

Win Usuluddin



Serpihan-Serpihan FILSAFAT



SERPIHAN-SERPIHAN FILSAFAT

Hak penerbitan ada pada STAIN Jember Press
Hak cipta dilindungi undang-undang
All rights reserved

Penulis:
Win Usuluddin

Editor:
Hafidz Hasyim

Layout:
Khoiruddin

Cetakan I:
Mei 2013

Foto Cover:
Internet

Penerbit:
STAIN Jember Press
Jl. Jumat Mangli 94 Mangli Jember
Tlp. 0331-487550 Fax. 0331-427005
e-mail: stainjember.press87@gmail.com

ISBN: 978-602-8716-66-6



PENGANTAR PENULIS

Alhamdulillah, puji syukur penulis panjatkan ke hadirat Tuhan *'azza wa jalla* karena hanya berkat perkenan-Nya buku ini dapat hadir ke tengah-tengah para pembaca yang budiman. Buku ini sesungguhnya merupakan kumpulan yang semula berserakan dari serpihan-serpihan pemikiran kefilosofatan para filsuf yang coba penulis kumpulkan dari beberapa karya penulis lain yang diacu dalam buku ini, dan telah pernah dipresentasikan tatkala penulis mendapatkan tugas individu saat *ngangsu kaweruh* filsafat di program pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, sebagian yang lain juga sudah pernah diterbitkan dalam jurnal ilmiah beberapa waktu yang lalu. Dengan maksud ingin berbagi pemikiran meskipun tentu saja tidak mencukupi, maka buku ini pun diterbitkan.

Buku ini disusun sedemikian rupa dengan sedapat mungkin mengaju pada pilar-pilar filsafat tetapi tetap saja “berserakan” sehingga lebih berkesan suka-suka dan tidak sistematis. Namun demikian semoga buku ini bermanfaat adanya.

Dalam kesempatan ini secara tulus penulis menyampaikan terima kasih kepada yang terhormat Bapak Prof. Dr. H. Babun Suharto, SE, MM., selaku Ketua STAIN Jember yang telah berkenan memberi arena yang mencukupi bagi aktualisasi diri melalui penerbitan buku ini. Juga kepada saudara Muhibbin M.Si., sang kandidat doktor ilmu budaya, semoga segera rampung disertainya, selaku direktur STAIN Jember Press yang telah memfasilitasi bagi penerbitan buku ini.

Kepada semua pihak yang telah berjasa bagi penulisan dan penerbitan buku ini disampaikan terima kasih semoga Tuhan *'azza wa jalla* memberi kabaikan yang terbaik.

Jember, Mei 2013

Penulis,

Win Usuluddin



PENGANTAR KETUA STAIN JEMBER

Sejatinya, perguruan tinggi bukan sekedar lembaga pelayanan pendidikan dan pengajaran, tetapi juga sebagai pusat penelitian dan pengabdian kepada masyarakat. STAIN Jember sebagai salah satu pusat kajian berbagai disiplin ilmu keislaman, selalu dituntut terus berupaya menghidupkan budaya akademis yang berkualitas bagi civitas akademiknya, terutama bagi para dosen dengan beragam latar belakang kompetensi yang dimiliki.

Setidaknya, ada dua parameter untuk menilai kualitas dosen. *Pertama*, produktivitas karya-karya ilmiah yang dihasilkan sesuai dengan latar belakang kompetensi keilmuan yang dimiliki. *Kedua*, apakah karya-karya tersebut mampu memberi pencerahan kepada publik --khususnya kepada para mahasiswa--, yang memuat ide energik, konsep cemerlang atau teori baru. Maka kehadiran buku ilmiah dalam segala jenisnya bagi dosen merupakan sebuah keniscayaan.

Meski buku yang ditulis Saudara Win Usuluddin ini merupakan kumpulan tulisan yang berserakan dari serpihan-serpihan pemikiran kefilosofatan para filsuf, setidaknya penulis sedapat mungkin memberikan gambaran peta pemikiran para filsuf dengan mengaju pada pilar-pilar filsafat. Tentu saja, karya ini diharapkan akan memberikan kontribusi positif bagi masyarakat dan atau dunia akademik bersamaan dengan program GELARKU (Gerakan Lima Ratus Buku) yang dicanangkan STAIN Jember dalam lima tahun ke depan.

Program GELARKU ini diorientasikan untuk meningkatkan iklim akademis di tengah-tengah tantangan besar tuntutan publik yang menginginkan “referensi intelektual” dalam menyikapi beragam problematika kehidupan masyarakat di masa-masa mendatang.

Untuk itu, dalam kesempatan ini, saya mengajak kepada seluruh warga kampus untuk memanfaatkan GELARKU ini sebagai pintu kreatifitas yang tiada henti dalam mengalirkan gagasan, pemikiran, dan ide-ide segar dan mencerdaskan untuk ikut memberikan kontribusi dalam pembangunan peradaban bangsa.

Kepada STAIN Jember Press, program GELARKU tahun pertama ini juga menjadi tantangan tersendiri dalam memberikan pelayanan prima kepada karya-karya tersebut agar dapat terwujud dengan tampilan buku yang menarik, *layout* yang cantik, perwajahan yang elegan, dan mampu bersaing dengan buku-buku yang beredar di pasaran. Melalui karya-karya para dosen ini pula, STAIN Jember Press memiliki kesempatan untuk mengajak masyarakat luas menjadikan karya tersebut sebagai salah satu referensi penting dalam kehidupan akademik pembacanya.

Akhir kata, inilah karya yang bisa disodorkan kepada

masyarakat luas yang membaca buku ini sebagai bahan referensi, di samping literatur lain yang bersaing secara kompetitif dan alam yang semakin mengglobal ini. Selamat berkarya.

Jember, Mei 2013
Ketua STAIN Jember

Prof. Dr. H. Babun Suharto, SE., MM



DAFTAR ISI

Pengantar Penulis *≈* iii
Pengantar Ketua STAIN Jember *≈* v
Daftar Isi *≈* ix

BAGIAN PERTAMA ARISTOTELES DAN BENTUK

Pengantar *≈* 1
Bentuk dan Kategori *≈* 2
Empat Kausa *≈* 4
Yang Terbatas dan Yang Tidak Terbatas *≈* 5
Penggerak yang Tak Digerakkan *≈* 7
Bacaan Pendukung *≈* 9

BAGIAN KEDUA ALAM PIKIRAN DAN EPISTEMOLOGI AL GHAZALI

Pengantar *≈* 11
Riwayat Singkat Al Ghazali *≈* 13

Beberapa Pemikiran Al Ghazali ↗ 15
Epistemologi Al Ghazali ↗ 22
Penutup ↗ 28
Bacaan Pendukung ↗ 28

BAGIAN KETIGA
PERSIMPANGAN RASIONALISME-EMPIRISISME:
REFLEKSI KRITIS ATAS SUMBER-SUMBER PENGE-
TAHUAN

Pengantar ↗ 31
Rasionalisme ↗ 32
Empirisisme ↗ 35
Metode Rasional dan Metode Empiris ↗ 38
Akal atau Indera ↗ 39
Segitiga Sumber Pengetahuan ↗ 44
Bacaan Pendukung ↗ 53

BAGIAN KEEMPAT
PEMIKIRAN IBNU SINA TENTANG ALAM DAN JIWA

Pengantar ↗ 55
Riwayat Singkat dan Karya Tulisnya ↗ 56
Memahami Alam Melalui Al Qur'an ↗ 57
Tentang Alam Semesta ↗ 62
Tentang Jiwa ↗ 66
Penutup ↗ 68
Bacaan Pendukung ↗ 69

BAGIAN KELIMA
THOMAS AQUINAS DAN PEMIKIRANNYA

Pengantar ↗ 71
Teori Pengetahuan ↗ 73

Tentang Semesta Raya	≈ 76
Tentang Relasi Jiwa-Raga	≈ 77
Tentang Etika dan Hukum	≈ 80
Tentang Gereja	≈ 84
Tentang <i>Essentia</i> dan <i>Existentia</i> bagi Allah	≈ 85
Tentang Penciptaan	≈ 86
Penutup	≈ 87
Bacaan Pendukung	≈ 89

BAGIAN KEENAM

PERDEBATAN SEPUTAR ANGGAPAN POKOK FILSAFAH ILMU PENGETAHUAN ABAD XX

Pengantar	≈ 89
Karl Raimund Popper	≈ 90
Thomas Samuel Kuhn	≈ 93
Imre Lakatos	≈ 96
Penutup	≈ 100
Bacaan Pendukung	≈ 101

BAGIAN KETUJUH

SENI-SENI SPIRITUALIS: MENYELAM KE DASAR PEMIKIRAN SENI IQBAL DAN SCHUON

Pengantar	≈ 103
Muhammad Iqbal dan Karya-karyanya	≈ 104
Iqbal dan Pemikiran Seninya	≈ 112
Frithjof Schuon dan Karya-karyanya	≈ 118
Schuon dan Pemikiran Seninya	≈ 123
Penutup	≈ 125
Bacaan Pendukung	≈ 128

BAGIAN KEDELAPAN
KARL MARX DAN MARXISME: SEBUAH CATATAN

BAGIAN KESEMBILAN
POROS BARU FILSAFAT SEJARAH KARL JASPERS

- Pengantar ✎ 137
- Riwayat Singkat dan Karyanya ✎ 139
- Batu Pijakan Filsafat Jaspers ✎ 141
- Filsafat Sejarah ✎ 145
- Penutup ✎ 148
- Bacaan Pendukung ✎ 151

BAGIAN KESEPULUH
MAZHAB FRANKFURT: DESKRIPSI KEPENDIDIKAN
ERICH FROMM

- Pengantar ✎ 153
- Mazhab Frankfurt ✎ 154
- Modus ‘menjadi’ dan Cinta ✎ 156
- Pendidikan yang Membelenggu ✎ 158
- Beberapa Metoda Pendidikan Dewasa ini ✎ 160
- Kewenangan dan Kebebasan ✎ 163
- Penutup ✎ 164
- Bacaan Pendukung ✎ 164

BAGIAN KESEBELAS
JEAN PAUL SARTRE: EKSISTENSIALIS YANG MENANGKAP HAKIKAT MANUSIA

- Pengantar ✎ 167
- Jean Paul Sartre Dan Karyanya ✎ 168
- Tentang Hakikat Manusia ✎ 172
 - Dilema Kebebasan Menuju Pembebasan ✎ 173

- *L'être Pour-Soi* dan *L'être-En-Soi* ↗ 176
 - Beban Kebebasan ↗ 179
- Hakikat Manusia dan *Existence Precede Essence*:
Sebuah Upaya Reflektif ↗ 181
- Tentang Hakikat Manusia yang Dipersoalkan ↗ 181
 - Tentang Eksistensi Mendahului Essensi (*Existence Recede Essence*) ↗ 185
- Penutup ↗ 192
Daftar Bacaan ↗ 195

BAGIAN KEDUABELAS

KRISIS DALAM HUMANISME

- Pengantar ↗ 199
Kilas Balik Sejarah ↗ 202
Menelusuri Semangat Dasar Humanisme ↗ 204
Antihumanisme ↗ 207
Penutup ↗ 208
Bacaan Pendukung ↗ 208

BAGIAN KETIGABELAS

POSTMODERNISME

- Deskripsi ↗ 211
Periodisasi atau Epistemologi ? ↗ 214
Problematika Postmodernisme ↗ 216
Penutup ↗ 221
Bacaan Pendukung ↗ 223

TENTANG PENULIS



BAGIAN PERTAMA

ARISTOTELES DAN BENTUK^{*}

PENGANTAR

Menurut Frederick Sontag, ada dua alasan mengapa Aristoteles (384-322 SM) menempati posisi khusus dalam sejarah metafisika, *pertama*, istilah metafisika muncul dari pengertian yang diberikan terhadap pemikirannya mengenai ‘di luar fisika’ (*beyond physic*), *kedua*, Aristoteleslah yang telah memberikan kepada kita istilah-istilah secara teknis untuk metafisika.

Istilah *metafisika* itu sendiri sebenarnya bukanlah istilah yang berasal dari Aristoteles melainkan hanyalah suatu sebutan yang dimunculkan secara kebetulan saja oleh Andronikos (\pm 70 SM) dari Rhodos, sekitar tiga abad setelah kematian Aristoteles. Andronikos adalah pemimpin Lyceum terakhir, dan ke-

* Disarikan oleh penulis dari: Sontag, F., 1970, *Problems of Metaphysics* yang sudah diterjemahkan oleh Cuk Ananta Wijaya, 2001, *Pengantar Metafisika*, diterbitkan di Yogyakarta oleh penerbit Pustaka Pelajar.

padanyalah kita berhutang budi atas dilahirkannya istilah *metafisika*, judul yang diberikannya terhadap salah satu kelompok karya Aristoteles. Dalam versi aslinya, karya ini tidak berjudul dan hanyalah disertakan dalam karya fisika, sehingga Andronikos memberi label '*di luar fisika*' yang memuat risalah-risalah Aristoteles mengenai Ontologi serta seluruh kodrat yang sebenarnya atas berbagai hal. Ia menyusun karya-karya Aristoteles dengan cara demikian, bahwa karya-karya Aristoteles tentang 'filsafat pertama' yang mengenai hal-hal yang gaib ditempatkan sesudah karya-karyanya tentang fisika (*meta ta fusika*). Kata *meta* bisa berarti *sesudah* dan bisa pula berarti *di belakang*. Judul *meta ta fusika* ketika itu dipandang tepat sekali untuk dipakai guna mengungkapkan isi pandangan-pandangan mengenai '*hal-hal yang di belakang gejala-gejala fisik*'. Jadi, kata yang selama berabad-abad ini telah menjadi sinonim dengan kata filsafat, sebenarnya tak ada urusan dengan filsafat yang dilukiskannya. Seperti halnya dengan filsafat, metafisika dimulai dengan suatu kekeliruan dan masih terus berkembang seperti itu hingga saat ini.

Ada empat hal yang digunakan oleh Sontag untuk menjelaskan metafisika Aristoteles, yaitu: konsep 'bentuk' (*form*) dan kategori, empat kausa, *Yang Terbatas dan Yang Tidak Terbatas*, dan *Penggerak yang Tidak Digerakkan*.

BENTUK DAN KATEGORI

Menurut Aristoteles, bentuk selalu bersama materi. Materi dan bentuk tidak dapat dipisahkan, sebab materi tidak dapat berada tanpa bentuk demikian pula sebaliknya bentuk tidak dapat berada tanpa materi. Setiap benda yang dapat diamati disusun dari bentuk dan materi. materinya adalah rangkuman segala yang belum ditentukan dan yang belum terwujud, se-

dangkan bentuknya memberi kesatuan kepada benda itu. Setiap benda yang telah berbentuk dapat juga menjadi materi bagi benda yang lain. Bentuk (*morphe, form*) oleh Aristoteles dianggap sebagai yang memberi 'aktualitas' pada setiap benda (juga individu) yang bersangkutan. Sedangkan materi (*Hyle, matter*) seakan-akan menyediakan 'kemungkinan' (Yunani: *dynamis*, Latin: *potentia*) untuk pengejawantahan bentuk dalam setiap benda (juga individu) dengan cara yang berbeda-beda. Materi bukan merupakan sesuatu yang ada dalam dirinya sendiri, karena materi itu tidak lepas dari objek aktual; namun, baik materi maupun bentuk sama-sama merupakan konsep dasar yang dengannyaberbagai objek dan hal dapat dimengerti dan dianalisis. Dengan demikian, apa yang merupakan bentuk dalam satu situasi mungkin menjadi materi dalam situasi yang lain.

Analisis Aristoteles sebagaimana tersebut di atas membawanya kepada pemikiran tentang kategori, yaitu: suatu konsep yang berguna untuk mengklasifikasi dan menganalisis setiap objek atau hal dalam dunia. Bagi Aristoteles kategori adalah seperangkat pernyataan yang mampu mengklasifikasikan semua pernyataan yang lain. Kategori pokoknya adalah substansi (*oasia*, atau *hypokeimenon*, atau *hypostasis* artinya sesuatu yang tanpanya sesuatu yang lain tidak akan pernah ada, sesuatu yang menjadi dasar penopang semua segala, hakikat, hal yang primer). Aristoteles mengutarakan bahwa istilah substansi menunjuk pada empat hal yang berbeda: esensi (*eidosis*), yang universal, *genus*, dan subjek. Selanjutnya empat hal tersebut direduksi menjadi dua: 'substansi pertama' (*oasia prote*), subjek prediksi, dan 'substansi kedua' (*oasia deutere*) yaitu referensi yang lain yang darinya muncul istilah-istilah umum, yang sanggup mempresentasikan 'substansi pertama' hanya secara

tidak lengkap.

Selanjutnya, Aristoteles mengutarakan bahwa kategori berasal dari abstraksi dunia fisis yang hadir dihadapan kita, dan juga abstraksi tersebut merupakan fungsi utama bagi pemikiran kita. Kategori membentuk batasan yang tegas yang perlu ditetapkan pada pikiran dan rujukan utama yang dikehendaki jika pertanyaan untuk pengetahuan tertentu hendak dicapai.

EMPAT KAUSA

Kita dapat dikatakan mengetahui manakala kita telah men capai kausa dari sesuatu. Kausa membentuk suatu perangkat yang tidak dapat direduksi, mendalam, eksklusif, dan lengkap secara bersama-sama. Dalam kaitan ini Aristoteles membagi semua kausa menjadi empat:

1. Kausa *material* sesuatu (sebab bahan), yaitu: sesuatu yang darinya sesuatu itu terbuat. Misalnya: kain untuk bahan baju, kata untuk membentuk kalimat, batu sebagai bahan untuk membuat rumah.
2. Kausa *formal* (sebab bentuk), yaitu: bentuk atau struktur yang diberikan kepada materi. Misalnya: idea tentang rumah, pola dalam akal, logika dalam wacana.
3. Kausa *efisien* (sebab kerja), yaitu: sarana yang dengannya kejadian itu dihasilkan. Misalnya: manusia yang membuat rumah, kemampuan pembicara menyusun kata.
4. Kausa *final* (sebab tujuan), yaitu: suatu tuntutan yang mendasari pemahaman untuk menentukan batas luar yang diperlukan guna mencapai pengatahuan. Misalnya: tujuan manusia membuat baju, tujuan mendirikan rumah, tujuan merangkai kata-kata.

Dalam pandangan Sontag, yang terpenting bagi kita dalam kaitannya dengan pembahasan poin B ini bukanlah untuk

mengkritisi atau mengajukan keberatan atas konsep Aristoteles tersebut, tetapi bagaimana empat kausa itu dapat kita gunakan untuk menemukan cara fundamental memahami segala sesuatu, dan bagaimana mempelajari fungsi serta tuntutan metafisika melalui empat kausa tersebut. Dengan pemahaman yang padu dan ketat terhadap empat kausa Aristoteles ini, kita akan dengan mudah menentukan batasan dan aspek setiap peristiwa atau objek secara jelas sehingga memungkinkan kita untuk memperoleh pengetahuan yang luas.

Kemudian Sontag menambahkan bahwa di antara empat kausa itu kausa *final* agaknya memiliki perluasan yang tidak tentu, jauh dari pembatasan, membawa kita melampaui objek itu sendiri. Pemecahan persoalan pembatasan tersebut tergantung pada kemampuan Aristoteles dalam membatasi keseluruhan sistemnya tanpa harus terjerumus ke langkah mundur yang tidak terbatas, dengan kata lain Aristoteles perlu melibatkan prinsip metafisis lain sebagai pendukungnya.

YANG TERBATAS DAN YANG TIDAK TERBATAS

Pada bagian ini Sontag mempertanyakan mengapa perubahan eksistensi ketidakterbatasan aktual diperlukan dalam prinsip pertama Aristoteles?.

Aristoteles menyadari bahwa, mustahil untuk menghilangkan setiap jejak ketidakterbatasan, sehingga dia berkompromi dengan ketidakterbatasan yang dikonsepsikan sebagaimana adanya hanya secara potensial dan tidak pernah sepenuhnya aktual. Secara potensial, waktu itu bergerak tanpa batas, demikian pula objek atau bilangan, secara teoritis, dapat dibagi hingga tak terbatas, namun hal tersebut hanya bersifat potensial dan tidak pernah utuh secara aktual. Untuk membatasi pelacakan sebab mundur secara tak terbatas, Aristoteles meng-

gunakan konsep empat kausa, sehingga memungkinkan semua peristiwa dianalisis secara komprehensif rasional tanpa terus meluas kebelakang.

Aristoteles berpendapat bahwa rasio (akal) perlu kepastian, sehingga dengan kepastian itu akal akan mampu mendefinisikan dan memberi batasan jelas terhadap segala sesuatu. Dalam kaitan kepastian dan pembatasan ini Aristoteles menolak atribut '*ke-tidak-ter-batas-an*' karakteristik Tuhan. Sesungguhnya, tidak akan pernah terjadi bahwa Tuhan itu akan merupakan sesuatu yang lain daripada yang terbatas, dan argumen Aristoteles bagi *Penggerak yang Tak Digerakkan* didasarkan pada kebutuhan untuk memberi batas pada seluruh proses. Tegasnya, 'bukti' eksistensi *Penggerak yang Tak Digerakkan* merupakan argumen lemah bagi Tuhan yang tak terbatas. Ia menghindari jalan mundur *sebab yang tak terbatas* atau *mata rantai yang tak berujung* dalam usaha untuk mengerti.

Dalam kaitan perlu batas dan ketidakterbatasan ini, menurut Sontag, kita menghadapi salah satu persoalan kunci yang mendasari dan membentuk arah metafisika. Jika kita mengangkat pembatasan dan pemenuhan sebagai tujuan utama, kita bebas mengembangkan metafisika dan filsafat dengan menggunakan lebih dari satu cara. Namun jika tujuan utama kita adalah mencapai kepastian dan ketentuan, maka prinsip metafisis dan pendekatan filsafat dasar kita harus berubah karenanya. Tentang masalah kemampuan pikiran adalah masalah yang dapat diselesaikan hanya oleh teori pengetahuan, namun sulit diketahui apakah pikiran itu dapat atau tidak dapat mengerti hingga kita tahu susunan dan jenis objek yang terbuka bagi kita. Dengan demikian, teori pengetahuan tidak dapat mulai tanpa pertama-tama memerikan struktur dunia kita.

PENGERAK YANG TAK DIGERAKKAN

Poin ini dimaksudkan oleh Sontag untuk mengantarkan kita pada tempat dan fungsi konsep *Pengerak yang Tak Bergerak* dalam pemikiran Aristoteles.

Perubahan dan gerak dalam arti luas mencakup hal ‘menjadi’ dan ‘binasa’ serta segala perubahan lainnya. Tiap gerak sebenarnya mewujudkan perubahan dari *apa* yang ada sebagai *potensi* ke *apa* yang ada secara *terwujud*. Oleh karena itu setiap gerak mewujudkan suatu perpindahan dari *apa* yang ada sebagai *potensi* ke *apa* yang ada secara *terwujud*. Dari dirinya sendiri *apa* yang ada secara *terwujud* tidak dapat mengusahakan perubahannya. Untuk itu diperlukan adanya *penggerak yang pada dirinya sendiri* telah memiliki kesempurnaan, yang tidak perlu disempurnakan. Penggerak pertama, yang tidak digerakkan oleh penggerak lain ini tidak mungkin dibagi-bagi, tidak mungkin memiliki keluasan serta bersifat fisik. Kuasanya tak terhingga dan kekal. Ia tidak berasal dari dalam dunia, sebab di jagad raya ini tiap gerak digerakkan. Penggerak pertama ini adalah Allah, Penyebab gerak abadi, yang sendiri tidak digerakkan, karena bebas dari materi. Dialah *Actus Purus*, Aktus Murni. Penggerak yang Tidak Digerakkan menyebabkan gerakan tanpa dirinya sendiri harus bergerak, dia merupakan pikiran murni yang beraktualisasi dan berpikir hanya pada dirinya sendiri.

Tentang ‘*yang ada sebagai potensi*’ dan ‘*yang ada secara terwujud*’, menurut Aristoteles, keduanya merupakan sebutan yang melambangkan materi (*hule, hyle*) dan bentuk (*eidosis, morfe*). Pengertian materi dan bentuk, asas gerak dan tujuan, dipakai untuk mengembalikan segala sesuatu kepada dasar yang terakhir. Bentuk ‘ada’ dan asas ‘ada’ (*eidosis, morfe*) tidak sama dengan pengertian Plato tentang Idea. Bagi Plato Idea

atau *Eidos* adalah pola segala sesuatu yang tempatnya berada di luar dunia ini, yang berdiri sendiri, lepas dari benda kongkrit. Sedangkan bagi Aristoteles *Eidos* adalah asas yang imanen atau yang berada dalam benda yang kongkrit, yang secara sempurna menentukan jenis benda itu, yang menjadikan benda yang kongkrit itu disebut demikian (misalnya disebut; baju, rumah, kertas, dsb.). Jadi, segala pengertian kita bukanlah sesuai dengan realitas idea yang berada di dunia idea, tetapi sesuai dengan jenis benda yang tampak pada benda yang kongkrit.

Aristoteles mengkhawatirkan gerakan lebih dari apa yang dilakukan Plato, dan dengan demikian, Aristoteles merasa perlu mengeliminasi gerakan sebagai prinsip *ultimate* yang merupakan penghalang inteligibilitas. Baginya gerakan itu fundamental dan bukan sebagai sesuatu yang memiliki sifat ilahi sebagaimana Plato memandang 'jiwa'. *Penggerak yang Tidak Digerakkan* memberi batas pada rangkaian sebab dunia yang tidak berujung, oleh karenanya Aristoteles memandang gerakan itu senantiasa mengindikasikan kekurangan dan ketidaklengkapan. Gerakan mengindikasikan ketidaksempurnaan dalam sesuatu sekaligus sebagai penghalang bagi pengetahuan, kecuali 'dihentikan' dengan mengacu pada sesuatu yang telah selesai, yang tidak bergerak. Perhentian, menurutnya, lebih sempurna daripada gerakan.

Aristoteles mengilustrasikan fungsi Tuhan secara metafisis. *Penggerak yang Tidak Digerakkan* tidak diperlukan secara religius, bahkan tidak berguna secara religius, namun orang dapat melihat yang terefleksikan dalam karakteristik Tuhan-nya tentang adanya asumsi dasar metafisika Aristoteles. Jika hanya satu konsep tuhan yang mungkin, situasi ini secara metafisis akan sangat berbeda. Setidak-tidaknya konsep tentang tuhan

itu banyak sebanyak asumi metafisis yang ada, sehingga tuhan tidak dapat hanya dimasukkan atau dihilangkan dari skema metafisis sebagai konsep yang pasti. Namun, konsep tentang tuhan itu mencerminkan skema total dalam sesuatu yang menjadi pusat perhatian. Jika suatu pandangan metafisis tidak memiliki konsep tentang tuhan maka pandangan itu anti metafisika. Tujuan yang ingin dicapai dari sketsa prinsip metafisis Aristoteles adalah pembatasan, pemenuhan, dan rasionalitas melalui titik acuan yang pasti bagi semua gerakan, dan aktualitas yang penuh dilawankan dengan potensialitas. Tuhannya Aristoteles menunjukkan tujuan ini.[*]

BACAAN PENDUKUNG

Hadiwijono, Harun., 2000, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, Kanisius: Yogyakarta

Honderich, Ted., 1995, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press: Oxford, New York.

Pasaribu, Saut., 2002, *Sejarah Filsafat*, Bentang Budaya: Yogyakarta

Stevenson, Leslie & Habermas, David L., 2001, *Sepuluh Teori Hakikat Manusia*, diterjemahkan: Saut Pasaribu & Yudi, Yayasan Bentang Budaya: Yogyakarta

Solomon, Robert C., Higgin Kathleen M., 1996, *A Short History of Philosophy*, Oxford University Press: Oxford, New York.

Sutrisno, Mudji dan Hardiman, Budi., 2001, *Para Filsuf Pergerakan Zaman*, Kanisius: Yogyakarta.

Titus H., Smith M.S., Nolan, Richard T., 1984, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, diterjemahkan Rasjidi H.M., Bulan Bintang: Jakarta.



BAGIAN KEDUA

ALAM PIKIRAN DAN EPISTEMOLOGI AL GHAZALI

PENGANTAR

Penulisan mengenai Al Ghazali, meskipun sudah sangat banyak, tetapi agaknya selalu menarik, karena memang selalu saja terdapat penilaian yang kontroversial terhadap Al Ghazali. Hal ini terjadi karena di satu pihak ada yang menilai bahwa Al Ghazali adalah pangkal kemunduran Islam. Para tokoh orientalis berpendapat bahwa kegiatan intelektual Islam telah mati karena Al Ghazali dinilai anti intelektualisme, apalagi setelah Ibnu Rusyd yang oleh kaum orientalis dianggap sebagai simbol rasionalisme Islam mangkat, anggapan semacam itu semakin menguat. Ada pula yang bahkan menyatakan penyesalannya atas kehadiran Al Ghazali di dunia Islam dengan alasan bahwa setelah terbit buku *Tahafut Al Falasifah*, salah satu karya Al Ghazali, pemikiran dalam dunia Islam telah mengalami stag-

nasi.¹ Dari zaman Al Ghazali lah kegiatan dunia Islam dalam filsafat berakhir, kemerdekaan dan kebebasan berfikir pun berhenti.² Namun demikian, di pihak lain ada yang membela dan menyatakan bahwa Al Ghazali adalah *Hujjatul Islam* (Pembela Agama dan Umat Islam), *Mujaddid Islam* (Pembaharu Islam), *Bahrin Mughriq* (Samudera yang Menghanyutkan) dan seorang *Zainuddin* (Hiasan Agama). Bagi mereka Al Ghazali adalah manusia kedua setelah Rasulullah SAW.³ Philip K. Hitti dalam bukunya yang berjudul *History of Arabs* menyatakan “...if there have been the man could have been a prophet after Muhammad, al Ghazzali would have...”. (jika ada Nabi setelah Muhammad, maka Al Ghazali lah orangnya)” (pen.).⁴

Benarkah pemikiran intelektual Islam telah mengalami kematian atau sekurang-kurang disebut telah mengalami stagnasi? Ternyata tudingan yang disampaikan oleh para tokoh orientalis itu banyak mengandung cacat dan tidak dapat dipertanggung jawabkan. Ternyata model, jaringan, dan tradisi Islam terus berjalan hingga saat ini, hanya saja kurang mendapat sorotan dan publikasi yang memadai sehingga jarang terdengar di banyak negeri yang jauh dari penulisnya.⁵

Tulisan ini semoga *adequate* untuk membantu bagi upaya memahami alam pikiran Al Ghazali serta konfigurasi epistemo-

¹Selengkapnya silahkan baca: Al Ahwani, Ahmad Fuad, 1988, *Filsafat Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus.

²Hoesin, Oemar Amin, 1975, *Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, hlm. 21.

³Rusn, Abidin Ibnu, 1998, *Pemikiran Al Ghazali tentang Pendidikan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hlm. 2.

⁴Philip K. Hitty, 1937, *History of Arabs*, London: Macmilan & Co Ltd., hlm. 431.

⁵Bagus Takwin, 2001, *Filsafat Timur*, Yogyakarta: Jala Sutra, hlm. 75-77.

liginya, suatu epistemologi yang bersifat Islami.

RIWAYAT SINGKAT AL GHAZALI⁶

Al Ghazali atau di Barat terkenal dengan sebutan *Al Gazel* dan di kalangan Islam lebih dikenal dengan *Hujjatul Islam Asy Saykh Al Imamul Jalil Al Ghazali* yang biasa disingkat dengan sebutan Imam Ghazali, memiliki nama lengkap Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ahmad Al Ghazali. Nama Al Ghazali kadang diucapkan dengan *Ghazzali* (double 'z') artinya si tukang pintal benang, karena ayahnya adalah seorang tukang pintal dan penjual benang wol terkenal di kampungnya. Penulisan namanya yang lazim dilakukan orang adalah *Ghazali* (satu 'z') saja, yang diambil dari kata *Ghazalah* yaitu nama kampung tempat dia dilahirkan.⁷

Di samping tiga nama Muhammad berturut-turut, yaitu namanya sendiri, nama ayahnya, dan nama kakeknya barulah di atasnya lagi bernama Ahmad seperti tersebut di atas. Di kalangan tertentu Al Ghazali juga dikenal dengan sebutan '*Abu Hamid*' artinya '*Ayah si Hamid*', sayang sekali anak Al Ghazali itu meninggal saat masih kecil, dan tinggal tiga anak perempuannya yang masing-masing namanya tidak tercatat dalam sejarah. Adapun sebutan '*Al Ghazali*', sebagaimana yang disebutkan dalam penulisan adalah sebutan yang dibangsakan kepada nama asal daerah kelahirannya, yaitu Ghazalah.⁸

Al Ghazali lahir pada tahun 450 H/1058 M (tidak diketa-

⁶Ahmad Maimun, 2010, *Tahâfut al-Falâsifah, Kerancuan Para Filsuf*, Bandung: Marja, hlm. 17-18.

⁷Rusn, *op.cit.*, hlm. 9. Pada halaman judul *Tahâfut al-Falâsifah*, yang diterbitkan oleh Dârul Ma'ârif Kairo tertulis nama beliau dengan Abû Hamid Al Ghazzâlî. (pen.)

⁸Ahmad Zainal Abidin, 1975, *Riwayat Hidup Imam Al Ghazali*, Jakarta: Bulan Bintang, hlm. 27-28.

hui tanggal dan tahunnya), di Kampung Ghazalah, Kabupaten Thus, Propinsi Khurasan, Persia (Iran, sekarang). Ayahnya berkebangsaan Persia bernama Muhammad bin Muhammad, seorang buta huruf dan pedagang miskin tetapi ahli memintal benang wol dan sangat memperhatikan pendidikan anaknya. Hal ini terbukti saat menjelang kematiannya, Muhammad bin Muhammad berwasiat kepada sahabatnya yang sufi bernama Razakani Ahmad bin Muhammad Razkafi agar memberikan pendidikan kepada Al Ghazali dan Ahmad (Adik Al Ghazali, bergelar 'Abul Futuh' Sang Juru Da'wah yang Besar, yang di kemudian hari terkenal dengan 'Mujiduddin'). Bersama-sama dengan adiknya itulah ia belajar agama kepada Sang Guru Razkafi, kemudian ilmu *tasawwuf* kepada Yusuf en Nassaj.⁹ Setelah itu Al Ghazali melanjutkan studinya ke Jurjan di bawah bimbingan Abu Nasher Isma'ili untuk kemudian meningkatkan pendidikannya di Neisabur (Nishapur) di bawah bimbingan Abdul Malik bin Abdillah bin Yusuf yang bergelar *Abul Ma'ali Dhiauddin Syaikh Imamul Haramain Al Juwayni*. Setelah Syaikh yang paling alim di Neisabur itu mangkat, Al Ghazali menemui Perdana Menteri Saljuk (saat itu Nizhamul Muluk) untuk dipromosikan dan diangkat menjadi dosen di Universitas Nizhamiyah, Baghdad. Atas prestasinya yang semakin cemerlang pada tahun 484 H/1091 M, di saat usianya yang masih relatif muda yaitu 34 tahun dia diangkat menjadi rektor pada Universitas tersebut. Selama menjabat rektor, Al Ghazali banyak menulis buku-buku agama dan filsafat Islam. Hanya empat tahun menjabat rektor di sana untuk kemudian melanglang buana menuruti kata hati yang sedang krisis rohani. Al Ghazali menuju Damaskus kemudian Baitul Maqdis, lalu berhaji ke

⁹Ahmad, *ibid*, hlm. 31.

Mekkah, kemudian menuju Medinah dan Hijaz.¹⁰ Setelah melanglang buana selama kurang lebih sepuluh tahun, atas desakan Fakhru'l Muluk, Al Ghazali kembali ke Neisabur, tampil sebagai tokoh pendidikan dan mengarang buku berjudul *Al Munqidz Min al-Dhalal*, (Bangkit Dari Kegegelapan) yang oleh William Montgemory Watt telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dan digabung dengan 'Bidayatul Hidayah' (*The beginning of Guidance*) dengan judul 'The faith and the practice of Al Gazel'.¹¹

Tidak diketahui secara persis berapa lama Al Ghazali memberi kuliah di Nizhamiyah setelah pengembaraannya itu, tetapi tak lama kemudian setelah Fakhru'l Muluk wafat karena terbunuh pada tahun 500 H/1107 M, Al Ghazali kembali ke tanah asalnya, Thus, hingga akhir hayatnya. Al Ghazali wafat pada hari Senin tanggal 14 Jumadatsaniyah 505 H bertepatan dengan tanggal 18 Desember 1111 M dalam usia 55 tahun menurut perhitungan tahun Hijriyah atau 53 tahun menurut perhitungan tahun Miladiyah.¹²

BEBERAPA PEMIKIRAN AL GHAZALI

Dalam memahami alam pikiran Al Ghazali perlu kiranya ditinjau beragam unsur pemikirannya baik yang ditentang mau pun yang mempengaruhi filsafatnya dalam mencapai kebenaran. Dalam pada itu Widyastuti menyebutkan bahwa terdapat empat macam unsur pemikiran yang mempengaruhi alam pikiran Al Ghazali, yaitu:

¹⁰Ismail Jakob, t.t., *Mencari Makam Imam Al Ghazali*, Surabaya: CV. Faisan, hlm. 111.

¹¹Ahmad, *op.cit.*, hlm. 69.

¹²Rusn, *op.cit.*, hlm. 13, sementara itu Ahmad Zainal Abidin, *op.cit.*, pada halaman 53, menyebut kemangkatan Al Gahazali adalah pada tanggal 14 Jumadil Akhir 505 H/19 Desember 1111 M.

1. Unsur pemikiran *Mutakallimin*
2. Unsur pemikiran Filsuf
3. Unsur pemikiran kaum *Bathiniyah*
4. Unsur pemikiran kaum Sufi (*mysticus*).¹³

Sebagai seorang teolog, mula-mula Al Ghazali mendalami pemikiran kaum *Mutakallimin* dari berbagai macam aliran, dengan tujuan memelihara aqidah umat Islam dari pengaruh *bid'ah* yang saat itu telah merajalela. Dia berusaha mengembalikan aqidah umat Islam kepada ajaran Rasulullah SAW, dan berhasil meletakkan warisan Rasulullah SAW, yaitu: Al Quran dan *Al Sunnah*, di samping ulama, sebagai standar untuk menilai seluruh madzhab dan aliran di dalam kalangan *Mutakallimin* yang berkembang saat itu. Al Ghazali berhasil menengahi literalisme tradisional (para pengikut Hambali) dan liberalisme rasional (para pengikut *Mu'tazilah*) berangkat dari metode berpikirnya yang ilmiah dan rasional serta diilhami oleh Al Qu'ran.¹⁴ Jelasnya, Al Ghazali mendalami pemikiran kaum *Mutakallimin* dengan segala macam alirannya, kemudian melihat be-tapa perbedaan itu terjadi karena kaum *Mutakallimin* saling berbeda dan berlainan pendapat dalam menghadapi persoalan masing-masing. Al Ghazali tidak puas dengan argumentasi kaum *Mutakallimin* saja, kemudian dia pun lalu mempelajari filsafat dengan seksama dan mengambil kesimpulan bahwa menggunakan akal semata-mata dalam masalah ketuhanan adalah seperti menggunakan alat yang tidak mencukupi kebutuhan.

¹³Widyastuti, "Nilai-nilai Moral Terkandung dalam Tasawuf Al Ghazali dan Pengaruhnya Terhadap Etika Islam" 2000, dalam *Jurnal Filsafat*, Yogyakarta: Yayasan Pembina Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada, hlm. 212.

¹⁴Rusn, *op.cit.*, hlm. 13-15.

Setelah mengadakan koreksi total terhadap kaum *Mutakallimin* dengan ilmu kalamnya, Al Ghazali mulai berfikir dan mendalami filsafat. Sejumlah karangan ahli filsafat, terutama karya Ibnu Sina, dibaca dan dikaji dengan tekun. Saat itulah Al Ghazali menghentikan aktivitasnya dalam mengkaji ilmu-ilmu syari'ah bahkan kegiatan mengarangnya yang telah berlangsung lama; perhatiannya dipusatkan secara total kepada filsafat.¹⁵ Sebagai seorang filsuf di masa kejayaan Islam, Al Ghazali berusaha meletakkan kaidah-kaidah berfikir yang benar sesuai dengan sumber dan dasar ajaran Islam yang kebenarannya bersifat mutlak, yaitu Al Qur'an. Baginya, manusia wajib menerima kebenaran Al Quran secara utuh, sehingga apapun aktivitasnya, termasuk aktivitas berfikir, harus bersandar kepada dan berdasar atas Al Quran, tanpa ada satupun yang mendahului. Al Ghazali mendasarkan argumentasinya pada ayat Al Quran, yang artinya sebagai berikut:

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu sekalian mendahulukan sesuatu yang tidak layak (baik perkataan maupun perbuatan) di hadapan Allah dan rasul-Nya, dan takutlah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. (Q.S. Al Hujurat: 1) (pen.)

Dalam kaitan itu, Al Ghazali menolak pemikiran yang tidak berlandaskan atas dan menyimpang dari Al Quran.¹⁶ Al Ghazali menegaskan bahwa pemikiran yang disebarluaskan oleh para penerjemah dan komentator karya dan filsafat Aristoteles, terutama Al Farabi dan Ibnu Sina, terbagi menjadi tiga kelompok:

1. Filsafat-filsafat yang dipandang kufur

¹⁵Rusn, *ibid*, hlm. 16.

¹⁶Al Ghazali, 1986, *Metode Pemikiran Islam*, diindonesiakan oleh Ahmadie Thaha, Jakarta: Pustaka Panjimas, hlm. 4-13.

2. Filsafat-filsafat yang menurut Islam *bid'ah*
3. Filsafat-filsafat yang sama sekali tidak perlu disangkal.

Di dalam karyanya yang berjudul *Tahâfut al-Falâsifah* (*Kerancuan Para Filsuf*),¹⁷ Al Ghazali juga mengingkari pembahasan yang dilakukan oleh para filsuf di zamannya, kecuali dalam filsafat ketuhanan atau metafisika, itupun yang harus ditolak karena dianggap sebagai kekufuran dan keingkaran terhadap *nash syar'i*. Hanya ada tiga persoalan yang disangkal oleh Al Ghazali, yaitu:

1. Masalah ke-*qadim*-an alam
2. Pernyataan bahwa pengetahuan Allah tidak meliputi individu-individu.
3. Pengingkaran para filsuf terhadap kebangkitan tubuh.¹⁸

Tidak puas dengan hasil-hasil filsafat, kemudian Al Ghazali menyelidiki pemikiran kaum *Bathiniyah*. Para penganut pemikiran kaum *Bathiniyah* berpendapat bahwa ilmu yang sejati atau Kebenaran yang Mutlak itu hanya dapat ditemukan dari para 'Imam Al Ma'shum' yang suci dari kesalahan dan dosa.¹⁹

Al Ghazali anti aliran kebatinan. Mula-mula Al Ghazali melakukan penelitian terhadap berbagai literatur yang dijadikan dasar oleh kaum kebatinan.²⁰ Dari penelitian yang dilakukan, Al Ghazali berkesimpulan bahwa ternyata tak satupun

¹⁷Abû Hamid Al Ghazzâlî, tt, *Tahâfut al-Falâsifah*, Kairo, Dârul Ma'ârif. Buku ini telah diindonesiakan oleh Ahmad Maimun, berjudul *Tahâfut al-Falâsifah, Kerancuan Para Filsuf*, dan diberi kata pengantar oleh Dr. Sulaiman Dunya, diterbitkan di Bandung oleh penerbit Marja, pada tahun 2010.

¹⁸Buka Abu Hamid Al Ghazzâlî, *ibid*, hlm. 55-59, buka juga: Rusn, *op.cit.*, hlm. 17-18.

¹⁹Widyastini, *op.cit.*, hlm. 212-21.

²⁰Rusn, *op.cit.*, hlm. 20-21.

pengikut kebathinan bisa menunjukkan siapa yang dimaksud dengan 'Imam Al Ma'shum'. Mereka 'hanya' berkeyakinan secara *a priori* saja adanya. Padahal sesungguhnya menurut Al Ghazali yang dimaksud 'Imam Al Ma'shum' adalah Rasulullah SAW, bukan yang lain. Ketidakmampuan para pengikut kebathinan untuk mengemukakan argumentasi dan menunjukkan bukti siapa dan di mana 'Imam Al Ma'shum', maka Al Ghazali akhirnya berkesimpulan pula bahwa *Imam Yang Ma'shum* itu hanyalah 'tokoh' ideal saja yang hanya ada dalam anggapan tidak, dalam kenyataan. Belum puas dengan ketiga macam penyelidikan itu, Al Ghazali kemudian mengikuti pemikiran kaum sufi dan menjalani hidupnya sebagai seorang sufi, yang pada akhirnya mendapatkan hakikat kebenaran yang selama ini dia cari. Al Ghazali menghadapkan seluruh hati dan kemauannya hanya kepada Allah SWT. semata-mata serta meninggalkan seluruh persoalan duniawi dengan seluruh godaannya.²¹ Al Ghazali memutuskan untuk hidup *zuhud* dan '*uzlah*' yang pada akhirnya mencapai *haqqul yaqin* (keyakinan yang hakiki) yang didahului oleh *ainul yaqin* dan *ilmu yaqin*. Semua pendapat dan pengalamannya tentang *tasawwuf* itu dituangkannya dalam karya terbesarnya berjudul *Ihya' 'Ulumiddin* (Menghidupkan kembali Ilmu agama).²²

Al Ghazali merasa berhasil dengan *tasawwuf* ini dan merasa dibukakan oleh Allah SWT. suatu pengetahuan ajaib yang belum pernah dialaminya. Pengetahuan *tasawwuf*-lah yang dia anggap sebagai rahasia hakikat kebenaran yang selama ini dia cari. Kesan yang diperoleh Al Ghazali adalah ahli *tasawwuf* sungguh-sungguh berada di atas jalan yang benar, berakhlaq

²¹ Bakry, Hasbullah, 1973, *Di Sekitar Filsafat Skolastik Islam*, Jakarta: Tinta Mas, hlm. 49-50.

²² Rusn, *op.cit.*, hlm. 21-23.

baik, dan mendapat pengetahuan yang tepat.

Sementara itu, ada orang berpendapat bahwa Al Ghazali bukan seorang filsuf tetapi seorang sufi. Hal ini dapat dimengerti karena Al Ghazali dalam *Tahafut al Falasifah* telah menentang secara terang-terangan berbagai hasil pemikiran filsafat Yunani dan menganggap bahwa akal dan filsafat bukanlah alat yang paling utama baginya. Tetapi sesungguhnya pendapat semacam itu tidak benar, karena sesungguhnya Al Ghazali tidak hanya bersandar pada akal dan filsafat saja. *Toh*, seluruh prestasi Al Ghazali dalam buku-bukunya dapat dianggap sebagai hasil akal dan karya filsafat yang sesuai dengan prinsip agama Islam. Kesimpulan ‘kebenaran’ Al Ghazali yang dinamakan orang ‘*tasawwuf*’ pada umumnya lebih banyak memakai ‘perasaan’ daripada ‘pemikiran’, namun perlu diketahui bahwasanya dalam ‘mistik’ (*tasawwuf*) Al Ghazali jelas sekali faktor ‘pemikiran’ lebih daripada faktor ‘perasaan’nya. Hal tersebut sesuai dengan tuntunan Al Quran betapa pentingnya faktor ‘akal’.²³ Besarnya pengaruh Al Ghazali dalam dunia Islam dapat dilihat dari gelarnya yaitu: *Zainuddin* yang artinya ‘Hiasan Agama’ dan *Hujjatul Islam* yang artinya ‘Pembela Islam’.²⁴ Gelar itu diberikan padanya karena dia telah dianggap sebagai muslim terbesar sesudah Rasulullah SAW. Ini berarti kalangan dunia Islam pada umumnya menyukai amal dan ilmu Al Ghazali serta telah dianggap sebagai seorang pemikir Islam yang mempunyai pengaruh besar dalam pemikiran dan pemahaman ajaran-ajaran Islam. Hampir sepanjang hidupnya, Al Ghazali telah berhasil menjadi ‘pembela’ yang berhasil menentang unsur-unsur luar yang membahayakan keyakinan umat Islam.

Masih berkaitan dengan *Tahafut al-Falasifah*, dapat ditam-

²³Widyastini, *op.cit.* hlm. 213.

²⁴Rusn, *op.cit.*, hlm. 9.

bahkan bahwa secara etimologi *Tahafut* berarti keguguran dan kelemahan.²⁵ Selanjutnya dapat dijelaskan bahwa Al Ghazali menulis *Tahafut Falasifah* untuk menolak dua puluh kesalahan para filsuf muslim dan pendahulu mereka yang *Theistik* di Yunani.²⁶ Al Ghazali mengelompokkan mereka dalam tiga golongan:

1. Golongan *Dhahriyyun* (para filsuf Materialis-atheis), mereka adalah para *atheis* yang anti Tuhan dan merumuskan bahwa alam terjadi dengan sendirinya serta yakin akan keabadian alam.
2. Golongan *Tabi'iyun* (para filsuf Naturalis Deistik), yang melakukan riset atas alam semesta dan segala yang menakjubkan dalam dunia flora dan fauna.
3. Golongan *Ilahiyyun* (para filsuf *Theis*) Yunani seperti Socrates, Plato, dan Aristoteles. Mereka, terutama Aristoteles, ditentang oleh Al Ghazali karena mengatakan alam ini *qadim* (tidak bermula).

Dalam bidang filsafat terutama yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan, Al Ghazali mengemukakan enam lapangan penyelidikan, yaitu: matematika, logika, fisika, metafisika (Ketuhanan), politik, dan etika. Jelasnya, meskipun dalam wawasan yang terbatas yaitu wilayah ilmu yang berkaitan dengan masalah agama, etika, dan filsafat, tetapi Al Ghazali memiliki kemampuan ilmu pengetahuan yang multidimensional. Lebih dari itu ide-idenya bersifat *crusial*, kritis, dan verifikatif terhadap disiplin ilmu yang dihadapinya dengan prinsip seluruh kajiannya selalu diparalelkan dengan prespektif agama dalam bingkai sufistik, karena itu di kalangan umat Islam Al Ghazali dikenal

²⁵Dawdy, Ahmad, 1984, *Segi-segi Pemikiran Filsafat dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, hlm. 12-13.

²⁶Ahmad Maimun, *op.cit.*, hlm. 55-59.

sebagai *ahlush sufah (mysticus)* terbesar.²⁷

EPISTEMOLOGI AL GHAZALI

Epistemologi berasal dari bahasa Yunani yaitu *episteme* artinya pengetahuan, dan *logos* artinya ilmu. Dalam bahasa Inggris disebut *Theory of Knowledge* yang dalam bahasa Indonesia diterjemahkan dengan Filsafat Pengetahuan. Sebagai salah satu cabang filsafat, kajian epistemologi meliputi segala hal ihwal pengetahuan, yaitu: hakikat pengetahuan, sumber pengetahuan, masalah-masalah kebenaran, bahkan hubungan antara pengetahuan dengan moral; terutama saat pengetahuan sudah menjadi ilmu terapan. Epistemologi merupakan salah satu cabang filsafat yang menganalisis pengertian pengetahuan sampai ke faktor-faktor pengetahuan yang terdalam, yaitu: sumber pengetahuan. Epistemologi menghasilkan pengertian sumber pengetahuan yang beragam dengan paradigma ilmu pengetahuan bahkan lebih lengkap dari ilmu pengetahuan. Dengan epistemologi dapat dibuktikan bahwa sumber pengetahuan itu bukan hanya empiri (alirannya disebut *empiricism*) tetapi juga akal (alirannya disebut *rationalism*), kombinasi antara keduanya disebut *Criticism*. Pendapat Empirisisme dan Rasionalisme merupakan dua titik ekstrim, sehingga untuk menganalisis kekurangan paradigma ilmu pengetahuan tentunya kurang adil jika dikonfrontasikan atau dibandingkan ataupun dilengkapi dengan Kritisisme.

Sementara itu ada yang berpendapat bahwa dalam pemikiran Islam, belum ditemukan bentuk nyata epistemologi yang Islami. Dengan kata lain paradigma epistemologi Islam belum

²⁷Amien, Miska M., 1992, *Kerangka Epistemologi Al Ghazali*, dalam Jurnal Filsafat, Yogyakarta: Yayasan Pembina Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada hlm. 13-14a.

ada.²⁸ Kenyataan inilah yang menunjukkan bahwa Al Ghazali sebagai seorang filsuf besar dunia masih mempersalahkan ilmu pengetahuan, seperti para filsuf pada umumnya. Meskipun demikian nampak jelas juga bahwa Al Ghazali memiliki konsep epistemologi, yang sudah barang tentu pemikirannya didasarkan itu pada ajaran-ajaran Islam, dan karenanya epistemologi Al Ghazali adalah epistemologi Islam. Dengan demikian epistemologinya bersifat Islami bahkan Qurani. Kenyataan ini bukan berarti Al Ghazali mengabaikan berbagai sumber ilmu pengetahuan yang lainnya. Al Ghazali tetap tetap mengakui eksistensi akal, indra, dan intuisi. Dalam *Ihya Ulumuddin* Juz I pada 'Kitabul Ilmi' halaman 5–17 Al Ghazali menjelaskan bahwa secara epistemologis ilmu pengetahuan itu terbagi menjadi dua, yaitu *syar'iyah* dan *ghairu syar'iyah* atau disebutnya pula sebagai ilmu *aqliyah*. Ilmu *Syar'iyah* adalah pengetahuan yang diperoleh dari para nabi tidak dari akal manusia belaka, meliputi;

1. *ilmu ushul*, terdiri atas *kitabullah*, *sunnah rasul*, dan *ijma'*, serta sejarah awal Islam peninggalan para sahabat.
2. *ilmu furu'* terdiri atas *fiqh* (untuk kepentingan duniawi) dan ilmu *mukasyafah* (untuk kepentingan *ukhrawi*, yang oleh Al Ghazali disebut pula ilmu *bathiny*, *ilmu ma'rifat*), serta ilmu *mu'amalah* (untuk kepentingan dunia dan akhirat).
3. *ilmu muqaddimah* (ilmu yang berfungsi sebagai alat untuk mengetahui isi *Kitabullah* dan *sunnah rasul*).
4. *ilmu mutammimah* yaitu semua ilmu yang berkenaan dengan Al Quran, baik bacaan (*qiraat*) maupun tafsir.

²⁸As Shadr, Muhammad Bagir, 1991, diindonesiakan oleh M. Nur Mufid bin Ali, *Falsafatuna: Pandangan uhammad Bagir Ash Sadr terhadap Pelbagai Aliran Filsafat Dunia*, Bandung: Mizan, hlm.14.

Sedangkan *ilmu ghairu syar'iyah* atau *aqliyah* adalah ilmu yang bersumber dari akal baik secara *dlaruri* (instink, *innate idea*) maupun *iktisabi* (melalui belajar dan berpikir).

Selanjutnya, Al Ghazali menjelaskan pembagian pengetahuan yang berkenaan dengan tugas dan tujuan hidup manusia. Dalam membahas masalah ini Al Ghazali berpijak pada dua hadits nabi, sebagai berikut:

طلب العلم فريضة على كل مسلم [رواه البيهقي عن ابن عبد البر]

Artinya: Mencari ilmu (pengetahuan) itu wajib atas setiap muslim (diriwayatkan oleh Baihaqy dari Ibnu Abdil Bari).

أطلب العلم ولو بالصين [رواه اما م السيطي]

Artinya: 'Tuntutlah ilmu walaupun ilmu itu berada di negeri China'. (diriwayatkan oleh Imam As Suyuthi).

Dari dua hadits tersebut di atas, secara ontologi Al Ghazali membagi pengetahuan menjadi dua:

1. pengetahuan *fardlu 'ain*, maksudnya pengetahuan yang harus (wajib) dimiliki oleh setiap individu. Pengetahuan ini meliputi *ilmu tauhid* (pengetahuan tentang pokok-pokok keyakinan kepada Tuhan dan rasul-Nya), *ilmu syariat* (pengetahuan tentang segala hal yang menjadi kewajiban manusia kepada Tuhan-nya), dan *ilmu sirri* (pengetahuan tentang status kehambaan manusia di bawah Tuhan).
2. pengetahuan *fardlu kifayah* maksudnya pengetahuan manusia yang berkaitan dengan hidup dan kehidupannya di dunia, tetapi setiap individu tidak harus memilikinya, antara lain: geografi, matematika, fisika, kimia, kedokteran, ekonomi, filsafat, bahasa, sejarah, etika, pen-

didikan, politik, antropologi, psikologi, astrologi, keterampilan, dan lain sebagainya.

Demikian, sebagaimana yang telah disebutkan di atas bahwa Al Ghazali tetap mengakui eksistensi akal, indra, dan intuisi sebagai sumber pengetahuan. Menyangkut akal ini, Al Ghazali mengklasifikasikan menjadi empat pengertian:

1. Sebutan yang memisahkan manusia dengan semua binatang.
2. Pengetahuan yang muncul saat seseorang memasuki fase dewasa (*'aqil baligh*) sehingga dapat membedakan perbuatan yang boleh dilakukan dan yang tak mungkin dilaksanakan.
3. Pengetahuan yang diperoleh melalui pengalaman.
4. Kekuatan menghentikan dorongan naluriah untuk menerawang jauh ke angkasa, mengekang dan menundukkan syahwat yang selalu mengagungkan kenikmatan sesaat.²⁹

Di samping akal, Al Ghazali juga menganggap indera sebagai sumber pengetahuan. Sumber pengetahuan ini merupakan satu tingkat perkembangan manusia yang dilengkapi dengan 'mata' untuk dapat melihat berbagai bentuk yang dapat dipahami (*ma'qul*). Manusia mengetahui dirinya melalui persepsi (*idrak*), dari *idrak* ini manusia mengenal 'alam' tertentu dengan suatu eksistensi tertentu. Indra pertama yang diciptakan dari dalam diri manusia adalah indra peraba.³⁰ Lebih jauh lagi Al Ghazali menempatkan sumber pengetahuan lain yang

²⁹Amien, Miska M, *op.cit.*, hlm. 15.

³⁰Othman, Ali Issa, 1981, diindonesiakan oleh Johan Smit, Anas Mahyuddin, Yusuf, *Manusia menurut Al Ghazali*, Bandung: Pustaka, hlm. 16.

cukup berperan yang disebut *Syar*, yaitu: wahyu *ilahy*, *sunnah* nabi SAW, serta intuisi (*dzawaaq*).

Tentang teori-teori kebenaran, seperti teori kebenaran korespondensi, koherensi, maupun teori pragmatismis, Al Ghazali secara eksplisit tidak menjelaskan. Namun demikian jika dicermati secara seksama agaknya teori kebenaran Al Ghazali lebih mengacu pada metode teologi yang dianut oleh kaum sufi. Al Ghazali lalu menyebutkan *Istisyhad* (deduktif) sebagai metode untuk mencapai kebenaran dan kecintaan kepada Allah. Selanjutnya dia menjelaskan tiga unsur penting yang harus dimiliki manusia untuk mendapatkan pengetahuan, yaitu:

1. Objek pengetahuan yang bersifat eksternal
2. Subjek pengamat objek
3. Proses pemahaman/pengertian, baik internal maupun eksternal.

Masih dalam pembahasan mengenai epistemologi, sebagaimana yang telah penulis sampaikan pada bagian terdahulu bahwa alam pemikiran Al Ghazali dipengaruhi oleh empat unsur, yaitu *Mutakallimin*, *Bathiniyah*, Ahli Filsafat, dan para Sufi (*mysticus*). Menurut Al Ghazali empat unsur (kelompok) manusia tersebut memiliki corak karakteristik sendiri-sendiri dalam mencari kebenaran. Para *Mutakallimin* (ahli teologia) menyatakan dirinya sebagai eksponen dari pengetahuan dan pemikiran intelektual, kaum *Bathiniyah* yang merupakan kelompok ‘pengajar’ menyatakan bahwa mereka mendapatkan kebenaran dari ‘*Imam al Ma’shum*’ (Imam yang sempurna dan tersembunyi), sedangkan para ahli filsafat menganggap dirinya sebagai eksponen logika dan membuktikannya, serta para *mysticus* (kaum sufi) menyatakan bahwa merekalah yang mencapai tingkat ‘*hadlir*’ dengan Allah dan memiliki penglihatan serta pengertian secara *bathiniyah*. Keempat kelompok tersebut di

atas masing-masing memiliki cara untuk mencapai kebenaran. Kaum *Mutakallimin* dengan cara *Jadal* (*desputatio*/debat atau diskusi), kaum *Bathiniyah* menggunakan cara *ta'lum* yaitu mengandalkan kebenaran dari seorang yang dianggap memiliki otoritas untuk menyampaikan kebenaran yang disebut *ustadz* (guru), sedangkan para ahli filsafat berpandangan bahwa kebenaran satu-satunya dan paling valid adalah akal dengan daya nalarnya, dan kaum sufi (para *mysticus*) mengandalkan *contemplation* (perenungan) untuk mendapatkan kebenaran. Masing-masing golongan menganggap bahwa pendirian yang mereka anut itu benar, sedangkan pendapat yang lain salah. Untuk itu Al Ghazali melakukan penyelidikan terhadap pendirian mereka itu satu per satu dengan metode ilmiah yang biasa dipakai dalam dunia pengetahuan, yaitu:

1. *Tajribah* (*empiricism*), ialah penelitian berdasarkan pengalaman dan hasil cerapan inderawi.
2. *'Aqly* (*rationalism*), penelitian yang berdasarkan akal (rasio)
3. *Ilhamy* (*intuitionism*), berdasar pada inspirasi yang timbul dari dalam kalbu.

Dalam kaitan ini, secara ringkas dapat dikutip pendapat William Montgomery Watt yang menulis, sebagai berikut:³¹

“...looking for necessary truths, Al Ghazali came, like Descartes, to doubt the infallibility of sense perception, and to rest his philosophy rather on principles which are intuitively certain. With this in mind Al Ghazali divided the various ‘seekers’ after truth into the four distinct group of Theologians, Philosophers, Authotarians, and Mystics” (...untuk mencari kebenaran, Al Ghazali, sebagaimana Descartes, menyangsikan kekebalan dari pengertian fikiran, dan mendasarkan filsafatnya pada prinsip-prinsip ilham yang pasti.

³¹Watt, William Montgomery, 1963, *Muslim Intelctual: Study of Al Ghazali*, Edinburgh: Edinburgh University Press, hlm. 11-12).

Atas dasar inilah Al Ghazali membagi ‘para pencari’ kebenaran itu dalam empat kelompok yang jelas, yaitu: Alim ulama *Mutakallimin*, para Ahli filsafat, kaum *Bathiniyah*, dan para Sufi”. (pen.)

PENUTUP

Pandangan epistemologi Al Ghazali memang sangat luas. Beberapa butir pemikiran epistemologi masih sangat relevan dengan perkembangan filsafat pengetahuan masa kini, meskipun memang harus diakui sisi-sisi kelemahannya. Pandangan epistemologi Al Ghazali yang sufistik tentu bukan hal yang mudah bahkan sangat rumit dan sulit dipahami oleh kalangan luar sufi. Karenanya *research* mengenai epistemologi Al Ghazali, *sang hujjatul Islam wa bahrul al mughriq* khususnya bagi mereka yang berkecimpung di dunia filsafat, bisa jadi masih perlu untuk selau digalakkan.[*]

BACAAN PENDUKUNG

Ahmad Maimun, 2010, *Tahâfut al-Falâsifah, Kerancuan Para Filsuf*, Bandung: Marja.

Al Ghazali, 1986, *Metode Pemikiran Islam*, diindonesiakan oleh Ahmadie Thaha, Jakarta: Pustaka Panjimas.

Al Ahwani, Ahmad Fuad, 1988, *Filsafat Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus.

Al Ghazzâlî, Abû Hamid, t.t., *Tahâfut al-Falâsifah*, Kairo: Dârul Ma’ârif.

Amien, Miska M., 1992, *Kerangka Epistemologi Al Ghazali*, dalam *Jurnal Filsafat*, Yogyakarta: Yayasan Pembina Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada.

As Sayuti, Imam, t.t., *Al Jami Al Shaghir, Juz Al Tsani*, Darul Fikri.

As Shadr, Muhammad Bagir, 1991, diindonesiakan oleh M. Nur Mufid bin Ali, *Falsafatuna: Pandangan Muhammad*

- Bagir Ash Sadr terhadap Pelbagai Aliran Filsafat Dunia*, Bandung: Mizan.
- Bakry, Hasbullah, 1973, *Di Sekitar Filsafat Skolastik Islam*, Jakarta: Tinta Mas.
- Dawdy, Ahmad, 1984, *Segi-segi Pemikiran Filsafat dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Hitty, Philip K., 1937, *History of Arabs*, London: Macmilan & Co Ltd.
- Hoesin, Oemar Amin, 1975, *Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Ismail Jakub, t.t., *Mencari Makam Imam Al Ghazali*, Surabaya: CV. Faisan.
- Watt., William Montgomery, 1963, *Muslim Intellectual: Study of Al Ghazali*, t.t., Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Othman, Ali Issa, 1981, diindonesiakan oleh Johan Smit, Anas Mahyuddin, Yusuf, *Manusia menurut Al Ghazali*, Bandung: Pustaka.
- Rusn, Abidin Ibnu, 1998, *Pemikiran Al Ghazali tentang Pendidikan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Takwin, Bagus, 2001, *Filsafat Timur*, Yogyakarta: Jala Sutra.
- Widyastuti, *Nilai-nilai Moral Terkandung dalam Tasawuf Al Ghazali dan Pengaruhnya Terhadap Etika Islam*, 2000, dalam *Jurnal Filsafat*, Yogyakarta: Yayasan Pembina Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada.
- Zainal Abidin, Ahmad, 1975, *Riwayat Hidup Imam Al Ghazali*, Jakarta: Bulan Bintang.



BAGIAN KETIGA

**PERSIMPANGAN RASIONALISME-EMPIRISISME:
REFLEKSI KRITIS ATAS SUMBER-SUMBER
PENGETAHUAN**

PENGANTAR

Epistemologi dapat dimengerti sebagai bidang ilmu yang membahas pengetahuan manusia, dalam berbagai jenis dan ukuran kebenarannya. Berdasarkan pengertiannya, epistemologi jelas merupakan bagian dari filsafat yang berusaha untuk menelaah hakikat, jangkauan, pengandaian, dan pertanggungjawaban pengetahuan.³² Sebagai cabang filsafat, epistemologi juga mencoba menentukan kodrat dan skope pengetahuan, berbagai ragam pengandaian dan dasarnya, dan sudah barang tentu berbagai bentuk pertanggungjawaban atas pernyataan mengenai pengetahuan. Di dalam epistemologi juga selalu dipersoalkan mengenai apakah indera memberi pengetahuan?

³²Protasius Hardono Hadi, dalam Aholiab Watloly, *Tanggungjawab Pengetahuan*, Yogyakarta: Kanisius, 2001, hlm. 5.

Dapatkah budi memberi pengetahuan? Apakah hubungan antara pengetahuan dan keyakinan yang benar? Persoalan-persoalan itulah yang antara lain digulati oleh epistemologi.³³ Ringkasnya, epistemologi dapat dimengerti sebagai teori pengetahuan yang membicarakan tentang sumber, bentuk, dan cara memperoleh pengetahuan. Tulisan ini, meskipun tidak secara holistik tetapi akan mencoba untuk mengeksplorasi beberapa hal pokok epistemologi, khususnya tentang sumber-sumber pengetahuan bagi Rasionalisme dan Empirisisme, kemudian pada bagian akhir tulisan ini akan dieksplorasi seperlunya tentang sumber pengetahuan selain akal dan indera, yaitu hati; dengan harapan persimpangan rasio dan empiri dapat diekspansi secara mencukupi.

RASIONALISME

René Descartes (1596-1650) sebagai tokoh sentral aliran rasionalisme, dengan gaya skeptisnya mula-mula mempersoalkan apakah pengetahuan itu ada (*whether there is any knowledge*). Pertanyaan ini dia maksudkan sebagai pintu masuk bagi jawaban bahwa manusia memiliki pengetahuan. Sejalan dengan hal tersebut, kemudian dia menyatakan bahwa rasio merupakan sumber utama dan pangkal pengetahuan, rasio adalah dasar kepastian pengetahuan dan karena itu rasio merupakan satu-satunya pengukur kebenaran pengetahuan. Baginya, rasio adalah instrumen dalam diri manusia yang mampu mengetahui kebenaran tanpa melalui pengalaman.³⁴

Searah dengan hal tersebut kemudian terungkap bahwa

³³Protasius Hardono Hadi, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*, Yogyakarta: Kanisius, 1994, hlm. 5-6.

³⁴Selebihnya dapat dibaca terutama Bab I karya René Descartes yang telah diindonesiakan oleh Ahmad Farid Ma'ruf dengan judul *Diskursus & Metode*, Yogyakarta: IRCisoD, 2012, hlm. 26-38.

untuk dapat memahami dan menjelaskan apa yang dialami, ternyata mau tidak mau manusia perlu melakukan kegiatan berpikir, dan sudah barang tentu dalam hal ini, mengandaikan adanya pikiran.³⁵ Pengalaman yang dialami oleh manusia dan juga rasa ingin itu sesungguhnya sudah mengandaikan pikiran. Dorongan rasa ingin tahu mengantarkan pikiran untuk mengajukan pertanyaan yang relevan dengan persoalan yang dihadapi. Dalam arti yang lebih luas berpikir itu lebih dari sekedar bernalar, tetapi kegiatan pokok pikiran dalam mencari pengetahuan adalah penalaran. Oleh karena itu pikiran dan penalaran menjadi dasar bagi kemungkinan pengetahuan, atau dengan kata lain tidak mungkin ada pengetahuan tanpa ada pemikiran dan penalaran.

Penalaran tentu saja dapat dimengerti sebagai proses bagaimana pikiran menarik kesimpulan dari berbagai datum yang telah diketahui sebelumnya, baik melalui jalan induksi, deduksi maupun abduksi.³⁶ Induksi adalah penalaran yang berangkat dari suatu bagian suatu keseluruhan, dari contoh-contoh khusus menuju pernyataan umum tentangnya; dari hal-hal individual atau partikular menuju hal-hal universal, atau bisa juga dipahami sebagai proses penalaran untuk menarik kesimpulan umum (universal) dari berbagai kejadian khusus (partikular). Misalnya: Semua logam akan memuai bila dipanasi, *nah* uang Dinar terbuat dari logam maka bila dipanasi uang Dinar pun akan memuai. Ringkasnya, induksi dapat didefinisikan sebagai penalaran dari contoh-contoh partikular menuju ke kesimpulan

³⁵J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar*, Yogyakarta: Kanisius, 2002, hlm. 38-40.

³⁶Selengkapnya dapat dibaca terutama Bab IX karya Protasius Hardono Hadi, *Op. cit.*, hlm. 135, juga Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000, hlm. 1, 149, dan 341.

umum.

Selanjutnya, induksi dapat dibagi dua, yaitu: induksi sempurna dan induksi cacat.³⁷

Induksi sempurna mengasumsikan bahwa semua individu diperiksa dan suatu ciri khas teramati pada seluruh individu itu. Dalam prakteknya, meskipun seluruh contoh individual dapat diamati tetapi mustahil rasanya bisa memeriksa semua contoh individualnya di masa lalu maupun di masa depan. Setidak-tidaknya selalu terbuka kemungkinan adanya sejumlah contoh individual di masa lalu ataupun di masa depan yang tidak teramati dalam proses induksi. Adapun induksi cacat terjadi tatkala sekian banyak contoh suatu esensi diamati dan ciri umum disematkan pada seluruh individunya. Pola penyimpulan seperti ini senyatanya tidak membuahkan kepastian, karena selalu saja ada peluang, betapa pun kecilnya, salah satu dari individu yang tidak teramati tidak berciri khas sama. Karena itu pulalah, dalam praktiknya keyakinan dan kepastian evidensi tidak diperoleh melalui jalan ini. Sedangkan deduksi adalah penyimpulan yang berangkat dari universal menuju partikular atau juga bisa dikatakan bentuk penalaran yang berangkat dari suatu pernyataan umum ke kejadian khusus yang secara nis-caya dapat diturunkan dari pernyataan umum tersebut. Misalnya dari pernyataan umum semua logam akan memuai bila dipanasi maka secara deduktif pun dapat disimpulkan bahwa besi akan memuai bila dipanasi, karena besi merupakan salah satu dari logam. Adapun abduktif adalah penalaran untuk merumuskan sebuah hipotesis berupa pernyataan umum yang kemungkinan kebenarannya masih perlu diuji, dengan kata

³⁷Selebihnya dapat dibandingkan dengan **induksi lengkap** dan **induksi tak-lengkap**, pada Bab IX dalam Protasius Hardono Hadi, *loc. cit.*, hlm. 135.

lain, sifat pembuktiaanya masih lemah. Misalnya: “Semua produk dalam negeri kualitasnya tidak lebih baik bila dibandingkan dengan produk luar negeri”. Pernyataan ini tentu masih perlu diuji kebenarannya, karena beberapa kualitas produk dalam negeri nyatanya tidaklah demikian.

Berkat berbagai kemampuan penalaran-penalaran sebagaimana tersebut di atas maka manusia pun mampu mengembangkan pengetahuannya. Berkat pikiran dan kemampuan penalarannya pula manusia tidak harus selalu beradaptasi dengan lingkungannya tetapi bahkan bisa mengubah lingkungan alam dan lingkungan sosialnya sesuai dengan kepentingan dan kebutuhannya, meskipun memang harus diakui bahwa kemampuan ini bukan tanpa masalah; baik masalah lingkungan maupun masalah sosial.

EMPIRISISME

Empirisisme menegaskan bahwa sumber seluruh pengetahuan harus dicari di dalam atau dari pengalaman. Semua pengetahuan, selain logika dan matematika, turun secara langsung atau disimpulkan secara tidak langsung dari data inderawi. Dalam empirisisme diyakini bahwa pengetahuan yang sebenarnya adalah pengetahuan yang diterima melalui persentuhan indera dengan fakta. Dengan kata lain empiri adalah pemegang peranan penting bagi pengetahuan karena empiri merupakan sumber pengetahuan, bukan rasio. Hal ini berarti bahwa semua bentuk penyelidikan kearah pengetahuan dimulai dari pengalaman, karena itulah maka hal pertama dan utama yang mendasari dan yang memungkinkan adanya pengetahuan adalah pengalaman, yaitu keseluruhan peristiwa yang terjadi pada manusia dalam interaksinya dengan dirinya, dengan alam, dan dengan seluruh kenyataan yang dialami.

Dalam pada itu John Locke (11632-1704) membagi pen-

galaman menjadi dua, yaitu: pengalaman sensasi (*sensation*, lahiriyah) dan pengalaman refleksi (*reflexion*, batiniah).³⁸ Locke kemudian menegaskan bahwa akal tidak akan melahirkan pengetahuan dari dalam dirinya melainkan berasal dari dorongan sensasi dan refleksi. Pengalaman sensasi merupakan pengalaman primer, karena merupakan pengalaman langsung akan persentuhan inderawi dengan benda-benda konkrit di luar manusia, pengalaman tentang peristiwa yang disaksikan sendiri. Mata melihat, telinga mendengar, jemari meraba adalah pengalaman-pengalaman akan peristiwa yang disaksikan langsung oleh diri sendiri. Pengalaman refleksi (*reflexion*, batiniah) merupakan pengalaman sekunder, karena merupakan pengalaman yang tak langsung; pengalaman yang diperoleh melalui refleksi atas pengalaman-pengalaman primer. Tatkala seseorang melihat benda, mendengar suara, atau meraba sesuatu maka tatkala itu pula seseorang sadar akan apa yang dilihat, didengar, dan akan apa yang diraba. Seseorang sadar akan adanya kenyataan lain di luar dirinya yang menstimulasi organ-organ tubuhnya, dan dia pun sadar akan kesadarannya itu.

Ada tiga hal yang dapat diungkapkan mengenai pengalaman manusia, yakni: pengalaman itu beragam, pengalaman itu selalu berkait dengan objek di luar subjek, dan pengalaman itu selalu bertambah. Keberagaman pengalaman ditandai dengan beragamnya peristiwa yang dialami di sepanjang hidupnya; sedih, gembira, terharu, melihat, mendengar, mengerti, menyanyi, memilih, mencicipi, membayangkan, memikirkan, berjalan, berlari, berkhotbah, berdoa, memuji, bahkan mencela dan mengumpat serta beragam peristiwa yang lain selalu saja

³⁸Solomon, Robert, C., *Introducing Philosophy*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1981, p. 108.

dialami oleh manusia di sepanjang hidupnya. Dalam keseluruhan peristiwa itu manusia berhadapan dengan sesuatu “yang lain” yang berada di luar dirinya.³⁹ Seseorang tidaklah mungkin akan sertamerta bersedih tanpa ada sesuatu “yang lain” yang menyebabkan kesedihan itu menghampirinya. Hal ini berarti seseorang itu sesungguhnya mengerti akan “yang lain” di luar dirinya yang adanya tidak tergantung darinya. Sesuatu “yang lain” itu merupakan penyebab formal terjadinya pengalaman sekaligus sebagai isi pengalaman. Dalam hal ini dapat dikatakan bahwa: “*aku bukanlah satu-satunya sumber pengalamanku*”. Kesadaran akan aku sebagai subjek penahu selalu sudah mengandaikan adanya yang bukan aku, entah itu aku-aku yang lain atau pun benda atau pun sesuatu yang bukan manusia di sekitarku. Jelaslah sudah bahwa aneka ragam hal dan peristiwa akan menambah pengalaman manusia, dan pengalamann itu pun akan terus bertambah seiring dengan bertambahnya usia, kesempatan, dan kedewasaannya. Tambahan pengalaman tersebut bukan sekedar menjadi tumpukan pengalaman demi pengalaman melainkan bisa menjadi paduan harmoni yang memperkaya dan menumbuhkan pribadi yang mengalami, sepanjang pengalaman itu direfleksikan dan diolah menjadi pengetahuan. Dalam hal ini nampak betapa pengalaman itu lebih luas dari pada pengetahuan, karena nyatanya tidak semua pengalaman bisa menjadi pengetahuan. Hanya pengalaman yang diolah menjadi pengetahuan sajalah yang dapat berguna baik bagi dirinya maupun bagi orang lain. Ringkasnya, apabila seseorang memiliki pengalaman tetapi pengalaman itu tidak pernah disadari dan tidak pernah dimengerti apalagi tidak pernah diungkapkan, maka pengalaman itu

³⁹Untuk pemahaman lebih lanjut dapat dibaca pula Bab III karya Protasius Hardono Hadi, *ibid*, hlm. 43-56.

tidak akan berguna.⁴⁰

METODE RASIONAL DAN METODE EMPIRIS

Pengalaman bukanlah metode tandingan atas metode deduktif, karena di dalam pengalaman itu sendiri terkandung deduktif. Atas dasar ini maka menyetarakan induksi dengan pengalaman atau pun mempertentangkan deduksi dengan pengalaman jelas tidak tepat. Mempertentangkan metode rasional dengan metode empiris biasanya berasal dari pertimbangan bahwa metode rasional merupakan deduksi yang terdiri atas premis-premis rasional belaka. Jelasnya, metode rasional dan metode empiris memiliki watak dan ruang lingkup yang tidak sama. Ilmu-ilmu alam tentu saja menuntut pemecahan dengan metode empiris dan sudah barang tentu premis-premis yang diperoleh melalui pengalaman inderawi, karena konsep-konsep yang digunakan dalam ilmu-ilmu kealaman dan yang menjadi subjek-predikat proposisinya berasal dari objek-objek inderawi (*sensible thing*) pula. Oleh karena itu wajarlah bila pengalaman-pengalaman inderawi mesti diberlakukan untuk membuktikan kebenaran proposisi-proposisinya.⁴¹

Demikian halnya dengan metode rasional, dengan rasio saja seseorang tidak akan bisa mengungkapkan bahwa benda-benda itu terdiri atas timbunan molekul dan atom. Dengan hanya mengandalkan rasio saja seseorang tidak akan mengetahui elemen-elemen apa yang diperlukan untuk membuat senyawa kimiawi. Rasio juga tidak bisa mengungkap komposisi kimiawi suatu makhluk hidup sehingga makhluk itu bisa berta-

⁴⁰J. Sudarminta, *op. cit.*, hlm. 32-33, dan untuk pemahaman lebih lanjut dapat dibaca pula Bab XI dan Bab XII karya P. Hardono Hadi, *op. cit.*, hlm. 159-179.

⁴¹M.T. Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, diindonesiakan oleh Musa Kazhim dan Saleh Bagir, Bandung: Mizan, 2003, hlm. 56-59.

han hidup. Rasio pun nyatanya juga tidak mampu menyibak tabir rasa sakit dan bagaimana pula menyembuhkan rasa sakit itu, semuanya memerlukan perpaduannya dengan pengalaman, bukan rasio saja. Pada sisi lain, berbagai hal yang terkait dengan *intelligible thing* sudah barang tentu tidak bisa dipecahkan begitu saja dengan melalui pengalaman inderawi, atau dinafikan begitu saja dengan bidang ilmu empiris. Misalnya tentang jiwa tidak mungkin dapat dihadirkan di laboratorium, tatkala ingin dibuktikan keberadaannya. Atau tentang mimpi dan berbagai hal yang immaterial lain tentu tidak bisa ditentukan ada tidaknya bila menggunakan perangkat ilmiah empirisistis. Ringkasnya, proposisi filsafat atau pun semua konsep yang diperoleh dengan melalui analisis rasional hanya bisa dibenarkan atau disalahkan dengan cara-cara rasional, artinya: hanya bisa dipecahkan dengan metode rasional yang sudah barang tentu mengandalkan proposisi-proposisi aksiomatis. Dengan demikian, sekali lagi, jelas tidak mungkin untuk secara serampangan mencampur adukkan jangkauan metode rasional dengan metode empiris, serta mencoba menegakkan keunggulan metode empiris atas metode rasional; demikian pula sebaliknya.

AKAL ATAU INDERA

Peran akal dan penginderaan dalam ide seolah telah menjadi persoalan perennial filsafat. Descartes, misalnya, begitu percaya bahwa akal mampu mencerpah sederet konsep tanpa bantuan penginderaan, bahkan dia yakin bahwa dalam kaitannya dengan konsep Tuhan dan jiwa dari hal-hal immaterial, juga tentang konsep lebar dan bentuk dari hal-hal material dapat dicerpah oleh akal; meski tidak secara langsung. Descartes menyebut berbagai kualitas yang tidak langsung dicerpah oleh penginderaan ini dengan nama “kualitas primer”. Sebaliknya,

dia menyebut “kualitas sekunder” untuk kualitas yang langsung bisa dicerap oleh penginderaan, misalnya warna, bau, dan rasa.⁴² Tegasnya, Descartes meyakini sisi keunggulan akal seraya meyakini bahwa pencerapan kualitas-kualitas sekunder yang diperoleh melalui pancaindera cenderung keliru dan tidak dapat diandalkan. Berbeda dengan Descartes, Jhon Locke bersikukuh bahwa benak dan pikiran manusia tercipta dalam lak-sana papan kosong yang tak tergores sedikitpun. Persentuhan dengan berbagai ragam wujud luar melalui panca inderalah yang menyebabkan kemunculan berbagai citra dan goresan padanya; dengan cara inilah persepsi itu terjadi. Locke yakin bahwa sejatinya segala yang berada dalam akal telah terlebih dahulu berada dalam penginderaan. Hal ini berarti bahwa konsep-konsep mental adalah bentuk-bentuk inderawi yang telah terolah; seluruh pencerapan indrawi diubah dan dialih bentuk oleh akal menjadi cerapan intelektual persis seperti *undagi* mengolah balok kayu menjadi meja, kursi, pintu dan jendela. Jelasnya, persepsi-persepsi inderawi merupakan landasan dan modal bagi persepsi-persepsi intelektual meski hal ini tidak berarti bahwa bentuk-bentuk inderawinya telah betul-betul diolah dan diubah menjadi konsep-konsep intelektual. Locke pun kemudian mengakui keberadaan pengalaman-pengalaman batin.

Dalam pada itu dengan pandangan yang sedikit berbeda Berkeley berpendapat bahwa terbatasnya pengalaman-pengalaman manusia pada pengalaman batin, lantaran dia menafikan keberadaan benda-benda material, karena itu pengalaman inderawi tidaklah mungkin berlangsung. Hal itu berarti bahwa tidak selamanya kaum empirisistik menolak pengalaman batin,

⁴²Protasius Hardono Hadi telah banyak menguraikan hal ini dalam Bab IV, *op. cit.*, hlm. 57-78.

dan hal itu berarti pula bahwa kaum empirisistik berada pada persimpangan: meragukan perkara yang tidak bisa langsung dialami secara inderawi, tetapi juga tidak menyangkalnya.

Untuk lebih memperjelas peran indera dan akal dalam ide, dapat kiranya diungkap kembali gambaran berikut.⁴³ Tatkala seseorang melihat-lihat pemandangan indah sebuah taman, beragam warna bunga dan daun akan menarik perhatiannya. Berbagai ragam kesan akan terbanyang dalam benaknya. Begitu seseorang itu memejamkan mata, gebyar warna-warni yang menawan dalam taman itu pun akan menghilang dari pandangannya. Persepsi inderawinya pun lenyak seiring putusannya hubungan indera penglihatannya dengan dunia luar. Namun demikian, dia masih saja tetap bisa membayangkan bunga-bunga yang serupa dan mengingat pemandangan indahnyanya dalam dalam benaknya; inilah apa yang disebut dengan persepsi imajiner. Arti penting persepsi imajiner adalah kemampuannya untuk menghubungkan alam nyata dengan tataran ide dan abstraksi. Hal ini sebagaimana dapat dipahami bahwa imajinasi merupakan daya kreatif yang memudahkan seseorang untuk menyaring beraneka ide dari alam nyata dan menerapkannya pada pengalaman.⁴⁴

Di samping bentuk-bentuk inderawi dan imajiner, manusia juga mencerpai serangkaian konsep universal yang tidak memerikan hal-hal spesifik, seperti konsep tentang warna merah, kuning, hijau, dan sebagainya. Demikian halnya dengan konsep warna yang tidak dapat diterapkan pada berbagai co-

⁴³Selengkapnya dapat dibaca dalam M.T. Mishbah Yazdi, *Peran Akal dan Pengindraan dalam Ide*, diindonesiakan oleh Musa Kazhim dan Saleh Bagir, Bandung: Mizan, 2003, hlm. 131-134.

⁴⁴Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, diindonesiakan oleh Musa Kazhim dan Saleh Bagir, Bandung: Mizan, 2003, hlm. 78-79.

rak yang berbeda dan bahkan berlawanan. Konsep ini tidak bisa dianggap sebagaimana bentuk samar dan pudar dari salah satu konsep warna tersebut di atas. Jelasnya, bilamana seseorang tidak pernah melihat warna dedaunan atau benda berwarna lain maka seseorang itu tidak akan pernah mampu menganggit bentuk-bentuk imajiner maupun intelektual. Walaupun, seseorang yang tidak berindera penglihatan atau berindera penglihatan tetapi tidak normal maka seseorang itu tentu tidak bisa membayangkan indahnya warna-warni bunga, demikian juga seseorang yang tidak berindera pendengaran atau berindera pendengaran tetapi tidak normal tentu seseorang tersebut tidak bisa menciptakan *image* tentang merdunya suara musik. Ringkasnya, siapa saja yang tidak memiliki salah satu inderanya maka akan kehilangan salah satu pengetahuannya, dan hal itu berarti dia tidak akan pernah memiliki satu jenis konsep dan kesadaran.

Memang tidak dapat disangkal, kemunculan jenis konsep universal itu bergantung pada berlangsungnya persepsi-persepsi partikular namun demikian hal itu bukan berarti bahwa persepsi inderawi teralih-bentuk menjadi persepsi intelektual sebagaimana sebalok kayu menjadi meja-kursi, atau materi menjadi energi, atau satu macam energi menjadi energi yang lain. Karena, alih-bentuk semacam itu menuntut perubahan pada keadaan semula benda yang berubah, padahal persepsi-persepsi inderawi tetap seperti sedia kala setelah muncul konsep-konsep intelektual. Terlebih, sesungguhnya peralihan bentuk itu pada dasarnya bersifat material sedangkan persepsi mutlak bersifat abstrak. Oleh karena itu, peran indera dalam penciptaan konsep universal hanya sebatas landasan dan syarat pendukung, bukan syarat mutlak.

Ada konsep lain yang tidak berhubungan dengan benda-

benda terinderai (*sensible thing*) tetapi dapat dicerap oleh pengalaman batin, misalnya saja takut, benci, cinta, nikmat, sakit. Konsep-konsep tersebut hanya mungkin dapat dicerap dengan perasaan-perasaan batin. Dengan kata lain, kalau seseorang tidak memiliki perasaan-perasaan batin, tentu dia tidak akan bisa mencerap konsep-konsep universal dari berbagai keadaan jiwa termaksud. Seorang anak kecil misalnya, tidak mungkin mampu memahami bentuk-bentuk kenikmatan tertentu sampai nanti ia beranjak dewasa. Karena itulah, meskipun konsep-konsep termaksud memerlukan persepsi individual pendahuluan, tetapi tidak memerlukan sarana-sarana inderawi. Dengan kata lain, pengalaman inderawi tidak berperan apa-apa dalam memperoleh konsep-konsep sebagaimana tersebut diatas. Pada gilirannya, persepsi inderawi tidak memainkan peran apa-apa dalam pembentukan konsep-konsep seperti kebutuhan, kemandirian, kewaspadaan, sebab, dan akibat. Hal ini karena konsep-konsep tersebut tidak berawal dengan pencerapan inderawi atas contoh individual eksternalnya. Pengetahuan dengan kehadiran dan pengalaman batin terhadap setiap konsep tidak cukup mengabstraksikannya. Perbandingan tiap-tiap konsep diperlukan dalam rangka mengabstraksikan konsep-konsep tersebut. Oleh karena itulah, konsep-konsep tersebut dikatakan tidak memiliki padanan objektif walaupun penyifatannya bersifat eksternal. Akhirnya, dapat digarisbawahi bahwa setiap konsep intelektual menuntut persepsi individual sebelumnya, persepilah yang melapangkan jalan bagi pengabstraksian konsep tertentu. Dan persepsi ini adakalanya berupa persepsi inderawi adakalanya berupa pengetahuan dengan kehadiran dan penyaksian batin (*inner intuition*). Dengan demikian, penginderaan memiliki peran sebagai penyedia landasan bagi pembentukan konsep-konsep universal, sedangkan

akal memainkan peran utama dalam pembentukan konsep-konsep universal.

SEGITIGA SUMBER PENGETAHUAN

Tidak dapat dipungkiri bahwa akal dan indera senyatanya memiliki peran yang tidak sama bagi pengetahuan manusia, nyatanya pula akal dan indera tidak bisa saling menafikan, dua-duanya bisa berperan sebagai sumber pengetahuan. Selanjutnya, ada baiknya diungkapkan pada bagian ini satu lagi sumber pengetahuan yang belum diungkap secara eksplisit pada bagian sebelumnya, yaitu: hati, sehingga dapat disebutkan bahwa sesungguhnya ada tiga sumber pengetahuan bagi manusia, yaitu: indera, akal, dan hati. Memang bila diperluas, sejatinya sumber-sumber pengetahuan itu tidak hanya indera, akal, dan hati. Ada yang lain, yang bisa disebutkan sebagai sumber pengetahuan, yaitu: *commonsense*, testimoni, otoritas, dan juga wahyu. Namun demikian, semua itu tidak menemukan urgensinya bilamana indera, akal, dan hati tidak mengambil peran.

Pertama, Indera. Bagi empirisisme, indera tidak hanya diyakini sebagai alat untuk mendapatkan pengetahuan tetapi lebih dari itu indera telah ditahbiskan sebagai satu-satunya sumber pengetahuan. Empirisisme meyakini hanya melalui indera sajalah manusia bisa mengenal dunia sekelilingnya. Melalui mata manusia bisa mengetahui bentuk dan karakteristik segala benda yang ada di dunia, melalui telinganya manusia bisa mendengar suara dan padu padan alunan nada-nada, melalui lidahnya manusia bisa mengecap dan merasakan manis, asin, masam, pahit dan sebagainya, melalui hidungnya manusia bisa mencium bau busuk dan aroma wangi parfum, begitu seterusnya sehingga panas, dingin, lunak, keras, kasar, halus dan sebagainya pun dapat dicerap dengan indera pera-

banya. Jelasnya, selain sebagai sumber pengetahuan indera juga berfungsi sebagai instrumen yang dimiliki manusia untuk beradaptasi dengan lingkungan sekaligus sebagai alat kelangsungan dan pertahanan hidup bagi manusia. Mata, hidung, telinga, lidah, dan juga indera peraba yang dimiliki manusia semuanya bisa berfungsi sebagai instrumen yang penting bagi *struggle for life* sehingga bisa tetap *survive*. Namun demikian beberapa pertanyaan yang patut diajukan adalah: apakah indera telah cukup memenuhi kebutuhan manusia akan ilmu sebagai pengetahuan sebagaimana adanya? Apakah setiap kesan inderawi yang ditangkap manusia dilaporkan sama persis dengan kenyataan dan keadaan benda itu sebagaimana adanya? Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tersebut sudah pasti: tidak, kesan-kesan inderawi itu senyatanya tidak selalu sesuai dengan keadaan benda-benda sebagaimana adanya. Warna biru pada langit, atau bentuk langit yang seperti kubah, atau bulan yang nampak pipih, atau pensil yang nampak berkelok saat dimasukkan gelas berisi penuh air, misalnya, ternyata tidaklah demikian adanya. Kekeliruan serupa juga bisa dialami oleh indera pendengar tatkala menangkap suara dentuman dari jarak jauh.⁴⁵ Ternyata “diam-diam” akallah yang bisa

⁴⁵Terinspirasi dari kelakar Pak Don, sapaan akrab Dr. Protasius Hardono Hadi, tatkala menceritakan seorang kakek yang bergumam saat melihat kilatan cahaya petir berulang-ulang tetapi tidak mendengar dengan jelas suara guntur, sang kakek pun bergumam: “apa dunia saka-rang ini sudah mau kiamat ya, kok suara *bledeg*-nya sekarang tidak lagi *jemlegur* (menggelegar)”, padahal ternyata indera dengar sang kakek yang sudah tak lagi normal, bukan semakin melemahnya suara petir. Terlepas dari kelakar tersebut, menurut para ahli, pada diri manusia pendengaran terjadi tatkala getaran frekwensi yang berkisar dari 15 Hz hingga 20.000 Hz akan mencapai bagian dalam telinga. Inilah yang disebut dengan frekwensi audio. Gelombang suara yang melebihi rentang tersebut disebut ultrasonik, dan yang kurang dari itu disebut infrasonik.

menjawab persoalan-persoalan tersebut. Akallah yang akan melaporkan bahwa langit tidak bisa didefinisikan warna dan bentuk aslinya, akal pula yang melaporkan bahwa telah terjadi pembiasan pada pensil dalam gelas yang penuh air itu, dan akal juga yang bisa melakukan penghitungan atas kecepatan rambat bunyi.⁴⁶ Dari sini dapatlah kiranya disadari betapa pancaindera sejatinya tidak mencukupi untuk mengetahui sesuatu sebagaimana adanya.

Pancaindera, memang bisa saja tidak mencukupi untuk mengetahui sesuatu sebagaimana adanya. Namun demikian ada hal lain yang bisa dijelaskan bahwa dalam diri manusia ada kecakapan mental yang secara efektif mampu melakukan optimalisasi bagi kinerja indera lahir, yaitu apa yang disebut sebagai indera batin.

Ibnu Sina (370-428 H/910-1037 M) yang di Barat dikenal dengan nama Avicenna,⁴⁷ menyebut lima indera batin yang dimiliki oleh manusia. *Pertama*: yaitu, apa yang oleh Ibnu Sina disebut sebagai *al- iss al-musytarak* (indera bersama) atau yang di Barat disebut sebagai *commonsense*. Mata, hidung, telinga, kulit, dan lidah memang bekerja hanya secara individual dan parsial tetapi nyatanya manusia bisa menangkap berbagai ragam kesan inderawi yang dilaporkan oleh pancaindera tersebut secara sintesis dan utuh, maka *al- iss al-musytarak*-lah yang mengantarkan objek inderawi muncul sebagai kesatuan utuh dengan segala dimensinya dan tidak lagi parsial oleh masing-masing indera lahir, karena memang senyatanya tak satu pun dari instrumenn inderawi yang dapat bekerja secara me-

⁴⁶ Dalam ilmu fisika terungkap bahwa kecepatan rambat bunyi melalui udara adalah 1.190 km/jam.

⁴⁷ Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992, p. 62-63.

nyatu apalagi berkoordinasi ataupun bersintesis, semua instrumen inderawi tersebut bekerja secara individual dan parsial. *Kedua: al-khayâl* atau daya imajinasi retentif (*retentive imaginative faculty*) yang berfungsi sebagai alat perekam bagi setiap objek yang ditangkap oleh indera lahir. *Al-khayâl* inilah yang akan melestarikan setiap memori sehingga manusia selalu memiliki ingatan atas datum-datum yang ditangkap oleh indera lahirnya. *Ketiga: Mutakhayyilah* (*compositive imaginative faculty*) yaitu daya imajinasi yang dapat menangkap bentuk (*shûrah*) secara komprehensif. Daya ini dapat mengabstraksikan beragam bentuk dari bendanya bahkan menggabungkan beragam bentuk itu sesuai selera yang dikehendaki. Gatutkaca, *Sphinx*, *Pegasus*, juga *Unicorn*⁴⁸ dapat dijadikan contoh betapa sesungguhnya manusia itu memang memiliki daya *mutakhayyilah*. *Keempat: Wahm* atau daya estimasi (*estimative faculty*). Dengan daya estimasinya manusia mampu menangkap maksud yang tersembunyi di balik benda. Dengan daya ini manusia bisa menilai apakah benda tersebut bermanfaat atau berbahaya sehingga bisa mengambil tindakan yang diperlukan bagi kelangsungan hidupnya. Arti penting *wahm* ini terutama untuk tujuan praktis bagi kehidupan manusia, misalnya ketika *wahm* menyimpulkan bahwa api itu panas maka manusia pun lalu mengambil tindakan yang diperlukan, mungkin menjauhi agar tidak terbakar atau mungkin justru dimanfaatkan untuk memanggang makanan. Atau pada saat manusia menyadari

⁴⁸Gatutkaca adalah tokoh yang bisa terbang dalam cerita wayangan Jawa, dia adalah anak Wrekudara. *Sphinx* adalah karya seni patung berbentuk manusia tetapi berkepala singa, di Mesir. *Pegasus* adalah kuda jantan bersayap yang bisa terbang, dalam mitos Yunani. *Unicorn* adalah kuda bertanduk satu yang terdapat di dahinya, dalam cerita rakyat di Eropa (pen.).

bahwa tubuh membutuhkan nutrisi maka *wahm* mendorong untuk menyantap makanan dan minuman, sehingga manusia bisa bertahan hidup. *Kelima: al- âfizhah* (memori). Citra yang muncul dalam *al- iss al-musyarak*, demikian juga bentuk-bentuk imajiner dalam *mutakhayyilah* tidak dapat direkam tanpa peran *al-khayâl*. Seluruh rekaman yang dilakukan oleh *al-khayâl* ini kemudian tersimpan di dalam *quwwat al- âfizhah*, dan berfungsi sebagai alat pelestari bagi bentuk-bentuk imajiner rekaman *al-khayâl* dan bentuk-bentuk fisik yang ditangkap oleh *al- iss al-musyarak*. Memori (*al- âfizhah*) inilah yang menyebabkan manusia bisa mengingat tidak saja bentuk-bentuk fisik tetapi juga bentuk-bentuk abstrak. Memori merupakan indera batin terakhir dalam sistem yang dibangun oleh Ibnu Sina.

Kedua, Akal. Filsafat membagi akal menjadi dua, yaitu: akal teoretis yang berkaitan dengan sumber pengetahuan dan akal praktis yang berkaitan dengan tindakan (etika). Bagian ini akan difokuskan pada akal sebagai sumber pengetahuan. Sebagaimana telah diungkapkan di atas bahwa dapat menyempurkan cerapan indera dan memperbaiki kekeliruan kesan yang diterima oleh indera. Hal ini berarti akal dapat melakukan hal-hal yang tidak dapat dilakukan oleh indera, baik indera lahir maupun indera batin. Bila mata bisa melihat, hidung bisa membau, dan lidah bisa mengecap maka akal bisa bertanya mengapa dan bagaimana semua itu bisa terjadi, bahkan bisa bertanya apa dan dimana mata, hidung, dan lidah itu. Akal tidak hanya mampu bertanya tentang apa, dimana, kapan, mengapa, bagaimana, dan siapa tetapi ternyata akal juga mampu berperan sebagai pemasok informasi yang luar biasa dengan cara menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut. Hal ini semua bisa terjadi karena akal memiliki konstruksi mental

atau perangkat yang bisa melakukan pengkategorian-pengkategorian atas apa yang diterima dari indera, bahkan akal bisa menangkap esensi dari sesuatu yang diamati. Dengan kemampuan ini, akal manusia dapat mengetahui konsep universal dari objek yang diamati lewat indera yang bersifat abstrak dan tidak lagi berhubungan dengan data partikular. Tatkala seseorang memahami “esensi” manusia, sebenarnya seseorang itu bukan lagi berbicara tentang manusia partikular “polan” atau “pohan” melainkan berbicara tentang manusia secara universal. Tatkala manusia berbicara tentang meja, maka sesungguhnya dia bukan lagi berbicara tentang bentuk meja yang persegi, yang bulat, atau yang oval melainkan bicara tentang esensi meja yang meliputi semua meja partikular. Dengan kemampuan menangkap esensi dari benda-benda dan bentuk-bentuk yang diamati ini, manusia dengan akalnya mampu menyimpan makna tentang berbagai objek ilmu yang bersifat abstrak sehingga tidak perlu ruang fisik yang luas dalam pikirannya. Ringkasnya, akal memiliki kemampuan dan fungsi yang sangat urgen bagi manusia, yakni: sebagai sumber pengetahuan. Namun demikian Ibnu Sina, Rûmî, Blaise Pascal, dan Henri Bergson masih saja melihat “kelemahan” akal yang telah melebihi kemampuan indera tersebut. Akal memang sangat kompeten untuk memahami pengalaman fenomenal tetapi akal tidak cukup daya untuk memahami pengalaman eksistensial.⁴⁹ Ibnu Sina, dalam kaitan ini menyatakan bahwa akal memang sangat pantas diagungkan tetapi masih harus tetap diakui bahwa ada daya yang lebih kuat dari pada akal, yaitu *al- ad al quds* (intuisi suci). *Al- ad al quds* inilah yang merupakan daya *linuwih*

⁴⁹Mulyadi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan, Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan, 2003, hlm. 25-29.

yang digunakan oleh para nabi saat menerima wahyu dari Tuhan. Sejalan dengan Ibnu Sina, Blaise Pascal pun mengungkapkan bahwa di tengah-tengah jagat raya ini manusia bukanlah “apa-apa” namun demikian manusia adalah satu-satunya makhluk yang memiliki kemampuan untuk berpikir, secara induktif. Akal dapat memberi pengetahuan tetapi tidak dapat merumuskan pengertian. Karena itu harus dibantu dengan hati. Hati letaknya lebih dalam daripada akal, yang di dalamnya manusia “berhadapan” dengan Tuhan, dan merupakan “tempat” manusia “berdialog” dengan-Nya.

Hal serupa diungkapkan oleh Rûmî, yang meyakini bahwa akal mampu saja menguasai seribu cabang ilmu tetapi tentang hidupnya sendiri, akal tidak tahu apa-apa. Sebagai sumber pengetahuan, akal tidak perlu disangsikan lagi tetapi akal sering tidak berdaya tatkala berhadapan dengan sisi emosional manusia. Tatkala cinta berlabuh, misalnya, akal tidak mampu berkata apa-apa, pikiran bagai labirin buntu dan lidah pun terasa kelu. Akal ternyata tidak mengerti banyak tentang pengalaman eksistensial, yakni pengalaman yang langsung dirasakan oleh manusia. Hanya hati (intuisi) yang bisa melakukannya. Akal memang mampu melakukan *spatitalize* terhadap apapun yang menjadi objeknya tetapi hal ini dilakukan secara general dan homogen, akibatnya keunikan masing-masing objek akan terabaikan. Akal tidak bisa menjelaskan apresiasi estetis yang diberikan seniman saat senja hari mentari kembali keperaduannya.⁵⁰ Akal pun bagai kehilangan daya saat seseorang menangis dalam doanya. Ringkasnya, bagi Rûmî dan juga Bergson akal tidak mampu memahami setiap objek penelitiannya secara langsung karena akal tidak pernah secara langsung

⁵⁰Inspirasi yang lebih luas dapat dibaca karya P. Hardono Hadi, *Op. cit.*, terutama bab V, hlm. 79-92

menyentuhnya, akal hanya menangkap simbol-simbolnya. Hal ini berarti bahwa pengenalan akal terhadap objeknya adalah pengenalan yang bersifat simbolis, yakni melalui kata-kata tetapi kata-kata saja tidak akan pernah memberi pengetahuan yang sejati sebagaimana adanya tentang objek yang diamatinya itu. Secara ironis, Rûmî bertanya: “Dapatkah Anda menyunting sekuntum mawar dari M.A.W.A.R? Tidak, Anda baru menyebut nama, cari yang mempunyai nama”⁵¹

Ketiga, Hati. Tatkala akal tidak mampu memahami kehidupan emosional manusia, maka hati kemudian mengambil perannya. Tatkala akal hanya berkutat pada area kesadaran maka hati mampu menyusup ke area ketidaksadaran, atau area keghaiban dalam istilah agama atau oleh Wittgenstein disebut sebagai yang mistik,⁵² sehingga mampu memahami berbagai ragam pengalaman non-inderawi bahkan berkomunikasi dan berdialog dengan yang Maha Ghaib, yaitu: Tuhan, demikian menurut Pascal.

Hati bisa memilah dan memilih objek sehingga manusia terhindar dari generalisasi dan spesialisasi rasionalistik, dan karenanya hati mampu menangkap dan menghayati keunikan dari setiap objek yang dihadapi maupun peristiwa yang dialaminya secara istimewa dan partikular. Hati pulalah yang me-

⁵¹Nicholson, *The Mathnawi of Jalal Al-Din Rûmî*, 1st edision, London: Luzac&Co. Ltd., 1997, p. 188, sebagaimana juga telah dikutip oleh Mulyadi Kartanegara, dalam salah satu karyanya. Hal serupa juga diungkapkan oleh Ludwig Wittgenstein dalam karya *Investigation*. Baginya, sebuah kata hanya akan menemukan maknanya dalam kehidupan, bukan dalam tulisan belaka.

⁵²Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1951, p. 187. Dalam versi bahasa Inggris pada aphorisma 6.522 Wittgenstein menyatakan: “*There is indeed the inexpressible. This shows itself; it is the mystical*”.

nyebabkan seorang ibu berteriak histeris saat menyaksikan bayinya akan dibelah oleh Nabi Sulaiman, dan merelakan bayinya itu diberikan kepada wanita yang lainnya asal tidak dibelah bayinya. Hanya hatilah yang bisa mengatakan bahwa anak-anak biologis “kita” itu lucu dan menggemaskan sehingga rindu “kita” selalu mengundang untuk bercanda serta berbagi tawa dengan mereka. Dan hanya hati sajalah yang bisa mengungkapkan bahwa Tuhan, malaikat, bidadari, surga bahkan neraka itu benar-benar ada; bukan indera sensasional juga bukan akal rasional.

Ada satu lagi yang dapat dijelaskan mengenai hati, bahwa sejatinya hati memiliki kemampuan untuk mengenal objek secara intim dan langsung. Dari sini dapat dijelaskan bahwa pengetahuan intuitif adalah pengetahuan eksperiensial, yaitu: pengetahuan yang didasarkan pada pengalaman. Manusia “rindu” bukan karena telah menemukan R.I.N.D.U dengan indera sensasionalnya tetapi karena menemukan dan merasakan kehadiran rindu dalam hatinya. Demikian juga dengan cinta. Manusia mengerti cinta bukan karena telah membaca teori tentang cinta tetapi karena hati memahami dengan sungguh-sungguh mengalami cinta. Akal tidak pernah mengerti “mengapa dua jantung berdetak satu, sehingga meskipun jauh dimata tetapi dekat di hati”. Akal tidak akan pernah bisa menjelaskan indahnya cinta, karena sejatinya cinta itu adalah situasi pressensial yang disebabkan objeknya sungguh-sungguh hadir secara intim dalam diri sehingga tak ada lagi jarak yang membenteng antara subjek yang mencinta dan objek yang dicinta. Itulah sebabnya mengapa Tuhan terasa selalu hadir dan intim bahkan dihayati telah “*manunggal*” di setiap insan yang sungguh-sungguh beriman. Manusia yang sungguh-sungguh beriman pun akan selalu menyatakan hidup dalam rengkuh kasih Tuhan.

Begitulah indera, akal, dan hati bagaikan segitiga emas, yang tiga-tiganya telah menjadi sumber pengetahuan bagi manusia sesuai karakter dan peran masing-masing. Pengetahuan inderawi, pengetahuan akali, dan pengetahuan hati semuanya memiliki peran dan karakter yang tidak sama, tetapi tiga-tiga telah sama-sama meneguhkan manusia menjadi ciptaan Tuhan yang paling sempurna.[*]

BACAAN PENDUKUNG

Descartes, René, 2012, *Diskursus & Metode*, diindonesiakan oleh Ahmad Farid Ma'ruf, Yogyakarta: IRCisoD.

Ha'iri Yazdi, Mehdi, 2003, *Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam, Menghadirkan Cahaya Tuhan*, diindonesiakan oleh Ahsin Muhammad, Bandung: Mizan.

Heath, Peter, 1992, *Allegory and Philosophy in Ibnu Sina*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Leaman, Oliver, 2003, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, diindonesiakan oleh Musa Kazhim dan Saleh Bagir, Bandung: Mizan.

Loren Bagus, 2000, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Mishbah Yazdi, M.T. 2003, *Peran Akal dan Pengindraan dalam Ide*, diindonesiakan oleh Musa Kazhim dan Saleh Bagir, Bandung: Mizan.

Mishbah Yazdi, M.T., 2003, *Buku Daras Filsafat Islam*, diindonesiakan oleh Musa Kazhim dan Saleh Bagir, Bandung: Mizan.

Mulyadi Kartanegara, 2003, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan.

Nicholson, 1997, *The Mathnawi of Jalal Al-Din Rûmî*, 1st edition, London: Luzac&Co. Ltd.

- P. Hardono Hadi, 1994, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*, Yogyakarta: Kanisius.
- P. Hardono Hadi, dalam Aholiab Watloly, 2001, *Tanggungjawab Pengetahuan*, Yogyakarta: Kanisius.
- Solomon, Robert, C., 11981, *Introducing Philosophy*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
- Sudarminta, J., 2002, *Epistemologi Dasar*, Yogyakarta: Kanisius.
- Wittgenstein, Ludwig, 1951, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.



BAGIAN KEEMPAT

PEMIKIRAN IBNU SINA TENTANG ALAM DAN JIWA

PENGANTAR

Filsafat alam yang penulis maksud dalam tulisan ini merupakan filsafat alam dalam pemikir Islam abad pertengahan, khususnya Ibnu Sina, yang secara terang-terangan terrefleksikan dan tertuang secara sistematis dalam bahasa teologis dan mistis tentang jagad raya. Kemudian, dalam rangka usaha memahami dan menggaris bawahi pandangan Ibnu Sina, maka terlebih dahulu penulis mengetengahkan bagaimana alam dapat dipahami menurut Al Quran, setelah itu riwayat singkat dan karya-karya Ibnu Sina, baru kemudian pandangan Ibnu Sina tentang alam dan jiwa, dan sebagai penutup perlu kiranya penulis ketengahkan sekilas hubungan antara filsafat dengan susunan ilmu agama Islam.

RIWAYAT SINGKAT DAN KARYA TULISNYA

Ibnu Sina memiliki nama lengkap Abu 'Ali Huseyn bin

'Abdullah bin Hasan bin 'Ali bin Siena. Dengan merujuk pada bahasa Latin, di Barat dikenal dengan nama Avicenna, dan dalam bahasa Hebrew (Ibrani) Aven Siena. Lahir pada bulan Shafar 370 H atau bulan Agustus 910 M, di desa Afshanah, wilayah Belkh (Afghanistan) propinsi Bukhara (Rusia). Tidak satupun catatan yang menunjukkan hari dan tanggal kecuali bulan dan tahun kelahirannya saja, demikian pula mangkatnya kecuali tertulis Hamadan bulan Ramadhan 428 H/1037 M.⁵³

Ibnu Sina merupakan seorang tokoh filosof sains Islam yang terkenal dan berpengaruh. Ia adalah 'Sang Maestro' yang tak tertandingi dalam bidang filsafat, sains, fisika, dan kedokteran. Dua buku karya Ibnu Sina yang terkenal adalah *The Book of Healing* dan *The Canon of Medicine*. Karya pertama merupakan ensiklopedia saintifik yang mencakup logika, sains alam, psikologi, geometri, astronomi, aritmetika, dan musik. Karya yang kedua merupakan buku yang memuat segala hal ihwal kedokteran yang hingga saat ini masih bertahan sebagai buku acuan kedokteran.

Sepeninggal ayahnya, kehidupan Ibnu Sina berpindah-pindah dari satu wilayah ke wilayah yang lain di Khorasan. Pada siang hari ia bekerja sebagai dokter dan petugas administrasi sedangkan pada malamnya digunakan untuk mengajar filsafat dan sains. Setelah masa berpindah-pindah itu berlalu, Ibnu Sina pergi ke Hamadan di Iran-Barat Tengah dan menetap di sana untuk bekerja sebagai dokter sebuah pengadilan.

⁵³Seyyed Hossein Nasr, 1978, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrin*, Colorado: Shambhala Boulder, hlm. 180, dan beberapa sumber yang lain, diantaranya: Simon Blackburn, 2008, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, diindonesiakan oleh Yudi Santoso, 2013, *Kamus Filsafat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hlm. 474-475, serta dari bacaan-bacaan pendukung sebagaimana yang disebutkan dalam bagian akhir tulisan ini.

Situasi politik agaknya tidak menguntungkan sehingga terpaksa ia bersembunyi bahkan sempat menjadi tahanan politik untuk beberapa waktu. Setelah keluar dari penjara (pada tahun 1022), ia memutuskan untuk meninggalkan Hamadan menuju Isfahan. Di Isfahan, ia merampungkan pekerjaannya yang telah dimulai di Hamadan dan juga menulis banyak buku tentang filsafat, kedokteran, dan bahasa Arab. Bukunya yang berjudul *Asy Syifa (Sufficiencia)* atau dikenal dengan *Kitab al Syifa*, dipandang sebagai ensiklopedia ilmiah terpanjang yang pernah ditulis oleh seorang pengarang. Buku ini memaparkan secara tuntas mengenai pengetahuan tentang hewan, tumbuhan, geologi, dan psikologi. Khusus dalam bidang kedokteran ia menulis buku yang berjudul *al Qanin (Kitab Al Qanin fi al Thibb)*.⁵⁴ Buku ini banyak mengulas tentang sejarah kedokteran dan masih dipelajari hingga sekarang. Buku lain yang ia tulis adalah *Al Arjuzah*. Buku ini berisi bait-bait syair bersajak yang memaparkan dasar-dasar kedokteran. Di samping itu ia juga menulis sejumlah lagu dan nyanyian (*Qashidah*) dalam bahasa Arab dan Persia.

MEMAHAMI ALAM MELALUI AL QUR'AN

Dalam rangka memahami pandangan para pemikir Islam, tak terkecuali Ibnu Sina, unsur pertama yang akan kita temui dalam filsafat alam adalah kitab sucinya, yaitu Al Qur'an. Hal ini tentu saja dengan mudah dapat dimengerti, sebab Al Qur'an merupakan kitab suci yang secara jelas memuat sederetan pernyataan asasi mengenai Allah, alam, dan manusia. Misalnya saja dalam surat Al Fatihah ayat 1, jelas dinyatakan bahwa Al-

⁵⁴Kata *al Qanin* dalam bahasa Arab diambil dari bahasa Yunani: *Kanon* yang artinya seperangkat aturan (*a set of principles*), *op.cit.*, hlm. 178.

lah adalah رب العالمين (Tuhan seru sekalian alam). Kekua-
saan-Nya tidak mengenal batas, sebagaimana tertuang dalam
Al Qur'an surat Al Baqarah ayat 283:

والله على كل شيء قدير

Kuasa ciptaan-Nya menyatakan diri dalam gejala-gejala
kehidupan, dalam alam semesta, Allah berfirman sebagaimana
dalam Al Qur'an surat Al Waqi'ah ayat 57:

نحن خلقناكم فلولا لاتصدقون

dan sebagiain dalam Al Qur'an surat Al Waqi'ah ayat 72:

اننشأتم شجرتها ام نحن المنشؤون

Al Qur'an juga menyatakan bahwa sebelum penciptaan,
langit dan bumi merupakan gumpalan asap yang membentuk
suatu massa yang terpadu lalu Allah memisahkan keduanya
lalu diciptakan segala kehidupan ini dari air, atau dengan kata
lain, air adalah asas berawalnya segala kehidupan, sebagaia-
mana firman dalam Al Qur'an surat Ha Mim ayat 11 berikut
ini:

ثم استوأي الي وهو د خان

dan dalam Al Qur'an surat Al Anbiya 'ayat 30, sebagaimana
berikut ini:

اولم يرالذين كفروا انّ السّموات والأرض كانتا رتقا ففتقنهما وجعلنا من
الماء كلّ شئ حيّ

yang diciptakannya dalam enam hari tanpa lelah dan henti se-
bagaimana tertuang dalam Al Qur'an surat Al A'raf ayat 54:

انّ ربكم الله الذي خلق السّموت والأرض في سّنة ايام

Allah menurunkan air hujan dari langit lalu menjadikan
bumi hijau karena ditumbuhi segala jenis tumbuhan dan ta-
naman, sebagaimana firman-Nya dalam Al Qur'an surat Al

Hajj ayat 63, berikut ini:

اولم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة ان الله لطيف خبير

Al Qur'an juga menyatakan bahwa semua yang ada di jagad raya ini, tunduk menyembah kepada-Nya karena kekuasaan-Nya yang memang tak terbatas, sebagaimana dalam Al Quran Surat 22 ayat 18, berikut:

الم تر ان الله يسجد له من في السموات والارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب ومن يهن الله فما له من مكرم ان الله يفعل ما يشاء

Bintang gemintang diciptakan oleh Allah dan diberi-Nya hukum tertentu agar menjadi petunjuk arah perjalanan manusia baik di daratan maupun di lautan pada gelapnya malam, sebagaimana firman-Nya dalam Al Qur'an surat Al An'am ayat 97 berikut ini:

وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر

Allah juga memerintahkan bulan untuk memantulkan cahaya matahari serta menentukan fase-fasenya dan musim-musimnya (*manazil al Qamar*) agar manusia mengetahui bilangan tahun dan perhitungan hari, sebagaimana termaktub dalam Al Qur'an surat Yunus ayat 5, berikut:

وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب

Lebih jauh, tentang planet Bumi yang dipahami sebagai tempat tidur (*firasy*: permadani, buaian: *mahd*) dan dipermukaannya dipancang gunung-gunung dan dibentangkan sungai, selengkapnya diciptakan oleh Tuhan dalam masa dua hari. Hal ini dijelaskan oleh Allah dalam Al Qur'an surat Ha Mim ayat 9, sebagaimana berikut ini:

خلق الأرض في يومين

Demikian juga Allah menciptakan tujuh langit, yang diciptakanNya dalam dua hari pula, sebagaimana firman Allah dalam Al Qur'an surat Ha Mim ayat 12, Al Mu'minun ayat 17, dan Al Naba 'ayat 12, berikut ini:

فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ

وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ

وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا

Penciptaan tidak boleh dipahami sebagai suatu tindakan Allah yang telah usai dikerjakan-Nya selama enam hari, tetapi penciptaan harus dimengerti sebagai suatu pengakuan kedaulatan Allah dan kerahiman-Nya terhadap makhluk-makhluk-Nya. Manusia adalah puncak dari penciptaan, Allah berfirman sebagaimana dalam Al Qur'an surat Al Tiin ayat 4, berikut:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ

Pada manusialah Allah memberikan kebaikan dan kerahiman-Nya, sebagaimana tertuang dalam Al Qur'an surat Al Nahl ayat 7, berikut ini:

إِنَّ رَبَّكُمْ لَرؤُوفٌ رَحِيمٌ

Alam dan segala isinya telah dipertaklukkan kepada manusia (*musakhkhara laha*) karena manusia memiliki peran sebagai *khalifatullah* di bumi, yang karenanya justru manusia harus mengakui dan menyembah Allah. Dalam perspektif antropologis, penciptaan Adam dan Hawa ditampilkan oleh Al Qur'an secara detail, yang di kemudian hari menjadi inspirasi atas penelitian struktur psikhis dan fisik manusia oleh para pemikir Islam, dengan bahasa simbolis, Al Qur'an menjelaskan bahwa

manusia berasal dari Ruh-Nya sendiri (*Wanafakha min rühihi*) agar manusia mampu melaksanakan ke-*khalifahan*-nya, dan karenanya Allah memberi manusia penglihatan (*'ain*) dan hati (*Qalb wa Fuad*). Satu hal yang mesti harus dipahami dalam kerangka moral bahwa manusia diciptakan dalam bentuk yang paling sempurna dan karenanya Allah perintahkan kepada para malaikat, juga Iblis meskipun ia tak mau, untuk bersujud kepada-Nya (Al Qur'an surat Thaha ayat 116), akan tetapi karena faktor lingkungan tempat dia hidup maka manusia menjadi lemah namun juga sombong bahkan tidak sabar, sehingga harus selalu memperjuangkan kelangsungan hidupnya secara terus menerus. Ini tentu dimaksudkan agar terangkat harkat dan martabatnya, mampu menguasai dirinya dan kembali kepada keadaan kesempurnaan asalnya.

Jelasnya, secara implisit filsafat alam yang tertuang di dalam kitab suci Al Qur'an adalah bersifat teosentris, dalam pengertian bahwa Allah Maha Sempurna dan transenden menjadi pusat ciptaan dan segala penciptaan selalu berada dalam titik acuan dengan-Nya. Lebih dari itu hal lain yang dapat dilihat di dalam Al Qur'an adalah bahwa filsafat alam diarahkan pada suatu target dan pengertian konteks finalis. Alam diciptakan-Nya secara bijaksana dalam suatu keserasian yang seragam dan keteraturan hukum yang baku namun terbuka bagi kebebasan ilahi. Filsafat alam pada sisi yang lain yang dapat dijumpai di dalam Al Qur'an adalah aspek antroposentris, dalam pengertian seluruh alam yang dicipta-Nya mengabdikan kepada manusia. Allah berfirman sebagaimana dalam Al Qur'an surat Yaa Siin ayat 71 berikut ini:

اولم يروا انا خلقناهم ممّا عملت ايدينا انعاما فهم لهما لكون

dan untuk dimanfaatkan bagi kepentingan manusia. Sebagaimana dijelaskan di dalam Al Qur'an surat Al Baqarah ayat 164,

sebagaimana berikut ini:

ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخرين السماء والأرض لآية لقوم يعقلون

Dan juga dalam surat Ali Imran ayat 26 berikut ini:

قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير اناك على كل شيء قدير

Jadi, seluruh ciptaanNya dipergunakan untuk menyusun kosmologi yang sifatnya jelas religius. *Wallahu a'lam bi al-Shawaab.*

TENTANG ALAM SEMESTA

Menurut Ibnu Sina, *Tajalli* (proses penciptaan, sebagai kejelasan tanda-tanda kekuasaan Allah) berhubungan langsung dengan fungsi dan perbuatan malaikat. Malaikat merupakan makhluk (alat) yang bertugas (berfungsi) melaksanakan proses kejadian ini dengan perantaraannya. Malaikat juga melaksanakan tugas penyelesaian pada setiap ilmu (kejadian) alam dan proses pelaksanaan dzat yang bersifat *ruhani* serta memperoleh *ma'rifat*. Ibnu Sina memotifisir proses timbulnya alam semesta dengan memanfaatkan prinsip yang menyatakan: Yang Esa menimbulkan yang satu, *الواحد لا يصد عنه* dan proses penciptaan itu terlaksana dengan cara pemikiran.

Proses penciptaan atau limpahan wujud dan proses pemikiran adalah sesuatu yang satu. Dengan perantaraan pemikiran, martabat-martabat yang hakikatnya tinggi dapat menimbulkan martabat-martabat dunia (yang rendah) dalam bentuk wujudnya. Berdasarkan prinsip ini maka Yang Esa, Yang Maha Wajib Wujud-Nya adalah asal mula semua yang ada. Semua

berasal dari satu *maujud*. Dialah yang oleh Ibnu Sina dinamakan *Akal-Pertama* yang dipandang sebagai ‘semulia-mulianya malaikat’. Disini, akal memikirkan yang wajib, dengan apa yang dianggap wajib. Kemudian, hakikat materi yang dianggap wajib itu, dengan *maujud* yang wajib. Maka hakikat materi yang dianggap *maujud mumkin*, adalah dengan dzatnya. Demikianlah, maka menurut Ibnu Sina ada tiga dimensi *ma’rifat* yang darinya tumbuh *Akal-Kedua*, yang kemudian (dilanjutkan) oleh *jiwa-falak-pertama*, lantas *planet-falak-pertama*, dan seterusnya sesuai urutannya. *Akal-Kedua* yang timbul pada sisi ini juga dipikirkan oleh *Akal-Pertama*. Kemudian, lahirlah *Akal-Ketiga*, *jiwa-falak-kedua*, dan planetnya. Begitu seterusnya hingga muncul *Akal-Kesepuluh* dan *falak-kesembilan*, yang disebut dengan *falak bulan*. Di sini, tidak ada ketetapan pada *jauhar* (inti) alam semesta, yang cukup memiliki kejernihan untuk timbulnya falak lain, alam semesta, dan kerusakan (lahiri) dari sisa-sisa ‘kemungkinan (terjadinya) alam semesta’.

Akal-Kesepuluh, terdapat pada alam di bawah bulan, yaitu alam-perpindahan yang meliputi kehidupan dunia untuk manusia, yang menyediakan tugas-tugas asasi, yang tidak hanya memberi alam ini berupa wujudnya saja melainkan juga menimbulkan secara berkelanjutan bentuk-bentuk yang penyatuannya dengan materi mewujudkan makhluk-makhluk di daerah ini, yang juga merupakan bagian dari alam semesta. Maka ketika makhluk terbentuk, *Akal-Kesepuluh* melimpahkan bentuknya yang lazim bagi kemungkinan wujudnya, dan ketika makhluk layu dan mati dikembalikanlah bentuknya, oleh karena itu Ibnu Sina menamakanya ‘Pemberi bentuk-bentuk’ atau *Datum Formarum* (الواجب الصور). Misalnya: jika air telah membeku menjadi salju maka bentuk air itu sesungguhnya telah hilang karena ‘Pemberi bentuk’ telah mengembalikannya, yang

kemudian dimasukkanlah bentuk salju yang baru pada *hiyuli* sebelumnya, yaitu air sehingga berubahlah menjadi salju.

Pengkajian Ibnu Sina tentang alam semesta dimotivasi oleh kesadaran yang utuh akan perbedaan antara Pencipta dan ciptaanNya. Ia berupaya mencari kejelasan bagaimana bisa tampak adanya yang banyak dan beragam di alam semesta, sementara pada saat yang sama Pencipta Yang Satu terbebas dari kejamakan ini. Untuk ini, ia mempelajari proses penciptaan alam semesta dengan bertumpu pada prinsip filsafat yang mengatakan bahwa Yang Satu itu hanya menghasilkan satu pula. Dengan paradigma filosofis ini, ia kemudian mengkaji alam semesta dengan berbagai fenomena di dalamnya.

Selanjutnya, pemikiran Ibnu Sina dapat dirumuskan bahwa:

1. Apa saja yang ada terbagi secara langsung dan nyata dalam ada yang kontingensi (الممكن الوجود) dan yang ada absolut (الواجب الوجود, *Necessary*) yaitu ada yang tidak bisa ada. Ada yang absolut pada gilirannya masih terbagi atas *Wajib al Wujud* (*Necessary Being*, Allah) dan ada absolute yang tergantung pada sesuatu yang lain (الواجب الممكن).
2. Perlu adanya perantara dari ada yang mutlak dengan cara emanasi yang terus mengalir (*Fayd*). Ibnu Sina tidak menyentuh Keesaan Allah yang sempurna, karenanya ia memakai emanasi yang berlipat ganda. Kelipatgandaan dan keragaman ini bisa dilihat di dunia ini. Ibnu Sina juga menganggap penting akan adanya asas dasariyah dari neoplatonisme: *ex uno non fit nisi unum* الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد (Yang satu tidak akan menghasilkan darinya kecuali yang satu pula, maksudnya dari yang satu hanya menghasilkan yang satu pula). Keabadian dunia, posisi bumi sebagai pusat, masing-masing badan jagad raya mempunyai bentuk,

jiwa, dan akal yang abadi.⁵⁵

Ibnu Sina meminjam jalan emanasi yang digunakan gurunya, Al Faraby. Ia mencoba menjelaskan bagaimana yang aneka berasal dari Yang Esa, yang baru dari Nan Awal, sebagaimana berikut: Dari pengetahuan diri *Wajib al-Wujud* (الواجب الوجود) mengalirlah secara mutlak akal awal (الأول العقل) yang berstatus *wajib al-mumkin* (الواجب الممكن). Yang *wajib al-mumkin* mengetahui perihal dirinya sendiri dan tahu pula tentang *Wajib al-Wujud* (Allah). Dari pengetahuan tentang Allah, *wajib al-mumkin* menghasilkan akal kedua melalui emanasi. Sejauh *wajib al-mumkin* mengetahui dirinya sebagai yang wajib, mutlak perlu, maka akan menghasilkan jiwa (النفس) falak yang terjauh. Sejauh *wajib al-mumkin* mengetahui dirinya sebagai yang mungkin, maka akan melahirkan materi falak terjauh itu (badan-badan jagad raya). Dari akal kedua itu beralihlah jiwa dan akal serta bentuk-bentuk material. Ini disebut *Wajib ash-Shuwar* (الواجب الصور) yang dalam bahasa Latin diterjemahkan dengan *Datum Formarum* (pemberi bentuk-bentuk).

3. Kendati ada struktur emanasi namun dunia tetap berbeda dengan Allah karena 'di dalam' Allah essensi dan eksistensi itu identik, sedangkan pada ciptaan, eksistensi merupakan suatu aksiden yang ditambahkan pada essensi. Allah dianggap terlalu tinggi untuk menciptakan alam secara langsung.
4. Dari sudut padangan kosmologis dan metafisis tesis-tesis tersebut dapat disimpulkan sebagai berikut:
 - a) Allah dalam jalan emanasi (*Fayd*) ada secara mutlak.

⁵⁵Inocentio, Joao., t.t, *Filsafat Alam Dalam Pemikir-Pemikir Islam Abad Pertengahan*, artikel, hlm. 19-20.

Tidak akan ada kebebasan pada-Nya jika Dia bukan absolut adanya.

- b) Dunia tidak secara langsung diciptakan oleh Allah tetapi melalui emanasi.
- c) Dunia sifatnya abadi.

TENTANG JIWA

Menurut Ibnu Sina, jiwa mempunyai dua kekuatan, yaitu kekuatan untuk bekerja dan kekuatan untuk berteori. Kekuatan bekerja adalah sumber segala gerak yang dilakukan oleh badan sehingga manusia bisa mengatur ritme hidupnya. Kekuatan teori adalah akal, yang terbagi ke dalam empat fase: fase terendah, yaitu *'aql hiyulani*: merupakan tenaga dan kekuatan yang diberikan kepada manusia untuk memperoleh *ma'rifat*. Manusia dalam hal ini seluruhnya sama. Fase kedua ialah *akal dengan bakat*. Fase ini merupakan fase ketika manusia mempelajari prinsip-prinsip asasi tentang *ma'rifat* dan pemikiran yang benar. Fase *akal sebenarnya*. Jika manusia maju selangkah dengan gerakan aktivitas akal-pemikirannya yang khusus, sampailah ia pada *ma'rifat* akan dirinya. Fase *terakhir dan yang tertinggi* yang diberikan kepada manusia (sedangkan kepada para nabi diberikan kenikmatan khusus, karena kesempurnaan *tabi'at* mereka yang paripurna), yang demikian ini merupakan fase akal yang dapat dimanfaatkan, yang di dalamnya terdapat alam wujud yang dipenuhi oleh diri manusia, sedangkan manusia sebagai satu *naskhah* dari alam yang objektif. Di atas fase-fase tersebut terdapat akal totalitas atau akal yang aktif, yang dengan jalan (proses)-nya dan perantaraanya, emanasi *ma'rifat-ma'rifat* didapatkan, dan dengan kesatuannya maka akal akan sampai pada fase tertinggi. Kemudian, dalam pandangan Ibnu Sina perjalanan hidup manusia tak lain adalah

usaha untuk semakin melepaskan diri dari dunia inderawi guna mengambil bagian dalam asas tersebut secara intelektual. Manusia merupakan suatu kesatuan dari jiwa rohani dan badan. Jiwa menjadi asas intern dan langsung dari gerakan-gerakan badan. Jiwa adalah kesempurnaan, karenanya jiwa mampu mengatur, menumbuhkan, dan memberi makan pada badan. Oleh karena itu jiwa dan badan saling melengkapi dan mengabdikan. Badan merupakan wahana bagi jiwa, karenanya melalui badan pacaindera dapat ditangkap oleh akal budi yang memungkinkannya untuk berfungsi, misalnya pembentukan berbagai konsep dan putusan pencapaian suatu pengenalan eksperimental akan keyakinan-keyakinan yang mungkin ada pada orang lain.

Berbagai aktivitas akal, budi baik secara langsung maupun secara tidak langsung diwujudkan oleh *Intelelectus Agens* yang terpisah. Namun manusia tidak dilengkapi dengan memori intelektual intensional sebagai objek yang dikenal, tetapi akal insani menerima pengetahuan secara langsung dari *Intelelectus Agens* tersebut. Karena itulah, maka sesungguhnya manusia itu tidak bisa mengatakan “aku mengetahui” tetapi dia hanya boleh mengatakan “tibalah pengetahuan padaku”.

Kebahagiaan yang dicari, juga kemampuan akal untuk memahami berbagai macam bentuk dan perubahan dunia, termasuk juga mukjizat dan lain sebagainya berasal dari dan diselenggarakan oleh Nan Awal. Lebih dari itu, kemampuan untuk menyatakan diri dengan *Datum Formarum* “Sang Pemberi bentuk” (الواجب الصور) berbeda dari orang yang satu dengan yang lain dalam beberapa kategori: orang biasa yang miskin secara rohani, kaum gnostik, dan para nabi. Nabi mengatasi manusia biasa karena memperoleh kesempurnaan akal. Agaknya, kosmologi, metafisika, dan Antropologi yang dikem-

bangkan oleh Ibnu Sina sangat erat dan bermuara pada mistik dan kenabian.

PENUTUP

Kiranya perlu digaris bawahi bahwasanya Ibnu Sina mempertahankan pendapat tentang gejala kosmik dan alamiah yang tidak bergantung pada Penyelenggaraan Allah, karena pengetahuan Allah hanya mencakup yang universal, bukan yang singular. Menurut Ibnu Sina *universalia* itu memiliki tiga jenis keberadaan, yaitu keberadaan dalam rasio ilahi, dalam benda, dan dalam akal budi. Materi ditakdirkan untuk menerima bentuk-bentuk, bukan dari dalam dirinya sendiri melainkan menerima dari luar. ‘Sang Pemberi bentuk’ (الواجب الصور) bagi ‘dunia di bawah bulan’ adalah apa yang dinamakan rasio aktif, yang juga melahirkan jiwa manusia yang kekal abadi, tidak bisa mati apalagi hancur. Tujuan manusia adalah mengenal rasio aktif ini.⁵⁶ Manusia berkemungkinan untuk merenungkan dan melebur dengan yang ilahi, serta terbebas dari belenggu dunia material. Ringkasnya, Ibnu Sina telah membangun konsep filosofisnya tentang alam, manusia, dan Allah secara reflektif rasionalistis atas keseluruhan keadaan untuk mencapai hakikat dan memperoleh hikmat. Satu hal yang menarik adalah unsur rasional ini merupakan syarat mutlak sehingga filsafat menjadi kegiatan otonom yang dapat berinteraksi dengan ilmu-ilmu lain, termasuk di dalamnya ilmu agama. Kemudian dalam bingkai ilmu agama Islam, filsafat dipandang sebagai ilmu yang berasal dari ‘luar’ ilmu agama Islam. Namun demikian filsafat mendapatkan tempat yang terhormat, yaitu sebagai alat untuk lebih mendalam memasuki labirin ilmu agama

⁵⁶Lorens Bagus, 2000, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, hlm. 256-257.

Islam. Filsafat pada akhirnya bahkan dianggap mempunyai keterkaitan dengan agama, yaitu sebagai pendukung dan pembe-la agama. [*]

BACAAN PENDUKUNG

- Blackburn, Simone 2008, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Dammen Mc Auliffe, Jane., 2001, *Encyclopaedia of The Qur'an*, Volume One A-D, Washington D.C: Georgetown University.
- Honderich, Ted., 1995, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford-New York: Oxford University Press.
- Inocentio, Joao., t.t, *Filsafat Alam Dalam Pemikir-Pemikir Islam Abad Pertengahan*, artikel, hlm. 19-20.
- Lorens Bagus, 2000, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Marmura, M.E., 1964, *Avicenna's Theory or Prophecy in the Light of Ash'arite Theology*, in W.S. McCullough (ed.), *The Seed of Wisdom*, Toronto.
- Nasr, Sayyed Husein, 1986, *Tiga Pemikir Islam: Ibnu Sina Suhrawardi Ibnu Arabi*, Bandung: Risalah.
- Nasr, Seyyed Hossein, 1978, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrin*, Colorado: Shambhala Boulder.
- Wicken, G. M., (ed.), 1952, *Avicenna, Scientist, and Philosopher: A Millenary Symposium*, London.
- Yudi Santoso, 2013, *Kamus Filsafat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.



BAGIAN KELIMA

THOMAS AQUINAS DAN PEMIKIRANNYA

PENGANTAR

Thomas Aquinas lahir pada tahun 1225, dari kalangan keluarga bangsawan di kastil Roccasecca, kerajaan Naples Italia selatan.⁵⁷Menjelang usia 20 tahun ia bergabung dengan tarekat Santo Dominikus (ordo Dominikan) dan menjadi murid Albertus Magnus di Paris dan Köln. Semasa mudanya ia hidup dengan pamannya itu, seorang pemimpin ordo di Monte Cassino. Ia berada di sana selama sembilan tahun, yakni dari tahun 1230 hingga tahun 1239. Pada tahun 1239 hingga tahun 1244 Aquinas belajar di Universitas Napoli, tahun 1245 sampai tahun 1248 di Universitas Paris di bawah bimbingan Sang Guru Albertus Magnus (St. Albert The Great). Sampai tahun 1252 ia

⁵⁷Baca pula karya Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, 2008, Oxford: Oxford University Press, telah diindonesiakan oleh Yudi Santoso, *Kamus Filsafat*, 2013, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hlm. 49-51.

bersama Albertus berada di Cologne. Tahun 1252 kembali belajar di Universitas di Paris, Fakultas Teologia. Tahun 1256 diberi *Licencia Docendi* (ijazah bidang Teologia) dan mengajar di sana hingga tahun 1259. Antara tahun 1269 hingga tahun 1272 ia mengajar di Universitas Paris. Sejak tahun 1272 mengajar di Universitas Napoli. Thomas Aquinas meninggal dunia dalam usia yang masih relatif muda, 49 tahun, pada tahun 1274 di Lyons, meninggalkan banyak karya tulisan. Dalam edisi modern semua karya itu dikumpulkan dalam 34 jilid. Karyanya antara lain: Komentar atas “*Sententiae*” karangan Petrus Lombardus, “*Summa Contra Gentiles*” (Ikhtisar Melawan Orang-orang Kafir), dan karyanya yang utama adalah “*Summa Theologiae I-III*” (Ikhtisar Teologi I-III). Karya-karya Thomas Aquinas termasuk dalam karangan-karangan terpenting kesusasteraan Kristiani. Dari karya-karyanya, Aquinas nampak mempunyai maksud utama untuk menciptakan suatu teologi, dengan tetap mengakui otonomi filsafat yang mendasarkan diri pada kemampuan akal budi yang dimiliki manusia demi kodratnya. Aquinas berkeyakinan bahwa akal menyebabkan manusia mampu untuk mencapai kebenaran dalam kewasannya yang alamiah. Sebaliknya, teologi memerlukan wahyu adikodrati. Berkat wahyu adikodrati, teologi dapat mencapai kebenaran yang bersifat misteri dalam arti ketat, misalnya trinitas, inkarnasi, dan sakramen, oleh karena itu teologi memerlukan iman. Iman adalah suatu sikap penerimaan atas dasar Wibawa Allah. Dengan beriman manusia dapat mencapai pengetahuan yang mengatasi akal, pengetahuan yang tidak dapat ditembus oleh akal semata. Walaupun misteri iman ini mengatasi akal, tetapi iman tidak bertentangan dengan akal. Iman tidak anti akal. Meskipun akal tidak dapat menemukan misteri, tetapi dapat ‘meratakan jalan’ yang menuju misteri (*praeam-*

bulum fidei). Dengan kata lain Aquinas menunjukkan dua macam pengetahuan yang tidak saling bertentangan melainkan berdiri sendiri secara berdampingan. Menurutnya pengetahuan itu dapat dibagi dua yaitu *pertama*: pengetahuan alamiah, yang berpangkal pada akal budi, yang sarasannya hal-hal yang bersifat insani, dan *kedua*: pengetahuan iman, yang berpangkal pada wahyu adikodrati yang sarasannya adalah hal-hal yang diwahyukan Allah secara khusus disampaikan kepada manusia melalui Kitab Suci di dalam tradisi Gereja. Jelasnya, Aquinas adalah seorang filsuf sekaligus sebagai seorang teolog.⁵⁸

TEORI PENGETAHUAN

Dalam teorinya tentang pengetahuan, Aquinas dibimbing oleh pandangannya bahwa rasio dan iman tidak bertentangan, akan tetapi di antara keduanya memiliki batas yang jelas. Baginya, semua objek yang tidak diindera tidak akan dapat diketahui secara pasti oleh akal. Dengan begitu pula kebenaran ajaran Tuhan tidak mungkin dapat diketahui dan diukur dengan akal. Kebenaran ajaran Tuhan hanya dapat diterima dengan iman. Sesuatu yang tidak dapat diteliti dengan akal adalah objek iman. Pengetahuan yang diterima atas dasar iman tidak lebih rendah daripada pengetahuan yang diterima dari akal. Setidaknya kebenaran akali tidak akan bertentangan dengan ajaran wahyu.⁵⁹ Menurut Aquinas, manusia harus menyeimbangkan antara akal dan iman: akal membantu membangun dasar-dasar filsafat Kristiani. Akan tetapi, harus selalu disadari

⁵⁸F.X Mudji Sutrisno, & F. Budi Hardiman, (ed.), *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman*, Yogyakarta: Kanisius, 1992, hlm 39-41.

⁵⁹Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum, Akal dan Hati sejak Thales sampai Capra*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1990, hlm. 104.

bahwa hal itu tidak dapat selalu dilakukan karena akal memiliki keterbatasan untuk menjangkau *ke-ilahi-an*. Akal tidak mampu menjelaskan konsep kehidupan kembali dan penebusan dosa. Akal juga tidak akan mampu memberikan bukti pada kenyataan esensial keimanan Kristiani. Oleh karenanya, Aquinas berpendirian bahwa dogma-dogma Kristiani itu tepat sebagaimana yang disebutkan dalam firman-firman-Nya. Dari uraian singkat di atas dapat diambil gambaran bahwa bagi Thomas Aquinas ada dua jalur pengetahuan dalam filsafat. *Pertama*, jalur akal yang dimulai dari diri manusia sendiri dan berakhir pada Tuhan. *Kedua*, jalur iman yang dimulai dari Tuhan lewat wahyu, dan didukung oleh akal. Selanjutnya, Aquinas membagi pengetahuan menjadi tiga bagian yakni fisika, matematika, dan metafisika. Dari ketiganya itu yang paling mendapat perhatiannya adalah metafisika, karena baginya metafisika dapat menyajikan abstraksi tingkat tertinggi.⁶⁰ Lebih lanjut Aquinas berpendapat bahwa filsafat dapat dibedakan dari agama dengan melihat penggunaan akal. Baginya filsafat ditentukan oleh penjelasan sistematis akali, sedangkan agama ditentukan oleh keimanan. Meski demikian, perbedaan itu tidak sebegitu jelas karena pada hakikatnya pengetahuan adalah gabungan kedua-duanya. Agama pun menurut Aquinas dapat dibagi menjadi dua golongan, yakni agama natural yang dibentangkan di atas akal, dan agama wahyu yang dibentangkan atas dasar iman. Di dalam doktrin tentang pengetahuannya, Aquinas nampak sebagai seorang realis yang moderat. Ia mengajarkan bahwa jagad raya ini berada dalam tiga cara. *Pertama*, sebagai sebab-sebab di dalam pemikiran Tuhan (*ante rem*).

⁶⁰Frederick Mayer, *A History of Ancient & Medieval Philosophy*, New York: American Book Company, 1950, p. 461. Baca pula Ahmad Tafsir, *op.cit.*, hlm. 113.

Kedua, sebagai idea dalam pemikiran manusia (*post rem*). *Ketiga*, sebagai esensi sesuatu (*in rem*). Dapat dimengerti dari sini bahwa Aquinas berusaha menjembatani dua ekstrimitas, pertama: *Extreme Nominalisme* yaitu: suatu ajaran dalam filsafat skolastik yang menyatakan bahwa tidak ada eksistensi abstrak yang sungguh-sungguh objektif, yang ada hanyalah kata-kata dan nama-nama, yang benar-benar *real* adalah fisik yang *particulair* ini saja, dan yang kedua: *Extreme Realism* merupakan salah satu dari ajaran filsafat yang menyatakan bahwa realitas universal abstrak sama dengan atau lebih tinggi dari realitas fisik. Aquinas melakukan harmonisasi antara keduanya dengan cara menjelaskan bahwa jagad raya ini memiliki berbagai pengertian manakala diterapkan pada Tuhan, manusia, dan alam. Sains menurutnya berkenaan dengan alam jenis ketiga, yaitu alam sebagai esensi. Konsep-konsep sains tidak *a priori* sebab setiap insan terlahir tidak membawa idea-idea immaterial. Menurut Aquinas, pikiran tidak akan berisi apa-apa bila tidak menggunakan indera. Proses pengetahuan dimulai dari penginderaan, yang memberi kepada kita persepsi tentang suatu objek di dalam alam. Persoalannya sekarang ialah bagaimana persepsi itu diterjemahkan ke dalam idea-idea yang dapat dipikirkan. Untuk menyelesaikan masalah ini Aquinas menggunakan istilah intelek aktif (*active intellect*) yang bertugas mengabstraksikan unsur-unsur dalam jagad raya, lalu menciptakan berbagai pembagian jenis yang dapat dipikirkan. Aquinas pun kemudian menjelaskan susunan jagad raya dengan intelek aktif. Menurutnya dengan intelek aktif manusia dapat memahami prinsip pertama pengatur seluruh kenyataan.

Selanjutnya, Aquinas menjelaskan bahwa pengalaman bukanlah prosesi yang kacau karena pengalaman dapat me-

nyatakan berbagai prinsip universal tentang eksistensi. Kualitas-kualitas *particulair* tidaklah terpisah-pisah tetapi memiliki kualitas esensial dalam keseluruhan. Dalam kaitan ini sains bersangkutan (*concern*) dengan jagad raya. Oleh karena itu manakala sains memiliki universalitas maka semakin penting kedudukannya bagi kesejahteraan umat manusia. Dari sini nampak bahwa teori Aquinas tentang sains sangat berbeda dengan pandangan filsafat sains modern yang menganggap bahwa pencapaian terbaik pada sains ialah manakala sains tersebut lebih menjurus pada objek-objek yang partikulair. Sains modern tidak memberikan apresiasi yang tinggi kepada masalah-masalah immaterial sebab immaterial itu, bagi sains modern, merupakan bagian pembahasan metafisika, sedangkan bagi Aquinas sains akan semakin memiliki nilai yang tinggi manakala sains itu semakin universal.

TENTANG SEMESTA RAYA

Ada hal terpenting yang dapat ditemui di dalam pemikiran kosmologi Aquinas yakni pandangannya tentang *matter* dan *form*. Baginya, *matter* tidak dapat terpisah dari *form*, karena jika hal itu terjadi tentu akan terdapat kontradiksi sebab *matter* menjadi tidak jelas. Dari sini terlihat perbedaan antara Aquinas dengan Aristoteles yang memandang bahwa *matter* dan *form* masing-masing terpisah dan otonom. Pemikiran Aquinas bahwa *matter* dan *form* dapat dipisahkan bisa dipahami karena setiap benda terdiri atas bahan (*matter*) dan sifat (*form*) sebagai misal manakala kita melihat sepotong emas maka zat (*matter*) emas ialah bendanya itu, sedangkan warna kuningnya emas, susunan kimianya dan sifat-sifat lainnya adalah *form*. Demikianlah jalan pikiran Aquinas yang lebih mudah dipahami dari pada teori Aristoteles. Menurut Aquinas perbedaan antara ma-

laikat dan manusia ialah karena malaikat tidak memiliki tubuh, malaikat tidak memiliki *matter*, mereka *form* semata-masa, sedangkan manusia memiliki kedua-duanya (*matter* dan *form*). Dalam masalah ruang dan waktu Aquinas memiliki kesamaan pandangan dengan Aristoteles. Baginya ruang tidak dapat dipikirkan terlepas dari eksistensi benda. Ia tidak sepaham dengan ajaran yang mengatakan bahwa ruang tidak terbatas karena hal ini berlawanan dengan ajaran Kristiani. Adapun waktu menurut Aquinas ditentukan oleh gerak. Baik ruang maupun waktu, menurut Aquinas kedua-duanya merupakan persoalan filsafat yang sulit dipecahkan.

TENTANG RELASI JIWA-RAGA

Menurut Aquinas jiwa dan badan (raga) memiliki hubungan yang pasti. Baginya, raga menghadirkan *matter* dan jiwa menghadirkan *form* yaitu prinsip-prinsip hidup yang aktual. Hubungan antara jiwa dan raga merupakan kesatuan yang terjalin dengan tidak secara kebetulan, tetapi kesatuan antara keduanya memang diperlukan untuk mewujudkan kesempurnaan hidup manusia. Ia menjelaskan bahwa jiwa adalah kapasitas intelektual (pikir) dari vital kejiwaan lainnya, karenanya manusia disebut makhluk berakal. Oleh karena itu jiwa harus membimbing raga, sebab jiwa kedudukannya lebih tinggi daripada raga, meskipun sesungguhnya jiwa itu sebenarnya tergantung juga pada raga, bahkan kegiatan raga mempengaruhi jiwa. Dalam kaitan ini Aquinas mengajarkan bahwa *nisbah* (pertautan) antara jiwa dan raga manusia harus dilihat sebagai hubungan antara *form* dan *matter*. Atau juga hubungan antara jiwa dan raga itu bisa dilihat dalam hubungan antara *aktus* (pe-realisan) dan *potensi* (bakat). Jadi, manusia itu satu substansi saja, sehingga jiwalah yang menjadi bentuk badan (*anima*

forma corporis). Dengan kata lain, jiwalah yang menjadikan raga sebagai realitas. Jiwa menjalankan aktivitas-aktivitas yang melebihi sifat ragawi belaka, yaitu berfikir dan berkehendak. Aktivitas jiwa bersifat rohani, karenanya jiwapun harus bersifat rohani. Ini sesuai dengan prinsip *agere sequitur esse* yang artinya cara bertindak itu sesuai dengan cara beradanya. Karena jiwa bersifat rohani maka manusia setelah mati jiwanya hidup terus, kekal selamanya. Kemudian, Aquinas membedakan dengan tegas tipe-tipe jiwa menjadi tiga.

1. Jiwa Vegetatif, yaitu jiwa pengatur tetumbuhan.
2. Jiwa Sensitif, yaitu jiwa yang mengatur kehidupan hewan.
3. Jiwa Rasional, yaitu jiwa yang mengatur kehidupan manusia. Jiwa Rasional inilah yang memiliki kedudukan tertinggi, yang merupakan manifestasi kehidupan manusia. Jiwa ini menghadirkan supremasi intelek di atas jiwa tetumbuhan (vegetatif) dan jiwa hewan (sensitif). Perbedaan jiwa seperti tersebut di atas sebenarnya merupakan pembagian kemampuan, sebab sesungguhnya jiwa itu memiliki kesatuan (jiwa itu satu).⁶¹

Lebih jauh Aquinas menjelaskan bahwa jiwa itu mempunyai kemampuan pikir (*reason*) dan nafsu (*appateit*) termasuk kemauan atau keinginan. Baginya jiwa itu imaterial. Imaterial dalam bahasa Inggris *immaterial*, dari bahasa Latin *im*, suatu bentuk yang diasimilasikan dari *in* (tidak), dan *materialis* (material, bahan yang darinya hal-hal dibuat). Jadi, imaterail berarti tidak terdiri dari material. Sinonim-sinonimnya: tidak jasmani, rohani, bukan material, bukan fisik. Hal-hal yang dipandang sebagai *immaterial* adalah Allah, roh, malaikat, jiwa, hantu, penyebab atau prinsip formal dalam hal-hal, *élan vital*, pikiran, kesadaran, kehendak, intelek, emosi, perasaan, pence-

⁶¹Mayer, *op.cit.*, p. 459.

rapan, yang kesemuanya itu tergantung pada aktivitaas material dari suatu hal untuk bereksistensi atau beraktivitas.⁶²

Dalam kaitan dengan jiwa immaterial ini Aquinas membuktinya: jiwa dapat memikirkan objek-objek imaterial dan mampu memikirkan yang universal. Jiwa dalam raga, menurut Aquinas, hanya bergantung secara ekstrinsik, karena itu jiwa bersifat *immortal* (tidak rusak, hidup terus tiada akhir). Argumen yang ia ajukan adalah sebagai berikut: Jiwa manusia tidak dapat rusak. Sesuatu itu dapat rusak karena dua sebab. *Pertama*, dari dirinya sendiri. Sebab dari dirinya tidak mungkin karena jiwa itu pemberi hidup pada raga, sebagai pemberi hidup harus selalu hidup. Jiwa merupakan *form* sedangkan raga adalah *matter* yang memperoleh *form* dari jiwa kemudian mengak-tual. Manakala raga rusak, maka jiwa akan memisahkan (melepaskan) diri dari raga. *Kedua*, dari luar dirinya yakni dari raga. Hal ini tidak mungkin karena raga kedudukannya lebih rendah daripada jiwa. Raga diberi *form* oleh jiwa untuk aktual, yang sangat ditentukan oleh jiwa. Aquinas mengakui bahwa jiwa adalah gabungan atau kesatuan antara *matter* dan *form* yang *immortal*. Untuk mempertahankan pengakuannya ini, dikemukakan argumen sebagai berikut: sesuatu bisa rusak jika ada suatu pertentangan. *Generation* (berkembang) dan *Corruption* (menurun) adalah dua sifat yang bertentangan. Jiwa hanya menerima sesuatu yang tidak bertentangan, karenanya dalam jiwa tak ada pertentangan dan karenanya pula jiwa itu tidak akan mengalami rusak. Manakala dalam jiwa terdapat pengetahuan yang nampak saling bertentangan, menurut Aquinas, sebenarnya tidaklah demikian halnya, karena yang sesungguhnya terjadi, pertentangan itu berlangsung di luar jiwa, yang ada adalah pertentangan kebenaran di luar jiwa, yaitu di dalam

⁶²Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 2000, hlm. 326.

sains atau filsafat. Aquinas menambahkan bahwa usaha untuk hidup abadi merupakan keinginan yang sia-sia bila nyatanya jiwa itu mortal, sedangkan keinginan itu bersifat umum, semua manusia ingin abadi.⁶³ Atas dasar ajaran Kristiani, Thomas Aquinas berpendapat bahwa jiwa akan hidup kembali sesudah kematiannya dan kelak di sana akan disatukan dengan jasad. Setelah kematian jiwa akan hidup terus dalam ujudnya sebagai *form*. Ini berarti bahwa jiwa tetap memiliki keterarahan kepada *matter*. Dan, hal ini rupanya cocok dengan ajaran Kristiani mengenai adanya kebangkitan badan.

TENTANG ETIKA DAN HUKUM

Thomas Aquinas berpendapat bahwa nilai etika tertinggi adalah *Kebaikan Tertinggi*. Kebaikan ini menurutnya tidak mungkin dapat diraih manusia pada masa sekarang ini, karenanya manusia harus menunggu hingga saatnya kelak di kala ia memperoleh pandangan yang sempurna tentang Tuhan. Aquinas memiliki lima argumen tentang Allah yang dikenal dengan nama ***Quenque Viae*** (lima jalan): (1) bahwa seri gerak tidak dapat berlangsung tanpa batas, (2) bahwa seri sebab tidak dapat berjalan terus tanpa akhir, (3) bahwa konsepsi mengenai dunia yang kontingen tidak konsisten, dunia menyiratkan adanya yang-ada yang niscaya, (4) bahwa aspek-aspek normatif pengalaman menyiratkan eksistensi yang-ada yang *normative*, (5) bahwa aspek-aspek teleologis (keteraturan) eksistensi menyiratkan seorang penganut yang intelijen.⁶⁴

Ajaran etika Aquinas sesuai dengan ajarannya mengenai manusia. Menurutnya, moral diturunkan dari cara beradanya manusia diciptakan oleh Allah, yakni sebagai makhluk berakal

⁶³Ahmad Tafsir, *op. cit.*, hlm.103.

⁶⁴Lorens Bagus, *op. cit.*, hlm. 81.

budi yang bersifat sosial. Tujuan akhir hidup manusia adalah memandang Allah. Oleh karenanya hidup perorangan harus diarahkan ke sana. Seluruh masyarakat harus diatur sesuai dengan tuntutan tabiat manusia. Dengan begitu, masyarakat akan membantu orang perorang untuk menaklukkan nafsu-nafsunya kepada akal dan kehendak. Menurut Aquinas nafsu itu pada dirinya sendiri baik. Nafsu menjadi jahat kalau melanggar kawasan masing-masing dan tidak mendukung akal dan kehendak. Cita-cita kesusilaan bukanlah untuk mematikan nafsu, melainkan untuk mengatur sedemikian rupa sehingga nafsu dapat membantu manusia dalam usahanya merealisasikan tugas terakhir hidupnya. Bagaimanapun juga kejahatan tidak berada sebagai kekuatan yang berdiri sendiri. Kejahatan tidak diciptakan oleh Allah, melainkan muncul dan ada manakala tiada kebaikan. Demikian, dalam hal etika Aquinas menekankan superioritas kebaikan keagamaan. Karenanya ia banyak membahas masalah iman. Bagi Aquinas manusia yang tidak beriman adalah kafir. Manusia yang kafir akan mengalami lepas hubungan dengan Tuhan, jika mereka mati masih dalam kondisi demikian maka kelak akan mendapatkan hukuman dari Tuhan. Meskipun demikian, sebagai sesama manusia, selama hidup di dunia orang beriman tidak dilarang untuk bekerja sama dengan orang kafir. Aquinas berpendapat bahwa dasar kebaikan adalah *charity* (kemurahan hati) yang terdapat dalam jiwa yang penuh cinta, kedermawanan dan belas kasihan. Cinta kepada Allah adalah cinta yang pertama kali datang, kemudian muncul cinta kepada yang lain. Namun demikian, konsep cinta Aquinas tidak menyeluruh, sebab tidak mencakup orang kafir, bahkan Aquinas setuju kepada St. Augustinus yang mengajarkan kehidupan membujang (*Celibacy*) dan memandang hidup dalam perkawinan itu rendah. Dari sisi

ini nampak bahwa kehidupan pertapa (*Ascetis*) memainkan peranan yang kuat dalam konsep etikanya.

Dalam perkembangannya, pengaruh terhadap pemahaman etika Aquinas ini adalah munculnya anggapan bahwa monogami adalah watak asli manusia. Karena itu dalam perkawinan tidak boleh ada perceraian sebab hal itu melawan hukum masyarakat dan hukum Allah. Aquinas juga menentang keras *Birth Control* (Pengaturan Kelahiran, di Indonesia populer dengan program Keluarga Berencana) yang cenderung menjadi pembatasan kelahiran. Sebagai pendukung patriarkhal ia berpendapat bahwa dalam keluarga kedudukan ayah adalah yang tertinggi.

Mengenai *free will* (kebebasan berkehendak) Aquinas berpendapat bahwa sesungguhnya manusia itu berada pada posisi yang berbeda dengan Allah. Dalam konteks ini Allah selalu benar sedangkan manusia tidaklah demikian. Manusia masih bisa benar pun pula masih bisa salah. Allah mengetahui esensi segala sesuatu, Allah mengetahui hal-hal khusus melalui pengetahuan tentang diriNya sendiri dan tentang esensi hal-hal yang termuat dalam pengetahuan, sedang manusia tidak. Allah sebagai *Yang Kekal* dan *Absolut*, sedangkan manusia dalam hidup dan kehidupannya seringkali dihadapkan pada berbagai kenyataan dan pilihan. Di dalam memilih manusia itu dipengaruhi oleh tuntutan materi. Seringkali manusia dihindangi oleh keraguan tentang dirinya, tentang hidup dan kehidupannya. Hal ini bisa menyebabkan manusia memilih sesuatu yang rendah, yang pada implikasinya manusia menjauhi Allah. Manusia sebenarnya dapat memperoleh kebebasan sempurna dengan cara memilih sesuatu yang dapat membawa kepada kebahagiaan abadi dan mendekatkan manusia pada sifat-sifat Ilahy. *Toh*, kemauan manusia tidak ditentukan oleh sesuatu dari luar

dirinya. Oleh karenanya manakala manusia memilih yang salah, layaklah mendapatkan hukuman. Manusia itu pada akhirnya akan mampu mengenal Allah, manakala berusaha dengan akal, wahyu atau dengan intuisi. Sebenarnya Thomas Aquinas tidak percaya pada adanya pencerahan ilahi (*ilmu mukasyafah* dalam *tashawuf* Islam), dia juga tidak begitu tertarik pada intuisi. Baginya akal (pikiran) lebih penting daripada kemauan atau kehendak, karena yang benar (kebenaran) itu lebih tinggi daripada yang baik (kebaikan) oleh karena itu juga mengenal adalah perbuatan yang lebih sempurna daripada mengehendaki. Jelasnya, melalui pikiran itulah manusia akan sampai pada kepastian.⁶⁵

Mengenai hukum, Aquinas membaginya menjadi empat macam, yaitu: hukum abadi (*lex aeterna*), hukum alam (*lex natura*), hukum Tuhan (*lex devina*), dan hukum manusia (*lex humana*). Menurutnya, dalam penciptaan dan pengaturan alam semesta harus ada hukum yang pasti. Inilah yang dimaksud hukum abadi, yaitu *blue print* (suatu rencana) yang mengatur penciptaan dan pengaturan alam semesta ini. Esensi hukum ini tidak dapat dipahami oleh manusia, kecuali hanya pada citranya yang tercermin pada hukum alam. Hukum alam menyebabkan seluruh makhluk di alam semesta ini mendapat kesempurnaannya, mencari kebajikan dan menjauhi kejahatan. Hukum alam menyediakan kehidupan bagi manusia dengan segala haknya seperti berketurunan dan hidup dalam masyarakatnya. Hukum Tuhan adalah hukum Kristiani yang berkedudukan sangat istimewa, karena dikenal melalui wahyu Allah yang diberikan kepada manusia dengan segala keagungan dan kemurahan-Nya. Adapun di dalam hukum manusia, hadir hukum alam dalam kasus-kasus tertentu. Misalnya me-

⁶⁵Ahmad Tafsir, *op. cit.*, hlm. 106-107.

nurut hukum alam membunuh adalah perbuatan salah tetapi ini terserah pada hukum manusia untuk menjatuhkan hukuman apa yang sesuai bagi pelanggar. Hukum manusia tidak berwenang melanggar prinsip-prinsip fundamental seperti merampas atau membunuh. Manakala dilanggar maka runtuhlah semua kerangka pengaturan alam.

Moral yang merupakan bagian dari etika memiliki hubungan yang erat dengan agama. Aquinas yakin terhadap hubungan antara keduanya. Baginya tingkah laku moral dapat dikembangkan secara penuh manakala penguasa menghormati dan mematuhi agama serta menyatukan diri secara pasti dengan undang-undang Gereja. Menghukum orang kafir adalah tugas raja, yang harus dilakukan atas dasar keimanan. Keberhasilan penguasa bergantung pada kebaikan moralnya, yang merupakan ciri kewibawaan bagi seorang penguasa. Penguasa harus memiliki rasa keadilan (*sense of justice*) dan harus bertaqwa kepada Allah serta hormat pada hukum moral. Seorang penguasa harus sederhana dalam kehidupannya dan menghindari sifat tamak. Penguasa yang baik akan mendapat pahala surga, bukan hanya sekedar kebesaran atau kemenangan duniawi yang semu. Kedudukan Sang Raja adalah mewakili sebagian kedudukan Allah yaitu mengatur alam semesta. Oleh karena itu raja harus menerapkan ajaran Allah melebihi orang lain yang bukan raja.

TENTANG GEREJA

Thomas Aquinas berkeyakinan bahwa manusia tidak akan dapat diselamatkan tanpa perantaraan gereja. Karena itu ritual sakramen gerejani itu perlu dilakukan. Sakramen sebagai suatu ritual pemberkatan atas nama Allah mempunyai tujuan: menyempurnakan manusia dalam penyembahan kepada Allah, serta menjaganya dari dosa. Baptis mengatur permulaan hi-

dup, *confirmation* (penyesalan) untuk keperluan pertumbuhan manusia, dan sakramen mahakudus (*eucharist*) untuk menguatkan jiwa manusia. Dosa hanya dapat dihilangkan dengan dua cara: *Perance* yaitu penebusan dosa, dengan cara penyesalan terhadap dosa-dosa yang telah diperbuat, dan dengan *extreme unction* yaitu dengan perminyakan suci yang mempersiapkan untuk keabadian hidup. Lebih dari itu sakramen mempunyai pengertian kemasyarakatan. *Ordination* (pentahbisan) diperlukan untuk memperkuat jiwa para pendeta, sedangkan sakramen perkawinan diadakan tidak sekedarnya melainkan sebagai hukum alam, yang menunjukkan kesadaran manusia tentang pengaturan Allah mengenai reproduksi manusia. Bukankah Yesus Kristus datang untuk melayani manusia sebagai seorang perantara antara Allah dan manusia?. Dia adalah pendamai antara Allah dengan manusia. Bagi Aquinas, manusia tidak akan dapat mencapai kebahagiaan bilamana terpisah dengan Katholik, karunia Allah tidak diberikan kepada seseorang secara individu, melainkan diberikan kepada Kristus sebagai kepala Gereja, sebagaimana yang telah dilakukan oleh oleh para pendeta, wakil-wakil Allah di bumi.

TENTANG *ESSENTIA* DAN *EXISTENTIA* BAGI ALLAH

Menurut Aquinas, Allah adalah aktus yang paling umum, *actus purus* (aktus murni) artinya Allah sempurna adanya, tiada perkembangan pada-Nya, karena pada-Nya tiada potensi. Segala sesuatu pada-Nya telah sampai kepada perealisasinya yang sempurna. Tiada sesuatupun pada-Nya yang masih dapat berkembang. Pada-Nya tiada kemungkinan. Allah adalah aktualitas semata-mata, oleh karena itu pada Allah hakikat (*essentia*) dan eksistensi (*existential*) adalah identik, bertindih tepat. Keadaan yang tidak mungkin terjadi pada makhluk. Eksistensi bagi makhluk adalah sesuatu yang ditambahkan pada

hakikatnya (*essentia*). Pada makhluk nisbah antara hakikat dan eksistensi seperti materi dan benda, atau seperti potensi dan aktus, atau seperti bakat dan perealisasinya. Pada Allah tiada sesuatu pun yang berada sebagai potensi yang belum menjadi aktus.⁶⁶

TENTANG PENCIPTAAN

Hal yang dapat diperhatikan dalam ajaran Thomas Aquinas mengenai penciptaan adalah sebagai berikut:

Allah menciptakan dari ‘yang tidak ada’ (*creatio ex nihilo*). Jelasnya, sebelum dunia ini diciptakan tidak ada apa-apa, sehingga tidak ada pula dualisme yang asasi antara Allah dan benda, antara yang baik dan yang jahat. Segala sesuatu dihasilkan oleh Allah dengan jalan mencipta. Karena itu segala sesuatu berpartisipasi atau mendapatkan bagian dari kebaikan Allah, sekalipun cara makhluk memiliki kebaikan itu berbeda dengan cara-Nya. Penciptaan, bukanlah perbuatan pada saat tertentu, dan setelah itu dunia dibiarkan pada nasibnya sendiri. Penciptaan merupakan perbuatan Allah yang terus menerus. Dengan penciptaan, Allah terus menerus menghasilkan dan sekaligus memelihara segala yang bersifat sementara. Dari kekal, Allah menciptakan jagad raya dan waktu, serta segalanya sesuai dengan bentuknya atau ideanya yang berada dalam roh Allah. Idea-idea itu bukan berada di samping Allah, melainkan identik dengan Dia, satu dengan hakikat-Nya. Ini tidak berarti bahwa dunia telah ada sejak kekal. Dunia ada awalnya. Hanya saja Filsafat tidak dapat membuktikannya. Karena jagad raya ini adalah ciptakaan Allah maka Allah bukanlah jagad raya, dan jagad raya bukanlah Allah, meskipun memang mendapat bagian dari “ada” Allah. Partisipasi ini bukan bersifat

⁶⁶*Ibid*, hlm. 106.

kuantitatif. *Dus*, bukan seakan-akan tiap-tiap makhluk mewakili sebagian kecil tabi'at ilahi. Makhluk berpartisipasi dengan Allah itu hanya sekedar *analogia*, sekedar kesamaan, kiasan antara Allah dengan makhluk-Nya. *Analogia* ini justru menunjuk pada perbedaan antara Allah dengan makhluk-Nya. *Analogia* ini bukan mengenai perkara yang sampingan akan tetapi mengenai perkara yang paling hakiki yaitu mengenai “ada”nya Allah dan “ada”nya makhluk (*analogia entis*). *Analogia* ini di satu sisi menampakkan adanya jarak tak terhingga antara Allah dengan makhluk, tetapi di sisi yang lain para makhluk itu sekedar menampakkan kesamaanya dengan Allah.⁶⁷

PENUTUP

Seberapa pun cemerlang pemikiran Thomas Aquinas sehingga sejak zaman pertengahan sampai kini masih banyak pengikutnya, namun ternyata banyak pula yang menentang pemikiran-pemikirannya. Paling tidak ada dua alasan sehingga terjadi perlawanan terhadap pemikirannya, yaitu: alasan filosofis dan alasan pribadi.⁶⁸ Sejak Thomas Aquinas menjadi Dominikan, banyak orang Fransiskan yang menentang pemikirannya. Sejak tahun 1277 filsafatnya di kutuk di Paris. Di Inggris terutama di Oxford filsafatnya hampir-hampir masuk tong sampah. Pemikiran dan ajarannya yang lebih menonjolkan akal, dan sedikit menggunakan intuisi bahkan nyaris tidak percaya pada intuisi, telah menyebabkan Aquinas banyak mendapatkan perlawanan filosofis. Banyak pemikir lain yang menganggap Aquinas terlalu dipengaruhi oleh alam pemikiran Yunani yang berakibat terhadap inkonsistensi pada keimanan

⁶⁷Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, Yogyakarta: Kanisius, 1980, hlm.109.

⁶⁸Ahmad Tafsir, *op.cit.*, hlm. 112.

Kristiani. Pendekatannya yang rasional merupakan penyebab penolakan sepanjang abad pertengahan yang telah terlanjur mengikuti St. Bernandus yang meyakini bahwa iman dapat digunakan sebagai dasar bagi segala urusan manusia. Banyak orang yang menemukan kontroversi dalam pemikiran Aquinas. Di samping itu pemikirannya sangat ortodoks. Ia tidak berkeyakinan bahwa manusia dengan dirinya mampu mengenal Allah. Aquinas berkeyakinan bahwa hanya dengan gerejalah manusia dapat mengenal Allah. Meskipun demikian popularitas Aquinas seakan tak memudar, karena sifatnya yang moderat. Ia mengakui kehidupan *escetis*, tetapi juga mengakui perkawinan dan sistem keluarga yang menduduki posisi sentral, bahkan ia berpendapat bahwa keturunan adalah sebagian dari hukum alam. Titik tolak Aquinas jelas empiris, karenanya sebagian teorinya dapat dikombinasikan dengan riset-riset ilmu modern masa kini. [*]

BACAAN PENDUKUNG

Ahmad Tafsir, 1990, *Filsafat Umum, Akal dan Hati sejak Thales sampai Capra*, Bandung: Remaja Rosda Karya.

Blackburn, Simon, 2008, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, dan telah diindonesiakan oleh Yudi Santoso, 2013, *Kamus Filsafat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

F.X Mudji Sutrisno, & F. Budi Hardiman, (ed.), 1992, *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman*, Yogyakarta: Kanisius.

Harun Hadiwijono, 1980, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, Yogyakarta: Kanisius.

Honderich, Ted, (ed.), 1995, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford-New York: Oxford University Press.

Lorens Bagus, 2000, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia.



BAGIAN KEENAM

PERDEBATAN SEPUTAR ANGGAPAN POKOK FILSAFAT ILMU PENGETAHUAN ABAD XX

PENGANTAR

Arah dan fungsi filsafat ilmu adalah memberi landasan filosofik untuk paling tidak memahami berbagai konsep dan teori suatu disiplin ilmu, sampai membekalkan kemampuan untuk membangun teori ilmiah. Fungsi pengembangan tersebut secara substantif memperoleh pembekalan dan disiplin ilmu masing-masing agar dapat menampilkan teori substantif pula, yang secara teknis diharapkan dengan dibentuknya metodologi pengembangan ilmu dapat mengoperasionalkan pengembangan konsepsi dan teori ilmiah dari disiplin ilmu masing-masing.⁶⁹

Tulisan ini dimaksudkan untuk mencoba memahami pemikiran tiga tokoh terkemuka mengenai ‘perdebatan’ mereka seputar anggapan pokok filsafat ilmu pengetahuan, mereka itu

⁶⁹Muhadjir, Noeng, *Filsafat Ilmu: Positivisme, PostPositivisme, dan PostModernisme, Edisi II*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2001, hlm. 2.

adalah Karl Raimund Popper, Thomas Samuel Kuhn, dan Imre Lakatos. Penekanan tulisan ini pada kritik Lakatos terhadap dua tokoh yang disebutkan sebelumnya, dan sebagai penutup dicoba untuk menampilkan gambaran perkembangan ilmu pengetahuan pada akhir abad XX yang sangat pesat dan agaknya telah menghadapkan manusia pada berbagai masalah yang sebelumnya tak terbayangkan. Mungkin kurang *adequate* sebab referensi yang penulis rujuk memang tidaklah banyak kecuali hanya beberapa buku sebagaimana yang dicantumkan dalam daftar pustaka, Namun demikian, semoga tulisan ini bermanfaat adanya.⁷⁰

KARL RAIMUND POPPER (1904-1994)

Karl R. Popper lahir di Wina, Austria. Seorang ahli logika dan filsafat ilmu baik ilmu alam maupun ilmu sosial. Karena keahliannya, sejak tahun 1949 di Universitas London ia diangkat menjadi profesor bidang logika dan metode ilmiah.⁷¹

Popper menentang pemikiran Lingkaran Wina yang memisahkan antara ungkapan yang bermakna (*meaningful*) dari yang tidak bermakna (*meaningless*) berdasarkan kriterium dapat tidaknya dibenarkan secara empiris. Pembedaan berdasarkan kriterium empiris berarti bahwa suatu ungkapan harus dapat diverifikasi berdasarkan pengalaman yang mengenal data inderawi (pandangan Lingkaran Wina ini disebut empirisisme

⁷⁰Melalui artikel ini penulis menyampaikan terima kasih yang tulus kepada sahabat Novella Parciano, yang telah memberikan inspirasi dan *insight* sangat berharga. Semoga Tuhan selalu memberkahi (pen).

⁷¹Mudhofir, Ali, *Kamus Filsuf Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hlm. 408. Baca pula: Simon Blackburn, 2008, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, dan telah diindonesiakan oleh Yudi Santoso, *Kamus Filsafat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013, hlm. 474-475.

logis). Dalam Lingkaran Wina, prinsip verifikasi ini didasarkan pada pandangan bahwa pengetahuan pada umumnya tidak dapat melampaui batas-batas pengalaman inderawi. Dalam pada itu dikenal dua verifikasi, yaitu: pertama, verifikasi langsung, maksudnya suatu pernyataan yang memaparkan pengalaman inderawi (Lingkaran Wina ini disebut neopositivisme atau positivisme logis), dan Kedua, verifikasi tak langsung maksudnya membuat verifikasi dengan berangkat dari reduksi logis terhadap suatu pandangan menjadi pernyataan yang dapat diverifikasi. Dalam rangka tersebut, ada dua pertanyaan yang berarti: pertama, “*How do you know?*” (lebih dalam yang dimaksud ialah “*bagaimana Anda memverifikasi?*”) dan kedua, “*What do you mean?*” (lebih dalam yang dimaksud: berilah uraian atau analisa logis dari pernyataan anda).⁷² Popper menentang perbedaan seperti dikemukakan oleh Lingkaran Wina dan menggantinya dengan perbedaan antara ilmiah dan tidak ilmiah. Demarkasi tersebut terletak pada ada tidaknya dasar empiris bagi ungkapan yang bersangkutan. Hanya saja dasar empirisme tersebut tidaklah berhubungan dengan bermakna atau tidak bermakna, tapi berhubungan dengan sifat ilmiah atau tidak ilmiah. Karena, menurut Popper, ungkapan yang tidak ilmiah, artinya: tidak ada dasar empirisnya, bisa saja amat bermakna (*meaningful*). Dengan demikian, sebenarnya Popper tidaklah menolak dasar empiris sebagaimana Lingkaran Wina, hanya saja demarkasi empiris atau tidaknya suatu ungkapan tidaklah ditentukan berdasarkan asas pembenaran (verifikasi) yang digunakan oleh Lingkaran Wina. Asas pembenaran (verifikasi) tersebut berlandaskan pada proses ‘induksi’, jadi untuk mengo-

⁷²Verhaak, C, dan Imam, Haryono, R., *Filsafat Ilmu Pengetahuan, Telaah Atas Kerja Ilmu Ilmu*, Jakarta: PT. Gramedia, 1992, hlm. 155-159.

kohkan suatu pendapat atau hipotesa atau teori, kaum positivisme logis berusaha untuk mencari data atau fakta sebanyak mungkin untuk membenarkan (melakukan verifikasi) pendapat atau hipotesa atau teorinya. Popper menolak hal itu dan menggantinya dengan prinsip falsifiabilitas yang dianggapnya sebagai ciri-ciri pengetahuan ilmiah, yaitu suatu pengetahuan yang dapat dibuktikan salah (*it can be falsified*). Cukuplah satu observasi terhadap seekor angsa hitam untuk menyangkal pendapat bahwa semua angsa berwarna putih. Menurut Popper, dengan cara itulah hukum atau teori ilmiah berlaku: bukannya dapat dibenarkan melainkan dapat dibuktikan salah. Dengan cara ini pulalah ilmu pengetahuan akan dapat berkembang maju. Dari sini, agaknya memang Popper memasukkan unsur baru dalam filsafat ilmu, yaitu perhatian akan sejarah ilmu. Prinsip falsifiabilitas ini dapat disaksikan dengan jelas dalam sejarah ilmu-ilmu, yang menunjukkan bahwa: bukan hanya hipotesa namun juga hukum dan teori yang kalah dalam proses falsifikasi akan ditinggalkan. Sebuah teori baru akan diterima kalau teori tersebut dapat meruntuhkan teori lama yang ada sebelumnya. Pengujian kekuatan dua teori tersebut dilakukan dengan suatu tes empiris, yang direncanakan untuk membuktikan salah apa yang diujinya (memfalsifikasi). Kalau dalam tes tersebut sebuah teori terbukti salah, maka teori tersebut dianggap batal, sedang teori yang bertahan dan lolos dalam tes tersebut akan diterima sampai adanya cara pengujian yang lebih ketat. Dengan demikian, pengujian yang dilakukan secara terus menerus, menjadikan sejarah ilmu berkembang maju sehingga kadar kesalahan dapat dikurangi (*error elimination*) sampai sejauh mungkin dan makin mendekati kebenaran objektif. Keilmiahannya suatu teori akan selalu bersifat sementara, hasil kemajuan ilmu selalu negatif, sedangkan hasil positif pada

dasarnya selalu bersifat sementara. Jelasnya, Popper ingin menggaris bawahi bahwa setiap hipotesis, teori, ataupun hukum hanya diterima sebagai kebenaran sementara, sejauh belum ditemukan kesalahannya (prinsip falsifikasi), kemudian selama hipotesis, teori, ataupun hukum yang difalsifikasi tersebut belum ditemukan kesalahannya, maka akan mengalami pengu-kuhan (korroborasi), akhirnya apabila ditemukan hipotesa, teo-ri, atau hukum baru maka harus lebih baik daripada hipotesa, teori, atau hukum yang lama sehingga mendapat derajat pe-ngukuhan yang lebih tinggi. Ringkasnya, teori falsifikasi adalah sebuah pengandaian untuk menerima kebenaran suatu teori atau hipotesis sebelum ditemukan kesalahannya. Hal ini berarti setiap teori atau hipotesis atau ungkapan atau pernyataan pa-da dasarnya dapat dibuktikan salah. Teori ini berfungsi untuk menentukan ilmiah-tidaknya pernyataan atau teori atau hipote-sis maupun ungkapan. Dalam pada itu bagi Popper, teori atau hipotesis tidak bersifat ilmiah karena sudah dibuktikan, melain-kan dapat diuji. Jika teori atau hipotesis setelah diuji tetap tahan maka berarti kebenarannya diperkokoh (*Corroboration*). Jadi, suatu teori atau hipotesis bersifat ilmiah bila ada ke-mungkinan untuk menyangkalnya, makin besar kemungkinan untuk menyangkal sebuah teori atau hipotesis maka makin ko-kohlah kebenarannya. Inilah yang oleh Popper disebut sebagai *The Thesis of of Refutability*.

THOMAS SAMUEL KUHN (1922-1996)

Perhatian terhadap sejarah ilmu tersebut memberikan arah baru bagi perkembangan filsafat ilmu, yang kemudian di-teruskan oleh Thomas S. Kuhn, seorang filsuf ilmu dari Ame-

rika.⁷³

Menurut Thomas S. Kuhn, Popper telah menjungkirbalikkan kenyataan dengan terlebih dahulu menguraikan terjadinya ilmu empiris melalui jalan hipotesa yang disusul dengan falsifikasi, kemudian hal itu diklaim Popper sebagai ikhtisar perkembangan ilmu. Setelah itu barulah ia memilih beberapa contoh dalam sejarah ilmu pengetahuan yang dipakainya sebagai ‘bukti’ untuk mempertahankan dan membela anggapannya. Bila itu yang terjadi, maka posisi Popper sebenarnya tidak terlalu berbeda dengan Lingkaran Wina, yaitu untuk mengokohkan anggapannya, Popper mencari ‘bukti-bukti’ yang mendukung anggapannya. Hal itu berarti sesungguhnya Popper juga melakukan prinsip pembenaran (verifikasi) bukan memfalsifikasi anggapannya, yaitu dengan cara melakukan tes empiris yang memungkinkan anggapannya lolos uji tes. Menurut Kuhn, agar filsafat ilmu bisa semakin mendekati kenyataan ilmu dan aktivitas ilmiah yang sesungguhnya, maka filsafat ilmu harus berguru pertama-tama pada sejarah ilmu sebagai titik pangkal segala penyelidikan, bukan menetapkan ilmu empiris lebih dahulu, baru kemudian ‘meminta’ sejarah ilmu untuk ‘mendukung’nya. Berdasarkan hal tersebut, Kuhn menyatakan bahwa perubahan-perubahan dalam ilmu tidaklah terjadi karena upaya empiris yang membuktikan salah suatu teori, melainkan terjadi melalui revolusi-revolusi ilmiah yang terjadi karena paradigma yang membimbing ilmu-ilmu pada masa normal (*normal sciences*) sudah tidak mampu lagi menerangkan anomali-anomali yang terjadi pada masa normal tersebut. Revolusi ilmiah terjadi bila paradigma yang baru (tandingan) bisa memecahkan kebuntuan dan membimbing riset yang berikutnya atau

⁷³Ali Mudhofir, *op. cit.*, hlm. 296, Blackburn dan Yudi Santoso, *op. cit.*, hlm. 483.

dengan kata lain revolusi ilmiah bisa terjadi manakala terjadi akumulasi anomali (*situation that is different form usual or accepted type*) sebagai bentuk krisis paradigma ilmiah. Peralihan paradigma tersebut terjadi tidak semata-mata karena alasan logis-rasional, namun mirip dengan proses pertobatan dalam agama. Dengan begitu Kuhn juga menekankan aspek psikologis dan komunal dalam perkembangan ilmu pengetahuan. Karena alasan itulah maka Popper menyebut Kuhn sebagai *psychology of discovery*, dan Popper menamakan posisinya sebagai *logic of discovery*.⁷⁴

IMRE LAKATOS (1922-1974)

Akhirnya seorang filsuf matematika dari Hungaria,⁷⁵ Imre Lakatos, mengkritik sekaligus ‘memperbaiki’ tokoh-tokoh di atas. Pertama-tama Lakatos mengkritik pembedaan teori ilmiah dan yang tidak ilmiah (atau pseudo ilmiah menurut istilah Lakatos), dengan menyatakan bahwa falsifikasi semacam itu tidaklah menentukan suatu teori ilmiah atau tidak, akan tetapi lebih merupakan pembedaan antara metode ilmiah dan metode tidak ilmiah. Lakatos, sebagaimana yang dikutip oleh Liek Wilardjo⁷⁶ dari *Science and Pseudo-Science* (sebuah transkrip hasil dari wawancara Lakatos pada sebuah radio di Jepang dalam suatu acara kuliah universitas terbuka) menjelaskan bahwa: Sebuah teori bisa disebut ‘ilmiah’ manakala teori tersebut bersedia untuk terlebih dahulu menentukan suatu eksperimen penting (atau observasi) yang mampu memfalsifikasi teori itu

⁷⁴Verhaak, *op.cit.*, hlm. 165-166.

⁷⁵Blackburn dan Yudi Santoso, *op. cit.*, hlm. 485.

⁷⁶Lakatos, *Science and Pseudo-Science* dalam Liek Wilardjo, *Diktat Kuliah Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Program Magister Ilmu Religi dan Budaya, Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, 2000, hlm. 117.

sendiri, dan sebuah teori disebut *pseudo ilmiah* manakala teori tersebut menolak untuk menentukan berbagai ‘kekuatan *falsifier*’. Namun demikian, kita tidak perlu membuat garis pembatas antara teori ilmiah dan *pseudo ilmiah* tetapi cukuplah metode ilmiah dan metode non-ilmiah saja’ (*A theory is ‘scientific’ if one is prepared to specify in advance a crucial experiment (or observation) which can falsify it, and it is pseudoscientific if one refuses to specify such a ‘potential falsifier’. But if so, we do not demarcate scientific theories from pseudoscientific ones, but rather scientific method from non-scientific method*). Lakatos mencontohkan bahwa Marxisme dapat bersifat ilmiah, apabila mereka dapat menyusun fakta-fakta (yang kemudian diobservasi) yang dapat digunakan untuk memfalsifikasi teori mereka. Akan tetapi seringkali ilmuwan bersikap ‘keras kepala’ dan ‘bandel’, sehingga mereka tidak akan begitu saja meninggalkan teori mereka hanya karena adanya fakta-fakta yang menentang teorinya, mereka dapat menemukan hipotesa-hipotesa penyelamat. Lakatos menuliskan: *Scientists have thick skins. They do not abandon a theory merely because facts contradict it. They normally either invent some rescue hypothesis to explain what they then call a mere anomaly or, ...dst.*⁷⁷ Bagi Lakatos, bukan teori tunggal yang harus dinilai sebagai ilmiah atau tidak ilmiah, melainkan rangkaian teori yang dihubungkan menjadi suatu program riset (*...great scientific achievements is not an isolated hypothesis but rather a research programme*). Riset program tersebut mempunyai lapisan inti, yang dilindungi dari ancaman falsifikasi oleh suatu lapisan pelindung yang terdiri atas hipotesa pendukung, kondisi-kondisi awal dan lain sebagainya (*this hard core is tenaciously protected from refutation*

⁷⁷Liek Wilardjo, *ibid*, hlm. 117.

by a vast 'protective belt' of auxiliary hypotheses). Selain itu, dan yang lebih penting lagi adalah bahwa suatu riset program juga mempunyai suatu 'heuristika', yaitu perlengkapan untuk memecahkan suatu problem yang dibantu dengan teknik matematika akan dapat mengolah anomali-anomali, bahkan menjadikannya suatu bukti yang positif. Misalnya, para ilmuwan Newtonian akan mengecek kembali anggapan yang berhubungan dengan pembiasan atmosfer atau yang berhubungan dengan perambatan cahaya dalam atom-atom magnetik, jika suatu planet tidak bergerak sesuai dengan teori mereka. Mereka juga mungkin menemukan suatu planet yang belum dikenal sampai sekarang dan memperhitungkan posisi, kecepatan, dan masanya untuk menerangkan anomali tersebut. Lakatos mengemukakan: *And, even more importantly, the research programme has also a 'heuristic', that is, a powerful problem-solving machinery, which, with help of sophisticated mathematical techniques, digests anomalies and even turns them into positive evidence. For instance, if a planet does not move exactly as it should, the Newtonian scientist checks his conjecture concerning atmospheric refraction, concerning propagation of light in magnetic atoms,..... He may invent a hitherto unknown planet and calculates its position, mass and velocity in order to explain anomaly.*⁷⁸

Berdasarkan alasan diatas, pembedaan antara yang ilmiah (atau menurut Lakatos, riset program yang progresif) dan yang tidak ilmiah (atau riset program yang merosot) bukanlah hanya karena adanya serangkaian dugaan atau anggapan dan penyangkalan semata-mata tetapi bahkan semua teori berawal dan berakhir dengan penyangkalan. Lakatos menulis: *Science is not simply a trial and error, a series of conjectures and refutations...*

⁷⁸Liek Wilardjo, *ibid*, hlm. 118.

All Theories, in this sense, are born refuted and die refuted. Lebih dari itu, alasan lain yang dapat dikemukakan adalah karena riset program dapat memprediksikan adanya fakta-fakta baru yang tak terbayangkan sebelumnya (*They all predict novel facts, facts which had been either undreamt of ...*), karena dalam suatu riset program sebuah teori akan membawa pada suatu penemuan fakta baru yang sampai sekarang belum dikenal, dan sebaliknya riset program merosot, jika teori yang disusun hanyalah digunakan untuk mengakomodasi fakta yang telah dikenal (*Thus, in a progressive research programme theory leads to the discovery of hitherto unknown facts. In degenerating programme, however, theories fabricated only in order to accommodate known facts*).⁷⁹

Lakatos, dalam kaitan dengan hal di atas memberikan gambaran bahwa ketika Newton mempublikasikan bukunya yang berjudul *Principia*, bahkan tidak dapat menjelaskan teorinya secara tepat perihal gerakan bulan, pada kenyataannya gerakan bulan ‘menyangkal’ teori Newton. Tapi yang membuat teori Newton ‘bertahan’ adalah karena teori tersebut dapat memprediksikan fakta baru, sebagaimana digunakan oleh Halley untuk memperhitungkan, berdasarkan pengamatan atas ‘sepotong’ lintasan komet (yg kemudian dinamakan sesuai dengan namanya, Komet Halley), bahwa komet tersebut akan kembali tujuh puluh dua tahun lagi, bahkan Halley dapat memperhitungkan sampai ke hitungan menit dan lokasi yang tepat dimana komet tersebut akan terlihat (*When Newton published his Principia, it was common knowledge that it could not properly explain even the motion of the moon; in fact, lunar motion refuted Newton*) dan (*Halley, working in Newton’s programme, calculated on the basis of observing a brief stretch*

⁷⁹Liek Wilardjo, *ibid*, hlm. 119.

of a comet's path that it would return in seventy-two years' time: he calculated to the minute when it would be seen again at a well-defined point of sky. Contoh riset program yang merosot adalah Marxisme, yang hanya mampu menerangkan fakta-fakta yang telah terjadi (*The Newtonian programme led to novel facts; the Marxian lagged behind the facts and has been running fast to catch up with them*).⁸⁰

Lakatos juga mengkritik Kuhn, dengan menyatakan bahwa bila Kuhn benar bahwa revolusi ilmiah merupakan suatu perubahan yang irasional, maka tidak ada suatu demarkasi yang jelas antara yang ilmiah dan yang tidak ilmiah (atau pseudo ilmiah), tidak ada perbedaan antara perkembangan ilmiah dan kebusukan intelektual (*But if Kuhn right, then there is no explicit demarcation between science and pseudo science, no distinction between scientific progress and intellectual decay, ...*). Juga adalah merupakan revolusi ilmiah yang rasional jika para ilmuwan lebih memilih riset program yang progresif dibandingkan dengan riset yang merosot (*If we have two rival research programme, and one is progressing while the other is degenerating, scientist tend to join the progressive programme. This is the rationale of scientific revolution*).⁸¹

Selain kritik dan koreksi diatas, Lakatos juga mempunyai posisi yang mirip dengan orang-orang yang dikritiknya di atas, dengan menyatakan bahwa nilai ilmiah dari suatu teori itu independen dari pikiran manusia yang menciptanya atau yang memahaminya (*...scientific value of a theory is independent of human mind*). Namun demikian Lakatos sekaligus juga, seperti Kuhn, mengakui bahwa masalah ilmu pengetahuan bukanlah hanya urusan orang-orang filsafat akan tetapi mempunyai rele-

⁸⁰Liek Wilardjo, *ibid*, hlm. 119.

⁸¹*Ibid*, hlm. 120.

vansi dan implikasi politik, sosial dan etik yang penting (...is not merely a problem of armchair philosophy: it is of vital social and political relevance) (is not pseudo-problem of armchair philosophers: it has grave ethical dan political implications).⁸²

PENUTUP

Sebagai *akhirul kalam* dari tulisan ini kiranya dapat digaris bawahi bahwa perkembangan ilmu pengetahuan pada akhir abad XX yang sangat pesat itu agaknya telah menghadapkan manusia pada berbagai masalah yang sebelumnya tak terbayangkan. Berbagai persoalan tersebut agaknya pula telah merasuk ke setiap relung kehidupan dan saling bersilang membentuk jaringan kompleks yang hampir tak memungkinkan untuk menghindarinya. Pandangan Aristoteles yang menyatakan bahwa baik ilmu teoritis maupun empiris adalah tidak berpamrih sudah menjadi kuno, dan setelah itu terbitlah pandangan baru dari Francis Bacon yang menyatakan bahwa “*Knowledge is power*”. Ilmu pengetahuan kemudian diterapkan dalam berbagai bidang, seperti teknik dan industri, yang dampaknya dapat dirasakan sekarang: revolusi industri pertama (mesin mekanis), revolusi ke dua (listrik dan pemakaian sinar), revolusi ketiga (atom, komputer, *chips*), dan mungkin akan diteruskan ke revolusi keempat: manusia berada di pinggir kematian. Perkembangan tersebut pada akhirnya akan berhadapan dengan matra etis: pertama, dalam diri ilmuwan yang mengembangkan ilmu (dengan prinsipnya ‘lakukan apa saja sejauh *mungkin dilakukan*’); dan kedua, dalam diri manusia lain yang berada dalam dunia modern ini (dengan prinsipnya ‘lakukan sesuatu asalkan semakin meningkatkan kemanusiaan’).⁸³

⁸²*Ibid*, hlm. 114-115, dan 121.

⁸³Verhaak, *op. cit.*, hlm. 183.

Lebih dari itu, setelah melihat perkembangan ilmu pengetahuan pada akhir abad XX dan dampaknya, ada dua kecenderungan yang dapat disebut: *pertama*, kecenderungan yang terjalin pada jantung setiap ilmu pengetahuan untuk maju terus seakan tanpa henti dan tanpa batas; *kedua*, kecenderungan atau hasrat untuk selalu menerapkan apa yang dihasilkan ilmu pengetahuan, baik dalam dunia mikro maupun makro. Dua kecenderungan itulah yang harus dicermati dan disadari oleh manusia agar kecenderungan tersebut tidak digunakan untuk hal-hal yang justru akan menghancurkan umat manusia sendiri (seperti perlombaan senjata), tapi tetap harus digunakan demi kesejahteraan manusia sendiri. [*]

BACAAN PENDUKUNG

- Blackburn, Simon, 2008, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press diindonesiakan oleh Yudi Santoso, 2013, *Kamus Filsafat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kuhn Thomas S., 1993, *Peran Paradigma Dalam Revolusi Sain*, penerjemah: Tjun Surjaman, Bandung: Remaja Rosda Karya
- Lakatos, *Science and Pseudo-Science* dalam Liek Wilardjo, 2000, *Diktat Kuliah Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Program Magister Ilmu Religi dan Budaya, Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta.
- Mudhofir, Ali, 2001, *Kamus Filsuf Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Muhadjir, Noeng, 2001, *Filsafat Ilmu: Positivisme, Post-Positivisme, dan PostModernisme, Edisi II*, Yogyakarta: Rake Sarasin.
- Mustansyir, Rizal, t.t., *Materi Kuliah Filsafat Ilmu*, Program S2

Ilmu Filsafat, Yogyakarta: Fakultas Filsafat UGM.
Verhaak, C, dan Imam, Haryono, R., 1992, *Filsafat Ilmu
Pengetahuan, Telaah Atas Kerja Ilmu-Ilmu*, Jakarta: PT.
Gramedia.



BAGIAN KETUJUH

**SENI SENI SPIRITUALIS:
MENZELAM KE DASAR PEMIKIRAN SENI
IQBAL DAN SCHUON*)**

PENGANTAR

Kecenderungan relijiusitas di dalam seni seyogyanya dipandang sebagai sebuah realitas yang harus dipandang secara utuh. Sebab sesungguhnya antara seni dan agama bertaut kuat pada kedalaman jiwa dan perasaan yang sangat indah, suatu zona khusus di balik realitas alam ini. Sejujurnya memang harus diakui bahwa seni-seni keislaman belum banyak disentuh oleh para seniman kita untuk diberi warna seni secara tersendiri. Secara murni mereka masih dalam taraf pencarian atau andai pun rona-rona itu telah mereka taburkan, barulah sekedar mengimbangi ‘pihak lain’ yang tidak diwarnai oleh nilai-nilai yang khas itu. Ataukah memang senyatanya seni itu se-

*)Tulisan ini pada tahun 2002, pernah dimuat dalam *Jurnal HARMONIA*, UNESA, Semarang.

seungguhnya merupakan 'wilayah terlarang' yang hanya boleh dimasuki dan dinikmati oleh sekelompok tertentu saja, sebab nyatanya hanyalah kaum sufi saja yang telah secara berhasil menemukan keindahan ketuhanan melalui olah batini mereka. Sastra sufi merupakan titik temu yang mempertautkan dunia seni dan wilayah ketuhanan sehingga mampu memberikan sebingkai kepuasan puncak keindahan dan kenikmatan keimanan. Mereka kaum sufilah yang secara menggema telah mampu menggaungkan *innallaha jaml wa tuhibbu al jamaal* sehingga mereka pun memiliki peran yang cukup penting dalam sejarah Islam, terutama dalam penyebaran agama Islam di berbagai belahan di bumi.

Tulisan yang sesungguhnya merupakan saduran dari beberapa bacaan ini,⁸⁴ meskipun tidak mengungkapkan setiap sisi secara mendetail tetapi merupakan usaha untuk mencoba menyelami pada kedalaman dasar pemikiran dua tokoh muslim terkemuka, yaitu Muhammad Iqbal dan Frithjof Schuon, khususnya pemikiran mereka tentang seni.

MUHAMMAD IQBAL DAN KARYA-KARYANYA

Ada beberapa pendapat seputar hari kelahiran Iqbal. Misalnya saja Miss Luce-Claude Maitre menulis bahwa Iqbal lahir pada tanggal 22 Pebruari 1873 di Sialkot Punjab. Sementara itu ada yang menulis bahwa Iqbal lahir di Sialkot pada tanggal 9 November 1877. Sementara itu pula ada catatan lain yang mengutip tahun tahun 1876 dan 1887 adalah sebagai tahun kelahiran Iqbal. Yang jelas, seorang sarjana Pakistan yang dinilai paling kompetens dan orotitatif mengenai Iqbal bernama S.A. Vahid telah menetapkan tahun kelahiran Iqbal adalah

⁸⁴Semoga Allah *Azza wa Jalla* selalu memberkati kepada para penulis yang tulisannya disadur dalam tulisan ini. (pen.)

tahun 1877. Ayah Iqbal bernama Syaikh Nur Muhammad, seorang lelaki yang cerdas, gagah, tetapi santun dan memiliki perasann mistik yang luar biasa meskipun tidak pernah mengeyam pendidikan formal. Di kalangan teman-temannya ia dijuluki *Un Parh Falsafi* (Si Filsuf tanpa Guru). Ibunda Iqbal bernama Imam Bibi seorang wanita yang sangat relijius dan memiliki kesadaran yang mendalam mengenai iman dan ihsan. Kedua orang tuanya inilah yang telah meletakkan fondasi yang kokoh bagi bangunan pemikiran Iqbal kelak.

Iqbal, meskipun leluhurnya keturunan Brahmana Kasymir tetapi keluarganya telah menganut agama Islam sejak beberapa generasi sebelumnya. Sang Pujangga ini mendapat pendidikan dasar dan menengah di Sialkot. Sejak masih belia dia menulis puisi. Agaknya dia bernasib baik sebab mendapatkan seorang guru yang dapat melihat bakat kemampuannya dan memberinya semangat di setiap kesempatan, dialah Sayyid Maulana Mir Hasan (1844-1929) seorang professor sastra Timur pada Scotch Mission College, tokoh yang pertama kali mengenali bakat puisi Iqbal. Sayyid Maulana Mir Hasan memang sudah kenal ayah Iqbal, Syaikh Nur Muhammad, sejak lama. Ketika Iqbal lulus dengan pujian (*cumlaude*) dari sekolah menengah pada tahun 1892 dan memperoleh beasiswa Scotch Mission College, Mir Hasan membujuk Syaikh Nur Muhammad untuk mengizinkan Iqbal melanjutkan studinya. Oleh karena itu sejak 5 Mei 1893, Iqbal secara resmi menjadi mahasiswa perguruan tinggi tersebut, dengan mengambil kuliah ilmu-ilmu humaniora. Intelektualitas Iqbal mulai berkembang pesat dari perguruan ini. Di bawah bimbingan Mir Hasan, Iqbal bersama-sama murid yang lain mempelajari puisi-puisi Arab dan Persi. Beliau pulalah yang mengajari Iqbal cara mengubah puisi Klasik Urdu dan Persi. Iqbal kemudian menda-

patkan bimbingan dari pakar puisi Urdu dan penyair yang tak tertandingi, Nawab Mirza Khan Dagh (1831-1905). Bersamanya Iqbal berada pada jalan sukses dan popularitas internasional.

Pada tahun 1892, ketika Iqbal belum merampungkan studinya di Scotch Mission College, oleh orang tuanya dinikahkan dengan Karim Bibi anak perempuan seorang dokter kaya yang tinggal di Gujarat bernama Bahadur 'Atta Muhammad Khan. Pasangan ini hidup harmonis selama lebih dari dua dasawarsa dengan dikaruniai tiga orang anak. Anak pertama bernama Mi'raj Begum (1895-1914), anak perempuan yang cerdas ini meninggal setelah sebelas kali gagal operasi akibat serangan kelenjar limfa. Anak yang kedua laki-laki bernama Aftab Iqbal lahir pada tahun 1923 satu-satunya anak Iqbal yang hidup dan berhasil memperoleh Magister Filsafat. Sedangkan anak ketiga lahir pada tahun 1901 tetapi anak laki-laki ini wafat beberapa waktu berselang setelah kelahirannya. Kehidupan rumah tangga Iqbal makin tak tertahankan setelah ia dan istrinya menuai banyak perbedaan dan akhirnya pada tahun 1916 merekapun memutuskan untuk hidup berpisah.⁸⁵

⁸⁵Iqbal memiliki sahabat karib wanita yang tidak dinikahnya karena ego yang 'harus' dia pertahankan, namanya Faizee, seorang wanita muslim *Avant-Garde* India yang dikenalnya saat studi di Eropa. Wanita lain yang pada tahun 1909 sempat dinikahnya adalah Sardar Begum, seorang wanita cantik dari keluarga terhormat Kashmir. Karena beberapa hal, Iqbal menikahi wanita itu dua kali. Setelah pernikahannya yang kedua dengan wanita itu pada tahun 1913 Iqbal dikaruniai seorang putra bernama Javid Iqbal (lahir 1924), dan seorang putri bernama Munirah (lahir 1930). Seperti juga ayahnya Javid memperoleh gelar Doktor dari Universitas Cambridge, dan menjadi pengacara di Lahore, setelah mendapatkannya dari Lincoln's Inn London. Sardar Begum memberi kepada Iqbal cinta, kedamaian, dan pengabdian hingga wanita itu meninggal pada 23 Mei 1935.

Pada tahun 1895 Iqbal pindah ke Lahore dan memasuki Government College. Dengan wawasan dan pengalaman intelektualitasnya, dari Government College, Iqbal secara perlahan-lahan menggantikan bahasa Persi dengan bahasa Urdu di seluruh India. Di Lahore ia berkenalan dengan seorang misionaris Barat yang monumental yang kemudian masuk Islam dan menjadi gurunya. Professor filsafat modern terkemuka itu bernama Sir Thomas Arnold. Bila Mir Hasan telah mengajarnya esensi kebudayaan Islam, maka Sir Thomas Arnold mengenalkan kepadanya kesusasteraan dan pemikiran Barat. Dalam diri Arnold, Iqbal mendapatkan sosok guru yang patut dicintai, yang telah memadukan dalam dirinya pengetahuan yang luas tentang filsafat Barat dan pengertian mendalam atas kebudayaan Islam dan kesusasteraan Arab. Arnold jugalah yang mendorong Iqbal untuk mendapatkan pendidikan yang lebih tinggi di Eropa. Maka selama tiga tahun sejak 1905, ia melanjutkan studinya di Eropa. Masa tiga tahun ini merupakan masa yang cukup penting dan menentukan bagi perkembangan pemikirannya. Di Cambridge ia belajar kesusasteraan Persi di bawah bimbingan dua orang orientalis, yaitu E.G. Browne dan Reynold A. Nicholson, juga filsafat di bawah bimbingan Professor John Mac Taggart dan James Ward, lalu memperoleh gelar doktor bidang filsafat *dictoris philsiphiae gradum* pada 4 November 1907 di Universitas Munich dengan judul disertasi *The Development of Metaphysics in Persi*. Disertasi ini diterbitkan di London dan dipersembahkan untuk Sir Thomas W. Arnold. Di Universitas London ia ditunjuk sebagai guru besar bidang bahasa Arab, tetapi enam bulan kemudian ia meletakkannya untuk kemudian mengabdikan diri dalam bidang hukum. Iqbal adalah seorang jenius yang memiliki kecakapan tak tertandingi, filsuf, ahli bahasa, ahli hukum, guru, politisi, penyair, dan pe-

nulis prosa. Sajak-sajaknya banyak ditulis dalam dua bahasa, yaitu Inggris dan Urdu dengan subjek filsafat, sastra, politik, dan ekonomi.

Ada satu keputusan penting dalam perkembangan puisinya selama di Eropa, yaitu beralih dari bahasa Urdu ke bahasa Persi. Iqbal merasa bahasa Persi merupakan media yang paling sesuai bagi pengungkapan inspirasi puisinya.

Tahun 1915 Iqbal menerbitkan *magnum opus*nya berjudul *Rahasia Diri (The Secret of the Self* atau *Asrar-i-Khudi*), di Lahore. Ia pun menjelaskan kepindahannya dari bahasa Urdu ke bahasa Persi⁸⁶ dengan untaian kata-kata berikut ini:

*Puitisasi bukanlah tujuan matsnawi ini
Pemujaan keindahan ataupun pernyataan cinta bukan
tujuannya.
Aku orang India: Persi bukanlah bahasa ibuku;
Aku ini bagai bulan sabit: cawanku belum lagi penuh.
Jangan cari keindahan gaya dalam pengungkapan,*

⁸⁶Mengutip Sadiq dalam *A History of Urdu Literature*, Hafeez Malik dalam Ihsan Ali Fauzi dan Nurul Agustina (ed.), menjelaskan bahwa para kritikus sastra Urdu tidak sependapat dengan Iqbal yang memandang bahasa Urdu tidak memadai ‘bagi beban ketegangan perasaan dan imajinasinya’ karena ‘beberapa puisi dalam *Bang-i-Dara* adalah bukti salahnya pandangan itu’. Kemungkinan Iqbal menginginkan publik pembaca yang lebih luas ketimbang masyarakat Muslim berbahasa Urdu di India saja, dan baginya bahasa Urdu adalah bahasa pengantar di dunia Islam. Dan memang nyatanya peralihannya ke bahasa Persi telah memungkinkannya untuk mendapat banyak pengikut di dunia Islam, terbukti hampir tak satupun negara Islam di dunia yang tak menerbitkan karyanya, baik dalam bahasa asli maupun dalam terjemahannya ke bahasa setempat. Selbihnya silahkan baca: Malik, Hafeez dan P. Lynda. Malik, 1992, *Filosof-Penyair dari Sialkot*, dalam Ihsan Ali Fauzi&Nurul Agustina (ed.), *Sisi Manusiawi Iqbal*, Bandung: Mizan, hlm. 34.

*Jangan cari dalam diriku, Khansar⁸⁷ dan Isfahan
Meski bahasa India semanis gula, Yang lebih manis
adalah tutur kata Persi.
Benakku terpaku oleh keindahannya.
Penaku menjadi ranting kecil di tengah Semak ter-
bakar,
Karena pikiranku yang anggun, hanya Persi yang se-
suai untuknya.
Duhai pembaca! jangan salah menilai cawan anggur,
Tapi timbanglah dengan cermat rasa anggur itu.⁸⁸*

Asrar-i-Khudi berisi gambaran tentang tema sentral filsafat Iqbal yang begitu orisinal dan memiliki kekuatan sehingga Professor Reynold A. Nicholson pun menerjemahkannya ke dalam bahasa Inggris dan diterbitkan pada tahun 1920. Karya Iqbal lainnya yang bertemakan filsafat adalah berjudul *Rumuz-i-Bekhudi (Misteri Peniadaan Diri)* terbit tahun 1918, berisi imbauan untuk peningkatan individu yang ditujukan pada kebangkitan kembali setiap insan dalam suatu masyarakat Islami yang sejati. Sementara itu *Bang-i-Dara (Pangilan Lonceng)* adalah karyanya yang berisi kumpulan sajak berbahasa Urdu. Karya ini menampakkan Iqbal dalam bingkai yang penuh keseimbangan antara sosok penyair dan filsuf. Karya lain yang memperlihatkan kecakapan tingkat tinggi dan penguasaan yang sempurna dalam berbahasa terbit pada tahun 1823, karya ini berjudul *Payam-i-Masyriq (Risalah Timur)* dan ditulis sebagai pasangan *Divan*-nya Goethe, berisi kumpulan sajak berbahasa

⁸⁷Nama sebuah kota yang berada pada jarak sekitar seratus kilometer arah Barat Laut kota Isfahan tempat kelahiran para penyair Persi. (pen.)

⁸⁸Hafeez dan Lynda, *ibid*, hlm. 32.

Persi. Setelah terbit *Zabur-i-Ajam* (Kidung Persi), Iqbal kembali menghasilkan karya besar yang ia sebut sebagai ‘*buku yang turun dari langit yang lain*’ berjudul *Javid Nama* (Kitab Keabadian) yang merupakan *Divine Comedia* dari Timur. Tahun 1935 dan 1936 menerbitkan dua kumpulan sajak berbahasa Urdu masing-masing berjudul *Bal-i-Jibril* (Sayab Jibril) dan *Zarb-i-Kalim* (Tongkat Musa). Kumpulan sajaknya yang berbahasa Urdu dan Persi yang terakhir dan diterbitkan setelah kemangkatannya berjudul *Armughan-i-Hijaz* (*Pemberian dari Hijaz*).

Iqbal menerima gelar kebangsawanan pada tahun 1922. Pada tahun 1926 menulis serangkaian teks ceramah yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris berjudul *Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Sebenarnya Iqbal merasa tidak begitu akrab dengan politik, akan tetapi terkadang terseret juga ke dalam kancah politik. Setahun setelah kehadirannya di Inggris, *All-India Muslim League* berdiri di India. Dua tahun kemudian (Mei 1908) di London dibuka *British Committee of the All-India Muslim League* di bawah pimpinan Sayyid Amir Aly, seorang mantan hakim di Pengadilan Tinggi Calcutta dan penulis beberapa studi ilmiah mengenai hukum dan sejarah Islam, diantaranya berjudul *The Spirit of Islam* dan *A History of Saracens*.⁸⁹ Tiga bulan sebelum meninggalkan Inggris, Iqbal terpilih sebagai anggota komite eksekutif, dan bersama Sayyid Hassan Bilgrami serta Sayyid Amir Aly dicalonkan sebagai anggota subkomite yang akan membuat rancangan peraturan Komite Liga Muslim India di Inggris. Sesampai di negeri India, lalu terpilih menjadi anggota Majelis Legislatif Punjab pada tahun 1927, dan pada tahun 1930 terpilih sebagai Presiden sidang tahunan Liga Muslimin. Tak pelak Iqbal pun ambil ba-

⁸⁹*Ibid*, hlm. 36.

gian dalam kehidupan politik di negerinya. Dalam periodisasi inilah ia merencanakan pemecahan persoalan bagi permasalahan politik di India, mendukung gagasan sebuah Negara Islam di Timur Laut India. Sejak itulah para pendukung Pakistan menganggapnya sebagai pemimpin mereka. Tahun 1932 ia ikut serta dalam Konferensi Meja Bundar di London sebagai anggota delegasi. Konferensi ini merencanakan pembentukan pemerintahan yang konstitusional di India. Pada tahun 1932 ini pula mengetuai Konferensi Islam. Tahun 1935 memperoleh gelar Doktor bidang Kesusasteraan dari Universitas Punjab.

Sejalan dengan perjalanan waktu, seiring dengan semakin menurunnya kesehatan dan usia yang semakin senja, pada tanggal 21 April 1938, Tuhan 'Azza wa Jalla berkenan memanggil Iqbal ke haribaan-Nya. Saat ajal menjelang, dengan bibir tersenyum, Iqbal mengucapkan kata-kata Rumi, gurunya:⁹⁰

*Telah beta lungsurkan sifat-sifat binatang,
dan betapun menjadi orang
lalu mengapa beta harus takut menyusut
ketika ajal kematian datang menjemput*

Inilah untaian kata-kata sang penyair yang sempat ditulis beberapa saat sebelum dia mangkat pulang ke pangkuan abadi Sang Kekasih:

*Bila beta telah pergi meninggalkan dunia ini,
Tiap orang kan berkata ia telah mengenal beta,
Tapi sebenarnya tak seorangpun kenal kelana ini,
Apa yang ia katakan, siapa yang ia ajak bicara, dan
dari mana ia datang*

⁹⁰Miss Luce-Claude Maitre, 1981, Introduction to the Thought of Iqbal, diindonesiakan oleh Johan Effendi *Pengantar ke Pemikiran Iqbal*, hlm. 18-19.

Iqbal memang telah pergi mendahului kita, namun tak bisa disangkal bahwa dia semakin terkenal dan dipuja.

*Apakah kau sekedar butiran debu?
Kencangkan simpul pribadimu, pegang selalu wujudmu
yang alit,
Betapa keagungan memulas pribadi seseorang,
Dan menguji kilau cahayanya di kehadiran surya,
Lalu pahatkan kembali rangka lama kepunyaanmu,
Dan bangunlah wujud baru, wujud yang bukan semu,
Atau pribadimu cuma lingkaran asap*

(Javid Nama)

*Kenali dirimu baik-baik!
Kaulah bunga alam semesta, Kaulah sari pati bangsa
Wahai insan! Kau adalah murid mata dunia*

(Ghalib)

IQBAL DAN PEMIKIRAN SENINYA

Fungsi seni dalam kehidupan sosial dapat berperan sebagai alat untuk perubahan, baik berubahan sosial, budaya, mau pun politik. Seni juga dapat bermain sebagai pemacu proses perkembangan peradaban. Dalam pada itu, setiap kita barangkali sepakat bahwa ekspresi seseorang tentang seni tidak akan terlepas dari karakter dan pengalaman yang tercermin dan diperoleh sepanjang kehidupan seseorang itu, artinya lingkungan seseorang akan banyak mempengaruhi nafas dan jiwa seninya, dan harus diakui bahwa jiwa seseorang, apalagi jiwa seorang seniman yang pada umumnya memang sangat peka, sangat dipengaruhi oleh setting sosial tempat mereka hidup dan berada. Dengan kata lain, ekspresi seni seseorang itu pada dasarnya adalah tanggapan atas impresi lingkungan sosial mereka yang pada gilirannya akan menentukan nafas, jiwa, dan struk-

tur seninya. Demikian pula dengan Iqbal, pandangan seninya, atau lebih tepatnya doktrin keseniannya, merupakan cerminan kepribadiannya yang sudah barang tentu banyak dipengaruhi oleh kondisi dan situasi sosial yang berlangsung di kala masa hidupnya. Pada sudut tertentu, pandangannya terhadap seni jelas merupakan gambaran yang mencerminkan situasi masyarakat yang baru keluar dari masa kemunduran. Dan inilah satu hal yang memang dicita-citakan oleh Iqbal, lewat puisinya, bangkit dan keluar dari masa kemunduran, sebagaimana yang ia tuliskan dalam prologue *Asrar-i-Khudi*, berikut:

...Dengan mata yang cerah dan rangkum alam

Pandanglah dunia,

Dan bangunlah!

Bangunlah dari tidur lelap

Bangunlah dari lena sekejap

Bangkitlah!

Bangunlah dari lena sekejap

Bangkitlah!

Dalam kaitannya dengan pandangan Iqbal terhadap seni, ada satu hal yang mesti harus dimengerti bahwa pandangan seninya itu tidak terlepas pula dari pandangan filsafatnya. Filsafat Iqbal adalah filsafat yang mampu menyingkap gambaran masa depan secara menakjubkan. Ia memerdekakan manusia dengan mengajarkan: bagaimana menjadi tuan bagi nasibnya sendiri. “*Mawar-mawar yang belum mekar tersembunyi dalam jubahku*” ujar sang filsuf penyair itu suatu ketika, dan kini mawar-mawar itu telah mekar terangkai begitu indah. Memang, bagi Iqbal puisi merupakan *lingkaran cahaya* dalam filsafat yang sesungguhnya. Padahal, puisi dan filsafat oleh banyak kalangan dinilai sebagai dua hal yang memiliki wilayah intelektual yang tidak sama dalam diri manusia, dua hal yang

sangat kontradiktif. Puisi berada dalam wilayah ‘rasa’ yang spontan, halus, melodis dengan media spiritual yang tak mudah terungkap lewat mediasi prosa, sedangkan filsafat berada pada wilayah rasional yang kering, dingin, tanpa emosi, dan logis. Namun demikian, nyatanya Iqbal mampu memadukan keduanya. Filsafat Iqbal mampu merengkuh mesra puisi dan terpadu dalam paduan karakter yang sangat mulia. Dalam diri Iqbal tercatat prestasi yang luar biasa. Jika filsafat dikatakan berasal dari dan berada dalam pikiran sementara kedudukan puisi berada dalam kalbu, maka Iqbal mampu menciptakan lingkaran yang melingkup keduanya dan bisa saling menambah serta melengkapi sehingga terciptalah puisi filsafat yang berkelas tinggi.

Pandangan seni Iqbal nampaknya memang sejalan dengan filosofinya yang dinamis dan penuh vitalitas. Iqbal mampu memanfaatkan kekuatan ‘intuisi massa’ yang terpendam dalam masyarakat muslim dan dibimbingnya menuju ke arah kesejahteraan umat manusia. Ia yakin bahwa kehidupan umat manusia itu sesungguhnya dipenuhi dengan berbagai kemungkinan yang tak terbatas, bahwa manakala manusia mau dan mampu menggunakan kekuatan yang ada dalam dirinya (*khu-di*) maka akan memperoleh kekuasaan atas alam semesta. Keyakinannya itu ia tuangkan dalam bingkai media puisi, bukan melalui logika ataupun diskusi rasional. Baginya perasaan puitis memiliki kekuatan daya tembus yang sanggup merasuk ke dalam relung hati yang paling dalam dan pada saatnya akan muncul sebagai ‘kesatuan spiritual’ yang dahsyat untuk mencapai ide-ide mulia, dan memang Iqbal mampu membuktikan dirinya sebagai seorang seniman yang memiliki kekuatan untuk membuat orang lain ikut merasakan tingkat intuisi dalam pengalaman penghayatan pentingnya. Ia mendasarkan seninya

pada perhatiannya terhadap kehidupan manusia secara luas. Baginya, dogma Victor Hugo: seni untuk seni adalah kebohongan yang menipu dan mengajak manusia kepada kemerosotan kehidupan. Seni bukanlah semacam tempat pelarian dari kenyataan hidup, tetapi seni itu merupakan bagian dari kehidupan dan kepribadian. Seni adalah cerminan citra gerakan jiwa yang ideal dalam cinta yang mengungkapkan dirinya sebagai kesatuan dari kehidupan dan kekuatan. Oleh karena itu fungsi dan tujuan seniman sejati adalah mengekspresikan bentuk seni yang bermanfaat bagi kemanusiaan (*Muraqqa-i-Chughtal*, dalam Asif Iqbal: 111-112). Iqbal telah membawa angin perubahan untuk keluar dari menara gading estetika yang telah menjadi tempat hidup bagi penyair-penyair Urdu dari generasi ke generasi seperti dalam surga orang-orang tolong, sementara perubahan sosial dan politik besar-besaran terjadi di sekitar mereka.⁹¹ Dengan ketetapan hati yang kokoh, Iqbal mengangkat syair Urdu dari lubang kemerosotan. Baginya tujuan seni, termasuk syair, adalah memperkaya kehidupan dan diri manusia. Seni yang gagal memberikan kelengkapan dan kebenaran hidup, maka seni tersebut tidak memiliki arti apa-apa bagi kehidupan. Fungsi utama seni bukan saja kesenangan atau kegembiraan akan tetapi fungsinya berperan sebagai media pengembang sikap yang penuh dengan vitalitas dan dinamis. Seni, terutama puisi dan kesusasteraan, adalah alat yang berfungsi untuk memberikan kekuatan hidup yang mempengaruhi nilai-nilai kemanusiaan. Seni ternyata tidak terlepas dari kehidupan oleh karena itu seniman harus selalu mendekati kehidupan. Hanya dengan menjadi orang yang memiliki kekuatan kehidupan, seniman dapat mengekspresikan pengalaman hidupnya dengan perasaan yang dirasakan. Seni

⁹¹Hafeez dan Linda, *op.cit.*, hlm. 346.

akan mengalami kemerosotan apabila terlepas dari kenyataan kehidupan manusia sebagai pencipta dan pelaku seni, sebab sesungguhnya seni bukanlah hayalan semu semata. Justru lewat senilah seorang seniman (seharusnya) menemukan dunia baru dalam kenyataan biasa yang terjadi dalam hidupnya, yang akan ia tampilkan melalui pengalaman intuitifnya dalam realitas yang hidup dan kreatif. Dalam ekspresi seni semacam inilah kebenaran dan keindahan akan berpadu mesra seakan tanpa batas.

Iqbal menolak 'seni untuk seni' dan mendukung 'seni untuk kehidupan'. Ia mengkritik pandangan Plato tentang seni yang menganggap imajinasi untuk imajinasi, dari bayangan untuk bayangan, dan dari illusi untuk illusi. Ia mencela ingatan spiritual dan kepasifan moral yang dibangkitkan dari dunia hayali utopis. Baginya, seni itu tidak bisa menjadi tiruan dari tiruan. Tujuan seni adalah menciptakan masyarakat yang maju dan sehat dalam perspektif dasar sejarah realistik yang sesuai dengan kenyataan hidup. Tegasnya, tujuan seni adalah hidup itu sendiri. Seni harus menciptakan kerinduan kepada hidup yang abadi, karena itu seniman haruslah mampu membangun kepribadian, pelopor fajar kebangkitan dan harus mampu memompa semangat kejantanan dan keberanian menuju kemajuan sosial. Fungsi sejati seni adalah menghidupkan gairah kehidupan. Seniman yang sejati adalah seniman yang dirahmati Tuhan dan menjadi teman kerja-Nya, seniman yang sebenarnya adalah seniman yang bertujuan mencapai asimilasi sifat-sifat Tuhan di dalam dirinya dan mampu memberi aspirasi tak terbatas kepada sesamanya. Lewat seni, Iqbal ingin mencapai ide *renaissance* kebudayaan Islam. Itulah beberapa fungsi dan tujuan seni dalam pemikiran Iqbal.

Dalam sebuah tulisannya yang berjudul *About Iqbal and His Thought*, M. M. Syarif menuliskan bahwa Iqbal adalah seorang seniman ekspresionis. Sebagaimana dipahami bahwa doktrin seni ekspresionis memiliki empat bagian pokok, *pertama*: seni adalah aktivitas yang mandiri dan steril dari segala macam etis, *kedua*: seni adalah aktivitas yang tidak sama dengan kegiatan intelek, *ketiga*: seni adalah aktivitas yang ditentukan oleh perkembangan kepribadian pemilikinya (seniman), *keempat*: apresiasi adalah penghidupan kembali pengalaman seniman dalam diri penanggap. Dalam kaitan ini, Iqbal menentang doktrin *pertama* sebab baginya seni itu berada di bawah naungan moralitas bukan merupakan wilayah yang steril dari berbagai macam etis. Dalam pada itu sebagaimana yang ia tuliskan dalam *Reconstruction of Thought in Islam*, ia mendukung doktrin *kedua* sepanjang doktrin itu membawakan pandangan bahwa kerja intelek bersifat memotong-motong; dan menangkap Hakikat hanya sepotong-sepotong, sedangkan intuisi menangkap keseluruhan. Iqbal sependapat dengan Bergson yang menempatkan intuisi sebagai bentuk yang lebih tinggi dari pada intelek. Terhadap doktrin *ketiga* dan *keempat* Iqbal sepenuhnya setuju sebab memang baginya seni adalah ekspresi-diri sang seniman. Dari posisi ini kita dapat melihat Iqbal sebagai seorang ekspresionis.

Nampak jelas bahwa Iqbal, di satu sisi menempatkan seni di bawah moralitas dan pada sisi yang lain menganggap seni sebagai ekspresi-diri sang seniman. Sebagai bawahan moral, baginya tak satupun yang bisa disebut dengan seni jika sesuatu itu tak mampu menimbulkan nilai-nilai cemerlang dan menciptakan harapan baru kerinduan dan aspirasi baru bagi peningkatan hidup manusia, betapapun ekspresifnya kepribadian seniman itu. Pada sisi yang lain, setiap karya yang mengekspresi-

kan kepribadian seniman tentulah secara moral baik, jelek, atau biasa saja adalah karya seni yang sesungguhnya. Bisa jadi, baris-baris syair yang tidak puitis dilihat dari sisi pandangan fungsionalisme vitalistis Iqbal, akan tetapi merupakan puisi yang bernilai tinggi dari sisi ekspresionismenya sebagai teori seni.

Iqbal telah menempatkan seni pada jalan yang benar, yakni ke arah pencapaian kehidupan dan pemikiran yang paling tinggi. Dengan tuntunannya, ia telah mengantarkan kita melewati jalan panjang. Kemudian ia 'meninggalkan' kita se-
raya berkata:

Janganlah berhenti, teruslah berjalan.

Engkau mencapai tingkat demi tingkatan.

Jangan berhenti diantara salah satu tingkatan itu,

Ambillah selalu yang paling akhir,

Teruslah mendaki dan mendaki hingga ke ketinggian yang lebih tinggi dan lebih tinggi lagi.

FRITHJOF SCHUON DAN KARYA-KARYANYA

Frithjof Schuon, yang berganti namanya menjadi Muhammad Isa Nuruddin setelah memeluk agama Islam, lahir di Basle Switzerland pada tanggal 18 Juni 1907. Ayahnya seorang pemusik biola konser keturunan Jerman Selatan yang sangat meminati sastra dan bergelut dalam kehidupan spiritual. Dia adalah figur ayah yang banyak mewariskan inspirasi dan gairah spiritual pada diri Schuon, setelah dewasa kelak. Ibunya adalah seorang keturunan dari keluarga Altasia yang telah pindah ke Mulhouse Perancis sepeninggal suaminya itu. Di kota inilah Schuon melanjutkan pendidikan formalnya hingga perguruan tinggi, setelah mengenyam pendidikan dasarnya di Jerman. Tak heran bila ia mampu menguasai dua bahasa itu secara fa-

sih yang kelak sangat membantunya untuk dapat membaca dengan serius karya-karya metafisika filsuf kedua negeri tersebut, bahkan mampu mengartikulasikan kembali hasil bacaannya itu ke dalam bentuk buku-buku dalam kedua bahasa itu secara lancar.

Dengan berbekal minat yang begitu besar pada pelacakan kebenaran metafisika 'warisan' ayahnya, Schuon mampu meneliti secara serius atas karya-karya besar seperti Upanishad dan Bhagavat Gita, juga karya-karya besar filsuf Perancis seperti Rene Gueneon, sehingga benar-benar semakin menguatkan intuisi intelektualnya. Dia adalah sosok yang gemar melakukan penelusuran literatur dan perjalanan ke berbagai tempat penting di dunia sehingga menyebabkan ia memiliki kontak langsung dengan berbagai otoritas spiritual serta menyaksikan berbagai budaya di berbagai tempat yang ia kunjungi.

Setelah satu setengah tahun mengabdikan diri kepada angkatan bersenjata Perancis, Schuon mengundurkan diri dan bekerja sebagai desainer pakaian sambil belajar bahasa Arab pada sekolah-sekolah masjid di Perancis. Di samping itu iapun secara lebih mendalam semakin menekuni seni tradisional Perancis sehingga semakin implikatif antara apa yang ia pelajari di masa mudanya dulu dan yang ia temukan saat di Perancis kini. Pada tahun 1932, ia sempat menjalani perjalanan ke Algeria yang mengantarkannya pada puncak pertumbuhan intelektual dan keakraban artistik dunia tradisional. Di sanalah ia bertemu dengan Syaikh Ahmad al 'Alawi, seorang pemimpin sufi yang darinya ia cepat banyak wawasan dan pemikiran spiritualnya. Pada tahun 1935, ia lalu mengadakan perjalanan ke Marokko Afrika Utara, dan pada tahun 1938-1939 ke Mesir yang menyebabkan ia bertemu dengan Rene Gueneon seorang tokoh yang telah lama dikaguminya. Pertemuan dengan

sang tokoh ini pun berlanjut dengan saling berkirim surat yang berlangsung hingga tahun 1950-an. Pada tahun 1939 ia berkunjung ke India, tetapi perang dunia kedua telah memaksanya kembali ke Eropa dan mengulangi pengabdianya yang kedua kepada militer Perancis bahkan sempat menjadi tawanan Jerman. Ia pun lalu mencari suaka ke Switzerland untuk mendapatkan status kewarganegaraan dan tinggal di sana selama lebih kurang empat puluh tahun dengan penuh wibawa sebagai pemikir terkenal, baik di mata orang Timur maupun orang Barat sendiri.

Schuon menikah dengan seorang wanita keturunan Jerman-Swiss, wanita pelukis berbakat yang memiliki minat tinggi terhadap agama dan metafisika. Pucuk dicinta ulam pun tiba, pasangan harmonis ini merengkuh kebahagiaan mendalam karena selalu seiring dan sejalan. Berkat istrinya ini Schuon semakin produktif menulis dan bersamanya pula ia semakin sering menjalani ziarah spiritual. Pada tahun 1959-1963 ia menerima undangan dari koleganya yang berasal dari suku Sioux dan Crow di Amerika Barat. Bersama isterinya, selama kurun waktu empat tahun itu ia menyaksikan berbagai aspek tradisi sakral suku-suku daratan tersebut dan secara sungguh-sungguh mempelajari dan menghayati kebudayaan keluarga-keluarga India itu, terutama keluarga James Red Cloud, kepala suku Sioux, dan keluarga Thomas Yellowtail, kepala suku Crow yang memiliki masyarakat dengan tradisi tari-tarian dan pengobatan. Seluruh rekaman ziarah spiritualnya itu ia tuangkan dalam beberapa karya khusus yang berkisah tentang cara hidup dan ritus pokok religi Indian, serta keindahan berbagai lukisan artistik. Ziarah spiritualnya di Negeri Indian itu, secara intelektual telah semakin memperkokoh keyakinannya akan pertalian yang kuat (*afinity*) antara spiritualitas Indian dengan universal-

tas spiritual esoteris. Bersama isterinya pula, pada tahun 1969, Schuon menjalani ziarah spiritual ke Andalusia dan singgah pula ke kediaman Sang Perawan Suci di Ephesus. Pada tahun 1980, mereka beremigrasi dan menetap di Amerika Serikat seraya tetap aktif menulis. Frithjof Schuon, sang Muhammad Isa Nuruddin pulang ke *rahmatullah* dengan tenang di sana pada tahun 1998. *Innalillahi wa inna ilaihi raji'un*.

Seluruh karya-karya Schuon selalu memancarkan universalitas intelektual dan esoteris spiritual yang tercermin sebagai citra indah pengalaman peziarahan spiritualnya. Satu di antara pengalamannya ialah saat ia bertemu dengan seorang tua Negro dan sangat dihormati di komunitas masyarakat Afrika Sinegal yang singgah ke Switzerland. Darinya Schuon mendapatkan jawapan bahwa: 'Tuhan adalah pusat, dan semua bergerak menuju kepada-Nya'. Karyanya yang berjudul *Islam and the Perennial Philosophy*⁹² mengetengahkan persoalan menge-

⁹²Buku ini diberi kata pengantar oleh Sayyed Hosen Nashr dan diterbitkan oleh World of Islam Festival Publishing Company, Ltd., pada tahun 1976. Karya ini pada tahun 1993 telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Rahmani Astuti dengan judul *Islam dan Filsafat Perennial* diterbitkan di Bandung oleh penerbit Mizan. Dalam kata pengantar itu Sayyed Hosen Nashr mengatakan bahwa Leibniz memang telah menggunakan istilah *the Perennial Philosophy* tersebut sebagai metode pencarian jejak-jejak kebenaran di kalangan para filsuf masa-masa terdahulu, dan pembicaraan tentang pemisahan antara yang terang dan yang gelap. Akan tetapi, sesungguhnya jauh sebelum Leibniz bahkan sebelum Steuchus, seorang filsuf muslim Persi yang hidup pada tahun 932-1030 M bernama Ibnu Maskawaih telah mengenalkan *Javidan Khirad* yang dalam bahasa Arab berarti *al-Hikmat al-Khalida* yang artinya *De Perenni Philosophia* (Steuchus), Filsafat Perennial. Maskawaih dalam karyanya itu mengulas berbagai pemikiran para filsuf suci Persi Kuno, India, dan Romawi. Lebih jauh, sebenarnya ratusan tahun sebelum Maskawaih, para pemeluk Hindu Vedanta telah menghayati Sanatana Dharma 'agama abadi'. Doktrin tersebut kemudian menjadi fundamen filsafat

nai Tuhan, manusia, dan alam dalam kerangka spiritualitas universal dan relijiusitas transhistoris. Tentang *philosophia perennis* didefinisikan Schuon dalam karyanya yang berjudul *Echoes of Perennial Wisdom* (1992) sebagai '*Pengetahuan mistik universal yang telah ada sejak dulu dan akan selalu hidup untuk selamanya*' (*the universal Gnosis which always has existed and always will exist*). *Scientia Sacra*, demikian Sayyed Hosen Nashr menyebut filsafat perenial, merupakan sebuah istilah yang menggambarkan perspektif tradisional yang di Barat mulai bergaung pada awal abad XX lewat karya-karya Rene Gueneon dan seorang profesor Orientalis bernama Ananda Comaraswamy. Istilah ini diduga digunakan pertama kali oleh Agustinus Steuchus (1497-1548) untuk judul sebuah bukunya *De Perennia Philosophia* (1540).

Karya Schuon yang lain berjudul *The Transfiguration of Man*, berisi refleksinya yang terus mengembangkan wawasan spiritualitas dan kerja intelektual dengan sikap sadar dan kritis dalam rangka menemukan hakikat diri manusia. Penemuan ini dilakukan lewat pencariannya dalam tradisi filsafat perenial, sebab baginya tak ada filsafat kecuali satu filsafat tunggal dan satu-satunya agama yang memiliki integritas tinggi, yaitu *Sophia Perennis*. Ia sangat yakin hanya dengan filsafat perenial sajalah manusia bisa memahami kompleksitas diferensiasi yang ada di antara tradisi dan agama yang berlainan. Schuon agaknya memang terlahir untuk menjadi seorang manusia bijak, seorang *Gnostik*, seorang *Sufi*, yang mampu mengaktuali-

perenial yang banyak ditemukan dalam tradisi Yunani Klasik (Plato), juga dalam tradisi Kristiani lewat mistikus dan teolog Jerman terkemuka: Meister Eckhart. Pandangan yang secara tradisional dipelihara sebagai pedoman dan pegangan hidup ini, dalam Islam dikenal dengan istilah '*Sufi*' dan '*Gnostis*' dalam tradisi Kristiani. (pen.)

sasikan semua kekayaan batinnya, yang lahir ke alam nyata.

SCHUON DAN PEMIKIRAN SENINYA

Pemikiran Schuon mengenai seni tidak terlepas dari cara pandangya terhadap manusia. Ia meyakini bahwa manusia itu adalah *homo sapien*, yaitu makhluk yang memiliki kemampuan berbahasa baik secara lisan maupun tulisan. Ia juga yakin bahwa manusia adalah *homo faber*, yaitu makhluk yang memiliki kapasitas mental dan kemampuan mencipta baik berupa alat-alat praktis teknis maupun kreasi artistik. Karena daya artistiknya inilah maka seringkali pula manusia disebut sebagai makhluk berkesenian, dengan objek dan inspirasi utama alam raya. Sejalan dengan itu, tidaklah mengherankan manakala manusia seringkali ‘menjiplak’ alam untuk menciptakan karya-karya seninya. Dari sisi spiritual hal ini dapat dipahami sebab secara hakiki manusia itu tercipta dari ‘Citra Tuhan’, dan karenanya manusia memiliki kapasitas dan hak untuk mencipta.⁹³ Namun seringkali hal ini dimengerti secara berlebihan oleh para naturalis, seolah-olah merekalah yang mempunyai seni yang bernilai estetik paling mutlak. Padahal hal itulah yang justru mengantarkan mereka pada ‘titik kematian’ dimana karya mereka tak lagi berguna apalagi bernilai spiritual. *Toh*, mereka tidak akan pernah mampu menghidupkan lukisan dan patung-patung manusia yang mereka ciptakan, sebab me-

⁹³Dari sini nampak jelas perbedaan antara daya cipta manusia dan daya cipta Tuhan. Manusia menciptakan sesuatu, termasuk seni, dari sesuatu yang telah ada lalu dicipta menjadi sesuatu yang baru, sedangkan Tuhan menciptakan sesuatu dari yang belum ada sebelumnya (*creatio ex nihilo*) menjadi sesuatu yang baru melalui proses yang telah ditentukan-Nya (*Sunnatullah*) sehingga hasil kreasi manusia sampai kapanpun dan bagaimanapun juga tidak akan pernah sama dengan hasil kreasi Tuhan. *Wallahu a’lam bi al shawab.*

mang mereka tidak mampu menghidupkan tubuh-tubuh yang tak bernyawa. Seni naturalistik total memang sering mengabaikan sisi-sisi spiritual sehingga tidak ada yang sakral dan tak lagi memiliki binar ‘cahaya’, dan oleh karenanya efek ‘kedalaman’ seni naturalistik tinggal menjadi model tanpa makna apa-apa.

Sebuah karya seni dianggap ‘valid’ bukan karena kemampuan senimannya menjiplak alam, akan tetapi lebih karena ia mampu menerjemahkan apa yang ia pahami ke dalam satu bahasa yang baru. Karya seni juga dianggap ‘valid’ manakala sang seniman mampu menunjukkan perhatiannya yang mendalam terhadap apapun, dan karya seni itu dapat dibenarkan manakala ditampilkan sebagai produksi asli manusia, sebagai hasil imajinasi dan kontemplasi bukan menjiplak alam semata-mata. Seni bukanlah semata-mata estetika, tetapi lebih dari itu seni memiliki fungsi magis dan fungsi spiritual. Fungsi magis seni merupakan persembahan prinsip, kekuatan dan segala yang menarik serta simpatik secara magis, dan dalam fungsi spiritual seni menampilkan kebenaran dan keindahan dari kedalaman dimensi batininya. Dari fungsi spiritual inilah seni menggiring manusia kembali kepada *‘diri-Ku yang “bersemayam” di dalam dirimu’*. Kembali pada *peng-aku-an Aku yang meng-aku-i diri-Ku*.

Schuon juga menyoroti persoalan yang sering terjadi dalam dunia seni modern. Misalnya saja karya sastra modern yang ia nilai terlalu banyak menggunkan kata-kata murahan, dangkal, dan nyaris tak bermakna apa-apa. Perbendaharaan kosa katanya seringkali dipaksakan dan sangat jauh dari inti tulisan sehingga mengaburkan pesan yang ingin disampaikan. Sang pengarang terlalu mengosongkan diri, memudahkan ketenangan dan menghilangkan pengendalian diri, dengan demiki-

an sama saja dengan ia mengundang orang lain untuk mengosongkan diri mereka. Maka tercabiklah esensial, musnahlah pemahaman terhadap yang ‘tersembunyi’, dan memadamkan api pemahaman dimensi batini, kecenderungan seperti itu muncul pula pada karya puisi dan musik,⁹⁴ padahal kesejatan karya seni itu manakala dilakukan interiorisasi terhadap seni itu secara kontemplatif dan unitif, yaitu penggalian kedalaman batin sang seniman melalui permenungan yang terpadukan dengan Yang Mahaestetik. Menurut Schuon, seni-seni modern yang dihasilkan oleh seniman modernistik telah lama meniadakan makna dan dasar-dasar spiritual akibat pengaruh kebebasan yang mereka imani. Ini adalah tragedi ‘budaya’ modern yang kini tinggal menunggu saat-saat kehancurannya. Saat-saat kehancuran itu akan segera datang manakala mereka masih tetap mempertahankan hak-hak yang mereka klaim sebagai miliknya tetapi abai terhadap kewajiban-kewajiban yang harus mereka penuhi.

PENUTUP

Sebelum mengakhiri tulisan ini perlu kiranya digaris bawahi bahwa terdapat dua bentuk tujuan kosmis kegiatan seni, *pertama*: tujuan kosmis yang muncul dari ketidaksadaran, dimana seni adalah latihan untuk hidup lewat perburuan spontan atas dataran imajinasi, meningkatkan kehidupan dengan memberi kelegaan, dengan membebaskan hasrat-hasrat terpendam atau dengan pencurahan energi dalam kepribadian sang seniman. alam hal ini tentulah berpretensi biologis yang sungguh tidak disadari oleh sang seniman. *Kedua*: tujuan kos-

⁹⁴Silahkan dibaca pula wawancara khusus antara Goenawan Mohamad dengan wartawan *Jurnal Ulumul Qur’an*, Edy A. Effendi, terbitan Nomor 1, Vol IV, Th. 1993.

mis sebagai bagian intuisi lewat kesadaran yang disadari sepenuhnya oleh sang seniman, yaitu tujuan kosmis sebagai suatu ramuan objektif dalam intuisinya terhadap alam raya sebagai keseluruhan. Dalam intuisi sang seniman terkandung gagasan-gagasan kosmis sebagai pokok ekspresi seninya. Di sinilah seni mengandung muatan didaktis, sebab jiwa sang seniman terkuasai oleh dan terhiasi dengan etika yang sangat luas. Seni menjadi sebuah ekspresi impresi sang seniman terhadap sang Hakiki, yang indah-mendalam-penuh makna. Lewat seni Iqbal telah menuntun kita pada jalan yang benar menuju tingkat kehidupan dan pemikiran yang tinggi, Hakikat.

Hasil pencarian rasionalisme Cartesianistik adalah manusia modern yang sangat mengagungkan nalar dan tak lagi memiliki horizon spiritual yang sesungguhnya telah mengabaikan dimensi Transendental dan mengagungkan animalitas semata-mata. Manusia modern telah terpasung dalam kealfaan diri, sekularistik-materialistik yang pada gilirannya menjerembabkan mereka pada jurang yang *full of crisis*. Manusia modern telah benar-benar gagal menemukan hakikat dirinya yang berpangkal pada kerapuhan jatidiri dan krisis spiritual. Menyadari akan hal ini semua, Schuon lewat karya-karyanya mencoba untuk mencari dan menemukan jawab atas persoalan-persoalan penting yang sedang melanda manusia modern. Lewat karya-karyanya pula, Schuon menunjukkan jalan alteri bagi manusia kontemporer yang tak berdaya menghadapi persoalan pelik sains dan rasa was-was akan iklim nihilisme yang menggelayuti pikiran mereka. Atas dasar keprihatinannya terhadap manusia modern yang sibuk mencari pandangan hidup holistik dan hasrat kembali pada integritas dirinya, Schuon mennggoreskan karya-karyanya. Dalam pandangannya sebagai seorang perenialis manusia masa kini telah benar-benar berada

pada lembah kemerosotan karena telah kehilangan pengetahuan dan kesadaran akan dirinya serta terlalu bergantung pada sisi eksternal dirinya. Peradaban modern yang mereka ciptakan sendiri nyatanya tak mampu memberi pemenuhan akan kebutuhan spiritual dan transendental dalam kehidupannya di zaman modern. Modernitas pun semakin dangkal dan naif sebab tercerabut dari akar tradisional yang sesungguhnya merupakan induk semang yang telah melahirkan peradaban modern itu sendiri. Schuon menegaskan dalam perspektif perenial bahwa sesungguhnya abad modern itu tidaklah kehilangan bingkai-bingkai spiritual akan tetapi manusia modern yang telah mengaku menemukan *The New Age* itulah yang sedang berdiri rapuh di pinggiran bingkai-bingkai spiritual sehingga mereka pun hidup pada sisi marginal lingkaran eksistensinya, tidak pada sentral spiritualitas dirinya dan mereka pun semakin tak mengerti siapa jati dirinya. Schuon mengajak manusia modern yang Cartesianistik kembali kepada jalan yang lurus, dan menelusuri Kebenaran transenden serta Realitas ilahiah, meski hanya lewat media kata yang serba relatif dan terbatas. Schuon memberikan obat penawar racun dan penyembuh luka manusia modern yang terkoyak akibat nalar rasionalisme-empirisme dengan intuisi intelektual dan pandangan mata hati sehingga mampu menempuh perjalanan pulang kembali ke 'rumah asal'-nya, pulang menuju sang Diri, menuju pusat Diri. Dengan sinar cahaya ruh Ilahiah, dengan segenap sakralitas dunia, *al Hikmatu al Khalida* atau *Sophia Perennis* mengajak manusia menuju Kebenaran, Keindahan, dan Cinta yang melimpah ruah dalam penciptaan.[*]

BACAAN PENDUKUNG

- Honderich, Ted., (ed.) 1995, *The Oxford Companion to Philosophy*, New York, Oxford University Press.
- Malik, Hafeez dan P. Lynda. Malik, 1992, *Filosof-Penyair dari Sialkot*, dalam Ihsan Ali Fauzi&Nurul Agustina (ed.), *Sisi Manusiawi Iqbal*, Bandung, Mizan.
- Miss Luce-Claude Marite, 1981, *Introduction to the Thought of Iqbal*, diindonesiakan oleh Djohan Effendi: *Pengantar ke Pemikiran Iqbal*, Jakarta, Pustaka Kencana.
- Schuon, Frithjof, 1995, *The Transfiguration of Man*, diindonesiakan oleh Fakhruddin Faiz, *Transfigurasi Manusia, Refleksi Antrophosophia Perennialis*, Yogyakarta, Qalam.
- Schuon, Frithjof, 1976, *Islam and the Perennial Philosophy*, Word of Islam Festival Publishing Company Ltd.
- Schuon, Frithjof., (Muhammad Isa Nuruddin), 1993, diindonesiakan oleh Rahmani Astuti, *Islam dan Filsafat Perennial*, Bandung, Mizan.
- Schuon, Frithjof., 1996, *Ringkasan Metafisika yang Integral*, dalam Ahmad Norma Permata (ed.) *Perennialisme Melacak Jejak Filsafat Abadi*, Yogyakarta, Tiara Wacana.
- Syarif, M. M., 1976, *About Iqbal and His Thought*, Lahore, Institute of Islamic Culture.
- Yusuf Jamil, 1984, *Iqbal: Tentang Tuhan dan Keindahan*, Bandung, Mizan.



BAGIAN KEDELAPAN

KARL MARX DAN MARXISME: SEBUAH CATATAN^{*)}

Nama lengkapnya Karl Heinrich Marx, lahir tanggal 5 Mei 1818 di Kota Renish, Trier, Prusia (Jerman sekarang). Ayahnya seorang pengacara Yahudi sukses yang telah menjadi Kristen Protestan. Dalam perkembangan keagamaannya Marx malah meninggalkan agamanya itu, bahkan semua agama. Sejak kecil ia nampak telah memiliki kemampuan intelektual. Pada usia 18 tahun (1836) ia diterima sebagai mahasiswa pada Fakultas Hukum Universitas Berlin dan pada usia 23 tahun (1841) ia telah dipromosikan menjadi doktor bidang filsafat. Tak lama kemudian ia memimpin sebuah harian di Jerman yang radikal

^{*)}Catatan ini disandarkan pada beberapa tulisan, diantaranya dua karya Franz Magnis-Suseno yang diterbitkan oleh PT. Gramedia Pustaka Utama Jakarta pada tahun 2001 dan 2003 masing berjudul: “*Pemikiran Karl Marx, dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*”, dan “*Dalam Bayangan Lenin, Enam Pemikir Marxisme dari Lenin sampai Tan Malaka*”. (pen.)

liberal. Beberapa saat kemudian ia pindah Paris. Di sinilah Marx berkenalan dengan seseorang yang pada saatnya nanti menjadi sahabat karibnya Friedrich Enggel (1820-1895). Bersama karibnya ini Marx menggabungkan diri dengan kalangan sosialis, dan di kemudian hari tampil sebagai tokoh sosialisme. Marx banyak menulis naskah tentang filsafat dan ekonomi nasional yang banyak memuat pemikirannya tentang keterasingan. Tahun 1845 Marx di usir oleh Pemerintahan Perancis dan pindah ke Brussel. Ia menulis naskah 'Ideologi Jerman' yang memuat pokok pikirannya tentang Materialisme Sejarah. Tahun 1847, ia pun diusir dari Brussel menuju London, dan menjalani hidup sebagai orang yang miskin, hingga kematian menjemputnya pada tahun 1883.

Jauh sebelum ajal menjelang, bersama dengan Engel Marx menerbitkan *Manifesto Komunis* (1848), lalu memperdalam ilmu ekonomi dan menerbitkan jilid pertama *Das Kapital* (1867) yang telah dirintisnya sejak tahun 1864 saat ia menjadi Ketua Asosiasi Buruh Internasional. Marx memang banyak terlibat dengan praktek organisasi gerakan sosialis dan komunis karena yakin bahwa dengan karya-karya itu ia dapat menginterpretasikan dunia bahkan mengubah dunia. Marx yakin bahwa sejarah sedang bergerak menuju arah revolusi yang menggunakan kapitalisme untuk membuka jalan lebar menuju komunisme. Karenanya Marx mengorganisir dan mendidik kaum *proletar* untuk memenangkan revolusi. Sayangnya, revolusi yang ia maksudkan justru banyak menuai kegagalan, terutama di negara-negara Eropa dan memilih untuk mengasingkan diri ke Inggris untuk menghabiskan sisa-sisa hidupnya.

Di dalam *Manifesto Komunis*-nya kita dapat melihat Marx meletakkan seluruh dasar dan praktek komunisme, di samping itu juga ditemukan di dalamnya filsafat Jerman, sosialisme Pe-

rancis, dan ekonomi politik Inggris tiga pilar terbesar yang memengaruhi Marx dan meresapi seluruh teori sejarah, ekonomi, sosiologi, dan politiknya. Hal ini sesuai dengan deskripsi Engel yang menyebut kondisi tersebut sebagai 'sosialisme ilmiah' (*scientific socialism*). Mereka berdua mengklaim telah menemukan metode ilmiah yang benar bagi studi masyarakat dan dengan itu dapat membangun kebenaran objektif atas karya-karya mereka di masa kini serta perkembangan masyarakat di masa depan tempat mereka hidup.

Memang harus diakui bahwa karya-karya Marx banyak diilhami oleh pemikiran Hegel, sehingga pemikirannya pun sangat Hegelian. Sebagaimana Hegel, Marx yakin bahwa setiap zaman memiliki karakter khas dan hanya hukum universal dalam sejarah yang berhubungan dengan setiap proses perkembangan yang satu tahapnya memberikan jalan bagi tahap berikutnya. Inilah yang ia sebut sebagai 'konsepsi material sejarah' (*materialist conception history*).

Ada satu hal yang baru dalam pemikiran Marx yang belum pernah ada sebelumnya, yaitu; pencarian metode ilmiah yang benar untuk mempelajari perkembangan sejarah umat manusia. Marx yakin bahwa terdapat hukum-hukum sosial-ekonomi umum yang berlaku dalam sejarah umat manusia dan perubahan-perubahan utama sosial-politik serta kegagalannya, dapat dijelaskan dengan menggunakan hukum ilmu alam (fisika, kimia, biologi, psikologi, dan sosiologi). Hukum-hukum itu tidak terkait dengan proses jiwa, melainkan dengan proses ekonomi di alam.

Dalam bingkai sosial, manusia masuk ke dalam relasi-relasi yang telah ditentukan, terpisahkan dari keinginan pribadi mereka; relasi-relasi itu berhubungan dengan tahap perkembangan kekuatan produksi yang telah ditentukan. Totalitas re-

lasi ini membentuk dasar struktur ekonomi masyarakat, fondasi sebenarnya tempat superstruktur hukum dan politik berdiri dan yang padanya bentuk-bentuk tertentu kesadaran sosial berkaitan. Mode produksi kehidupan material membatasi karakter umum proses-proses hidup sosial, politik, dan spiritual. Bukanlah kesadaran manusia yang membatasi ada-mereka, melainkan ada-sosial mereka yang membatasi kesadaran. Di kalangan kaum marxisme pada umumnya, pernyataan ini seringkali diartikan bahwa dasar ekonomi masyarakat membatasi segala sesuatu hingga detail terakhirnya. Akan tetapi pernyataan Marx sendiri malah lebih samar sehingga tidak mengikatnya pada determinisme yang terlalu kuat.

Memang, faktor ekonomi sangat penting dan tidak dapat diabaikan, tetapi apakah benar bahwa dasar ekonomi membatasi superstruktur ideologi?. Dalam kaitan ini sangatlah sulit untuk menafsirkan pernyataan Marx tersebut sebab tidak ada demarkasi yang jelas antara fondasi dan superstruktur agar dapat berjalan sebagaimana mestinya. Di satu sisi Marx berbicara mengenai '*kekuatan material produksi*' yang meliputi sumber daya alam dan sumber daya manusia, dan pada sisi yang lain ia juga berbicara mengenai '*struktur ekonomi*' yang meliputi '*relasi-relasi produksi*' yang kira-kira berarti cara kerja yang diorganisir. Marx memberikan tiga tingkat kekuatan-kekuatan: material produksi, relasi-relasi produksi, dan superstruktur ideologis.

Mark menerapkan konsep materialisme sosialnya dengan dua jalan, yaitu secara sinkronis (peninjauan ahistoris) dan secara diakronis (peninjauan historis). Pada saat tertentu, basis ekonomi dilihat sebagai pembatas karakteristik superstruktur ideologis pada tahapan masyarakat. Namun, sejalan beriringnya waktu perubahan: sistem ekonomi mungkin stabil untuk

beberapa saat, akan tetapi sistem tersebut membiarkan proses teknologi dan pertumbuhan ekonomi menghasilkan perubahan sosial dalam skala besar. Sejarah oleh Marx telah dibagi secara kasar ke dalam periode yang diidentifikasi dengan perbedaan sistem-sistem ekonominya, Asiatik, masa lalu, feodal, dan 'borjuis' atau fase kapitalis, dan yakin setiap fase membuka jalan bagi fase berikutnya saat kondisi ekonomi sudah matang. Kapitalisme membuka jalan bagi Komunisme.

Seberapa determinisme yang dituntut oleh Marx, baik secara sinkronis maupun secara diakronis? Bukankah setiap masyarakat harus mampu memproduksi kebutuhan hidupnya agar bisa bertahan dan ber reproduksi?. Kita harus makan jika kita berpikir harus makan, bukannya mengikuti apa yang akan kita makan atau bagaimana kita memproduksi apa yang akan kita makan, sebab keduanya membatasi apa yang kita pikirkan. Tidak semua aspek budaya, politik, dan agama dibatasi secara penuh oleh aspek ekonomi. Marx sendiri tidak menegaskan hal ini, dalam menganalisis episode-episode khusus dalam sejarah, dan membiarkan pengaruh faktor budaya seperti agama dan nasionalisme terlibat. Jelas ia mempossisikan teorinya dengan teori evolusi Darwin, sebuah teori yang membuat kerangka besar mekanisme umum yang di dalamnya perubahan dapat dijelaskan, namun tidak menawarkan sebuah metode untuk memprediksi hal yang sangat detail mengenai hubungan kondisi khusus. Dengan demikian sebenarnya Marx sendiri nampaknya berusaha menyatakan dengan hati-hati bahwa basis ekonomi memiliki pengaruh signifikan terhadap segala sesuatu, artinya faktor ekonomi dapat mempengaruhi unsur-unsur kehidupan lainnya.

Sejarah adalah studi empiris yang proposisinya harus diuji oleh fakta yang sebenarnya terjadi. Sejarah bukan hanya seke-

dar ilmu yang memformulasikan hukum-hukum alam, suatu generalisasi universalitas yang tak terikat. Sejarah adalah studi mengenai apa yang telah terjadi pada manusia dalam sebuah periode waktu tertentu. Masalah yang diangkat memang luas akan tetapi tetap merupakan kejadian *khusus* yang tidak dapat dicari persamaannya di seluruh alam ini.

Di atas basis teori umum sejarahnya, Marx mengarpakan kapitalisme menjadi semakin tidak stabil secara ekonomis sehingga pertentangan kelas, antara kelas borjuis pemilik modal dengan anggota kelas proletariat yang telah menjual tenaga mereka, makin meruncing seiring bertambahnya miskin dan bertambahnya jumlah proletariat sehingga pada suatu revolusi sosial besar-besaran para pekerja akan mengambil alih kekuasaan dan mendirikan instrumen baru menuju fase komonis dalam sejarah. Namun demikian, di dalam '*Manifsto Komunis*'nya sendiri '*Sang Nabi*' ini tidak yakin dengan prediksi bahwa revolusi akan muncul pertama-tama di negara-negara kapitalis (Inggris, Perancis, dan AS). Jermanlah yang saat itu masih semi feodal yang justru dijadikan '*tanah harapan*' bagi Mark untuk dijadikan tempat '*persemaian*' dan hadirnya revolusi borjuis yang segera diikuti oleh revolusi proletariat dengan cepat. Dalam beberapa naskah jurnalistiknya, bahkan China adalah yang diyakini sebagai negeri pertama tempat komunisme benar-benar tercapai. Dalam pandangannya, ide-ide sosialis mumungkinan masuk ke dalam dunia kapitalis terutama di negara yang memiliki proletariat yang relatif kecil, bergabung dengan para petani miskin, dan merebut kekuasaan kelas tradisional yang sedang berkuasa. Pada tahun 1917, keyakinan Marx benar-benar terjadi dalam dua kali revolusi yang terjadi di Rusia.

Kapitalisme seperti yang dikenal Marx sudah tidak ada lagi, sebaliknya reformasi bertahap dan damai secara radikal telah mengubah wajah sistem ekonomi saat ini.

Jikalau manusia telah '*dibentuk*' oleh keadaan, maka keadaan itu haruslah manusiawi sifatnya. Jikalau keterasingan merupakan sebuah masalah sosial yang disebabkan oleh hakikat sistem ekonomi kapitalis, maka solusi yang terbaik adalah menegasikan sistem tersebut dan menggantikannya dengan sistem yang lebih baik. Pergantian ini, menurut Marx, pasti terjadi, bahwa kapitalisme akan mengalami kehancuran karena kontradiksi internalnya lalu komunis akan tampil melayani masyarakat dengan tatan baru. Marx bahkan mengklaim bahwa jawaban atas persoalan kapitalisme telah ada di depan kita, komunisme. Oleh karena itu, bersama-sama dengan para pengikutnya, Marx selalu berusaha menunjukkan kepada masyarakat agar menyadari arah sejarah bergerak, bertindak, dan membantu membawa revolusi komunis.

Di dalam gerakan marxisme terjadi pertentangan. Kalangan koservatif menekankan perlunya menunggu tahap perkembangan ekonomi yang tepat sebelum melakukan revolusi, sementara itu kalangan modern (Lenin dan Stalin) menekankan perlunya '*bertindak*' untuk mengadakan revolusi secepatnya. Namun demikian kontradiksi seperti itu tidak menjadi persoalan sebab Marx sendiri mengatakan bahwa revolusi itu akan terjadi cepat atau lambat, yang terpenting adalah menyadarkan masyarakat dan mengorganisasikan kelompok-kelompok yang dapat menyambut jeda-tangan dan '*mempermudah kelahiran*' revolusi. Marx yakin bahwa hanya revolusi atas sistem ekonomi yang akan menyelesaikan seluruh masalah dengan tepat. Menaikkan upah, mengurangi jam kerja, jaminan pensiun, dan membatasi bentuk-bentuk kapitalisme lainnya tidak akan dapat

mengembangkan hakikat dasar manusia. Di sinilah perbedaan radikal antara Partai Komunis di satu sisi dengan kesatuan-kesatuan perdagangan dan demokrasi sosial atau partai-partai sosial demokrat di sisi lainnya dimulai. Marx berpendapat bahwa mengkombinasikan masalah-masalah yang muncul di sekitar pekerja dengan usaha mereformasi sistem akan '*membangkitkan kesadaran*' dan menciptakan '*solidaritas kelas*' yang baru di antara mereka sehingga memungkinkan mereka untuk sadar akan kekuatan yang mereka miliki untuk melakukan revolusi yang benar-benar mengubah segalanya.

Marx yakin hanya Komunisme sajalah satu-satunya '*solusi atas teka-teki sejarah*' sebab penghapusan kepemilikan pribadi diharapkan akan dapat menghilangkan keterasingan dan memunculkan masyarakat tanpa kelas. Sayangnya, Marx tidak memiliki konsep dan cara yang jelas untuk mewujudkan utopia ini.[*]



BAGIAN KESEMBILAN

POROS BARU FILSAFAT SEJARAH
KARL JASPERS^{¶)}

*Manusia itu tidak selesai, dia tidak bisa diselesaikan,
dan masa depannya tidak bisa diselesaikan.
Tidak ada manusia total, dan tidak pernah ada.*
[Karl Jaspers]

PENGANTAR

Karl Jaspers dianggap sebagai filsuf Jerman yang paling penting di abad kedua puluh. Sebelum menjadi profesor filsafat, dia sudah terkenal luas sebagai seorang psikolog dan psikiater. Jaspers banyak menulis buku yang diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, meskipun sesungguhnya sulit dipero-

^{¶)}Tulisan ini sesungguhnya memang terinspirasi dari karya Rigali, Norbert, J., yang diterbitkan pada 1962, dengan judul *A New Axis: Karl Jaspers' Philosophy of History*, oleh International Philosophy Quarterly, Los Angeles: Loyola University Press.

leh darinya sebetuk ajaran yang sistematis dalam buku-bukunya itu.

Jaspers seringkali digolongkan sebagai filsuf Eksistensialis, sejajar dengan Sartre, meskipun dia sendiri tidak senang dengan istilah Eksistensialisme, oleh karena itu pemikirannya dia namai 'filsafat eksistensi'. Bahkan dia sedikit berseberangan dengan Sartre dalam memahami kebebasan manusia. Baginya manusia menjadi bebas karena Tuhan hadir dan 'Melingkupi' kita, tetapi bagi Sartre manusia itu justru akan bebas jika Tuhan tidak hadir dalam diri kita, *toh* Tuhan tidak diperlukan oleh kita.

Filsafat eksistensi, sesungguhnya bermuara ke dalam suatu 'kepercayaan filosofis', sebuah 'kepercayaan' yang mengajak manusia untuk menjadi dirinya sendiri. Bagi Jaspers filsafat eksistensi mengajak (*appeal*) manusia untuk menjadi dan menghayati 'aku yang sebenarnya'. Eksistensi adalah penghayatan akan kebebasan total yang merupakan inti manusia. Martabat manusia, bagi Jaspers, kini sedang terancam, dan hanya dapat diselamatkan manakala kebebasan dapat diselamatkan dengan cara percaya kepada dirinya sendiri.

Karya Jaspers, baik berupa buku maupun artikel banyak sekali. Salah satunya berjudul: *Vom Ursprung Ziel der Geschichte (Origin and Goal of History, (Asal Usul dan Tujuan Sejarah)*, yang dipublikasikan pada tahun 1849. Dari (terjemahan) tulisan itulah, yang penulis ambil dari tulisan Rigali, dan juga dari beberapa bacaan pendukung lainnya, tulisan ini dikutip dan disarikan.

RIWAYAT SINGKAT DAN KARYANYA⁹⁵

Nama lengkapnya adalah Karl Theodor Jaspers, lahir di Oldenburg, Jerman Utara, pada tanggal 23 Pebruari 1883. Ayahnya adalah seorang ahli hukum yang bekerja sebagai direktur sebuah bank merangkap pimpinan dewan kota, bernama Carl Wilhelm Jaspers, dan ibunya bernama Henriette Tantzen. Mereka beragama Protestan liberal. Suasana religius yang dialaminya ini mengantarkan Jaspers menjadi seorang yang tidak fanatik beragama, ia pun memperistri seorang wanita Yahudi, yaitu pada tahun 1910, bernama Gertrud Mayer, kakak perempuan sahabatnya, Ernst Mayer.

Pada tahun 1892 hingga 1902 Jaspers sekolah di Gymnasium di Oldenburg, tetapi tidak senang dengan sekolah itu, sebab semua murid dipaksa untuk aktif masuk organisasi siswa yang berstruktur hirarkhis. Karenanya Jaspers memilih sendirian, apalagi memang dia sudah terjangkiti penyakit bronkhities dan jantung lemah. Namun demikian, Jaspers termasuk orang yang mendapatkan “Berkah yang tersembunyi” (*blessing in disguise*) dari Allah sebab nyatanya dia bisa bertahan hidup hingga mencapai usia lanjut, 86 tahun. Jaspers adalah sosok yang tidak memiliki kontak sosial baik karena penyakitnya itu, tetapi dia mengimbangnya dengan *interest* kepada ilmu pengetahuan, sastra dan seni, dan dengan rasa cinta kepada alam. Ia banyak belajar tentang hukum di Heidelberg dan München, se-

⁹⁵Bertens, K, *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman*, Jakarta: Gramedia, 1981, hlm. 127., Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, Yogyakarta: Kanisius, 1980, hlm. 164., Ted Honderich, (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford-New York: Oxford University Press, 1995, p. 428, Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2008, telah diindonesiakan oleh Yudi Santoso, *Kamus Filsafat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013, hlm. 49-51.

lama tiga semester, lalu tertarik dan pindah ke bidang kedokteran karenanya dia pindah ke Berlin, Göttingen, dan akhirnya kembali lagi ke Heidelberg. Studinya ini diselesaikan pada tahun 1908. Setahun setelah itu, Jaspers mempertahankan tesisnya berjudul *Heimweh und Vebrechen*, (*Homesickness and Evil, Kerinduan dan Kejahatan*). Selanjutnya sejak tahun 1909 hingga 1915 Jaspers bekerja sebagai asisten di sebuah klinik psikiatri Heidelberg. Jaspers pun kemudian semakin tertarik pada persoalan-persoalan psikologis dan filsafat, yang kemudian mengantarkannya menjadi seorang dosen psikologi di Universitas Heidelberg, dengan tetap aktif sebagai psikiater. Tahun 1921 dia menjadi profesor filsafat di Heidelberg. Sebagai seorang ilmuwan dan filsuf dia tidak pernah merasa puas dengan pengetahuan yang tidak menyeluruh. Barangkali karena alasan itulah dia pindah dari hukum ke kedokteran, dari kedokteran ke psikiatri, dari psikiatri lalu ke psikologi dan ke filsafat. Karl Theodor Jaspers meninggal dunia di Basel pada tanggal 26 Februari 1969.

Beberapa karyanya yang dapat disebutkan di sini antar lain: *Allgemeine Psychopathologi (Psikopatologi Umum)* (1913), dan *Psychologi der Weltanschauungen (Psikologi Pandangan-pandangan Dunia)* (1919), keduanya merupakan buku yang menjadi pedoman dan berpengaruh luas meskipun Jaspers sendiri kemudian tidak begitu puas lagi dengan buku itu. Tahun 1931 diterbitkan *Die geistige Situation der Zeit (Situasi Rohani Zaman Kita)* berisi diagnosa kebudayaan Barat yang memprihatinkan akibat totalitarisme dalam bentuk Marxisme dan Nazisme. Buku ini merumuskan untuk pertama kalinya 'filsafat eksistensi' Jaspers, kemudian diuraikan secara panjang lebar dalam buku besarnya, berjudul *Philosophie* (1932) yang terdiri atas tiga jilid: *Philosophische Weltorientierung (Orientasi*

Filosofis dalam Dunia), *Existenzerhellung* (*Penerangan Eksisten-si*), dan *Metaphysik* (*Metafisika*). Dari ketiganya yang paling penting menurut Jaspers adalah *Philosophie*. Tahun 1935 menulis *Vernunft und Existenz* (*Rasio dan Eksistensi*), lalu *Existenzphilosophie* (*Filsafat Eksistensi*) (1938), *Von der Wahrheit* (*Mengenai Kebenaran*) (1948), sebagai bagian pertama dari *Philosophische Logik* (*Logika Filosofis*). Tulisan tersebut berisi analisa-analisa kebenaran dan karenanya Jaspers menamainya dengan ‘*Periechontologie*’, ajaran mengenai transendensi ‘yang melingkupi’ kita (dari kata Yunani *periechien*, ‘melingkupi’, ‘mengelilingi’), *Der Philosophische Glaube* (*Kepercayaan Filosofis*) (1948), dan *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (*Kepercayaan Filosofis di Hadapan Wahyu*) (1962). Jaspers juga menulis filsafat sejarah berjudul *Vom Ursprung Ziel der Geschichte* (*Origin and Goal of History, Asal Usul dan Tujuan Sejarah*) (1949).

BATU PIJAK FILSAFAT JASPERS

Menurut Jaspers, Filsafat adalah suatu gerakan pikiran yang tiada pernah henti, membebaskan manusia dan mengajarnya untuk melihat kenyataan sebagai suatu bahasa simbol-simbol, suatu ‘naskah’ oleh transendensi yang harus ‘dibaca’ oleh manusia. ‘Bacaan’ ini merupakan sesuatu yang terbuka, bagai cakrawala yang terbentang luas seakan tak bertepi. Baginya, sebagai seorang ilmuwan, filsafat dan ilmu pengetahuan merupakan dua sisi yang tak mungkin terpisahkan. Segala apa yang dapat diselidiki secara ilmiah harus diselidiki oleh ilmu pengetahuan, baru setelah itu filsafat tampil mengambil perannya. Filsafat yang mengambil alih peranan ilmu pengetahuan, atau dengan kata lain ‘ilmu filsafat’ bagi Jaspers tidak relevan. Filsafat baru relevan manakala manusia harus memutuskan

dan menggunakan kebebasannya. Hal ini berarti bahwa manusia harus mempelajari hasil ilmu-ilmu agar diketahui di mana batas antara yang dapat diketahui dan yang tak dapat diketahui. Manusia harus mulai ‘melayang’ untuk semakin banyak mengetahui dan terus mempertanyakan eksistensi. Manusia menjadi eksistensi melalui pilihan-pilihan. Eksistensi hanya ada bersama transendensi, yaitu Allah. Bagi Jaspers, filsafat tidak perlu menjadi ilmu, sebab filsafat bukanlah sistem rumus-rumus, melainkan penerangan ‘tindakan batin’ yang merupakan dasar hidup manusia. Filsafat lebih tua daripada ilmu pengetahuan, meskipun pada mulanya kedua-duanya merupakan kesatuan, sebab masing-masing memiliki tugas yang berbeda. Pengetahuan dan sikap ilmiah merupakan syarat untuk kesungguhan filsafat, tetapi selalu akan ada pertanyaan yang harus dijawab oleh filsafat karena pengetahuan ilmiah tidak pernah lengkap. Jaspers berpendapat bahwa filsafat eksistensi adalah pemikiran yang memanfaatkan sekaligus mengatasi semua pengetahuan objektif. Melalui pemikiran itu manusia ingin menjadi dirinya sendiri. Pemikiran itu tidak mengenal objek-objek melainkan menerangkan sekaligus mengerjakan adanya orang yang berfikir dengan cara itu.

Ada dua poin penting dalam filsafat Jaspers, yaitu Eksistensi dan Transendensi.⁹⁶ Bereksistensi berarti berdiri di hadapan transendensi. Transendensi menyembunyikan diri dan dengan demikian justru merupakan kebebasan manusia. Sebagaimana Kant, Jaspers juga berpendapat bahwa kebijaksanaan ilahi itu nampak kelihatan bukan hanya dalam segala sesuatu yang diberikan kepada manusia akan tetapi juga dalam apa yang disembunyikannya. Transendensi tersembunyi dan berbi-

⁹⁶Jaspers, Karl., trans. E.B. Ashton, *Philosophy*, Vol. 1-3, Chicago: The University of Chicago Press., 1971.

cara melalui sandi-sandi, *chiffer-chiffer* yang terbaca oleh manusia sejauh ia menjadi eksistensi. Artinya sejauh ia mengisi kebebasannya. Wahyu Allah tidak terbatas pada periode waktu tertentu dalam sejarah. Segala sesuatu dapat saja menjadi wahyu, segala sesuatu dapat saja menjadi *chiffer*, menjadi 'bayang', menjadi 'gema', ataupun 'jejak' dari transendensi. Menurut Jaspers eksistensi merupakan sesuatu yang paling berharga dan paling otentik dalam diri manusia. Eksistensi adalah aku yang sebenarnya, yang bersifat unik dan sama sekali tidak objektif, serta dengan tiada henti-hentinya terbuka bagi kemungkinan-kemungkinan baru. Eksistensi dapat dihayati, dapat diterangi melalui refleksi filosofis dan dapat berkomunikasi dengan orang lain. Eksistensi dan transendensi dalam bahasa mistisnya disebut 'jiwa' atau 'Allah'. Eksistensi manusia merupakan bentuk 'ada' yang memutuskan dalam waktu apakah dan bagaimanakah ia ingin menjadi abadi. Adanya manusia termasuk dunia empiris oleh Jaspers disebut *Dasein*. Namun 'eksistensi' itu berupa 'kemungkinan', kemajuan, atau kemunduran dalam jalan menuju 'ada' abadi. Eksistensi adalah kebebasan yang diisi, termuat dalam waktu sekaligus mengatasi waktu. Jaspers membedakan *Existenz* dengan *Dasein*. *Dasein* adalah keberadaan empiris manusia sejauh memiliki ciri-ciri khusus dan dapat digambarkan dari luar. Eksistensi itu sulit untuk diwujudkan dan jarang sekali dicapai. Oleh karena itu Jaspers sering mengatakan *mögliche Existenz* (eksistensi yang mungkin). Pada kenyataannya seringkali eksistensi itu merupakan kemungkinan saja, tidak sampai terealisasi secara nyata. *Dasein* dapat menjadi objek pendekatan teoritis. Mencampuradukkan keduanya akan menyebabkan materialisme dan mengorbankan *Dasein* kepada eksistensi akan berakhir dengan nihilisme. Filsafat eksistensi itu bukan merupakan filsafat

yang 'merenungkan kebenaran' melainkan filsafat praksis, yaitu menghayati kebenaran cara berfikir manusia yang dibuktikan melalui tindakan yang didasarkan pada pemikiran tersebut.

Lebih jauh, menurut Jaspers, agama tidak bisa dilepaskan dari unsur mistis, karenanya mitologi harus tetap dianggap hakiki bagi agama. Demikian juga filsafat spekulatif besar harus dipandang sebagai usaha membaca tulisan sandi (tentang Transendensi) meskipun akhirnya filsafat-filsafat itupun menjadi tulisan sandi pula. Agama sesungguhnya adalah pencarian kebenaran secara bersama-sama bukan kepercayaan kepada Yesus dari Nazareth, juga bukan dalam agama-agama resmi atau agama-agama wahyu lainnya. Yang sekarang ini lebih dibutuhkan manusia sesungguhnya adalah dialog universal dalam bingkai 'agama falsafi' sebagai dasar relegius umum, yang mengatasi semua perbedaan agama-agama besar. Kepercayaan filosofis merupakan dasar atas semua tindakan, sumber kepastian yang hakiki dan mutlak. Filsafat yang diartikan sebagai 'cinta kepada hikmat' atau 'cinta kepada kebenaran' tetaplah sebagai arti yang paling tepat. Manusia bukan *philos* tetapi *philo-sophos*, pencari kebenaran, pencarian yang tak pernah berakhir dan dunia bukanlah kenyataan terakhir, bahasa cinta kasih sudah merupakan suatu bukti bahwa Allah ada. Oleh karena itu semua bentuk dogmatisme adalah 'pengkhianatan' sebab membekukan sesuatu yang tak dapat dibekukan. Transendensi tidak dapat ditangkap, apalagi menjadi objek. Oleh karena itu pemikiran tentang transendensi selalu berstatus 'kepercayaan'. Melalui filsafat rahasia kebenaran sedikit dapat dibuka. Urutan waktu, di sini, menjadi tidak penting sebab 'kerajaan rasio' merupakan sesuatu 'di dalam waktu sekaligus di atas waktu'. Manusia di hadapan transendensi 'sama usianya'. Bahasa *chiffer-chiffer* menjadi penengah antara eksistensi

dan transendensi. Keilahian tetap tersembunyi dan ‘mengge-
ma’ melalui *chiffer-chiffer*.

FILSAFAT SEJARAH

Menurut Jaspers, di dalam diri manusia dapat ditemukan *aku* empiris (*empirical self*) yang sudah dikondisikan oleh se-
jarah, *aku* yang telah dikondisikan oleh latar belakang fisik dan
fisiologi serta lingkungan budaya. *Aku* yang ini dapat diselidiki
oleh psikologi. Di samping itu ada *aku* otentik yang tak dapat
oleh sains, inilah *aku* yang memberi arti bagi kehidupan. Setiap
individu memiliki eksistensi sementara yang hidup dalam kurun
waktu tertentu, tetapi tidak sementara semata-mata; manusia
dapat merasakan keabadian eksistensial. Penerobosan *aku*
otentik kepada proses sejarah dan empiris telah memungkin-
kan pilihan dan kebebasan.

Jaspers, dalam *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*
(1949) menulis bahwa salah satu tugas filsafat sejarah adalah
mencari struktur sejarah sedunia sebagai keseluruhan.⁹⁷ Selan-
jutnya dia membagi sejarah atas empat periode sebagaimana
berikut ini:

Periode pertama merupakan zaman pra-sejarah. Pada
periode ini tidak ditemukan peninggalan dokumen tertulis, na-
mun bahasa-bahasa sudah berkembang, alat-alat telah banyak
ditemukan, api sudah dipergunakan. Menurut Jaspers, periode
prahistoris ini merupakan dasar bagi seluruh sejarah di masa-
masa mendatang. Pada periode ini manusia sudah mampu
mengatasi keadaan biologis dan telah menjadi manusia dalam
arti yang sesungguhnya. Tidak dapat diketahui secara persis
berapa lama bentangan waktu zaman prasejarah ini, yang jelas

⁹⁷Bertens, *ibid*, hlm. 138.

terbentang amat panjang sehingga sejarah yang berdasarkan dokumen tertulis belum memiliki umur yang berarti.

Periode kedua disebut Abad Promethean, berlangsung antara tahun 5000 dan 3000 sebelum Masehi. Pada abad ini Mesir telah memiliki kebudayaan dan peradaban adiluhung, demikian juga Mesopotamia, tepian sungai Hindius dan tepian sungai Huangho di Tiongkok. Kebudayaan dan peradaban tersebut bagaikan cahaya-cahaya cerah cemerlang di tengah kegelapan dunia yang telah dihuni oleh manusia, bumi.

Periode ketiga adalah periode poros (*Axial Periode*). Periode ini berlangsung antara tahun 800 dan 200 sebelum masehi. Pada periode ini proses-proses spiritual manusia telah dan sedang berlangsung, dasar-dasar rohani dan intelektual umat manusia telah diletakkan pada periode ini. Manusia telah memasuki *ke-ber-ada-an-nya*. Dari tempat yang saling berjauhan dan tidak saling berhubungan Tiongkok, India, Persia, Palestina, dan Yunani kita menimba sumber yang berpancaran hingga kini. Menurut Jaspers, periode ketiga ini memainkan peranan sentral dan merupakan poros seluruh sejarah, karenanya dia menamai periode ini dengan *Achsenzeit* (*The Axial Period*, Jaman Poros). Dari zaman ini muncul dan tumbuh dengan subur berbagai ciptaan rohani dan intelektual serta religius hingga zaman sekarang ini. Secara detail, di Tiongkok hadir Kung Fu-tzu (Konfusius) dan Laotze berikut seluruh aliran filsafat Tionghoa. Di tanah Hindustan tercipta Upanishad-upanishad, Buddha hidup di sana dan seluruh aliran filsafat India dikembangkan. Di Persia hidup Zarathustra yang menggariskan sebuah pandangan dunia yang berkisar pada pertempuran panjang antara yang baik dan yang jahat. Di Palestina tampil para nabi besar: Elia, Yeyasa, Yeremia, sampai deotero-Yesaya. Pada jaman inilah Kitab Perjanjian Lama sebagaian besar

ditulis dan dikodifikasikan. Sementara itu di belahan dunia yang lain, Yunani, tampil pula Homeros. Filsafat Yunani lahir bersama Parmenides, Herakleitos, Plato, dan lain-lain, hidup pula pada zaman ini para ahli sastra dan pengarang sandiwara tragedi, termasuk juga hidup pada zaman ini Thucydides dan Archimedes. Dalam jangka waktu beberapa abad saja kita menjumpai seluruh kekayaan rohani itu di berbagai tempat, tanpa saling mengenal apalagi tahu menahu antara satu dengan yang lain. Dalam zaman poros inilah terbentuknya berbagai kategori pemikiran yang masih relevan hingga zaman sekarang ini. Di zaman ini pula lahir agama-agama besar yang tetap masih menandai kehidupan kerohanian hingga zaman sekarang ini.

Periode keempat disebut dengan Abad Scientific-technology. Periode ini kehadirannya disokong sepenuhnya oleh Periode Poros. Zaman ilmiah-teknis ini agaknya yang paling siap adalah daratan Eropa karena memang telah dipersiapkan di sana sejak Abad Pertengahan, yang didasari dalam abad ke-17 Masehi dan selanjutnya berkembang secara lebih meluas pada akhir abad ke-18 Masehi.

Sudah sejak beberapa dasawarsa terakhir periode ini mengalami kemajuan yang sangat pesat. Dalam zaman ilmiah-teknis ini umat manusia benar-benar memasuki dan mengalami babak kehidupan baru, bahkan seolah-olah umat manusia kini sedang memasuki episode 'poros baru' yang akan meletakkan dasar rohani baru pula bagi kita. Jaspers memang tidak menyatakan demikian, akan tetapi jelas kemungkinan itu nampak hadir di hadapan umat manusia zaman sekarang. Umat manusia kini hidup dalam era yang penuh dengan berbagai gejolak dan malapetaka. Dunia telah dilanda dua kali perang (perang dunia I dan II) yang telah hampir melumpuhkan se-

luruh tatanan perikehidupan umat manusia, pengalaman pahit nasionalisme-sosialisme, perang dingin blok Barat dan Timur, dan masih banyak lagi.

PENUTUP⁹⁸

Realitas keadaan zaman yang hadir sekarang ini tidak menjadikan Jaspers jatuh ke dalam pesimisme steril, dia justru ingin membuka pemikiran bagi berbagai kemungkinan yang tak mudah diduga yang kini mungkin masih tersimpan sebagai kekuatan terpendam bagi sejarah masa mendatang.

Sejarah dunia, menurut Jaspers, sesungguhnya tak lain daripada penggabungan sejarah-sejarah lokal, padahal bumi kini telah ‘menjadi satu’. Oleh karena itu dalam zaman kita sekarang ini sesungguhnya sejarah dunia masih baru mulai. Sejak lima ribu tahun yang lalu hingga sekarang rupanya hanya merupakan persiapan untuk sejarah sedunia.

Lalu apa sesungguhnya makna sejarah itu? Jaspers tidak memberi jawaban yang tegas. Dia hanya menjelaskan filsafat sejarah sebagai sebuah transformasi pengetahuan kesejarahan yang menjelma ke dalam kesadaran-diri. Untuk mengekspresikan kesadaran eksistensi kesejarahan agar dapat menerobos pengetahuan jauh ke depan, di mana pengetahuan masa lalu menjadi sebuah kesadaran masa kini. Dia juga berpandangan bahwa kita tidak bisa menentukan tujuan sejarah, karena asal usul dan tujuan sejarah itu suatu kesatuan tunggal, yaitu Yesus Putra Allah. Seluruh sejarah itu *goes toward and come from*

⁹⁸Bagian ini banyak dikutip dari karya Rigali, Norbert, J., yang diterbitkan pada tahun 1962, dengan judul *A New Axis: Karl Jaspers' Philosophy of History*, oleh International Philosophy Quarterly, Los Angeles: Loyola University Press, terutama hlm. 443, 448, dan 449, juga karya Ankersmit, F.R., *Refleksi tentang Sejarah*, diindonesiakan oleh Dick Hartoko, Jakarta: PT. Gramedia, 1987, terutama hlm. 45-46 (pen.).

Christ, dan penampakan Yesus Putra Allah adalah poros sejarah dunia (*The appearance of the Son of God is the axis of world history*). Oleh karena itu yang mungkin sekarang bisa kita lakukan terhadap sejarah adalah memandangnya sebagai panggung kehidupan umat manusia. Di dalam sejarahlah manusia akan kelihatan keterbukaanya bagi Transendensi. Dalam sejarahlah kesatuan umat manusia diperlukan, kesatuan yang didasarkan atas suatu agama universal, kesatuan yang didasarkan atas akal budi, kesatuan yang didasarkan atas komunikasi yang sejati. Oleh karena itu, dalam rangka mewujudkan kesatuan tersebut jelas diperlukan sebuah bingkai politik yang dapat menjamin kebebasan selonggar mungkin bagi semua individu, yaitu negara hukum yang legitimated, yang jauh dari berbagai kekerasan. Demikian pandangan Jaspers, yang sudah barang tentu pandangannya ini didasarkan pada '*kepercayaan filosofisnya*' yang mendambakan keterbukan umat manusia bagi Transendensi Yang Melingkupi segala sesuatu.

Sebelum penulis mengakhiri tulisan ini perlu kiranya menegaskan bahwa yang maksud dengan poros baru sejarah sebagaimana yang digambarkan oleh Jaspers, dapat dijelaskan sebagai berikut:

Sejarah adalah serangkaian peristiwa Penciptaan, Kejatuhan Manusia (dari langit), Inkarnasi, Hari Kiamat, dan Hari Pembalasan (*Events the Creation, the Fall of Man, the Incarnation, the End of the World, and the Last Judgement*). Pada halaman yang sama, Rigali menambahkan pandangan Jaspers tentang filsafat sejarah, bahwa *the Philosophy of history as total knowledge of human events* (Filsafat sejarah adalah sebagai keseluruhan pengetahuan manusia terhadap rentetan peristiwa tersebut).

Nah, apa sesungguhnya yang dimaksud dengan poros baru itu?: *The appearance of the Son of God is the axis world history. The axis marks the birth of new man, and the new man is existence* (Hadirnya Putra Allah merupakan poros sejarah dunia. Poros dunia ditandai oleh kelahiran manusia baru, dan manusia baru itu adalah eksistensi)(pen.).

Selanjutnya, sebagaimana telah disinggung di atas bahwa bagi Jaspers sejarah itu tidak dapat diketahui tujuannya secara pasti. Baginya, kesadaran sejarah adalah kesadaran eksistensi dalam konteks hanya masa lalu dan masa kini (*Existential philosophy of history and existential historical consciousness within the context of only past and present*). Oleh karena itu, *Jaspers does not see any future*, meskipun sebenarnya ia mengakui bahwasanya masa depan adalah masa yang serba mungkin dan tak dapat dielakkan kehadirannya. Namun jelas bahwa Jaspers mengenalkan kepada kita akan kesadaran eksistensi manusia sebagai yang bereksistensi di bawah naungan Transendensi.

Akhirnya, berdasarkan uraian di atas dapat kiranya digarisbawahi bahwa pandangan filsafat sejarah Jaspers bukanlah merupakan pandangan sejarah spekulatif. Dalam ‘deskripsi’ sejarahnya yang terdiri atas empat periode itu, Jaspers agaknya tidak berperan sebagai filsuf sejarah tetapi sebagai ahli sejarah yang ‘hanya sekedar’ mengumpulkan dan melaporkan sejumlah data dalam sejarah, seolah-olah lepas yang satu dari yang lain dan tidak menyusun sebuah sintesis. Jaspers, meminjam pikiran Dick Hartoko, seolah-olah bagaikan seekor semut yang mengangkut butir-butir gula tanpa perduli dari mana gula itu berasal dan kemana gula itu akan diangkut, meskipun dia mengakui periode III sebagai periode poros, dan periode penyokong bagi periode IV. Namun demikian, menurut hemat penu-

lis, Jaspers mendua hati dalam memandang sejarah. Di satu sisi dia mengakui sejarah sebagai keseluruhan rangkaian peristiwa kehidupan manusia sejak Penciptaan hingga kelak di Hari Pembalasan, tetapi pada sisi yang lain hanya dan lebih menekankan pada kesadaran akan masa lalu agar dapat lebih bereksistensi pada masa sekarang. Lalu bagaimana cara manusia bereksistensi pada 'Masa Depan'-nya di hadapan Transendensi?. Bukankah sejarah itu memiliki tiga dimensi yang sangat ketat yang mengharuskan manusia dapat bereksistensi pada masing-masing dimensi: masa lalu-masa kini-masa depan?. Agaknya, Jaspers kurang menghiraukan bahwa manusia itu berasal dari-Nya dan akan kembali pada-Nya, yang hal itu berarti bahwa eksistensi sejarah manusia sesungguhnya tetaplah di bawah naungan-Nya dan akan selalu berada dalam bingkai masa lalu-masa kini-masa depan, bukan masa lalu dan masa kini saja. [*]

BACAAN PENDUKUNG

Ankersmit, F.R., 1987, *Refleksi tentang Sejarah*, diindonesiakan oleh Dick Hartoko, Jakarta: PT. Gramedia.

Ali Mudhofir, 2001, *Kamus Filsuf Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Blackburn, Simon., *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2008, telah diindonesiakan oleh Yudi Santoso, *Kamus Filsafat*, 2013, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Bertens, Kees, 1990, *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman*, Jakarta: PT. Gramedia

Hamersa, Harry, 1983, *Tokoh Tokoh Filsafat Barat Modern*, Jakarta: PT. Gramedia

Hamersa, Harry, 1985, *Filsafat Eksistensi Karl Jaspers*, Jakarta:

PT. Gremedia

- Harun Hadiwijono, 1980, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, Yogyakarta: Kanisius
- Honderich, Ted, 1995, *The Oxford Companion Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- Jaspers, Karl, 1967, *Philosophical Faith and Revelation*, Translated by E.B. Ashton, London: Collin
- Jaspers, Karl, 1967, *The Future of Mankind*, Translated by E.B. Ashton, Chicago: University of Chicago Press.
- Jaspers, Karl., 1971, trans. E.B. Ashton, *Philosophy*, Vol. 1-3, Chicago: The University of Chicago Press.
- Kaufmann, Walter, 1975, *Existensialism From Dostoevsky to Sartre*, New York: A Meridian Book New American Library.
- Rigali, Norbert, J., 1962, *A New Axis: Karl Jaspers' Philosophy of History*, International Philosophy Quarterly, Los Angeles: Loyola University Press.



BAGIAN KESEPULUH

**MAZHAB FRANKFURT:
DESKRIPSI KEPENDIDIKAN ERICH FROMM**

*Sesungguhnya pendidikan
bukanlah pemberangusan spontanitas anak,
bukan pula pencekohan pikiran, perasaan, dan harapan yang
dipaksakan dari luar dirinya*
[Erich Fromm]

PENGANTAR

Mazhab Frankfurt merupakan suatu *trend* dalam pemikiran sosio-filosofis radikal Kiri di Barat. Aliran yang disebut sebagai Neo-Marxisme ini menyatakan “menemukan sekali lagi” serta memulihkan “gagasan sejati” Marx, meskipun dalam kenyataannya menyimpang dan memalsukan marxisme. Tulisan ini tidak akan memaparkan penyimpangan dan pemalsuan dimaksud, juga bukan merupakan tulisan tentang mazhab Frank-

furt secara mendetail, tetapi lebih menyorot salah seorang tokohnya yaitu Erich Fromm terutama pandangannya mengenai kependidikan.

Erich Fromm (1900-1980) adalah seorang ahli psikologi dan filsafat yang dilahirkan di Frankfurt, Jerman. Dia adalah seorang ahli psikoanalisa yang menjadi salah seorang rekan Max Horkheimer, direktur Mazhab Frankfurt tahun 1930. Dalam bidang pendidikan, dia berpandangan bahwa sebuah sistem pendidikan seyogyalah diarahkan pada kesadaran akan kebebasan dan kemandirian, bukan pemaksaan sehingga pendidikan bukanlah sebuah sistem yang menjadikan manusia hanya sebagai mesin sosial yang kehilangan daya dan otoritas, melainkan pendidikan itu merupakan proses pembebasan. Fromm dianggap liberasionis dalam dunia pendidikan. Sebelum lebih jauh memperbincangkan pemikiran Fromm tentang pendidikan, terlebih dahulu kami paparkan sedikit tentang Mazhab Frankfurt.

MAZHAB FRANKFURT⁹⁹

Sebutan Mazhab Frankfurt (*Die Frankfurter Schule*) merujuk pada sekelompok sarjana yang bekerja pada Lembaga Penelitian Sosial (*Institut für Sozialforschung*) di Frankfurt, Jerman. Lembaga tersebut didirikan pada tahun 1923 oleh Felix Weil, seorang sarjana politik yang berhaluan kiri, dengan tujuan membentuk sebuah lembaga pusat penelitian masalah-masalah sosial yang independen dan mempunyai dasar finansial yang independen pula. Oleh karena itu lembaga penelitian ini

⁹⁹Bertens, K., *Filsafat Barat Abad XX, Inggris-Jerman*, Jakarta: PT. Gramedia, 1990, hlm. 178. Juga: Suseno-Magnis, Franz., *Marxisme dan Teori Kritis Mazhab Frankfurt*, dalam Mudji Sutrisno & Budi Hardiman, *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman*, Yogyakarta: Kanisius, 1992, hlm. 152.

tidak mau tergantung pada Universitas Frankfurt, meskipun beberapa anggotanya ada yang mengajar di universitas tersebut. Lembaga penelitian sosial ini kebanyakan anggotanya simpati kepada marxisme sehingga oleh para mahasiswa lembaga penelitian ini dijuluki *Café Max*.

Pada tahun 1930, di bawah kepemimpinan Max Horkheimer lembaga ini mencapai kejayaan, karena menjadi tempat berkumpulnya para sarjana dari berbagai disiplin ilmu dan bidang keahlian sehingga berbagai persoalan yang menyangkut masyarakat, dapat dipelajari dari berbagai segi ilmiah. Keahlian Horkheimer sendiri adalah filsafat sosial. Sementara itu teman-teman terdekatnya, seperti Theodor W. Adorno: musikologi, filsafat, psikologi, dan antropologi, Erich Fromm: psikoanalisa, Herbert Marcuse: filsafat, Friedrich Pollock: ekonomi.

Lembaga penelitian ini ternyata menentang nasional-sosialisme yang dikembangkan oleh Hitler yang itu saat berkuasa (1933) oleh karenanya lembaga penelitian ini lalu dibredel. Hal ini mengharuskan mereka hengkang ke Paris lalu ke New York karena ternyata Perancis tidak aman untuk mereka. Di New York lembaga ini bernama *International Institute of Social Research*. Setelah semuanya memungkinkan, pada tahun 1949 dan 1950 Horkheimer, Adorno dan Pollock kembali ke Jerman dan *Institut für Sozialforschung* di bangun kembali, akan tetapi berafiliasi ke Universitas. Dalam perkembangannya lembaga penelitian ini memiliki pengaruh yang luas terutama di kalangan mahasiswa. Terbukti lembaga penelitian ini telah menjadi inspirasi *Sozialistischer Deutscher Studentenbund*. Situasi tersebut berlangsung hingga tahun 1967. Pada ketika itu terjadi perpecahan di antara para aktivis mahasiswa dan pemimpin Mazhab Frankfurt, sebab Horkheimer diangkat menjadi Rektor meskipun masih menjadi warga negara Amerika. Sementara

itu Fromm dan Marcuse masih tetap tinggal di Amerika.

Filsafat yang dikembangkan di dalam Mazhab Frankfrut dikenal sebagai “Teori Kritis” yang mencita-cita sebuah emansipasi dari sebuah sistem ekonomi yang menjadi komoditas manusia, oleh karena itu manusia harus terbebas dari penghisapan ekonomis, lebih dari itu manusia juga harus berjuang membebaskan diri dari segala macam ancaman, dan oleh karena itu pula manusia harus memperoleh “*penerangan budi*” sehingga bisa lebih jelas melihat kenyataan, terbebas dari mitos dan mengembangkan rasionalitas. Pembebasan selalu dipahami sebagai kemajuan dalam rasionalitas. Rasionalitas adalah *aufklärung* terhadap kekuatan-kekuatan mitos.

MODUS ‘MENJADI’ DAN CINTA

Erich Fromm adalah seorang ahli psikologi dan filsafat sosial yang dilahirkan di Frankfrut, Jerman. Dia belajar psikoanalisa di Universitas Munchen dan di *Institut für Psychoanalyse* di Berlin. Pada tahun 1952 dia mulai praktek di bidang psikoanalisa sebagai pengikut Freud, tetapi berangsur-angsur berseberang pendapat disebabkan Freud dinilai mengabaikan pengaruh faktor sosial ekonomi terhadap pikiran manusia.

Sigmund Freud memiliki pemikiran bahwa manusia itu berada dalam Jiwa. Jiwa terdiri atas 3 sistem, yaitu: Id, Superego, dan Ego. Id merupakan dorongan primitif yang belum dipengaruhi oleh kebudayaan yaitu *life instinc (libido)* dan *death instinc (agretion)*. Id menganut prinsip kesenangan (*pleasure principle*) yang bertujuan memuaskan seluruh dorongan primitif. Superego adalah sistem yang dibentuk oleh kebudayaan berupa dorongan berbuat baik dan dorongan memenuhi norma. Superego menekan Id sehingga selalu terjadi pertentangan. Saling tekan dan saling dorong antara Id dan Superego disebut

Ego. Dengan demikian fungsi Ego adalah menyeimbangkan dua sistem tersebut dengan .kenyataan di dunia luar. Akibat Ego yang lemah adalah tidak mampu menjaga keseimbangan antara Id dan Superego. Jika Id yang lebih dominan maka seseorang itu akan cenderung mengabaikan segala bentuk norma (psikopat), dan jika Superegonya yang dominan maka seseorang itu akan menjadi psikoneuros artinya tak mampu menyalurkan sebagian besar dorongan primitifnya.¹⁰⁰

Tentang manusia, Fromm berpandangan bahwa manusia adalah makhluk yang 'menjadi'. Dalam modus ini manusia mengarahkan diri kepada usaha aktualisasi potensi diri tanpa dikuasai oleh apa yang dimilikinya. Prasyarat modus 'menjadi' adalah kemandirian, kebebasan, dan penalaran kritis. Ciri khas yang fundamental adalah keadaan aktif bathini dan produktivitas. Bagi Fromm cinta adalah kekuatan yang aktif dalam diri manusia yang mendobrak benteng pemisah antara seseorang dengan seseorang yang lainnya, yang menyatukan seseorang dengan seseorang yang lainnya. Cinta membuat seseorang sanggup mengatasi rasa keterpisahan dan alienasi diri, tetapi sekaligus sanggup menjadikan diri yang mampu mempertahankan keutuhannya. Dalam cinta terjadi paradoks: dua makhluk menjadi satu namun tetap tinggal dua. Cinta yang matang itu manakala seseorang tetap mempertahankan keutuhan individualitasnya. Cinta yang paling tinggi adalah cinta kepada Tuhan. Cinta ini berasal dari kebutuhan untuk mengatasi keterpisahan dan untuk mencapai penyatuan. Tuhan berarti nilai yang tertinggi, kebaikan yang didamba dan yang paling dirin-

¹⁰⁰Honderich, Ted., *The Oxford Companion to Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1995, hlm. 300-3001.

dukan bagi setiap pribadi.¹⁰¹

PENDIDIKAN YANG MEMBELENGGU

Cakrawala demokrasi modern telah menaungi manusia untuk dapat secara bebas dan bertanggung jawab mengungkapkan gagasan dan pikirannya. Namun demikian, betapapun kebebasan itu telah menjadi garansi bagi individualitas, tidak akan memiliki arti apa-apa manakala individu itu tidak memiliki kemampuan untuk berpikiran secara mandiri, kebebasan itu tidak bermakna apa-apa bagi seseorang manakala seseorang itu tidak mampu menetapkan individualitas dirinya. Apalagi situasi ekonomi saat ini telah mengantarkan sebagian besar manusia pada kondisi tidak berdaya dan teralienasi yang pada gilirannya memaksa berkompromi untuk menjadi diri yang hidup dan berpikir serupa mesin yang serba otomatis, serta kehilangan harkat dan martabat dirinya. Ironisnya, manusia seperti itu justru terbenam dalam khayal kejayaan individualitas.¹⁰²

Situasi seperti itu memastikan setiap diri yang berkesadaran untuk berpikir bagaimana budaya memupuksuburkan kecenderungan individu menjalani konformitas dengan sesama, melecutkan setiap perkembangan individualitas sejati sejak dini sehingga tidak terjadi ‘pengkerdilan’ di kemudian hari, lewat proses pendidikan yang dijalani. Sasaran pendidikan adalah mengokohkan individualitas sejati dan kemandirian sejati anak, mengokohkan dan mengintegalkan secara kental

¹⁰¹Fromm, Erich., *Seni Mencinta*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987, hlm. 182.

¹⁰²Baca pula: Fromm, Erich., *Mendidik Si Automaton*, dalam Omi Intan Naomi, *Menggugat Pendidikan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hlm. 343.

perkembangan kejiwaan anak. Sesungguhnya pendidikan bukanlah pemberangusan spontanitas anak, bukan pula pencekikan pikiran, perasaan, dan harapan yang dipaksakan dari luar dirinya. Pendidikan, jelas bukan merupakan penerapan metoda yang melegalkan pengancaman, penghukuman, menakut-nakuti, ataupun “penjelasan” yang menyebabkan anak menanggalkan sikap “menentang”, dan tidak memiliki kemampuan untuk mengungkapkan perasaan-perasaan sejatinya, bahkan akhirnya *kèlangan roso pangrasanè*, sehingga anak tidak mampu mencapai ‘kematangan’, kehilangan kemampuan untuk membedakan sosok pribadi yang baik dan yang tidak baik. Seiring dengan itu, anak diajar untuk menekan kesadaran akan sikap menentang dan ketidaktulusan orang lain. Anak diajari untuk berperasaan sesuai dengan apa yang dijejalkan kepada mereka yang sama sekali bukan sikap orisinalnya sehingga anak kehilangan kesadaran untuk dapat membedakan keramahan yang tulus atau perasaan gadungan yang penuh kepalsuan dan basa basi yang tanpa makna. Padahal pada dasarnya anak-anak itu sesungguhnya mampu menangkap dengan cepat sisi negatif dalam diri orang lain dan tidak mudah tertipu dan terkelabui oleh kata-kata. Anak-anak pada dasarnya lebih mudah menangkap pancaran kekasaran atau kepalsuan dari orang-orang yang tidak mereka sukai.

Menurut Fromm, dalam masyarakat pada umumnya, emosi tak didorong. Berpikir dan hidup tanpa emosi sudah menjadi pola ideal sehingga individu menjadi sangat lemah, datar, dan tandus pemikirannya. Pada sisi yang lain, karena emosi tidak dapat dilenyapkan sepenuhnya maka emosi tergusur ke ranah keberadaan yang seutuhnya terpisah dari sisi intelektual dalam kepribadian manusia. Akibatnya sentimentalitas ‘*kacangan*’ yang tak tulus. Lebih jauh, Fromm mengemuka-

kan bahwa sejak langkah awal, pendidikan telah terjadi penekanan dan pembengkokan terhadap *pemikiran orisinal*. Ke dalam benak ‘anak-anak’ dijejali berbagai gagasan siap pakai. Padahal sesungguhnya ‘anak-anak’ itu memiliki rasa ingin tahu yang meluap-luap, mereka sesungguhnya punya keinginan untuk dapat menangkap kebenaran semua realitas baik secara fisik maupun secara intelektual. Akan tetapi keinginan mereka itu tak pernah terpenuhi secara serius. Mereka justru seringkali dimarahi manakala menanyakan hal-hal yang ingin mereka ketahui atau mungkin dengan santun perhatian mereka dialihkan pada suatu hal yang lain. Akibatnya pemikiran orisinal mereka semakin terbelenggu.¹⁰³

BEBERAPA METODA PENDIDIKAN DEWASA INI

Beberapa metode pendidikan yang digunakan dewasa ini, menurut Formm adalah sebagai berikut:

Pertama: Mengedepankan pengetahuan tentang fakta atau pengetahuan tentang informasi. Metode ini mengandaim bahwa semakin banyak mengetahui dan makin banyak fakta anak akan sampai pada pengetahuan tentang kenyataan. Metode seperti ini menurut Formm hanyalah akan mengantarkan anak pada keputusan karena hanya akan membuang-buang energi secara percuma, dan pemikiran orisinal anak akan semakin terbelenggu. Semakin banyak fakta yang dijejalkan di kepala anak maka semakin sempit ruang yang tersisa untuk berpikir. Memang berpikir tanpa tahu tentang fakta akan kosong melompong, akan tetapi jika hanya ‘informasi saja yang ditelan’ maka akan menghalangi tindakan berpikir.

Hal lain yang merintangikan pemikiran orisinal adalah anggapan bahwa seluruh kebenaran itu bersifat relatif, kebenaran

¹⁰³Naomi, *ibid*, hlm. 347.

itu hanyalah konsep metafisis, dan sepenuhnya bersifat subjektif. Oleh karena itu penyelidikan ilmiah harus steril dari faktor subjektif. Kelompok ini diwakili oleh kaum *relativism* atau yang lebih sering dikenal dengan *empiricism* atau *positivisme*. Anggapan semacam itu hanya akan melenyapkan rangsangan esensial bagi kegiatan berpikir, dan hanya menjadikan anak sebagai mesin penyimpan fakta. Padahal sesungguhnya pencarian kebenaran itu berakar pada kepentingan dan kebutuhan individu serta kelompok sosial, tanpa kepentingan semacam itu akan kurang stimulasi untuk mencari kebenaran. Satu hal yang harus dipahami oleh semua adalah bahwa dalam diri setiap manusia tersimpan damba akan kebenaran sebab setiap manusia, termasuk pula anak-anak, memang mendambakan kebenaran. Pengetahuan tentang kebenaran yang menyangkut diri merupakan kekuatan yang luar biasa untuk mendongkrak kelemahannya. Kekuatan terbesar individu didasari oleh maksimalisasi integritas kepribadian. *Gnothi Se Auton* merupakan ‘perintah’ yang mendasari analisis diri dan pemahaman diri untuk mencapai pengetahuan dan tingkah laku lebih baik. Perintah fundamental ini tujuannya adalah kekuatan dan kebahagiaan bagi umat manusia.¹⁰⁴

Kedua: metoda pendidikan yang mengaburkan dan menyulut kesimpangsiuran. Metoda ini menyatakan bahwa berbagai persoalan kehidupan ini sedemikian rumit untuk bisa dipahami rata-rata individu kecuali hanyalah oleh segelintir pakar atau spesialis saja yang bisa mengerti. Ini seringkali dilakukan dengan sengaja untuk melemahkan semangat orang awam sehingga mereka tidak berdaya pada kemampuan diri mereka sendiri, secara naif menunggu sampai sang pakar menemukan

¹⁰⁴Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2000, hlm. 281. Baca juga Naomi, *op.cit.*, hlm. 349.

jalan yang harus ditempuh. Hal ini berdampak pada skeptisisme, sinisme,¹⁰⁵ dan sikap kekanak-kanakan. Perpaduan antara kenaifan dan kesinisan adalah tipikal manusia modern. Hasilnya, manusia yang tidak memiliki dorongan untuk berpikir dan tidak mampu mengambil keputusan sendiri. Cara lain untuk melumpuhkan berpikir kritis adalah menghancurkan gambaran terstruktur manapun tentang dunia, akibatnya individu tidak lagi merasa memiliki keterkaitan orisinal dengan apa yang didengar dan dilihat. Individu tak lagi merasakan gejala hati, emosi, dan penilaian kritisnya menjadi datar, akhirnya muncul sikap hampa dan tak peduli dengan segala apa yang berlangsung disekitarnya. Atas nama kebebasan hidup ini kehilangan strukturnya, hidup ini dirasakan sebagai serpihan-serpihan kecil yang tidak saling terkait satu dengan lainnya, hidup ini menjadi seakan tanpa makna. Akibatnya hidup menjadi gelisah dan takut seakan tanpa ada pelipur.

Pada sisi yang lain, manusia modern seolah terlalu banyak berharap dan berkehendak, tanpa tahu persis apa makna harapan dan kehendak itu bagi dirinya. Manusia modern seakan telah kehilangan arti dan pengetahuan tentang apa yang sesungguhnya menjadi kehendak sejatinya. Manusia modern hidup di bawah ilusi, bagai seorang aktor yang mati-matian memerankan lakon yang ia mainkan atas skenario yang dirancang oleh orang lain.¹⁰⁶

¹⁰⁵Skeptisisme adalah pandangan bahwa akal tak mampu sampai pada kesimpulan, atau kalau tidak, akal tidak mampu melampui hasil-hasil yang paling sederhana. Manusia tidak dapat mencapai kebenaran. Sedangkan Sinisme dapat dimengerti sebagai keyakinan bahwa manusia melulu terpusat pada diri sendiri, munafik, tidak tulus, dan hanya baik pada dirinya sendiri. (Lorens, 2000: 1017 dan 1012).

¹⁰⁶Naomi, *ibid*, hlm. 352.

KEWENANGAN DAN KEBEBASAN

Menurut Erich Fromm kesulitan yang dihadapi manusia saat ini adalah membedakan apakah keinginan, pikiran, dan perasaan yang ada pada dirinya masing-masing itu benar-benar dimiliki oleh dirinya sendiri atau suntikan orang lain. Kesulitan ini berkaitan erat dengan *kewenangan* dan *kebebasan*.

Dalam sejarah modern, terpapar jelas bahwa otoritas gereja telah digantikan negara, lalu kewenangan negara digantikan oleh otoritas kesadaran, dan kini otoritas kesadaran telah digantikan oleh kewenangan akal sehat dan pendapat umum. Kini, setelah manusia membebaskan diri dari kekangan otoritas lama, secara tak sadar telah menjadi mangsa kewenangan baru. Kita menjadi *automaton* yang hidup di bawah khayalan akan 'kehendak bebas' sebagai individu. Masing-masing individu merasa telah kehilangan sifat saling terkait, bahkan individu telah kehilangan *diri* yang menjadi dasar rasa aman sejati sesosok individu merdeka.

Lenyapnya jati diri menjadikan orang hanya bisa yakin akan dirinya sendiri manakala ia mencocokkan diri dengan harapan orang lain, dan dengan begitu hilanglah ketidaksetujuan orang lain dan keterpencilan, meski harus kehilangan jati diri kepribadian. Dengan menyesuaikan diri kesangsian akan jati diri akan terbungkam dan rasa aman pun akan tercapai. Tapi harganya mahal: hilangnya spontanitas dan individualitas yang berarti pula mengerdilkan makna hidup, dan hanya menjadi *automaton* yang secara biologis hidup tetapi secara psikologis (mental dan emosional) mati. *Automaton* tak bisa mengalami hidup dalam citarasa spontanitas, sehingga hidupnya kalang kabut, fiktif, dan putus asa.

PENUTUP

Pendidikan dapat dimengerti sebagai bimbingan yang diberikan seseorang agar ia berkembang secara maksima.¹⁰⁷ Pendidikan adalah refleksi kebudayaan, artinya bahwa pendidikan merupakan cerminan kebudayaan yang menjadi sumbernya.¹⁰⁸ Pendidikan juga berarti upaya membebaskan manusia dari penindasan yang tak disadari, karena itu pendidikan harus menjadikan anak sadar akan jatidirinya juga bagaimana hubungan antara dirinya dan dunia di luar dirinya sehingga anak didik tergugah sadar bahwa kebebasan diri itu ternyata tidak sebebaskan yang dibayangkan, kebebasan itu ternyata terbatas oleh kebebasan pula. Pendidikan juga seharusnya mampu pula menyadarkan bahwa pemaksaan dan penindasan itu tidak hanya mengenai fisik dan luaran saja tetapi merasuk ke dalam relung jiwa dan kesadaran manusia. Maka tugas dasarnya pendidikan adalah membantu manusia untuk membebaskan diri dari penindasan yang tidak disadari itu. Pendidikan harus membuat manusia bebas menemukan dan menjadi dirinya sendiri sekaligus menghargai orang lain untuk dapat menjadi dirinya. Begitulah deskripsi yang dicita-citakan oleh Erich Fromm dalam kaitannya dengan pendidikan. [*]

BACAAN PENDUKUNG

Ahmad Tafsir, 1992, *Ilmu Pendidikan Dalam Perspektif Islam*, Bandung: Rosda Karya

Ali Mudhofir, 2001, *Kamus Filsafat Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar

¹⁰⁷Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan Dalam Perspektif Islam*, Bandung: Rosda Karya, 1992, hlm. 24-27.

¹⁰⁸Imam Barnadib, *Arti dan Metode Sejarah Pendidikan*, Yogyakarta: Yayasan FIP-IKIP Yogyakarta, 1982, hlm. 27.

- Bertens, K., 1990, *Filsafat Barat Abad XX, Inggris-Jerman*, Jakarta: PT. Gramedia.
- Fromm, Erich., 1987, *Seni Mencinta*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan
- Formm, Erich., 1999, *Mendidik Si Automaton*, dalam Omi Intan Naomi, *Menggugat Pendidikan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Honderich, Ted., 1995, *The Oxford Companion to Philosophy*, New York: Oxford University Press
- Imam Barnadib, 1982, *Arti dan Metode Sejarah Pendidikan*, Yogyakarta: Yayasan FIP-IKIP Yogyakarta
- Lorens Bagus, 2000, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama
- Suseno-Magnis, Franz., 1992, *Marxisme dan Teori Kritis Mazhab Frankfurt*, dalam Mudji Sutrisno & Budi Hardiman, *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman*, Jogjakarta: Kanisius



BAGIAN KESEBELAS

JEAN PAUL SARTRE: EKSISTENSIALIS YANG MENANGKAP HAKIKAT MANUSIA

*“Jika Allah ada maka tiada lagi peluang
bagi kebebasan manusia.
Karenanya hanya ada dua pilihan:
tunduk pada-Nya atau menjadi Dia”*
[Sartre]

PENGANTAR

Tulisan ini difokuskan pada pemikiran Sartre, yang berpandangan bahwa setelah selesai diciptakan manusia memiliki kebebasan untuk ‘menjadi dirinya sendiri’, memiliki kemampuan untuk memutuskan kebenaran apa yang diinginkan atau yang ‘seharusnya’ ia lakukan. Sartre merumuskan: *Eksistensi Mendahului Essensi*, artinya manusia tidak pernah memiliki ha-

kikat esensial dan tidak pernah diciptakan untuk tujuan tertentu oleh Tuhan ataupun oleh kekuatan lain, tetapi manusia justru harus menciptakan esensi dirinya sendiri. Inti pemikiran eksistensialisme Sartre adalah kebebasan manusia yang berkemampuan memilih sikap, tujuan, nilai, serta tindakannya. Menurut dia kebebasan adalah kebenaran.

Setiap aspek kehidupan jiwa manusia, bagi Sartre, merupakan sesuatu yang dipilih dan dipertanggung jawabkan seutuhnya oleh diri manusia. Tegasnya, manusia adalah makhluk yang dalam eksistensinya harus dapat '*membuat diri sendiri*' menjadi apa yang ia inginkan. Dengan kata lain dan yang menjadi kata kuncinya ialah bahwa hakikat eksistensi manusia adalah kebebasan absolut.

JEAN PAUL SARTRE DAN KARYANYA

Sartre adalah tokoh eksistensialis yang mencapai tingkat popularitas luar biasa. Tidak banyak filsuf yang dapat menyamai popularitasnya sepanjang abad XX yang lalu.¹⁰⁹ Dia lahir pada tanggal 21 Juni 1905 dalam lingkungan keluarga cendekiawan yang borjuis menengah di Paris, dari seorang ibu yang bernama Anne Marie Schwietzer anak bungsu dan satu-satunya perempuan dari Charles Schwietzer. Ayahnya bernama Jean Baptiste seorang perwira Angkatan Laut Prancis yang bertugas di Indocina dan telah meninggal dunia saat Sartre masih

¹⁰⁹FX. Mudji Sutrisno & F. Budi Hardiman (ed.), 1992, hlm. 100-101. Tentang Sartre lihat pula: Dr. P.A. van der Weij, *Filsuf-Filsuf Besar tentang Manusia*, Diindonesiakan oleh K. Bertens, Yogyakarta: Kanisius, 2000, hlm. 145, dan K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, Jilid II, Yogyakarta: Kanisius, 1996, hlm. 81-87.

berusia dua tahun.¹¹⁰ Sartre kemudian diasuh oleh ibunya di rumah kakeknya. Di bawah pengaruh kakeknya ini Sartre dididik dan dikembangkan bakatnya secara maksimal. Pengalaman masa kecilnya ini telah banyak memberikan inspirasi padanya untuk masa-masa selanjutnya. Kisah hidup masa kanak-kanak ini kelak ditulis dalam bukunya yang berjudul *Lest Most* (Kata-Kata). Buku ini bernada negatif terhadap masa kanak-kanaknya. Penderitaan pada masa kanak-kanaknya dipandang enteng dan ringan, dipandang sebagai pemutusan hubungan yang mendalam dan kejam dengan kenyataan yang disajikan dengan gaya yang sangat menarik dan menyenangkan. Dalam karya itu disajikan rasa kehilangan Sartre, bukan penderitaannya. Juga disajikan dalam buku itu ke-tidak-riil-annya, bukan kerasingannya. Dalam buku itu pula digambarkan masa kanak-kanaknya yang tersiksa dan penuh perlawanan menjadi indah dan disepuh dengan khayalan. *Kata-Kata* merupakan karyanya yang berupaya untuk menemukan diri sendiri yang menjadi pelarian diri dalam seni.¹¹¹

Sebenarnya Sartre berasal dari keluarga Kristen Protestan dan ia sendiri dibaptis menjadi Katholik, akan tetapi dalam perkembangan pemikirannya ia malah tidak menganut agama apa pun. Sartre tidak percaya kepada Tuhan. Ia adalah seorang atheis konsekwen yang telah dijalaninya sejak usia dua belas tahun. Baginya, dunia sastra adalah agama baru, karena itu ia menginginkan untuk menghabiskan hidupnya sebagai

¹¹⁰Fuad Hasan, 1992, hlm. 131.

¹¹¹lihat Kata Pengantar dalam Jean Paul Sartre, *Kata-kata*, alih bahasa: Jean Couteau, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001, hlm. xxxvii.

pengarang.¹¹² Meski pun lama kelamaan ia juga menyadari bahwa kepercayaan seperti itu keliru.¹¹³

Sartre menjalani pendidikan informal hingga berusia sepuluh tahun empat bulan bersama ibu dan kakeknya. Kemudian memasuki pendidikan formal di *Lycée Henri IV* di Paris. Beberapa tahun kemudian disekolahkan di *Lycée Louis-le-Grand*, lalu selama empat tahun yaitu pada tahun 1924-1928, Sartre belajar di Perguruan tinggi terkemuka dan paling selektif, *École Normale Supérieure*. Setelah menamatkan studinya, dengan memperoleh *Agrégation de philosophie* yaitu sebuah gelar yang diperoleh setelah lulus pendidikan tinggi dalam bidang filsafat untuk para pengajar, ia mengajar di *Lycée Francis*.¹¹⁴ Pada tahun 1931 Sartre mengajar sebagai guru filsafat di Laon dan Paris. Pada periode inilah Sartre bertemu dengan Husserl yang padanya ia mendalami fenomenologi dalam mengungkapkan filsafat eksistensialisme-nya.¹¹⁵ Pada tahun 1933-1935 melanjutkan program doktornya di Jerman.

Menjelang perang dunia II (1938-1941) Sartre menjalani wajib militer sebagai tentara, ia sempat menjadi tawanan perang. Pasca PD II, ia terkenal sebagai pemikir yang unggul lantaran pada tahun 1945 menerbitkan majalah '*Lés Temps Modernes*' (Era Modern) bersama dengan dua teman karibnya, Maurice Merleau Ponty (1908-1961) dan Simon de Beauvoir

¹¹²Dagun, Save M., *Fisafat Eksistensialisme*, Jakarta: Rineka Cipta, 1990, hlm. 94.

¹¹³Couteau, *op. cit.*, hlm. viii.

¹¹⁴Couteau, *ibid.*, hlm.viii-ix. Lycée adalah sejenis sekolah persiapan masuk perguruan tinggi, selebihnya bisa dibaca: Paul Strathern, *90 Menit Bersama Sartre*, Jakarta: Erlangga, 2001, hlm. 8.

¹¹⁵Dagun, *op. cit.*, hlm. 95.

(1908-1986). Majalah inilah yang kemudian menjadi corong bagi pemikiran eksistensialismenya yang bertitik tolak pada paham kebebasan manusia. Baginya, manusia setelah diciptakan memiliki kebebasan untuk menentukan dan mengatur hidupnya sendiri. Kesadaran ini adalah hasil dari tempaan pengalaman-pengalaman hidupnya selama ia menjalani dinas kemiliteran. Perang, kekejaman, penderitaan, penganiayaan, dan segala bentuk penindasan eksistensi manusia mengantarkannya untuk mampu melihat problematika kemanusiaan dalam bereksistensi: *Kebebasan*. Majalah '*Lés Temps Modernes*' yang diterbitkan pada saat ia telah berhenti menjadi tentara tersebut jelas berhaluan kiri. Tujuannya adalah memberikan tanggapan atas pelbagai peristiwa serta perkembangan penting dalam bidang budaya dan politik. Beberapa karya besarnya yang dapat disebutkan disini, antara lain adalah: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), *Vérité et existence* (1948) *Les Mots* (1964), dan lain-lainnya baik yang berupa skenario film (misalnya *Baudelaire*, 1947), maupun filsafat (misalnya: *L'existentialisme est un humanisme*, 1943).

Pada tahun 1964 ia dipilih menjadi pemenang Hadiah Nobel bidang sastra, akan tetapi ia menolak sebab baginya menerima hadiah itu sama saja artinya dengan memasukkan diri dalam kalangan borjuis atau kapitalis dan kegiatannya sebagai pengarang akan dibekukan. Sartre pun tidak segan memasuki dunia politik dalam negeri Prancis maupun internasional. Sartre adalah seorang berhaluan kiri dan penuh simpati pada partai-partai kiri. Dalam pada itu pada tahun 1966 ia ikut ambil bagian dalam *International Tribunal against war crimes in Vietnam*, sebuah lembaga yang bermaksud menyelidiki kejahatan perang yang dilakukan serdadu Amerika Serikat di

Vietnam dengan bantuan norma-norma yang diciptakan negara-negara demokrasi. Demikian juga saat ‘revolusi mahasiswa’ pecah di Paris (Mei 1968) ia mengikuti dengan penuh perhatian terhadap peristiwa yang berlangsung, serta mengancam berbagai tindakan kejam yang dilakukan polisi Prancis. Sartre bahkan mendukung para mahasiswa untuk ‘menghancurkan’ Universitas Sorbonne dalam bentuknya yang lama.¹¹⁶ Di saat usianya mencapai 75 tahun, tepatnya pada tanggal 15 April 1980, Jean Paul Sartre menghembuskan nafas terakhir untuk kembali ke alam baka setelah menjalani perawatan untuk suatu penyakit yang tidak diketahui, di rumah sakit selama sebulan.

TENTANG HAKIKAT MANUSIA

Sartre menolak teori ‘hakikat manusia’ yang benar atau salah, suatu sikap khas eksistensialisme terhadap pernyataan umum mengenai manusia dan kehidupannya. Sartre mengekspresinya dalam rumusan: ‘*eksistensi mendahului essensi*’¹¹⁷, artinya manusia tidak pernah memiliki hakikat ‘essensia’ dan tidak pernah diciptakan untuk tujuan tertentu oleh Tuhan, kekuatan evolusi, atau yang lainnya. Dengan kata lain manusia menemukan dirinya ada tanpa pilihan, manusia sendiri dan *memutuskan* apa yang membuat dirinya seperti ini, masing-masing harus menciptakan ‘essensia’ sendiri-sendiri. Sartre dengan tegas menolak adanya essensia universal manusia. Baginya tidak ada kebenaran-kebenaran umum mengenai apa

¹¹⁶Couteau, *op. cit.*, hlm. xii-xiii

¹¹⁷Sartre, *Being and Nothingness, An Essay on Phenomenological Ontology*, translated and with an introduction by Hazel E. Barnes, New York: Philosophical Library, 1943, p. 438-439. Pada tahun 2003, buku ini diterbitkan kembali.

yang *diinginkan* atau yang *seharusnya* dilakukan manusia. Namun demikian, sebagai seorang eksistensial, Sartre tetap harus membuat beberapa pernyataan umum mengenai hakikat dan kondisi manusia yang senyatanya. Penekanan utamanya adalah pada kebebasan manusia. Sartre mengatakan bahwa manusia '*dikutuk untuk menjadi bebas*'. Kebebasan itu tidak ada batasnya, karena memang tidak ada batasan bagi kebebasan, yang ada adalah berhenti menjadi bebas.¹¹⁸

a. Dilema Kebebasan menuju Pembebasan

Jika dicermati secara seksama akan dapat dimengerti bahwa seluruh pemikiran Sartre selalu bermuara pada konsep kebebasan. Kebebasan absolut adalah kata kunci seluruh filsafat Sartre. Baginya manusia adalah diri yang berkebebasan. Manusia adalah satu-satunya makhluk yang eksistensinya mendahului essensinya. Manusia tidak memiliki kodrat karena manusia selalu memiliki kemungkinan untuk mengatakan 'tidak'. Selagi manusia masih hidup, manusia dapat mengatakan 'tidak'. Manusia *is not what he is*. Baru setelah mati, manusia dapat dilukiskan ciri-ciri hakiki yang menandai hidupnya.

Bagi Sartre kematian adalah sesuatu yang absurd, karena kematian adalah kenyataan yang tidak bisa ditunggu saat tibanya meskipun dapat dipastikan akan tibanya. Kematian merupakan ekspentansi yang selalu samar dalam antisipasi manusia. Manusia tidak bisa memilih tibanya kematian sebab kematian bukanlah sebuah kemungkinan, melainkan sebuah kepastian nistanya manusia sebagai eksistensi. Lebih dari itu kema-

¹¹⁸*Ibid*, hlm. 439, Sartre menuliskan: *I am condemned to exist forever beyond my essence,...I am condemned to be free. This means that no limits to my freedom can be found except freedom it-self or, if you prefer, that we are not free to cease being free.*

tian datangnya di luar dugaan dan di luar pilihan kita sendiri. Sartre mengambil contoh, seorang yang menyiapkan dirinya sebagai pengarang maka ia akan belajar dan terus menerus berlatih, tetapi bisa saja ia mati sebelum sempat menulis halaman yang pertama.¹¹⁹ Kematian, bagi Sartre, tidak bermakna apa-apa bagi eksistensi sebab begitu kematian tiba eksistensi pun selesai dan diganti essensi. Dengan kata lain kematian merupakan kenyataan yang berada di luar eksistensi. Kematian manusia itu bukan untuk dirinya sendiri tetapi untuk mereka yang ditinggalkan. Jadi, untuk orang lain. Merekalah yang akan memberi arti pada kematian kita masing-masing, bukan kita sendiri. Inilah yang ia maksud dengan *l'etreautrui (being-for-other)*.

Tentang kebebasan, pemikiran Sartre mengalami pergeseran dari kebebasan 'liberté' menuju pembebasan 'libération'.¹²⁰ Mula-mula Sartre mendewakan kebebasan sebagai inti eksistensi manusia. Kemudian perhatiannya dipusatkan pada persoalan pembebasan. Kebebasan manusia itu tampak dalam kecemasannya. Untuk dapat menyembunyikan kecemasannya dan melarikan diri dari kebebasannya, manusia harus mengetahui baik-baik apa yang disembunyikan dan dijauhkan. Melarikan diri dari kebebasan dan menjauhkan diri dari kecemasan secara serentak berarti manusia menyadari akan kebebasan dan kecemasannya. Dengan demikian manusia mengakui serentak kebebasan dan ketidakbebasannya. Sikap ini oleh Sartre disebut *mauvaise foi* (sikap malafide, *bad faith*), yaitu mengakui

¹¹⁹Fuad Hasan, *Berkenalan Dengan Eksistensialisme*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1992, hlm. 143.

¹²⁰Bertens, K, *Fenomenologi Eksistensialisme*, Jakarta: PT. Gramedia, 1987, hlm. 165-166

sekaligus menyangkal terhadap apa yang dihayati. Jadi, menurut Sartre, manusia itu sesungguhnya menipu dirinya sendiri.

Kebalikan dari kecemasan, menurut Sartre, adalah *esprit de sérieux* (*spirit of seriousness*: suasana pikiran yang serius). Tatkala kecemasan menunjukkan kebebasan yang tidak berdasar, maka *esprit de sérieux* memandang nilai dan makna sebagai data objektif, tak tergantung pada subjek yang menilai. Manusia menjadi objek yang ditentukan oleh faktor objektif yang lain. Manusia diberi suatu kodrat yang dianggap merupakan asal muasal perbuatan, keinginan, dan penghayatannya.

Singkatnya, menurut Sartre manusia itu sebenarnya menghadapi dilema sebagai berikut: manusia itu sama sekali bebas atau tidak bebas sama sekali. Tidak ada kemungkinan ketiga. Kebebasan manusia benar-benar absolut. Tidak ada batas-batas kebebasan kecuali batas-batas yang ditentukan oleh kebebasan itu sendiri. Pandangan inilah yang mengantarkan Sartre untuk berkesimpulan bahwa: Seandainya Allah ada tidak mungkin saya bebas. Allah itu Mahatahu yang sudah mengetahui segala-galanya sebelum aku melakukan dan Allah pulalah yang akan menentukan hukum moral. Kalau begitu, tidak ada peluang lagi bagi kreativitas kebebasan. Allah sebagai *Ada Absolut* tidak boleh tidak akan memusnahkan kebebasan manusia.¹²¹ Lebih dari itu, Sartre menyatakan: *But the idea of God is contradictory and we lose ourselves in vain.*¹²² Ide terdalem mengenai Tuhan mengalami kontradiksi dalam dirinya sendiri dan sia-sia belaka serta tidak bermakna apa-apa dalam hidup manusia. Dalam pandangannya, tidak ada nilai-nilai transenden objektif yang tersedia bagi manusia, termasuk hukum-hu-

¹²¹Bertens, *ibid*, hlm. 81-87.

¹²²Sartre, *op. cit.* hlm. 615.

kum Allah sekalipun. Tidak ada makna paling tinggi atau tujuan yang inheren dalam eksistensi manusia. Hidup manusia di dunia ini ‘absurd’, sedih dan kesepian, tidak ada *Bapa Surgawi* yang harus mengatakan kepada kita apa yang harus dilakukan dan membantu kita untuk melakukan keharusan itu. Manusia harus memutuskan apa yang harus ia putuskan untuk dirinya sendiri dan bertanggung jawab untuk dan kepada dirinya sendiri. Pondasi semua nilai hanya ada dalam diri manusia sendiri dan dalam kebebasan manusia untuk memilih sehingga sebenarnya tidak ada membenaran eksternal ataupun membenaran objektif atas nilai, tindakan, dan jalan hidup yang dianut oleh seorang manusia.¹²³ Karena itu, sekali lagi, Sartre menolak teori ‘hakikat manusia’ yang benar atau salah.

b. *L’être pour-soi* dan *L’être-en-soi*

Sartre mendefinisikan ontologinya dalam bingkai pertentangan antara mengada untuk dirinya sendiri (*Being-for-itself* -*L’être pour-soi*) dan mengada dalam dirinya sendiri (*Being-in-itself* -*L’être-en-soi*).¹²⁴

Kesadaran akan diri sendiri (*cogito*) merupakan titik tolak filsafat modern. Menurut Sartre kesadaran (akan) diri berada sebagai kesadaran sesuatu. Kesadaran adalah kesadaran diri. Tetapi kesadaran (akan) dirinya tidak sama dengan pengalaman tentang dirinya: mengambil dirinya sebagai obyek pengenalan. *Cogito* bukanlah pengenalan diri, melainkan kehadiran kepada dirinya secara non-tematis.¹²⁵ Dengan demikian, harus

¹²³Sartre, *ibid.* hlm. 38.

¹²⁴Solomon, Robert C., Higgin, Kathleen M., *A Short History of Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1996, p. 281.

¹²⁵Karena itu kata ‘akan’ oleh Sartre ditulis dalam tanda kurung, *ibid.*, hlm. 91.

dibedakan antara kesadaran tematis dan kesadaran non-tematis: kesadaran akan sesuatu dan kesadaran (akan) dirinya. Kesadaran (akan) dirinya tidak menunjuk pada suatu relasi pengenalan, melainkan pada suatu relasi Ada. Kesadaran adalah kehadiran (akan) dirinya. Kehadiran (pada) dirinya merupakan syarat kesadaran.

Sartre mempunyai pandangan tersendiri dalam melihat keberadaan suatu ada atau yang ada. Ia melihat ada atau yang ada dengan dua sudut pandang. *Pertama*: ada dilihatnya sebagai *ada* yang hidup dan berada untuk dirinya (*L'être por-soi*). *Kedua*: sebagai ada yang identik dengan dirinya, tidak aktif, tidak pasif, tidak afirmatif, dan tidak negatif (*être-en-soi*).¹²⁶ Sartre menjelaskan bahwa manusia adalah *être-por-soi* (ada-untuk-diri) bukan *être-en-soi* (ada-dalam-diri). Hal itu artinya manusia adalah suatu proyek. Manusia memproyeksikan dirinya kepada cita-cita dan nilai-nilai yang nun jauh di sana. Hidupnya adalah suatu gerakan tanpa berhenti untuk menjadi sesuatu yang belum ia miliki. Manusia, menurut Sartre, menentukan kodratnya sendiri. Jika suatu proyek sudah selesai, maka manusia menuntut proyek yang baru, begitu seterusnya. Kegelesahan merajalela; manusia senantiasa tidak tenang, bergiat terus. Dia mendefinisikan dirinya dengan memilih dalam kecemasan (*Angst*). Kecemasan itu tetap. Manusia terhukum oleh kecemasan sebagaimana ia tersiksa dalam kebebasan. *L'être por-soi* bagi Sartre adalah ungkapan untuk menyatakan eksistensi manusia sebagai subjek murni yang sadar, yang mampu memilih secara bebas dan bertanggung jawab atas pilihannya itu atas dirinya sendiri, tidak pada orang lain. *L'être por-soi*

¹²⁶Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 2000, hlm. 202-203 dan hlm. 875.

hanya dimiliki oleh manusia. Manusia adalah ‘berada-untuk-diri’ (*être por-soi*), oleh karenanya manusia terwujud karena ‘berada’ itu meniadakan diri (*se néantise*). Manusia sebagai manusia (*l’être por-soi*).

L-être-en-soi (berada-dalam-diri) ialah semacam berada *an sich*, berada itu sendiri. ‘Berada’ mewujudkan segala ciri jasmani (materi). Semua benda ada dalam dirinya sendiri. Tidak ada dasar atau alasan mengapa benda-benda itu ada. Segala yang berada-dalam-dirinya sendiri itu tidak aktif, akan tetapi juga tidak pasif, tidak afirmatif juga tidak negatif. *L’être-en-soi* adalah *It is what it is*.¹²⁷ Benda-benda itu tidak ada keterkaitan sama sekali dengan apalagi bertanggungjawab atas keberadaannya. Sartre menggunakan istilah *être-en-soi* untuk menunjukkan pribadi yang hanya berada dalam dirinya sendiri, untuk menunjukkan pribadi yang pasif dan tak bertanggung jawab atas dirinya sendiri dan orang lain. Ini adalah penipuan-diri. Penghindaran tanggungjawab pada diri sendiri dan juga orang lain itu tak lain adalah usaha manusia untuk lari dari kecemasan, lari dari kusakaran, lari dari kegelisahan, atau rasa tak enak yang menyertai tindakannya. Sartre mengajarkan bahwa manusia berbeda dengan makhluk yang lain karena kebebasannya. Dunia di luar manusia hanya sekedar ada, hanya disesuaikan, dan diberikan sedangkan manusia menciptakan dirinya sendiri dalam pengertian bahwa ia menciptakan hakikat keberadaannya sendiri. *Having, Doing, and Being are cardinal categories of human reality*.¹²⁸ Dengan kebebasan un-

¹²⁷Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, Yogyakarta: Kanisius, 1980, hlm. 157-159.

¹²⁸Ini adalah judul dan sekaligus kalimat pertama yang mengawali *part four* dalam bukunya *Being and Nothingness* (pen.).

tuk menentukan menjadi manusia seperti ini-itu, dengan kebebasan memilih bagi dirinya sendiri benda-benda atau nilai-nilai untuk dirinya sendiri, maka ia sesungguhnya telah membentuk dirinya sendiri: bukan diciptakan tetapi menciptakan dirinya sendiri.

Jelasnya, bagi Sartre manusia itu bereksistensi sebagai *L'être por-soi* (ada-untuk-diri) bukan *L'être-en-soi* (ada-dalam-diri). Manusia adalah makhluk bebas, berkesadaran, dan merdeka untuk dirinya sendiri. Dengan menyadari bahwa dirinya sebagai makhluk 'bagi dirinya' maka manusia akan terus berusaha untuk mempertahankan otonominya dan berusaha untuk terus menegasi atau menolak cara pandang sesamanya yang mau mengurangi atau menggerogoti kemandiriannya.

Pangkal tolak manusia, bagi Sartre, adalah pada dirinya. Orang lain adalah ancaman bagi kebebasannya. Hubungan dengan yang lain pada dasarnya adalah hubungan saling menegasi. Selalu ada konflik dalam setiap relasi yang terjalin antara manusia yang satu dengan manusia yang lain, karenanya harus ada ketertiban eksistensial.

c. Beban Kebebasan

Sartre menggabungkan semua tema eksistensialisme ateistik: kebebasan radikal manusia, dan posisinya sebagai 'ketiadaan yang meniadakan'; kematian Allah, pencarian nilai, otentisitas, adanya *Angst* (kecemasan mendalam), dan ketiadaan. Bereksistensi berarti dinamis, artinya manusia menciptakan dirinya sendiri secara aktif, berbuat, menjadi, dan merencanakan. Manusia adalah realitas yang terbuka dan belum selesai. Pemahaman Sartre mengenai kebebasan yang hanya dapat dipahami lewat pandangan mengenai manusia sebagai ada untuk dirinya (*no-thingness*, *être por-soi*) justru karena adanya

kesadaran pada manusia. Wujud kedirian (eksistensi) manusia itu justru terbentuk karena manusia berkemauan yang ber-sumber pada kemerdekaan. Dengan kemerdekaanya manusia mencipta dirinya terus menerus tanpa habis-habisnya. Inilah eksistensi manusia itu. Perwujudan kebebasan manusia yang terus menerus itulah yang justru karena manusia adalah sang ada yang tidak pernah bisa identik dengan dirinya. Dalam proses melangsungkan diri, seringkali manusia berusaha menjadi identik dengan dirinya seringkali pula kesadarannya menjadikannya mengambil jarak, mempertanyakan dirinya lagi, sehingga tiap saat (karena kesadarannya) manusia lalu tidak pernah menyatu-identik dengan dirinya. Dia senantiasa berada dalam posisi mengambil jarak, membikin dirinya di depannya. Tiap saat manusia selalu menidakkan dirinya. Manusia, menurut Sartre, selalu dalam ziarah yang terus menerus (*aneantisation*). Disitulah tempat tinggal kebebasan manusia.

Perbedaan antara *pour-soi* dan *en-soi* terletak dalam adanya tidaknya kesadaran. Dalam *en-soi* tidak ada kesadaran, sehingga padat, beku, sepi. Sebaliknya dalam *pour-soi* ada kesadaran, sehingga menjadikan manusia membuat jarak. Ia selalu mempertanyakan eksistensinya, atau membuat retak dirinya. Justru karena sadar itulah manusia merasa selalu dikejar, tiap kali masih saja belum utuh, mau meng-*utuh* tetapi belum lagi. *Aneantisation* itu berlangsung terus tanpa henti. *Aneantisation* menuju titik identitas tetapi tak pernah sampai pada apa yang dicita-citakan. Masalahnya terletak dalam realitas bahwa tidak pernahlah ia sama dengan ia. Inilah tragika eksistensi manusia. Ia harus terus begitu dengan kemerdekaan. Manusia adalah peziarah merdeka yang tak pernah sampai (*comdamné a être libre*), ziarah yang sia-sia. Karena itulah maka manusia dalam

menjalani eksistensinya sebagai *pour-soi*, ada untuk dirinya dengan kesadaran dan kebebasan itu, mengalami ketakutan terhadap tanggung-jawabnya sendiri bahwa ia harus memilih secara bebas, padahal pilihan-pilihannya tidak pernah identik dengan dirinya, sia-sia saja. Dalam peziarahannya manusia merasakan kebebasan sebagai beban yang membuatnya takut (*angoisse*, resah, gelisah, khawatir). Karena itu banyak orang yang lari dari tanggung jawab penghayatan ziarah kebebasan itu. Ia menyangkalnya, menundanya, atau melarikan dirinya. Sikap ini adalah sikap pengecut, menipu diri sendiri (*mauvaise foi*). Sikap yang tidak mampu menghadapi dan menerima faktisitas eksistensi aslinya. Sikap yang ditegaskan oleh Sartre ialah ‘orang harus’ berani menerima situasi keterlemparan dalam kebebasan ini. Ia dalam faktisitas ziarah merdeka yang sia-sia tak pernah identik dengan dirinya ini toh harus menjalani dengan berani (meskipun sia-sia). Bila ia berani menyongsong terus menerus, menerima faktisitas untuk menindak ini, disana-lah manusia baru bisa disebut bereksistensi’.¹²⁹

HAKIKAT MANUSIA DAN *EXISTENCE PRECEDE ESSENCE*: SEBUAH UPAYA REFLEKTIF

a. Tentang Hakikat Manusia yang Dipersoalkan

Sebagaimana telah disinggung di atas bahwa manusia oleh Sartre diekspresikan sebagai ‘eksisten yang mendahului essensi’ artinya kita tidak pernah memiliki hakikat ‘essensial’ dan tidak pernah diciptakan untuk tujuan tertentu oleh Tuhan, kekuatan evolusi, atau yang lainnya. Bagi Sartre, kita harus menemukan diri kita ada tanpa pilihan, kita sendiri dan *memutuskan* apa yang membuat kita seperti ini, masing-masing harus

¹²⁹FX Mudji Sutrisno, *op. cit.*, hlm. 104.

membuat 'essensi' diri sendiri. Bagi Sartre, tidak ada kebenaran umum mengenai yang *diinginkan* atau yang *seharusnya* dilakukan manusia. Namun demikian, manusia memiliki kebebasan. Sartre merumuskan: 'manusia dikutuk untuk menjadi bebas'. Tidak ada batasan kebebasan, yang ada adalah kita tidak dapat berhenti menjadi bebas. Manusia adalah makhluk yang memiliki kesadaran, berpikir, dan berkomunikasi dengan kata-kata, dan kadang-kadang mungkin percaya pada apa yang *tidak* dapat diterima. Menurut Sartre, setiap aspek kehidupan jiwa manusia merupakan sesuatu yang dipilih dan dipertanggung jawabkan seutuhnya oleh manusia. Sartre menolak pandangan umum tentang emosi yang sering dipikirkan berada di luar kontrol kehendak. Ia mencontohkan:

If I make myself sad, I must continue to make myself sad from beginning to end. I can not treat my sadness as an impulse finally achieved and put in file without recreating it, nor can I carry it in the manner of an inert body which continues its movement after the initial shock. There is no inertia in consciousness. If I make myself sad, it is because I am not sad... (manakala aku bersedih, aku harus 'menjalani' kesedihan itu sepenuhnya dari awal hingga akhir. Aku tak bisa membiarkan kesedihan itu akhirnya membelenggu diriku hingga tak berdaya, tidak pula kesedihan itu harus menjadikan tubuhku lembam dan terus membikin diriku shock. Tidak boleh ada kelembaman dalam kesadaran. Jika aku bersedih sebenarnya justru karena aku tidak bersedih...).

Tegasnya, jika seseorang itu sedih maka kesedihan itu terjadi karena ia telah memilih untuk membuat dirinya bersedih, bukan karena yang lain. Manusia bertanggung jawab atas emosinya karena emosi merupakan salah satu jalan yang dipi-

lih untuk bereaksi atas dunia.¹³⁰ Manusia pun bertanggung jawab untuk mempertahankan karakternya lebih lama. Manusia dapat tidak hanya menyatakan ‘saya malu’ seakan-akan hal ini merupakan fakta psikologis yang tak terubahkan seperti pernyataan ‘kulit saya hitam’, karena rasa malu tersebut merupakan jalan yang dimiliki manusia dalam sebuah relasi, dan manusia dapat memilih untuk memiliki dengan cara lain. Bahkan, pernyataan ‘saya jelek’ atau ‘saya bodoh’ tidaklah menambah suatu fakta yang sudah ada dalam eksistensi, namun untuk mengantisipasi bagaimana orang akan melakukan reaksi kepada seseorang yang lain di masa depan, dan hal ini hanya dapat diuji dengan pengalaman aktual.¹³¹

Persoalannya sekarang adalah jika mungkin manusia hidup tanpa Tuhan, apakah kemungkinan ultim dan makna kehidupan manusia?.

Sebagaimana sudah dikatakan bahwa seorang manusia dapat memberi makna kepada keberadaannya dengan merealisasikan kemungkinan-kemungkinan yang ada, dengan merancang dirinya. Namun itu tidak bisa dilakukan perseorangan saja, harus intersubjektive. Memang, Sartre pernah menyebut orang lain sebagai neraka, tetapi nyatanya ia menginginkan suatu ikatan dan ia menemukan orang lain sebagai syarat untuk eksistensi dirinya. Bahkan untuk sekedar memperoleh kebenaran tentang dirinya, ia memerlukan orang lain. Intersubjektivitas termasuk situai mendasar manusia dalam dunia ini. Dengan bertolak dari situasi umum itu, kita harus berusaha memungkinkannya serta merencanakan kehidupan manusiawi. Jadi, Sartre sebagai atheis ingin menciptakan suatu *way of life*

¹³⁰Sartre, *op. cit.*, hlm. 61 dan 445.

¹³¹*Ibid*, hlm. 459.

(moral manusiawi?) yang baru.

Walhasil, jika kita menelusuri arus pemikiran Sartre, nampak sekali manusia dipahami dalam prespektif yang negatif. Manusia berada dalam situasi keterlemparan akibat beban kebebasan yang dibebankan dan dipertanggungjawabkan kepadanya, sejak setelah kelahirannya. Manusia kini, dipahami, tinggal seorang diri saja dan dengan potensi kebebasannya ia siap memangsa sesamanya. Sesama ada tidak lain sebagai objek yang memuaskan kebutuhan objek yang menatapnya. Namun manusia sadar bahwa dirinyapun setiap saat bisa diobjekkan oleh sesamanya. Apabila Sartre mempunyai pandangan yang begitu pesimis terhadap hidup di dunia ini, agaknya memang wajar. Bayangan kekejaman perang yang dialami saat menjalani tawanan perang pada PD II, menggelantungkan sejuta bayangan kegelisahan yang panjang yang pada gilirannya justru semakin menggumpalkan perasaannya yang muak terhadap segala bentuk penyalahgunaan kebebasan.

Jelasnya, Sartre tidak menginginkan kebebasan itu dirampas dan diinjak-injak oleh siapapun, termasuk Tuhan. Manusia harus selalu berusaha dan memperjuangkan eksistensinya agar selalu terus bisa bereksistensi. Manusia adalah pencipta dirinya sendiri dan pencipta semua aturan di alam ini. Tiap-tiap manusia adalah pembuat tertinggi moralitas karena setiap manusia adalah pencipta nilai. Tendensi negatif dari sikap yang radikal ini membuat orang selalu ingat pada Sartre, dan sama sekali tidak peduli terhadap adanya *Sesama* sebagai *Subjek* yang sama.

b. Tentang Eksistensi Mendahului Essensi (*Existence Precede Essence*)

Filsafat eksistensialisme terutama membicarakan *cara berada* manusia di dunia ini. Dengan kata lain, filsafat eksistensialisme menempatkan cara wujud-wujud manusia sebagai tema sentral pembahasan, bukan pada yang lain sebab hanya manusia sajarah yang dianggap bereksistensi. Eksistensialisme mendamparkan manusia ke dalam dunianya dan menghadapkan manusia kepada dirinya sendiri. Eksistensialisme mengajarkan bahwa eksistensi manusia mendahului essensinya.

Tatkala kita berfikir secara teologis bahwa Tuhan adalah Pencipta maka kita akan membayangkan bahwa Tuhan mengetahui secara persis apa yang akan dicipta-Nya. Dengan kata lain, '*konsep*' sesuatu yang akan diciptakan oleh Tuhan itu telah ada sebelum sesuatu itu *diadakan*. Demikian pula, Tuhan tentu telah memiliki '*konsep*' saat Dia akan menciptakan manusia. Akan tetapi cara berfikir yang sedemikian ini tidak diakui bahkan ditentang oleh Sartre, karena dalam kenyataannya, menurut Sartre, tidaklah demikian. Dia berkeyakinan bahwa manusia adalah yang pertama dari semua yang ada, menghadapi dirinya, menghadapi dunia, dan mengenal dirinya sesudah itu. Manakala seorang manusia melihat dirinya sebagai tidak dapat dikenal itu karena ia mulai dari ketiadaan. Dia tetap tidak akan ada sampai suatu saat ia ada seperti yang diperbuatnya terhadap dirinya. Oleh karena itu, tidaklah ada kekhususan kemanusiaan karena tidak ada Tuhan yang mempunyai konsep tentang manusia.¹³² Formula ini bagi Sartre penting, sebab bila eksistensi manusia mendahului esesensinya berarti

¹³²Struhl, Paula Rotehrnberg, Kersten J. Stuhrl, *Philosopy Now*, New York: Random, Inc., 1971, p. 36-37.

manusia harus bertanggung jawab untuk apa ia ada. Sartre lalu menjelaskan, karena manusia mula-mula sadar bahwa dirinya ada, itu artinya manusia menyadari bahwa dirinya menghadapi masa depan, dan ia sadar ia berbuat begitu. Hal ini menekankan suatu tanggung jawab pada manusia. Dengan kata lain, manakala manusia bertanggungjawab atas dirinya sendiri itu maka bukan berarti ia hanya bertanggung jawab kepada dirinya sendiri saja tetapi juga kepada semua manusia.

Sebagai seorang atheis yang konsekwen, Sartre menyatakan Tuhan tidak ada, atau sekurang-kurangnya ia menyatakan bahwa manusia bukan ciptaan Tuhan. Oleh karena itu konsepnya tentang manusia adalah eksistensi manusia itu mendahului essensinya. Eksistensi manusia menunjukkan kesadarannya terutama pada dirinya sendiri bahwa ia berhadapan dengan dunia, berhadapan dengan sesuatu, dan menyadari telah memilih untuk berada, dan bertanggung jawab kepada dirinya dan seluruh manusia tetapi sekaligus menyadari bahwa dirinya tidak dapat melepaskan diri dari tanggungjawab menyeluruh. Manusia itu merdeka dan bebas *menentukan* serta *memutuskan*. Dalam *menentukan* serta *memutuskan* itu manusia bertindak sendirian tanpa orang lain yang menolong atau bersamanya. Manusia harus menentukan untuk dirinya sendiri dan untuk seluruh manusia. Oleh karena itu, bagi Sartre, manusia itu tidak solider tetapi soliter (tidak bersatu padu tetapi bermain sendiri-sendiri) dan harus memikul beban berat dunia seorang diri. Seluruh kenyataan nasib manusia itu diserahkan sepenuhnya pada dirinya sendiri tanpa bantuan yang lain. Manusia harus memutuskan tanpa perlu bukti maupun alasan apakah putusan itu benar atau salah, sebab hanya dirinyalah yang menjamin dan bertanggung jawab atas putusannya itu. Tetapi kon-

sekwensi dari itu semua adalah munculnya rasa takut. Takut bukanlah suasana batin yang biasa, melainkan suasana batin yang pokok. Rasa takut berbeda dengan gentar, sebab gentar jelas objeknya sedangkan takut tidak menentu objeknya, tidak jelas takut terhadap apa. Takut datangnya secara tiba-tiba, dan secara tiba-tiba pula menghilang. Seolah-olah manusia takut pada yang tidak ada, seperti takut pada gelap. Takut itu sebenarnya adakah takut kepada wujud. Wujud itulah yang telah mengasingkan manusia dan membuatnya menjadi terpencil.¹³³ Akan tetapi mestikah demikian dan hanya demikian?. Bukanakah di samping rasa takut, manusia juga memiliki rasa berani dan gembira karena ia boleh bertanggung jawab?. Sartre mengatakan bahwa dalam memutuskan itu, manusia berdiri sendiri. Ini karena dia adalah seorang atheis. Seandainya theis maka tentu saja manusia akan tahu bahwa dalam memutuskan ia tidak sendirian; ajaran Tuhan bersamanya dalam memutuskan. Rasa takut itu muncul karena adanya kesadaran pada manusia bahwa ia manusia bukan hewan, tetumbuhan, bukan pula bebatuan yang tak punya rasa seperti itu.¹³⁴

Persoalannya menjadi rumit karena bagi Sartre manusia itu *'être-por-soi*. Manusia adalah pengada yang sadar. Karena berke-sadar-an maka muncullah tanggung jawab, karena tanggungjawab maka manusia harus *menentukan*. Dari sini muncul *kesendirian* (kesepian), lalu rasa takut muncul, lalu manusia melakukan penyangkalan (*neantiser*). Menurut Sartre manusia juga sadar akan adanya sesuatu di luar dirinya, sesuatu yang bukan dirinya. Manusia menyadari bahwa ia tidak berdiri sen-

¹³³*Ibid*, hlm. 223-224.

¹³⁴Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum, Akal dan Hati sejak Thales sampai Capra*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1990, hlm. 225-228.

diri, sebab nyatanya manusia termuat dalam kompleks perbuatan. Manusia sadar ia berbuat, artinya manusia menyadari bahwa dirinya selalu dalam peralihan. Disitulah, menurut Sartre, letak kerumitan manusia. Manusia setelah menyadari dirinya, lalu membantah dan menyangkanya dengan mengalih pada yang lain dan selalu menuju yang lain. Setelah yang lain itu tercapai ia akan menyangkalnya pula. Tegasnya, manusia itu selalu meluncur, selalu berubah, selalu menuju kepada. Hakikat penyangkalan itu dapat dirumuskan: '*Yang ada tidak dimau, yang dimau belum ada*'. Jadi, manusia itu bagaikan pengejar bayang-bayang. Itulah hakikat manusia, menurut Sartre.

Sungguh dilematis, karena kesadarannya maka manusia berbuat. Berbuat berarti berubah. Apa yang dicapai pasti diingkari. Manusia harus berbuat sementara sebab ia sudah mengetahui hasil perbuatannya tidak akan memuaskan dirinya. Berbuat bagi manusia seolah-olah merupakan hukuman yang tak terelakkan. Semua yang dilakukan manusia hanya akan berakhir dengan kesia-siaan, meskipun demikian manusia harus tetap berbuat. Itulah hukuman bagi manusia. Menurut Sartre manusia dihukum untuk berbuat (bebas). Manusia harus demikian. Manusia dihukum oleh kesadarannya untuk terus berbuat hingga terengah-engah kepayahan. Untuk membebaskan diri dari hukuman itu hanya ada dua kemungkinan: *menjadi yang tak berkesadaran (en-soi, hewan, tumbuhan, bebatuan)* atau bunuh diri. Padahal untuk menjadi *en-soi* tidak mungkin maka tinggallah satu pilihan: bunuh diri.¹³⁵

Benarkah hakikat beradanya manusia itu demikian adanya? Barangkali Sartre lupa bahwa manusia bisa membangun.

¹³⁵*Ibid*, hlm. 229.

Berbuat memang berarti mengalih, menuju kepada yang lain. Memang tidak semua perbuatan itu membangun, akan tetapi bukan berarti manusia tidak dapat membangun. Bukankah manusia, bagi Sartre, harus bertanggung jawab, yang berarti harus membangun dirinya dan dunia? Di sinilah nampak jelas Sartre mengalami kontradiksi.

Tatkala Sartre mengandaikan semua perbuatan manusia tanpa tujuan, karena tidak ada yang tetap, selalu disangka dan tanpa tujuan, maka hal itu bukan harus berarti manusia putus asa. Bukankah manusia memiliki dinamika hidup dan ingin membangun dirinya serta membangun dunia? Persoalannya jelas, dapatkah manusia merasa puas? Jawabannya terletak pada diri masing-masing, artinya jika seseorang dijajah nafsunya tentu tidak pernah merasa puas. Inilah sebenarnya yang dialami Sartre yang atheis itu. Dia berpandangan manusia harus berbuat dan harus pula mengingkari hasilnya. Ini hukuman yang bisa menimbulkan rasa muak, mual, jemu, rasa hendak muntah (*la nausee*).

Bagi Sartre manusia hidup dalam suatu konstruksi yang diciptakan sendiri dan menjalani eksistensinya dalam konstruksi itu, membuat hukum, aturan, konvensi, lalu memberi nama dan memberi tujuan. Bukankah ini berarti manusia dapat menjalankan eksistensinya dengan leluasa? Namun demikian bila konstruksi itu berubah tentu yang terjadi adalah kekacauan, semua menjadi semua, semua dapat terjadi. Manusia harus menghadapi kenyataan ini, dan menjadi mual. Padahal sifat eksistensi manusia selalu ingin mengubah. Kenyataan itu terasa membeban berat dan menindas. Itulah pada dasarnya yang

dimaksud *nausee* oleh Sartre.¹³⁶ *Nausee* terjadi karena tidak ada harapan. Manusia itu dihukum dan harus menghadapi kenyataan, mengadakan perubahan, sehingga muncul ketidaktepatan, kekacauan dan karenanya pula, sekali lagi, tidak ada yang diharapkan. Jelas semua itu akan menimbulkan *la nausee*, sebuah realitas hidup yang dialami Sartre. Pikiran yang sekaligus menjadi realitas hidup Sartre mengantarkan pada kesimpulannya bahwa hakikat wujud manusia adalah: ‘yang ada tidak dimaui dan yang dimaui ialah yang belum ada’. Manusia selalu *mem-belum*, selalu menjadi.

Pikiran Sartre seperti itu jelas tidak sesuai dengan kenyataan, sebab nyatanya banyak orang yang hidupnya penuh harapan dan tidak merasa hidupnya kosong. Gambaran hakikat keberadaan manusia sebagaimana yang dipikir Sartre jelas kurang cermat. Sartre berseberangan dengan pandangan determinisme dan *free will*. Dia berpandangan manusia itu menjalani eksistensinya dalam perbuatan. Perbuatan itu tindakan yang syarat utamanya adalah kemerdekaan. Oleh karena itu Sartre menghantam setiap bentuk determinisme. Dia mengatakan: “jika aku menjerumuskan kesusilaanku itu karena aku mau, jika tidak maka tidaklah berdaya dorongan-dorongan yang ada dalam badanku”.¹³⁷ Jika aku jatuh cinta itu karena aku merdeka memilih jatuh cinta.¹³⁸ Jelasnya, bahwa ke-apa-an manusia bergantung pada kemauannya yang berasal dari kemerdekaannya.

¹³⁶Drijarkara, *Percikan Filsafat*, Djakarta: Pembangunan, 1966, hlm. 74-75.

¹³⁷Baca Titus, *Persoalan-persoalan Filsafat*, diterjemahkan oleh H.M. Rosyidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1994, hlm. 396.

¹³⁸Drijarkara, *op. cit.*, hlm. 83-84.

Selanjutnya Sartre menjelaskan bahwa kemerdekaan itu harus diartikan merdeka dalam keterbatasannya (dalam kondisinya). Orang yang sedang lumpuh, merdeka dalam kelumpuhannya, seorang narapidana dalam sel penjara merdeka dalam keadaannya, oleh karena kemerdekaannya itu maka manusia harus mempertanggungjawabkan semua tindakannya.

Dalam kaitannya dengan kehidupan bersama, Sartre beranggapan bahwa kehidupan bersama itu diperlukan tetapi ada bersama itu merupakan neraka bagi manusia, karena baginya manusia adalah neraka bagi manusia yang lain. Realitas ini sungguh bertentangan dengan apa yang ia jalani dengan mahasiswinya yang kemudian menjadi pasangan kumpul kebonyo, Simone de Beauvoir. Bersamanya Sartre bisa 'menikmati' kehidupan sebagai pasangan suami isteri yang sah. Kalau sudah begitu bagaimana orang lain dianggap neraka, bukankah dia bisa hidup berdampingan hingga akhirnya pada tahun 1980 wanita itu harus ditinggalkan untuk selamanya.¹³⁹

Hanya Sartre sajalah yang paling tahu dan paling bertanggungjawab atas filsafatnya. Tetapi kembali pada konsepnya tentang relasi antar manusia, dia berpandangan bahwa relasi antar manusia pada dasarnya diasalkan pada konflik. Konflik adalah inti setiap relasi intersubjektif. Ini erat kaitannya dengan kesadaran. Aktivitas kesadaran yang khas adalah 'menidak'. Ini berlangsung dalam setiap perjumpaan di antara kesadaran. Setiap kesadaran itu mempertahankan subjektivitasnya sendiri. Kesadaran lain harus dijadikan objek bagi saya. Demikian setiap perjumpaan antar kesadaran tidak lain daripada suatu dialektika subjek-objek dimana yang satu berusaha

¹³⁹Paul Strathern, *90 Menit Bersama Sartre*, Jakarta: Airlangga, 2001, hlm. 16-19.

mengalahkan yang lain.¹⁴⁰

PENUTUP

Sebelum mengakhiri tulisan tentang filsafat eksistensialisme Sartre, ada yang perlu disadari oleh siapa saja bahwa Sartre dengan filsafatnya sangat penuh dengan kontradiksi dengan realitas kebanyakan orang, khususnya mereka yang theistik, karena memang dia adalah seorang atheis yang sangat konsekwen. Filsafat Sartre merupakan psikologi atheis. Kebanyakan karyanya *klise*, dan sudah barang tentu sering mengulang-ulang tema yang telah dia munculkan sebelumnya. Seandainya dia bersama dengan eksistensialismenya menjadi sangat tenar baik di kalangan para mahasiswa, intelektual, kaum revolusioner maupun di kalangan publik di seluruh dunia itu lebih karena dia berada pada situasi yang memang sedang menguntungkan bagi dirinya.

Akhirnya, dapat digaris bawahi bahwa eksistensialisme berarti sebuah minat yang menggebu terhadap persoalan hidup manusia, sebuah minat yang menuntut agar setiap aktivitas manusia lainnya dihilangkan atau diposisikan sekunder. Eksistensialis mengajukan tekad kehidupan manusia seharusnya menjadi suatu kehidupan yang penuh, sebuah kehidupan yang dijalani, kehidupan yang terdiri atas pilihan dan keputusan. Eksistensialis selalu mencemaskan kebebasan manusia. Kepedulian kaum eksistensialis terhadap kesempurnaan eksistensi manusia benar-benar telah memunculkan kesadaran untuk dapat memainkan seluruh peranan kehidupannya. Mereka menganggap bahwa kesejatian hidup hanyalah kehidupan yang sadar, eksistensi berarti sadar terhadap setiap moment eksis-

¹⁴⁰Ali Mudofir, *Kamus Filsuf Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hlm. 461.

tensinya, terhadap makna menjadi seorang manusia. Mereka menuntut kesadaran manusia untuk memiliki kesempurnaan hidup, yakni menjadi 'tuhan' bagi dirinya sendiri, dan bagi semuanya. Berikut beberapa ajaran pokok Jean Paul Sartre, sang eksistensialis yang menangkap hakikat manusia itu:

1. *Ada dan Kesadaran*. Ada merupakan syarat bagi tampaknya sesuatu, bersifat transfenomenal bukan satu fenomena saja. Kesadaran (akan) dirinya berada sebagai kesadaran akan sesuatu. Kesadaran adalah kesadaran diri. Kesadaran (akan) dirinya tidak sama dengan pengalaman akan dirinya. Kesadaran adalah kehadiran (pada) dirinya. Kehadiran (pada) dirinya merupakan syarat yang perlu dan cukup untuk kesadaran. Tidak perlu Subjek Transendental, sebagai mana dalam idealisme.
2. *L'être-en-soi*. Semuanya *ber-ada-dalam-diri-sendiri*. Tidak ada dasar atau alasan mengapa demikian. Semua *L'être-en-soi* ini tidak aktif, tetapi juga tidak masif. Semuanya padat, beku, lepas dari yang lain, tertutup tanpa saling berhubungan. Semua benda tidak memiliki hubungan dengan keberadaannya.
3. *L'être-pour-soi*. *Ber-ada-untuk-diri-sendiri*. Artinya sadar akan dirinya. Ini merupakan cara berada manusia. Manusia mempunyai hubungan dengan keberadaannya, bertanggungjawab atas keberadaannya. Dalam kesadaran reflektif ini ada yang menyadari dan ada yang disadari, ada subjek dan ada objek. Manusia memiliki dua kesadaran, yaitu: kesadaran reflektif dan kesadaran pra-reflektif. Kesadaran pra-reflektif adalah kesadaran yang belum dipikirkan kembali, sedangkan kesadaran reflektif adalah kesadaran yang difikirkan kembali, kesadaran yang telah kembali pada diri sendiri.

4. *Kesadaran dan Ketiadaan.* Kesadaran manusia bukanlah kesadaran akan dirinya (*conscience de soi*) tetapi kesadaran diri (*conscience (de) soi*). Jika seseorang secara reflektif menginsafi cara mengarahkan dirinya kepada objek, maka kesadaran itu merupakan kesadaran akan diri. Di dalam kesadaran seperti itu selalu ada jarak, yaitu ketiadaan (*le neant*). Di dalam kesadaran seseorang senantiasa ada ketiadaan, sehingga membuat ia dari *'être-en-soi* menjadi *'être-pour-soi*.
5. *Kebebasan dan Kecemasan.* Manusia mampu memilih dalam kebebasan. *L'être-pour-soi* sama dengan kebebasan. Kebebasan adalah hakikat manusia. Karena kesadarannya manusia selalu berbuat, berarti ia selalu meniadakan diri. Manusia tidak terikat, ia bebas, dan tidak 'telah ditentukan'. Kesadaran ini justru membuatnya cemas. Kecemasan merupakan ketakutan yang asasi.
6. *Lari dari Kebebasan.* Agar keemasannya tersembunyi maka manusia melarikan diri dari kebebasannya. Melarikan diri dari kebebasan dan menjauhkan diri dari keemasan serentak berarti juga sadar akan kebebasan, keemasan, dan pelarian. Manusia mengakui kebebasannya sekaligus menyangkal kebebasan itu (*mauvaise foi*).
7. *Relasi antar Manusia,* yang pada dasarnya dapat diasalkan pada konflik sebagai inti relasi intersubjektif. Ini terkait erat dengan kesadaran yang khas 'menidak' dalam setiap perjumpaan diantara kesadaran. Setiap kesadaran akan mempertahankan subjektivitasnya sendiri, sedangkan yang lain hanya dijadikan objek diri. Setiap perjumpaan antar kesadaran adalah dialektika subjek-objek yang ingin saling mengalahkan.

8. *Tuhan Tidak Pernah Menjadi Objek*. Tuhan adalah Subjek absolut, tak mungkin dijadikan objek. Menerima Tuhan berarti mengakui diri dan orang lain menjadi objek-Nya. 'Sorotan mata'-Nya yang tembus ke hati akan menjadikan manusia menjadi suatu kodrat yang hancur kebebasannya. Hanya ada dua pilihan: tunduk padaNya atau menjadi Dia.
9. *Kebebasan dan Moral*. Semua norma dan nilai tidak objektif. Moral yang sejati haruslah mengakui eksistensi manusia sebagai asal-usul nilai. Manusia bertanggungjawab sepenuhnya pada dirinya sendiri, juga pada orang lain. Norma tidak ada yang abadi, semua sementara, termasuk perintah Tuhan sekalipun. Nilai dan Norma diciptakan oleh kebebasan moral manusia. Fundamen moral hanyalah kebebasan. [*]

DAFTAR BACAAN

a. bacaan utama

Sartre, Jean Paul, 1943, *Being and Nothingness, An Essay on Phenomenological Ontology*, translated and with an introduction by Hazel E. Barnes, New York: Philosophical Library.

_____, 2003, translated and with an introduction by Hazel E. Barnes *Being and Nothingness, An Essay on Phenomenological Ontology*, New York: Philosophical Library.

_____, 1995, *Truth and Existentialism*, Chicago: The University of Chicago Press.

_____, 2001, dindonesiakan oleh Jean Couteau: *Kata-Kata*, Jakarta; Gramedia

b. bacaan pendukung

- Ahmad Tafsir, 1990, *Filsafat Umum, Akal dan Hati sejak Thales sampai Capra*, Bandung: Remaja Rosda Karya.
- Ali Mudofir, 2001, *Kamus Filsuf Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Arrington, R.L, (ed.), 2001, *A Companion the Philosophers*, Blackwell: Massachussetts.
- Ayer, A.J. and O'Grady, J. (ed.), 1997, *Dictionary of Philosophical Quotations*, Blackwell: Massachussetts.
- Bertens, K, 1987, *Fenomenologi Eksistensialisme*, Jakarta: PT. Gramedia.
- _____, 1987, *Panorama Filsafat Modern*, Jakarta: PT. Gramedia
- _____, 1996, *Filsafat Barat Abad XX Jilid II Prancis*, Yogyakarta: Kanisius.
- Borchet, D. M., (ed. In chief), 1996, *The Encyclopedia of Philosophy: Suplement*, New York: Macmillan Reference USA.
- Dagun, Save M., 1990, *Fisafat Eksistensialisme*, Jakarta: Rineka Cipta.
- Drijarkara, 1966, *Percikan Filsafat*, Djakarta: Pembangunan
- Fuad Hasan, 1992, *Berkenalan Dengan Eksistensialisme*, Jakarta: Pustaka Jaya.
- F.X Mudji Sutrisno, & F. Budi Hardiman, (ed.), 1992, *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman*, Yogyakarta: Kanisius.
- Harun Hadiwijono, 1980, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, Yogyakarta: Kanisius.
- Honderich, Ted, (ed.), 1995, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford-New York: Oxford University Press.
- Kaufman, W., 1975, *Existetialism From Dostoevsky to Sartre*, New York: New American Library.
- Loren Bagus, 2000, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia.
- M.O.P., Vincent, 2001, diterjemahkan oleh: Taufiqur rohman, *Filsafat Eksistensialism: Kierkegaard, Sartre, Camus*, Yog-

- yakarta: Pustaka Pelajar.
- Monasterio, Xavier O., 1981, *Sartre and Existential Approach*, New York: Fordham University
- Strathern, Paul., 2001, *90 Menit Bersama Sartre*, Jakarta: Air-
langga.
- Solomon, Robert C., Higgin, Kathleen M., 1996, *A Short History of Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- Stevenson, Leslie & Haberman, Davi L., 2001, diterjemah kan oleh Yudi Santoso dan Saut Pasaribu *Sepuluh Teori Hakikat Manusia*, Joygakarta: Bentang Budaya.
- Struhl, Paula Rotehrnberg, Kersten J. Stuhrl, 1971, *Philosopy Now*, New York: Random, Inc.,
- Titus, Harold, H., Smith, Marilyn S., Nolan, Richard T., 1994, diterjemahkan oleh H.M. Rosyidi, *Persoalan-persoalan Filsafat*, Jakarta: Bulan Bintang.
- van der Weij, P.A., 2000, diindonesiakan oleh Bertens, K., *Filsuf-Filsuf Besar tentang Manusia*, Yogyakarta: Kanisius.



BAGIAN KEDUABELAS

KRISIS DALAM HUMANISME

PENGANTAR

Secara terminologi humanisme mempunyai arti menganggap individu rasional sebagai nilai paling tinggi, atau menganggap individu sebagai sumber nilai terakhir. Humanisme mengabdikan pada pemupukan perkembangan kreatif dan perkembangan moral individu secara rasional dan berarti tanpa acuan pada konsep-konsep tentang adikodrati. Istilah humanisme dalam *renaissance* menunjuk pada gerak balik menuju sumber-sumber Yunani, dan kritik individu serta interpretasi individual kontras dengan tradisi dan otoritas religius.¹⁴¹ Humanisme dapat pula dimengerti sebagai sebuah tendensi bagi manusia untuk menekankan statusnya, kepentingan, kekuasaan, prestasi, *interest*, maupun otoritasnya. Memang, agaknya humanisme

¹⁴¹Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 2000, Jakarta: Gramedia, 2000, hlm. 295-296.

memiliki berbagai macam konotasi yang beragam, tergantung pada persoalan apa yang hendak dipertaruhkan dengannya. Sebagaimana juga klaim khusus tentang manusia, humanisme dapat pula menunjuk pada sebuah studi tentang manusia secara keseluruhan. Para tokoh Yunani Kuno telah mengawali pemikiran tentang sebuah studi kealaman sebagai suatu keseluruhan dan sekaligus partikulasi fenomena di dalamnya, misalnya saja tentang air, gempa bumi, dan lain sebagainya se-rasa memunculkan berbagai macam persoalan logika dan metafisika, meskipun kemudian apa yang disebut dengan gerakan humanis baru muncul pada abad kelima sebelum masehi, yaitu saat kaum Sophist dan Socrates memahami filsafat sebagai sesuatu yang turun dari langit ke bumi dan menjelma menjadi persoalan-persoalan sosial, politik, dan moral. Humanisme dapat pula dimengerti sebagai *renaissance*, terutama ketika humanisme menunjukkan sebagai sebuah ‘gerakan’ yang cenderung meninggalkan seluruh ‘persoalan’ ketuhanan dan melulu memusatkan perhatiannya pada manusia sebagai pusat segalanya. Manusia dengan akalanya adalah subjek bagi dirinya yang mampu mengatasi dan mengontrol dirinya sekaligus terhadap alam semesta.¹⁴²

Humanisme dapat dipahami pula sebagai sebuah upaya untuk mengembangkan nilai-nilai kemanusiaan dengan berlandaskan pada empat fondasi kebijakan utama, yaitu: kebijaksanaan, keberanian, kesederhanaan, dan keadilan. Humanisme kemudian *in concreto* merupakan langkah desisif penolakan terhadap bentuk apapun diskriminasi serta *mentahkik*-kan manusia sebagai kesatuan tunggal yang menembus batas kelas, ras, bangsa, budaya, agama, dan primordialisme yang lainnya,

¹⁴²Honderich, Ted., *The Oxford Companion to Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1995, p. 375-376.

bahkan kemudian berkembang menjadi sebuah paham pelu-cut-an segala bentuk ordo sakral dan transendensi. Manusia telah mendeklarasikan diri sebagai makhluk yang berkesadaran diri, yang berpotensi untuk mencapai berbagai kualitas.¹⁴³

Dalam perkembangan selanjutnya, berbagai paham hu-manisme menyeruak dengan berbagai alat konstruksi dan orientasi empiris yang beragam, misalnya saja humanisme li-beralis yang menganggap humanisme merupakan prinsip-prinsip filsafat moral dan kultural yang secara berkesinam-bungan telah berkembang sejak masa Yunani Kuno dan mene-kankan pada penguasaan alam, kebebasan berfikir (*Gnothi Se Authon*, Socrates), dan ekonomi produksi. Kemudian muncul humanisme Marxis yang menggugat kapitalisme dan mereaksi gereja, berontologis atheis serta mencita-citakan masyarakat tanpa kelas. Dua kutub di atas kemudian direaksi pula oleh Sartre dengan humanisme eksistensialismenya yang menjun-jung tinggi kebebasan manusia untuk memilih, mencipta, dan membangun realitas. Sementara itu muncul pula humanisme agama yang menekankan pada filsafat penciptaan, yaitu ma-nusia adalah makhluk yang diciptakan oleh Tuhan dan kare-nanya memiliki hubungan yang khas dengan-Nya. Jelasnya, humanisme merupakan cita-cita manusia untuk mewujudkan suatu landasan bersama dalam rangka pemikiran pembangun-an masyarakat yang baru dan hari depan umat manusia yang lebih baik. Namun demikian, sejalan dengan perjalanan waktu posisi humanisme yang semula dinobatkan sebagai pilar utama megaprojek peradaban modern yang memanusiaikan manusia justru masuk pada lembah dehumanisasi yang parah dan

¹⁴³Moh. Musoffa Ihsan, Humanisme Spiritual, Antagonisme atau Integralisme Sejarah, dalam *Jurnal Filsafat* Fakultas Filsafat UGM, 1996, hlm. 53-54.

berskala global sedemikian rupa sehingga dewasa ini humanisme lebih sering menjadi target serangan yang bertubi-tubi.

KILAS BALIK SEJARAH

Bagi kaum intelektual Eropa, abad XIV merupakan masa-masa yang mengasyikkan namun sekaligus juga menggelisahkan. Pola pikir teologis dan metafisis sungguh telah mencapai titik *paramount of state of art*-nya sedemikian rupa sehingga setiap perbincangan intelektual telah sedemikian rinci dan canggih namun sekaligus nyinyir, abstrak, dan melangit. Lebih dari itu, seluruh pemikiran teologis metafisis-transendental bahkan bertendensi menafikan nilai-nilai manusiawi yang sesungguhnya amat nyata, dan secara implisit maupun eksplisit cenderung melegitimasi pola kehidupan yang hierarkhis feodalistis. Keberagamaan terlalu didominasi oleh rasa takut dan dosa. Maka realitas manusia dan dunia pun cenderung dilihat sebagai ancaman yang menakutkan.¹⁴⁴ Di dalam situasi yang sedemikian itu, secara bertahap justru mulai tersingkap kenyataan manusia yang amat penting bahwa berkat rasionalitasnya manusia itu sesungguhnya adalah makhluk yang secara asasi berkebebasan, tetapi telah tergilas dan tenggelam oleh tradisi gereja abad pertengahan yang teosentris dan feodalistis. Kesadaran akan kebebasan yang secara kodrati dimiliki oleh manusia ini telah membidani lahirnya kehidupan intelektual abad XIV itu. Kesadaran tersebut telah melepaskan manusia dari belenggu kerangka teologis-metafisis dogmatis menuju pemikiran yang antroposentris kritis dan memposisikan manusia sebagai titik berangkat maupun titik pusat pemikiran, bukan Tu-

¹⁴⁴Bambang Sugiharto, "Humanisme Dulu, Kini, dan Esok", dalam majalah *BASIS* Nomor 09-10 Tahun ke-46, September-Oktober, 1997, hlm. 39

han. Akibatnya manusia dan dunia menjadi sedemikian sentral dan berharga. Manusia semakin menyadari dirinya sebagai makhluk yang memiliki historisitas, artinya manusia menjadi sadar bahwa masa lalunya bisa dimanipulasi dan masa depannya pun dapat dirancang oleh manusia sendiri. Dengan kata lain, manusia dibentuk dan membentuk sejarahnya sendiri. Begitulah, manusia memiliki kesadaran baru bahwa ia memiliki kebebasan, rasionalitas, historisitas, dan sentralitas. Manusia sebagai individu akhirnya mencipta keyakinan bahwa pada hakikatnya hidup manusia adalah proyek pribadinya sendiri. Manusia diberi bentuk dan makna oleh apa yang dipilihnya sendiri. Beranjak dari pemikiran seperti itu maka humanisme pun kemudian meluas menjadi kultural yang mendominasi Eropa saat itu. Satu hal yang menarik, walaupun kaum humanis cenderung mencibir gereja sebagai organisasi dan hierarkhis, namun mereka tidak lantas menjadi atheis.¹⁴⁵ Sekalipun kaum humanis melepaskan diri dari kerangka pikir teologis-metafisis, akan tetapi mereka tidak lalu menjadi imoral.¹⁴⁶ Dalam kerangka humanistik itu mereka justru menemukan makna yang lebih mendasar dari religiositas dan moralitas. Agama justru memberi dukungan penting bagi usaha maksimal karya terbaik manusia di dunia ini, kehidupan dunia yang 'surgawi' penuh kasih, toleransi, dan kedamaian.

Dalam perkembangan lebih lanjut, budaya modern semakin sekular, rasional, dan antroposentris. Tak pelak kondisi ini mengantarkan pada konflik antara sains dan agama.¹⁴⁷ Otoritas agama dan seluruh prespektif transendental semakin digeser oleh dominasi rasionalitas, akibatnya humanisme tidak lagi

¹⁴⁵Honderich, *op.cit.*, hlm. 375.

¹⁴⁶Bambang Sugiharto, *op.cit.* hlm. 40.

¹⁴⁷Honderich, Ted., *op.cit.*, hlm. 376.

menjadi gerakan kultural melainkan telah menjelma sebagai gaya hidup manusia modern. Pada tataran praksis agama semakin tergeser dan pada tataran teoritis kecenderungan itu terungkap dalam berbagai aliran filsafat yang mengarah ke atheisme.

MENELUSURI SEMANGAT DASAR HUMANISME

Semangat humanisme semenjak PD II berakhir, muncul dalam berbagai ‘wajah’ yang lebih beragam: tidak lagi selalu atheistik, melainkan bisa pula agnostik bahkan justru theistik. Sementara itu pada penghujung abad XX humanisme harus menerima berbagai kritik mendasar yang muncul atas berbagai sisi peradaban modern. Gelombang kritik tersebut umumnya tampil dalam berbagai nama dengan menggunakan istilah ‘post’, seperti *postindustri*, *postmodern*, *postwestern*, *postmetafisik*, bahkan *posthistory* yang menganggap seolah kini waktu telah berhenti total. Humanisme telah dituduh terlalu antroposentris dan tanpa ruang transendensi, subjektivistis dan melepaskan pola hubungan penguasaan, individualistis dan anti komutarian, egologis dan anti ekologis, antifeminisme, eurosentris, borjuis dan mementingkan kesatuan absolut, mengabaikan pluralisme hakiki, logosentris, narsistik, dan seterusnya.¹⁴⁸ Diskursus kritik atas kemodernan dan humanisme seperti ini segera akan menjadi jelas bahwa *simpang-siur* serangan itu sesungguhnya penuh dengan paradoks dan kontradiksi, tidak jelas diarahkan pada humanisme yang mana. Karenanya jelas dibutuhkan analisis mendalam dan esensial.

Semangat dasar humanisme agaknya ada dalam keyakinan bahwa martabat manusia terletak pada kebebasan dan rasionalitas yang inheren pada setiap individu. Tidak bisa di-

¹⁴⁸Bambang Sugiharto, *op.cit.*, hlm. 41

sangkal bahwa manusia mesti dipandang sebagai individu otonom yang *defacto* otonomi itu relatif menurut konteks sosial maupun alami, namun hal itu tidak perlu dikontraskan dengan otonomi individu. Konteks sosio-kultural justru merupakan peluang dan tantangan yang memberi bentuk dan makna bagi otonomi tersebut. Keyakinan semacam itu memungkinkan orang untuk mengambil jarak terhadap setiap sistem dogmatik dan otoritas dari luar, apapun dan siapapun, termasuk Tuhan. Karenanya peluang kearah atheisme memang besar, namun begitu peluang religiositas yang lebih otentik dan mendalam pun sama besarnya, sehingga para humanis mudah dicap ‘*mbalelo*’, padahal keyakinan seperti itu pula yang telah melindungi martabat manusia dari segala bentuk manipulasi, penjajahan, dan kesewenangan berbagai sistem kekuasaan termasuk sistem kekuasaan sistem religius yang sakral transendental. Dari sini agaknya humanisme tidak dapat dipandang sebagai sebuah ideologi, bukan pula gerakan lokal Eropa pada masa tertentu, juga bukan aliran filsafat. Humanisme merupakan keyakinan reflektif atas nilai-nilai asasi yang inheren dalam proses kehidupan manusiawi konkret, artinya keyakinan tersebut merupakan dasar minimal untuk mengukur validitas dan kebenaran setiap sistem nilai, serta kepercayaan dan otoritas yang dikenakan dari luar terhadap individu. Karena itulah maka sebetulnya tidak perlu humanisme sertamerta dipandang telah mengabaikan bahkan menafikan kenyataan transendental, baik Tuhan maupun alam semesta.

Ada satu hal yang menarik, humanisme menampilkan paradoks yang penting. Di satu sisi humanisme tampil sebagai sebuah kesadaran akan ‘prespektif’ yang melahirkan kesadaran tentang status manusia sebagai ‘pusat’, dan di sisi yang lain sekaligus disadari pula bahwa ‘pusat’ itu ternyata demikian relatif

terhadap historisitas, sosialitas dan Tuhan. Artinya, di satu sisi manusia menyadari dirinya sebagai ‘pencipta’ dunia makna dan nilainya sendiri tetapi di sisi yang lain disadari pula bahwa ia pun ‘diciptakan’ oleh segala unsur realitas di luar dirinya. Oleh karena itu, sifat ‘antroposentris’ humanisme tidak harus dilawankan secara radikal dengan aspek ‘teosentris’ dalam gerakan ekologi. Humanisme semacam ini akan dengan mudah dipadukan dengan keyakinan bahwa martabat manusia itu sesungguhnya merupakan anugerah Tuhan. Karenanya tidaklah mengherankan manakala eksistensialisme bisa sangat theistik dan sebaliknya gereja Katolik tampil sebagai yang sangat humanistik.¹⁴⁹

Manusia tidak pernah hanya berfungsi sebagai sekedar satu atom atau sekumpulan dalam masyarakat, namun dalam setiap tindakannya ia selalu sebagai ‘individu’ dan ‘subjek’ yang otonom dan memiliki integritas diri yang dibentuk dan dicapai melalui interaksi dialogis dalam komunitas. Ini berarti bahwa kebebasan individu dapat dicapai lewat upaya saling membebaskan antara individu dengan individu juga antara individu dengan alam. Semangat humanisme semacam inilah yang sesungguhnya telah membuat manusia lebih peka terhadap segala bentuk penjajahan dan kesewang-wenangan. Jelasnya, humanisme adalah ‘pagar’ yang melindungi kultur dan religi tetap ‘beradab’. Sebab sangat mungkin religi yang tanpa prespektif humanistik akan mudah bahkan niscaya akan menjadi kejam dan bengis, dan tanpa disadari akan mudah membunuh, memperkosa, serta menghancurkan Tuhan.

Humanisme sesungguhnya merupakan ‘ruh’ yang tersimpul dalam haribaan kemanusiaan yang agung dan bersifat

¹⁴⁹Bambang Sugiharto, *ibid*, hlm. 43.

universalis-kosmopolit.¹⁵⁰ Kehadirannya tidak disekat oleh zona spasio temporal atau terbekam secara *locally determined*. Humanisme merupakan ‘kerinduan perennial’ terhadap idealisme optimal bentuk kemanusiaan.

ANTIHUMANISME

Istilah antihumanisme baru dapat dimengerti manakala unsur ‘humanisme’ ditafsirkan sebagai humanisme ideologis, yaitu humanisme sebagai paham yang ‘berpusat pada subjek’ yang dianggap ‘bebas’ melampaui segala keterbatasan yang realistik, dan yang memandang ‘rasio’ gaya zaman Pencerahan, sebagai apa yang menentukan ‘kodrat’ manusia. Pokoknya, humanisme ditolak karena mengandung segala macam ‘absolutisme’ konseptual dan dapatlah pula menjadi absolutisme dalam sistem sosial, terutama politik.¹⁵¹ Dalam perkembangan selanjutnya aliran antihumanisme menjadi ‘ironisme’ dan dianggap sebagai ‘kematian manusia’. Memang antihumanisme telah menghilangkan tanda-tanda terakhir kemodernan sebagai tradisi hasil skeptisisme Cartesian dan ideologi tentang ‘rasio’ zaman Pencerahan. Meskipun antihumanisme mulai lepas dari perkembangan yang menghasilkan purnamodern, namun lama-kelamaan ‘melebur’ diri pada kepurnamodernan itu. Akibatnya manusia dipandang, secara non-ideologis, dalam keterbatasannya, dalam kelemahannya, dan dalam konteks pengaruh hidup masyarakat terhadap otonomi pribadi, baik individu maupun dalam golongan yang bersifat pribadi. Pokoknya manusia diakui sebagai ‘kontingen’. ‘Kematian manusia’ sebenarnya tidak lain adalah kematian absolutisme ideologis, meng-

¹⁵⁰Moh. Musoffa Ihsan, *op.cit.*, hlm. 57.

¹⁵¹Jo Verhaar, “Antihumanisme dan Liberalisme”, dalam majalah *BASIS* Nomor 09-10 Tahun ke-46, September-Oktober, 1997.

hasilkan akhir optimisme yang tidak berguna bahkan berbahaya.

PENUTUP

Pertanyaan yang muncul kemudian: adakah sebenarnya terjadi krisis dalam humanisme?. Pada tataran teoritis, barangkali sebenarnya krisis yang dialami humanisme tidaklah terjadi. Tetapi siapa yang sekarang ini bisa menjamin ‘*The Declaration of The Human Right*’ yang sedianya hendak dijadikan pilar utama Perserikatan Bangsa Bangsa (PPB) menjadi sebuah kenyataan. Masih adakah jaminan keadilan sosial dan ekonomi dapat terwujud nyata. Tak satu pun yang dapat ‘menjawab’ persoalan-persoalan semacam itu secara *adequate*. Jelasnya, pada tataran praksis jelas terjadi krisis di dalam humanisme.¹⁵²

Sudah saatnya kini setiap kita mampu memadukan secara integralistik holistik agama, filsafat, ilmu pengetahuan dan teknologi sehingga tidak ada lagi ‘kegelisahan’ kemanusiaan di masa-masa mendatang. [*]

BACAAN PENDUKUNG

Bambang Sugiharto, “Humanisme Dulu, Kini, dan Esok”, dalam majalah *BASIS* Nomor 09-10 Tahun ke-46, September-Oktober, 1997.

Jo Verhaar, “Antihumanisme dan Liberalisme”, dalam majalah *BASIS* Nomor 09-10 Tahun ke-46, September-Oktober, 1997.

Jon Avery dan Hasan Askari, 1995, *Menuju Humanisme Spiritual*, penerjemah Arif Hoetoro, Surabaya: Risalah Gusti.

Kees Bertens, 1987, *Panorama Filsafat Modern*, Jakarta: P.T.

¹⁵²Kees Bertens, *Panorama Filsafat Modern*, Jakarta: P.T. Gramedia, 1987, hlm. 42.

Gramedia

Lorens Bagus, 2000, *Kamus Filsafat*, 2000, Jakarta: Gramedia.

Moh. Musoffa Ihsan, 1996, Humanisme Spiritual, Antagonisme atau Integralisme Sejarah, dalam *Jurnal Filsafat*, Fakultas Filsafat UGM.

Ted Honderich, 1995, *The Oxford Companion to Philosophy*, New York: Oxford University Press.



BAGIAN KETIGABELAS
POSTMODERNISME

DESKRIPSI

Postmodernisme, atau lebih sering disingkat Posmo, adalah aliran yang sekaligus menjelma menjadi sebuah gerakan yang bereaksi terhadap kegagalan manusia dalam mencipta dunia yang lebih baik. Gerakan ini hadir karena rasa kecewa terhadap peradaban modern yang telah gagal menghadirkan ‘tanah impian’ yang telah dijanjikan lewat ilmu pengetahuan rasional. Memang, Posmo tidak memberikan resep baru, bahkan mengingkari kesanggupan manusia untuk menemukan resep apapun. Bagi penganut Posmo, manusia siapapun tidak akan mengetahui realitas yang objektif dan benar. Yang diketahui manusia hanyalah sebuah versi dari realitas. Ibarat teks sebuah bacaan, realitas yang diketahui manusia merupakan teks yang sudah dibentuk oleh pengarangnya. Jelasnya, dalam kondisi ini, Posmo telah masuk ke relativisme.

Secara garis besar, gerakan Posmo terpecah menjadi dua kelompok, yaitu: Posmo Skeptis dan Posmo Afirmatif. Posmo Skeptis berhenti pada perdebatan epistemologi tentang pengertian manusia. Melalui metode *dekonstruksi* (analisis kritis), mereka menunjukkan adanya kontradiksi dalam teori apapun, tetapi tidak memberikan alternatif apapun sehingga kelompok ini mengesankan diri sebagai sebuah aliran yang larut kedalam pemikiran nihilisme. Sedangkan Posmo Afirmatif muncul sebagai sebuah aliran pemikiran yang seringkali ‘hanya’ menghadirkan berbagai *issue* kecil yang selama ini luput dari perhatian ‘khalayak’ karena dianggap lemah dan tidak ilmiah. Gerakan ini tidak percaya pada kebenaran teori yang ada, terutama teori besar. Kian besar sebuah teori yang kebenarannya mencakup ruang dan waktu yang luas, kian lemah pulalah adanya, sebab akan semakin abstrak dan kian jauh dari apa yang ingin dipresentasikannya. Sebaliknya teori kecil lebih dekat dengan apa yang ingin dipresentasikan karena cakupannya yang serba terbatas. Posmo Afirmatif kemudian memunculkan berbagai macam dialog baru dengan mengikutsertakan pelbagai macam teori yang tadinya tidak pernah didengar. *Discourse* tentang feminisme, pengetahuan lokal yang tidak ilmiah, bahkan tentang ilmu klenik dan *black magic* serta agama-agama primitif, merupakan hasil dari gerakan Posmo Afirmatif.¹⁵³

Ada yang perlu dicatat bahwa sesungguhnya aliran Posmo Afirmatif bukan ingin mencipta sebuah teori baru yang lebih baik dan benar, meskipun tanpa sadar, gerakan ini memiliki kecenderungan ke arah ini. Jika ini yang terjadi maka sudah barang tentu Posmo Afirmatif telah keluar dari prinsip dasar

¹⁵³Arif Budiman, Posmo: Apa Sih, dalam Suyoto, dll., (ed.), *Post-modernisme dan Masa Depan Peradaban*, Yogyakarta: Aditya Media, 1994, hlm. 22.

Posmo yang ingin menyatakan sebagai sebuah gerakan yang menolak terhadap kepastian sebuah teori. Posmo Affirmatif sekedar menyatakan bahwa kita akan lebih aman tatkala berpegang pada teori kecil yang jangkauan tentu juga terbatas. Meskipun hal ini bagi Posmo Skeptis merupakan sebuah pengkhianatan pada prinsip dasar Posmo. Posmo Skeptis menganggap Posmo Affirmatif mengkhianati prinsip dasar Posmo karena pada saat yang bersamaan menutup diri pada 'persoalan-persoalan kecil' tetapi sekaligus membuka diri untuk berdialog dengan teori yang lain secara dialogis berkesinambungan.

Deskripsi di atas agaknya mengantarkan kita pada sebuah pemahaman bahwa Posmo merupakan aliran atau gerakan yang dapat 'diterjemahkan' oleh siapapun. Dengan kata lain, arti Posmo merupakan 'kata-kata' yang mengambang, tergantung pada siapa pemberi arti tersebut. Sebagai misal, bagi kalangan kaum feminisme, gerakan pelestarian hidup, atau gerakan pencari pola hidup alternatif, Posmo merupakan pemikiran baru yang sangat berguna, sebab Posmo memberikan legalitas pada mereka untuk didengarkan dan diperhatikan, serta memberikan *self confidence* yang lebih mantap. Bagi mereka Posmo memberikan peluang untuk memasuki ruang dialog yang luas bagi umat manusia. Bagi kalangan ahli ilmu sosial, Posmo dengan metode dekonstruksinya menjadikan kita berfikir secara mendasar tentang banyak hal yang selama ini dianggap sudah pasti. Gerakan ini juga membuat kita peka terhadap pendapat lain yang selama itu kurang diperhatikan. Lebih dari itu gerakan ini telah menjadi *vehicle* bagi kita untuk bersikap kritis, demokratis, dan rendah hati, yang pada gilirannya akan menghantar kita pada kepedulian untuk mendengarkan suara-suara 'baru', suara-suara jeritan kaum yang secara struktural tertindas. Di lingkungan ilmuwan eksakta yang segalanya 'serba ma-

ti' dalam lingkaran sebab-akibat, agaknya Posmo sulit berposisi, sebab Posmo 'anti' pada pengetahuan rasional yang semata-mata.

PERIODISASI ATAU EPISTEMOLOGI ?

Istilah postmodernisme konon mulanya muncul dalam arsitektur. Lalu menjadi istilah populer di dunia sastra-budaya sejak 1950-an. Sementara di bidang filsafat dan ilmu-ilmu sosial, istilah posmodernisme baru menggema pada tahun 1970-an. Tak ditemukan definisi yang pasti mengenai istilah postmodernisme, sebab sejak istilah itu dilabelkan pada berbagai bidang tersebut, terjadi pertentangan pendapat.¹⁵⁴

Selanjutnya dapat diketengahkan pula pendapat Tyonbee, bahwa istilah postmodernisme yang dalam bahasa Indonesia diterjemahkan menjadi *pascamodern* adalah periodisasi sejarah yang dimulai sejak tahun 1875 dengan asumsi masa modern telah berlangsung pada tahun 1475 hingga 1875. Satu hal yang penting dan menarik disini adalah pengertian Toynbee tentang *pascamodern*, yaitu masa yang ditandai dengan perang, gejolak sosial, dan revolusi yang menimbulkan anarkhi dan relativisme total. Masa ini bertolak belakang dengan ciri-ciri keemasan kaum borjuis yang ditandai dengan stabilitas, rasionalisme, dan kemajuan. *Pascamodern*, bagi Tyonbe, adalah masa yang ditandai dengan runtuhnya rasionalisme dan etos pencerahan.¹⁵⁵

Ada dua segi yang dapat diketengahkan berkenaan den-

¹⁵⁴Ibrahim Ali-Fauzi, dalam: Suyoto, dll (ed.), *Postmodernisme dan Masa Depan Peradaban*, Yogyakarta: Aditya Media, 1994, hlm. 26

¹⁵⁵M. Dawam Rahardjo, Posmo: Apa Lagi Ini, dalam Suyoto, dll., (ed.), *Postmodernisme dan Masa Depan Peradaban*, Yogyakarta: Aditya Media, 1994, hlm. 16.

gan postmodernisme. Pertama segi periodisasi dan kedua segi epistemologi. Dari sudut periodisasi postmodernisme dapat dijelaskan sebagai berikut: jika dunia modern ditandai oleh *diferensia* maka dunia postmodernisme ditandai oleh *de-diferensia* yang bisa dilihat melalui jelasnya batas-batas antar bangsa, antar agama, antar ras, antar suku dan antar golongan. Dikhotomi Barat-Timur, kulit putih-kulit berwarna, negara maju-negara berkembang adalah contoh-contoh yang bisa memberikan legitimasi terhadap ide *diferensiasi*. Berdeda dengan *diferensiasi*, maka *de-diferensiasi* bisa dimengerti sebagai sebuah periodisasi yang menjadikan batas-batas tersebut menjadi semakin samar. Semua macam dikhotomi menjadi sangat problematik karena semuanya serba bercampur-baur. Apa yang terjadi pada belahan dunia tertentu akan segera cepat ‘merambat’ dan memberi imbas pada belahan dunia yang lainnya. Runtuhnya Sosialisme-Kapitalisme era modern telah menjadi contoh nyata yang menandai hadir postmodern.¹⁵⁶ Sementara itu, Jean-Francois Lyotard menjelaskan bahwa posmodernisme seringkali disalahmengerti. Postmodernisme bukanlah suatu periode baru yang harus ditempatkan sesudah periode modernitas. Postmodernisme tidak boleh dipahami sebagai sebuah permulaan baru, sebagai dimulainya periode berikutnya. Kata ‘modern’ berasal dari kata Latin *Modus* artinya ‘cara’. Postmodernitas mengungkap beberapa perkembangan dan transformasi tertentu yang berlangsung dalam rangka modernitas itu sendiri. Postmodernisme adalah merupakan cara yang sebagai kemungkinan sebenarnya sudah terkandung dalam modernitas. Karena itu, Lyotard menegaskan bahwa postmodernisme tidak

¹⁵⁶Gede Prama, *Postmodernisme, Ke arah Pemahaman tentang Postmodernisme: Refleksi Politik*, Yogyakarta: Aditya Media, 1994, hlm. 10.

saja menunjukkan kepada suatu keadaan, melainkan juga sebagai suatu tugas kepada apa yang *harus* dikerjakan sekarang.¹⁵⁷ Dalam segi epistemologi, menurut Lyotard, Postmodernisme berarti pencarian *instabilities*. Jika pengetahuan modern mencari kestabilan melalui metodologi, dengan ‘kebenaran’ sebagai *paramount* akhir pencarian, maka pengetahuan postmodern ditandai oleh runtuhnya kebenaran, rasionalitas, dan objektivitas. Prinsip dasarnya bukan salah-benar, tetapi apa yang oleh Lyotard disebut dengan *paralogy* atau membiarkan segalanya terbuka adanya untuk kemudian sensitif pada pelbagai macam perbedaan. Stabilitas dan kebenaran menjadi problematik dalam pengetahuan postmodern, disebabkan karena bahasa dan pikiran manusia yang tidak bebas dari distorsi. Di dalam bahasa dikenal perbedaan baik-buruk, tepat-tidak tepat, dan lain sebagainya, akan tetapi di lain pihak, realitas sosial selalu muncul dalam bentuk yang serba tercampur. Di samping itu realitas sosial tampil tanpa kerangka, tetapi oleh bahasa dicoba dikerangkakan sebelum memasuki benak pikiran manusia. Inilah yang menyebabkan hubungan antara *word* dan *world* menjadi problematik.¹⁵⁸

PROBLEMATIKA POSTMODERNISME

Postmodernisme sebagaimana gerakan yang lain tak luput dari reaksi pro-kontra. Gerakan ini kadangkala dianggap sebagai sebuah kemandulan dan kemandekan pemikiran Barat yang tak mampu (lagi) menghasilkan gagasan baru apalagi gagasan besar. Kadang pula postmodernisme dipahami sebagai sebuah mata rantai keniscayaan akibat rasionalisme yang ber-

¹⁵⁷Bertens, K., *Filsafat Barat Abad XX Jilid II Prancis*, Jakarta: P.T Gramedia, 1996, hlm. 351.

¹⁵⁸Gede Prama, *op.cit.*, hlm. 11.

lebih dan aniaya (*repressive*). Modernisme muncul pada abad XVIII dengan *Aufklärung*-nya dipahami sebagai sebuah proses berkembang dan menyebarnya rasionalitas Barat ke segala segi kehidupan manusia dan tindakan sosialnya.¹⁵⁹ Rasio manusia telah diimani sebagai kekuatan otonom dan satu-satunya yang mampu menjadi sumber utama ilmu pengetahuan, mengatasi kekuatan metafisis dan transendental, dan mengatasi semua pengalaman yang partikular sehingga menghasilkan kebenaran mutlak, universal, terbebas dari ikatan waktu.¹⁶⁰

Berkaitan dengan hal itu, maka kaum postmodernis menolak semua asumsi tersebut dan berusaha membebaskan diri dari semua dominasi konsep dan praktek kebudayaan modern. Mereka menyadari bahwa seluruh budaya modernisme yang bersumber pada iptek, pada titik tertentu, sudah tak mampu lagi menjelaskan kriteria ataupun *measurment* epistemologi bahwa yang benar itu adalah yang real dan yang real itu adalah yang rasional, atau lebih tepatnya sebagaimana yang diyakini Hegel: *The rasional is real and The real is rasional*.¹⁶¹ Hal ini mengandung arti bahwa tidak ada sesuatu pun yang tidak dapat dimengerti. Segala sesuatu mengejawahtahkan suatu ide, suatu unsur rasional. Hal itulah, bagi Hegel, yang justru memungkingkan pada terwujudnya tujuan filsafat yaitu: mengangkat segala sesuatu ke taraf pengertian atau menempatkan segala sesuatu dalam suatu sistem pemikiran yang menyeluruh.

Jean-Francois Lyotard, lewat karyanya yang berjudul *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (1984) meng-

¹⁵⁹Bertens, K., *op. cit.*, hlm. 348.

¹⁶⁰Ibrahim Ali-Fawzi, *op.cit.*, hlm. 25.

¹⁶¹Rauch, Leo., *Introduction to The Philosophy of History*, Indianapolis & Cambridge: Hackert Publishing Company, 1998, p. x.

garis bawah bahwa postmodernisme adalah sebuah gerakan global renaissance atas renaissance (pencerahan atas pencerahan). Ia menolak ide dasar modern sejak renaissance sampai neo-marxis yang dilegitimasi prinsip kesatuan ontologis. Dalam kondisi yang dipengaruhi teknologi informasi dewasa ini, menurut Lyotard, prinsip semacam itu tak lagi relevan dengan realitas kontemporer. Untuk itu harus dilegitimasi oleh ‘paralogi’ atau ide ‘pluralitas’. Tujuannya agar kekuasaan tidak lagi jatuh pada sistem totaliter.¹⁶²

Menurut Lyotard, modernitas adalah situasi yang menjadikan filsafat berfungsi memberikan wacana metailmiah dan dapat melegitimasi berbagai ragam prosedur dan kesimpulan dari sains. Wacana metailmiah itu mendasarkan diri pada suatu *grand-narrative* atau *meta-narrative*. Dialektika roh, emansipasi subjek yang rasional, misalnya menjadi patokan filsafat modern. *Grand-narrative* menjadi penuntun segalanya, yang mampu membawahi, mengorganisasi, menerangkan narasi-narasi lainnya serta melegitimasi pada ilmu pengetahuan. Situasi yang seperti inilah yang dicurigai dan ditolak oleh Lyotard. Ia berpendapat bahwa berbagai metanarasi modern seperti kesatuan, pembebasan manusia, atau kemajuan ke arah pengetahuan yang semakin total itu kini telah kehilangan kekuatannya dan tak lebih dari sebuah ilusi belaka. Prinsip pengetahuan dalam postmodern bukan lagi dilegitimasi oleh *homologi* melainkan pada *paralogi*. *Homologi* (usaha pen-totalan sistem) mengandalkan adanya sang legitimator yang membaptiskan berbagai ragam teorinya sebagai sifat normatif. Dengan demikian menunjukkan adanya usaha stabilitas. Sejarah ilmu telah membuktikan bahwa teori apapun tidak dapat muncul dalam stabilitas. Ketidakstabilan diperlukan untuk mencip-

¹⁶²Ibrahim Ali-Fauzi, *op. cit.*, hlm. 27.

takan teori-teori yang relevan dengan kondisi yang ada. Legitimasi *Homologi* perlu didelegitimasi dengan *Paralogi* yaitu sistem pemikiran plural.¹⁶³

Pada masa sekarang ini yang ada hanyalah narasi-narasi kecil (*mini-narrative*) yang melegitimasi berbagai macam praktek pengetahuan tanpa perlu persetujuan dari *grand-narratives*. Karena itu istilah-istilah kunci postmodernisme, antara lain, adalah: pluralisme, fragmentasi, heterogenitas, skeptisisme, interminasi, ketidakpastian, dan perbedaan.

Bahasa merupakan perantara setiap pengetahuan. Dengan menggunakan prinsip *language game* dari Wittgenstein, Lyotard menggambarkan fenomena pengetahuan kontemporer. Analisis khas dari *language game* ialah membuka perspektif kesadaran dalam menerima realitas pluralitas. Lyotard yakin bahwa setiap pengetahuan itu sebenarnya bergerak dalam *language gamenya* masing-masing. Karena itu setiap kebenaran selalu terkait pada penilaian subjektive yang digunakan, sehingga kebenaran itu tidak bisa tidak merupakan sesuatu yang ditentukan secara lokal (*locally determined*). Jika kaum modernis melihat realitas sebagai sebuah teks dan kebenaran inheren terdapat didalamnya, dan mencari kebenaran berarti mempelajari teks itu secara objektif tanpa unsur subjektif interpretatif, maka bagi kaum postmodernis memandang bahwa kebenaran itu tidak pada teks melainkan pada peristiwa pembacanya, pada interaksi timbal balik antara pembaca dan teks. Penafsiran dalam hermeneutika mencakup moment distansiasi, yaitu saat karya dikaji dan seakan-akan dimiliki lewat pemahaman interpretasi tersebut.

Pro kontra terhadap pandangan postmodernisme tak da-

¹⁶³Ali Mudhofir, *Kamus Filsuf Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hlm. 329.

pat dihindari. Menurut Jurgen Habermas, yang sesungguhnya terjadi di dunia Barat adalah ‘Pencerahan yang sedang berlangsung’ bukan stagnasi sebagaimana yang dituduhkan oleh sementara orang. Rasionalisasi (modernisasi) sebagai ‘proyek pencerahan’ belumlah usai (*modernity as unfinished project*), terlebih-lebih di negara-negara yang baru beranjak ke era modernisasi. Karena itu, menurut Habermas, seluruh patologi modernitas harus ditindaklanjuti dan disembuhkan dengan pencerahan lebih lanjut, bukan meninggalkannya dan menuju ke postmodernisme. Era sekarang ini, menurut Giddens, bukanlah era *pascamodern* tetapi sebagai *high modernity*. Secara kritis dan tajam, Jurgen Habermas mengamati berbagai tendensi postmodernisme dan menunjukkan berbagai kelemahannya. Habermas berpendapat bahwa konsep posmodernisme adalah sebagai sebuah konsep yang abstrak dan *a-historis*. Kelemahan mendasar postmodernisme yang ahistoris dan netral atas konsep modernitas, karenanya, menurut Habermas, postmodernitas termasuk dalam modernitas. Patologi modernitas yang ada bukanlah harus didekonstruksi tetapi direkonstruksi. Rekonstruksi menuntut suatu pergeseran paradigma dari pola pemikiran filsafat kesadaran yang digerakkan ‘rasionalitas instrumental’ menuju kepada pemikiran filsafat komunikatif yang bersumber pada ‘rasional komunikatif’ untuk mencapai konsensus. Jelasnya, bagi Habermas modernisasi harus dilanjutkan dengan kritik berkelanjutan atas seluruh manifestasi rasio yang bertumpu pada subjek dengan tindakan komunikatif. Patologi modernitas bisa dan harus disembuhkan dengan membangun dan menghidupkan seluruh struktur komunikasi rasional intersubjektive dalam interaksi sosio-kultural yang (mungkin) selama ini dikolonisasi oleh rasio yang berpusat pada subjek. Akar seluruh kebingungan dan krisis yang terjadi da-

lam modernitas adalah kesalahpahaman mengenai rasionalitas. Rasionalitas manusia tidaklah sesempit ‘rasionalitas instrumental’ yang mendasari masyarakat modern sekarang ini. Kini muncul label lain untuk rasionalitas instrumental yaitu ‘rasio yang berpusat pada subjek’. Inilah yang dialami oleh kaum postmodernis. Mereka merasa kesulitan untuk meninggalkan modernitas dan kesadaran historisnya. Postmodernisme adalah gejala (*symptom*) dan krisis dalam sebuah paradigma ‘rasio yang berpusat pada subjek’, sebuah paradigma yang dipersempit secara mutlak dalam proyek-proyek modernisasi selama ini. Akan tetapi krisis ini bukanlah krisis yang akan menghancurkan modernitas, melainkan krisis dalam paradigma modernitas. Rasionalisasi sebagai ‘*proyek pencerahan yang belum usai*’.¹⁶⁴

PENUTUP

Bentangan sejarah telah menunjukkan bahwa tak satupun gagasan atau pemikiran ataupun konsep yang hadir begitu saja tanpa penyebab yang mendahuluinya. Begitupun postmodernisme yang muncul sebagai sebuah agenda diskursus filsafat akhir-akhir ini, lahir dan berdiri sebagai sebuah reaksi dan jertan protes di tengah-tengah kompleksitas modernitas yang tiranik. Postmodernisme adalah sebetuk pemberontakan terhadap keangkuhan epistemologis mega-proyek modernisme-westernisme yang didirikan di atas pondasi rasionalisme Cartesian yang telah menghantarkan manusia pada sebuah pemahaman realitas dunia ini secara subjektive. Epistemologi Cartesian sangat memuja subjek ‘aku’, yaitu *I am the thinking thing*, yang pada saatnya kemudian mengantarkan manusia pada situasi kesepian, teralienasi, nyaris steril dari spiritualitas. Pendeklara-

¹⁶⁴Ibrahim Ali-Fauzi, *op. cit.*, hlm. 36.

sian rasionalisme-positivisme sebagai satu-satunya mistifikasi terhadap validitas, dan di luar itu tak ada kebenaran telah ‘menjerumuskan’ manusia pada situasi imperialisme kultural-epistemologis.

Stigma modernisme, bagi kaum Posmo, tidak hanya pada level epistemologi saja, tetapi juga telah melahirkan kecongkakan politis-ekonomis yang *western-centris*. Di luar itu tak ada ‘*language-game*’ yang valid yang dapat dimainkan jika tidak berstandar Barat. Sudah dapat diduga akibatnya adalah *rule of the game* menjadi monoton, absolut, dan dunia di luar mereka bukanlah dunia yang beradab yang patut didengar, yang berhak menafsirkan realitas dengan caranya sendiri, bahkan menciptakan narasi serta ‘*grammar of life*’ tersendiri. Karena itulah postmodernisme hadir dengan seberkas harapan untuk bisa tampil sebagai sebuah gerakan yang membela sebuah narasi dan komunitas yang tergilas dan tersingkir oleh narasi besar modernisme-westernisme dengan berbagai dominatif dan imperialistiknya. Arus pemikiran posmo bagaikan sebuah protes terhadap berbagai pemikiran yang absolutistik, dan sebagai substitusinya tak lain adalah pendekatan relativistik dan pluralistik yang rendah hati mendengarkan serta apresiatif terhadap ‘yang lain’ di luar mereka¹⁶⁵.

Persoalannya sekarang adalah sudahkah Posmo memiliki seperangkat sistem yang mampu mengatasi anarkhisme dan nihilisme yang telah menghadang di depannya? sudahkah postmodernisme memiliki misi dan komitmen moral pendukung bagi kelangsungan dan kejayaan yang diharapkannya?. *Let’s wait and see.* [*]

¹⁶⁵Komarudin Hidayat, dalam Suyoto, (ed.), *Postmodernisme dan Masa Depan Peradaban*, Yogyakarta: Aditya Media, 1994, hlm. 62.

BACAAN PENDUKUNG

- Ali Mudhofir, 2001, *Kamus Filsuf Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Arif Budiman, 1994, Posmo: Apa Sih, dalam Suyoto, dll., (ed.), *Postmodernisme dan Masa Depan Peradaban*, Yogyakarta: Aditya Media.
- Bambang Sugiharto, 1996, *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius.
- Bertens, K., 1996, *Filsafat Barat Abad XX Jilid II Prancis*, Jakarta: P.T Gramedia.
- Gede Prama, 1994, *Postmodernisme, Ke arah Pemahaman tentang Postmodernisme: Refleksi Politik*, Yogyakarta: Aditya Media.
- Gellner, Ernest, 1994, *Menolak Postmodernisme: Antara Fundamentalisme Rasional dan Fundamentalisme Relegius*, Bandung: Mizan.
- Honderich, Ted., 1995, *The Oxford Companion to Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- Ibrahim Ali-Fauzi, 1994, dalam: Suyoto, dll (ed.), *Postmodernisme dan Masa Depan Peradaban*, Yogyakarta: Aditya Media.
- Komarudin Hidayat, 1994, dalam Suyoto, (ed.), *Postmodernisme dan Masa Depan Peradaban*, Yogyakarta: Aditya Media.
- M. Dawam Rahardjo, 1994, Posmo: Apa Lagi Ini, dalam Suyoto, dll., (ed.), *Postmodernisme dan Masa Depan Peradaban*, Yogyakarta: Aditya Media.
- Rauch, Leo., 1998, *Introduction to The Philosophy of History*, Indianapolis & Cambridge: Hackert Publishing Company.
- Suyoto, dll (ed.), 1994, *Postmodernisme dan Masa Depan Pe-*

radaban, Yogyakarta: Aditya Media.



TENTANG PENULIS



WIN USULUDDIN adalah lulusan dengan predikat *Clumlaude* pada Program Pasca Sarjana (S2) Ilmu Filsafat Universitas Gadjah Mada Yogyakarta tahun 2004, dan sekarang sedang menempuh program doktor pada almamater yang sama. Suami Inayatul Anisah, M.Hum serta ayah

biologis dari Eliya Anastasiya Billyn dan Herjuna Kuncara Mukti Be-nadien ini sekarang sedang mendedikasikan kompetensinya di STAIN Jember. Beberapa karya penulis yang pernah dipub-likasikan, diantaranya:

- *Sintesis Pendidikan Islam Asia Afrika*, 2002, Paradigma Yogyakarta.
- *Filsafat Sejarah (Introduction To The Philosophy History GWF Hegel)*, 2002, buku yang diterbitkan oleh Pantha-Rei Yogyakarta ini diterjemahkan bersama Harjali Dosen STAIN Ponorogo.
- *Dance Of God, Tarian Tuhan*, 2003, karya yang diberi kata

pengantar oleh Prof. Dr. HM. Amin Abdullah, MA, ini diterbitkan oleh Apeiron Philotes Yogyakarta, ditulis bersama dengan teman-teman seangkatan penulis saat “*ngangsu kawruh*” filsafat di PPS S2 Ilmu Filsafat UGM Yogyakarta, mereka adalah dosen PTN/PTS di Jawa dan Bali.

- *Ludwig Wittgenstein: Pemikiran Ketuhanan dan Implikasinya Terhadap Kehidupan di Era Modern*, 2004, diterbitkan oleh Pustaka Pelajar Yogyakarta.
- *Membuka Gerbang Filsafat*, 2011, diterbitkan oleh STAIN Jember Press bekerjasama dengan Pustaka Pelajar Yogyakarta. Buku yang sedang berada di tangan para pembaca yang budiman ini adalah karya ke dan saat ini sedang menunggu terbitnya buku ketujuh.

Karya publikasi yang lain di antaranya: (1) *Seni-Seni Spiritualis: Menyelam Ke Dasar Pemikiran Seni Iqbal dan Fritschuof Schuon*, 2002, Harmonia UNES Semarang, (2) *Membangun Etika Dialogis-Kritis Bagi Dunia Pendidikan*, 2006, Jurnal Al Fithrah Jurusan Tarbiyah STAIN Jember, (3) *Axiologi Komunikasi Dalam Perspektif Islam: Sebuah Alternatif Bargaining Bagi Etika Periklanan*, 2006, Jurnal Al Hikmah Jurusan Dakwah STAIN Jember, (4) *Distingsi Ontologis Antara Demokrasi dan Agama*, 2006, Jurnal Al Adalah STAINPres, STAIN Jember, (5) *Pengayaan Intelektual dan Kultural: Upaya Meniti Jalan Lintas Pluralisme Keberagamaan Era Posmodern*, 2006, Jurnal Al 'Adalah STAINPress, STAIN Jember, (6) *Agama dan Nilai Humanistik: Sebuah Pendekatan Filsafat Perennial*, 2009, Jurnal Al 'Adalah STAINPress, STAIN Jember, (7) *Sex Education: Memahami Bahasa Kitab Uqud Allujainy*, 2010, dan (8) *Prespektif Riffat Hasan Atas Konstruksi Teologis Gender*, 2010, keduanya diterbitkan dalam Jurnal AN NISA Pusat Studi Gender STAIN Jember [*]