasional untuk membaca konstruksi subjek etis dan kemungkinan tindakan anti-kekerasan.[20] Di samping itu, pendekatan dan paradigma penelitian ini bersifat kritis dan interdisipliner, menggabungkan teori sastra dengan kajian sosial-politik. Dengan menempatkan teks sastra sebagai situs diskursif, penelitian ini memperlihatkan bagaimana kekuasaan, ideologi, dan subjek etis diproduksi dan dinegosiasikan. Hal ini sejalan dengan tujuan penelitian yang ingin menyoroti peran spiritualisme kritis sebagai etika tindakan anti-kekerasan, bukan sekadar sebagai kritik ideologis atau filosofi estetis.

Objek studi dalam penelitian ini terdiri atas dua kategori: objek material dan objek formal. Objek material mencakup karya sastra Ayu Utami sebagai sumber utama analisis, khususnya novel *Bilangan Fu* (2008). Novel ini menjadi lokus utama kemunculan dan artikulasi konsep aliansi monoteisme, modernisme, dan militerisme (3M). Adapun novel-novel lanjutan dalam seri *Bilangan Fu*, seperti *Manjali dan Cakrabirawa* (2010), *Lalita* (2012), dan *Maya* (2013), serta karya dalam seri *Spiritualisme Kritis* seperti *Simple Miracles* (2014) dan *Anatomi Rasa* (2019), tidak dijadikan sumber utama. Meskipun demikian, karya-karya tersebut tetap diakui memuat gagasan spiritualisme kritis. Pembatasan ini dilakukan karena penelitian berfokus pada genealogi dan konfigurasi 3M dalam karya-karya awal yang secara lebih langsung mengartikulasikan relasi kuasa tersebut.

Adapun objek formal dalam penelitian ini adalah representasi diskursif spiritualisme kritis sebagai etika anti-kekerasan, serta mekanisme dekonstruksi terhadap aliansi 3M yang termanifestasi dalam narasi, karakter, dan konflik dalam teks. Secara lebih spesifik, objek formal mencakup analisis terhadap bagaimana relasi kuasa dibangun, dinegosiasikan, dan dilawan melalui praktik spiritualitas yang bersifat kritis, termasuk bagaimana subjek etis dikonstruksi di tengah dominasi wacana monoteisme dogmatis, rasionalitas modernisme teknokratis, dan praktik militerisme. Dengan demikian, objek formal tidak hanya berfokus pada isi teks, tetapi juga pada cara teks tersebut memproduksi makna, membongkar legitimasi kekerasan, serta membuka kemungkinan tindakan etis yang non-represif dalam konteks sosial-politik kontemporer Indonesia.

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan melalui studi kepustakaan yang berfokus pada penelusuran, pembacaan mendalam, dan pencatatan sistematis terhadap teks-teks dalam novel *Bilangan Fu*. Pengumpulan data dilakukan dengan teknik *close reading* untuk mengidentifikasi bagian-bagian teks yang merepresentasikan relasi kuasa, kritik terhadap aliansi 3M, serta praktik spiritualisme kritis. Selain itu, data sekunder diperoleh dari buku, artikel jurnal, laporan lembaga, dan sumber media yang relevan

[20] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2016).

guna memperkuat konteks sosial-politik yang melatarbelakangi teks. Seluruh data kemudian diklasifikasikan berdasarkan tema, motif naratif, dan kategori konseptual yang berkaitan dengan monoteisme, modernisme, militerisme, serta konstruksi subjek etis dalam karya sastra.

Prosedur analisis data dilakukan secara kualitatif dengan mengacu pada kerangka genealogis kritis dan hermeneutika kecurigaan untuk menafsirkan teks sebagai praktik diskursif yang sarat relasi kuasa. Analisis dimulai dengan mengidentifikasi wacana dominan yang membentuk aliansi 3M, kemudian menelusuri bagaimana wacana tersebut diproduksi, direproduksi, dan dinegosiasikan dalam narasi. Selanjutnya, peneliti mengkaji strategi dekonstruksi yang dihadirkan melalui spiritualisme kritis sebagai bentuk resistensi terhadap legitimasi kekerasan. Tahap akhir analisis diarahkan pada pemaknaan konstruksi subjek etis dan kemungkinan tindakan anti-kekerasan yang muncul dari teks, sehingga menghasilkan pemahaman yang komprehensif mengenai relasi antara sastra, kekuasaan, dan etika dalam konteks Indonesia kontemporer.

Hasil dan Pembahasan

Genealogi Relasi Kuasa: Konfigurasi Modernisme, Monoteisme dan Militerisme

Analisis relasi kuasa dalam karya Ayu Utami menuntut pembacaan melalui kacamata genealogi Michel Foucault untuk membongkar akar historis kekerasan. Genealogi tidak mencari asal-usul tunggal, melainkan melacak bagaimana wacana dan institusi saling bertaut membentuk konfigurasi kekuasaan dominan.[21] Dalam konteks ini, aliansi modernisme, monoteisme, dan militerisme bukan kebetulan historis, melainkan sebuah formasi diskursif yang terstruktur untuk melegitimasi represi sistemik. Ketiga pilar ini bekerja secara sinergis melalui aparatus negara maupun struktur kognitif masyarakat untuk menormalisasi penindasan. Foucault menegaskan bahwa kekuasaan tidak berpusat, tetapi tersebar memproduksi realitas dan kebenaran.[22] Aliansi ini memanifestasikan apa yang disebut sebagai rezim kebenaran, di mana tatanan sosial yang timpang dipertahankan melalui klaim moralitas absolut, rasionalitas teknokratis, kedisiplinan aparat mutlak.

Elemen pertama dari genealogi ini adalah modernisme yang beroperasi melalui apa yang disebut rasionalitas instrumental. Dalam perspektif kuasa dan pengetahuan Foucault,[23] modernisme bukan sekadar proyek pencerahan, melainkan rezim epistemik yang mendisiplinkan alam dan manusia.

> "Modernisme, dengan kapitalisme dan konsep hak miliknya, memanjakan keinginan manusia untuk memiliki/ menguasai. Rasio pun menjadi sekadar alat untuk mencapai itu. Namanya "akal instrumental" yang menghamba pada kehendak berkuasa."[24]

Melalui logika kapitalisme, narasi pembangunan sering kali digunakan untuk

[21] Kate Kearins and Keith Hooper, "Genealogical Method and Analysis," *Accounting, Auditing & Accountability Journal* 15, no. 5 (2002): 733–57, https://doi.org/10.1108/09513570210448984.
[22] Marcelo Hoffman, "Foucault's Politics and Bellicosity as a Matrix for Power Relations," *Philosophy & Social Criticism* 33, no. 6 (2007): 756–78, https://doi.org/10.1177/0191453707080599.
[23] Foucault, *The Archaeology of Knowledge*.
[24] Ayu Utami, *Bilangan Fu* (Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2008), 478.

meminggirkan kelompok rentan. Pengetahuan rasional diklaim sebagai satu-satunya cara memahami dunia, menyingkirkan cara pandang alternatif. Pada titik ini, wacana kemajuan menjadi teknologi kekuasaan yang secara halus melegitimasi perampasan ruang hidup dengan dalih efisiensi dan tata kelola peradaban modern dunia.

Elemen kedua adalah monoteisme dogmatis yang menyediakan basis moral absolut bagi bekerjanya rezim kebenaran tersebut. Foucault berpendapat bahwa kekuasaan membutuhkan wacana kebenaran agar diterima tanpa paksaan nyata.[25] Monoteisme, ketika diselewengkan menjadi alat politik, menyediakan legitimasi transendental.

"Monoteisme, dengan ajaran kebenarannya, memberi legitimasi untuk kekuasaan mutlak. Hukum agama pun menjadi alat kekuasaan."[26]

Hegemoni ini memproduksi subjek yang patuh melalui mekanisme eksklusi, di mana liyan dikonstruksi sebagai kebatilan yang patut dihancurkan. Kelompok monoteisme memaksakan kebenaran mereka, membuat orang lain (liyan) tampak hidup dalam kegelapan atau "tampak sebagai iblis sehingga boleh diperangi".[27] Kekerasan diskursif ini secara efektif membenarkan penindasan fisik di dunia nyata.

Elemen ketiga yang menyempurnakan aliansi ini adalah militerisme. Dalam analisis Foucault tentang masyarakat disipliner, institusi militer adalah model ideal pengawasan tubuh.[28] Namun dalam tripartit kekuasaan ini, militerisme bukan sekadar alat, sebab ia "semata-mata adalah kekuasaan itu sendiri".[29] Militerisme menyediakan perangkat koersif kekerasan fisik yang bersembunyi di balik wacana keamanan dan stabilitas negara. Melalui operasi intelijen, militerisme memanipulasi ketakutan publik untuk mempertahankan dominasinya. Lebih dari itu, aparat keamanan juga berjejaring dengan korporasi, mengamankan kerja eksploitatif dengan memberi stigma buruk "sebagai 'penyembah berhala'" kepada siapa saja yang melawan penguasa.[30] Dengan cara diskursif ini, segala bentuk kebrutalan bersenjata sukses disamarkan menjadi tindakan legal yang dianggap etis, sah, serta dibutuhkan.

Mekanisme pendisiplinan militerisme ini beroperasi secara subtil melalui manipulasi wacana dan produksi pengetahuan yang menyesatkan. Kasus pembunuhan guru ngaji karena dituduh sebagai "dukun santet" dalam teks menjadi representasi nyata bagaimana rezim kuasa memproduksi kebenaran. Foucault menyebut strategi semacam ini sebagai taktik kuasa yang meresap dalam ruang sosial. Istilah dukun santet sengaja dihidupkan sebagai "bagian dari disinformasi dan operasi psikologis militer".[31] Masyarakat awam dikondisikan untuk saling mencurigai dan menghabisi sesama warga berlandaskan informasi kacau yang disebarkan oleh aparatus intelijen. Operasi rahasia ini membuktikan bahwa negara sengaja mengelola konflik horizontal

[25] Hoffman, "Foucault's Politics and Bellicosity as a Matrix for Power Relations."
[26] Utami, *Bilangan Fu,* 478.
[27] Utami, 479.
[28] Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (London: Penguin Books, 1977).
[29] Utami, *Bilangan Fu,* 478.
[30] Utami, 457.
[31] Utami, 438.

demi membenarkan pendekatan keamanan represif. Kekuasaan senantiasa bekerja tanpa terlihat secara langsung, namun selalu memicu siklus kekerasan masal berdarah yang lantas melestarikan wibawa aparat militer.

Aliansi ini semakin berbahaya ketika dogma agama diradikalisasi untuk memberikan stempel kesucian atas kejahatan struktural. Foucault memandang agama sebagai institusi pendisiplin, namun Utami memperluas lebih jauh dengan menunjukkan paradoks agama yang bersekutu dengan militerisme dan kekerasan. Ketika militer mendalangi pembantaian, narasi agama dijadikan payung pelindung bagi jagal berseragam. Teks menggugat dengan tajam,

"[M]engapa agama, yang didengang-dengungkan membawa damai, justru menjadi pembenar tindak kekerasan? Ayat-ayatnya bahkan menjadi sumber legitimasi kekerasan."[32]

Kebenaran ilahiah direduksi menjadi alat pembenar bagi represi politik dan ekonomi kapitalistik. Simbiosis mutualisme antara aparat bersenjata dan figur religius menciptakan kondisi di mana kekerasan dianggap sah dan bahkan suci. Kondisi ini terus berlanjut melalui produksi wacana, institusionalisasi tafsir tunggal, serta praktik disinformasi yang menormalisasi kekerasan sebagai bagian dari ketertiban sosial dan proyek kekuasaan.

Genealogi relasi kuasa mendiseminasi ke dalam mikrofisika kekuasaan masyarakat sipil. Hegemoni 3M tercermin dari bagaimana nalar kekerasan aparat diadopsi masyarakat dalam menyelesaikan berbagai konflik sosial. Parang Jati secara getir mengamati bahwa

"[A]da lebih banyak orang sipil yang memakai cara-cara militer dibanding anggota militer yang memakai cara-cara sipil."[33]

Penormalan kekerasan represif ini jelas membuktikan bahwa kesadaran disipliner militeristik telah tertanam begitu mendalam. Fakta ini mempertegas kalimat "tidak sipil tidak militer, permainan kekuasaan ada di mana-mana"[34] dalam seluruh lapisan interaksi kehidupan nyata.

Pada akhirnya, konfigurasi tripartit antara monoteisme, modernisme, dan militerisme bukan sekadar relasi fungsional, melainkan sebuah strategi kebudayaan yang menundukkan kemanusiaan seutuhnya. Foucault mengingatkan bahwa wacana kuasa selalu produktif; ia tidak hanya menghancurkan, tetapi juga mencetak subjek yang patuh.[35] Selama ancaman dikonstruksi, rezim ini tetap eksis dan berkuasa. Spiritualisme kritis hadir tepat pada titik retak ini, sebagai kontra-diskursus untuk melucuti selubung kesucian agama serta keangkuhan rasionalitas. Perlawanan etis menuntut penolakan sadar terhadap segala wujud militerisme, sebab ragi militeristik merupakan sumber dosa asal bagi langgengnya kekerasan sosial terstruktur secara masif.

[32] Utami, 478.
[33] Utami, 457.
[34] Utami, 450.
[35] Dengjun Ye and Liyong Tang, "Discourse Control and Power——Foucault's Discourse Control Principle," in *2015 5th International Conference on Computer Sciences and Automation Engineering (ICCSAE 2015)* (Atlantis Press, 2016), 155–59.

Dekonstruksi Spiritualisme Kritis terhadap Kebenaran Tunggal

Jacques Derrida menolak konsep pusat yang stabil dan absolut dalam struktur bahasa maupun pemikiran manusia.[36] Dalam narasi Ayu Utami, monoteisme bekerja sebagai pusat logos yang memaksakan bilangan satu sebagai kebenaran tunggal yang tidak terbantahkan. Dominasi angka satu ini menutup ruang bagi kemajemukan makna yang dilambangkan oleh angka nol atau *sunya*.

"Kita harus berani mengakui bahwa monoteisme berkehendak memonopoli kebenaran, dan tak tahan pada kebenaran-kebenaran lain. Kehadiran dalil-dalil "anti-liyan" sangat mencolok dalam monoteisme, terutama jika dibandingkan dengan agama-agama timur. Yakni, agama-agama yang muncul di benua Asia Tengah ke Timur, seperti Hindu, Buddha, Konghucu, Tao, Shinto, dan agama-agama lokal di wilayah ini."[37]

Dekonstruksi terhadap kebenaran tunggal ini dimulai dengan menggugat struktur hierarkis yang menempatkan yang satu di atas yang banyak. Melalui spiritualisme kritis, subjek diajak mengenali bahwa setiap klaim kemutlakan sebenarnya hanyalah sebuah konstruksi diskursif yang berusaha menyembunyikan kerapuhan fondasinya sendiri demi melanggengkan sebuah kekuasaan.

Monoteisme dalam karya Utami mencerminkan struktur oposisi biner yang bersifat kekerasan dan sangat menindas ala derrida dengan memisahkan konsep Tuhan sebagai entitas satu yang mutlak eksklusif. Sifat pemisahan ini mengakibatkan monoteisme secara inheren sulit menerima perbedaan dan cenderung menggunakan bahasa kekerasan dalam menegakkan otoritasnya.[38] Dekonstruksi bekerja dengan membongkar oposisi biner antara yang benar dan yang sesat atau yang langit dan yang bumi. Dengan menggoyang kemapanan identitas satu, spiritualisme kritis membuka kemungkinan bagi pengakuan terhadap liyan yang selama ini dipinggirkan. Kebenaran tidak lagi dipandang sebagai entitas padat, melainkan sebagai jaringan relasional yang selalu terbuka terhadap penafsiran baru secara terus-menerus tanpa henti.

Konsep *différance* yang diusung Derrida menyatakan bahwa makna selalu tertunda dan tidak pernah hadir secara utuh.[39] Logika ini berkelindan dengan gagasan Ayu Utami mengenai spiritualisme kritis sebagai sebuah "laku kritik" terhadap kemutlakan agama. Seseorang yang spiritualis-kritis menyadari sepenuhnya bahwa "kebenaran selalu tertunda" dan memandang Tuhan sebagai misteri yang tak terperikan.

"Sikap kritis di sini tidak selalu datang dengan sikap skeptis. Seorang yang spiritualis-kritis tidak harus meragukan kebenaran. Ia bisa saja beriman. Tapi seorang spiritualis- kritis adalah orang yang sadar bahwa kebenaran selalu tertunda. Tuhan selalu merupakan misteri. Tak seorang pun bisa mewujudkan kebenaran hari ini, sebab kebenaran yang ada hari ini

[36] John Gabriel Mendie and Stephen Nwanaokuo Udofia, "A Philosophical Analysis of Jacques Derrida's Contributions to Language and Meaning," *International Journal of Humanities, Management and Social Science (IJ-HuMaSS)* 3, no. 1 (2020): 20–34, https://doi.org/10.36079/lamintang.ij-humass-0301.109.
[37] Utami, *Bilangan Fu,* 321.
[38] Utami, 477.
[39] Derrida, *Of Grammatology*.

hanyalah penyelenggaraan kekuasaan semata-mata."[40]

Penundaan makna ini meruntuhkan klaim institusi agama yang sering kali merasa memiliki otoritas penuh atas kehendak Ilahi di dunia. Dengan menerima bahwa kebenaran tidak pernah final, manusia terhindar dari jebakan dogmatisme yang memicu tindakan represif. Kebenaran yang tertunda memberikan ruang bagi kerendahan hati intelektual untuk terus mencari tanpa harus merasa paling benar sendiri di dunia.

Dekonstruksi juga berupaya mengangkat kembali "jejak" atau hal-hal yang telah dihapuskan oleh narasi besar modernitas dan monoteisme dogmatis. Dalam *Bilangan Fu*, agama-agama bumi diposisikan sebagai jejak yang terlindas oleh nilai-nilai baru militerisme serta monoteisme langit yang maskulin. Utami melihat bahwa agama bumi justru secara sistemis memelihara alam, namun sayangnya dilindas oleh nilai-nilai baru.

"...ia integrasikan dengan aliran kepercayaan barunya Neo-Jawanisme, alias Kejawan Anyar. (Karena, katanya, agama langit terbukti tidak bisa menyelamatkan alam. Agama bumilah yang secara sistemis memelihara alam. Sayangnya, agama-agama bumi ini telah terlindas nilai-nilai baru: modernisme, monoteisme, dan militerisme."[41]

Membangkitkan kembali spiritualitas lokal bukan berarti membangun berhala baru, melainkan melakukan strategi dekonstruktif untuk menyeimbangkan dominasi pusat yang destruktif. Melalui revitalisasi ritual lokal dan penghormatan pada bumi, spiritualisme kritis menggugat hegemonitas agama langit yang sering kali abai terhadap keberlanjutan lingkungan. Upaya ini merupakan bentuk resistensi terhadap standarisasi teologis yang memangkas keragaman cara manusia berelasi dengan alam.

Praktik diskriminasi identitas melalui kolom KTP merupakan wujud nyata dari upaya kekuasaan untuk menstabilkan petanda yang sebenarnya selalu cair. Derrida menekankan bahwa identitas tidak pernah tunggal, namun negara sering kali memaksakan kategori terbatas untuk mempermudah kontrol sosial.[42] Utami menyoroti fenomena ini sebagai bentuk kekerasan simbolik terhadap para penghayat kepercayaan lokal di berbagai daerah. Karena kepercayaan mereka tidak diakui secara resmi, mereka terpaksa "tercatat dalam KTP sebagai Islam"[43] hanya demi menyesuaikan diri dengan administrasi negara. Dekonstruksi terhadap administrasi identitas ini membongkar kepalsuan keseragaman yang dipaksakan oleh otoritas politik dan agama mayoritas. Pengakuan terhadap kemajemukan penghayat merupakan langkah krusial untuk menghancurkan tembok eksklusi yang dibangun oleh narasi kebenaran tunggal penguasa.

Melalui spiritualisme kritis, tindakan etis diwujudkan dengan tidak lagi berpretensi memiliki kunci kebebasan atau cahaya terang mutlak. Setiap kebenaran selalu menyimpan bayang-bayang gelap kehendak

[40] Utami, 452.
[41] Utami, 452.
[42] Mendie and Udofia, "A Philosophical Analysis of Jacques Derrida's Contributions to Language and Meaning."
[43] Utami, *Bilangan Fu,* 486.

berkuasa yang harus terus-menerus dicurigai dan dikritisi. Spiritualisme kritis adalah kesadaran bahwa kebenaran tersebar di banyak tempat, sehingga tugas manusia adalah "terus-menerus mengkritik kekuasaan itu".[44] Tujuan dari kritik ini bukanlah untuk menghancurkan tatanan secara total, melainkan untuk menciptakan keseimbangan yang mencegah lahirnya tirani baru. Spiritualisme kritis bertransformasi menjadi agensi perlawanan yang bekerja dari dalam struktur untuk melucuti klaim-klaim kebenaran yang mulai mengeras menjadi dogma. Dengan terus mempertanyakan kekuasaan, subjek menjaga agar ruang publik tetap demokratis dan terbuka bagi sebuah perbedaan.

Angka nol atau konsep *sunya* dalam agama Timur menawarkan alternatif metafisika yang menolak kehadiran penuh dalam satu titik pusat. Derrida mengkritik konsep "penanda transendental" yang menjadi jangkar bagi sistem pemikiran tertutup,[45] mirip dengan konsep bilangan satu dalam monoteisme.

> "Agama-agama timur sangat menekankan konsep ketiadaan, kekosongan, sekaligus keutuhan. Konsep ini ada dalam kata sunyi, sunyat, shunya. Konsep ini ada pada bilangan nol. Sebaliknya, monoteisme menekankan bilangan satu. Tuhan mereka adalah SATU."[46]

Konsep ketiadaan ini meruntuhkan ambisi manusia untuk memonopoli kebenaran karena pusatnya adalah kekosongan yang tidak bisa dikuasai. Spiritualisme kritis mengambil inspirasi dari konsep nol ini untuk menunjukkan bahwa ketuhanan melampaui segala definisi numerik yang membatasi. Dengan demikian, spiritualitas tidak lagi menjadi alat untuk memisahkan diri dari yang lain, melainkan menjadi jembatan menuju pemahaman kesatuan dalam keutuhan.

Penting untuk mengembalikan setiap otoritas pada batas-batas fungsionalnya agar tidak melampaui batas kemanusiaan. Utami dengan tegas menyuarakan perlunya mengembalikan ulama dan agamawan ke tempatnya masing-masing karena mereka pun tidak luput dari nafsu berkuasa. Prinsip utamanya adalah bahwa "tak satu manusia pun boleh menegakkan kebenaran yang absolut"[47] atas nama Tuhan maupun negara. Pernyataan ini merupakan bentuk etika anti-kekerasan yang mengakui keterbatasan manusia dalam menangkap hakikat keilahian yang maha luas. Melalui dekonstruksi, spiritualisme kritis merumuskan ulang relasi antara subjek dan kebenaran sebagai sebuah perjalanan yang tak pernah tuntas. Dengan meruntuhkan kebenaran tunggal, kita membuka pintu bagi keramah-tamahan terhadap perbedaan sebagai fondasi utama kedamaian sejati.

Konstruksi Subjek Etis dan Etika Anti-Kekerasan

Konstruksi subjek etis dalam spiritualisme kritis Ayu Utami dimulai dari pemahaman mendalam tentang laku-kritik. Secara eksternal, "ke luar dirinya, laku-kritik menjadi penyeimbang kekuasaan pihak lain yang terlalu besar"[48]. Hal ini memosisikan subjek sebagai entitas yang waspada terhadap dominasi otoritas luar. Sementara

[44] Utami, 479.
[45] Mendie and Udofia, "A Philosophical Analysis of Jacques Derrida's Contributions to Language and Meaning."
[46] Utami, *Bilangan Fu,* 421.
[47] Utami, 478.
[48] Utami, 480.

itu, secara internal, subjek dituntut untuk memikul tanggung jawab moralnya secara mandiri. Laku-kritik bukan sekadar protes sosial, melainkan transformasi batin yang menempatkan kebenaran pada posisi yang sakral. Dengan menjaga jarak dari kekuasaan yang korup, subjek etis mampu berdiri tegak di atas prinsip keadilan. Inilah fondasi utama bagi terciptanya masyarakat yang demokratis dan menghargai keberagaman identitas tanpa harus terjebak dalam konflik horizontal yang merusak tatanan sosial sekarang.

Bagi Parang Jati, kebenaran bukan instrumen kekuasaan, melainkan beban spiritual yang sunyi. Utami menegaskan bahwa "ke dalam dirinya, laku-kritik memanggul kebenarannya sendiri. Sebab kebenaran adalah misteri".[49] Konsep "memanggul" ini sangat kontras dengan karakter monoteisme Farisi yang cenderung agresif. "Bagi Parang Jati, kebenaran harus dipanggul. Bagi Farisi, kebenaran harus ditancapkan dan ditegakkan".[50] Dengan memikul kebenaran sebagai misteri yang tidak pernah tuntas, subjek etis menghindari sikap arogan yang merasa paling benar. Kerendahan hati intelektual ini menjadi dasar bagi etika anti-kekerasan, karena subjek menyadari keterbatasan manusia dalam memahami rahasia Tuhan. Hanya dengan memanggul misteri tersebut, kebaikan dan kedamaian bisa bertumbuh secara alamiah di muka bumi manusia ini selamanya.

Tragedi kematian Penghulu Semar menjadi ujian bagi konstruksi subjek etis dalam menghadapi kekejaman sistemik. "Beliau adalah orang yang tidak berdosa. Beliau dibunuh dengan sangat terencana"[51]. Pembunuhan ini bukan sekadar tindakan kriminal biasa, melainkan operasi intelijen yang sengaja dirancang untuk melumpuhkan nalar publik melalui horor. Operasi keji ini memiliki "tujuannya sangat jelas: untuk menciptakan teror, ketakutan, dan kebingungan"[52]. Subjek etis dituntut untuk tidak larut dalam pusaran emosi yang destruktif. Dalam situasi krisis, subjek harus tetap tenang dan berpikir jernih agar tidak terjebak dalam skenario kekuasaan. Ketahanan mental menjadi kunci untuk melawan penindasan tanpa harus menggunakan cara kekerasan yang sama seperti lawan demi keadilan hakiki selamanya.

Menanggapi teror tersebut, Parang Jati melakukan tindakan simbolik sebagai bentuk perlawanan etis yang gigih.

> "[T]ak akan saya biarkan pembunuhan ini dilupakan orang. Biarlah Penghulu Semar menjadi simbol korban kekerasan operasi rahasia. Agar jangan operasi ini berlanjut. Agar jangan orang terpancing membantai kambing hitam yang lain."[53]

Upaya merawat ingatan adalah strategi untuk mencegah berlanjutnya siklus kekejaman. Subjek etis menyadari bahwa narasi resmi penguasa sering mengaburkan fakta demi kepentingan politik praktis. Melalui pengungkapan kebenaran sejarah, masyarakat diajak untuk waspada dan tidak mudah terprovokasi oleh fitnah. Etika anti-kekerasan ini mewujud dalam komitmen untuk melindungi mereka yang lemah dari prasangka yang bisa memicu pembantaian di Indonesia.

[49] Utami, 480.
[50] Utami, 468.
[51] Utami, 459.
[52] Utami, 460.
[53] Utami, 460.

Kesadaran etis ini diperluas ke dalam ruang publik melalui kegiatan spiritual yang bersifat inklusif dan terbuka. Peringatan empat puluh hari wafatnya Penghulu Semar diisi dengan "tahlil serta doa antar agama dan kepercayaan"[54]. Perjumpaan berbagai tokoh demokrasi dan pejuang hak asasi manusia menciptakan solidaritas sosial yang melampaui sekat dogmatis. Subjek etis kolektif terbentuk ketika beragam latar belakang bersatu untuk menyuarakan kedamaian. Dalam kerangka ini, doa bukan sekadar ritual privat, melainkan sebuah pernyataan politik yang tegas menentang kekerasan. Kebenaran yang dipanggul secara personal kini menjadi kekuatan komunal yang mampu menyeimbangkan kekuasaan negara. Inklusivitas doa mencerminkan kerinduan akan harmoni sosial di mana setiap individu merasa aman tanpa adanya ancaman penguasa.

Selanjutnya, etika anti-kekerasan Ayu Utami mencakup perlindungan terhadap alam sebagai bagian dari ekosistem kehidupan manusia. Melalui "Ruwatan Bumi", subjek etis menyatukan konsep tradisional dengan kesadaran global untuk menghentikan eksploitasi yang merusak. "Tema Ruwatan Bumi kali ini: Hentikan Kekerasan Pada Bumi dan Manusia"[55]. Kekerasan terhadap alam dianggap setara dengan kekerasan terhadap manusia, karena keduanya bersumber dari nafsu penaklukan yang sama. Subjek dituntut menyadari bahwa bumi bukan sumber daya untuk dikuras, melainkan mitra dalam kehidupan. Kesadaran global ini mendesak penghentian segera segala perusakan lingkungan yang telah melampaui batas kewajaran. Dengan menjaga bumi, manusia sebenarnya sedang menjaga kelangsungan martabat kemanusiaannya sendiri dari kehancuran yang disebabkan oleh keserakahan yang sangat akut.

Identifikasi korban kekerasan dipertegas melalui simbolisme yang sangat kuat antara sosok manusia dan bentang alam. "Penghulu Semar adalah simbol manusia korban kekerasan itu. Sewugunung adalah simbol alam korban kekerasan itu."[56] Simbolisme ini menempatkan penderitaan manusia dan alam dalam satu narasi besar tentang ketidakadilan yang merajalela. Subjek etis harus mampu melihat keterhubungan antara penindasan sosial dan kerusakan ekologis yang terjadi secara simultan. Tanpa pemahaman ini, perjuangan hak asasi manusia akan terasa parsial dan tidak menyentuh akar masalah yang sesungguhnya. Oleh karena itu, etika anti-kekerasan mengharuskan subjek untuk berdiri di sisi semua korban tanpa kecuali. Keberpihakan ini merupakan wujud nyata tanggung jawab moral untuk memulihkan keutuhan ciptaan yang terluka.

Terakhir, model hubungan yang diidealkan adalah dialog, bukan penaklukan paksa yang merusak martabat lawan bicara.

"Kita tahu cara-cara militer dan intelijen: serang, hancurkan, perkosa. Cara-cara militer memang tidak membutuhkan dialog. Tapi pemanjat sejati harus berdialog dengan tebingnya. Sebab, yang ia ingin taklukkan tak lain adalah tebing itu sendiri. Pemanjat sejati baru berhasil memanjat jika ia tidak merusak tebingnya. Jika ia merusak tebing, apa bedanya ia dengan begundal? Perampok atau serdadu itu memperkosa. Tapi seorang satria

[54] Utami, 474.
[55] Utami, 461.
[56] Utami, 462.

atau gentleman sejati bersetubuh dengan perempuan dalam hubungan dialogis."[57]

Melalui analogi pemanjatan, Ayu Utami menekankan pentingnya interaksi yang menghargai integritas subjek lain. Etika anti-kekerasan menolak cara kasar yang bersifat ekspansif terhadap liyan. Hubungan dialogis ini merupakan puncak dari konstruksi subjek etis yang telah matang secara spiritual. Dengan mengedepankan dialog, kekerasan dapat diminimalisir dan harmoni tercipta. Inilah esensi dari spiritualisme kritis yang menjunjung tinggi misteri kebenaran demi tegaknya kedamaian di muka bumi selamanya.

Simpulan

Spiritualisme kritis Ayu Utami, sebagaimana terbaca dalam Bilangan Fu, bukan sekadar kritik sastra melainkan etika anti-kekerasan yang secara genealogis membongkar aliansi monoteisme dogmatis, modernisme instrumental, dan militerisme sebagai satu konfigurasi kuasa yang saling menopang. Melalui pendekatan Foucault dan Derrida, novel ini menunjukkan bagaimana ketiga pilar tersebut memproduksi rezim kebenaran tunggal yang melegitimasi represi—dari perampasan tanah adat hingga pembunuhan simbolik—sambil menyembunyikan kerapuhan fondasinya di balik narasi stabilitas dan kesucian. Spiritualisme kritis mengembalikan kebenaran pada ranah misteri dan *sunya*, sehingga membuka ruang bagi kemajemukan tanpa harus mereproduksi logika penaklukan yang sama.

Implikasinya, etika ini menawarkan model tindakan konkret bagi subjek di tengah krisis militerisme kontemporer Indonesia: bukan konfrontasi frontal, melainkan laku-kritik yang merawat ingatan korban, menolak normalisasi kekerasan sipil-militer, dan menegakkan dialog sebagai cara yang utama dalam menghormati liyan. Dengan demikian, spiritualisme kritis tidak hanya mendekonstruksi dominasi 3M, melainkan juga membangun agensi etis yang mampu menjaga pluralisme tanpa jatuh pada siklus represi baru, sehingga menjadi tawaran moral yang mendesak bagi demokrasi yang kini kembali dirundung bayang-bayang Orde Baru.

Referensi

Adinda, Wisnu. "Spiritualisme Kritis Dalam Novel Bilangan Fu Karya Ayu Utami Analisis Dialogis." UGM, 2009. https://etd.repository.ugm.ac.id/penelitian/detail/44789.

Akmal, A, Sunita Br Sianipar, Nesi Surdikina, and Yessica Devina Hutabarat. "Interaksi Agama Dan Politik Di Indonesia." Socius: Jurnal Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial 1, no. 11 (2024): 117–23. https://doi.org/10.5281/zenodo.11417271.

Apandi, Ade, Ardhia Rachma Cahyani, and Feriana Radika Sari. "Dinamika Politik Dan Militer Di Indonesia Dalam Konteks Pemberontakan Dan Peralihan Kekuasaan (1946-1965)." Journal of Indonesian Social Studies Education 3, no. 1 (2025): 73–85.

BBC News. "Kisah Anak-Anak Penghayat Kepercayaan Yang Mengalami Perundungan Di Sekolah." BBC News, February 28, 2025. https://www.bbc.com/indonesia/articles/ckg8nwz3njlo.

Derrida, Jacques. Of Grammatology. Translated by Gayatri Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2016.

Foucault, M. The Archaeology of Knowledge. Translated by A M S Smith. New York: Pantheon Books, 1972.

[57] Utami, 81.

Foucault, Michel. Discipline and Punish: The Birth of the Prison. Translated by Alan Sheridan. London: Penguin Books, 1977.
Gadamer, Hans-Georg. "The Hermeneutics of Suspicion." In Phenomenology and the Human Sciences, 73–83. Springer, 1984.
Hamudy, Nurul Annisa. "Membaca Saman Dalam Bingkai Etika Tanggung Jawab Emmanuel Levinas." Dekonstruksi 6, no. 01 (2022): 113–27. https://doi.org/10.54154/dekonstruksi.v6i01.91.
Hannan, Abd, and Kudrat Abdillah. "Hegemoni Religio-Kekuasaan Dan Transformasi Sosial Mobilisasi Jaringan Kekuasaan Dan Keagamaan Kyai Dalam Dinamika Sosio-Kultural Masyarakat." Sosial Budaya 16, no. 1 (2019): 9–24. https://doi.org/10.24014/sb.v16i1.7037.
Hasan, Noorhaidi. "Religious Diversity and Blasphemy Law: Understanding Growing Religious Conflict and Intolerance in Post-Suharto Indonesia." Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies 55, no. 1 (2017): 105–26. https://doi.org/10.14421/ajis.2017.551.105-126.
Hoffman, Marcelo. "Foucault's Politics and Bellicosity as a Matrix for Power Relations." Philosophy & Social Criticism 33, no. 6 (2007): 756–78. https://doi.org/10.1177/0191453707080599.
Hussen, Muhammad. "Relasi Kekuasaan Masyarakat Aceh Dalam Novel Tanah Surga Merah Karya Arafat Nur: Studi Kekuasaan Michel Foucault." Syntax Idea 5, no. 10 (2023): 1368–85. https://doi.org/10.46799/syntax-idea.v5i7.2416.
Kearins, Kate, and Keith Hooper. "Genealogical Method and Analysis." Accounting, Auditing & Accountability Journal 15, no. 5 (2002): 733–57. https://doi.org/10.1108/09513570210448984.
Komnas HAM. "Laporan Tahunan Pemantauan Hak Kebebasan Beragama Dan Berkeyakinan Di Indonesia." Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, December 2021.
Kumar, Tiwari Pavan, and Bimal Chandra Roy. "Foucauldian Genealogy as Qualitative Research Method." In Qualitative Research Methods for Dissertation Research, 477–88. IGI Global Scientific Publishing, 2025.
Maisaroh, Siti, Fitri Resti Wahyuniarti, Aang Fatihul Islam Muminin, and Aang Fatihul Islam. "Effective History in the Novels Trilogy of Rara Mendut by Y.B. Mangunwijaya: A Genealogical Study of Michel Foucault." RETORIKA: Jurnal Bahasa, Sastra, Dan Pengajarannya 16, no. 1 (2023): 99–110. https://doi.org/10.26858/retorika.v16i1.35105.
Marcelo, Gonçalo. "Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion." Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies 2, no. 1 (2011): 204–9.
Mendie, John Gabriel, and Stephen Nwanaokuo Udofia. "A Philosophical Analysis of Jacques Derrida's Contributions to Language and Meaning." International Journal of Humanities, Management and Social Science (IJ-HuMaSS) 3, no. 1 (2020): 20–34. https://doi.org/10.36079/lamintang.ij-humass-0301.109.
Nitisor, Andreea Tereza. "Speaking the Despicable: Blasphemy in Literature." Journal for The Study of Religions and Ideologies 16, no. 1 (2007): 69–80.
Ramadani, Atika Suri, and Irma Satriani. "Relasi Kuasa Dan Wacana Resistensi Dalam Novel Janji Karya Tere Liye Perspektif Michel Foucault." DIDAKTIS: Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra Indonesia 3, no. 2 (2025): 67–76. https://doi.org/10.33096/didaktis.v3i2.919.
Utami, Ayu. Bilangan Fu. Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2008.
Widianto, Ahmad Arif, and Fitriatul Hasanah. "Hegemoni 'Agama Resmi' Dan Ambiguitas Kebebasan Berkeyakinan Penghayat Sapta Darma Di Jember, Jawa Timur." Jurnal SMART (Studi Masyarakat,

Religi, Dan Tradisi) 10, no. 2 (2024): 261–76. https://doi.org/10.18784/smart.v10i2.2524.
Ye, Dengjun, and Liyong Tang. "Discourse Control and Power——Foucault's Discourse Control Principle." In 2015 5th International Conference on Computer Sciences and Automation Engineering (ICCSAE 2015), 155–59. Atlantis Press, 2016.
YLBHI. "Menebas Yang Tersisa: Laporan Situasi Demokrasi Dan Hak Asasi Manusia Di Indonesia." Jakarta: Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia, December 23, 2025. https://ylbhi.or.id/informasi/siaran-pers/catatan-akhir-tahun-2025-yayasan-lbh-indonesia-menebas-yang-tersisa-perusakan-sistematis-sisa-sisa-amanat-dan-semangat-reformasi-indonesia/.

Jurnal Dekonstruksi
Online ISSN: 2797-233X
Volume 12, Nomor 3, Juli (2026)

Fragmented Soul: Kritik atas Imajinasi Keutuhan dalam Horizon Pemikiran Lemah (*Pensiero Debole*)

Hendra Soedarsono
SAAT Ministry Center
hen.soedarsono@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini berangkat dari kegelisahan terhadap meningkatnya pengalaman kelelahan eksistensial dan fragmentasi batin dalam kehidupan manusia kontemporer, yang hampir selalu dibaca dalam kerangka kekurangan. Dalam horizon yang menuntut performativitas dan keutuhan, kondisi ini direduksi sebagai kegagalan untuk mencapai kesempurnaan. Melalui penelusuran terhadap akar metafisis dari imajinasi keutuhan dalam tradisi filsafat Barat, mulai dari teleologi Aristoteles, kritik ontoteologi Heidegger, hingga nihilisme Nietzsche, tulisan ini menunjukkan bahwa keutuhan bukanlah kondisi ontologis manusia, melainkan konstruksi normatif yang diwariskan oleh cara berpikir metafisis. Dalam terang pemikiran Gianni Vattimo tentang *pensiero debole*, melemahnya klaim-klaim metafisik tidak dibaca sebagai krisis, melainkan sebagai peluang untuk membebaskan diri dari tuntutan akan fondasi absolut. Dengan demikian ketidakutuhan tidak lagi dipahami sebagai kegagalan aktualisasi, melainkan sebagai kondisi eksistensial yang inheren dalam keberadaan manusia yang historis dan terbuka. Tulisan ini tidak bermaksud untuk menawarkan solusi atas fragmentasi batin, melainkan menggeser cara memahaminya, dari kerangka kekurangan menuju pengakuan atas keterbatasan sebagai bagian dari kenyataan eksistensial manusia.

Kata Kucni:

fragmented soul; *pensiero debole*; nihilisme; metafisika Barat; keutuhan; Vattimo

Pendahuluan

Menjalani abad ke-21 muncul kekhawatiran yang semakin meningkat tentang jumlah penderita depresi di kalangan anak muda dengan usia 10-24 tahun. Survei mendapatkan hasil bahwa depresi dapat mendorong munculnya ide untuk mengakhiri hidup lima kali lebih tinggi dibandingkan mereka yang tidak mengalami depresi.[1] Dalam temuan lain, juga mencatat bagaimana epidemi kesepian dan individualisme menjadi epidemi yang

[1] Kementerian Kesehatan Republik Indonesia, *Depresi Pada Anak Muda Di Indonesia* (Kementerian Kesehatan Republik Indonesia, 2023), https://repository.badankebijakan.kemkes.go.id/id/eprint/5532/1/03%20factsheet%20Keswa_bahasa.pdf.

mempengaruhi kesehatan pada masyarakat.[2]

Situasi ini tidak hanya merisaukan dan menggelisahkan, tetapi juga mendorong lahirnya refleksi kritis bahwa kondisi ini berkaitan langsung dengan keadaan eksistensial manusia di dalam menghadapi kehidupan kontemporer. Seorang filsuf kontemporer bernama Byung-Chul Han, mendiagnosa bahwa sindrom kelelahan menjadi lanskap patologis dari permulaan abad ke-21.[3] Han tidak melihat kelelahan ini disebabkan oleh tekanan eksternal semata, melainkan oleh struktur kehidupan kontemporer yang menuntut individu untuk terus mengoptimalkan diri, berprestasi, dan menjadi subjek produktif tanpa henti. Istilah proyek, inisiatif, dan motivasi menjadi tuntutan tanpa sadar yang memaksa penyembahan terhadap nilai pencapaian yang berujung pada kondisi jiwa yang kelelahan dan terbakar.[4] Dalam tulisan ini, istilah *fragmented soul* digunakan untuk menggambarkan kondisi batin manusia yang kelelahan secara eksistensial.

Tulisan ini tidak bermaksud untuk mereduksi depresi sebagai gangguan klinis yang memerlukan penanganan secara ketat dan melibatkan tenaga profesional. Fokusnya terletak pada memahami pemaknaan yang membentuk cara zaman kontemporer tentang ketidakutuhan manusia dan meresponsnya. *Fragmented soul* menjadi sebuah kategori filosofis untuk menelusuri struktur pemikiran yang melatarbelakangi kecemasan terhadap kondisi tersebut.

Dalam kerangka berpikir yang menuntut performativitas dan fungsionalitas, kondisi batin ini hampir selalu dibaca sebagai sebuah kekurangan. *Fragmented soul* direduksi sebagai penyakit yang harus disembuhkan, gangguan psikis yang wajib untuk diselesaikan, dan ketidakutuhan yang perlu dilengkapi. Kegagalan untuk memulihkan kondisi jiwa ini, dianggap akan berakibat pada kehampaan tanpa akhir. Oleh karena itu tidak jarang kita menemukan bermunculan upaya-upaya untuk memperbaiki dengan tujuan supaya kondisi jiwa dapat kembali kepada keutuhannya. Beragam pendekatan dan cara dipakai untuk meredam perkembangannya, menekan akselerasinya, dan mengendalikan penyebarannya. Tujuan akhirnya adalah kembali pada kondisi utuh, sehat dan sempurna. Namun apakah pemikiran ini adalah pemikiran yang tepat? Apakah manusia memang dilahirkan untuk mencapai kesempurnaan? Apa itu kesempurnaan? Apa itu keutuhan?

Untuk menjawab kondisi ini kita akan menelusuri pemikiran dari seorang filsuf Italia bernama Gianni Vattimo. Dengan pemikirannya yang khas yaitu *Pensiero Debole* atau Pemikiran Lemah, kita akan dapat memahami mengapa dunia terus dikendalikan oleh keinginan untuk menjadi utuh, dan mengapa hal tersebut malah membuat kita semakin tidak utuh. Lalu usulan bahwa pemikiran lemah dapat

[2] Resiko kematian meningkat, penyakit jantung, peningkatan jumlah hipertensi dan diabetes, penurunan imunitas, depresi yang mengarah kepada tindakan menyakiti diri sendiri hingga bunuh diri. U.S. Department of Health and Human Services, *Our Epidemic of Loneliness and Isolation: The U.S. Surgeon General's Advisory on the Healing Effects of Social Connection and Community* (U.S. Department of Health and Human Services, 2023), 24–29, https://www.hhs.gov/sites/default/files/surgeon-general-social-connection-advisory.pdf.

[3] Han Byung-Chul, *The Burnout Society*, trans. Erik Butler (Stanford University Press, 2015), 1.

[4] Byung-Chul, *The Burnout Society*, 10.

menjadi fondasi yang melegakan bagi kondisi zaman yang menuntut keutuhan.

Keutuhan sebagai produk metafisika Barat

Ketegangan antara kelelahan eksistensial dan tuntutan kepada keutuhan tidak muncul secara kebetulan. Keutuhan dan kesempurnaan memiliki kaitan dengan cara Barat memahami Ada, kebenaran dan makna. Dengan kata lain, krisis batin kontemporer merupakan warisan dari metafisika Barat yang sejak awal memandang keutuhan sebagai norma, dan kesempurnaan sebagai yang ideal. Untuk memahami mengapa ketidakutuhan kerap dianggap sebagai kegagalan, kita perlu menelusuri kembali cara berpikir metafisis yang membentuk gambaran tentang keutuhan itu sendiri.

Dalam tradisi filsafat Barat, Pencarian 'Ada' ini telah mengakar sejak awal filsafat Yunani, seperti yang terlihat pada pemikiran Thales, Anaximander, dan Heraklitus, yang berusaha mengagas dasar dari segala keberadaan sebagai sebuah entitas yang tidak bergantung pada apa pun, tetapi menjadi dasar bagi segala sesuatu yang lain. Pemikiran ini mencapai puncaknya dalam filsafat Aristoteles, yang memperkenalkan konsep tentang penyebab pertama yang tidak disebabkan oleh apa pun (*unmoved mover*).[5]

Aristoteles menggunakan istilah *Theos* sebagai rujukan pada prinsip penggerak utama (*unmoved mover*). Namun, *Theos* dalam konsep Aristoteles bukanlah Tuhan dalam pengertian teologis, melainkan prinsip metafisik yang sifatnya abstrak, bukan pribadi. Tujuannya adalah memberikan landasan rasional mengenai asal usul dan dasar keberadaan dalam kerangka pemikiran metafisik. Dalam perkembangannya, pemikiran Aristoteles diadopsi oleh filsuf seperti Thomas Aquinas dan Ibnu Sina, yang mengintegrasikan ide ini dengan konsep Tuhan yang transenden dalam agama monoteistik. Akhirnya, kerangka berpikir ini menghasilkan konsep Tuhan sebagai entitas, substansi atau keberadaan tertinggi yang menjadi dasar metafisik bagi keberadaan dan ilmu pengetahuan. Dari sinilah, muncul imajinasi tentang kesempurnaan, keutuhan dan finalitas.

Pandangan ini berpulang pada pemikiran teleologis Aristoteles, yaitu gagasan bahwa setiap yang ada bergerak kepada suatu *telos*, sebuah tujuan atau akhir yang memiliki aktualisasi paling sempurna. Ada perbedaan antara potensi dan aktualitas, selama sesuatu belum sepenuhnya menjadi maka ia masih berada dalam ruang potensi, sesuatu hanya dianggap sempurna ketika potensinya teraktualisasi secara penuh.

Dalam pola pemikiran semacam ini, ketidakutuhan cenderung dibaca sebagai kondisi yang belum selesai atau sebuah kekurangan yang perlu diarahkan menuju kepada kepenuhan. Struktur ini membentuk sebuah imajinasi tentang keutuhan sebagai norma ontologis. Pola pikir yang akhirnya meresap ke dalam cara manusia memahami dirinya, yaitu ketika dirinya dibayangkan sebagai sebuah proyek menuju kesempurnaan. Ketidakutuhan mulai dipandang sebagai kegagalan aktualisasi. Dalam konteks modern yang menuntut

[5] Aristotle, *Aristotle's Metaphysics, Volume II: Books VII-XIV*, ed. W. D. Ross, Oxford Classical Texts (Clarendon Press, 1924), Book XII, 7.

performativitas dan produktivitas, imajinasi ini menjadi bahan bakar bagi obsesi terhadap optimalisasi diri. Depresi, kelelahan, dan fragmentasi batin menjadi sebuah pertanda bahwa proyek menjadi utuh belumlah berhasil. Obsesi inilah yang hendak dipersoalkan dalam tulisan ini.

Kritik terhadap konsep keutuhan

Dalam horizon ini Martin Heidegger juga mengajukan kritiknya melalui konsep ontoteologi. Baginya ontoteologi adalah cara berpikir metafisika Barat yang dalam upayanya mencari dasar paling akhir dari keberadaan, memahami 'Ada' sebagai sesuatu yang sekaligus bersifat ilahi (*theos*) dan dirumuskan secara rasional (*logos*). [6] Dengan demikian, pencarian metafisik atas 'Ada' yang paling dasar tidak hanya menetapkan satu prinsip tertinggi, tetapi juga mengikatnya dalam kerangka rasionalitas yang menuntut kepastian, keutuhan, dan fondasi yang stabil.

Yang dikritik oleh Heidegger adalah proses reduksi yang terjadi pada 'Ada', 'Ada' menjadi terkuasai, dirasionalisasi, dan terdefinisikan, ia tidak lagi dibiarkan sebagai misteri yang melampaui penguasaan manusia, melainkan ditempatkan dalam kerangka yang dapat dihitung, dijelaskan, dan distabilkan. Dalam kerangka pemahaman semacam ini, cara kita memahami kebenaran juga terpengaruh, realitas dipahami dalam horizon totalitas yang menuntut kepastian dan keutuhan. Struktur totalitas ini melahirkan sikap dominatif terhadap realitas, di mana segala bentuk yang memiliki arti yang berbeda dianggap tidak benar. Dalam bahasa Gianni Vattimo, ia menyebut kondisi ini sebagai totalitarianisme yang merusak.

Dalam bukunya *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture* (1988), Vattimo menulis: "*Bagi Heidegger, 'Ada' dihancurkan sejauh ia sepenuhnya ditransformasikan menjadi nilai*."[7] Menurut Vattimo, 'Ada' yang direduksi menjadi sebuah entitas yang memiliki nilai mutlak dan diposisikan sebagai kebenaran terakhir yang final dan mengikat, menyebabkan dominasi totalitarianisme. Dalam pandangan ini, segala sesuatu yang tidak bersifat absolut dan universal dianggap tidak pantas diberikan predikat Tuhan atau dijadikan sumber segala sesuatu. Akibatnya, manusia yang memberi nilai justru terjebak dan bahkan menyembah nilai tersebut, yang pada akhirnya mendominasi segala aspek kehidupan mereka.[8]

Ironisnya struktur totalitas ini secara paradoks juga mengandung kerapuhan di dalam dirinya sendiri. Friedrich Nietzsche menyebutnya sebagai nihilisme, keadaan ketika nilai-nilai tertinggi dalam hidup manusia seperti kebenaran dan keadilan kehilangan daya legitimasi dan fondasi metafisiknya. Kondisi ketika manusia tidak lagi percaya kepada simbol nilai mutlak, misalnya Tuhan, dan modernisme yang berusaha menggantinya dengan nilai baru

[6] A. Setyo Wibowo, "Heidegger Melampaui Metafisika," *BASIS* 63, nos. 05–06 (2014): 24–25.

[7] "*for Heidegger, Being is annihilated insofar as it is transformed completely into value*." Gianni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-Modern Culture*, trans. Jon R. Snyder (Polity Press, 1988; originally published as *La Fine Della Modernita*), 20.

[8] Vattimo mengutip seorang tokoh bernama Theodor W. Adorno, yang menggunakan istilah "*Total Organization*" untuk menggambarkan kondisi modern di mana semua hal diatur dan dikontrol secara total oleh logika maupun teknologi modern. Gianni Vattimo, *Belief*, trans. Luca D'Isanto and David Webb, Cultural Memory in the Present (Stanford University Press, 1999), 30.

seperti rasionalitas, sains, dan teknologi yang juga berfungsi sebagai fondasi alternatif. Nihilisme tidak menandai kehancuran total makna, melainkan runtuhnya klaim akan fondasi yang tidak tergoyahkan. Namun, hal ini tidak serta-merta menghapus pola pikir totalitas yang telah mengakar dalam budaya Barat. Struktur pemikiran kuat tetap bekerja dalam praksis sosial dan cara manusia memahami dirinya. Di sinilah fragmentasi batin tetap terjadi, karena tuntutan terhadap manusia tentang keutuhan tetap terjadi di dalam dunia yang fondasinya sendiri telah retak.

Pensiero debole (pemikiran lemah)

Berbeda dengan pembacaan yang melihat nihilisme sebagai krisis yang harus diatasi, Vattimo justru menerjemahkannya sebagai peluang historis. Bagi Vattimo, melemahnya klaim-klaim metafisik yang selama ini menopang kebenaran absolut bukanlah krisis yang harus diselesaikan, melainkan kesempatan untuk membebaskan diri dari kekerasan absolutisme. Dalam horizon inilah pemikiran lemah bertumpu.

Pensiero debole atau pemikiran lemah, merupakan konsep milik Vattimo terhadap ideologi 'kuat' yang tanpa disadari telah mendominasi cara berpikir budaya Barat selama berabad-abad.[9] sebagaimana dirumuskan dalam pembacaan Jon R. Snyder terhadap pemikirannya dalam pengantar terjemahan *The End of Modernity* (1988). Hal ini dikarenakan konsep 'kuat' yang bercirikan kepastian, absolutisme, dan universalitas tidak lagi relevan di era pascamodern. Dalam dunia yang semakin plural dan kompleks, kebenaran tidak lagi dapat dianggap sebagai sesuatu yang tunggal dan final, melainkan selalu bersifat historis, kontekstual, dan terbuka terhadap interpretasi.[10]

Pemikiran lemah adalah sebuah pendekatan baru dan tidak biasa dalam menanggapi pola berpikir 'kuat' yang telah menjadi tradisi dominan dalam sejarah peradaban manusia. Pola pikir 'kuat' terlalu mengakar dan terus direproduksi dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat, hal ini terlihat dari bagaimana budaya dunia cenderung memahami dan merespons segala sesuatu dalam kerangka kekuatan, otoritas, dan kepastian absolut. Meskipun banyak individu dan kelompok menyadari dampak negatif dari dominasi pola pikir 'kuat', ironisnya, cara yang digunakan untuk melawan tradisi ini justru tetap mengandalkan prinsip yang sama. Dalam berbagai dinamika sosial dan politik, ketika sebuah otoritas dominan digulingkan, sering kali yang menggantikannya adalah otoritas baru yang tidak kalah represif. Dengan demikian, siklus kekuasaan tetap berulang, tanpa adanya perubahan mendasar dalam cara berpikir.[11]

Vattimo menawarkan sebuah pendekatan yang berlawanan dengan pola pikir dominan. Vattimo seperti berkata dengan

[9] "…Being which is defined in terms of objectivity, that is, in terms of clarity, stability, and unshakable uncertainty." Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-Modern Culture*, 42.

[10] "..after the arrival of philosophical nihilism, each human subject is faced with a world in which there are always only further interpretive choices, rather than absolute values." Jon R. Snyder, "Translator's Introduction," in *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, trans. Jon R. Snyder (Johns Hopkins University Press, 1988), xxii.

[11] "..while, on the one hand, they reject on principle the system of Western metaphysical thought, on the other hand they are equally cognizant of the fact that the concept of 'overcoming' belongs to that same system, and must therefore also be rejected." Vattimo, "Translator's Introduction," xvii.

lantang, "saya tidak apa-apa jika lemah", lemah itu bukanlah hal yang tabu, yang salah, dan yang harus dihindari, sebaliknya kelemahan adalah kebenaran yang harus dipertimbangkan. 'Lemah' mewakili semua yang berlawanan dengan 'kuat', orientasinya menegasi semua yang pasti, dominan, mutlak dan otoritatif. Pemikiran lemah mengedepankan keterbukaan, dialog, dan pluralisme, yang memungkinkan berbagai perspektif dapat eksis berdampingan tanpa harus mengklaim superioritas satu sama lain.[12]

Pemikiran lemah mengungkapkan bahwa kebenaran tidaklah sesederhana kesesuaian antara pernyataan (proposisi) dengan kenyataan objektif, tetapi melampaui itu karena kebenaran selalu terkait dengan konteks paradigma tertentu dan keterikatan historis, daripada fakta objektif yang tidak terbantahkan. Keutuhan tidak lagi dipahami sebagai norma yang harus dicapai, karena manusia bukanlah sekedar proyek menuju titik final. Ketidakutuhan bukan lagi kegagalan aktualisasi, melainkan kondisi eksistensial yang inheren dalam keberadaan manusia.

Ketidakutuhan sebagai kondisi ontologis

Melalui pemikiran lemah, kita dapat melihat bahwa secara ontologis, keutuhan telah kehilangan legitimasinya. Jika dalam metafisika Barat keutuhan dipahami sebagai norma dan tujuan akhir aktualisasi, maka dalam horizon ontologi lemah, keberadaan tidak lagi bergerak menuju kepenuhan final, melainkan dipahami sebagai peristiwa yang terbuka dan historis. Keutuhan tidak lagi menjadi fondasi ontologis, melainkan konstruksi normatif yang diwariskan oleh imajinasi metafisik.

Pandangan ini memperoleh penguatan dari tinjauan antropologis filsafat. Arnold Gehlen memahami manusia sebagai makhluk yang secara biologis tidak lengkap, maksudnya adalah manusia memiliki kondisi dasar sebagai yang tidak ideal, tidak sempurna, atau tidak utuh. Manusia tidak memiliki insting kuat atau struktur tubuh untuk beradaptasi yang spesifik, tidak seperti hewan. Ketidaklengkapan ini bukan cacat yang harus diperbaiki, melainkan kondisi dasar yang justru memungkinkan manusia membangun dunia simbolik dan institusionalnya.[13] Manusia tidak pernah hadir sebagai substansi yang final dan selesai, melainkan merupakan pengada yang harus terus menerus membentuk diri dan mengalami pembentukan.

Dengan demikian, maka ketidakutuhan bukanlah penyimpangan dari bentuk ideal, melainkan modus eksistensi itu sendiri. Yang harusnya dipersoalkan bukanlah fragmentasi jiwa, melainkan imajinasi tentang kepenuhan yang dipaksakan sebagai norma. Kita perlu merubah paradigma tentang ketidakutuhan sebagai kegagalan aktualisasi, melainkan sebagai ekspresi dari kondisi ontologis manusia yang memang tidak pernah tertutup secara final.

Maka pertanyaan yang tersisa bukan lagi bagaimana memulihkan ketidakutuhan menuju kepenuhan, melainkan bagaimana melepaskan imajinasi tentang keutuhan yang selama ini dipaksakan sebagai norma.

[12] "The practice of weak thought would consist in contaminating the rational languages of science and technology by insisting on their connection to, and unity with, the other languages of contemporary culture." Vattimo, "Translator's Introduction," liii.

[13] Arnold Gehlen, "Man: His Place and Nature," in *Interpreting Man*, ed. Dennis M. Weiss, Critical Studies in the Humanities (2002; The Davies Group, Publishers, n.d.), 59–62.

Pemikiran lemah membebaskan manusia dari tuntutan akan kesempurnaan dan fondasi absolut, tetapi pembebasan ini terutama merupakan pergeseran paradigma pemahaman. *Fragmented soul* tidak lagi dibaca sebagai kegagalan ontologis yang harus disembuhkan, melainkan sebagai kondisi keberadaan yang menyingkapkan rapuhnya konstruksi tentang kesempurnaan itu sendiri.

Penutup

Akhirnya, tulisan ini tidak dimaksudkan untuk menawarkan solusi atas depresi maupun merumuskan sebuah sikap praktis terhadap pengalaman *fragmented soul.* Tujuannya hanyalah menggeser cara pandang yang selama ini menempatkan *fragmented soul* di dalam kerangka kekurangan. Yang berubah adalah titik pemahamannya, keterpecahan, ketidakutuhan, tidak lagi ditafsirkan sebagai kegagalan ontologis. Namun sebagai bagian dari kenyataan bahwa keberadaan manusia sendiri sesungguhnya adalah sesuatu yang tidak pernah sepenuhnya tertutup dan selesai.

Tulisan ini berupaya untuk menunjukkan bahwa cara kita memahami manusia turut membentuk cara kita memahami keterpecahannya. Ketika paradigma tentang kesempurnaan dilemahkan, sebuah ruang baru terbuka untuk melihat bahwa kehidupan manusia memang tidak pernah sepenuhnya utuh. Jika tidakutuhan bukan lagi dilihat sebagai cacat dari bentuk ideal, maka tekanan untuk selalu kembali kepada keutuhan juga kehilangan dasar metafisiknya. Dalam dunia yang fondasinya tidak lagi absolut, pengalaman fragmentasi tidak perlu segera dipulihkan agar dapat dianggap sah sebagai bagian dari kehidupan manusia.

Daftar Pustaka

Aristotle. *Aristotle's Metaphysics, Volume II: Books VII-XIV*. Edited by W. D. Ross. Oxford Classical Texts. Clarendon Press, 1924.

Byung-Chul, Han. *The Burnout Society*. Translated by Erik Butler. Stanford University Press, 2015.

Gehlen, Arnold. "Man: His Place and Nature." In *Interpreting Man*, edited by Dennis M. Weiss. Critical Studies in the Humanities. 2002; The Davies Group, Publishers, n.d.

Kementerian Kesehatan Republik Indonesia. *Depresi Pada Anak Muda Di Indonesia*. Kementerian Kesehatan Republik Indonesia, 2023. https://repository.badankebijakan.kemkes.go.id/id/eprint/5532/1/03%20factsheet%20Keswa_bahasa.pdf.

U.S. Department of Health and Human Services. *Our Epidemic of Loneliness and Isolation: The U.S. Surgeon General's Advisory on the Healing Effects of Social Connection and Community*. U.S. Department of Health and Human Services, 2023. https://www.hhs.gov/sites/default/files/surgeon-general-social-connection-advisory.pdf.

Vattimo, Gianni. *Belief*. Translated by Luca D'Isanto and David Webb. Cultural Memory in the Present. Stanford University Press, 1999.

Vattimo, Gianni. *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-Modern Culture*. Translated by Jon R. Snyder. Polity Press, 1988. Originally published as *La Fine Della Modernita*.

Vattimo, Gianni. "Translator's Introduction." In *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, translated by Jon R. Snyder. Johns Hopkins University Press, 1988.

Wibowo, A. Setyo. "Heidegger Melampaui Metafisika." *BASIS* 63, nos. 05–06 (2014): 28–29.

Jurnal Dekonstruksi
Online ISSN: 2797-233X
Volume 12, Nomor 3, Juli (2026)

Keadilan Sosial bagi Kaum Rentan dan Terpinggirkan dalam Perspektif Etika Relasional Judith Butler

Yosef Gunawan
Fakultas Teologi Wedabhakti, Universitas Sanata Dharma
wawanyosep28@gmail.com

Abstrak

Dalam kehidupan bersama selalu hadir kelompok rentan dan terpinggirkan akibat ketidakadilan sosial, yang kerap mengalami penindasan sehingga hak dan martabatnya terabaikan. Situasi ini menuntut pengakuan yang sungguh-sungguh atas kemanusiaan mereka sebagai bagian tak terpisahkan dari kehidupan bersama. Judith Butler menawarkan etika relasional sebagai kerangka untuk memahami kerentanan dan marginalisasi manusia. Penelitian ini bertujuan menggali pemikirannya sebagai dasar analisis realitas kelompok tertindas. Dua pertanyaan utama diajukan: bagaimana realitas kehidupan kaum tertindas dan terpinggirkan di tengah kehidupan bersama? Bagaimana konsep etika relasional Judith Butler menawarkan dasar etis untuk membangun kehidupan berkeadilan bersama mereka? Hasil penelitian menunjukkan bahwa etika relasional menekankan pengakuan dan kerentanan sebagai kondisi dasar manusia yang saling bergantung, sehingga pengakuan timbal balik menjadi fondasi keadilan sosial dan kemanusiaan.

Kata Kunci

Etika Relasional; Judith Butler; Kaum Rentan dan Terpinggirkan; Keadilan Sosial.

Pendahuluan

Manusia adalah makhluk sosial yang memiliki kemampuan untuk berinteraksi satu sama lain. Sebagai makhluk yang hidup dalam kebersamaan, manusia tidak dapat hidup secara individu dan terisolasi. Mereka membutuhkan kehadiran orang lain sebagai mitra dalam interaksi, sehingga kebersamaan menjadi kondisi yang tak terelakkan dalam kehidupan manusia. Dalam kehidupan komunal ini, manusia tidak hanya diminta untuk memperjuangkan kepentingan pribadinya, tetapi juga dituntut untuk menumbuhkan empati dan kepedulian terhadap orang lain, agar sejalan dengan identitasnya sebagai makhluk sosial. Namun, dalam dinamika kehidupan sosial, seringkali terjadi fenomena ketidakadilan yang berasal dari sikap egois individu tertentu yang mengabaikan keberadaan dan hak-hak orang lain. Pada akhirnya, manusia

tidak lagi saling menghormati hak, kehormatan, dan martabat, melainkan saling memandang sebagai objek yang tidak berbeda dengan barang belaka.[1] Fenomena ini terus mengakar dalam sejarah manusia, meskipun manusia pada dasarnya adalah makhluk yang hidup dalam hubungan sosial. Ada banyak insiden ketidakadilan sosial yang terjadi saat ini. Tidak hanya dalam aspek sosial, politik, dan ekonomi, tetapi juga dalam bentuk diskriminasi terhadap suku, ras, agama, dan kelas, diskriminasi terhadap kelas sosial tertentu, dan marginalisasi gender.[2]

Realitas seperti ini menuntut kesadaran akan pentingnya refleksi etis. Refleksi semacam itu diperlukan untuk mengkaji kembali akar masalah umat manusia, cara manusia saling memandang, dan upaya membangun struktur sosial yang lebih tertib di mana keadilan ditegakkan oleh semua pihak. Dalam membahas masalah ini, sosok yang dibahas dalam artikel ini adalah Judith Butler, seorang filsuf kontemporer yang telah menghasilkan banyak karya penting tentang gender, kekuasaan, dan etika. Salah satu kontribusi signifikan Butler terletak pada pemikirannya tentang relasionalitas, yang tercermin dalam dua gagasan utama, yaitu etika pengakuan dan kerentanan.[3] Ada banyak pemikiran tentang pentingnya pengakuan dalam hubungan manusia. Misalnya, Axel Honneth berbicara tentang pengakuan dalam konteks sosial (perjuangan untuk pengakuan) dan menyoroti perjuangan sosial untuk mendapatkan pengakuan. Selain itu, ada Charles Taylor, yang menekankan pengakuan sebagai kebutuhan dasar untuk identitas dalam masyarakat multikultural, dan Levinas, yang melihat etika pengakuan dalam kaitannya dengan "Yang Lain." Namun, Butler menawarkan sesuatu yang baru. Butler tidak hanya berbicara tentang perlunya pengakuan tetapi juga mengungkapkan kerentanan universal dan hubungan relasional. Pendekatan Butler berusaha untuk secara kritis memeriksa struktur kekuasaan (kekuatan struktural) yang merupakan salah satu penyebab tidak adanya penghargaan terhadap "yang lain".

Dalam pandangan Butler, etika relasional bukan hanya tindakan sukarela atau pilihan moral yang penuh kasih dari individu, tetapi menyentuh langsung pada esensi kemanusiaan itu sendiri. Pengakuan kerentanan manusia adalah struktur relasional yang melekat pada sifat manusia. Manusia memahami dan membentuk dirinya sendiri melalui hubungan dengan orang lain dan melalui pengakuan yang mereka terima dari orang lain. Oleh karena itu, penolakan untuk membangun hubungan dalam bentuk pengakuan—baik terhadap individu maupun terhadap kehidupan tertentu—pada dasarnya adalah tindakan yang mengurangi dasar relasional umat manusia itu sendiri. Etika relasional Butler menekankan pentingnya pengakuan sesama manusia dalam semua kerentanan mereka, tanpa diskriminasi. Model etika ini menolak pandangan yang memahami pengakuan sebagai tindakan sepihak kelompok dominan terhadap yang lemah. Sebaliknya,

[1] Eko Hidayat, "Perlindungan Hak Asasi Manusia dalam Negara Hukum Indonesia," *ASAS: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah* 8, no. 2 (2016): 80–81, https://doi.org/10.24042/asas.v8i2.1249.

[2] Ayten Gündoğdu, "Critical Phenomenology of Racial Vulnerability: Judith Butler and the Rodney King Trial," *American Political Science Review*, published online ahead of print, 2025, 3, https://doi.org/10.1017/S0003055425100932

[3] Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London: Verso, 2004), 130.

pengakuan dipahami sebagai hubungan timbal balik yang mendasar dan konstitutif untuk kehidupan manusia bersama.

Tulisan ini didasarkan pada kesadaran etis untuk membela kelompok terpinggirkan atau mereka yang terpinggirkan. Membela kelompok-kelompok ini tidak cukup melalui pemenuhan hak-hak formal saja, tetapi harus berakar pada kesadaran etis yang lebih dalam dan lebih mendasar. Dengan menggunakan metode tinjauan pustaka, penelitian ini mencoba mengkaji pemikiran Judith Butler sebagai kerangka analisis untuk memahami realitas kehidupan masyarakat marjinal yang mengalami penindasan. Maka dari itu, pertanyaan utama yang menjadi fokus penelitian ini adalah bagaimana realitas kehidupan mereka yang tidak dikenali dapat dipahami, dan bagaimana konsep etika relasional Butler dapat memberikan dasar etis untuk pengakuan kehidupan mereka. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa pemikiran Butler mengarah pada etika relasional yang menjadikan pengakuan kerentanan bersama sebagai dasar keadilan sosial. Kesadaran ini penting tidak hanya untuk membela yang tertindas, tetapi juga untuk membongkar sistem kekuasaan yang secara struktural membentuk hierarki sosial. Dengan demikian, pengembangan etika pengakuan dan kerentanan seperti yang dirumuskan oleh Butler dapat menjadi salah satu cara untuk mempertahankan kehidupan orang-orang yang terpinggirkan dan membangun tatanan sosial yang lebih adil dan merata

Metode Penelitian

Metode yang digunakan penulis dalam penelitian ini adalah metode deskriptif kualitatif. Metode kualitatif adalah pendekatan penelitian yang berfokus pada pemahaman dan interpretasi makna suatu peristiwa, interaksi, atau perilaku sosial dalam konteks tertentu, berdasarkan kerangka teori tertentu.[4] Pendekatan ini tidak mengandalkan prosedur statistik dalam memperoleh dan menganalisis data, tetapi menekankan interpretasi yang mendalam dan reflektif terhadap realitas sosial yang sedang dipelajari.[5] Sementara itu, penelitian deskriptif bertujuan untuk memberikan penjelasan atau deskripsi yang sistematis, faktual, dan akurat tentang berbagai fenomena, baik alam maupun yang merupakan hasil konstruksi atau rekayasa manusia.[6] Dalam hal ini, penulis menggunakan pendekatan studi pustaka dan observasi tidak langsung. Studi Pustaka menggunakan dua model sumber yaitu sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primernya adalah buku yang ditulis oleh Judith Butler yang berjudul *Precarious life: The powers of mourning and violence, The Psychic Life of Power* dan *Giving an account of oneself*. Sedangkan sumber sekunder diperoleh melalui buku, artikel, majalah dan tulisan-tulisan di website yang membahas tentang pemikiran Judith Butler tentang kaum rentan dan terpinggirkan. Dalam observasi, penulis memfokuskan pada pengamatan pada video di youtube dan berbagai postingan di media sosial untuk menambah data tentang realitas kehidupan kaum rentan dan terpinggirkan. Dari kedua

[4] Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2013), 8.
[5] Feny Rita Fiantika et al., *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Sumatera Barat: PT Global Eksekutif Teknologi, 2022), 3
[6] Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2007), 11

metode tersebut, penulis bisa secara sistematis membahas mengenai topik yang akan diangkat dalam tulisan ini. Fokus penelitian ini diarahkan untuk memahami hak-hak kelompok rentan dan terpinggirkan, yang dieksplorasi melalui etika relasional Judith Butler.

Isi atau Pembahasan

Subjektivitas Relasional

Manusia adalah subjek yang dibentuk oleh masyarakat. Dalam masyarakat, manusia dibentuk melalui hubungan dengan orang lain, sehingga subjektivitas manusia adalah konstruksi sosial yang terbentuk melalui interaksi manusia dengan lingkungan sosial, budaya, politik, dan bahasa. Tidak ada individu yang sepenuhnya otonom, melainkan menjadi subjek melalui pengakuan, penilaian, dan struktur sosial yang mengelilinginya.[7] Pemikiran Judith Butler tentang subjektivitas manusia dipahami sebagai hasil dari proses performatif yang terjadi terus menerus dalam diri individu ketika mereka bertemu dengan orang lain. Identitas seseorang, terutama identitas gender, tidak dipahami sebagai sesuatu yang tetap atau esensial, tetapi sebagai konstruksi yang terbentuk, diulang, dan dinegosiasikan melalui kekuatan bahasa, norma sosial, dan struktur kekuasaan yang mengelilinginya. Pembentukan subjektivitas dalam diri seseorang tidak berasal dari esensi individu yang otonom, tetapi muncul melalui hubungan sosial dengan orang lain. Dalam konteks kehidupan sosial, individu membentuk dan dibentuk oleh berbagai norma, praktik bahasa, dan nilai-nilai sosial yang berlaku. Oleh karena itu, bagi Butler, subjektivitas selalu hadir dalam dan melalui hubungan dengan orang lain. Individu tidak pernah ada dalam isolasi, tetapi selalu membutuhkan dan dibutuhkan oleh orang lain dalam proses menjadi diri mereka sendiri.[8]

Subjektivitas dalam pemikiran Judith Butler tidak hanya dipahami sebagai hasil dari konstruksi sosial yang terbentuk melalui bahasa dan norma, tetapi juga sebagai bidang etika di mana manusia saling berhubungan dan saling mempengaruhi. Ketika seseorang menjadi subjek melalui proses pengakuan sosial, pada saat yang sama mereka juga menjadi rentan terhadap cara masyarakat menilai, melabeli, dan mengakui keberadaan mereka. Dalam konteks ini, etika Butler muncul dari kesadaran bahwa setiap bentuk subjektivitas selalu terbentuk dalam kaitannya dengan orang lain. Dengan kata lain, menjadi subjek berarti selalu berada dalam jaringan ketergantungan dan keterikatan sosial. Menurut Butler, subjektivitas adalah dasar untuk etika relasional: etika yang didasarkan pada kesadaran akan keterikatan, kerentanan, dan tanggung jawab terhadap kehidupan lain. Etika ini menolak pandangan otonom subjek dan menggantinya dengan pemahaman bahwa menjadi manusia berarti selalu hidup dalam jejaring sosial yang menuntut pengakuan, empati, dan tanggung jawab terhadap orang lain.

---

[7] Amelia Rugun Sirait, "Subjektivitas dan Relasi Sosial dalam Instagram" (skripsi, Universitas Gadjah Mada, 2020), 10.

[8] M. Yaghoubi-Notash, V. N. Mohammad, and M. Soufiani, "Language, Gender and Subjectivity from Judith Butler's Perspective," *Philosophical Investigations* 13, no. 28 (2019): 307, https://doi.org/10.22034/jpiut.2019.32522.2276.

Dalam karyanya *The Psychic Life of Power*, Butler menunjukkan bahwa proses pembentukan subjek tidak semata-mata hasil dari tekanan sosial, tetapi juga melibatkan motivasi psikologis atau batin.[9] Dia menolak pandangan bahwa manusia hanyalah korban pasif dari norma sosial; sebaliknya, dia menegaskan bahwa ada dimensi psikologis dan dorongan batin atau motivasi internal yang membuat individu secara tidak sadar berpartisipasi dalam proses pembentukan diri mereka sendiri. Ini berarti bahwa subjek tidak hanya dibentuk "dari luar" oleh kekuatan sosial, tetapi juga "dari dalam" melalui mekanisme psikologis seperti rasa bersalah, keinginan untuk dikenali, atau kebutuhan untuk dicintai. Namun, pada tahap ini, Butler masih memandang proses subjektivitas terutama dalam hal hubungan antara individu dan norma, bukan antara individu dan manusia lain secara langsung. Dengan kata lain, dia masih menekankan hubungan vertikal antara subjek dan struktur kekuasaan, belum menyoroti hubungan horizontal antara manusia sebagai ruang etis.

Kerentanan sebagai Kondisi Dasar Manusia

Dalam kehidupan komunal, manusia menyadari bahwa mereka adalah bagian dari komunitas, terikat bersama dalam jaringan hubungan yang saling bergantung. Seorang individu memperoleh eksistensi ketika orang lain mengenalinya, yang berarti bahwa keberadaan kita bergantung pada hubungan dan hubungan kita dengan orang lain. Kesadaran ini menegaskan bahwa, sebagai makhluk sosial, manusia memiliki kerentanan yang melekat. Kerentanan dipahami sebagai kondisi dasar manusia sebagai makhluk hidup yang menunjukkan ketergantungan dan keterkaitan satu sama lain dalam jejaring sosial dan alam.[10] Jika manusia pada dasarnya adalah makhluk yang rentan, maka sistem dan norma sosial harus dibangun di atas kesadaran akan keterkaitan dan tanggung jawab terhadap orang lain. Bagi Judith Butler, kerentanan bukan hanya kondisi tambahan atau keadaan luar biasa yang dialami oleh manusia dalam situasi tertentu, melainkan kondisi eksistensial yang mendasar dan tak terelakkan dari eksistensi manusia sebagai makhluk sosial dan fisik.

Butler memandang kerentanan sebagai dasar etis dan politik kehidupan komunal. Dia menolak pandangan individualistis yang cenderung menekankan kemandirian dan pengendalian diri sebagai ukuran kemanusiaan.[11] Sebaliknya, dia menegaskan bahwa keterikatan dan ketergantungan pada orang lain adalah kondisi yang membentuk umat manusia itu sendiri. Dengan kata lain, menjadi manusia berarti dihadapkan kepada orang lain, baik pada kebaikan maupun kekerasan. Terlepas dari kerentanan ini, itu juga terkait erat dengan berkabung. Ketika manusia berduka atas kehilangan, mereka menyadari bahwa mereka tidak dapat hidup tanpa orang lain; kehilangan mengungkapkan bahwa identitas dan keberadaan kita dibentuk oleh hubungan yang telah hilang. Melalui proses berkabung, manusia mengalami transformasi diri, karena kehilangan membuat mereka sadar

[9] Isadora Cyfer, "What's the Trouble with Humanity? A Feminist Critique of Judith Butler's Ethics of Vulnerability," *Digithum*, no. 23 (2019): 3.
[10] Marco Longo and Valentina Lorubbio, "Vulnerability: From the Paradigmatic Subject to a New Paradigm of the Human Condition? An Introduction," *International Journal for the Semiotics of Law* 36, no. 4 (2023): 1361, https://doi.org/10.1007/s11196-023-09999-6
[11] Butler, *Precarious Life*, 124.

akan hubungan mendalam mereka dengan kehidupan lain. Dalam pengertian ini, berkabung menjadi proses etis dan politik, karena dari sanalah kesadaran akan keterkaitan dan tanggung jawab terhadap orang lain muncul.

Pengakuan kerentanan adalah inti dari etika Judith Butler. Butler menegaskan bahwa tidak semua nyawa dianggap menyedihkan karena negara dan lembaga sosial-politik membentuk kerangka kerja yang memutuskan siapa yang diakui sebagai "hidup" dan siapa yang dapat dihapus tanpa dianggap rugi. Dengan demikian, berkabung menjadi cermin dari struktur kekuasaan yang mengungkapkan siapa yang diakui sebagai manusia dan siapa yang dikeluarkan dari ranah kemanusiaan. Namun, bagi Butler, berkabung juga memiliki kekuatan transformatif: ketika masyarakat mulai mengenali dan meratapi kehidupan yang sebelumnya dikecualikan, kemungkinan solidaritas baru dan kesadaran akan kerentanan bersama muncul, yang menjadi dasar etika dan politik kemanusiaan. Oleh karena itu, bagi Butler, tindakan berkabung adalah pengakuan akan keterkaitan yang rapuh antara manusia, dan di dalamnya terdapat potensi untuk mengatur kembali tatanan sosial yang lebih adil dan inklusif.

Ontologi tubuh

Bagi Judith Butler, etika relasional dalam pengakuan kerentanan adalah inti dari etika dan politik tanpa kekerasan. Ia berawal dari pemahaman bahwa kehidupan manusia selalu diwujudkan dalam tubuh yang secara ontologis rentan dan saling bergantung.[12] Kerentanan ini bukanlah kelemahan, melainkan kondisi mendasar yang memungkinkan kita untuk hidup, berhubungan dengan orang lain, dan mengalami cinta, harapan, dan penderitaan. Karena tubuh kita selalu terbuka bagi orang lain dan kekuatan eksternal, kemandirian mutlak atau "kebal" hanyalah fantasi. Ontologi tubuh Butler berusaha memahami makna eksistensial eksistensi manusia sebagai tubuh yang diwujudkan, yaitu bahwa manusia tidak hanya "memiliki" tubuh, tetapi "menjadi" tubuh yang selalu berhubungan dengan dunia dan orang lain. Dalam kerangka ini, Butler menegaskan bahwa tubuh bukanlah entitas otonom atau tertutup, tetapi selalu terbuka terhadap lingkungan sosial, politik, dan material yang mendukungnya. Oleh karena itu, keberadaan tubuh selalu ditandai dengan tiga kondisi konstitutif utama: kerentanan, saling ketergantungan, dan ketidakpastian ontologis.[13]

Ketiga kondisi ini menunjukkan bahwa kehidupan manusia pada dasarnya bergantung dan terekspos: kita dapat terluka, kita membutuhkan orang lain untuk bertahan hidup, dan kita bergantung pada sistem sosial dan ekonomi untuk terus hidup. Kerentanan menunjukkan keterbukaan tubuh terhadap cedera dan pengaruh eksternal; Saling ketergantungan menandakan bahwa tidak ada kehidupan yang berdiri sendiri, karena kita selalu saling mendukung; sementara ketidakpastian ontologis menegaskan bahwa kelangsungan

[12] J. Wearing, "Ontology as a Guide to Politics? Judith Butler on Interdependency, Vulnerability, and Nonviolence," *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy* 9, no. 35 (2023): 915, https://doi.org/10.3998/ergo.2624

[13] Nenadyshchuk, "From Bodily Ontology to the Ethics of Nonviolence: The Role of Vulnerability as Interdependence in J. Butler's Ethical-Political Thought," *Russian Sociological Review* 23, no. 1 (2024): 285, https://doi.org/10.17323/1728-192x-2024-1-279-301

hidup manusia bergantung pada kondisi sosial yang rapuh dan tidak pasti. Jadi, bagi Butler, menjadi tubuh berarti hidup dalam jaring saling keterkaitan dan ketergantungan yang tak terhindarkan, kondisi mendasar yang berfungsi sebagai titik awal untuk refleksi etis dan politik tentang tanggung jawab terhadap orang lain. Selain itu, kegagalan untuk mengakui kerentanan ini adalah bentuk kegagalan etis dan sumber kekerasan sosial-politik. Kekerasan, bagi Butler, muncul ketika individu atau kelompok menolak untuk mengakui keterbatasan dan ketergantungan yang melekat pada mereka, yaitu, ketika fantasi kedaulatan dan kekebalan absolut muncul, sering dimanifestasikan dalam bentuk militerisme atau individualisme ekstrem. Sebaliknya, pengakuan kerentanan membuka ruang untuk empati, respons moral terhadap penderitaan orang lain, dan kesadaran bahwa semua kehidupan memiliki nilai yang sama untuk dilindungi dan didukakan (*grievability*). Dengan demikian, politik tanpa kekerasan menjadi bentuk konkret dari pengakuan ini, yaitu cara hidup dan politik yang menghormati keterkaitan sosial dan menentang struktur ketimpangan yang membuat beberapa kehidupan lebih rentan terhadap bahaya atau pengabaian daripada yang lain.

Potret Komunitas Rentan dan Terpinggirkan

Istilah "kelompok rentan dan terpinggirkan" selalu menekankan adanya diskriminasi, ketidaksetaraan, dan pengucilan dalam kehidupan. Pengecualian hak atas sumber daya, partisipasi, dan bahkan pengambilan keputusan dalam sistem sosial, ekonomi, dan politik merupakan situasi nyata yang dialami oleh kelompok rentan dan terpinggirkan. Fakta ini tentu bertentangan dengan konsep hak yang menjadi dasar sifat manusia.[14] Selain itu, orang yang rentan dan terpinggirkan selalu dianggap lemah, kurang, berbeda, dan tidak berdaya, sehingga mereka cenderung mengalami segala macam kekerasan sistemik, baik sosial, ekonomi, maupun politik. Masalah kelompok terpinggirkan adalah masalah global. Dalam kasus tertentu, setiap wilayah memiliki konteksnya sendiri, tetapi benang merahnya adalah bahwa masalah kelompok rentan dan terpinggirkan mengartikulasikan situasi ketidaksetaraan dan ketidaksetaraan. Manifestasi permasalahan yang dihadapi oleh kelompok marjinal memiliki banyak bentuk, seperti rasisme, kekerasan budaya, xenofobia, kemiskinan, tindakan kekerasan, diskriminasi, dan kesenjangan kekuasaan antara pejabat dan masyarakat. Di bawah ini adalah dua faktor yang merangkum semua alasan terkait munculnya kelompok rentan dan terpinggirkan.

Kurangnya Pengakuan Sosial

Tidak adanya pengakuan adalah salah satu sumber kerentanan dan marginalisasi. Pengakuan adalah dasar bagi keberadaan manusia dalam bidang sosial. Lingkup sosial menegaskan hubungan antar manusia, yang mengandung nilai pengakuan yang bersifat relasional dan performatif harus ditunjukkan atau ditampilkan.[15] Pengakuan adalah simbol legitimasi, hak, dan martabat

[14] A. R. Fadilla, "Perlindungan Hak Asasi Manusia dalam Hukum Internasional," *Ranah Research Journal* 7, no. 6 (2025): 4761, https://www.jurnal.ranahresearch.com/index.php/R2J/article/view/1747/1524

[15] K. Kenny, review of *Frames of War: When Is Life Grievable?*, *Journal of Power* (2010): 462, https://doi.org/10.1080/17540291.2010.525837

seorang manusia. Tanpa pengakuan, manusia akan diabaikan, terasing, terpinggirkan, bahkan dianggap tidak ada, seperti yang dialami oleh kelompok terpinggirkan saat ini. Pengakuan sosial bukan sekadar penerimaan simbolis tetapi, lebih dari itu, itu adalah prasyarat untuk memiliki hak, suara, dan tempat. Namun, ketika prasyarat ini diabaikan, terjadi proses yang secara sistematis mendorong individu atau bahkan sekelompok orang ke pinggiran.[16]

Proses marginalisasi terjadi ketika norma sosial, budaya, dan politik yang dominan menjadi standar untuk menentukan kriteria siapa yang dianggap "normal", layak, dan berharga. Sebaliknya, mereka yang tidak sesuai dengan kriteria ini dianggap sebaliknya. Individu dan kelompok yang dianggap tidak normal, tidak layak, atau kurang bernilai seperti minoritas, penyandang disabilitas, orang miskin dan tidak berpendidikan, mereka yang tidak memiliki kekuasaan atau status sosial, dan, dalam konteks tertentu, mereka yang berjuang untuk hak-hak mereka, seperti migran dan orang-orang dengan identitas "pelangi" (komunitas LGBTQ) seringkali tidak diakui sebagai anggota penuh masyarakat. Akibatnya, mereka sering mengalami ketidakadilan di banyak bidang kehidupan, termasuk domain sosial, budaya, ekonomi, hukum, dan politik.[17]

Dalam kerangka ketiadaan pengakuan ini, Judith Butler mengartikulasikan konsepnya tentang etika pengakuan. Dalam perspektif ini, Butler menekankan pentingnya pengakuan dalam kehidupan relasional manusia. Manusia tidak hanya secara inheren berorientasi pada hubungan; Lebih dari itu, pengakuan terkait erat dengan tanggung jawab etis. Mengakui orang lain sebagai sesama manusia yang rentan memerlukan kewajiban untuk melindungi kerentanan bersama itu, kewajiban yang, menurut Butler, hanya dapat diungkapkan dan diwujudkan melalui tindakan pengakuan.

Kekerasan Simbolis dan Pengucilan Sosial

Kekerasan simbolis dan pengucilan sosial adalah dua konsep penting untuk memahami bagaimana ketidakadilan dan ketidaksetaraan sosial beroperasi dengan cara yang halus namun sistematis dalam masyarakat. Kekerasan simbolis adalah istilah yang dipopulerkan oleh sosiolog Pierre Bourdieu, mengacu pada bentuk tersembunyi dominasi sosial yang dilakukan melalui bahasa, simbol, norma, dan institusi yang membuat ketidaksetaraan tampak alami atau sah.[18] Sementara itu, pengucilan sosial mengacu pada proses di mana individu atau kelompok secara sistematis kehilangan akses ke sumber daya, kesempatan, dan partisipasi sosial yang seharusnya menjadi hak mereka. Bagi orang-orang yang terpinggirkan, bentuk pengucilan sosial yang paling mendasar adalah penolakan untuk mengakui mereka sebagai anggota penuh dari komunitas manusia yang rentan yang layak dirawat—suatu kondisi yang digambarkan oleh Judith

[16] Ayten Gündoğdu, "A Critical Phenomenology of Racialized Vulnerability: Judith Butler and the Rodney King Trial," *American Political Science Review*, published online ahead of print, 2025, 479, https://doi.org/10.1017/S0003055425100932

[17] Gündoğdu, "A Critical Phenomenology of Racialized Vulnerability," 484

[18] Mustikasari, Arlin, and S. A. Kamaruddin, "Pemikiran Pierre Bourdieu dalam Memahami Realitas Sosial," *Jurnal Pendidikan Sejarah dan Riset Sosial Humaniora (KAGANGA)* 6, no. 1 (2023): 10, https://doi.org/10.31539/kaganga.v6i1.5089

Butler sebagai *tidak layak* huni dan *tidak dapat didukung*.

Bagi kelompok yang terpinggirkan, kedua proses ini tidak hanya menghasilkan penderitaan material tetapi juga krisis identitas, perasaan tidak berharga, dan hilangnya ruang untuk menuntut hak-hak mereka. Kekerasan simbolis beroperasi secara halus karena tidak diberlakukan melalui kekuatan fisik tetapi melalui legitimasi budaya dan struktur sosial yang sudah dianggap normal. Dalam kondisi seperti itu, orang-orang yang terpinggirkan sering menerima status inferior mereka tanpa perlawanan terbuka, karena mereka telah disosialisasikan untuk percaya bahwa situasi mereka dihasilkan dari kegagalan pribadi daripada struktur sosial yang menindas. Dengan cara ini, kekerasan simbolis menetralisir potensi perlawanan dan mempertahankan dominasi kelompok kuat.[19]

Pengucilan sosial, sebagai konsekuensi nyata dari kekerasan simbolis dan ketidaksetaraan struktural, mengungkapkan bagaimana kelompok terpinggirkan tidak hanya kehilangan akses ekonomi tetapi juga pendidikan, perawatan kesehatan, partisipasi politik, dan ruang budaya. Mereka dikecualikan dari proses pengambilan keputusan dan sering ditolak pengakuan dalam hubungan sosial. Dalam banyak kasus, pengucilan tersebut bahkan diperkuat oleh kebijakan negara atau sistem hukum yang tidak peka terhadap kondisi dan kebutuhan kelompok minoritas. Hal ini menghasilkan lingkaran setan kemiskinan dan keterasingan sosial yang sulit dipatahkan.

Namun, penting untuk mengakui bahwa kekerasan simbolis dan pengucilan sosial bukanlah proses yang melampaui perlawanan. Kesadaran kritis merupakan langkah pertama dalam membongkar kekuatan yang tersembunyi di dalam simbol dan struktur sosial. Pendidikan kritis yang didasarkan pada etika berorientasi pengakuan yang diartikulasikan oleh Butler membuka ruang bagi orang-orang yang terpinggirkan untuk merebut kembali hak dan martabat mereka. Perlawanan terhadap kekerasan simbolis tidak selalu berbentuk protes publik; Hal ini juga dapat terjadi melalui transformasi bahasa (pemberian pengakuan), membongkar stereotip, dan menjaga kerentanan bersama dengan menciptakan ruang aman bagi semua manusia. Hanya dengan mengekspos dan membongkar mode-mode penindasan yang halus ini, struktur sosial yang benar-benar inklusif untuk semua dapat direalisasikan.

Membela Yang Terpinggirkan: Penerapan Etika Relasional

Pengakuan merupakan fondasi yang kuat dan penting dalam upaya membela kelompok-kelompok terpinggirkan melalui tindakan dan praksis konkret. Selain itu, pengakuan memberikan dasar teoretis untuk mengadvokasi hak dan martabat baik individu maupun komunitas yang terpinggirkan (Deranty & Renault, 2007).[20] Salah satu pemikir yang paling intensif mengembangkan gagasan pengakuan adalah Axel Honneth. Sebagai seorang filsuf Jerman

[19] Mustikasari, Arlin, and Kamaruddin, "Pemikiran Pierre Bourdieu dalam Memahami Realitas Sosial," 12

[20] Jean-Philippe Deranty and Emmanuel Renault, "Politicizing Honneth's Ethics of Recognition," *Thesis Eleven* 88, no. 1 (2007): 98. https://doi.org/10.1177/0725513607072459

yang sangat dipengaruhi oleh Jürgen Habermas, Honneth berpendapat bahwa tuntutan pengakuan individu berfungsi sebagai kekuatan pendorong kemajuan sosial. Bagi Honneth, perjuangan untuk diakui bukan semata-mata masalah kepentingan tetapi tuntutan moral yang terkait dengan terwujudnya keadilan sosial bagi semua.

Di sisi lain, Judith Butler memulai refleksinya dari konsep kerentanan (kerawanan). Menurut Butler, kelompok terpinggirkan termasuk mereka yang mengalami stigmatisasi dan pengucilan sosial, seperti pekerja seks, korban rasisme, komunitas LGBTQIA+, dan populasi terpinggirkan lainnya. Kelompok-kelompok ini sering diposisikan sebagai "kurang dari manusia" karena mereka ditempatkan di luar norma-norma sosial yang dominan. Dalam konteks ini, pengakuan menjadi krusial karena bertujuan untuk mewujudkan kebebasan dan otonomi relasional bagi setiap individu. Dengan demikian, membela kelompok marjinal melalui etika relasional membuka kemungkinan bagi semua orang termasuk mereka yang terpinggirkan untuk mengalami kehidupan yang bermartabat dan layak.

Solidaritas Berdasarkan Kerentanan Universal

Konsep kerentanan merupakan fondasi munculnya empati dan solidaritas dalam membela orang-orang yang terpinggirkan. Bagi Judith Butler, *kegentingan* mengacu lebih khusus pada kondisi universal yang melekat pada setiap manusia sebagai makhluk yang bergantung pada dukungan sosial dan emosional.[21] Empati dan solidaritas dapat tumbuh dan menjadi dasar etis ketika kesadaran akan paradoks ini muncul. Kesadaran akan kerentanan bersama seperti itu mengarahkan manusia ke arah tindakan nyata untuk membantu mengatasi kerentanan orang lain. Solidaritas yang didasarkan pada kerentanan bersama menjadi terwujud sebagai *saling peduli*, yaitu, tindakan kepedulian timbal balik yang berakar pada pengakuan saling ketergantungan. Pengakuan saling ketergantungan ini menyoroti kondisi manusia sebagai tidak pernah sepenuhnya mandiri atau otonom tetapi selalu terikat secara relasional.

Pemikiran Butler muncul dari penolakan pandangan yang mendefinisikan manusia terutama sebagai individu yang independen, otonom, dan murni rasional. Perspektif seperti itu, dalam pandangannya, menumbuhkan asumsi bahwa manusia dapat berdiri sendiri tanpa kehadiran orang lain. Butler malah menekankan bahwa kondisi mendasar manusia adalah kerentanan.

Secara sederhana, solidaritas tumbuh bukan dari identitas bersama tetapi dari kesadaran akan saling ketergantungan dan kerentanan. Memang, setiap manusia siapa pun mereka telah mengalami atau mungkin mengalami luka, kehilangan apa yang bermakna, penderitaan, dan bentuk-bentuk kerapuhan serupa. Dalam konteks Indonesia, solidaritas tersebut dapat berkembang pesat karena kerentanan sosial yang meluas, termasuk kemiskinan, ketidakadilan gender, perdagangan manusia, diskriminasi agama, dan banyak lainnya. Atas dasar kerentanan

[21] Sturla J. Stålsett, "Naming Vulnerability: The Diaconal Designation Dilemma," *Diaconia* 11, no. 2 (2020): 127, https://doi.org/10.13109/diac.2020.11.2.125

bersama ini, berbagai kelompok sosial—termasuk masyarakat sipil, mahasiswa, dan pemimpin agama membentuk aliansi yang didasarkan pada solidaritas dan empati terhadap kerentanan universal.

Membangun Etika Relasional untuk Keadilan Sosial

Etika relasional merupakan salah satu tema sentral dalam pemikiran Judith Butler. Bagi Butler, relasi menjadi prinsip dasar keterhubungan manusia yang menegaskan bahwa tidak ada individu yang dapat berdiri sepenuhnya otonom dan terlepas dari yang lain. Dalam pandangannya, manusia selalu hidup dalam jaringan ketergantungan sosial yang membentuk identitas dan keberadaannya. Karena itu, tanggung jawab etis tidak lahir dari kemandirian absolut, melainkan dari kesadaran akan keterbatasan, ketidakcukupan, dan keterhubungan manusia dengan sesamanya.[22] Dalam kerangka etika relasional tersebut, Butler membedakan antara *precariousness* dan *precarity*. *Precariousness* menunjuk pada kerentanan eksistensial yang bersifat universal, yakni kondisi dasar manusia sebagai makhluk yang rapuh, terbatas, dan saling bergantung satu sama lain. Setiap manusia pada dasarnya dapat mengalami kehilangan, penderitaan, maupun keterancaman hidup. Sementara itu, *precarity* merujuk pada kerentanan yang diproduksi secara sosial, politik, dan struktural, di mana kelompok tertentu ditempatkan dalam kondisi hidup yang lebih rentan akibat ketidakadilan sistemik, diskriminasi, kemiskinan, kekerasan, maupun marginalisasi sosial. Dengan demikian, tidak semua kerentanan dialami secara setara, sebab struktur kekuasaan turut menentukan siapa yang lebih mudah mengalami penderitaan dan keterasingan sosial.

Melalui perspektif tersebut, Butler menolak segala bentuk perlakuan yang merendahkan atau meniadakan martabat manusia, terutama terhadap kelompok-kelompok yang hidup dalam kondisi *precarity*. Perlakuan yang penuh penghakiman moral terhadap individu atau kelompok rentan justru menciptakan jarak antara mereka yang menghakimi dan mereka yang dihakimi. Relasi yang seharusnya bersifat timbal balik dan setara berubah menjadi relasi kuasa antara pihak yang dominan dan pihak yang dilemahkan, sehingga melahirkan sikap superioritas sosial. Oleh sebab itu, Butler menegaskan bahwa etika relasional yang sejati hanya dapat diwujudkan ketika manusia mampu mengakui kerentanan bersama tanpa dorongan untuk mendominasi sesama. Pengakuan atas kerentanan tersebut membuka ruang solidaritas dan tanggung jawab etis untuk memperjuangkan keadilan sosial bagi mereka yang hidup dalam kondisi rentan.

Relevansi

Pemikiran Judith Butler, khususnya mengenai etika relasional, memiliki relevansi yang mendalam bagi konteks global maupun Indonesia yang hingga kini masih diwarnai oleh kemiskinan, ketidakadilan, konflik sosial, diskriminasi, dan berbagai bentuk kekerasan struktural. Butler menegaskan bahwa *precariousness* sebagai kerentanan universal merupakan kondisi yang mengikat seluruh manusia

[22] Judith Butler. "Giving an Account of Oneself. 31, no. 4 (2001): 30.

dalam relasi saling ketergantungan. Namun, dalam realitas sosial-politik, struktur kekuasaan sering kali menghasilkan *precarity*, yaitu kondisi kerentanan yang dialami secara tidak merata oleh kelompok tertentu, seperti masyarakat miskin, minoritas, korban konflik, perempuan, maupun kelompok yang termarginalkan secara sosial dan politik.

Dalam konteks tersebut, Butler memperkenalkan konsep *grievability* atau "keberhargaan untuk diratapi," yakni pengakuan bahwa setiap kehidupan memiliki nilai dan layak untuk diakui kehilangan maupun penderitaannya. Akan tetapi, dalam masyarakat yang dibentuk oleh relasi kuasa yang timpang, tidak semua kehidupan diperlakukan setara. Ada kehidupan tertentu yang dianggap lebih bernilai, sementara kehidupan lainnya dipandang "tidak layak diratapi" atau tidak cukup penting untuk memperoleh perhatian moral dan sosial. Akibatnya, penderitaan kelompok rentan sering kali diabaikan, dinormalisasi, bahkan dilupakan oleh sistem sosial maupun politik.

Melalui etika relasional, Butler mendorong lahirnya kesadaran etis bahwa setiap manusia terikat dalam relasi tanggung jawab terhadap sesamanya. Kesadaran akan kerentanan bersama tersebut menjadi dasar untuk membangun solidaritas sosial dan memperjuangkan keadilan yang lebih inklusif. Dengan demikian, pemikiran Butler tidak hanya relevan sebagai refleksi filsafat kontemporer, tetapi juga sebagai kritik etis terhadap berbagai bentuk ketidakadilan yang masih terjadi dalam kehidupan masyarakat dewasa ini.

Daftar Pustaka

A. R. Fadilla. "Perlindungan Hak Asasi Manusia dalam Hukum Internasional." *Ranah Research Journal* 7, no. 6 (2025): 4760–4771. https://www.jurnal.ranahresearch.com/index.php/R2J/article/view/1747/1524.

Amelia Rugun Sirait. "Subjektivitas dan Relasi Sosial dalam Instagram." Skripsi, Universitas Gadjah Mada, 2020.

Ayten Gündoğdu. "A Critical Phenomenology of Racialized Vulnerability: Judith Butler and the Rodney King Trial." *American Political Science Review*. Advance online publication, 2025, 477–489. https://doi.org/10.1017/S0003055425100932.

Eko Hidayat. "Perlindungan Hak Asasi Manusia dalam Negara Hukum Indonesia." *ASAS: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah* 8, no. 2 (2016): 80–87. https://doi.org/10.24042/asas.v8i2.1249.

Feny Rita Fiantika, M. Wasil, S. Jumiyati, L. Honesti, S. Wahyuni, E. Mouw, Jonata, I. Mashudi, N. Hasanah, A. Maharani, K. Ambarwati, R. Noflidaputri, Nuryami, and L. Waris. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Sumatera Barat: PT Global Eksekutif Teknologi, 2022.

Isadora Cyfer. "What's the Trouble with Humanity? A Feminist Critique of Judith Butler's Ethics of Vulnerability." *Digithum*, no. 23 (2019): 1–15. https://doi.org/10.7238/d.v0i23.3157.

J. Wearing. "Ontology as a Guide to Politics? Judith Butler on Interdependency, Vulnerability, and Nonviolence." *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy* 9, no. 35 (2023): 911–942. https://doi.org/10.3998/ergo.2624.

Jean-Philippe Deranty, and Emmanuel Renault. "Politicizing Honneth's Ethics of Recognition." *Thesis Eleven* 88, no. 1 (2007): 92–111. https://doi.org/10.1177/0725513607072459.

Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso, 2004.

Judith Butler. "Giving an Account of Oneself." *Diacritics* 31, no. 4 (2001): 22–40.

K. Kenny. “Frames of War: When Is Life Grievable?” *Journal of Power* (2010): 461–463. https://doi.org/10.1080/17540291.2010.525837.

Lexy J. Moleong. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2007.

M. Yaghoubi-Notash, V. N. Mohammad, and M. Soufiani. “Language, Gender and Subjectivity from Judith Butler’s Perspective.” *Philosophical Investigations* 13, no. 28 (2019): 305–315. https://doi.org/10.22034/jpiut.2019.32522.2276.

Marco Longo, and Valentina Lorubbio. “Vulnerability: From the Paradigmatic Subject to a New Paradigm of the Human Condition? An Introduction.” *International Journal for the Semiotics of Law* 36, no. 4 (2023): 1359–1369. https://doi.org/10.1007/s11196-023-09999-6.

Mustikasari, Arlin, and S. A. Kamaruddin. “Pemikiran Pierre Bourdieu dalam Memahami Realitas Sosial.” *Jurnal Pendidikan Sejarah dan Riset Sosial Humaniora (KAGANGA)* 6, no. 1 (2023): 9–14. https://doi.org/10.31539/kaganga.v6i1.5089.

Nenadyshchuk. “From Bodily Ontology to the Ethics of Nonviolence: The Role of Vulnerability as Interdependence in J. Butler’s Ethical-Political Thought.” *Russian Sociological Review* 23, no. 1 (2024): 279–298. https://doi.org/10.17323/1728-192x-2024-1-279-301.

Sturla J. Stålsett. “Naming Vulnerability: A Diaconal Dilemma of Designation.” *Diaconia* 11, no. 2 (2020): 125–140. https://doi.org/10.13109/diac.2020.11.2.125.

Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2013.

Jurnal Dekonstruksi
Online ISSN: 2797-233X
Volume 12, Nomor 3, Juli (2026)

Kesembuhan sebagai Bentuk Keselamatan: Sketsa Refleksi Teologis terhadap Injil Markus

Paulus Eko Kristianto
Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta
paulusekokristianto@gmail.com

Abstrak

Kesembuhan dan keselamatan merupakan dua kata yang saling terhubung. Saya menimbangnya kesembuhan sebagai bentuk keselamatan. Saya mengerjakan ini dengan merumuskan sketsa refleksi teologis terhadap Injil Markus. Saya mengupayakannya melalui metode penelitian pustaka terhadap buku dan jurnal. Saya menunjukkan hasil penelitian ini dengan adanya bahasan kesembuhan bagi ibu mertua Petrus dan orang-orang lain, kesembuhan bagi orang yang sakit kusta, kesembuhan bagi orang lumpuh, kesembuhan orang pada hari sabat, kesembuhan banyak orang, kesembuhan bagi seorang perempuan yang sakit pendarahan, kesembuhan bagi orang-orang sakit di Genesaret. Hasil penelitian ini semakin diekstraksi ke masa kini.

Kata Kunci

Kesembuhan; keselamatan; Markus; refleksi; teologi.

Pendahuluan

Istilah keselamatan dan kesembuhan dalam artikel ini bukan bermaksud adanya sebuah pembahasan sendiri-sendiri layaknya dua istilah yang berbeda. Ada alasan berpikir untuk itu ada dua hal. Pertama, pusat pembicaraan kali ini adalah keselamatan. Kalau ada kesembuhan berarti ada keselamatan. Kesembuhan merupakan contoh konkrit keselamatan yang bersifat presentis (saat ini). Kedua**,** kata "keselamatan" dapat ditinjau dari berbagai terminologi bahasa di antaranya *syalom* dalam bahasa Ibrani*, salam* dalam bahasa Arab, *selamat* dalam bahasa Indonesia, *soteria* dalam bahasa Yunani. Saya rasa setiap terminologi menggambarkan konteksnya masing-masing yang tidak bisa dimaknai secara generalisir.

Karena itu, sesuai dengan dasar pemikiran yang pertama maka, diskusi keselamatan yang dibahas kali ini adalah keselamatan berupa kesembuhan. Dengan demikian, kata "kesembuhan" pada judul artikel di atas dijadikan sebagai batasan masalah. Dalam bahasa Inggris, kata "kesembuhan" menggunakan kata "healing". Kata tersebut merupakan ciri khas dari bahasa Markus khususnya dalam Markus 3:1-6 sebagaimana narasi kesembuhan pada hari Sabat. Dengan kata lain, artikel ini membahas kesembuhan sebagai bentuk

keselamatan yang dibangun layaknya sketsa refleksi teologis terhadap Injil Markus.

Metode Penelitian

Artikel ini dapat dikatakan sebagai refleksi teologis Perjanjian Baru. Yang mana secara spesifik, saya berfokus pada kesembuhan sebagai bentuk keselamatan yang dibangun layaknya sketsa refleksi teologis terhadap Injil Markus. Dalam pengerjaannya, penulis menggunakan metode penelitian pustaka terhadap buku dan jurnal yang berkenaan topik ini. Adapun, paradigma yang saya pegang yaitu kesembuhan dan keselamatan.

Hasil dan Pembahasan

Perjalanan Konsep Keselamatan

Diskursus mengenai keselamatan bukan sesuatu yang baru dalam dunia Perjanjian Baru (PB) melainkan sudah lebih dahulu dikaji dalam dunia Perjanjian Lama (PL). Kata Ibrani yang digunakan untuk menjelaskannya yakni *yesa* artinya membawa ke luar pada wilayah yang luas. Gambaran ini berawal dari adanya kondisi keterbatasan. Ada upaya pembebasan dari berbagai faktor yang mendesak dan mengikat. Dalam penjabarannya bisa berupa pembebasan dari sakit penyakit (Yesaya 38:20), kekacauan (Yeremia 30:7) atau musuh (2 Samuel 3:18, Mazmur 44:7). Ada nuansa Allah sebagai pencetus keselamatan. Allah menjaga umat-Nya (Yehezkiel 34:22). Allah menolong umat-Nya (Hosea 1:7) dan Allah sendiri yang menjaga mereka (Hosea 13:10-14). Tidak ada penyelamat lain selain Allah (Yesaya 43:11). Allah menyelamatkan para bapa leluhur dari Mesir (2 Samuel 22:3) dan anak mereka dari Babilonia (Yeremia 30:10). Allah merupakan tempat perlindungan dan penyelamat mereka (2 Samuel 22:3). Allah digambarkan sebagai sosok penyelamat (*saviour*) bagi umat. Musa bahkan mengatakan dengan tegas membenarkannya (Keluaran 14:13).

Memang secara simultan bahwa kata "Allah" dan "Penyelamat" merupakan salah satu terminologi yang menunjukkan identitas Allah[1]. Pengalaman Israel memang menunjukkan Allah merupakan penyelamatnya. Gambaran nyata tertulis dalam Ulangan 26: 5-9 yakni:

"Bapaku dahulu seorang Aram, seorang pengembara. Ia pergi ke Mesir dengan sedikit orang saja dan tinggal di sana sebagai orang asing, tetapi di sana ia menjadi suatu bangsa yang besar, kuat, dan banyak jumlahnya. Ketika orang mesir menganiaya dan menindas kami dan menyuruh kami melakukan pekerjaan yang berat, maka kami berseru pada Tuhan, Allah nenek moyang kami. Lalu, Tuhan membawa kami keluar dari Mesir. Ia membawa kami ke tempat ini, dan memberikan kepada kami negeri ini, suatu negeri yang berlimpah-limpah susu dan madunya."

Israel memandang tanah Kanaan merupakan tanah perjanjian. Tanah pemberian dianggap sebagai puncak dan mahkota seluruh peristiwa penyelamatan dari Mesir. Kini di kala perebutan tanah Kanaan sebagai wujud tanah pemberian sekaligus juga menegaskan bahwa di sanalah terbentuk bangsa Tuhan. Sebab seluruh sejarah itu dipimpin dan dilaksanakan Tuhan sendiri sesuai dengan janji-Nya yang disampaikan pada para Bapa

[1]Ada banyak identitas Allah dalam dunia PL yang terjabarkan dalam berbagai konteks. Salah satu konteksnya ketika berdiskusi tentang *theodice*.

leluhur mereka. Pemberian tanah merupakan wujud nyata keselamatan (lihat Ulangan 8:7-9).

Perjalanan bangsa Israel berlanjut hingga memasuki dunia PB. Suara mengharapkan keselamatan juga terus bergema. Maka tidak heran jika Tom Jacob berpendapat bahwa keselamatan merupakan sesuatu yang diharapkan, dicita-citakan, bukanlah sesuatu yang sudah dinikmati.[2] Ada banyak harapan yang disuarakan umat, contohnya pembebasan umat dari penindasan pemerintahan, sakit penyakit, dan lain-lain hingga masuk dalam diskursus serius yakni penebusan terhadap dosa melalui kematian Yesus di kayu salib sebagaimana dipengaruhi oleh teologi Paulus. Sebab bagaimanapun pemahaman kekristenan banyak berkembang atas pengaruh dari teologi Paulus.

Konsep Keselamatan dalam Retorika Injil Markus

Ketika ditanya apa sebenarnya yang dimaksud dengan keselamatan, saya merasa tidak ada landasan yang baku dalam menjelaskan konsep tersebut. Ada banyak diskursus yang mewarnai interpretasi terhadapnya. Ada yang menggambarkan keselamatan berhubungan nuansa eskatologi yakni keselamatan dalam kehidupan sesudah kematian. Namun di sisi lain, ada pula yang menegaskan keselamatan nyata dalam kondisi masa kini dan saat ini. Bagi saya, kedua jawaban tersebut benar. Tetapi semua jawaban dapat menjadi lebih tepat apabila dibahas dalam konteks yang tepat.

Keselamatan masa kini (presentis) kian mulai didiskusikan. Jika orang sering berdiskusi mengenai konsep keselamatan dalam nuansa eskatologis lalu bagaimana gambaran konkrit keselamatan pada masa kini? Tom Jacobs kembali berpendapat bahwa keselamatan juga bisa dimaknai orang merasa dibebaskan dari situasi yang tidak menyenangkan dan tidak diinginkan.[3] Ada banyak contoh dalam menjelaskan argumentasi tersebut yakni bebasnya orang dari ancaman bencana alam yang bisa menimbulkan krisis dan trauma atas bencana, kesembuhan dari sakit penyakit yang sudah diderita dalam kurun waktu yang lama, pembebasan dari berbagai perang, penindasan, dan pemerasan. Pendek kata, keselamatan masa kini (presentis) bisa bersifat personal dan sosial sebab ancaman hidup dapat dialami oleh individu maupun kelompok karena kondisi tertentu (bdk. kisah para perempuan tionghoa pada masa tragedi 1998).

Injil Markus juga secara tidak langsung menyajikan sejumlah narasi keselamatan masa kini (presentis) khususnya dalam koridor penyembuhan yakni kesembuhan bagi Ibu Mertua Petrus dan orang-orang lain (1:29-34), kesembuhan bagi orang yang sakit kusta (1:40-45), kesembuhan bagi orang lumpuh (2:1-12), kesembuhan orang pada hari Sabat (3:1-6), kesembuhan banyak orang (3:7-12), kesembuhan bagi seorang perempuan yang sakit pendarahan (5:25:34), kesembuhan bagi orang-orang sakit di Genesaret (6:53-56), kesembuhan bagi orang tuli (7:31-37), kesembuhan orang buta di Betsaida (8:22-26), dan kesembuhan Bartimeus (10:46-52).

[2] Tom Jacob, *Syalom Salam Selamat* (Yogyakarta: Kanisius, 2007), 9.

[3] Jacob, *Syalom Salam Selamat*, 10.

Markus mengemas konsep keselamatan tersebut bernada kehebatan tindakan Yesus. S. Wismoady Wahono menggambarkan setiap ucapan Yesus yang berhubungan dengan tindakan itu dalam narasi menjadi diperpendek, dikurangi, malah dihilangkan. Dan sebaliknya, narasi tersebut menekankan dan memusatkan diri pada uraian mengenai peristiwa itu sendiri sebagai aspek supranaturalnya.[4] Peristiwa penyembuhan tersebut sebenarnya dituturkan secara panjang lebar, penyakitnya sangat ditekankan, gambaran Yesus yang tenangpun juga diutamakan, keheranan orang yang melihat fenomena tersebut juga dilukiskan secara sangat mengesankan, dan dramatis (lihat Markus 5:25-26; 9:20-22; 2:12). Ben Witherington III berpendapat Markus memiliki karakteristik sebuah cerita-cerita anekdot pendek yang berfokus pada perkataan dan perbuatan Yesus.[5] Cerita anekdot tersebut tentu bukan sesuatu yang biasa melainkan Markus sepertinya dengan sengaja menggunakannya sebagai langkah retorikanya karena alasan prinsipial yakni apabila seseorang berupaya untuk mengusulkan suatu masa depan yang dirasa baik bagi kota di mana ia berada, maka bisa saja seorang retoris harus mempertahankan posisi dirinya dan pendapat yang telah ia berikan sebelumnya. Retorika digunakan mengembangkannya. Retorika Markus tidak sekompleks retorika Paulus. Markus beretorika semata untuk dibaca, sedangkan Paulus beretorika untuk dinyatakan dan didengar melalui khotbah dalam jemaat.[6] Jelas ada tujuan yang berbeda.

Penjunjungan perkataan dan perbuatan Yesus dalam narasi Markus tentu bukan sebuah tindakan tanpa adanya alasan tertentu yang sangat mendasar. Alasan tersebut bisa jadi terkait dengan Kristologis. Injil markus memang bukan sebuah kerygma dan khotbah melainkan sebuah proklamasi. Proklamasi atas diri Yesus sebagai ahli (*master*) dan guru. Guru yang lebih dari sekedar guru.[7]

Selain nada kristologis, narasi Markus juga menyajikan berbagai metode yang berbeda dalam berbagai proses penyembuhan. Berbagai metode tersebut sengaja digunakan dalam retorika Markus. Walaupun berbeda, tetap ada gerakan yang sama dalam yakni diawali dengan perkataan verbal berupa kata "sembuhlah". Kata "sembuhlah" yang digunakan bukan hanya sebatas bermakna kesembuhan fisik melainkan ada nuansa pengampunan dosa. Hal tersebut ditandai dengan kata Yunani *apoeuntai. Apoeuntai* bergema pengampunan yang diberikan Yesus disampaikan dalam setiap peristiwa (*moment*).[8] Kata tersebut juga bersifat khusus. Tidak ada orang yang menggunakan kata tersebut kecuali Yesus. Kata tersebut bernuansa penghinaan. Penghinaan atas orang farisi yang senantiasa hendak menjatuhkan-Nya. Nada penghinaan tersebut tidak sebatas ada suara menghina saja tetapi ada unsur kesakralan di dalamnya yakni hanya Tuhan yang dapat mengampuni

[4] S. Wismoady Wahono, *Di Sini Kutemukan: Petunjuk Mempelajari Dan Mengajarkan Alkitab* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1990), 362.
[5] Ben Witherington III, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary* (Cambridge, Massachusetts: Eerdmans Publishing, 2001), 6.
[6] III, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*, 6.
[7] V Robbins, *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark* (Minneapolis: Fortress Publishers, 1992).
[8] V Taylor, *The Gospel According to St. Mark* (New York: St. Martin's Press, 1966), 195.

dosa berupa kesembuhan atau mengetahui keraguan orang sakit ketika mereka hendak disembuhkan.[9] Hal ini juga berkaitan dengan tindakan politis.

Kompleksitas Keselamatan berupa Kesembuhan dengan Tindakan Politis

Apa makna penyembuhan yang dilakukan Yesus? Apakah ada unsur politiskah di balik tindakan Yesus? Unsur politis yang berupa propaganda atas keselamatan *presentis.* John J. Pilch berpendapat penyembuhan Yesus merupakan wujud aktivitas politis.[10] Politis yang menunjukkan pada sebuah kekuatan dan kharisma Proses penyembuhan melewati tahapan diagnosa, perkiraan (*prognosis*), dan terapi. Tahapan tersebut berkorelasi dengan proses politis yakni pemaparan, prediksi, dan kontrol. Korelasi ini sepintas memang kurang jelas. Ada nada bahwa penyembuhan dan proses politis berbeda arena. Jika dilihat dalam konteks Indonesia bisa dikatakan proses penyembuhan merupakan wilayah medis sedangkan tindakan politis merupakan wilayah para politikus. Memang tidak menutup kemungkinan bahwa ada juga proses penyembuhan disisipi tindakan politis, misalnya pengobatan orang miskin dalam rangka mereka agar memilih pasangan calon legislatif. Namun, isu dalam injil Markus apakah sesederhana itu? Pilch menggambarkannya sisi politis berupa penjelasan atas berbagai isu atau permasalahan di negara seperti ekonomi, keamanan, kesehatan, dan lain-lain merupakan bagian dari diagnosis. Bagian perkiraan (*prognosis*) nampak melalui sikap ketika seseorang tidak menyuarakan hak pilihnya (abstain) menunjukkan ketidakmampuan memahami dan memetakan masalah atau bisa juga tidak mau terlibat lebih jauh. Terapi muncul dalam adanya kontrol terhadap masalah agar tidak berkepanjangan. Jika dikolerasi ke sisi penyembuhan yakni Yesus mendiagnosa apa yang sedang dialami oleh orang yang sakit. Kemudian, Ia meminta agar orang yang sakit melakukan sesuatu agar ia sembuh (tindakan upaya). Sisi terapinya berupa Yesus menjelaskan menggambarkan makna kesembuhan. Perkiraan (*prognosis*) jarang ada dalam teks. Hanya Markus 5:21-24 yang terdapat prognosis. Diagnosis biasanya dieksplorasi dari perspektif sosial budaya. Gambaran tersebut menunjukkan ada sebuah korelasi antara penyembuhan dengan tindakan politis jika dilihat dari segi tahapannya. Pola politis tersebut dapat dilihat pada klasifikasi sebagai berikut:

Orang Sakit	Diagnosa	Taksiran (*Prognosis*)	Terapi
Ibu mertua Petrus (Mrk. 1:29-31)	Deman (ay. 14)	-	Demam meninggalkan ibu (ay. 3)
Orang sakit kusta (Mrk. 1:40-44)	Tidak bersih dan menderita sakit kusta (ay. 1)	-	Menjadi bersih dan sembuh (ay. 3)
Orang Lumpuh (Mrk. 2: 1-12)	Orang yang dilumpuhkan (ay. 2)	-	Bangun dan mengangkat tilam dan pulang (ay. 6-7)
Penyembuhan pada hari Sabat (Mrk. 3: 1-6)	Tangan mati separuh (ay. 10)	-	Tangan dipulihkan (ay. 13)
Roh jahat dari orang Gerasa (Mrk 5: 1-20)	Tekanan roh jahat (ay. 27)	-	Roh jahat meninggalkannya (ay. 32)
Penyembuhan perempuan sakit pendarahan (Mrk. 5:21-24) dan anak perempuan Yairus yang meninggal	Perempuan sakit pendarahan 12 tahun (ay. 25) dan anak perempuan Yairus meninggal (ay. 18)	Anak perempuan Yairus diangkat tangannya (ay. 18)	Anak perempuan Yairus bangkit (ay. 25)
Orang buta (Mrk. 9: 27-31)	Kebutaan (ay. 27)	Pertanyaan yakinkah bahwa Yesus mampu melakukannya? (ay. 28)	Menyentuh matanya, bekerja berdasarkan iman (ay. 29)

Konsep Keselamatan dalam Injil Markus

Markus memang mengemas konsep keselamatan dengan kesembuhan begitu menawan. Ada nuansa retorika guna menggambarkannya sebagaimana digambarkan secara umum pada bagian sebelumnya. Pada bagian ini, kita akan

[9] C. Myers, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1988), 155.

[10] John J. Pilch, "Jesus's Healing Activity: Political Acts?," in *Understanding the Social World of the New Testament*, ed. Dietmar Neufeld and Richard E. DeMaris (London: Routledge, 2010), 150.

mengupas lebih lanjut pola keselamatan dengan kesembuhan dalam Injil Markus.

1. Kesembuhan bagi Ibu Mertua Petrus dan orang-orang lain (1:29-34)

Teks menggambarkan ada dua kegiatan keselamatan yang menyembuhan yakni kesembuhan bagi ibu mertua Petrus dan banyak orang *entah* orang yang menderita beraneka penyakit dan mengusir banyak setan. Saya rasa rangkaian kisah ini tidak diceritakan secara kebetulan dan berdiri sendiri karena pemberitaan selanjutnya disertai dengan mujizat serupa sehingga saya melihat ada korelasi antara penyembuhan satu dengan lainnya. Korelasi itulah yang perlu diperhatikan dalam rangka menukik teologi Markus berkenaan dengan keselamatan yang menyembuhkan.

Teks menggambarkan setelah Yesus mendengar berita bahwa ibu mertua Petrus sakit, Ia langsung pergi dengan ke rumah Simon dan Andreas, dengan Yakobus dan Yohanes. Ibu mertua Petrus sedang menderita sakit demam. Yesus digambarkan menyembuhkan ibu mertua dengan sebuah sentuhan. Sentuhan yang dilakukan Yesus berupa memegang tangan lalu seketika ibu mertua menjadi sembuh. Yesus tidak digambarkan menggunakan media dan berkata-kata dalam mewartakan keselamatan dengan menyembuhkan. Saya melihat bahwa makna penyembuhan ini belum jelas. Teks hanya menandakan sebuah narasi sederhana. Philip Van Linden menggambarkan kenyataan bahwa penyembuhan ibu mertua Petrus adalah cepat dan total dijelaskan oleh penekanan Markus pada bagaimana ia melanjutkan tugasnya menerima tamu dan berkarya bagi kesembuhan banyak orang.[11] Saya sependapat dengan gagasan Linden dengan nada penyembuhan dalam waktu singkat. Bagian ini dapat dipahami keselamatan yang menyembuhkan sebagaimana diwartakan oleh Yesus sangat sederhana yaitu hanya sebatas menggunakan sentuhan. Sentuhan memiliki makna yang mendalam pada bagian ini. Saya melihat bahwa ungkapan empati yang mengalir dalam diri Yesus sehingga ibu mertua dengan mudah mengalami kesembuhan.

Setelah Ia menyembuhkan ibu mertua Petrus, Yesus menyembuhkan banyak orang yang sedang menderita dengan beraneka ragam penyakit. Teks tidak menjelaskan tindakan Yesus dalam menyembuhkan, melainkan hanya berupa cerita singkat bahwa ia menyembuhkan banyak orang. Yesus juga digambarkan mampu melakukan eksorsisme. Figur setan tidak diberi tempat dalam beragumentasi dengan alasan mereka mengenal Yesus (ay. 34).

2. Kesembuhan bagi Orang yang Sakit Kusta (1:40-45)

Dalam tradisi Yahudi, seorang yang sakit kusta tidak diperkenankan berada dalam Bait Allah atau berada di berbagai tempat keramaian. Selain itu, orang yang menyentuhnya tidak menjadi bersih juga.[12] Seharusnya, si kusta tinggal di luar kota dengan berpakaian compang-camping dan berambut terurai sembari berseru, "Najis! Najis!" (lihat Imamat 13:45-46). Perjanjian lama mendeskripsikan kusta sebagai tulah.

Teks mengisahkan bahwa penderita kusta sebenarnya tidak sebatas meminta

[11] Philip Van Linden, "Markus," in *Tafsir Alkitab Perjanjian Baru*, ed. Dianne Bergant and Robert J. Karris (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 83.

[12] Larry W. Hurtado, *Mark: A Good News Commentary* (San Fransisco: Harper and Row Publisher, 1983), 16.

kesembuhan fisik melainkan kesembuhan yang lebih yakni sebuah ritual sehingga ia dapat tinggal bersama-sama dengan kerabat.[13] Penderitaan kusta juga digambarakan sebagai sebuah hukuman atas dosa (Bilangan 12: 9-10; 2 Raja-raja 5:27;15:5).

Si kusta dengan menarik menyampaikan "Kalau Engkau mau, Engkau dapat mentahirkan aku." Perkataan ini dilihat sebatas ungkapan biasa di kala seseorang sedang mengharapkan kesembuhan. Namun, si kusta sebenarnya hendak mengharapkan pengampunan dosa. Gambaran ini dekat dengan asosiasi budaya Yahudi di mana kusta dianggap sebagai penertiban langsung di tangan Tuhan misalnya kusta yang diderita Miryam, Gehazi, dan Uzia (lihat Bilangan 12:2; 2 Raja-raja 5; 2 Tawarikh 26). Yesus datang untuk menghilangkan kenajisan setelah ia memohon pada-Nya. Sikap Yesus menarik untuk ditelusuri yakni tergerak oleh belas kasihan terhadap orang yang menderita. Belas kasihan yang ditampilkan Yesus bukan sesuatu yang biasa layaknya orang kasihan terhadap orang lain melainkan ada nuansa keinginan untuk mengangkatnya dari sakit dan membebaskan si kusta dari struktur penindasan yang ada. Sikap Yesus menggugat atas ketidakadilan yang diterima si Kusta. Yesus mempraktikannya dengan mengulurkan tangan-Nya dan menjamah. Sikap Yesus bukan hanya melanggar resiko tertular kusta melainkan Ia melanggar aturan agama yang dapat membuat-Nya najis. Yesus melanjutkan karya penyelamatan dengan cara menyuruh si Kusta datang pada imam guna memperoleh label ia telah sembuh kemudian ia dapat bersama hidup dalam keramaian. Ada nuansa kesembuhan yang Yesus berikan pada si Kusta adalah holistik. Yesus memandangnya tidak sebatas pada kesembuhan fisik semata melainkan kesembuhan psikis, spiritual, dan sosial. Kesembuhan fisik menyangkut hilangnya kusta dari badannya. Kesembuhan psikis menyangkut ia tidak lagi khawatir dan resah bahkan bisa menimbulkan stress akibat keberadaan penyakit yang dideritanya. Kesembuhan sosial terasa setelah ia sembuh kemudian ia menghadap imam guna memperoleh label bahwa ia telah benar-benar sembuh sehingga ia tidak dikucilkan akibat adanya label kusta merupakan dosa. Kesembuhan spiritual terbukti dengan adanya sikap pengampunan dosa yang diterima si Kusta.

3. Kesembuhan bagi Orang Lumpuh (2:1-12)

Peristiwa penyembuhan orang lumpuh berlangsung dengan unik. Ada usaha dari orang-orang yang menggotong si lumpuh. Mereka membuka atap. Mereka menurunkan tilam sebagaimana tempat orang lumpuh berbaring. Yesus menyembuhkan orang lumpuh karena atas dasar iman. Iman pengharapan bahwa Yesus pasti mampu menyembuhkan si lumpuh. Iman juga membawa si lumpuh pada sebuah pengampunan dosa. Ada korelasi antara sakit dengan pengampunan dosa. Pengampunan digambarkan anugerah yang diberikan ayah pada anak. Si lumpuh digambarkan sebagai anak. Anak di sini bukan menunjuk pada sosok layaknya anak-anak pada umumnya melainkan sebuah metafora. Yesus menunjukkan

[13] Douglas R.A. Hare, *Mark* (Kentucky: Westminter John Knox Press, 2002), 34.

pengampunan dosa di hadapan ahli taurat. Ahli taurat awalnya hanya sebatas pada penonton namun lambat laun mereka terlibat dalam sebuah dialektika. Mereka memperdebatkan mengapa Yesus mampu memberikan pengampunan dosa sebab mereka berpikir Yesus hanyalah manusia biasa. Ia telah menghujat Allah.

Yesus mencoba menyelami pikiran mereka dalam diri-Nya. Frase *toi pneumati autou* diterjemahkan TB-LAI sebagai dalam hati-Nya. Bruggen melihat terjemahan tersebut tidak tepat sebab ungkapan dalam hati mereka (ahli taurat) berbunyi *en heautois* dan *en tais kardiais*.[14] Sebenarnya, kata *pneuma* dapat diterjemahkan secara tepat dengan Roh yang tinggal dalam hati Yesus. Ahli taurat mendebatkan mengampuni dosa dengan menyembuhkan. Penyembuhan Yesus membuktikan bahwa Ia berwenang mengampuni. Ada nuansa kerangka baru dalam karya penyelamatan dalam penyembuhan. Tetapi, yang penting adalah bukan apa yang terjadi melainkan cara hal itu terjadi. Yesus memang memiliki kekuatan dari atas yang membuat-Nya sanggup menyembuhkan orang lumpuh. jadi, tidak heran jika Yesus mampu melakukannya.

4. Kesembuhan Orang pada Hari Sabat (3:1-6)

Tindakan belas kasih Yesus terhadap orang dengan tangan yang lumpuh merupakan puncak bagian yang mulai dengan penyembuhan orang lumpuh (2:1-12). Linden mengkaji sifat klimaks tersebut dapat diketahui menjadi jelas apabila: Pertama, Markus menempatkan penyembuhan di rumah ibadat pada hari Sabat. Kedua, suatu perubahan dramatis dari gaya cerita menjadi jelas jika orang membaca kisah orang lumpuh sebelah tangan dalam hubungan dengan empat cerita yang mendahului. Ketiga, sesudah Yesus menunjukkan kekuasaan yang penuh kasih dengan menyembuhkan tangan orang itu, orang-orang Farisi mundur untuk bersekongkol bagaimana mereka dapat membinasakan Yesus (ay.6).[15]

Penyembuhan orang dengan tangan yang lumpuh berlangsung di depan sekelompok orang yang sedang mempersiapkan pengaduan resmi terhadap Yesus. Saya melihat bahwa proses penyembuhan tersebut perlu dilakukan dengan hati-hati dan bijak karena banyak orang yang hendak menjatuhkan-Nya. Jika banyak orang tidak menginginkan Ia melakukan hal tersebut pada hari Sabat, Mengapa Yesus tetap melakukannya? Sikap Yesus sebenarnya merupakan bentuk demonstrasi (protes) dan merupakan serangan terhadap hari istirahat itu sendiri. Tanggapan Yesus atas pertanyaan orang farisi membawa isu celaan. Ia sedih oleh sikap mereka sehingga Yesus menyembuhkan orang yang mati sebelah tangannya. Yesus memilih cara yang unik yakni Ia memerintahkan orang tersebut mengulurkan tangan kanannya kepada-Nya (Bandingkan Lukas 6:6, Galatia 2:9).

5. Kesembuhan Banyak Orang (3:7-12)

Kisah ini bisa dikatakan sebagai sebuah penutup kisah-kisah terdahulu yang menunjukkan tanggapan orang sama seperti adegan drama klasik ditutup dengan nyanyian paduan suara. Bagaimana tidak, teks ini bersifat sangat umum. Ada sebuah reaksi Yesus terhadap fenomena tersebut yakni Yesus bersama murid-murid-Nya

[14] Jakob Van Bruggen, *Markus: Injil Menurut Petrus* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2006), 95.

[15] Linden, "Markus," 86.

menyingkir ke laut. Kata menyingkir merupakan sebuah metafora atas sikap Yesus menghindar dari ancaman orang yang bersekongkol di Kapernaum. Teks ini tidak seperti bagian sebelumnya yang terkesan umum melainkan teks menggambarkan situasi sosio-politik masa itu. Para pemimpin mulai melakukan persiapan proses pengadilan yang berakhir dengan kematian-Nya. Saya menggambarkan Yesus sedang berada di ujung tanduk di mana banyak orang telah siap menyeret-Nya di kala ada alasan penjatuhan hukuman.

6. Kesembuhan bagi Seorang Perempuan yang Sakit Pendarahan (5: 25-34)

Kisah ini dapat dikatakan sebagai wujud iman yang hidup. Iman yang diwujudkan dengan sebuah usaha perempuan dalam meraih kesembuhan. Kisah ini bukan kisah yang tunggal melainkan ada sebuah penggabungan antara penyembuhan bagi perempuan yang sakit pendarahan dan sikap Yesus dalam membangkitkan anak Yairus. Markus sengaja menggabungkannya. Ia hendak menyatakan sebuah berita teologis yang sama yakni jangan takut, percaya saja! (ay. 36) Kisah tersebut menunjukkan bahwa penyakit yang oleh para dokter sudah dianggap tidak tersembuhkan. Yesus dianggap tabib yang lebih hebat dibanding tabib yang lainnya. Melalui penggambaran bahwa Yesus diatas segala tabib membawa pada sebuah pemikiran asosiasi kedua kasus tersebut berhubungan dengan pemutusan persekutuan di dalam umat Allah akibat pemahaman perempuan yang sakit pendarahan dikucilkan dan maut yang telah memotong jalan anak perempuan Yairus. Yesus mengembalikan mereka dalam persekutuan. Tindakan ini merupakan tanda yang didirikan di hadapan seluruh rakyat.

7. Kesembuhan bagi orang-orang sakit di Genesaret (6:53-56)

Ada sebuah kekontrasan dalam proses penyembuhan yakni banyak orang berusaha menjamah (menyentuh) jubah-Nya menjadi sembuh (ay. 56). Namun di sisi lain, orang banyak berlari kepada-Nya setiap kali Ia tampak. Kekontrasan berikutnya, orang banyak begitu antusias ingin berjumpa dengan-Nya guna memperoleh kesembuhan dan sikap orang farisi yang memusuhi berkumpul sekitar dan melawan Yesus.

Sikap orang-orang sakit pada Yesus menandakan adanya sebuah upaya memandang Yesus sebagai gembala yang siap memberikan mereka makanan. Walaupun orang farisi terus terlihat memusuhi-Nya, namun Ia tetap melakukan penyembuhan. sikap-Nya tidak berubah menjadi keras. Paralel antara kisah Matius dan Markus mengenai gelombang penyembuhan di Genesaret menggambarkan seorang penguasa yang tidak memikirkan keselamatan nyawa-Nya. Ia tetap melakukan karya sebagaimana mandat dari Bapa yang mengutus-Nya.

Kesembuhan sebagai Bentuk Keselamatan pada Masa Kini

Kesembuhan merupakan dambaan setiap insan yang mengalami sakit, sebab kesehatan dipandang sebagai bagian yang fundamental dari Hak Asasi Manusia. Oleh karena itu, saat ini banyak pihak memberikan perhatian untuk memperjuangkan hak mendapatkan pelayanan kesehatan. Namun dalam perjalanannya, pelayanan kesehatan yang dilakukan berbagai institusi menunjukkan kesembuhan seringkali tidak mudah untuk dicapai dan biaya yang harus dibayar untuk mendapatkan pelayanan tersebut pun juga

mahal. Bahkan tidak jarang, orang yang sakit justru menjadi sasaran pemerasan dan penipuan dengan iming-iming tercapainya kesembuhan dengan waktu relatif cepat. Karena layanan medis dengan harga mahal sering tidak terangkau oleh masyarakat, maka banyak orang tertarik dengan pengobatan alternatif. Pertanyaan kritis mengenai apakah terapi pengobatan alternatif mempunyai efek klinis sesuai dengan kriteria biomedik. Pengobatan alternatif memang sarat dengan konsep yang bernuansa natural, *vitalism*, spiritual, dan holistik. Akibatnya orang sukar mengetahui pengobatan alternatif yang benar dan palsu. Pengobatan alternatif yang palsu dapat menyebabkan pasien mengalami sakit yang lebih parah dari sebelumnya. Melihat kondisi demikian, banyak gereja mengadakan kesembuhan ilahi yang dilakukan dengan cara berdoa dan percaya. Namun pada akhir acara tersebut, tidak didasarkan pada kepeduliaan atas nasib para penderita tetapi hanya sebatas pada propaganda agama. Padahal gereja merupakan salah satu pihak yang diharapkan dapat bergabung untuk ikut terlibat dalam memperhatikan dan memperjuangkan keselamatan yang menyembuhkan pada setiap insan dalam rangka panggilan gereja terhadap konteks. Saya melihat ini merupakan sesuatu yang ironis.

Yesus menawarkan keselamatan yang menyembuhkan yang tidak hanya sebatas pada sesuatu yang mempropaganda agama melainkan membangun dan membebaskan seseorang dari belenggu. Bagi saya, ini merupakan konsep yang menarik untuk dikembangkan lebih lanjut dalam model keselamatan yang kontekstual di mana tidak hanya berwacana dengan sesuatu yang futuris melainkan menyentuh isu masa kini. Kisah Yesus Kristus dan karya-Nya dalam rangka menyuarakan keselamatan yang menyembuhkan dapat diketahui dan dikaji lebih dalam di injil. Kata "Injil" bukan menunjuk pada gaya melainkan mencirikan isinya. Isi mengenai kabar baik mengenai Kristus. Yesus digambarkan melampaui tokoh sejarah. Yesus dibingkai dalam karangan kerygmatis-homiletis dalam rangka menjawab pertanyaan kritis "apa arti kehidupan Yesus bagi orang percaya?"

Arti kehidupan Yesus bagi orang percaya sebagai implikasi atas keselamatan dapat diklarifikasi dalam injil Markus. Markus memang tidak memberikan daftar panjang mengenai bagaimana melayani Allah dan sesama melainkan Markus menyajikan gambaran pelayanan Yesus pada semua orang yang menderita. Pelayanan yang memperhatikan konteks dan situasi aktual. Pelayanan yang dilakukan Yesus merupakan sebuah pelayanan yang menyelamatkan. Menyelamatkan dari berbagai belenggu dan tekanan bahkan pergumulan. Pergumulan terhadap sakit penyakit segera dihempaskan oleh Yesus melalui pelayanan Yesus yang penuh dengan belas kasih.

Kesembuhan yang diharapkan pada masa kini dengan berpijak pada gaya Yesus berupa pelayanan pastoral. Bagaimanapun tindakan Yesus dapat dilihat sebagai wujud dari sebuah pelayanan pastoral di mana Ia mendampingi orang yang lemah hingga mereka menjadi pribadi yang utuh. Salah satu penekanannya pada kesejahteraan spiritual. Walaupun di dalam konteks tersebut, Yesus seperti ada nada politis dan menyindir ahli taurat atau orang farisi atas tindakan mereka pada setiap karya Yesus.

Apakah mencurahkan lebih banyak perhatian pada kebutuhan spiritual seseorang akan memberi dampak kesehatan yang lebih baik masih diteliti sampai saat ini. Motivasi utama untuk perawatan spiritual dalam pelayanan pastoral adalah untuk perawatan spiritual terlepas apakah perawatan tersebut dapat meningkatkan kesehatan fisik atau tidak. Akan tetapi beberapa peneliti telah mencatat perbaikan dalam kesehatan fisik ketika kebutuhan spiritual dibahas. McSherry dan rekannya menjelaskan rangkaian kasus di mana perkunjungan pendeta merupakan bagian dari perwatan kesehatan total dari pasien rawat inap.[16] Hal ini sangat menggembirakan kaum pendeta sekaligus dapat digunakan sebagai semangat dalam pelayanan.

Penutup

Uraian kesembuhan sebagai bentuk keselamatan menjadi perjalanan penting masa kini. Saya merefleksikannya melalui sketsa refleksi teologi terhadap injil Markus. Secara khusus, saya membahasan kesembuhan bagi ibu mertua Petrus dan orang-orang lain, kesembuhan bagi orang yang sakit kusta, kesembuhan bagi orang lumpuh, kesembuhan orang pada hari sabat, kesembuhan banyak orang, kesembuhan bagi seorang perempuan yang sakit pendarahan, kesembuhan bagi orang-orang sakit di Genesaret. Hasil penelitian ini semakin diekstraksi ke masa kini.

Daftar Pustaka

Bruggen, Jakob Van. *Markus: Injil Menurut Petrus*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2006.

Hare, Douglas R.A. *Mark*. Kentucky: Westminter John Knox Press, 2002.

Hurtado, Larry W. *Mark: A Good News Commentary*. San Fransisco: Harper and Row Publisher, 1983.

III, Ben Witherington. *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*. Cambridge, Massachusetts: Eerdmans Publishing, 2001.

Jacob, Tom. *Syalom Salam Selamat*. Yogyakarta: Kanisius, 2007.

Kratz, E. McSherry D., and W.A. Nelson. "Pastoral Care Departement: More Necessary in DRG Era?" *Health Care Management Review* (1986).

Linden, Philip Van. "Markus." In *Tafsir Alkitab Perjanjian Baru*, edited by Dianne Bergant and Robert J. Karris. Yogyakarta: Kanisius, 2002.

Myers, C. *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1988.

Pilch, John J. "Jesus's Healing Activity: Political Acts?" In *Understanding the Social World of the New Testament*, edited by Dietmar Neufeld and Richard E. DeMaris. London: Routledge, 2010.

Robbins, V. *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*. Minneapolis: Fortress Publishers, 1992.

Taylor, V. *The Gospel According to St. Mark*. New York: St. Martin's Press, 1966.

Wahono, S. Wismoady. *Di Sini Kutemukan: Petunjuk Mempelajari Dan Mengajarkan Alkitab*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1990.

[16] E. McSherry D. Kratz and W.A. Nelson, "Pastoral Care Departement: More Necessary in DRG Era?," *Health Care Management Review* (1986): 47–59.

Jurnal Dekonstruksi
Online ISSN: 2797-233X
Volume 12, Nomor 3, Juli (2026)

Toxic Self-Improvement dan Reduksi Manusia menjadi *Animal Laborans*

Rafael Aglis Ariya Tamtama[1], Pius Pandor[2]
Sekolah Tinggi Filsafat Teologi Widya Sasana, Malang
rafaelaglis123@gmail.com[1], piuspandor@gmail.com[2]

Abstrak

Perkembangan masyarakat modern dan kapitalisme digital telah mengubah makna *self-improvement*. Jika sebelumnya pengembangan diri bertujuan untuk membantu manusia berkembang secara pribadi dan memperkaya kehidupan batin, kini pengembangan diri sering berubah menjadi tuntutan untuk terus produktif dan meningkatkan nilai ekonomi diri. Fenomena ini dikenal sebagai *toxic self-improvement*, yaitu kondisi ketika seseorang merasa harus terus bekerja, berkembang, dan mencapai standar tertentu tanpa henti hingga menimbulkan tekanan mental. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis fenomena tersebut menggunakan perspektif pemikiran Hannah Arendt, khususnya konsep *Vita Activa*. Penelitian ini menggunakan metode kepustakaan dengan pendekatan kualitatif yang bersifat filosofis-analitis. Data diperoleh dari buku *The Human Condition* karya Hannah Arendt serta berbagai jurnal dan literatur pendukung yang membahas *toxic self-improvement*, *hustle culture*, *burnout*, dan kapitalisme digital. Data dianalisis menggunakan metode deskriptif-analitis dan analisis isi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa budaya *toxic self-improvement* membuat manusia semakin terjebak dalam tuntutan kerja dan produktivitas tanpa akhir. Kehidupan pribadi dan pekerjaan menjadi sulit dipisahkan, sehingga memicu kelelahan mental atau *burnout* dan membuat manusia kehilangan ruang untuk beristirahat serta berefleksi. Dalam perspektif Arendt, kondisi ini menunjukkan dominasi *animal laborans*, yaitu manusia yang hidupnya sepenuhnya dikuasai oleh aktivitas kerja dan kebutuhan ekonomi. Penelitian ini menyimpulkan bahwa budaya produktivitas modern menyebabkan manusia kehilangan kebebasan, ruang refleksi, dan hubungan sosial yang bermakna. Manusia akhirnya lebih sibuk mengejar produktivitas dan pengakuan sosial daripada membangun kehidupan yang otentik dan manusiawi.

Kata Kunci

Toxic Self-Improvement; Hannah Arendt; *Vita Activa*; *Animal Laborans*; Kapitalisme Digital; *Hustle Culture*.

Pendahuluan

Perkembangan masyarakat modern membawa perubahan besar dalam cara manusia memahami kehidupan, pekerjaan, dan dirinya sendiri. Kepemilikan pribadi atas alat-alat produksi dan distribusi serta penggunaannya untuk menghasilkan uang dalam lingkungan yang sangat kompetitif

adalah ciri khas sistem ekonomi kapitalis.[1] Manusia modern tidak lagi hanya dituntut untuk bertahan hidup, tetapi juga dituntut untuk terus berkembang, terus produktif, dan terus meningkatkan kualitas dirinya. Dalam situasi seperti ini, muncul budaya yang dikenal sebagai *self-improvement* atau pengembangan diri. Pada dasarnya, *self-improvement* adalah bentuk metode, upaya, atau proses yang ketika diterapkan pada individu, menciptakan tujuan untuk kemajuan dan pengembangan pribadi, serta melalui pemaksimalan diri, menjadikan versi terbaik dari diri kita sendiri. Dengan *self-improvemen*t, seseorang akan lebih mudah melakukan *branding* diri di lingkungan sosial, lebih bijak dalam berpikir, dan lebih mudah menemukan *problem solving*.[2]

Dalam batas tertentu, *self-improvement* bahkan dapat menjadi sarana manusia untuk mencapai aktualisasi diri dan kehidupan yang lebih bermakna. Namun, dalam perkembangan masyarakat modern, terutama di era media sosial dan budaya kapitalisme digital, makna *self-improvement* mengalami pergeseran yang cukup signifikan. Perkembangan diri tidak lagi dipahami semata-mata sebagai proses pertumbuhan manusia secara utuh, melainkan berubah menjadi tuntutan untuk terus produktif dan memiliki nilai ekonomis. Alejo dalam artikelnya yang berjudul "*The Toxic Culture of Self-Improvement*", menyoroti sisi gelap dari industri pengembangan diri modern yang seringkali terjebak dalam mempromosikan budaya ketidakcukupan diri (*self-insufficiency*).[3] Meskipun alat bantu pengembangan diri memiliki potensi manfaat fungsional, penggunaan yang berlebihan justru dapat memicu pola pikir *self-victimization*, di mana individu terus-menerus merasa bahwa ada sesuatu yang "salah" pada dirinya dan harus diperbaiki. Fokus yang terlalu obsesif pada pencapaian "versi masa depan yang ideal" sering kali menghambat proses pemulihan emosional yang autentik di masa kini, terutama jika dorongan untuk berkembang tersebut berasal dari kebencian diri (*self-hate*) dan bukan dari penerimaan diri (*self-acceptance*). Oleh karena itu, Alejo menekankan pentingnya sikap kritis dan niat yang realistis agar upaya pengembangan diri tidak berubah menjadi beban psikologis yang kontra-produktif.[4]

Fenomena *toxic self-improvement* dapat dengan mudah ditemukan dalam kehidupan sehari-hari, terutama melalui media sosial. Berbagai platform digital dipenuhi oleh konten motivasi seperti *influencer* Timothy Ronald yang mendorong individu untuk terus bekerja dan tidak berhenti produktif. Narasi seperti “umur muda harus sukses”, “harus tetap produktif”, “waktu adalah uang”, atau “tidur hanyalah penghambat kesuksesan” menjadi konsumsi harian masyarakat modern. Sekilas narasi tersebut tampak inspiratif, tetapi dalam banyak kasus justru menciptakan tekanan psikologis yang besar. Dorongan untuk terus bekerja tanpa batas justru sering merusak kondisi manusia

[1] Zulfikar Ali Sauwibi Putra Mardi, “Mengenal Sistem Ekonomi Kapitalisme,” *Gemah Ripah: Jurnal Bisnis* 3, no. 01 (2023): 40–46, Indonesia.
[2] Yuniar Fitriani dkk., “Pentingnya Self Improvement Untuk Meningkatkan Kualitas Diri,” *Journal of Information Systems and Management (JISMA)* 4, no. 01 (2025): 18–22, https://doi.org/10.4444/jisma.v4i01.403.
[3] “The toxic culture of self-improvement,” New University, University of California, Irvine, 24 Agustus 2025, https://newuniversity.org/2025/08/24/the-toxic-culture-of-self-improvement/.
[4] “The toxic culture of self-improvement.”

itu sendiri. Dalam dunia kerja, terutama di sektor perbankan, beban kerja yang tinggi, target besar, dan kurangnya keseimbangan antara hidup dan pekerjaan sering menyebabkan stres. Akibatnya, bukan produktivitas yang meningkat, tetapi justru muncul kelelahan mental. Berdasarkan data Kementerian Ketenagakerjaan RI tahun 2022, sekitar 42% pekerja di sektor perbankan mengalami stres kerja yang berdampak pada menurunnya kinerja dan meningkatnya ketidakhadiran karyawan.[5] Selain itu, dalam sektor kesehatan, misalnya, jam kerja panjang dan tuntutan untuk selalu siap bekerja membuat banyak pekerja mengalami *burnout*. *Burnout* ditandai dengan kelelahan emosional, hilangnya rasa peduli terhadap pekerjaan, dan menurunnya rasa percaya diri terhadap kemampuan diri sendiri.[6] Widyawati dkk menunjukkan bahwa semakin tinggi tingkat *burnout* seseorang, semakin menurun pula produktivitas kerjanya.[7]

Dari sini terlihat bagaimana sistem kapitalisme sering memandang manusia hanya sebagai alat produksi. Manusia tidak lagi dilihat sebagai pribadi yang utuh, tetapi seperti mesin yang harus terus bekerja demi menghasilkan produktivitas kerja. Kesehatan mental pada akhirnya diperlakukan sebagai bagian dari strategi perusahaan. Perusahaan sadar bahwa pekerja yang mentalnya sehat akan lebih mampu menghadapi tekanan dan bekerja lebih efektif. Karena itu, perhatian terhadap kesehatan mental sering diberikan agar pekerja tetap mampu menghasilkan keuntungan bagi perusahaan. Dengan kata lain, manusia dijaga agar tetap "kuat bekerja", bukan sepenuhnya demi kebahagiaan dan kesejahteraan dirinya sendiri. Kondisi seperti ini menunjukkan bahwa masyarakat modern semakin memandang manusia berdasarkan kemampuan produksinya. Nilai seseorang tidak lagi dilihat dari kebijaksanaan, kemampuan berpikir kritis, atau kemampuannya membangun ruang dialog sosial, melainkan dari seberapa sibuk, seberapa efisien, dan seberapa kompetitif dirinya di dalam sistem ekonomi. Manusia akhirnya direduksi menjadi alat produksi yang harus terus bekerja demi mempertahankan eksistensinya di tengah masyarakat kapitalis. Dalam konteks inilah pemikiran Hannah Arendt menjadi relevan untuk digunakan sebagai pisau analisis terhadap fenomena *toxic self-improvement*.

Melalui konsep *vita activa* dalam karya terkenalnya, *The Human Condition*, Arendt menjelaskan bahwa kehidupan aktif manusia terdiri atas tiga aktivitas utama, yaitu, *labor*, *work*, dan *action*.[8] Dari ketiganya, *action* menempati posisi tertinggi karena di dalamnya manusia menampakkan dirinya kepada orang lain melalui tindakan dan ucapan di ruang publik.[9] *Labor* merupakan aktivitas yang

[5] Annisaa Nurhasanah dan Ahmad Mardalis, "Pengaruh Kesehatan Mental Terhadap Produktivitas Karyawan Melalui Kepuasan Kerja," *Inovasi Pembangunan : Jurnal Kelitbangan* 14, no. 1 (2026), https://doi.org/10.35450/jip.v14i1.1588.

[6] Hera Widyawati dkk., "Pengaruh *Burnout*, Mental *Health* dan *Work-Life Balance* terhadap Tingkat Produktivitas Karyawan Rumah Sakit," *Prosiding Simposium Nasional Manajemen Dan Bisnis* 4 (Agustus 2025): 869–76, https://doi.org/10.29407/wbbe7p81.

[7] Ibid.

[8] Mardohar Batu Bornok Simanjuntak, "Upaya *Vita Activa* dan *Vita Contemplativa* Hannah Arendt sebagai sebuah Tawaran atas Relativisme Nilai Karya Medan Seni: Studi Kasus Pameran Indonesia *Painting* I: Vita," *Dekonstruksi* 10, no. 01 (2024): 97–105, https://doi.org/10.54154/dekonstruksi.v10i01.218.

[9] Teodorus Tio, "Rasionalitas Politik Kaum Muda Di Era Bonus Demografi: Analisis Pemikiran Hannah Arendt,"

berkaitan dengan kebutuhan biologis manusia dan dilakukan secara terus-menerus untuk mempertahankan hidup. *Work* berkaitan dengan proses menciptakan dunia buatan manusia, seperti karya, teknologi, atau institusi. Sementara itu, *action* merupakan aktivitas tertinggi karena memungkinkan manusia membangun relasi, kebebasan, dan ruang politik melalui dialog dengan sesama manusia.[10]

Menurut Arendt dalam bukunya *The Human Condition*, manusia modern cenderung mengalami dominasi aktivitas *labor*. Kehidupan manusia lebih banyak diarahkan pada aktivitas bekerja demi memenuhi kebutuhan ekonomi dan mempertahankan siklus produksi-ekonomi yang tidak pernah selesai.[11] Dominasi *labor* inilah yang melahirkan manusia yang disebut Arendt sebagai *animal laborans*, yaitu suatu kondisi yang menekankan pada kerja, tanpa memikirkan tindakan yang lebih bermakna.[12] Dalam kondisi tersebut, manusia kehilangan kebebasannya karena hidupnya sepenuhnya dikendalikan oleh kebutuhan ekonomi dan tuntutan produktivitas. Fenomena *toxic self-improvement* pada masyarakat modern memperlihatkan kecenderungan yang serupa dengan konsep *animal laborans* yang dijelaskan oleh Arendt. Budaya pengembangan diri yang awalnya bertujuan untuk membangun manusia justru berubah menjadi mekanisme yang mendorong individu terus bekerja atas nama peningkatan diri. Akibatnya, manusia modern semakin sulit membedakan antara kebutuhan untuk bertumbuh sebagai manusia dengan tuntutan sistem ekonomi yang mengubah seluruh hidup menjadi alat produksi.

Berdasarkan latar belakang tersebut, tulisan ini bertujuan untuk mengkaji fenomena *toxic self-improvement* dalam masyarakat modern melalui perspektif pemikiran Hannah Arendt. Secara khusus, tulisan ini akan membahas bagaimana budaya *toxic self-improvement* mereduksi manusia menjadi *animal laborans*, serta bagaimana kondisi tersebut menyebabkan hilangnya ruang refleksi, kebebasan, dan makna kemanusiaan dalam kehidupan modern.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kepustakaan dengan pendekatan kualitatif. Penelitian kepustakaan dilakukan dengan cara mengumpulkan dan mengkaji berbagai sumber literatur yang berkaitan dengan topik penelitian tanpa melakukan penelitian lapangan secara langsung. Pendekatan yang digunakan bersifat filosofis-analitis, sehingga penelitian ini tidak hanya menjelaskan fenomena sosial yang terjadi, tetapi juga menganalisisnya menggunakan kerangka pemikiran Hannah Arendt, khususnya konsep *Vita Activa*. Data yang digunakan dalam penelitian ini sepenuhnya berupa data sekunder yang diperoleh dari berbagai sumber tertulis. Sumber utama penelitian berasal dari buku *The Human Condition* karya Hannah Arendt yang digunakan sebagai landasan teoritis untuk memahami konsep *labor*, *work*, *action*,

Akademika Jurnal Ilmiah Mahasiswa 25, no. 1 (2025): 20–34.

[10] Hannah Arendt, *The human condition*, 2nd ed, with Margaret Canovan (University of Chicago Press, 1998).

[11] Ibid.

[12] Wahju Satria Wibowo, "*Homo Faber* dan *Animal Laborans* dalam Dunia Pendidikan Teologi di Indonesia: Refleksi Dari Pemikiran Hannah Arendt," *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahian* 8, no. 1 (2023): 1–14, https://doi.org/10.21460/gema.2023.81.1030.

dan *animal laborans*. Selain itu, penelitian ini juga menggunakan berbagai jurnal ilmiah, buku referensi, serta laporan kelembagaan yang membahas fenomena *toxic self-improvement*, *hustle culture*, *burnout*, kapitalisme digital, dan alienasi pekerja di masyarakat modern.

Teknik pengumpulan data dilakukan melalui studi dokumentasi atau studi literatur. Peneliti menelusuri berbagai artikel, jurnal, dan sumber ilmiah lain yang relevan melalui basis data akademik. Literatur yang telah dikumpulkan kemudian diseleksi berdasarkan kesesuaiannya dengan fokus penelitian, yaitu fenomena *toxic self-improvement* dan konsep eksistensi manusia dalam pemikiran Hannah Arendt. Data yang diperoleh selanjutnya dianalisis menggunakan metode deskriptif-analitis yang dipadukan dengan analisis konten. Analisis dilakukan dengan cara memahami makna yang terkandung di dalam berbagai teks dan fenomena yang dikaji. Pada tahap awal, peneliti mereduksi data dengan memilih gagasan-gagasan penting yang berkaitan dengan budaya produktivitas modern, tekanan kerja, dan kapitalisme digital. Setelah itu, peneliti mendeskripsikan bagaimana budaya *self-improvement* mengalami pergeseran makna hingga berubah menjadi fenomena yang bersifat *toxic* di era media sosial dan kapitalisme digital. Tahap berikutnya dilakukan interpretasi filosofis menggunakan pemikiran Hannah Arendt. Dalam tahap ini, fenomena *toxic self-improvement* dianalisis untuk melihat bagaimana budaya produktivitas modern membuat manusia semakin terjebak dalam aktivitas kerja tanpa henti hingga kehilangan ruang untuk berpikir, berefleksi, dan bertindak secara bebas di ruang sosial. Dari proses tersebut, penelitian kemudian menarik kesimpulan mengenai dampak *toxic self-improvement* terhadap kebebasan, relasi sosial, dan eksistensi manusia modern.

Isi atau Pembahasan

Konsep Vita Activa Hannah Arendt

Dalam karya terkenalnya, Hannah Arendt melalui buku *The Human Condition*, ia menjelaskan tentang kondisi manusia melalui konsep *Vita Activa* atau "kehidupan aktif". Berbeda dengan filsafat Barat klasik yang lebih menekankan kehidupan berpikir dan merenung atau *vita contemplativa*, Arendt justru lebih fokus kepada aktivitas manusia dalam kehidupan sehari-hari. Arendt, membagi kehidupan aktif manusia ke dalam tiga unsur pokok, yaitu *labor*, *work*, dan *action.*[13] *Labor* adalah aktivitas bekerja untuk memenuhi kebutuhan hidup, seperti makan, minum, dan bertahan hidup. *Work* adalah kegiatan menciptakan sesuatu yang lebih tetap dan berguna, seperti membangun rumah, membuat karya seni, atau menciptakan suatu teknologi. Sedangkan *Action* adalah tindakan manusia dalam kehidupan sosial dan politik dan relasinya antar manusia, seperti berbicara, berdiskusi, dan berinteraksi dengan orang lain. Melalui tiga konsep ini, Arendt ingin menunjukkan bahwa manusia bukan hanya makhluk yang bekerja untuk bertahan hidup, tetapi makhluk yang mampu menciptakan dan bertindak bersama orang lain dalam kehidupan masyarakat.

Bentuk pertama adalah *labor*. Dalam pemikiran Arendt, *labor* merupakan aktivitas paling dasar yang dimiliki manusia karena berhubungan langsung dengan

[13] Hannah Arendt, *The human condition*.

kebutuhan biologis dan keberlangsungan hidup. Aktivitas seperti makan, tidur, bekerja untuk mendapatkan uang, membersihkan rumah, dan segala kegiatan yang dilakukan demi mempertahankan hidup termasuk dalam kategori *labor*. Aktivitas ini tidak lahir dari kebebasan atau kreativitas manusia, melainkan dari kebutuhan tubuh yang harus terus dipenuhi. Manusia makan karena lapar, bekerja karena membutuhkan uang untuk bertahan hidup, dan beristirahat karena tubuh membutuhkan pemulihan tenaga. Karena itulah *labor* bersifat siklis dan terus berulang tanpa akhir.[14] Arendt menilai bahwa dalam kondisi *labor*, manusia berada dalam posisi yang ia sebut sebagai *animal laborans*, yaitu manusia sebagai makhluk pekerja yang terus terikat pada kebutuhan biologisnya.[15] Dalam keadaan ini, manusia hidup dalam lingkaran produksi dan konsumsi yang tidak pernah selesai. Seseorang bekerja untuk mendapatkan makanan, lalu makanan itu habis dikonsumsi, kemudian ia harus bekerja kembali untuk memenuhi kebutuhan yang sama. Tidak ada hasil permanen yang benar-benar bertahan dari aktivitas *labor* karena semuanya akan habis dipakai dan harus diproduksi ulang. Oleh sebab itu, *labor* tidak menciptakan dunia yang stabil, melainkan hanya menjaga agar kehidupan biologis manusia tetap berjalan.

Bagi Arendt, masalah muncul ketika masyarakat modern terlalu memusatkan seluruh kehidupannya pada *labor*. Modernitas membuat manusia semakin sibuk bekerja demi memenuhi kebutuhan ekonomi dan konsumsi. Bahkan identitas manusia seringkali diukur dari produktivitasnya. Seseorang dianggap bernilai apabila mampu bekerja lebih keras, menghasilkan lebih banyak uang, dan terus aktif secara ekonomi. Akibatnya, manusia perlahan kehilangan dimensi kehidupan lainnya karena seluruh energi hidupnya habis untuk bertahan dalam siklus kerja tanpa akhir. Dalam kondisi ini, manusia tidak lagi hidup sebagai pribadi yang bebas, tetapi hanya menjadi bagian dari mesin ekonomi yang terus bergerak. Berbeda dengan *labor*, bentuk kedua yaitu *work* memiliki sifat yang lebih tinggi karena berkaitan dengan kemampuan manusia untuk menciptakan sesuatu yang lebih permanen. Jika *labor* hanya berhubungan dengan kebutuhan biologis, maka *work* adalah aktivitas manusia dalam membangun dunia buatan yang membedakan manusia dari alam. Melalui *work*, manusia menciptakan rumah, gedung, teknologi, karya seni, jalan, institusi sosial, hingga berbagai bentuk kebudayaan. Aktivitas ini menunjukkan bahwa manusia bukan hanya makhluk yang bertahan hidup, tetapi juga makhluk yang mampu mencipta. Dalam tahap ini, manusia disebut sebagai *homo faber* atau "manusia pencipta". Berbeda dari *labor* yang terus berulang, *work* memiliki tujuan yang jelas. Prosesnya dimulai dari ide, perencanaan, lalu diwujudkan menjadi sebuah hasil karya yang selesai dan dapat bertahan lama. Sebuah rumah, misalnya, tidak langsung habis setelah digunakan seperti makanan. Rumah dapat bertahan bertahun-tahun dan menjadi bagian dari dunia manusia. Karena itu, *work* menciptakan stabilitas dan memberikan manusia ruang hidup yang lebih permanen. Namun, Arendt juga melihat bahwa *work* memiliki sisi problematis. Dalam masyarakat modern, kemampuan mencipta sering kali diarahkan hanya untuk kepentingan efisiensi dan

[14] Ibid.

[15] Ibid.

keuntungan ekonomi. Teknologi, industri, bahkan pendidikan akhirnya lebih dihargai berdasarkan manfaat ekonominya daripada nilai kemanusiaannya. Akibatnya, manusia mulai melihat dunia secara instrumental, yaitu memandang segala sesuatu hanya sebagai alat untuk mencapai tujuan tertentu. Alam dieksploitasi demi produksi, manusia lain dipandang sebagai sumber daya, dan kehidupan sosial diukur berdasarkan manfaat praktisnya. Dalam situasi seperti ini, manusia kehilangan hubungan yang lebih mendalam dengan dunia dan sesamanya.

Bentuk tertinggi dari kehidupan manusia menurut Arendt adalah *action*. *Action* berbeda dari *labor* dan *work* karena tidak berhubungan dengan kebutuhan biologis maupun penciptaan benda, melainkan terjadi langsung di antara manusia. *Action* muncul ketika manusia berbicara, berdiskusi, berdebat, mengambil keputusan bersama, dan terlibat dalam kehidupan publik. Dalam *action*, manusia menunjukkan siapa dirinya yang sebenarnya. Jika dalam *labor* manusia hanya menjadi pekerja, dan dalam *work* manusia menjadi pencipta, maka dalam *action* manusia menjadi pribadi yang bebas dan unik. Arendt menekankan pentingnya konsep pluralitas, yaitu kenyataan bahwa setiap manusia berbeda satu sama lain. Tidak ada manusia yang benar-benar sama, dan justru karena perbedaan inilah kehidupan politik dan sosial menjadi mungkin. Melalui *action*, manusia saling bertukar gagasan, membangun relasi, dan menciptakan sejarah bersama. Ruang publik menjadi tempat di mana manusia menunjukkan identitasnya, memperjuangkan pendapatnya, dan bertindak bersama orang lain untuk menciptakan perubahan. Bagi Arendt, *action* juga berkaitan erat dengan kebebasan. Kebebasan bukan sekadar kebebasan berpikir di dalam diri, tetapi kemampuan manusia untuk bertindak di dunia bersama orang lain. Karena itu, politik bagi Arendt bukan hanya soal kekuasaan negara atau pemerintahan, melainkan ruang di mana manusia dapat berbicara dan bertindak secara bebas. Dalam *action* terdapat apa yang disebut Arendt sebagai *natality*, yaitu kemampuan manusia untuk memulai sesuatu yang baru. Setiap tindakan manusia memiliki kemungkinan menciptakan perubahan yang tidak terduga dan membuka arah baru dalam sejarah. Namun, Arendt melihat bahwa masyarakat modern justru mengalami kemunduran dalam dimensi *action*. Manusia modern terlalu sibuk bekerja dan mengejar produktivitas sehingga kehilangan keterlibatan dalam ruang publik. Kehidupan politik berubah menjadi urusan birokrasi dan administrasi semata, sementara masyarakat semakin pasif. Orang lebih fokus menjadi pekerja dan konsumen daripada menjadi warga negara yang aktif berpikir dan bertindak. Akibatnya, ruang publik kehilangan fungsi pentingnya sebagai tempat dialog dan kebebasan.

Di sinilah kritik besar Arendt terhadap modernitas muncul. Menurutnya, masyarakat modern mengalami "kemenangan *animal laborans*", yaitu keadaan ketika seluruh kehidupan manusia didominasi oleh *labor*. Produktivitas menjadi nilai utama, sementara kebebasan, refleksi, dan kehidupan politik semakin terpinggirkan. Manusia akhirnya hidup hanya untuk bekerja, mengonsumsi, lalu kembali bekerja. Bahkan pendidikan, seni, dan hubungan sosial sering dinilai berdasarkan seberapa besar keuntungan ekonomi yang bisa dihasilkan. Akibat

dominasi *labor* ini, manusia modern mengalami krisis eksistensial. Mereka kehilangan ruang untuk berpikir, kehilangan kesempatan menunjukkan keunikan dirinya, dan semakin terasing dari kehidupan bersama. Kehidupan publik melemah karena manusia terlalu lelah dan sibuk memenuhi tuntutan ekonomi. Dalam kondisi seperti ini, masyarakat menjadi lebih mudah dikendalikan oleh sistem birokrasi, kapitalisme, maupun kekuatan politik yang menekan kebebasan individu. Melalui pemikirannya, Arendt sebenarnya ingin mengingatkan bahwa manusia bukan sekadar makhluk pekerja. Manusia memang membutuhkan *labor* untuk bertahan hidup dan *work* untuk membangun dunia, tetapi manusia juga membutuhkan *action* agar dapat hidup sebagai makhluk yang bebas, unik, dan bermakna. Tanpa *action*, manusia hanya akan terjebak dalam siklus kerja dan konsumsi tanpa akhir, kehilangan ruang untuk berpikir kritis, berbicara, dan menciptakan perubahan dalam kehidupan bersama.

Toxic Self-Improvement sebagai Bentuk Dominasi Produktivitas

Fenomena *toxic self-improvement* dapat dipahami sebagai bentuk paling modern dari kekhawatiran Hannah Arendt mengenai kehidupan manusia yang sepenuhnya dikuasai oleh tuntutan produktivitas. Dalam masyarakat modern, pengembangan diri tidak lagi dipahami sebagai usaha untuk mengenal diri secara mendalam, memperkaya pengalaman batin, atau membangun kebijaksanaan hidup. Pengembangan diri justru semakin diarahkan untuk meningkatkan nilai jual individu di tengah persaingan ekonomi dan dunia kerja. Akibatnya, manusia mulai melihat dirinya sendiri seperti sebuah proyek yang harus terus ditingkatkan agar tetap kompetitif. Argumen tentang pengembangan diri yang kini lebih diarahkan untuk meningkatkan "nilai jual" individu juga didukung oleh penelitian Luqmansyah dan Oktaviani mengenai praktik *self-branding* di era digital. Penelitian tersebut menunjukkan bahwa identitas pribadi yang seharusnya muncul secara alami kini harus dikemas dan dibentuk agar menarik serta memiliki nilai di media digital. Akibatnya, proses mengenal diri tidak lagi berfokus pada pemahaman diri yang mendalam, tetapi beralih pada komodifikasi diri. Di sinilah letak racun atau sifat "toxic" yang pertama: manusia secara sukarela menjadikan dirinya sebagai barang dagangan. Nilai eksistensial seseorang direduksi dan diukur murni melalui metrik kuantitatif seperti jumlah *likes*, pengikut, dan tingkat interaksi di media sosial.[16]

Fenomena ketika manusia melihat dirinya hanya sebagai "barang yang punya nilai jual" sebenarnya berawal dari masalah yang lebih dalam, yaitu manusia mulai jauh dari dirinya sendiri. Jika Arendt melihat bahwa manusia kehilangan makna hidup karena terlalu terobsesi untuk terus produktif, maka kondisi ini juga sejalan dengan kritik terhadap kapitalisme. Apa yang terjadi di era digital sekarang mirip dengan gagasan tentang alienasi yang sejak dulu sudah dibahas oleh para pemikir klasik. Dalam konteks tersebut, Marx menjelaskan bahwa dalam sistem kerja kapitalis, pekerja mengalami kondisi keterasingan atau

[16] "Martabat Manusia dan Komodifikasi Diri: Melihat Fenomena *Self-Branding* di Media Sosial melalui Mata Immanuel Kant," *RIGGS: Journal of Artificial Intelligence and Digital Business* 4, no. 4 (2026): 6496–504, https://doi.org/10.31004/riggs.v4i4.4629.

alienasi.[17] Saat bekerja, pekerja sebenarnya terpisah dari hasil yang ia ciptakan, karena hasil produksinya bukan menjadi miliknya sendiri, melainkan dikuasai oleh pemilik modal. Akibatnya, pekerjaan yang dilakukan terasa asing dan tidak lagi selaras dengan tujuan maupun makna hidup pekerja itu sendiri. Lebih jauh lagi, kondisi kerja seperti ini membuat manusia terasing dari hakikat kemanusiaannya. Kerja tidak lagi menjadi sarana untuk mengekspresikan diri secara bebas dan kreatif, tetapi hanya berubah menjadi alat untuk memenuhi kebutuhan hidup dasar semata.[18] Sistem kapitalis seperti ini membuat batas antara kehidupan pribadi dan tuntutan kerja menjadi semakin kabur. Aktivitas yang sebelumnya dilakukan untuk kesenangan, ketenangan, atau refleksi perlahan berubah menjadi sesuatu yang harus memiliki nilai produktif. Membaca buku, misalnya, tidak lagi semata dilakukan untuk memperluas wawasan atau menikmati proses berpikir, tetapi sering kali harus dikaitkan dengan manfaat praktis seperti meningkatkan karier, menambah penghasilan, atau membangun citra diri sendiri sebagai pribadi yang sukses. Hobi pun mengalami perubahan serupa, dan di titik inilah pengembangan diri berubah menjadi sangat *toxic*. Aktivitas yang seharusnya menjadi ruang istirahat dari tekanan hidup justru didorong untuk segera dimonetisasi. Desakan agar setiap hobi wajib diubah menjadi *side hustle* atau pekerjaan sampingan yang menghasilkan uang membuat manusia tidak lagi memiliki tempat perlindungan dari tuntutan pasar. Fenomena *side hustle* atau pekerjaan sampingan semakin marak di kalangan generasi muda bukan lagi sekadar hobi produktif, melainkan strategi finansial yang diwajibkan oleh keadaan. Pemaksaan agar setiap waktu luang harus menghasilkan keuntungan inilah yang membuatnya menjadi *toxic* karena perlahan menjajah ruang personal manusia tanpa sisa. Jika sebelumnya aktivitas ini identik dengan sekadar hobi produktif atau tambahan penghasilan ringan, kini banyak pekerja usia 20-an menjadikannya sebagai strategi finansial yang serius.[19] Budaya *hustle culture* menekankan bahwa seseorang harus terus bekerja keras demi meraih kesuksesan. Akibatnya, banyak orang merasa harus selalu produktif dan bekerja lebih dari batas normal, bahkan di luar jam kerja. Tekanan untuk terus sibuk ini membuat seseorang sulit membagi waktu antara pekerjaan dan kehidupan pribadi. Jika berlangsung terus-menerus, kondisi tersebut dapat menyebabkan kelelahan, stres, dan menurunnya kesehatan mental maupun fisik.[20]

Penelitian yang dilakukan oleh Astini dkk. menunjukkan bahwa budaya kerja berlebihan atau *workaholism*, yang menjadi bagian dari *hustle culture*, berkaitan dengan

[17] Karl Marx, *Economic & Philosophic Manuscripts of 1844*, trans. oleh Martin Milligan (Progress Publishers, 1959), https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf.

[18] Datu Hendrawan, "Alienasi Pekerja Pada Masyarakat Kapitalis Menurut Karl Marx," *Arete: Jurnal Filsafat* 6, no. 1 (2017): 13–33, https://doi.org/10.33508/arete.v6i1.1640.

[19] Meldy Fauziah, "Side Hustle Jadi Kebutuhan, Bukan Sekadar Tren," CDC UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon, Universitas Islam Negeri Siber Syekh Nurjati Cirebon, 2 Maret 2026, https://cdc.uinssc.ac.id/side-hustle-jadi-kebutuhan-bukan-sekadar-tren-p6114.

[20] Sipta Firstina Fredlina, "*The Gilded Cage:* Sebuah Tinjauan Kritis atas Dampak *Toxic Productivity* terhadap Kesehatan Mental dan Konsep Kesuksesan Karier Generasi Milenial-Z," *Jurnal Muria Research Guidance and Counseling* 4, no. 2 (2025): 161–79, https://doi.org/10.24176/mrgc.v4i2.15887.

meningkatnya risiko depresi pada pekerja usia 19 hingga 44 tahun. Budaya yang menganggap kesibukan sebagai hal normal membuat banyak orang merasa harus terus bekerja dan sulit berhenti memikirkan pekerjaan, bahkan di luar jam kerja. Kondisi ini menyebabkan ketidakseimbangan antara pekerjaan dan kehidupan pribadi, munculnya sifat perfeksionis, serta sulitnya seseorang beristirahat secara mental dari tuntutan pekerjaan. Penelitian tersebut juga menemukan bahwa kebiasaan bekerja secara berlebihan dapat memicu stres berkepanjangan, kelelahan emosional, gangguan tidur, dan menurunnya kesehatan mental secara keseluruhan. Karena itu, diperlukan upaya dari lingkungan kerja untuk menciptakan keseimbangan antara pekerjaan dan kehidupan pribadi, sekaligus menyediakan dukungan kesehatan mental agar pekerja tidak terjebak dalam tekanan budaya kerja yang berlebihan.[21] Dalam pandangan Arendt, kondisi ini menunjukkan bahwa hampir seluruh aktivitas manusia telah ditarik ke dalam logika *labor*, yaitu aktivitas yang berpusat pada kebutuhan ekonomi dan siklus produksi tanpa akhir.[22] Manusia akhirnya sulit menemukan ruang untuk melakukan sesuatu secara bebas dan bermakna di luar tuntutan produktivitas karena buruh (labor-kerja) bertentangan dengan kebebasan.[23] Semua hal harus memiliki fungsi ekonomi. Tidak ada lagi aktivitas yang benar-benar dibiarkan hadir sebagai pengalaman manusia yang utuh. Cara pandang seperti ini kemudian membentuk standar moral baru dalam masyarakat. Nilai seseorang semakin sering diukur berdasarkan tingkat kesibukan, pencapaian, dan produktivitasnya. Orang yang terus bekerja tanpa henti, tidur sedikit, dan selalu terlihat sibuk sering dianggap lebih disiplin, lebih ambisius, dan lebih sukses. Sebaliknya, mereka yang memilih beristirahat, mengambil jeda, atau menikmati hidup dengan ritme yang lebih tenang justru mudah dicap malas dan tidak berkembang. Padahal, kemampuan untuk berhenti sejenak, berpikir, dan merefleksikan hidup merupakan bagian penting dari kesehatan mental dan kemanusiaan itu sendiri.

Tekanan untuk terus berkembang akhirnya menciptakan siklus kelelahan yang tidak pernah selesai. Individu terjebak dalam ilusi bahwa mereka sedang memperbaiki diri atau *self-improvement*, padahal kenyataannya mereka sedang mengeksploitasi diri mereka sendiri secara terus-menerus. Individu merasa dirinya harus selalu lebih baik dari sebelumnya, dalam artian menyibukkan dirinya. Karena standar tersebut terus bergerak dan tidak pernah memiliki titik akhir, manusia menjadi sulit merasa cukup dengan dirinya sendiri. Mereka hidup dalam kecemasan permanen karena takut tertinggal atau dianggap gagal oleh lingkungan sosialnya. Dalam situasi seperti ini, pengembangan diri tidak lagi menjadi proses pembebasan, tetapi justru berubah menjadi bentuk baru dari tekanan sosial. Dampak yang paling dalam dari fenomena ini adalah hilangnya kebebasan manusia. Dalam pemikiran Arendt, kebebasan bukan hanya soal bebas memilih pekerjaan atau gaya hidup, tetapi

[21] Dewa Ayu Eka Astini, dkk., "Hustle Culture and the Risk of Depression in Workers Aged 19–44 Years: A Systematic Review," *Community Research of Epidemiology (CORE)*, 26 Desember 2025, 1–8, https://doi.org/10.24252/corejournal.v6i1.61858.

[22] Hannah Arendt, *The human condition*.

[23] Suhermanto Ja'far, "Vita Activa," *UINSA*, 29 April 2024, https://uinsa.ac.id/vita-activa.

kemampuan manusia untuk hadir di ruang publik sebagai pribadi yang berpikir, berbicara, dan bertindak secara otentik. Namun, ketika seluruh hidup selalu diukur berdasarkan manfaat ekonominya, manusia kehilangan ruang untuk menjadi dirinya sendiri di luar logika pasar. Hubungan antar manusia berubah menjadi hubungan transaksional. Diskusi tidak lagi menjadi pertukaran gagasan yang setara, melainkan sering menjadi ajang pencitraan dan kompetisi status. Manusia akhirnya lebih sibuk membangun "nilai diri" di mata sistem daripada memahami makna hidupnya sendiri. Pada titik inilah, manusia perlahan kehilangan dimensi politik dan kemanusiaannya. Mereka tidak lagi hadir sebagai warga yang bebas dan mampu menciptakan makna bersama, tetapi berubah menjadi individu yang terus bekerja demi bertahan dalam roda ekonomi yang tidak pernah berhenti. Arendt menyebut kondisi ini sebagai dominasi *animal laborans*, yaitu manusia yang hidupnya sepenuhnya dikendalikan oleh tuntutan kerja dan kebutuhan produksi. Dalam situasi seperti itu, manusia memang terlihat aktif dan produktif, tetapi *toxic productivity* ini justru menggerogoti kebebasan dan kedalaman eksistensi mereka yang sesungguhnya.

Kesimpulan dan hasil penelitian

Budaya *self-improvement* di era kapitalisme digital telah mengalami perubahan makna yang sangat besar. Pengembangan diri yang awalnya bertujuan untuk membantu manusia mengenal dirinya, bertumbuh secara batin, dan menjalani hidup yang lebih bermakna, kini sering berubah menjadi *toxic self-improvement*. Dalam budaya ini, manusia didorong untuk terus meningkatkan diri tanpa henti demi memenuhi tuntutan produktivitas dan persaingan ekonomi. Melalui perspektif Hannah Arendt, kondisi tersebut menunjukkan bahwa manusia modern semakin diperlakukan seperti *animal laborans*, yaitu makhluk yang hidupnya sepenuhnya berpusat pada kerja dan produktivitas. Akibatnya, manusia kehilangan ruang untuk beristirahat, berefleksi, dan membangun hubungan sosial yang benar-benar bermakna. Kehidupan akhirnya hanya dipandang dari sudut manfaat ekonomi dan pencapaian materi. Budaya *toxic self-improvement* juga membuat pengembangan diri tidak lagi lahir dari keinginan untuk berkembang secara sehat, tetapi dari rasa takut tertinggal dan perasaan tidak pernah cukup. Media sosial dan budaya *hustle culture* mendorong individu untuk selalu sibuk, selalu produktif, dan terus "meng-*upgrade*" dirinya. Tekanan ini pada akhirnya memicu stres, kelelahan mental (*burnout*), bahkan kebencian terhadap diri sendiri ketika seseorang merasa gagal memenuhi standar kesuksesan yang dibentuk masyarakat. Di sisi lain, sistem kapitalisme digital membuat batas antara kehidupan pribadi dan pekerjaan semakin kabur. Waktu luang, hobi, bahkan relasi sosial perlahan dikomersialisasi dan dituntut untuk menghasilkan keuntungan. Hobi tidak lagi cukup menjadi sumber kesenangan, tetapi harus bisa dimonetisasi menjadi *side hustle*. Pertemanan pun sering berubah menjadi sarana membangun jaringan kerja dan status sosial. Dalam kondisi ini, nilai manusia tidak lagi diukur dari kebijaksanaan, kepedulian, atau kemampuannya membangun relasi yang tulus, melainkan dari seberapa sibuk dan produktif dirinya.

Fenomena ini memperlihatkan apa yang disebut Arendt sebagai kemenangan *animal laborans*. Aktivitas manusia yang seharusnya tidak hanya berisi kerja untuk bertahan hidup, kini sepenuhnya dikuasai oleh logika produktivitas. Ruang untuk mencipta sesuatu yang bermakna dan ruang untuk bertindak bebas di tengah masyarakat semakin menyempit. Manusia menjadi terlalu sibuk mengejar target dan tuntutan ekonomi hingga kehilangan kesempatan untuk berpikir kritis, berdialog, dan menunjukkan keunikan dirinya sebagai individu. Pada akhirnya, dampak paling fatal dari *toxic self-improvement* adalah hilangnya kebebasan manusia itu sendiri. Ketika seluruh dimensi kehidupan diukur semata-mata berdasarkan metrik produktivitas dan pencapaian komersial, manusia tidak lagi hadir sebagai pribadi yang bebas dan otentik. Ia tereduksi derajatnya menjadi tidak lebih dari sekadar roda penggerak tak bernyawa di dalam mesin raksasa sistem ekonomi kapitalis yang terus berputar tanpa henti. Sebagai jalan keluar dari kungkungan dominasi ini, kerangka pikir Arendt menawarkan sebuah solusi eksistensial: manusia harus berani merebut kembali ruang publik dan menghidupkan kembali apa yang disebutnya sebagai tindakan atau *action*. Melawan *toxic self-improvement* tidak bisa dilakukan dengan sekadar mencari teknik manajemen waktu yang baru, melainkan dengan menolak menjadikan setiap detik kehidupan sebagai komoditas. Manusia dituntut untuk berani mengambil jeda (berpikir/kontemplasi), membiarkan hobi tetap murni sebagai ruang bermain dan mencipta, serta membangun relasi antarmanusia yang dilandaskan pada interaksi yang tulus, bukan atas dasar hitung-hitungan transaksional demi karier. Hanya dengan keberanian untuk berhenti sejenak dari obsesi produktivitas buta ini, manusia dapat berhenti menjadi sekadar alat produksi dan kembali menemukan kebebasan serta makna kemanusiaannya yang utuh.

Daftar Pustaka

Alejo, Alex. "The toxic culture of self-improvement." New University, University of California, Irvine, 24 Agustus 2025. https://newuniversity.org/2025/08/24/the-toxic-culture-of-self-improvement/.

Arendt, Hannah. *The human condition*. 2nd ed. With Margaret Canovan. University of Chicago Press, 1998.

Astini, Dewa Ayu Eka, Mufti As Siddiq M. Irzal, Ni Nyoman Sri Suwendra, Ni Putu Wulan Apriyanti, dan Ismi Ladya Cherill Sitorus. "Hustle Culture and the Risk of Depression in Workers Aged 19–44 Years: A Systematic Review." *Community Research of Epidemiology (CORE)*, 26 Desember 2025, 1–8. https://doi.org/10.24252/corejournal.v6i1.61858.

Fauziah, Meldy. "Side Hustle Jadi Kebutuhan, Bukan Sekadar Tren." CDC UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon, Universitas Islam Negeri Siber Syekh Nurjati Cirebon, 2 Maret 2026. https://cdc.uinssc.ac.id/side-hustle-jadi-kebutuhan-bukan-sekadar-tren-p6114.

Fitriani, Yuniar, Nadia Mutiara, dan Nurul Febri Hardiyanti. "Pentingnya Self Improvement Untuk Meningkatkan Kualitas Diri." *Journal of Information Systems and Management (JISMA)* 4, no. 01 (2025): 18–22. https://doi.org/10.4444/jisma.v4i01.403.

Fredlina, Sipta Firstina. "The Gilded Cage: Sebuah Tinjauan Kritis atas Dampak Toxic Productivity terhadap Kesehatan Mental dan Konsep Kesuksesan Karier Generasi Milenial-Z." *Jurnal Muria Research Guidance and Counseling* 4, no. 2 (2025): 161–79. https://doi.org/10.24176/mrgc.v4i2.1588.

Hendrawan, Datu. "Alienasi Pekerja Pada Masyarakat Kapitalis Menurut Karl Marx."

Arete: Jurnal Filsafat 6, no. 1 (2017): 13–33. https://doi.org/10.33508/arete.v6i1.1640.
Ja'far, Suhermanto. "Vita Activa." *UINSA*, 29 April 2024. https://uinsa.ac.id/vita-activa.
Luqmansyah, Arlie, dan Tri Utami Oktaviani. "Martabat Manusia Dan Komodifikasi Diri: Melihat Fenomena Self-Branding Di Media Sosial Melalui Mata Immanuel Kant." *RIGGS: Journal of Artificial Intelligence and Digital Business* 4, no. 4 (2026): 6496–504. https://doi.org/10.31004/riggs.v4i4.4629.
Mardi, Zulfikar Ali Sauwibi Putra. "Mengenal Sistem Ekonomi Kapitalisme." *Gemah Ripah: Jurnal Bisnis* 3, no. 01 (2023): 40–46. Indonesia.
Marx, Karl. *Economic & Philosophic Manuscripts of 1844*. Diterjemahkan oleh Martin Milligan. Progress Publishers, 1959, https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf.
Nurhasanah, Annisaa, dan Ahmad Mardalis. "Pengaruh Kesehatan Mental Terhadap Produktivitas Karyawan Melalui Kepuasan Kerja." *Inovasi Pembangunan: Jurnal Kelitbangan* 14, no. 1 (2026). https://doi.org/10.35450/jip.v14i1.1588.
Simanjuntak, Mardohar Batu Bornok. "Upaya Vita Activa Dan Vita Contemplativa Hannah Arendt Sebagai Sebuah Tawaran Atas Relativisme Nilai Karya Medan Seni: Studi Kasus Pameran Indonesia Painting I: Vita." *Dekonstruksi* 10, no. 01 (2024): 97–105. https://doi.org/10.54154/dekonstruksi.v10i01.218.
Tio, Teodorus. "Rasionalitas Politik Kaum Muda Di Era Bonus Demografi: Analisis Pemikiran Hannah Arendt." *Akademika: Jurnal Ilmiah Mahasiswa* 25, no. 1 (2025): 20–34.
Wibowo, Wahju Satria. "Homo Faber Dan Animal Laborans Dalam Dunia Pendidikan Teologi Di Indonesia: Refleksi Dari Pemikiran Hannah Arendt." *Gema Teologika: Jurnal Teologi Kontekstual Dan Filsafat Keilahian* 8, no. 1 (2023): 1–14. https://doi.org/10.21460/gema.2023.81.1030.
Widyawati, Hera, Sugiono, dan Dyah Ayu Paramitha. "Pengaruh Burnout, Mental Health dan Work-Life Balance terhadap Tingkat Produktivitas Karyawan Rumah Sakit." *Prosiding Simposium Nasional Manajemen Dan Bisnis* 4 (Agustus 2025): 869–76. https://doi.org/10.29407/wbbe7p81.

Biodata Penulis

1. **Christian D. Ruhupatty** adalah penulis buku *The Theory of A-ppropriation: Beyong Representation in Human and Artificial Intelligence* (2026). Ia telah menyelesaikan studi doctoral di Program Studi Filsafat, Universitas Indonesia, dan kini aktif sebagai pengajar Pendidikan Agama Kristen dan *Theory of Knowledge* (TOK) di Bogor.
2. **Rayno Praditya Erickson,** dokter spesialis Patologi Anatomi lulusan Universitas Diponegoro (2025), aktif menulis dan menerbitkan karya ilmiah maupun filsafat, di antaranya *Hubungan Ekspresi CD13 dan CD33 dengan Profil Klinikopatologik Pasien Plasma Cell Myeloma* (2025), *Filsafat Bagi Kehidupan* (2025), serta *Argumen Ontologis Bukti Keberadaan Tuhan* (*forthcoming*, 2026). Ia juga kerap menjadi narasumber dalam forum filsafat nasional, membawakan tema-tema seperti epistemology Jainisme, filsafat ketuhanan, kritik kausalitas Nāgārjuna, dan pengantar pemahaman agama Buddha.
3. **Rolin F. S. Taneo** merupakan mahasiswa program Magister Filsafat UGM Angkatan 2025. Sebelumnya, menjalani studi di Fakultas Teologi Universitas Kristen Artha Wacana Kupang selama 2017-2022. **Vetin Jasmin Sonlay** merupakan alumni Fakultas Teologi UKAQ Kupang (menjalani studi sejak 2019-2024). Sekarang menjalani masa magang atau sebagai Calon Vikaris di GMIT Maranatha Kota Kupang.
4. **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" (2024) dan beberapa buku seperti: (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), (5) Biji Sesawi; Iman yang Menyentuh Tanah (2025), (6) *That Night, Jesus was Very Sad* (2025), (7) Putri Sion; Kasih Allah yang menjelma dalam Sejarah Umat Manusia (2025), (8) Membangun Keluarga Berdasarkan Semangat Ignasian (Yayasan Sesawi, 2025).
5. **Anna Sungkar** adalah dosen, curator, dan pengamat seni, telah menamatkan program S3 di ISI Surakarta. Ia baru saja menyelesaikan kurasi pada *solo exhibition* Antaresa Hendita di galeri Art-1 pada bulan Juni lalu.
6. **Hasan Labiqul Aqil** adalah akademisi yang berlatar belakang studi Magister Kajian Budaya dan Media dari Universitas Gadjah Mada serta Magister Filsafat Islam dari STFI Sadra. Saat ini, ia mengajar Kajian Budaya pada program studi Akidah dan Filsafat Islam di UIN Walisongo. Minat kajiannya berfokus pada isu kelompok minoritas dan kaum marginal, khususnya dalam relasi antara agama, media, dan budaya. Hal ini tercermin dalam sejumlah karya bukunya, antara lain Penerimaan Nahdlatul Ulama terhadap Pancasila (UNJ Press, 2026), Interseksionalitas Muslimah Tersingkir: Resistensi dan Representasi Perempuan Ahmadi Indonesia (dalam buku terbitan Penerbit Forum, 2025), serta

Kelompok Agama Marginal dalam Media Daring Lokal (Gading, 2024). Melalui karya-karya tersebut, ia menyoroti persoalan marginalitas, representasi, dan dinamika keberagamaan dalam masyarakat Indonesia kontemporer, sekaligus mengaitkannya dengan pendekatan kajian budaya dan analisis media.

7. **Hendra Soedarsono** adalah lulusan Magister Filsafat dari Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara. Minat kajiannya berfokus pada filsafat kontemporer, khususnya pemikiran Gianni Vattimo, hermeneutika, sekularisasi, dan agama pasca-metafisika. Ia menaruh perhatian pada dialog antara filsafat dan teologi dalam horizon dunia modern, serta aktif mengembangkan refleksi kritis melalui penulisan.
8. **Yosef Gunawan** adalah mehasiswa dari program studi Filsafat Keilahian, Fakultas Teologi, Universitas Sanata Dharma. Sekarang tinggal di Wisma Sang Penebus Yogyakarya sebagai calon imam dari Kongregasi Redemptoris (CSsR). Hobinya adalah menulis dan membaca.
9. **Paulus Eko Kristianto** adalah dosen di Fakultas teologi Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta.
10. **Rafael Aglis Tamtama** berasal dari Kabupaten Karanganyar, Jawa Tengah. Saat ini sedang menempuh studi magister di Sekolah Tinggi Filsafat Teologi Widya Sasana, Malang, dengan konsentrasi Filsafat Sistematis. Minat penelitian berfokus pada kajian gender, marxisme, serta budaya Jawa, khususnya dalam melihat hubungan antara kekuasaan, identitas, dan dinamika sosial dalam Masyarakat modern maupun tradisional. **Dr. Pius Pandor, CP** adalah imam Kongregasi Pasionis sekaligus dosen filsafat di Sekolah Tinggi Filsafat Teologi (STFT) Widya Sasana, Malang. Ia menyelesaikan Pendidikan sarjana filsafat dan teologi di STFT Widya Sasana, kemudian melanjutkan studi filsafat di Pontifical Gregorian University, Roma, Italia, dan memperoleh gelar *Licentiate in Philosophy* (Lic. Phil). Selanjutnya, ia meraih gelar Doktor Filsafat dari Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara, Jakarta. Sebagai akademisi dan iman, Romo Pius Pandor aktif menulis dan mengembangkan kajian filsafat, khususnya dalam bidang filsafat sosial, filsafat budaya, pluralisme, serta berbagai persoalan kemanusiaan kontemporer. Pemikirannya banyak menyoroti pentingnya dialog, penghargaan terhadap keberagaman, dan penguatan nilai-nilai kemanusiaan dalam kehidupan bermasyarakat.

JURNAL FILSAFAT DEKONSTRUKSI (2026)
WWW.JURNALDEKONSTRUKSI.ID