

Vol. 09, No. 03, Tahun 2023

Juli - September

Jurnal DEKON STRUKSI

Jurnal Filsafat

www.jurnaldeskonstruksi.id



Daftar Isi

Hermeneutika Paul Ricoeur Syakieb Sungkar	4
Memutuskan: Bebas atau Niscaya? Fenomenologi Memutuskan Paul Ricoeur Matias Filemon Hadiputro	14
Apresiasi Seni Rupa: Media Digital Akun Instagram @bukusenirupa dan Tiktok Pameran Seni Yogyakarta Luna Chantiya Rushartono dan Raden Rara Vegasari Adya Ratna	20
Menimbang Kebahagiaan Bersama Aristoteles: Sebuah Tinjauan Filosofis Antonius Kapitan	27
(Inter-) Relasi Kekuasaan dan Kebenaran Menurut Michel Foucault Sunaryo	31
Persahabatan dalam Pandangan Dekonstruksi Chris Ruhupatty	36
Kosmopolitanisme dalam Teori Proses Pemberadaban (<i>Civilizing Process</i>) Norbert Elias Narwastuyati Mbeo	42
Memetik Pelajaran dari Kekerasan Berbasis Gender di Afrika Selatan dan Papua Nugini Pormadi Simbolon	54
Hidup Bahagia? —<i>Etika Epikuros</i> Boston Gunawan	61
Kemolekan yang Ambivalen: Membaca Lukisan <i>Mooi Indie</i> dengan Perspektif Pascakolonialisme Yohanes De Britto Wirajati	69
Alien di Lokapasar Agama: Peninjauan pada Film <i>PK</i> Alif Iman Nurlambang	77
Dunia Christina R.E. Hartanto	85
Tubuh Yoga: Refleksi Filsafat Tubuh Merleau-Ponty Yudhi Widdyantoro	90
Pegrafis yang Dikutuk Disumpahi Eros Syahrizal Pahlevi	93
Dreams Anna Sungkar	96
Mimpi Itu Asyik Goenawan Mohamad	100
Makna Tergantung Preferensi Pemirsanya Asmudjo J Irianto	102
Sang Pemimpi Ireng Halimun	105
Chairil, Puisinya, dan Filsafatnya Hasan Aspahani	108
Etika Pemadam Kebakaran: Ditinjau dari Etika Deontologis Immanuel Kant dan Etika Tanggung Jawab Emmanuel Levinas Akira Riofuku	114
Perjuangan Panjang Hak Asasi Manusia Kaum Buruh di Era Globalisasi Roni Febrianto	122
Agama dan Kearifan Lokal sebagai ‘The Others’ bagi Kelompok Marjinal Michael Carlos Kodoati	133

Gambar cover: • Syakieb Sungkar • *Daedalus Spacecraft* • Oil on canvas • 150 x 150 cm² • 2023

DEKONSTRUKSI

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

Pemimpin Redaksi

Syakieb A. Sungkar

Dewan Redaksi

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

Reviewer

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

Bendahara

Puji F. Susanti

Artistik

Ireng Halimun

Alamat Redaksi

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

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

No. ISSN : 2774-6828 (Media Cetak)

No. DOI : 10.54154



Hermeneutika Paul Ricoeur

Syakieb Sungkar

syakieb.sungkar@yahoo.com

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

Abstrak

Rute utama untuk memahami dunia adalah dengan membaca seolah-olah dunia itu adalah teks, atau setidaknya, membaca teks adalah cara terbaik untuk memahami dunia. Ricoeur menawarkan konsep *distanciation*, di mana ada jarak antara pencipta teks dengan kondisi kultural ketika ia menulis teks tersebut. Kemampuan teks bertahan menembus sejarah, membuat pembaca terpisah dari pengarangnya dalam ruang dan waktu. Pembaca mendapatkan dunia yang dibangun teks itu ternyata dapat menjelaskan situasi dirinya. Sehingga apa yang harus ditafsirkan dari teks adalah dunia yang ditawarkan (*proposed world*) yang dihuni para pembaca yang memproyeksikan dirinya sendiri.

Keywords: makna, pemahaman, *being*, simbol, semantik, teks, dunia, *cogito*, intensionalitas, mitos, lingkaran hermeneutika, *the wager*, *distanciation*, mengalami, karya seni, historisitas.

Pendahuluan

Hermeneutika adalah teori tentang bekerjanya pemahaman dalam menafsirkan teks, di mana gagasan kuncinya adalah realisasi diskursus mengenai teks.¹ Di mulai dari bukunya *The Symbolism of Evil*, Paul Ricoeur melihat hermeneutika sebagai metode untuk menafsirkan simbol-simbol. Kemudian ia meluaskan hermeneutika sebagai diskursus tafsir yang menyeluruh tidak terbatas pada simbol semata. Hermeneutika menjadi teori tentang teks. Diawali dengan teks, pada akhirnya Ricoeur akan melihat dunia keseluruhan sebagai suatu teks. Sejauh keberadaan manusia dapat diekspresikan melalui diskursus, maka diskursus itu sendiri menjadi cara manusia atau suatu undangan untuk menafsirkan orang lain.

Logos bahasa setidaknya mensyaratkan adanya satu nama dan satu kata kerja, dan keterpautan dua kata ini membentuk bagian pertama dari bahasa dan pemikiran itu sendiri. Plato mengatakan kalau hanya satu kata saja tidaklah bersifat benar atau salah, sekumpulan kata-kata dapat lebih bermakna

sebagai sesuatu. Jadi benang merahnya adalah kalimat bukannya kata. Dari sanalah muncul diskursus (wacana). Diskursus mensyaratkan dua tanda dasar yaitu satu kata benda dan satu kata kerja yang saling berhubungan dalam bentuk sintesis yang bermakna di balik kata-kata tersebut. Aristoteles mengatakan hal yang sama dalam karyanya *On Interpretation*. Satu kata benda mempunyai makna, dan sebagai pelengkap maknanya, satu kata kerja mengisyaratkan dimensi waktu. Hanya dengan kesinambungan ke duanyalah yang akan mengedepankan suatu ikatan predikat, yang dapat disebut sebagai logos atau diskursus.²

Hermeneutika Ricoeur memberi tanda kurung (mengisolasi) arti semantik³ dari teks agar kita bisa fokus pada makna simboliknya. Baginya, simbol-simbol memunculkan pemikiran.⁴ Perbedaannya terletak pada yang dikatakan teks dengan apa yang diperlihatkan atau ditunjukkan oleh teks. Misalnya pernyataan " $2 + 2 = 4$ ", ini merupakan suatu rumus yang dapat diverifikasi. Kita dapat membuktikan kebenarannya. Nilai kebenaran dari pernyataan itu merupakan arti semantik dari kalimat. Tetapi dalam novel George Orwell, *1984*, kalimat " $2 + 2 = 4$ " bukan saja mempunyai arti semantik tetapi juga mempunyai arti simbolik. Di mana arti simbolik itu merupakan kisaran beberapa arti misalnya kebebasan, hak individu, dsb.

Makna Simbolis

Dari sana kita dapat mencatat, (1) - makna simbolis tidak terikat dengan arti semantik, dalam novel tersebut ada keinginan untuk menegaskan bahwa $2 + 2 = 4$, bukan untuk mengecek benar atau tidak-

¹ Ricoeur, Paul (2016) [1981]. *Hermeneutics & the Human Science*. ed. dan trans. John B. Thompson. New York: Cambridge University Press. h. 3.

² Ricoeur, Paul (1976). *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press. h. 2.

³ Ilmu semantik mempelajari tentang pemahaman, wujud, jenis, aspek, hal yang berhubungan dengan komponen dan perubahan makna, penyebab kata mempunyai satu makna atau lebih, dan cara memahami makna dalam sebuah kata. Dalam analisis semantik, bahasa bersifat unik, dan mempunyai hubungan erat dengan budaya pemakaiannya..

⁴ Ricoeur, Paul (1967)[1960]. *The Symbolism of Evil*. terj. Emerson Buchanan. Boston: Beacon. h. 352.

nya. (2) – agar sampai kepada arti simbolik, kita harus melihat konteks teks secara keseluruhan ketika suatu pernyataan ada pada situasi tertentu. Berlawanan dengan arti semantik, makna simbolik bukan berasal dari suatu pernyataan yang diisolasi (*bracket*). Itulah mengapa Ricoeur tertarik pada makna simbolik karena ia dapat melampaui atau dapat dibawa ke arah teks yang lebih luas. Melalui makna simbolik, suatu teks yang menyeluruh dapat mengatakan beberapa kebenaran tentang dunia. Nilai kebenaran dari “ $2 + 2 = 4$ ” adalah abadi dan akan terus begitu. Namun kebenaran yang muncul dari makna simbolik adalah kebenaran manusiawi, yang bercerita tentang kehidupan sesuai pengalaman manusia.

Menurut Ricoeur dalam *The Symbolism of Evil*, pada modernitas kita melupakan arti dari simbol-simbol. Salah satu tugas dari hermeneutika adalah melupakan yang terlupakan, dan merestorasi makna asli dari simbol. Hermeneutika sebenarnya sudah ada sebelum diberikan namanya pada abad ke-19 atau diberikan arti modernnya oleh Ricoeur, yaitu simbol-simbol yang mengundang untuk ditafsirkan. Namun hermeneutika modern berbeda dengan jenis-jenis tafsir seperti yang dilakukan peramal kuno melalui mimpi, yang sebenarnya hal itu merupakan bagian dari tradisi berfikir kritis masa lalu. Hermeneutika seharusnya filosofis, sejauh itu tidak sekadar menjelaskan arti alegoris dari simbol (misalnya, ular itu merupakan simbol kejahatan). Setiap simbol berfungsi dengan cara alegoris tertentu. Dalam contoh tadi, tidak hanya mengapa ular harus menjadi simbol kejahatan, namun mengapa alegori tertentu maknanya selalu ditempatkan dalam dongeng apapun yang ditemukan. Bagaimanapun Ricoeur tidak melihat kedua tugas hermeneutika – merestorasi makna dari simbol dan sekaligus mengkritikinya – bukan sebagai sesuatu yang berlawanan, namun saling melengkapi.

*Menafikan dongeng merupakan cara yang diperlukan untuk merestorasi mitos sebagai simbol. Merestorasi dan mengkritik dilakukan dengan cara yang bersamaan. Sebagai orang yang kritis, kita berusaha untuk melampaui kritik melalui kritik, kritik tidak lagi reduktif tetapi restoratif.*⁵

Hasilnya adalah tafsir kreatif yang menghormati enigma awal dari simbol. Biarkan dirinya diajari oleh teka-teki ini, tetapi itu sebagai permulaan, dan pada akhirnya enigma akan mengeluarkan artinya.⁶ Dengan kata lain, hermeneutika memprioritaskan pencarian makna di dalam simbol, dengan menga-

sumsikan bahwa dahulu pernah terdapat filosofi di belakang simbol-simbol itu, atau mitos yang sudah tertera simbolnya namun masih terselubung artinya.

Universalitas tafsir ditegaskan dengan beberapa cara. Penerapan yang paling lazim adalah penggunaan bahasa natural dalam situasi percakapan. Berbeda dengan bahasa yang sudah baku, yang dibentuk berdasarkan tuntutan logika matematis dan di dalamnya semua istilah kunci didefinisikan secara aksiomatis, penggunaan bahasa natural didasarkan pada karakter polisemi⁷ kata-kata. Karakter polisemi ini membuat potensi semantik yang takkan pernah habis ketika digunakan dengan cara apapun, bahkan pasti selalu bergeser dan ditentukan oleh konteks. Interpretasi – dalam pengertian yang paling primitif – dihubungkan dengan fungsi pemilihan konteks ini. Interpretasi adalah sebuah proses, dalam permainan tanya jawab, di mana interlokutor (rekan bicara) secara kolektif menentukan nilai kontekstual yang membentuk struktur percakapan mereka.⁸

Namun percakapan itu berdiri di atas hubungan yang sangat terbatas untuk mencakup seluruh ranah penjelasan (*explication*). Percakapan, artinya hubungan dialogis, berada dalam batasan *vis-à-vis* (berhubungan dengan) yang sekaligus *face-a-face* (berhadap-hadapan). Hubungan historis yang meliputinya sangatlah kompleks. Hubungan intersubjektif yang pendek berkelindan di dalam keterkaitan historis dengan beragam hubungan intersubjektif yang panjang yang diperantarai oleh beragam institusi, peran dan kolektif sosial (kelompok, kelas, bangsa, tradisi kebudayaan, dan lain-lain). Hubungan intersubjektif yang panjang ditopang oleh tradisi historis yang di dalamnya dialog hanyalah satu segmen saja. Oleh karenanya, *explication* jauh lebih luas ketimbang dialog yang bersandingan dengan hubungan historis yang luas.⁹

Bahasa dan Teks

Tugas hermeneutika adalah menemukan makna. Makna di sini berarti makna hidup atau setidaknya mencari artinya dalam kehidupan. Hermeneutika didasarkan pandangan dunia yang melihat bahasa sebagai medium yang menyampaikan banyak makna, di antaranya adalah makna filosofis. Hermeneutika tidak hanya perhatian sekadar pada bahasa sebagaimana halnya dengan linguistik, atau filsafat bahasa, ia berbicara lebih luas. Linguistik

⁵ Ricoeur 1967, 350

⁶ Ricoeur, Paul (1974). *The Conflict of Interpretation: Essays in Hermeneutics*. ed. Don Ihde. Evanston: Northwestern University Press. h. 300.

⁷ Polisemi= kata yang memiliki banyak makna.

⁸ Ricoeur 2016, 68

⁹ Gadamer, Hans-Georg (1975). *Truth and Method*. London: Sheed and Ward. h. 235.

berusaha untuk menjelaskan bahasa, dan filsafat bahasa mencari penjelasan kondisi-kondisi sampai di mana bahasa dapat bekerja agar memiliki makna dan kebenaran. Hermeneutika tidak tertarik pada deskripsi linguistik, tidak tertarik juga pada semantik tradisional (teori makna). Hermeneutika melihat dunia yang terhubung dengan manusia melalui mediasi teks. Karena kita tidak melihat dunia secara langsung tetapi melalui teks. Teks yang melihat dunia keseluruhan bukannya unit linguistik sendiri-sendiri yang digabungkan menjadi satu. Bukan berarti bahwa sebuah masyarakat atau kebudayaan yang belum bisa baca-tulis atau buta huruf tidak bisa mengerti dunia. Sebagai metode, hermeneutika mampu mempraktikkan dirinya kepada budaya dongeng lisan sama halnya dengan masyarakat yang sudah berbudaya baca-tulis.

Namun Ricoeur sendiri mempunyai kegemaran untuk menelaah teks tertulis saja, dan cenderung mempelajari dongeng oral yang sudah dituliskan. Karena menurutnya, tulisan itu sendiri terbebas dari batas-batas dialog tatap muka.¹⁰ Tidak seperti pidato yang otonom dalam relasi terhadap intensi audiensnya, baik audiens di ruangan pidato maupun audiens dalam lingkungan sosial budaya ketika pidato diucapkan. Jika hermeneutika tidak tertarik pada hal-hal seperti itu, kalau begitu apa tugasnya?

*Tugasnya mencari ke dalam teks itu sendiri di satu sisi, dan dinamika internal yang mengatur struktur dari suatu karya, di sisi yang lain. Mencari kekuatan yang dimiliki karya untuk memproyeksikan dirinya ke luar dan melahirkan suatu dunia yang benar-benar dirujuk oleh teks tersebut. Dinamika internal dan proyeksi ke luar itulah yang saya sebut sebagai kerja dari teks. Maka tugas hermeneutika melakukan rekonstruksi terhadap kerja dua sisi itu.*¹¹

Karena dinamika internal dan proyeksi eksternal dari teks dengan intensionalitasnya – fakta dari teks, maka teks (1) tidak mengatakan apa-apa tetapi membawa suatu kekuatan untuk mempercayai apa yang dikatakan (dinamika internal), dan (2) mengatakan sesuatu ke seseorang dengan intensi mempengaruhi pembaca (proyeksi eksternal).

Arti Intensional

Bagi Ricoeur, sesuatu hanya bermakna kalau dijiwai oleh *Bedeutungsintention*, intensi-makna. Kalau seseorang mempunyai intensi berwacana, maka

ia harus memeriksa apakah wacana itu akan bermakna bagi orang yang memahaminya (*perceiving*). Kita telah melihat bagaimana Ricoeur dalam tafsirnya mengenai mitos, ia tertarik pada intensi yang tersembunyi – arti intensionalitas dari teks. Namun arti intensionalitas ini berbeda dengan “apa yang dimaksudkan oleh pengarang”. Memang dalam *The Symbolism of Evil*, Ricoeur punya perhatian pada teks yang tidak punya ‘pengarang’ seperti pada dongeng atau Bible. Hermeneutika akan mencari *mode intensionalitas* yang menyertai teks, baik itu keyakinan, pertaubatan, penyesalan, atau apapun. Ada mode ‘tujuan’ sejauh ada motif memaknai teks tanpa mempedulikan siapa yang menulisnya. Sepanjang orang itu bagian dari suatu budaya dan mempunyai arti bagi kita yang menjadi bagian dari kebudayaan itu juga. Dalam mitos Adam, sebagai contoh, tema-tema kecemburuan, godaan, hasrat, hukuman, dan penyesalan adalah suatu yang manusiawi sekaligus universal yang tetap ada. Terlepas seseorang itu percaya pada mitos itu secara historis (memang peristiwa itu benar terjadi) atau nalar religius (mitos itu memang sabda Tuhan).

Intensionalitas

Intensionalitas adalah konsep yang pertama kali diungkapkan filsuf Franz Brentano (1838-1917), namun dikembangkan oleh muridnya, Edmund Husserl (1859-1938) dalam bukunya *Logical Investigation* (1900). Menurut Husserl, kesadaran selalu merupakan kesadaran terhadap sesuatu, demikian pula dalam berpikir – berpikir selalu tentang sesuatu. Walau ia memikirkan sesuatu yang abstrak, tetapi tetap saja ada sesuatu yang dipikirkannya. Hal itu berlaku juga dalam mempercayai, memperkirakan, beropini, memastikan, berharap, dsb. Tiap cara berpikir tersebut adalah suatu *keadaan intensionalitas*. Kita mempunyai *sikap intensionalitas* terhadap dunia di sekitar kita. Sistem tanda tidak akan berarti tanpa dimotivasi oleh pengucap atau pengarang *Bedeutungsintention* (= intensi-makna).

Husserl sendiri memberi contoh tentang kanal yang ada di Mars. Seandainya kanal itu memang buatan, maka tujuan kanal-kanal dibuat untuk memperlihatkan kepada penduduk bumi bahwa mereka itu inteligen. Orang Mars disebut inteligen kalau kita yang menyatakan. Kanal-kanal itu akan berarti kalau mereka (orang Mars) mempunyai intensi untuk menunjukkannya (kepada manusia). Filsuf yang lain seperti John Searle (1932-) menunjukkan bahwa kalimat-kalimat yang diciptakan oleh komputer juga tidak mempunyai intensionalitas karena komputer tidak percaya pada kalimat yang diciptakannya. Intensionalitas menjadi konsep yang sangat penting dalam filsafat karena hal itu membedakan kita sebagai manusia, dan masih diperde-

¹⁰ Ricoeur, Paul (1991). *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*. terj. Kathleen Blamey dan John B. Thompson. Evanston: Northwestern University Press. h. 17.

¹¹ Ricoeur 1991, 18

batkan apakah binatang itu mampu menyertakan intensionalitas dalam berbahasa.¹²

Pemahaman

Tujuan dari hermeneutika adalah pemahaman. Hermeneutika didasarkan pada premise bahwa teks mengatakan sesuatu tidak hanya tentang dirinya sendiri tetapi tentang dunia yang lebih luas. Dengan membaca teks secara hermeneutika kita akan mendapatkan pemahaman terhadap dunia secara lebih besar. Dalam esainya *Existence and Hermeneutic*,¹³ Ricoeur mengatakan ada jalan pendek dan jalan panjang menuju pemahaman. Jalan pendek adalah seperti yang diambil filsuf Martin Heidegger (1889-1976) dan para pengikutnya. Mereka sama sekali menolak *cogito* Cartesian, dan mendukung ontologi pemahaman. Ontologi adalah diskursus tentang Ada (*being*). Ontologi pemahaman berpegang bahwa manusia adalah "binatang yang menafsir diri", sebagaimana yang dikatakan Charles Taylor¹⁴ bahwa yang dikatakan dalam *cogito* tidak ada yang baru, karena kita sudah mengerti maksudnya, hanya sekedar menegaskan saja. Para ontologis kemudian bertanya, "*Being* macam apa itu yang wujudnya terdiri dari pemahaman"?¹⁵

Karya-karya Heidegger merupakan perkembangan radikal dari gurunya, Husserl. Namun Husserl tidak mendapatkan ontologi Heidegger sebagai bagian dari fenomenologi yang ia kembangkan. Sementara Ricoeur lebih menyukai rute panjang fenomenologi Husserl ketimbang rute pendek ontologi ala Heidegger mengenai pemahaman. Setelah mengetahui kegunaan Heidegger, Ricoeur kemudian kembali ke fenomenologi tradisional Husserl untuk digunakan dalam hermeneutikanya. Namun menurutnya, baik Husserl maupun Heidegger mempunyai tujuan yang sama, yaitu mencari pemahaman. Kalau begitu, mengapa harus mencari rute yang panjang kalau sudah ada yang pendek? Ricoeur menjawab bahwa rute itu sendiri berharga dalam dirinya sendiri. Rute untuk memahami merupakan bagian dari bentuk pemahaman. Begitulah, para penganut hermeneutika dan fenomenologi sebelum Ricoeur telah mencoba menyelesaikan masalah daripada mengacaukannya.

Martin Heidegger (1889-1976)

Buku Martin Heidegger, *Being and Time* (1927) mewakili filsafat modern. Heidegger tertarik pada pertanyaan ontologis, yaitu pertanyaan tentang yang Ada, apakah Ada itu? Apa artinya mempunyai sang Ada atau menjadi Ada? Bagi Heidegger, manusia itu unik karena menjadi entitas yang pertanyaan keberadaannya menjadi masalah baginya. Manusia adalah satu-satunya hewan yang sadar akan keberadaannya sendiri - menyadari bahwa ia telah Ada bukan hanya sekedar Ada - dan keberadaan ini menjadi presuposisi (pra-anggapan) manusia sebelum ia dapat mengajukan pertanyaan apa pun tentang pengetahuan. Karena alasan ini Heidegger menolak pertanyaan-pertanyaan Descartes seperti "bagaimana saya bisa mengetahui"? - proyek Heidegger adalah merusak filsafat Barat - mendukung penyelidikan tentang sifat makhluk semacam itu - manusia - yang mampu menyadari keberadaannya sendiri. Heidegger memberi nama *Dasein* kepada manusia yang mempunyai kesadaran atas keberadaannya sendiri. *Dasein* berarti "Ada - di sana", suatu entitas yang dirancang untuk mengAda. Tetapi entitas itu terlempar ke dalam [situasi memiliki keberadaan] seperti yang sudah diasumsikan sebelumnya (presuposisi). Heidegger menyebut proyeknya sebagai *analisis eksistensial dari Dasein*, yaitu suatu proyek pengujian terhadap keberadaan manusia dari sudut pandang eksistensi yang sudah diberikan sebelumnya. Sebagaimana pemikiran para eksistensialis yang ia pengaruhi (Sartre), walau kesimpulannya berbeda dengan mereka dalam hal hubungan manusia terhadap dunia luas.¹⁶

Lingkaran Hermeneutika

Rute pendek dikatakan pendek karena menolak semua metodologi dan menuju langsung ke pertanyaan tentang Ada, dan jenis-jenis sang Ada (manusia) yang menyadari keberadaannya sendiri melalui pemahaman. Rute panjang disebut panjang karena mengikuti lingkaran hermeneutika yang kelilingnya kembali ke titik yang sama, bukannya hanya diam di titik yang tetap. Lingkaran hermeneutika adalah masalah awal yang dipaparkan Heidegger pada *Being and Time* (1927). Dikatakan di sana, sebagai konsekuensi memahami keberadaan manusia bergantung pada pemahamannya pada dunia, dan sebaliknya. Tafsir apapun yang membahas pemahaman harus sudah mengerti tentang apa (dunia) yang harus ditafsirkan.¹⁷

12 Simms, Karl (2003). *Paul Ricoeur*. London dan New York: Routledge. h. 35.

13 Ricoeur, Paul (1965). *History and the Truth*. terj. Charles A. Kebley. Evanston: Northwestern University Press.

14 Taylor, Charles (1985). *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press. h. 45.

15 Ricoeur 1974, 6

16 Simms, 36

17 Heidegger, Martin (1962){1927}. *Being and Time*. terj. John Macquarrie dan Edward Robinson. Oxford: Blackwell. h. 194.

Lingkaran hermeneutik atau lingkaran pemahaman, dikaitkan dengan masalah teori sains yang berorientasi ilmiah. Karena adanya keterkaitan antara keutuhan dan bagian individual dari apa yang harus dipahami. Ketika teks ditafsirkan, keseluruhannya harus dipahami dulu untuk memahami bagian individual. Sebaliknya, keseluruhan makna hanya dapat dipahami jika bagian individual dipahami. Untuk memahami A, seseorang harus tahu B dulu; untuk memperoleh pengetahuan tentang B, pertama-tama orang harus memahami A. Atau jika ingin memahami buku maka kita mesti membaca kata, di mana kata kemudian menjadi kalimat, kalimat menjadi paragraf, paragraf menjadi halaman, dan kumpulan halaman menjadi sebuah buku. Demikian sebaliknya untuk memahami kata harus memahami kalimatnya, agar tahu konteksnya.

Inilah masalah ilmu pengetahuan: bagaimana kita dapat mengetahui lebih jauh kalau X yang ingin kita coba buktikan sudah dilakukan pra-anggapan sebagai X? Sains memutar lingkaran ini melalui ahlinya, dengan melakukan hipotesa, yang mana X diduga melalui argumen, dan kemudian anggapan tersebut diuji secara empiris. Kasusnya berbeda dengan historiografi. Orang sekarang terima begitu saja bahwa sejarah bukanlah sains, setelah semua departemen sejarah masuk dalam fakultas Seni dan Humaniora. Tetapi Heidegger menulis setelah Karl Marx (1818 – 1883), yang mengklaim sejarah merupakan sekumpulan kejadian dapat diramalkan yang mengikuti hukum ‘saintifik’ perjuangan kelas.

Heidegger sebaliknya, apa yang terjadi pada kejadian historis tidak dapat dibuktikan secara empiris – ‘kebenarannya’ sangat bergantung pada titik pandang subyektif dari pengamatnya. Sebagai contoh, penciptaan Israel oleh seorang sejarawan adalah kehancuran Palestina bagi orang lain – tafsir suatu peristiwa sudah ada di deskripsinya. Karenanya dalam historiografi, lingkaran historiografi akan menjadi lingkaran setan. Dan menurut Heidegger, hal itu menunjukkan sejarah bukanlah sains, karena tidak mampu menampilkan kebenaran yang obyektif.

Pendapat Ricoeur dalam lingkaran hermeneutika sedikit berbeda dari Heidegger. Menurutnya, kita harus mengerti untuk percaya, tetapi kita juga harus percaya untuk mengerti.¹⁸ Lingkaran dapat diekspresikan dengan cara berbeda: hermeneutika berasal dari pemahaman sebelumnya tentang sesuatu hal yang dicoba untuk dipahami dengan menafsirkannya.¹⁹ Sedemikian rupa hermeneutika memahami dirinya sendiri, sirkularitasnya (lingkaran) merupakan anugerah yang memungkinkan hermeneutika

berkomunikasi dengan yang sakral. Caranya dengan membuat eksplisit pemahaman sebelumnya, hal itu yang memberi kehidupan pada interpretasi.²⁰ Oleh karena itu, hermeneutika dalam arti tertentu merupakan penemuan kembali kenafian, di mana simbol-simbol awalnya langsung dipercaya.

Menerka (the Wager)

Sejauh ini hermeneutika hanya mengandung peragaan ulang dari proses mempercayai – tidak mengandung keyakinan sedemikian rupa yang hanya bisa dicapai dengan pikiran. Kalau lingkaran hermeneutika adalah anugerah dari simbol yang menimbulkan pemikiran, maka kita harus melanjutkan pembahasan ini ke urusan “pemikiran”. Untuk itu kita harus memutuskan lingkaran hermeneutika dan bergerak melampauinya. Hal ini bisa dicapai dengan mentransformasikannya ke dalam terkaan (*the wager*).²¹ *The wager* adalah,

*Saya akan memiliki pemahaman yang lebih baik tentang manusia dan ikatan antara keberadaan manusia dan keberadaan semua makhluk, jika saya mengikuti indikasi pemikiran simbolik. Terkaan itu kemudian menjadi tugas, dengan memverifikasinya (terkaan saya) dan mengentalkannya melalui inteligensia. Hasilnya merupakan transformasi terkaan saya terhadap tebakan atas dunia simbolis yang penting. Ketika menerka, pada saat yang sama tebakan akan dikembalikan ke saya dalam bentuk kekuatan berefleksi, dalam diskursus yang koheren.*²²

Hermeneutika Ricoeur kemudian “dimulai dari simbol dan berusaha keras mencapai ke tingkat makna, agar itu tercapai maka perlu dilakukan tafsir kreatif”.²³ Sehingga dalam melaksanakan hermeneutika, kita harus mengkombinasikan: [1] cara melihat dunia sesuai fenomenologi Husserl, yaitu dengan mengurung (*bracketting*) semua yang tidak esensial, menuju ke fenomena itu sendiri, dengan cara merenungkannya, dengan [2] melalui teori intensionalitas terhadap makna, yaitu dengan dimotivasi oleh sikap intensionalitas. Begitulah hermeneutika membaca makna secara esensial. Dengan kata lain, terlihat simbol-simbol dalam teks itu suatu fenomena, dan untuk menyingkapnya diperlukan sikap intensionalitas sehingga dapat membuatnya bermakna. Namun hermeneutika bukanlah fenomenologi, walau terdapat hubungan timbal balik di antara keduanya. Di satu sisi, hermeneutika ditegakkan di atas fenomenologi. Di sisi lain, fenomenologi tidak bisa membentuk dirinya tanpa prasangka hermeneutis.²⁴

18 Ricoeur 1967, 351

19 Ricoeur 1967, 352

20 Ricoeur 1967, 352

21 Ricoeur 1967, 355

22 Ricoeur 1967, 355

23 Ricoeur 1967, 355

24 Ricoeur 2016, 62

Mengapa seni pemahaman pertama kali harus mengambil bentuk tebakkan? Dan apa yang harus ditebak dalam sebuah teks? Pentingnya tebakkan makna sebuah teks dihubungkan dengan bentuk otonomi semantik yang berasal dari makna tekstual. Dengan tulisan, makna verbal teks tidak lagi serupa dengan makna atau maksud mental (psikologis) teks. Tujuan mental ini disempurnakan atau dihilangkan oleh teks, yang tidak lagi merupakan suara seorang yang ada. Teks bersifat bisu. Suatu hubungan yang tidak simetris terdapat di antara teks dan pembaca, di mana hanya satu dari pasangan ini yang berbicara kepada yang kedua. Teks seperti notasi musik dan pembaca bagaikan konduktor orkestra yang mentaati instruksi notasi. Sebagai akibatnya, memahami tidak semata mengikuti peristiwa pembicaraan dalam suatu peristiwa yang serupa. Ia akan menghasilkan sebuah peristiwa baru, yang dimulai dari teks di mana peristiwa awal sudah terobyektifikasi.²⁵

Dengan kata lain, kita harus menebak makna teks dikarenakan maksud yang diinginkan oleh pengarangnya di luar jangkauan kita. Tentunya di sini Ricoeur melakukan perlawanan terhadap pemikiran romantik, di mana Kant menetapkan bahwa memahami pengarang lebih baik dari pada memahami dirinya sendiri.²⁶ Pernyataan ini hanya menyesatkan jalan hermeneutika karena tidak mengacuhkan situasi khusus yang diciptakan oleh keterpilahan makna verbal teks dari tujuan psikologis pengarang. Kenyataannya pengarang tidak dapat lagi menyelamatkan karyanya. Maksud pengarang seringkali tidak kita kenal, kadang-kadang berlebihan, kadang-kadang tidak terpakai, bahkan terkadang berbahaya berkaitan dengan interpretasi makna verbal karyanya. Yang terbaik justru menjadikannya sebagai sekedar catatan tersendiri dalam sinaran teks itu sendiri.

Dengan begitu, terdapat problem interpretasi yang tidak banyak lagi disebabkan oleh inkomunikabilitas pengalaman psikis pengarang, namun dikarenakan hakikat sebenarnya dari maksud verbal teks. Pelampauan atas maksud pengarang oleh makna teks secara tepat menandakan bahwa pemahaman terjadi dalam suasana non-psikologis terutama dalam ruang semantik, yang telah digoreskan teks dengan membedakan dirinya dari tujuan psikologis pengarang.

Di sinilah suatu dialektika *erklaren* (penjelasan) dengan *verstehen* (pemahaman) dimulai. Bila makna obyektif adalah sesuatu selain dari maksud subyektif sesuai penjelasan pengarang, maka tentulah dapat dipahami dalam berbagai cara. Kesalahpahaman tentu dapat saja terjadi dan bahkan tak dapat dihindari. Problem pemahaman yang benar tidak lagi dapat diatasi dengan semata kembali pada situasi sesuai dalih dari pengarang. Konsep mereka-reka harus dijalankan. Untuk mengartikan makna sebagai makna verbal, teks harus membuat perkiraan.

Validasi

Terdapat metode-metode validasi perkiraan yang akan kita buat itu. E.D. Hirsch berkata dengan meyakinkan, bahwa tindakan pemahaman pada awalnya semata-mata praduga dan tidak ada metode dan aturan untuk berpraduga. Aktivitas metodologis interpretasi dimulai ketika kita mengetes dan mengkritisi dugaan kita.²⁷ Dalam dialektika yang baru ini, terma *erklaren* dan *verstehen* dibutuhkan. Menebak atau memperkirakan, berhubungan dengan apa yang disebut Schleiermacher dengan validasi divinatoris terhadap apa yang gramatikal. Divinatoris adalah cara intuitif untuk memahami suatu teks. Hal ini dilakukan dengan membuat diri betah dan 'masuk' ke dalam teks itu (*erleben*). Metode divinatoris berupaya memperoleh pengalaman langsung tentang si pengarang sebagai individu dengan membawa sang penafsir untuk mentransformasikan dirinya ke dalam diri si pengarang.

Transisi dari mereka-reka (menebak) ke penjelasan, diselamatkan oleh penyelidikan atau investigasi terhadap obyek yang ingin ditebak. Namun kita harus bertanya apa yang harus ditebak oleh pemahaman. Maka jawabnya adalah,

Pertama, untuk mengartikan makna verbal teks kita harus mengartikannya secara utuh. Di sini kita harus melakukan analisis diskursus sebagai karya daripada sekedar analisis diskursus sebagai tulisan. Sebuah karya diskursus lebih dari sekedar sebuah sekuens linear kalimat. Ia merupakan proses kumulatif dan holistik. Teks sebagai keutuhan dapat dibandingkan dengan sebuah obyek yang dapat dipandang dari berbagai sisi.

Kedua, memaknai teks adalah memaknainya sebagai sebuah individu. Karya diskursus, sebagaimana karya unik, hanya dicapai melalui proses penyempitan *scope* konsep generik. Lokalisasi dan individualisasi teks juga merupakan sebuah proses perkiraan (penebakan).

25 Ricoeur 1976, 75

26 Kant, Immanuel (1965). *Critique of Pure Reason*. terj. N. K. Smith. New York: St. Martin's Schleiermacher Press. h. 310.

27 Hirsch, E. D. (1967). *Validity in Interpretation*. New Heaven: Yale University Press. h. 203.

Ketiga, teks literer melibatkan horison potensial makna, yang berhubungan dengan metafora dan makna simbolik. Tugas hermeneutika utamanya memperoleh berbagai lapisan makna dalam bahasa metaforik dan simbolik. Memberikan perluasan makna multipel terhadap makna yang umum. Dengan itu kesusasteraan didefinisikan dalam terma-terma semantik yang menghubungkan makna primer dan sekunder. Makna sekunder membuka karya sastra dalam beberapa pembacaan berbeda.

Dalam memvalidasi dan menguji perkiraan kita, proses menebak lebih dekat pada logika probabilitas ketimbang logika verifikasi empirik. Sehingga validasi sebenarnya bukanlah proses verifikasi. Validasi merupakan disiplin argumentatif yang dapat dibandingkan dengan prosedur yuridis yang digunakan dalam interpretasi hukum, logika yang tidak menentu dan probabilitas kualitatif. Karena metodenya memberikan karakter pada logika probabilitas subyektif, menjadikannya sebuah sains individual. Dan dikarenakan sebuah teks adalah quasi-individual, maka validasi interpretasi yang diterapkan ke dalamnya dapat disebut telah memberikan pengetahuan saintis pada teks.²⁸ Inilah keseimbangan antara penebakan yang jenius dan karakter saintifik validasi, yang membentuk presentasi modern dialektika *verstehen* dan *erklaren*.

Di samping itu ada juga prosedur validasi yang serupa dengan kriteria falsifikasi Karl Popper dalam karyanya *Logic of Discovery*.²⁹ Di sini peran falsifikasi dimainkan oleh konflik antar interpretasi yang bersaing. Sebuah interpretasi tidak hanya bersifat probabel, namun lebih probabel dari interpretasi lain. Ada beberapa kriteria superioritas relatif untuk mengatasi konflik ini, melalui logika probabilitas subyektif.

Dengan itu ada lebih dari satu cara untuk mengartikan sebuah teks, dan hasil interpretasinya tidak semuanya setara. Teks menyediakan suatu lapangan konstruksi yang mungkin dilakukan. Logika validasi memungkinkan kita bergerak di antara dua batas: dogmatisme dan skeptisisme. Selalu ada kemungkinan untuk mengajukan dan melawan interpretasi, mengarbitrasi interpretasi-interpretasi itu, dan mencari persetujuannya.³⁰

Pen-jarak-kan (Distanciation)

Ricoeur menulis *Symbolism of Evil* segera setelah membaca *Truth and Method* yang ditulis Hans-Georg Gadamer pada tahun 1960. Setelah berkenalan dengan karya Gadamer itu, ia menyadari bahwa tafsir atas simbol itu sendiri tidak mencukupi, walau dibutuhkan dalam hermeneutika. Karenanya ia memperbaiki teorinya tidak sekadar simbol di dalam teks, namun ia membangun teori atas teks secara keseluruhan, atau tekstualitas.

Ide sangat penting dari Gadamer yang mempengaruhi Ricoeur adalah tentang *distanciation* (pen-jarak-kan). *Distanciation* adalah efek yang dibuat *distant* dari pencipta teks dengan kondisi kultural ketika ia menulis teks tersebut. Khususnya dalam efek tekstual, karena kemampuan teks bertahan menembus sejarah. Sehingga pembaca terpisah dari pengarangnya dalam ruang dan waktu. Ricoeur mengakui bahwa apapun bentuk diskursus mempunyai potensi untuk membuat pen-jarak-kan. Ketika Gadamer mengatakan bahwa *distanciation* itu mengalienasi, Ricoeur justru mengatakan hal itu positif dan produktif.³¹ Baginya, teks menampilkan karakteristik dasar dari sejarah pengalaman manusia, yaitu komunikasi menembus jarak.

Hans-Georg Gadamer (1900-2002)

Buku monumental *Truth and Method* (1960) itu merupakan usaha pertama untuk mengembangkan secara serius hermeneutika dalam kaca mata modern. Hermeneutika Gadamer perhatian pada penyingkapan kebenaran terdalam kehidupan manusia melalui metode saintifik. Pertama ia mendasarkan kebenaran wahyu pada pengalaman estetis atau seperti “mengalami” pertemuan dengan karya seni, dari sini ia meluaskan penyelidikan ke dalam pengalaman seperti itu. “Mengalami” berlawanan dengan filsafat, karena filsafat itu spekulatif, sementara mengalami mensyaratkan keterlibatan dengan tradisi melalui artefak yang sudah dipahaminya. Bahasa menjadi medium dalam pemahaman ini, yaitu manusia yang berkata sehingga membuatnya mampu mencapai kesadaran sejarah. Hal ini dapat diselesaikan melalui hermeneutika, yaitu di dalam karya seni ada undangan untuk ditafsirkan, tidak secara obyektif, tetapi sebagai “percakapan” di antara mereka yang tersentuh. Percakapan itu sendiri mengandung makna ‘kebenaran’ seni dan perluasan kehidupan.

28 Hal ini dapat dibandingkan dengan, misalnya, ketika Ayu Utami memberikan pembahasan atas para pemenang hadiah Sastra “Rasa”. Metode penilaian yang dikembangkannya adalah sebuah sains.

29 Popper, Karl (1968). *The Logic of Science Discovery*. New York: Harper & Row.

30 Ricoeur 1976, 79

31 Ricoeur 1991, 76

Historisitas

Teks menjadi berjarak melalui beberapa tahap dialektika. Tahap pertama adalah realisasi bahasa sebagai diskursus di dalam teks. Sebagaimana fenomenolog Husserl bahwa kesadaran selalu artinya kesadaran pada sesuatu. Sehingga Ricoeur mengatakan bahasa selalu membahasakan tentang sesuatu. Begitu bahasa diucapkan maka ia menjadi peristiwa, menjadi diskursus. Bahasa hanyalah suatu sistem, tetapi mengucapkan diskursus menempatkan bahasa pada waktu pengucapan. Lebih jauh, diskursus mengatakan sesuatu yang melebihi bahasa - mengatakan kepada kita siapa yang berbicara dan kepada siapa bahasa itu ditujukan. Pendeknya, peristiwa diskursus mengandung realisasi kemampuan linguistik kita ketika tampil. Perbedaan antara bahasa dengan diskursus bisa dicontohkan dengan membandingkan dua *headlines* koran: *Ketua DPR Setya Novanto ditangkap* dan *Akhirnya....* Headline yang kedua kata-katanya lebih sedikit tetapi lebih diskursif dan lebih kaya makna. Juga menjauhi sikap politik para pembacanya, tidak menunjuk siapa kalah siapa menang. Hal itu dapat dimungkinkan dan hanya dapat dimengerti melalui peristiwa historis spesifik (pada 20 November 2017 Setya Novanto dijemput dari RSCM ke Gedung KPK untuk menjalani pemeriksaan perdana selaku tersangka dan tahanan kasus dugaan korupsi e-KTP).

Tahap dialektik kedua adalah ketika diskursus menjadi karya struktural. Yaitu bahasa yang diaktualisasikan sebagai diskursus, melampaui dirinya sebagai suatu sistem, dan merealisasikan diri menjadi peristiwa. Dengan memasuki proses pemahaman, melampaui dirinya sendiri dari sekedar peristiwa, sehingga menjadi bermakna.³²

Bahasa → Diskursus → Sistem → Peristiwa
→ Makna

Karya struktural lebih membawa ke pemahaman dari sekedar diskursus, sebagai diskursus akan lebih membawa makna ketimbang sekedar bahasa. Sebuah karya biasanya akan lebih panjang dari sebuah kalimat. Dan sebuah karya terdiri atas kombinasi banyak kalimat yang bermakna, dan maknanya akan jauh lebih besar ketimbang masing-masing kalimat. Karya merupakan komposisi yang disesuaikan dengan genrenya, misalnya novel, esei, dan puisi, serta memiliki gaya. Lebih jauh, karya dimaksud mempunyai rasa sebuah diskursus yang disusun, sesuai dengan genre dan gaya yang dipilihnya.

32 Ricoeur 1991, 78

Menurut Ricoeur, karya semacam itu merupakan sebuah teks. Tekstualitas mempunyai penjarakan ganda, yaitu jarak karya terhadap produksinya, dan jarak terhadap pembacanya. Teks dapat dibebaskan dari intensi psikologis pengarangnya, dan dari kondisi sosiologis yang berlaku ketika karya dituliskan. Lebih jauh, teks itu dapat dibaca tidak hanya pada orang yang dituju, tetapi oleh siapapun yang membacanya.

Tahap ketiga adalah Ricoeur melihat ini sebagai otonomi dari teks. Dengan membebaskan dari batasan-batasan itu, maka teks dapat membangun dunianya sendiri yang dihuni oleh para pembacanya. Para pembaca mendapatkan dunia yang dibangun teks itu ternyata dapat menjelaskan situasi dirinya (situasi diri para pembacanya). Sehingga apa yang harus ditafsirkan dari teks adalah dunia yang ditawarkan (*proposed world*) yang dihuni para pembaca di mana pembaca itu dapat memproyeksikan salah satu kemungkinan terbesar dari dirinya sendiri. Oleh Ricoeur hal itu disebut sebagai dunia teks, dunia yang diciptakan oleh teks unik tersebut.³³

Teks → Karya → Otonomi Teks → *Proposed World*
→ Dunia Teks → Proyeksi Diri

Dunia teks merupakan sarana yang digunakan pembaca untuk mencapai pemahaman diri. Inilah yang merupakan tahap dialektika keempat. Pembaca mendapatkan pemahaman diri dengan mengappropriasi³⁴ suatu karya. Hal ini dapat dilakukan melalui efek menjauhkan (pen-jarak-an) dari suatu tulisan, dengan cara menceraikan karya tersebut dari maksud pengarang. Itulah keuntungan dari *distanctiation*, appropriasi tidak lagi mempunyai jejak atau bias keterikatan atas maksud pengarangnya.³⁵ Sebenarnya pemikiran ini sangat berimpitan dengan Roland Barthes (1915-1980), seorang teoritikus dan kritikus kebudayaan Perancis, yang terkenal dengan esainya, *The Death of the Author* (1966). Barthes mengatakan, teks itu disusun oleh sekumpulan tulisan, dengan menyelami banyak budaya, dan memasuki hubungan timbal balik atas dialog, parodi, serta kontestasi. Namun hanya ada satu tempat di mana keragaman dan kerumitan itu difokuskan, yaitu para pembacanya, bukan pengarangnya.³⁶

33 Ricoeur 1991, 86

34 Appropriasi adalah mengambil suatu karya untuk dirinya sendiri, yaitu mengambil kehidupan dalam dunia teks, menjadi kehidupan milik si pembaca, karena pembaca merasa adanya kemiripan dengan hidupnya. Dalam senirupa, suatu lukisan karya orang lain (biasanya yang sudah lama atau ikonik) kemudian 'diambil' oleh seorang pelukis dengan cara membuat karya yang mirip namun disesuaikan dengan selera baru pelukisnya.

35 Ricoeur 1991, 87

36 Barthes, Roland (1977)[1966]. *The Death of the Author*. dalam Image, Music, Text. ed. dan trans. Stephen Heath. London: Fontana. h. 148.

Masalah afinitas pengarang ini dibuat lebih eksplisit dalam buku Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (1976), di mana ia mengatakan bahwa suatu saat dalam sejarah manusia, menulis hanya sekedar fiksasi atas diskursus oral yang telah ada sebelumnya. Bukannya pemikiran manusia langsung dibawa ke tulisan tanpa perantara tahap bahasa lisan.³⁷ Begitu kita mendapatkan sebuah "tulisan diskursus" atau inskripsi, maka maksud penulis dan makna tulisan sudah tidak lagi sejalan.³⁸ Teks menjadi otonom secara semantik dari titik pandang pembaca atau penafsir.

Ketika Gadamer mengungkapkan jarak historis antara pembaca dengan teks, dan pengarangnya teralienasi, hal ini telah menjadikan pemahaman teks menjadi lebih sulit. Namun menurut Ricoeur hal ini justru membebaskan, karena memungkinkan pembaca mengerti dirinya sendiri melalui mediasi suatu karya, tanpa mempedulikan maksud pengarangnya. Idea ini telah menggiring Ricoeur membuat proposisi paradoks: "Sebagai pembaca, saya menemukan diri sendiri hanya ketika kehilangan diri".³⁹ Namun kita semua sebenarnya pernah mengalami "kehilangan diri sendiri" ketika membaca buku yang bagus. Ketika mengalami ini kita sedang mengekspose diri kita ke dalam teks, dan masuk ke dalam "dunia suatu karya". Kita tidak memaksakan pemahaman kita ke dalam teks, namun lebih kepada membiarkan teks meningkatkan pemahaman kita pada kehidupan, yang kita lakukan setelah meletakkan buku itu.

Mengambil sabda Heidegger bahwa "manusia itu utamanya adalah makhluk yang menafsir", maka Ricoeur meneruskannya menjadi, "memahami adalah memahami diri sendiri di depan teks".⁴⁰ Kita sendiri dapat membacanya sebagai, ketika melakukan hermeneutika sebenarnya kita sedang memahami diri sendiri. Sehingga untuk memahami keberadaan kita hanya dapat dipenuhi dengan melakukan hermeneutika. Argumen melingkar ini memang merupakan variasi lain dari lingkaran hermeneutika. Tetapi sirkularitas ini tidak membuatnya sia-sia, kecuali kalau kita ingin mengatakan hidup ini sia-sia. Itulah yang kita lakukan dalam hidup, sejauh kita terus menafsirkan dunia di sekitar kita dalam rangka ingin memahami, *raison d'être* kita adalah untuk menafsir dunia. Hal itu merupakan pembaruan terus-menerus dari perjalanan melingkar ini, dengan semua variasi imajinatifnya pada tema, yang membuat hidup berharga.

Ketika sudah memahami diri dan mendapatkan versi terbaik dari diri kita dengan membaca teks dan mengapropriasinya, bisa jadi seorang pembaca kemudian mengubah hidupnya dan dengan demikian arah hidupnya juga berubah, karena terinspirasi oleh dunia teks tersebut. Sehingga teks itu sebenarnya dapat mengubah seseorang untuk menjadi lebih baik (menjadi versi terbaik dari dirinya). Jadi, teks tidak sekedar berorientasi ke masa lalu atau masa sekarang, tetapi juga berjangka ke masa depan, yaitu mengubah garis waktu nasib dan jalan kehidupan seseorang.

Kesimpulan

The Symbolism of Evil Ricoeur membicarakan tafsir simbolik atas teks. Menafsir tidak hanya mengenai kalimat-kalimat tunggal pada teks secara literal, tetapi pada keseluruhan teks di atas dan melampaui gabungan atas potongan-potongannya. Makna yang terungkap pada cara menafsir seperti itu adalah makna intensionalitas. Intensional ini diambil berdasarkan pemikiran filosofis yang membebaskan maksud pengarang, dan termotivasi dengan sikap percaya atas teks. Itulah lingkaran hermeneutika – bahwa kita harus percaya dalam rangka memahami. Dan akan menjadi lingkaran yang baik ketika kita bertaruh (*Wager*) bahwa pemahaman saya itu akan memperkuat keyakinan saya dan sebaliknya.

Setelah menulis *The Symbolism of Evil*, Ricoeur mengembangkan hermeneutika sebagai filsafat fenomenologi. Di mana kita harus menangguk penilaian tentang apa yang kita ketahui tentang dunia melalui persepsi langsung, demi menjelajahi rute memahami dunia. Bagi Ricoeur, rute utama untuk memahami dunia adalah dengan membaca seolah-olah dunia itu adalah teks, atau setidaknya, membaca teks adalah cara terbaik untuk memahami dunia. Hal ini disebabkan oleh efek penjarakan dari tekstualitas, yang merupakan kekuatan positif sejauh memungkinkan adanya jarak kritis historisitas antara pembaca dan sarana produksi teks. Menafsirkan teks, melakukan hermeneutika, adalah rute pemahaman diri sebagai manusia, yang sudah menjadi sifat kita sebagai manusia historis, yang mempunyai sejarah. Teks menawarkan dunia kepada pembaca yang menerimanya untuk mengerti dunianya sendiri, sehingga ia kemudian memahami dirinya. Teks merupakan medium yang menembus pembaca sampai pada pemahaman diri, menjadi sebuah jembatan antara subyektifitas diri dan obyektifitas dunia.

37 Ricoeur 1976, 28

38 Ricoeur 1976, 29

39 Ricoeur 1991, 88

40 Ricoeur 1991, 88

Referensi

- Barthes, Roland (1977)[1966]. *The Death of the Author*. dalam Image, Music, Text. ed. dan trans. Stephen Heath. London: Fontana.
- Gadamer, Hans-Georg (1975). *Truth and Method*. London: Sheed and Ward.
- Kant, Immanuel (1965). *Critique of Pure Reason*. terj. N. K. Smith. New York: St. Martin'Schleiermacher Press.
- Heidegger, Martin (1962)[1927]. *Being and Time*. terj. John Macquarrie dan Edward Robinson. Oxford: Blackwell.
- Ricoeur, Paul (1967)[1960]. *The Symbolism of Evil*. terj. Emerson Buchanan. Boston: Beacon.
- Ricoeur, Paul (1976). *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press.
- Ricoeur, Paul (2016) [1981]. *Hermeneutics & the Human Science*. ed. dan trans. John B. Thompson. New York: Cambridge University Press.
- Simms, Karl (2003). *Paul Ricoeur*. London dan New York: Routledge.

Memutuskan: Bebas atau Niscaya?

Fenomenologi Memutuskan Paul Ricoeur

Matias Filemon Hadiputro

matiasfilemon@gmail.com

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

Abstrak

Memutuskan adalah tindakan sehari-hari yang dilakukan oleh setiap manusia. Saat memutuskan manusia berada di dalam tegangan antara kebebasan dan keniscayaan. Di satu sisi, ia mendambakan kebebasan sebagai yang-dikehendakinya, tapi di sisi lain, kondisi alaminya berada dalam keterbatasan sebagai yang-tidak-dikehendakinya. Tegangan tersebut membuka kemungkinan bagi terjadinya kesalahan dalam memutuskan. Namun kesalahan justru membuka dimensi baru bagi manusia untuk mempertanggungjawabkan keputusannya bukan hanya bagi dirinya sendiri, melainkan juga di hadapan Allah.

Keyword: kebebasan, keniscayaan, memutuskan, kesalahan.

Pendahuluan

Kebebasan (*freedom*) dan keniscayaan (*necessity*) berada dalam tegangan yang saling berseberangan satu sama lain. Apakah manusia benar-benar memiliki kebebasan, jika di dalam dirinya terdapat banyak keterbatasan? Sebaliknya, apakah manusia benar-benar terbatas, jika ia dapat dengan bebas mengambil keputusan dalam hidupnya? Paul Ricoeur melalui pendekatan fenomenologi menawarkan kejernihan dalam menjelaskan pengalaman memutuskan yang dilakukan oleh manusia.

Yang-Dikehendaki (*voluntary*) dan Yang-Tidak-Dikehendaki (*Involuntary*)

Dialektika yang dikembangkan oleh Ricoeur bertitik tolak dari pengalaman mendasar manusia sebagai makhluk yang paradoks. Ricoeur tidak menempatkan kebebasan sebagai lawan dari keadaan alamiah yang terbatas (keniscayaan), melainkan menempatkan keduanya dalam relasi timbal-balik. Ricoeur memperlihatkan relasi timbal-balik tersebut dalam tiga bentuk, yaitu: *memutuskan*, *bertindak*, *menyetujui*. Di dalam tiga bentuk itulah manusia secara langsung mengalami tegangan antara kebebasan sebagai yang-dikehendaki dan keniscayaan sebagai yang-tidak-dikehendaki.

Ricoeur mulai dengan pembedaan antara deskripsi (*description*) dan penjelasan (*explanation*), yang

menurutnya, penjelasan (*explanation*) selalu memiliki arti penyederhanaan kerumitan.¹ Ilmu psikologi yang mengadopsi ilmu sains mengikuti model penjelasan (*explanation*) dalam menjelaskan tindak-tanduk manusia. Dengan demikian, fondasi pertama yang diletakkan dalam diri manusia adalah aspek yang-tidak-dikehendaki, seperti: kebutuhan dasariah, hasrat, kebiasaan. Tuntutan dari yang-tidak-dikehendaki memberikan motif, kapasitas, fondasi, bahkan batasan-batasannya, kepada kehendak dalam diri manusia. Di sinilah terjadi hubungan timbal-balik antara yang-tidak-dikehendaki dan yang-dikehendaki, sebab manusia harus terlebih dulu menghendaki sebelum memutuskan.

Ricoeur mengatakan, "Saya memahami diri saya sendiri dalam tempat pertama sebagai orang yang mengatakan *Saya menghendakinya*."² Selanjutnya, "Untuk mengatakan *Saya menghendaki* berarti pertama *Saya memutuskan*, kedua *saya menggerakkan tubuh saya*, ketiga *saya menyetujuinya*."³ Ketika saya *memutuskan*, maka saya diperhadapkan pada berbagai pilihan dan saya memiliki kebebasan untuk memutuskan pilihan. Akan tetapi di sisi lain, saya didorong oleh keharusan untuk memilih yang paling sesuai. Begitu juga dalam *menggerakkan*. Saya dapat bebas melakukan tindakan apa saja, tapi tubuh saya memiliki struktur dan batas-batas kemampuannya. Saya tentu tidak bisa memutar kepala hingga seratus delapan puluh derajat tanpa membuatnya cedera. Terakhir, *menyetujui*. Saya bebas menghendaki hidup abadi, tapi terdapat keniscayaan bahwa semua makhluk hidup akan mati, sehingga saya harus menyetujuinya.

Di dalam memutuskan terlihat dengan jelas bahwa sebuah tindakan dilakukan berdasarkan alasan yang membentuknya. Alasan inilah yang disebut sebagai motif. Selanjutnya dalam menggerak tubuh terlihat

1 Paul Ricoeur, *Freedom and Nature: The Voluntary and The Involuntary*, trans. Erazim V. Kohak (Illinois: Northwestern University Press, 1966), 4.

2 "I understand myself in the first place as he who says 'I will.'" Ricoeur, *Freedom and Nature: The Voluntary and The Involuntary*, 5.

3 "To say 'I will' means first 'I decide,' secondly 'I move my body,' thirdly 'I consent.'" Ricoeur, *Freedom and Nature: The Voluntary and The Involuntary*, 6.

bahwa tubuh saya diatur oleh kebiasaan-kebiasaan yang selama ini sudah berlangsung begitu saja, seperti misalnya: bernafas. Kebiasaan-kebiasaan itu mendorong terjadinya kehendak dalam tindakan. Terakhir, dalam menyetujui terlihat adanya tuntutan kebutuhan yang harus dipenuhi. Seperti misalnya perut yang lapar menuntut persetujuan untuk segera mencari makanan. Dengan begitu, tiga mode tindakan yang-dikehendaki berkelindan dengan yang-tidak-dikehendaki. Memutuskan dipengaruhi oleh motif, menggerakkan tubuh dipengaruhi oleh kebiasaan, menyetujui dipengaruhi oleh kebutuhan. Relasi timbal-balik antara yang-dikehendaki dan yang-tidak-dikehendaki dalam tindakan yang dilakukan oleh manusia menjadi pintu masuk bagi Ricoeur untuk mengkritisi *Cogito Cartesien* yang lebih menekankan pada rasio sebagai penggerak manusia, daripada kehendak.⁴

Pada Decartes, dengan diktumnya yang terkenal, *Cogito ergo sum* (Saya berpikir, maka saya ada), tampak melakukan pembedaan antara tubuh (*body*) dan jiwa (*soul*), di mana esensi dari tubuh adalah keluasan dan esensi dari jiwa adalah pikiran (*Cogito*). Kesulitan yang terdapat pada Descartes adalah dualitas tubuh-jiwa yang menempatkan seolah-olah jiwa dapat berdiri lepas dari tubuh. Padahal pengalaman konkret menunjukkan bahwa jiwa tidak bisa dilepaskan dari tubuh. Tubuh saya dengan segala keterbatasan alamiahnya turut mempengaruhi jiwa saya. Memahami tubuh hanya sebagai objek dari jiwa cenderung memisahkan yang-tidak-dikehendaki dari *Cogito*, dan hal tersebut menurut Ricoeur, sedikit demi sedikit membuat psikologi jatuh ke sisi ilmu alam, sehingga pengalaman kesadaran menjadi terdegradasi dan kehilangan ciri khasnya. Adapun dua ciri khas dari pengalaman kesadaran manusia adalah, pertama, intensionalitasnya, di mana kesadaran selalu mengarah keluar; dan kedua, rujukan pada "saya" yang hidup dalam pengalamannya.⁵ Pengalaman kesadaran merengkuh pikiran dan tubuh secara menyeluruh.

Relasi antara yang-dikehendaki dan yang-tidak-dikehendaki bukan terletak pada dua wacana yang berujung pada batas yang berbeda, di mana refleksi tentang yang-dikehendaki mengaju pada pikiran dan refleksi tentang yang-tidak-dikehendaki mengaju pada tubuh. Yang-dikehendaki dan yang-tidak-dikehendaki membentuk hubungan timbal-balik antara pikiran dan tubuh. Motif, kebiasaan, kebutuhan, menjalin hubungan intrasubjektif dalam *Cogito*, sehingga dapat dikatakan "Saya yang berkehendak" (*I Will*). Situasi ini tentu mendatangkan konsekuensi.

4 Simms, Paul Ricoeur, 12.

5 Ricoeur, *Freedom and Nature: The Voluntary and The Involuntary*, 8-9.

Ricoeur mengatakan, "Perluasan *Cogito* untuk memasukkan tubuh personal dalam realitas membutuhkan lebih dari sekadar perubahan metode: Ego harus lebih radikal melepaskan klaim tersembunyi dari semua kesadaran, harus meninggalkan keinginan untuk memposisikan dirinya, sehingga dapat menerima spontanitas yang tumbuh mekar dan menginspirasi di mana menghentikan lingkaran steril dari kembalinya diri yang konstan ke diri sendiri."⁶

Memutus lingkaran seteril dari kembalinya diri yang konstan ke diri sendiri merupakan cara untuk dapat melewati dari objektifitas ke keberadaan. Selama manusia masih berada di dalam dunia, maka akan selalu terikat dengan tubuhnya. Oleh karenanya, untuk dapat tiba pada keberadaan diharuskan berpartisipasi aktif dalam inkarnasi saya sebagai misteri. Istilah "misteri" dipinjam oleh Ricoeur dari Gabriel Marcel, yang menurutnya, "Bahwa saya memiliki tubuh sebagai pra-terberikan adalah tetap misterius (sebagai lawan dari masalah) bagi saya."⁷ Tubuh sebagai misteri artinya tidak membutuhkan jawaban dan tidak memerlukan pemecahan. Misteri harus dipahami sebagai rekonsiliasi antara kesadaran diri dan objektivitas. Dengan menerimanya, maka *Cogito* dapat ditempatkan pada tempat pertama, di mana saya sebagai pemilik dari tubuh saya. Pada satu sisi melalui pikiran saya memiliki tubuh, sementara di sisi lain untuk memutuskan, menggerakkan, dan menyetujui, saya terlibat penuh untuk mengendalikan tubuh saya.

Kemungkinan Kesalahan (*Fault*)

Ricoeur berpendapat bahwa hasrat (*passion*) adalah distorsi dari yang-dikehendaki dan yang-tidak-dikehendaki.⁸ Hasrat sebenarnya berasal dari yang-dikehendaki, tetapi dengan segala godaannya menemukan cara untuk muncul dari yang-tidak-dikehendaki. Itulah sebabnya hasrat dapat merebut kendali total atas manusia, sekaligus pula menjadi totalitas yang asing bagi manusia. "Setiap hasrat adalah sebuah bentuk dari totalitas manusia."⁹ Hasrat memperbudak jiwa pada dirinya sendiri.

6 "Extension of the *Cogito* to include personal body in reality requires more than a change of method: the Ego must more radically renounce the covert claim of all consciousness, must abandon its wish to posit itself, so that it can receive the nourishing and inspiring spontaneity which breaks the sterile circle of the self's constant return to itself." Ricoeur, *Freedom and Nature: The Voluntary and The Involuntary*, 14.

7 "That I have a body as a pre-given is what remains mysterious (as opposed to problematic) for me." Simms, Paul Ricoeur, 13-14.

8 Ricoeur, *Freedom and Nature: The Voluntary and The Involuntary*, 20.

9 "Each passion is a form of the human totality." Ricoeur, *Freedom and Nature: The Voluntary and The Involuntary*, 21.

ri, sebab hasrat tidaklah terbatas yang justru membuat jiwa kehilangan kebebasannya. Perbudakan hasrat adalah keterikatan pada ketiadaan (*nothing*), di mana semua hasrat adalah kesia-siaan dan ketidakbahagiaan.

Kesalahan terletak di antara kehendak jiwa (*will-ing soul*) dan hasrat yang-tidak-dikehendaki (*in-voluntary passion*).¹⁰ Kondisi tersebut melekat pada konstitusi manusia yang tanpanya manusia tidak akan menjadi manusia. Kesalahan berada di jantung kebebasan sepenuhnya untuk memutuskan, bergerak, dan menyetujui. Kemungkinan untuk dapat melakukan kesalahan inilah yang menyebabkan terjadi kejahatan moral. Namun demikian, perlu digarisbawahi bahwa Ricoeur sama sekali tidak bermaksud mengatakan bahwa manusia pada dasarnya adalah jahat. Ricoeur hanya menunjukkan bahwa kemungkinan kejahatan melekat di dalam konstitusi diri manusia. Ada tiga jenis disproporsi yang menyebabkan manusia cenderung berbuat salah, yaitu: imajinasinya, karakternya, dan perasaannya, yang masing-masing berada dalam kerapuhan.

Kerapuhan yang pertama muncul dari analisa terhadap imajinasi, di mana manusia mengajukan pertanyaan: mengapa manusia terlahir dalam kesedihan yang menyengsarakan (*pathétique of misery*)? Jawabannya, karena manusia lahir untuk hidup dalam keterbatasan waktu, bahkan di dalam keterbatasannya itu, manusia tidak dapat mengingat hari kelahirannya. "Sejak saya 'dibawa ke dunia' saya mempersepsikan dunia ini sebagai rangkaian perubahan dan pembentukan kembali mulai dari tempat ini yang tidak saya pilih dan yang tidak dapat saya temukan dalam ingatan saya."¹¹ Di dalam imajinasi manusia dipenuhi bayang-bayang akan keterbatasan dirinya.

Melanjutkan refleksi akan hari kelahiran juga dapat membawa kerapuhan manusia yang kedua, yaitu: karakternya. Karakter bersifat konstan, meskipun dapat diubah. Tapi mengubah karakter memiliki konsekuensi bahwa saya tidak lagi menjadi orang yang sama. Oleh karenanya, karakter saya adalah keterbatasan saya, sebab merupakan sudut pandang yang saya miliki.¹² Ricoeur kemudian menempatkan karakter sebagai titik awal perjalanan manusia menuju kebahagiaan sebagai titik akhirnya.

Karakter saya yang terbatas berseberangan dengan kebahagiaan yang tiada batas.

Kerapuhan ketiga terletak pada perasaan manusia yang terdiri atas dua aspek, yaitu: intensional dan afektif. Aspek pertama perasaan adalah intensional, yang berarti, selalu terarah ke luar terhadap objek di luar diri saya. Sebagai contoh ketika dikatakan: saya mencintaimu, maka perasaan saya mengarah kepada orang lain. Namun di saat yang bersamaan, muncullah aspek afektif yang adalah aspek kedua dari perasaan, di mana orang lain yang saya cintai itu mempengaruhi saya.¹³ Intensionalitas dan afektif memiliki hubungan yang paradoks dalam perasaan, sehingga memberikan preferensi untuk memilih yang baik daripada yang buruk berdasarkan suka atau tidak suka. Nah, masalahnya, penilaian apakah yang saya sukai adalah baik secara moral atau yang tidak saya sukai adalah buruk secara moral, tidak bisa diperoleh hanya melalui perasaan. Diperlukan sintesis antara perasaan dan pengetahuan, agar penilaian tidak dibuat berdasarkan suka atau tidak suka.

Bayang-bayang keterbatasan diri, tegangan antara karakter dan kebahagiaan, dan penilaian berdasarkan suka atau tidak suka, adalah jalan untuk menjelaskan kemungkinan terjadinya kesalahan dalam diri manusia. Meskipun begitu, kesalahan tetap menjadi sesuatu yang asing bagi manusia. Itulah sebabnya manusia melakukan pengakuan (*confession*) atas kesalahan yang diperbuatnya. Di dalam pengakuan tersebut, terlihat adanya transisi dari kemungkinan terjadinya kesalahan hingga melakukan kejahatan. Transisi ini dapat dijumpai melalui tiga simbol yang digunakan manusia untuk mengekspresikan kejahatan, yaitu: noda (*defilement*), dosa (*sin*), kebersalahan (*guilt*).

Simbol noda memiliki kedekatan dengan gagasan tentang kesucian, dan menjadi asal mula perasaan eksterioritas dari kejahatan yang dilakukan.¹⁴ Melalui simbol noda, kejahatan dirasakan mendatangi dan mengenai manusia. Simbol noda adalah skema pertama dari kejahatan. Jika kejahatan pada simbol noda lebih didominasi oleh infeksi dari luar diri manusia, maka berbeda halnya dengan simbol dosa yang berhubungan dengan ketidak-adilan sebagai bentuk ketiadaan Allah. Orang berdosa merasa dirinya terbuang dari hadapan Allah.¹⁵ Konsep dosa masih melanjutkan konsep

10 Simms, *Paul Ricoeur*, 16.

11 "[F]rom the moment I am 'brought into the world' I perceive this world as a series of changes and re establishments starting from this place which I did not choose and which I cannot find in my memory." Ricoeur, *Fallible man*, 23.

12 Ricoeur, *Fallible man*, 26.

13 Simms, *Paul Ricoeur*, 20.

14 Daniel Frey, "On the Servile Will," in *A Companion to Ricoeur's The Symbolism of Evil*, ed. Scott Davidson (Maryland: Lexington Books, 2020), 54.

15 Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, trans. Emerson Buchanan (Boston: Beacon Press, 1967), 48.

kecemaran, di mana kejahatan merupakan sesuatu dari luar yang menginfeksi manusia. Namun kini, Allah berdiri di depan manusia dan menjadi saksi atas kejahatan yang dilakukan oleh manusia.

Kebenaran manusia yang berdosa terletak pada pandangan Allah yang mutlak, bukan pada pemahamannya sendiri yang dapat menipu.¹⁶ Pada simbol noda dan dosa, manusia masih merasakan kejahatan sebagai sesuatu yang berada di luar dirinya, sementara kebersalahan menempatkan kejahatan berada di dalam dirinya sendiri. Maka seseorang dituntut oleh dirinya sendiri untuk bertanggung jawab atas perbuatannya. Menurut Ricoeur, dosa adalah momen ontologis dari kesalahan, dosa menunjukkan situasi manusia di hadapan Allah. Sementara kebersalahan menunjuk pada momen subjektif, kebersalahan adalah kesadaran akan situasi nyata: “untuk dirinya sendiri” dari “dalam dirinya sendiri.”¹⁷ Kini kejahatan berhubungan dengan kebebasan manusia. Revolusi ini membalik hubungan antara hukuman dan kebersalahan. Hukuman tidak lagi dapat dipakai untuk menghilangkan kebersalahan, sebab kebersalahan menuntut yang lebih fundamental daripada sekadar hukuman, yaitu: penebusan atau amandemen.

Pengambilan Keputusan

Konstitusi manusia memungkinkan dirinya untuk melakukan kesalahan hingga berujung pada kejahatan. Namun, manusia juga dapat belajar dari kesalahan, bahkan kejahatan, yang diperbuatnya, sehingga dengan segala kreatifitasnya dapat kembali melanjutkan keberadaan di dunia. Oleh karenanya, sepanjang hidup manusia merupakan rangkaian pengambilan keputusan. “[K]eputusan menandakan, bahwa, menunjuk secara umum, tindakan masa depan yang bergantung pada saya dan yang berada dalam kekuatan saya.”¹⁸ Ricoeur memahami keputusan sebagai bentuk intensionalitas. Artinya, keputusan lebih berfokus pada objek yang dimaksudkan, diinginkan, diproyeksikan, daripada pada subjek yang memutuskan.¹⁹ Pada saat

saya memutuskan sesuatu, perhatian saya tidak tertuju pada diri saya sendiri, tetapi pada apa yang saya proyeksikan. Melalui keputusan, kesadaran terlempar keluar dari dirinya sendiri. Meskipun demikian, keputusan tersebut diambil oleh saya, sehingga terjadilah paradoks dalam pengambilan keputusan. “Saya tetap hadir dalam keputusan walaupun ‘di luar diri saya,’ walaupun terserap dalam proyek-yang-harus-diselesaikan.”²⁰

Di dalam keputusan terjadilah ikatan antara kesadaran manusia dan dunia. Ricoeur mengkritik Descartes yang menempatkan kesadaran manusia dalam keterisolasian dengan dunia. Metode keragu-raguan Descartes dengan meragukan semua penampakan dunia melalui panca indera membawanya pada kesimpulan bahwa pikiran adalah satu-satunya yang bisa diandalkan untuk meyakinkan keberadaan di dunia ini. Saya yang sedang berpikir adalah seluruh keberadaan saya di dunia. Konsekuensinya, seluruh keberadaan saya terhisap sepenuhnya pada pikiran, sehingga pikiran adalah kesadaran saya akan dunia yang justru menarik diri dari dunia. Ketika seluruh kesadaran terserap ke dalam pikiran, maka keputusan menjadi gerak kembali ke dunia, agar saya tidak terasing dari dunia dan menjadi berada di dunia. “Saya berada di dalam apa yang saya lihat, bayangkan, inginkan, dan kehendaki.”²¹ Terdapat keterhubungan antara kesadaran (pikiran) dan keberadaan: saya dan dunia.

Keterhubungan antara kesadaran dan keberadaan dapat digambarkan melalui situasi di mana saya bisa menunjuk suatu objek tertentu tanpa melihatnya dengan membayangkannya di dalam pikiran. Hal ini terjadi karena saat saya melihat sebuah objek melalui mata saya, maka objek tersebut tidak hanya mengisi pandangan saya, melainkan juga memenuhi kekosongan abstrak di dalam pikiran saya. Oleh karenanya, di saat saya hendak mengambil keputusan terlebih dulu saya membuat penilaian. Ricoeur memberikan contoh saat seseorang berada di depan loket tiket kereta api. Di dalam pikirannya sudah terlukiskan bayangan dirinya yang sedang menaiki kereta api untuk berpergian ke suatu tempat. Imajinasi ini berfungsi sebagai pemicu motif yang menggerakkan orang tersebut untuk menghendaki tindakan membeli tiket kereta api. Setelah penilaian dibuat, maka akhirnya keputusan diambil, orang itu membeli tiketnya. Ketika keputusan itu

16 Marc-Antoine Vallée, “A Phenomenological Hermeneutics of Sin,” in *A Companion to Ricoeur's the Symbolism of Evil*, ed. Scott Davidson (Maryland: Lexington Books, 2020), 40.

17 Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, 101.

18 “[A] decision signifies, that is, designates in general, a future action which depends on me and which is within my power.” Ricoeur, *Freedom and Nature: The Voluntary and The Involuntary*, 43.

19 Johann Michel, “The Status of the Subject in Ricoeur's Phenomenology of Decision,” in *A Companion to Ricoeur's Freedom and Nature*, ed. Scott Davidson (Maryland: Lexington Books, 2018), 111.

20 “I remain present in the decision despite being ‘outside of myself,’ despite being absorbed in the project-to-be-done.” Michel, “The Status of the Subject in Ricoeur's Phenomenology of Decision,” 112.

21 “I am in that which I see, imagine, desire, or will.” Ricoeur, *Freedom and Nature: The Voluntary and The Involuntary*, 43.

telah diambil, maka orang itu membuat keputusannya sendiri. Konsekuensinya adalah ia bertanggung jawab penuh atas keputusan yang diambilnya.

Sifat reflektif dari keputusan dan kesadaran eksplisit subjek tentang hal itu membuat tanggung jawab menjadi mungkin. Saya yang secara sadar mengambil keputusan ini bertanggung jawab sepenuhnya. Namun demikian, setelah keputusan diambil, bukan berarti penilaian berhenti dilakukan. Tetap terbuka kemungkinan untuk menyesali keputusan yang telah diambil seandainya tidak sesuai dengan yang dikehendaki dalam imajinasi, atau membenarkannya seandainya sesuai dengan yang dikehendaki. Internalisasi akan tanggung jawab menampilkan sebuah skema di mana saya sebagai subjek berhadapan dengan subjek yang lain untuk mempertanggungjawabkan keputusan yang telah diambil. Hati nurani menjadi ruang dialog antara saya subjek yang mengambil keputusan dan subjek lain yang menuntut tanggung jawab itu. Subjek yang lain itu sebenarnya adalah diri saya sendiri. Saya bertanggung jawab atas keputusan yang diambil, sebab saya menuntut tanggung jawabnya.

Subjek yang terlibat penuh dalam keputusan ini, menurut Ricoeur, membedakan antara tindakan yang-dikehendaki dari tindakan yang-tidak-dikehendaki. Suatu tindakan dapat dikatakan sebagai yang-tidak-dikehendaki manakala subjek tidak membuat penilaian sebelumnya. Oleh karenanya, kriteria penting agar subjek dapat terlibat dalam suatu keputusan adalah penilaiannya. Ketika kekosongan abstrak dalam pikiran tidak diisi, maka tidak ada penilaian yang dapat dibuat, sehingga keputusannya diambil tanpa pertimbangan. "Sama seperti seseorang dapat membayangkan sebuah keputusan tanpa pertimbangan (proyek implisit), seseorang [juga] dapat membayangkan sebuah tindakan tanpa keputusan (tidak implisit atau proyek eksplisit)."²² Sebaliknya, saat subjek mampu melakukan penilaian dengan mengenali dan mengimajinasikan suatu tindakan sebagai proyek yang harus diselesaikan, sehingga keputusannya bersifat yang-dikehendaki. Di sini kesadaran tidak lagi terfokus pada subjek yang memutuskan, melainkan terfokus pada tindakan yang harus dilakukan oleh subjek. Pada saat pengambilan keputusan, saya adalah apa yang saya proyeksikan.

22 "Just as one can envisage a decision without deliberation (an implicit project), one can envisage an action without decision (no implicit or explicit project)." Michel, "The Status of the Subject in Ricoeur's Phenomenology of Decision," 114.

Memutuskan menempatkan manusia berada dalam kemenjadian di sepanjang hidupnya. Ia akan terus mencari makna dan mengubahnya bila diperlukan. Hal ini mengindikasikan bahwa manusia meskipun memiliki keterbatasan atau terdeterministik, tetapi tidak pernah kehilangan kebebasannya. Sebaliknya, kebebasan juga tidak pernah bisa dipahami tanpa adanya keterbatasan. Keduanya – keterbatasan dan kebebasan – selalu berada dalam hubungan timbal balik yang membentuk makna dalam hidup manusia. Justru ketika kebebasan diorientasikan sebagai ketiadaan batas membuat manusia berhasrat untuk selalu lebih.

Ricoeur menafsirkan mitos Adam yang mengisahkan awal mula manusia melakukan dosa.²³ Kisah dimulai dari perintah Allah kepada Adam untuk tidak memakan buah dari pohon yang berada di tengah taman. Namun, ular mendekati Hawa dan mengajukan pertanyaan kepada Hawa, "Tentulah Allah berfirman: Semua pohon dalam taman ini jangan kamu makan buahnya, bukan?" (Kejadian 3:1). Pertanyaan ular mengubah batasan sebagai larangan. Saat batasan menjadi larangan, maka batas etis (*ethical limit*) turut juga menjadi kabur. Apalagi ular kemudian menambahkan dalam Kejadian 3:5, "[...] waktu kamu memakannya matamu akan terbuka, dan kamu akan menjadi seperti Allah, tahu tentang yang baik dan yang jahat." Pernyataan ular menimbulkan hasrat tak terbatas, hasrat untuk menjadi sama seperti Allah. Hawa pun memakan buah yang dilarang itu, bahkan memberikannya kepada Adam. Tanpa banyak bicara Adam turut memakan buah tersebut. Keinginan untuk menjadi seperti Allah membuat manusia menuruti hasratnya, dan sejak saat itulah, manusia menjadi tidak pernah puas.

Ular menampilkan aspek pasif dari godaan, melayang-layang diperbatasan antara luar dan dalam. Perkataan ular yang menggoda berada di luar manusia, tetapi menimbulkan keinginan di dalam diri manusia. Situasi tersebut memperlihatkan bahwa manusia bertanggung jawab atas tindakannya karena ia menuruti hasratnya yang tidak terbatas, sehingga mengabaikan tuntutan etis. Oleh karenanya, di dalam keputusan terlihatlah relasi paradoks antara kebebasan dan keterbatasan yang justru saling memberi makna.

Kebebasan, Keputusan, Kesalahan: Sebuah Kesimpulan

Pengambilan keputusan mengandaikan adanya kebebasan dalam diri manusia. Kebebasan memungkinkan manusia bertanggung jawab atas

23 Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, 232-60.

keputusannya. Tanpa adanya kebebasan, maka manusia tidak perlu mempertanggungjawabkan keputusannya, karena di luar kesadarannya. Akan tetapi kebebasan juga membawa konsekuensi bagi manusia, yaitu: kemungkinan untuk berbuat salah. Adanya kekeliruan dalam mengambil keputusan disebabkan karena adanya hasrat yang mendatangkan kerapuhan imajinasi, karakter, perasaan. Ketiganya adalah cara dari kesadaran untuk berhubungan keberadaan, saya dengan dunia. Hasrat membuat imajinasi dipenuhi oleh bayang-bayang keterbatasan diri, sehingga mengalami kekeliruan dalam memahami diri sendiri. Hasrat juga memperkuat tegangan antara kebahagiaan, sehingga keliru dalam memahami keberadaan dunia (termasuk orang lain). Dan hasrat mengganggu penilaian untuk mengenali kualitas yang baik dan yang buruk. Oleh karenanya, imajinasi, karakter, perasaan, harus disintesakan dengan tepat agar tidak dikuasai oleh hasrat. Momen memutuskan adalah paradoks. Di satu sisi, saya sebagai subjek harus mengambil keputusan. Sementara di sisi lain, saya sebagai subjek menuntut pertanggungjawaban. Situasi ini membuka kemungkinan pada Yang Transenden, sebagaimana yang diekspresikan melalui simbol dosa, di mana manusia berdiri di hadapan Allah untuk mempertanggungjawabkan keputusannya.

Daftar Pustaka

- Davidson, Scott. "Introduction Freedom and Nature, Then and Now." In *A Companion to Ricoeur's Freedom and Nature*, edited by Scott Davidson. Maryland: Lexington Books, 2018.
- Frey, Daniel. "On the Servile Will." In *A Companion to Ricoeur's the Symbolism of Evil*, edited by Scott Davidson. Maryland: Lexington Books, 2020.
- Michel, Johann. "The Status of the Subject in Ricoeur's Phenomenology of Decision." In *A Companion to Ricoeur's Freedom and Nature*, edited by Scott Davidson. Maryland: Lexington Books, 2018.
- Reagan, Charles E. *Paul Ricoeur: His Life and His Work*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1996.
- Ricoeur, Paul. *Fallible Man*. Translated by Charles A. Kelbley. New York: Forham University Press, 1986.
- — —. *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*. Translated by Erazim V. Kohak. Illinois: Northwestern University Press, 1966.
- — —. *The Symbolism of Evil*. Translated by Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press, 1967.
- Simms, Karl. *Paul Ricoeur*. London & New York: Routledge, 2003.
- Vallée, Marc-Antoine. "A Phenomenological Hermeneutics of Sin." In *A Companion to Ricoeur's the Symbolism of Evil*, edited by Scott Davidson. Maryland: Lexington Books, 2020.

Apresiasi Seni Rupa: Media Digital Akun Instagram @bukusenirupa dan Tiktoker Pameran Seni Yogyakarta

Luna Chantiaya Rushartono
lunachantiaya03@gmail.com

Raden Rara Vegasari Adya Ratna
vegasariadya@gmail.com
Institut Seni Indonesia Yogyakarta

Abstrak

Penelitian ini dilatar belakangi realitas bahwa kehadiran media digital memberikan dampak yang besar dalam kehidupan masyarakat, terutama dalam lingkup seni rupa. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui bentuk apresiasi yang dilakukan oleh akun Instagram @bukusenirupa dan tiktoker Jogja terhadap kegiatan dunia seni rupa. Metode penelitian ini bersifat deskriptif kualitatif dengan mengambil data dokumen dan wawancara bersama pendiri akun Instagram @bukusenirupa dan salah satu tiktoker Jogja yang terkenal dengan kontennya berupa pameran seni. Adapun hasil penelitian menyimpulkan bahwa apresiasi masyarakat saat ini sudah berkembang dengan mengikuti perkembangan teknologi, sehingga dapat disimpulkan bahwa kehadiran media digital memberikan ruang berekspresi masyarakat dalam mengapresiasi seni rupa masa kini.

Abstract

The background of this research is on the reality that the presence of digital media has a lot of impact on people's lives, especially in the field of fine arts. This study aims to determine the form of appreciation carried out by Instagram accounts @bukusenirupa and tiktoker Jogja for the activities of the art world. This research method is descriptive qualitative by taking document data and interviews with the founder of the Instagram account @bukusenirupa and one of Jogja's tiktokers which is famous for its content in the form of art exhibitions. The result is that the current public appreciation has developed following technological developments. It concluded that the presence of digital media provides space for public expression in appreciating today's art.

Keywords: apresiasi, media digital, platforms, pameran seni, karya seni

Latar Belakang

Era digitalisasi merupakan era ketika informasi dapat diperoleh secara mudah dan cepat yang disebarkan melalui teknologi digital menggunakan

sistematis komputer ataupun data yang terhubung dengan internet (Sukiman, 2018). Pada era ini para generasi muda memiliki peran besar untuk menjadi generasi emas, karena mampu beradaptasi di era pandemi Covid-19 yang semula bertatap muka dan bersentuhan fisik kemudian dibatasi dengan bantuan teknologi. Sehingga pada keadaan *new normal* ini, masyarakat telah dihadapkan dengan kebiasaannya menggunakan teknologi digital sebagai perantara komunikasi dan sumber informasi.

Teknologi berkembang dengan sangat cepat dan pesat, hasil dari perkembangan ini menghasilkan media baru pada lingkup seni rupa. Seni media baru merupakan hasil karya yang dihasilkan dengan bantuan teknologi dan digitalisasi yang dipersembahkan melalui pameran seni. Karya seni yang sebelumnya ditampilkan secara fisik kini ditampilkan melalui media baru seperti *video mapping*, *virtual reality*, *hologram*, *augmented reality*, *scanning barcode*, *virtual exhibition*, dan lain sebagainya. Berbagai teknologi media baru tersebut menjadi jendela baru bagi sejarah seni rupa.

Dengan berkembangnya teknologi seni media baru pada lingkup seni rupa, mampu menghidupi nyawa ruang publik dan semakin diterima oleh masyarakat khususnya generasi baru untuk memahami perkembangan sejarah seni rupa. Hal ini turut mempengaruhi masyarakat dalam mengapresiasi karya seni maupun pameran seni. Masyarakat menjadi lebih sadar dengan eksistensi seni rupa dan mampu menarik perhatian masyarakat awam terhadap karya seni yang saat ini dapat disentuh bahkan dimainkan sebagai wahana 'permainan'.

Pada dasarnya masyarakat informasi melekat dalam setiap tahapan masyarakat yang ada (Wuryanta, 2004). Kehadiran media digital membawa pengertian bahwa masyarakat saat ini melihat produksi, proses, dan distribusi informasi sebagai bagian dari seluruh aktivitas sosial. Media digital tidak dapat lepas dari masyarakat, sistem publikasi tercepat "dari mulut ke mulut" sudah digantikan dengan

“dari konten ke konten”. Melihat bagaimana apresiasi seni, yang dalam hal ini adalah masyarakat itu sendiri mendistribusikan informasi melalui konten yang dibuat. Hal ini memberikan pandangan bahwa seni tidak akan tercipta tanpa kehadiran masyarakat itu sendiri, artinya seni dan masyarakat adalah dua objek yang saling mengisi dan berkaitan sehingga dapat menciptakan fenomena sosial.

Dalam jurnal ini, akan banyak menjelaskan mengenai bentuk apresiasi masyarakat terhadap karya seni dan pameran seni rupa dengan objek akun Instagram @bukusenirupa serta sudut pandang tiktoker pameran Jogja terhadap penyelenggaraan pameran seni rupa serta kehadiran seni media baru yang dapat menjadikan karya seni tersebut sebagai karya yang memiliki daya pikat tinggi terhadap pengunjung, sehingga dapat melahirkan berbagai bentuk apresiasi seni rupa. Diharap jurnal ini dapat berguna dan bermanfaat bagi pembaca untuk menambah pengetahuan dan wawasannya mengenai bentuk apresiasi seni rupa melalui media digital berupa akun Instagram @bukusenirupa dan sudut pandang tiktoker dalam menggunakan platform Tiktok untuk mempublikasikan apresiasinya terhadap penyelenggaraan pameran seni rupa maupun karya seni media baru yang memiliki daya pikat tinggi.

Rumusan Masalah

Bagaimana bentuk apresiasi seni rupa melalui media digital berupa akun Instagram @bukusenirupa serta sudut pandang tiktoker Yogyakarta terhadap penyelenggaraan pameran seni rupa dan kehadiran karya seni media baru?

Metodologi Penelitian

Penelitian ini bersifat kualitatif yang berarti mendeskripsikan suatu peristiwa atau fenomena yang diteliti dengan informatif. Dalam penelitian ini, peristiwanya adalah kehadiran media digital yang turut melahirkan karya seni media baru sehingga menimbulkan apresiasi masyarakat terhadap seni rupa melalui media digital. Metode kualitatif mendorong pemahaman makna-makna dari sebuah peristiwa yang terjadi, metode penelitian dalam jurnal ini menggunakan objek pada karya seni itu sendiri, pengelola media digital sebagai pusat informasi, dan apresiasi masyarakat terhadap kehadiran media digital dalam lingkup seni rupa.

Sebagai metode pengumpulan data untuk kebutuhan data penelitian ini dilakukan dengan wawancara bersama pemilik dan pendiri platform akun Instagram @bukusenirupa yang menjadi wadah informasi antara seni dan masyarakat, serta wawancara bersama salah satu ‘tiktoker seni’ yang saat ini men-

jadi kunci utama publikasi dalam menghadirkan banyak massa pada sebuah pameran seni rupa. Selain wawancara, penelitian ini turut diperlengkap dengan data tambahan berupa buku, jurnal, dan juga artikel penelitian. Instrumen penelitian yang dipakai untuk kebutuhan penelitian ini antara lain *handphone*, laptop, kamera, buku, alat tulis.

Tinjauan Pustaka

Pada jurnal pertama berjudul *Nilai Apresiasi Karya Seni pada Masyarakat Media* oleh Fikri Ramadhan (Ramadhan, 2021), menjelaskan bahwa karya seni yang dipasarkan melalui media sosial bergantung pada tingkat apresiasi dan nilai yang ada pada karya seni itu sendiri. Persamaan dengan jurnal yang penulis teliti yaitu pembahasan mengenai nilai apresiasi masyarakat, pembedanya adalah jurnal tersebut berfokus pada apresiasi karya seni masyarakat media secara menyeluruh sementara jurnal yang penulis teliti berfokus pada apresiasi seni rupa yang dilakukan oleh akun Instagram @bukusenirupa serta melihat sudut pandang tiktoker pameran seni Yogyakarta terhadap pameran seni rupa serta jenis karya yang dipamerkan.

Kedudukan Ruang Bioskop sebagai Media Apresiasi Film oleh Dara Bunga Rembulan (Rembulan, 2011), menjelaskan bahwa ruang apresiasi yang memiliki cakupan berupa distribusi dan pemasaran film menjadi bagian yang saling terkait untuk menyeimbangkan antara peningkatan jumlah film dengan jumlah penonton. Penelitian ini memiliki persamaan isi jurnal dengan materi penelitian yaitu mengenai apresiasi terhadap seni, namun yang menjadi pembeda adalah penelitian ini berfokus pada seni media rekam sementara penelitian yang diteliti berfokus pada seni rupa.

Jurnal yang berikutnya yaitu, *Perancangan Storyboard untuk Animasi 2D “Apresiasiimu” dalam Meningkatkan Apresiasi Masyarakat terhadap Desain Grafis* oleh Alfathur Jordani, Zaini Ramdhan, dan Rully Sumarlin (Jordani, dkk, 2021), berisi mengenai perancangan *storyboard* yang telah dibangun sesuai data dan dimodifikasi dengan proses kreatif yang memberikan pesan edukasi dalam membahas apresiasi terhadap desain grafis dengan mengetahui proses desain agar tidak kembali didapatkan “harga teman” pada industri desain grafis. Persamaan isi jurnal tersebut dengan jurnal yang diteliti adalah apresiasi masyarakat terhadap seni rupa, namun yang jadi pembeda adalah jurnal yang diteliti berfokus pada kehadiran media digital dalam bentuk apresiasi seni rupa bukan sebagai bentuk perancangan penciptaan.

Tinjauan pustaka yang terakhir yaitu, *Apresiasi Seni: Imajinasi dan Kontemplasi dalam Karya Seni* oleh Arni-

ta Tarsa (Tarsa, 2016), menjelaskan mengenai hasil apresiasi karya seni yang dilihat dari segi proses dan hasil pembentukan imajinasi dan kontemplasi, persamaan isi jurnal tersebut adalah membahas apresiasi terhadap karya seni namun yang menjadi pembeda, jurnal tersebut membahas proses berkarya yang membentuk imajinasi serta kontemplasi. Sementara jurnal yang diteliti mengarah pada apresiasi seni rupa yang dilihat melalui bentuk apresiasi platform media digital yang dilakukan oleh akun Instagram @bukusenirupa dan tiktok pameran seni di Yogyakarta.

Empat artikel yang menjadi tinjauan pustaka pada penelitian ini memiliki pendekatan, fokus dan objek yang berbeda-beda. Secara metodologis memiliki kesamaan pembahasan mengenai apresiasi seni, namun memiliki perbedaan objek dan pengemasan penelitian sesuai dengan topik pembahasan keempat artikel tersebut. Sehingga dari tinjauan pustaka yang telah dipaparkan, dapat disimpulkan bahwa penelitian ini adalah penelitian yang baru dan belum pernah ada yang meneliti dengan topik serupa khususnya pada apresiasi seni rupa yang dilihat melalui kacamata media digital berupa Instagram pada akun @bukusenirupa dan Tiktok yang dilihat dari sudut pandang tiktoker Jogja.

Landasan Teori

A. Apresiasi Seni

Dalam buku berjudul Apresiasi Seni Rupa dan Kritik Seni Rupa oleh Dr. Kasiyan M.Hum (Kasiyan, 2016), menjelaskan bahwa apresiasi adalah menghargai, menilai suatu nilai seni. Menurut Aminudin (1987), apresiasi yaitu pengenalan melalui perasaan dan pengakuan nilai keindahan yang diungkapkan penciptanya. Apresiasi seni adalah kegiatan menafsirkan nilai seni yang dapat disadari dan dapat dihargai terkait nilai atau momen yang terkandung di dalamnya.

Dalam buku tersebut dijelaskan pula tujuan utama dari apresiasi seni adalah dengan menjadikan masyarakat mengerti maksud dan tujuan dari karya seni itu, serta dapat menanggapi, menghayati, serta menilai suatu karya seni. Tujuan akhir dari sebuah karya seni adalah untuk mengembangkan nilai estetis karya seni, untuk mengembangkan kreasi serta penyempurnaan karya seni ke depannya.

B. Media Digital

Pada buku berjudul *Media, Society, World: Social Theory and Digital Media Practice* oleh Nick Couldry, dijelaskan bahwa pada era media

digital saat ini, media itu ditransformasikan sebagai platform dan konten. Sejak awal modernitas, media telah mengubah skala tindakan kita sebagai makhluk sosial.

Sementara pada buku karya Ross Tapsell berjudul *Media Power in Indonesia: Oligarchs, Citizens and the Digital Revolution*, menjelaskan mengenai revolusi digital pada satu dekade terakhir ini yang telah menjadi sebuah faktor terbesar yang mengubah peta industri media di Indonesia secara drastis.

C. Pameran Seni

Menurut Leslie Bedford dalam bukunya berjudul *The Art of Museum Exhibitions: How Story and Imagination Create Aesthetic Experiences* (Bedford, 2014), menjelaskan bahwa sebuah pameran adalah tolak ukur potensi media agar dapat mengubah cara pengunjung memahami serangkaian ide bagi diri mereka sendiri dan juga dunia. Orang mengunjungi suatu museum tentu membawa alasan yang beraneka ragam, sehingga pentingnya membuat konsep dalam sebuah pameran di suatu museum untuk dapat membawa audiens ikut masuk ke dalam alur cerita pameran. Karena setiap pameran tentu memiliki maksud tujuan yang berbeda-beda, seperti sebagai identitas pekerjaan, sebagai pengalaman partisipatif melalui karya yang interaktif, sarana edukasi dan pariwisata.

Dijelaskan lebih lanjut melalui *Thinking about Exhibitions* oleh Bruce W. Ferguson, Reesan Greenberg, dan Sandy Nairne (Ferguson, dkk, 1996), pameran telah menjadi media yang secara garis besar dikenal oleh banyak orang. Karena pameran tidak pernah berhenti berputar, selalu dibentuk kembali oleh seniman dan kurator serta selalu kedatangan seniman dan kurator muda. Sehingga pameran menjadi media utama para seniman untuk memamerkan dan mempresentasikan karyanya di hadapan banyak orang dengan terus mengembangkan *networking* sebagai langkah dalam membangun kerjasama dengan pihak lain. Pameran seni selalu menampilkan objek dan teks yang kemudian dirangkai dan ditata untuk membangun dan menyampaikan makna pameran.

Pembahasan

Apresiasi Seni Rupa pada Akun Instagram @bukusenirupa

Perkembangan teknologi dan komunikasi saat ini berkembang cukup pesat, dalam jurnal berjudul

Perkembangan Teknologi Komunikasi dan Dampaknya terhadap Kehidupan karya Mohammad Zamroni (Zamroni, 2009), menerangkan bahwa seseorang dapat saling berhubungan tanpa dibatasi oleh beberapa faktor yang diantaranya waktu, jarak, dan juga kecepatan. Tak dapat dipungkiri bahwa perkembangan teknologi digital saat ini telah membersamai segala aspek kehidupan, salah satunya seni rupa.

Kegiatan berkesenian telah banyak berkembang akibat dari pengaruh kemajuan teknologi, semula pameran digelar secara fisik, kini dapat dilakukan pula secara virtual. Munculnya karya seni baru yang lahir dari media digital, seperti *video mapping*, *virtual reality*, dan lain sebagainya. Selain itu juga melahirkan berbagai macam karya seni yang interaktif.

Informasi kegiatan kesenian pun semakin dimudahkan, mampu didapatkan secara mudah dan cepat. Dikemas dengan tren masa kini dan berbagai hal yang sedang relevan dengan kehidupan masyarakat. Hal ini pun dapat diamati dari hadirnya akun Instagram @bukusenirupa sebagai salah satu pusat informasi kegiatan berkesenian khususnya di Yogyakarta.

Buku Seni Rupa merupakan sebuah akun Instagram berbasis literasi. Dibentuk sejak tahun 2016, aktif memproduksi, distribusi, promosi terkait karya-karya literasi seni rupa. Buku Seni Rupa juga merupakan publikasi yang telah banyak bekerja sama dengan berbagai macam proyek dan kegiatan kesenian, seperti Biennale Jogja, ARTJOG, Jogja Art Weeks, Museum Benteng Vredeburg, dan lain-lain. Dapat dikatakan bahwa Buku Seni Rupa merupakan salah satu platform informasi seni rupa yang cukup lengkap, dapat berperan menyesuaikan dengan kebutuhan. Hadirnya platform Buku Seni Rupa merupakan bentuk inisiasi oleh pendiri @bukusenirupa, Huhum Hambilly, dengan tujuan awal sebagai informasi literasi seni rupa, lambat laun berkembang sebagai mitra publikasi proyek-proyek kegiatan seni rupa, agensi yang mampu mengelola bahkan membuat sebuah pameran seni, serta merancang program-program kegiatan berkesenian.

Akun Instagram @bukusenirupa telah menjadi bukti besar bahwa apresiasi seni rupa sangat diterima dengan cepat oleh kehadiran media digital. Melalui berbagai macam strategi konten publikasi, @bukusenirupa kerap berhasil mengajak audiens media sosial baik Instagram maupun Tiktok mengapresiasi seni rupa melalui konten-konten interaktif.

Bahkan, pada Mei 2023 lalu, Buku Seni Rupa membuat inisiasi proyek pertama berupa *launching* dan seminar buku *Seni rupa Dunia: Setelah Satu Abad*

Gagal Paham karya Jim Supangkat di Pascasarjana Pengkajian Seni Pertunjukan dan Seni Rupa Universitas Gadjah Mada Yogyakarta. Hal ini dilakukan salah satunya untuk mengapresiasi terbitan buku Jim Supangkat yang merupakan kurator independen pertama di Indonesia.



■ Gambar 1. Suasana Seminar “Satu Abad Gagal Paham”
(Dokumentasi @primastrijati)

Acara ini mengupas buku *Seni Rupa Dunia: Setelah Satu Abad Gagal Paham* yang memberikan pandangan luas mengenai sejarah seni rupa. Kegiatan seminar ini merupakan salah satu bentuk apresiasi seni rupa yang berhasil dilakukan oleh tim Buku Seni Rupa dengan pencapaian-pencapaian yang luar biasa, sehingga menyebarkan semangat kolektif kepada generasi muda saat ini untuk dapat melakukan berbagai macam program inisiasi serupa dan terus memajukan seni rupa Indonesia.

Apresiasi Seni Rupa melalui Tiktok Pameran Seni di Yogyakarta

Menjadi *content creator* saat ini menjadi pekerjaan yang dapat dilakukan oleh siapapun, tak jarang menemukan *content creator* yang berangkat dari keisengan semata, namun justru mampu berubah menjadi sebuah pekerjaan, salah satunya melalui platform media sosial berupa Tiktok. Keunggulan konten Tiktok yaitu menjadi pelopor pertama yang menggabungkan musik, informasi, dan video singkat dengan berbagai bentuk konten yang menarik, seperti berkembangnya platform media sosial lainnya yang kini turut memiliki fitur video singkat karena dinilai memberikan solusi secara cepat dan tepat sasaran.



■ Gambar 2. Sambutan pendiri platform Buku Seni Rupa, Huhum Hambilly (Dokumentasi @primastrijati)

Tiktok memiliki pengaruh dan dampak yang besar bagi segala aspek, salah satunya lingkup seni rupa. Banyak orang mengetahui berbagai macam informasi melalui Tiktok (Lubis, 2023), sehingga hal ini tentu memberikan dampak yang cukup signifikan terhadap berbagai sektor. Konten-konten yang dibuat pun akhirnya saling menguntungkan antara kedua belah pihak, baik untuk para *content creator* yang memiliki bahan konten sehingga mampu menaikkan engagementnya, juga untuk para penyelenggara pameran yang akhirnya mampu meramaikan melalui kehadiran masyarakat. Karena jumlah pengunjung setiap harinya dapat menjadi salah satu acuan keberhasilan sebuah pameran seni rupa.

Haris Al-Haq Lubis, salah satu tiktokers di Yogyakarta yang cukup terkenal dengan isi konten berupa kunjungan ke pameran-pameran seni rupa di Yogyakarta. Bahkan saat ini kerap diundang menjadi kerjasama publikasi bersama penyelenggara pameran. Menurut Haris (2023), konten pameran seni yang kerap ramai audiens adalah ketika memiliki karya seni interaktif, karya seni yang dapat disentuh atau dapat dijadikan sebagai wahana 'permainan'. Dapat dilihat bahwa sudut pandang seni rupa saat ini cukup berubah terutama dengan kehadiran media digital.

Sebelum kehadiran media digital, pameran seni mayoritas dihadiri oleh orang yang memang paham dengan dunia seni rupa. Sudut pandang mengenai karya seni yang tidak boleh disentuh sudah tidak asing. Di masa kini, pameran seni semakin banyak dihadiri oleh orang yang awam terhadap seni, bahkan semakin banyak lahirnya karya-karya interaktif untuk dapat menarik perhatian audiens sehingga mampu menghadirkan massa pada pameran seni yang sedang diselenggarakan. Seni media baru,

salah satunya *video mapping*, adalah karya seni yang saat ini banyak digemari oleh masyarakat, karena telah menggabungkan unsur digital yang mudah diterima masyarakat masa kini.

Masyarakat saat ini memiliki kebebasan berekspresi untuk mengapresiasi kegiatan berkesenian dengan kreativitasnya melalui platform media sosial yang ramai digunakan oleh netizen, yang di antaranya adalah Instagram dan Tiktok. Melalui landasan teori sebelumnya, telah dijelaskan bahwa tujuan utama dari apresiasi seni adalah dengan menjadikan masyarakat dapat menanggapi, menghayati serta bahkan mampu menilai karya suatu karya seni. Menurut Kasiyan dalam bukunya berjudul *Apresiasi Seni Rupa dan Kritik Seni Rupa*, tujuan akhir dari sebuah karya seni adalah untuk mengembangkan nilai estetis karya seni dalam pengembangan kreasi seniman.



■ Gambar 3. Suasana Seminar: Jim Supangkat bersama Suwarno Wisetrotomo sebagai moderator, Alia Swastika dan Heri Dono sebagai narasumber (Dokumentasi @primastrijati)

Kesimpulan

Pemaparan pada penelitian ini didasarkan analisis hasil wawancara dan dokumen tambahan untuk memperlengkap data untuk menjawab rumusan masalah yang telah disampaikan. Sehingga dapat disimpulkan bahwa apresiasi seni rupa yang dilakukan oleh akun Instagram @bukusenirupa yaitu sebagai wadah informasi seputar seni serta ruang masyarakat dalam mengapresiasi seni rupa. Bahkan aktivasi proyek kegiatan seni rupa, berupa seminar nasional sebagai bentuk apresiasi terhadap terbitan buku terbaru Jim Supangkat, menunjukkan adanya bentuk apresiasi yang cukup besar khususnya pada perkembangan sejarah seni rupa.

Bentuk apresiasi yang dilakukan oleh tiktoker Jogja terhadap pameran seni rupa adalah dengan membuat berbagai macam konten menarik yang dapat dijadikan sebagai situasi yang saling menguntungkan. Para *content creator* atau tiktokers berkesempatan menambah bahan kontennya sebagai tujuan mempertahankan maupun meningkatkan *engagement* akunnya, sementara penyelenggara seni mendapatkan keuntungan berupa kehadiran massa yang dapat menjadi salah satu ukuran keberhasilan pameran seni rupa, yaitu jumlah pengunjung dan tingkat apresiasi masyarakat terhadap pameran seni maupun karya-karya yang ditampilkan. Dapat diketahui pula bahwa karya yang paling banyak diminati masyarakat adalah karya interaktif dan karya seni media baru seperti *video mapping*.

Sehingga dapat disimpulkan bahwa apresiasi masyarakat saat ini sudah berkembang dengan mengikuti perkembangan teknologi, serta kehadiran media digital sangat memberikan ruang berekspresi masyarakat dalam mengapresiasi seni rupa masa kini serta melihat pengaruhnya pada jenis pameran dan karya seni yang ditampilkan. Dengan adanya platform yang sudah dirancang praktis, cepat, dan mudah, maka akan semakin beragam bentuk apresiasi masyarakat terhadap seni rupa kedepannya yang diharap selalu memberikan dampak positif untuk perkembangan seni rupa Indonesia.

Daftar Pustaka

- Bedford, Leslie. 2014. *The Art of Museum Exhibitions: How Story and Imagination Create Aesthetic Experiences*. California: Left Coast Press.
- Ferguson, Bruce W., dkk. 2005. *Thinking About Exhibitions*. London: Routledge.
- Couldry, Nick. 2012. *Media, Society, World: Social Theory and Digital Media Practice*. Polity; 1st edition (June 18, 2012)
- Kasiyan. 2016. *Apresiasi Seni Rupa dan Kritik Seni Rupa*. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. Hlm 6-8.
- Sukiman. 2018. *Mendidik Anak di Era Digital*. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. Hlm 10.
- Suwandono. 1978. *Seni Rupa Indonesia dan Pembinaannya*. Jakarta: Proyek Pembinaan Kesenian Departemen P dan K. Hlm 60.
- Tapsell, Ross. 2017. *Media Power in Indonesia: Oligarchs, Citizens and the Digital Revolution*. London: Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield International.

Website & Artikel

- Angelina, Donna. *New Media Art*. <http://www.ocw.upj.ac.id/files/Slide-PRO504-PRO504-Slide-06.pdf>. Diakses pada 1 April 2023.
- Kementerian Keuangan Republik Indonesia. Ardianto, Yoni. 2019. *Memahami Metode Penelitian Kualitatif*. <https://www.djkn.kemenkeu.go.id/artikel/baca/12773/Memahami-Metode-Penelitian-Kualitatif.html>. Diakses pada 1 April 2023.
- Fachdrian, Imam. 2023. *Tiktok, Fenomena Baru Meraup Cuan di Media Sosial*. <https://mediaindonesia.com/teknologi/554697/tiktok-fenomena-baru-meraup-cuan-di-media-sosial>. Diakses pada 15 Mei 2023.

Jurnal

- Dolah, Jasni. Juni 2014. "MASA DEPAN KARYA SENI MEDIA BARU" , https://www.researchgate.net/profile/Jasni_Dolah/publication/271509400_Manuscript-Number_006_MASA-DEPAN_KARYA_SENI_MEDIA_BARU/links/54c9ddca0cf298fd26271343/Manuscript-Number-006-MASA-DEPAN-KARYA-SENI-MEDIA-BARU.pdf. Diakses pada 1 April 2023.
- Bunga, Dara. 2011. "Kedudukan Ruang Bioskop sebagai Media Apresiasi Film". *dalam Jurnal Seni Media Rekam CAPTURE*, 3 (1), 37-45.
- Jordani, Alfathur, Ramdhan, Zaini, Sumarlin, Rully. 2021. "Perancangan *Storyboard* untuk Animasi 2D "Apresiasiimu" dalam Meningkatkan Apresiasi Masyarakat terhadap Desain Grafis". *dalam jurnal e-Proceeding of Art & Design*, 8(6), 3203-3213.
- Ramadhan, Fikri. 2021. "Nilai Apresiasi Karya Seni pada Masyarakat Media". file:///C:/Users/sistem/Downloads/Nilai_Apresiasi_Karya_Seni_pada_Masyarak.pdf. Diakses pada 12 Mei 2023.
- Tarsa, Arnita. 2016. "Apresiasi Seni: Imajinasi dan Kontemplasi dalam Karya Seni". *dalam Jurnal Penelitian Guru Indonesia-JPGI*, 1(1), 50-56.
- Wuryanta, Eka. 2004. "Digitalisasi Masyarakat: Menilik Kekuatan dan kelemahan Dinamika Era Informasi Digital dan Masyarakat Informasi". *dalam Jurnal Ilmu Komunikasi*, Vol 1 (2), 131-142. <https://doi.org/10.24002/jik.v1i2.163>.
- Zamroni, Mohammad. 2009. "Perkembangan Teknologi Komunikasi dan Dampaknya terhadap Kehidupan". *dalam Jurnal Dakwah*, X(2), 195-211.

Wawancara

- Al-Haq, Haris. (2023). Wawancara Pribadi. "Apresiasi yang dilakukan oleh Tiktokers Jogja terhadap Pameran Seni di Yogyakarta". Dilakukan di Tempo Gelato Jalan kalurang Yogyakarta pada 3 April 2023.
- Hambilly, Huhum. (2023). Wawancara Pribadi. "Apresiasi yang dilakukan oleh platform akun Instagram @bukusenirupa terhadap seni rupa Indonesia". Dilakukan di Buku Seni Rupa pada 5 April 2023 & via online pada 31 Mei 2023.

Menimbang Kebahagiaan Bersama Aristoteles: Sebuah Tinjauan Filosofis

Antonius Kapitan

tonykapitan@ymail.com

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

Abstrak

Aristoteles, salah satu filsuf klasik Yunani merumuskan pemikirannya tentang kebahagiaan dalam maha karyanya, *Ethica Nicomachea*. Kebahagiaan yang diperjuangkan manusia sesungguhnya termaktub dalam diri manusia itu sendiri. Kebahagiaan dicari dan senantiasa diimpikan manusia karena ia merupakan kebaikan tertinggi (*the ultimate good*) yang selalu menjadi tujuan terakhir (*teleion*) setiap tindakan khas manusia. Tindakan khas manusia adalah tindakan berkeutamaan yang senantiasa dilakukan dalam terang pemikiran yang lurus (*orthos logos; correct reason*). Aktualisasi keutamaan moral dan keutamaan intelektual sebagai bagian utuh dari aktivitas jiwa manusia dalam bentuk tindakan moral dan aktivitas kontemplasi hal-hal luhur dan Ilahi memastikan manusia menggapai kebahagiaan. Dengan lain perkataan, manusia yang makin manusiawi dapat merasakan dan mengalami kebahagiaan.

Keywords: *aretē, ethiston, matheton, eu zēn - eu prattein, bios theōretikos, eudaimonia.*

Pendahuluan

Setiap orang ingin bahagia. Dengan pikiran, perkataan dan perbuatannya, manusia ingin meraih kebahagiaan. Dengan harta-kekayaannya, manusia mau bahagia. Bahkan demi kebahagiaan, ada orang yang rela mempertaruhkan nyawa. Ia berkorban sedemikian supaya dirinya dan sesama di sekitar dapat bahagia. Kebahagiaan seperti apakah yang diperjuangkan manusia? Mengapa manusia berjuang *mati-matian* untuk bahagia? Manakah cara yang paling ideal untuk menggapai kebahagiaan tersebut?

Dalam terang pemikiran Aristoteles tentang kebahagiaan sebagaimana terbaca dalam maha karyanya, *Etica Nicomachea*, penulis hendak mengurai jawaban atas tiga pertanyaan di atas. Dengan lain perkataan, melalui artikel ini, penulis hendak menimbang kebahagiaan yang selalu menjadi impian terluhur setiap orang. Sesungguhnya kebahagiaan menyatu dengan keberadaan manusia sebagai makhluk berakal budi (*animal rationale*). Kebahagiaan merupakan satu afirmasi atas eksistensi manusia yang khas dari entitas lainnya.

Metode Penelitian

Metode yang penulis gunakan dalam penulisan artikel ini adalah refleksi filosofis kritis dengan berpijak pada studi kepustakaan. Penulis mendalami terlebih dahulu pemikiran Aristoteles sebagaimana terbaca dalam *Ethica Nicomachea* dan juga referensi lain yang terkait dengan topik pembahasan artikel ini. Selanjutnya, penulis mencermati sekaligus menimbang kebahagiaan yang senantiasa diperjuangkan manusia. Pencermatan penulis bermuara pada afirmasi atas hipotesis yang telah penulis kemukakan pada bagian pendahuluan.

Pembahasan

Konsep kebahagiaan Aristoteles terbaca dalam *Ethica Nicomachea*. Dalam kerangka *Ethica Nicomachea* (selanjutnya ditulis EN), kebahagiaan (*eudaimonia; happiness*) merupakan bagian utuh dari keutamaan (*aretē; virtue*). Kebahagiaan merupakan muara dari aktualisasi keutamaan, entah keutamaan moral (*ēthikē aretē; moral virtue*) maupun keutamaan intelektual (*dianoētikē aretē; intellectual virtue*).

Dalam buku I.13 EN, Aristoteles menulis, “Kebahagiaan adalah aktivitas jiwa seturut keutamaan yang sempurna” (I.13, 1102a5).¹ Berdasarkan definisi ini, Aristoteles menegaskan dua hal penting terkait kebahagiaan yakni aktivitas jiwa dan keutamaan yang sempurna. Kebahagiaan terkait erat dengan jiwa, bahkan merupakan aktivitas jiwa manusia. Kebahagiaan juga merupakan bagian tak terpisahkan dari keutamaan sempurna manusia, sebagaimana telah penulis ungkapkan di atas.

Pencermatan yang lebih jernih atas uraian Aristoteles dalam EN memastikan bahwa kebahagiaan tidak dapat disamakan dengan kenikmatan (*hedonē; pleasure*), kehormatan (*time; honour*) dan harta kekayaan (*plautos; wealth*). Kebahagiaan juga tidak dapat dimengerti sebagai Idea Yang Baik sebagaimana dikemukakan Plato. Dalam hal ini, Aristoteles menolak pendapat-pendapat umum (*endoxa*)

¹ Creed, J.L. dan Wardaman, A.E. (2011). *The Philosophy of Aristotle*. USA: Signet Classics. hal.332

yang dihidupi dan dihayati masyarakat dalam kaitannya dengan kebahagiaan. Bagi Aristoteles, mereka yang hidup semata-mata untuk memburu kenikmatan (karena meyakini bahwa kenikmatan adalah kebahagiaan), hidupnya tidak beda dengan hidup para budak dan binatang liar.² Apakah artinya manusia menyebut dirinya berbahagia kalau hidup yang dijalani tak beda dengan hidup para budak dan binatang liar karena hidup difokuskan untuk mengejar kenikmatan? Manusia sebagai *animal rationale* tidak dapat menggapai kebahagiaan dalam arti yang sesungguhnya kalau seluruh hidupnya hanya difokuskan untuk mencari dan mengejar kesenangan. Aristoteles juga tidak setuju dengan *endoxa* yang menyamakan kebahagiaan dengan kehormatan. Kebahagiaan yang diperjuangkan manusia sesungguhnya bukanlah kehormatan (*time; honour*) sebagaimana dipahami publik.

Aristoteles mengemukakan dua alasan terkait keberatannya ini. *Pertama*, kehormatan bukanlah sesuatu yang mencukupi dirinya sendiri (*autarkes; self-sufficient*), sebab kehormatan yang dimiliki seseorang tergantung pada orang lain yang memberikan penghormatan itu sendiri; jadi kehormatan lebih tergantung pada orang yang memberi daripada orang yang menerimanya.³ Tentu hal ini berbeda dengan kebahagiaan yang bagi Aristoteles dipahami sebagai sesuatu yang *autarkes* dan *stabil* atau tidak mudah diambil dari seseorang yang memilikinya.⁴ *Kedua*, seseorang dihormati oleh orang lain karena hidupnya menampakkan keutamaan. Dalam hal ini keutamaan yang mendatangkan kehormatan sehingga diakui bahwa orang dihormati karena memiliki keutamaan. Namun sebagaimana ditegaskan Aristoteles, memiliki keutamaan saja belum cukup bagi seseorang untuk dihormati sebab keutamaan itu harus diaktualisasikan dalam bentuk tindakan konkret. Selain itu, orang yang berkeutamaan dan mampu mewujudkan keutamaannya bisa saja gagal menggapai kebahagiaan ketika tertimpa kemalangan atau bencana.⁵ Karena pertimbangan-pertimbangan tersebut, Aristoteles menolak untuk menyamakan kebahagiaan dengan kehormatan (termasuk keutamaan).

Selanjutnya terkait dengan kebahagiaan yang disamakan dengan Ide Yang Baik, Aristoteles meno-

laknya. Ada dua alasan yang mendasari penolakan Aristoteles. Pertama, Idea Yang Baik menegaskan bahwa baik itu universal atau suatu genus, padahal kebaikan yang di dalamnya terkandung kebahagiaan itu tidaklah demikian. Kebaikan itu 'jamak' walaupun dalam artian analogis (*beda tetapi ada kesamaannya*). Selain itu, kalau Idea Yang Baik itu adalah kebahagiaan karena merangkum semua yang baik, maka Idea Yang Baik itu tak dapat dicapai manusia, padahal kebahagiaan sebagai kebaikan tertinggi manusia adalah kebaikan yang bisa dicapai lewat aktivitas manusia.⁶ Pada tataran konkret, kebahagiaan dipahami sebagai hidup baik (*eu zēn; living well*) dan hidup sukses (*eu prattein; faring well*) (EN I.4 1095a17-18).⁷ Kedua, sebagai contoh, apa peran pengetahuan Idea Yang Baik bagi seorang penenun atau tukang kayu? Menurut Aristoteles, mereka menjadi penenun atau tukang kayu yang baik karena mereka menguasai keterampilan menenun dan bertukang, dan bukan karena pengetahuan intuitif akan Idea Yang Baik.⁸

Setelah menolak *endoxa* tentang kebahagiaan, Aristoteles merumuskan kebahagiaan sebagai kebaikan tertinggi yang dituju semua orang melalui berbagai aktivitas khas sebagai manusia. Mengapa kebahagiaan merupakan kebaikan tertinggi yang dituju setiap tindakan khas manusia? Aristoteles mengemukakan dua alasan. *Pertama*, kebahagiaan adalah sesuatu yang dicari demi dirinya sendiri dan bukan demi hal lain lagi.⁹ Dengan ini dapat dipahami alasan penolakan Aristoteles atas penyamaan kebahagiaan dengan kenikmatan, kehormatan dan harta kekayaan. Kenikmatan dicari demi sesuatu yang lain dan bukan demi kenikmatan itu sendiri. Mungkin saja, orang mencari kenikmatan untuk melarikan diri dari penderitaan tertentu atau dari ketakutan tertentu yang sedang menimpa dirinya.

Demikian juga dengan kehormatan dan harta kekayaan yang dicari manusia. Semuanya diusahakan bukan demi kehormatan dan harta kekayaan itu sendiri, melainkan demi sesuatu yang lain lagi. Bisa saja, orang mencari kehormatan untuk mengafirmasi dirinya sebagai orang terpuja, termasuk kalangan *elite* dan sebagainya. Orang mencari

2 Aristoteles (2009). *The Nicomachean Ethics*, trans. David Ross. New York: Oxford University Press. hal.6.

3 H. Dwi Kristanto (2013). *Membaca dan Menafsir Etika Nicomachea Aristoteles*. Jakarta: STF Driyarkara. hal.5.

4 Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, trans. David Ross, hal.7.

5 Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, trans. David Ross, hal.7.

6 H. Dwi Kristanto, *Membaca dan Menafsir Etika Nicomachea Aristoteles*, hal.6.

7 Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, trans. David Ross, hal.5.

8 J. L. Creed and A. E. Wardaman, *The Philosophy of Aristotle*, hal.320.

9 "Now such a thing happiness [eudaimonia], above all else, is held to be; for this we choose always for itself and never for the sake of something else" (EN I.7 1097b1-2). Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, trans. David Ross, hal.10.

kekayaan sebanyak-banyaknya karena ingin terkenal sebagai OKB alias Orang Kaya Baru dan seterusnya. Bila dikaitkan dengan kebahagiaan, orang mencari kenikmatan, kehormatan dan harta kekayaan tentunya untuk mencari dan sedapat mungkin bisa berbahagia (sekalipun harus disadari bahwa belum tentu dengan semuanya itu orang benar-benar bahagia). Dalam hal ini kenikmatan, kehormatan dan harta-kekayaan merupakan tujuan ‘antara’ dan bukan tujuan pada dirinya sendiri, sehingga tidak dapat diidentifikasi sebagai kebahagiaan atau isi kebahagiaan. Kedua, kebahagiaan merupakan kebaikan tertinggi dan paripurna karena kebahagiaan itu mencukupi dirinya sendiri (*autarkes; self-sufficient*).¹⁰

Aristoteles mengemukakan dua hal terkait kebahagiaan sebagai *autarkes*. Pertama, kebahagiaan dikategorikan sebagai sesuatu yang mencukupi dirinya sendiri karena kebahagiaan pada hakekatnya menjadikan hidup itu sangat diinginkan. Hidup bahagia sangat diinginkan dan didambakan. Kedua, tanpa tambahan hal-hal lahiriah lainnya, kebahagiaan sudah merupakan sesuatu yang paling layak dipilih.¹¹ Setelah menjelaskan makna *autarkes*, Aristoteles menegaskan kebahagiaan sebagai tujuan terakhir dari aktivitas manusiawi yang bersifat final dan mencukupi dirinya sendiri.¹²

Aktivitas manusiawi yang dimaksudkan Aristoteles adalah aktivitas yang berkeutamaan. Aktivitas yang berkeutamaan adalah aktivitas yang didasarkan pada keutamaan¹³ yang dimiliki manusia sebagaimana telah dikemukakan pada bagian awal ar-

tikel ini. Realisasi keutamaan moral dan keutamaan intelektual tidak dapat dipisahkan dari aktivitas jiwa manusia yang dapat dibedakan atas dua bagian yakni jiwa irrasional yang sifatnya vegetatif dan jiwa irrasional yang appetitif atau desideratif, dan jiwa rasional yang terkategori juga atas dua bagian: jiwa rasional deliberatif dan jiwa rasional murni (*intelektual*).¹⁴ Keutamaan moral dikaitkan dengan aktivitas jiwa irrasional desideratif yang mampu mendengarkan prinsip-prinsip rasional yang ditawarkan oleh jiwa rasional deliberatif. Sementara itu, keutamaan intelektual dikaitkan dengan aktivitas jiwa rasional deliberatif dalam menghasilkan kebijaksanaan praktis (*phronesis; practical wisdom*) yang berperan penting dalam aktualisasi keutamaan moral dan kebijaksanaan teoretis (*Sophia; wisdom*) yang menjamin usaha manusia untuk menggapai kebaikan tertinggi (*the ultimate good*).

Sebagaimana ditegaskan Aristoteles bahwa orang berkeutamaan bukan untuk sekedar memiliki pengetahuan tentang keutamaan, melainkan untuk menjadi baik. “Kita memfokuskan pembelajaran kita pada tindakan yang mewujudkan keutamaan dan bagaimana melakukan tindakan-tindakan tersebut (II.2 1103b31)”.¹⁵ Tindakan yang berkeutamaan sebagai pembuktian identitas manusia berkeutamaan ala Aristoteles dimaksudkan agar manusia menjadi baik atau berkarakter baik¹⁶ hingga dapat mencapai tujuan hidupnya, kebahagiaan.¹⁷

Dalam buku EN III-V dan VIII-IX, Aristoteles menguraikan beberapa contoh tindakan berkeutamaan, yang bisa juga diidentifikasi sebagai contoh keutamaan moral, yakni, keberanian (*andreia; courage*), keugaharian (*sōphrosunē; temperate*), kemurahan hati (*eleutheros; liberality*), kedermawanan (*megaloprepeia; magnificence*), kebesaran jiwa (*megalopsuchia; magnanimity*), kelembah-lembutan (*proatēs; good temper*), kejujuran (*alētheutikos; boastful*), tahu diri (*aidos; shame*), adil (*dikaionē; justice*), persahabatan (*philia; friendship*). Sementara itu dalam buku EN VI Aristoteles menguraikan jenis-jenis keutamaan intelektual: seni-keterampilan (*technē; art*), pengetahuan ilmiah (*epistēmē; scientific knowledge*), kebijaksanaan praktis (*phronesis; practical wisdom*), kebijaksanaan teoretis/filosofis (*sophia, philosophic wisdom*), pengetahuan intuitif (*nous, intuitive*

10 H. Dwi Kristanto, *Membaca dan Menafsir Etika Nicomachea Aristoteles*, hal.7.

11 “The self-sufficient we now define as that which when isolated makes life desirable and lacking in nothing; and such we think happiness to be; and further we think it most desirable of all things, not a thing counted as one good thing among others... for that which is added an excess of goods, and of goods the greater is always more desirable” (EN I.7 1097b15-19). Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, trans. David Ross, hal.10.

12 “Happiness, then, is something final [teleion] and self-sufficient [autarkes], and is the end of action” (EN I.7 1097b20). Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, trans. David Ross, hal.11

13 Bagi Aristoteles, keutamaan adalah disposisi jiwa (*hexis proairetikē; state of character*) untuk melakukan apa yang baik dan luhur (EN II.5 1106a12). Dua komentator *Ethica Nicomachea*, Rosalind Hursthouse dan Julia Rosalind memahami keutamaan yang diungkapkan Aristoteles sebagai keunggulan manusia (*human excellence*) dalam Liezl van Zyl, *Virtue Ethics*, (New York: Routledge, 2019), hal.20. Bagi Hursthouse, keunggulan manusia tersebut berurat-berakar (*entrenched*) dalam diri si pemilik keutamaan dalam Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, (Oxford: Oxford University, 1999), hal.10. Sementara itu bagi Julia Annas, keutamaan yang merupakan keunggulan manusia sesungguhnya tidak hanya mewujudkan dalam tindakan tetapi juga dalam perasaan dan pengertian tertentu dalam Julia Annas, *Intelligent Virtue*, (Oxford: Oxford University Press, 2011), hal.9.

14 Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, trans. David Ross, hal.12-13.

15 Rackham, Harris (ed.)(1996). *Aristotle, The Nicomachean Ethics*. London: Wordsworth Edition Limited. hal.34.

16 Hughes, Gerard J. (2001). *Aristotle on Ethics*. London: Routledge. hal.17.

17 Magnis-Suseno, Franz (1998). *13 Model Pendekatan Etika*. Yogyakarta: Kanisius. hal.28-30.

reason). Dengan berbagai tindakan berkeutamaan ini, manusia menggapai kebahagiaan.

Keutamaan moral diusahakan melalui pembiasaan (*ethiston; ex ēthous; habit*). Aristoteles menulis, “keutamaan moral merupakan buah dari pembiasaan, maka nama keutamaan moral (*ēthikē aretē*) berasal dari *ēthos* yang memang berarti ‘kebiasaan’ (*habit*)” (EN II.1, 1103a14-6). Sementara itu, keutamaan intelektual dikembangkan melalui pengajaran (*mathēton; ex didaskalias; teaching*), dan oleh karena itu untuk mengembangkan keutamaan intelektual diperlukan pengalaman dan waktu yang tidak pendek (EN II.1 1103a15-16). Pembentukan keutamaan moral dimulai semenjak seorang anak berada dalam keluarga, sedangkan keutamaan intelektual umumnya dikembangkan ketika seorang anak berada pada jenjang pendidikan formal.

Sekalipun keutamaan moral terbedakan dari keutamaan intelektual, namun keduanya tidak dapat dipisahkan. Keduanya merupakan bagian utuh dari aktivitas jiwa manusia dan dengan perannya masing-masing, manusia dapat menggapai kebahagiaan. Keutamaan moral memungkinkan manusia memiliki tindakan-tindakan moral yang tetap dan berkelanjutan, sementara itu, dengan keutamaan intelektual, manusia memiliki *practical wisdom* yang memungkinkan manusia dapat melakukan pertimbangan moral (*boulesis; deliberation*) sedemikian hingga dapat memilih (*proairesis; choose*) dan secara sukarela (*voluntary*) melakukan tindakan-tindakan yang tidak eksekif (berlebihan) dan defisit (kurang), melainkan tindakan yang pas, tepat sesuai situasi dan kondisi.

Dalam terang kebijaksanaan praktis, manusia dapat mengetahui tindakan yang sudah buruk dalam dirinya sendiri, misalnya mencuri, membunuh, dan berkeputusan untuk tidak melakukan tindakan-tindakan tersebut. Lebih dari itu, dengan bantuan akal budi yang lurus (*correct reason*) manusia dapat memilih dan melakukan tindakan yang tepat (*good action*) – tindakan yang tidak eksekif dan defisit sedemikian hingga manusia dapat menggapai kebahagiaan. Pada tingkatan tertinggi, dengan pikiran yang murni (*sophia*), manusia dapat menggapai kebahagiaan dalam arti yang sesungguhnya yakni memikirkan hal-hal luhur dan Ilahi (*bios theōretikos*).

Kesimpulan

Bagi Aristoteles kebahagiaan manusia tidak dicari di luar dirinya. Kebahagiaan ditemukan dalam diri manusia. Sesungguhnya, kebahagiaan yang diimpikan manusia menyatu dengan jiwa manusia yang teraktualisasi dalam rupa tindakan moral dan aktivitas kontemplatif atas hal-hal luhur dan Ilahi. Kebahagiaan menyatu dengan aktivitas khas ma-

nusia yakni aktivitas jiwa manusia, entah itu jiwa irrasional desideratif maupun jiwa rasional manusia. Karenanya, kebahagiaan tidak bisa didasarkan pada kekayaan, juga tidak bisa diidentikan dengan kenikmatan, kehormatan atau sesuatu yang berada di luar ruang dan waktu manusia (Idea Yang Baik). Kebahagiaan adalah kebaikan tertinggi yang dicari demi kebahagiaan itu sendiri dan telah mencukupi dirinya sendiri.

Pemilik kebahagiaan sejati bukan mereka yang bergelimang harta, berstatus sosial tinggi dalam masyarakat atau mereka yang selalu mengejar kenikmatan. Penyandang kebahagiaan sejati adalah manusia berkeutamaan yang selalu memaksimalkan aksi jiwanya selama hayat dikandung badan. Jadi, apakah memiliki kekayaan sebanyak-banyaknya adalah syarat mutlak untuk berbahagia? Apakah untuk berbahagia, manusia harus mendapatkan terlebih dahulu kehormatan tertentu dalam kebersamaan? Ataukah anda dan saya perlu memburu kenikmatan setiap saat supaya bisa merasakan dan mengalami kebahagiaan? Aristoteles telah mencerahi anda dan saya. Jangan pesimis. Kita adalah manusia kompleks (berbadan dan berjiwa). Selagi masih ada kesempatan, teruslah berproses, miliki keutamaan, wujudkan keutamaanmu, hiduplah dengan baik dan sukses. Berbahagialah.

Daftar Pustaka

- Annas, Julia. 2011. *Intelligent Virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- Aristoteles 2009. *The Nicomachean Ethics*, trans. David Ross. New York: Oxford University Press.
- Creed, J.L. and A.E.Wardaman, 2011. *The Philosophy of Aristotle*. Signet Classics: USA.
- Hughes, Gerard J. 2001. *Aristotle on Ethics*. London: Routledge.
- Hursthouse, Rosalind. 1999. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University.
- Kristanto, H. Dwi. 2013. *Membaca dan Menafsir Etika Nicomachea Aristoteles*. Jakarta: STF Driyarkara.
- Magnis-Suseno, Frans. 1998. *13 Model Pendekatan Etika*. Yogyakarta: Kanisius.
- Rackham, Harris (ed.). 1996. *Aristotle, The Nicomachean Ethics*. London: Wordsworth Edition Limited.
- Zyl, Liezl van. 2019. *Virtue Ethics*. New York: Routledge.

(Inter-) Relasi Kekuasaan dan Kebenaran Menurut Michel Foucault

Sunaryo

sunaryo@paramadina.ac.id

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

Abstrak

Apakah ada hubungan antara kebenaran dan kekuasaan? Dalam pandangan Michel Foucault, filsuf Perancis (1926-1984): tentu saja ada! Kekuasaan di sini tidak hanya dimaknai dalam arti kekuasaan politik. Kekuasaan juga ada pada institusi-institusi pengetahuan yang kemudian disebut sebagai kekuasaan epistemik. Kekuasaan di sini lebih dimaknai sebagai kekuatan yang mengatur dan mendefinisikan kebenaran. Ia ada di mana-mana. Ia bisa datang dari luar (eksternal) dan juga bisa datang dari dalam (internal). Kehadiran kekuasaan yang ada di mana-mana ini, bagi Foucault, tidak perlu disangkal. Namun ia mengingatkan bahwa relasi kekuasaan dan kebenaran bukanlah relasi satu arah. Keduanya memiliki hubungan saling memengaruhi. Di sini, ia menekankan peran para intelektual dan kritikus dalam inter-relasi antara kekuasaan dan kebenaran. Menurutnya, kebenaran tidak boleh bersemayam hanya pada satu kekuasaan. Ragam kekuasaan perlu bertempur dalam mendefinisikan kebenaran (*battle for truth*). Pertempuran itu barangkali tidak akan pernah usai.

Keywords: Kekuasaan, Kebenaran, Pengetahuan,

Pendahuluan

Michel Foucault (1926-1984) adalah filsuf Perancis yang memiliki perhatian besar terhadap penelusuran jejak-jejak relasi kekuasaan dalam ilmu pengetahuan. Ia menulis buku tentang sejarah kegilaan (*the History of Madness*), Arkeologi Pengetahuan (*the Archaeology of Knowledge*), *Discipline and Punish* dan karya-karya lainnya, baik dalam bentuk tulisan maupun hasil wawancara. Apa yang ingin disumbangkan lewat makalah ini adalah tentang analisis Foucault mengenai relasi kuasa, pengetahuan dan kebenaran. Dari beberapa karya dan hasil wawancara yang penulis baca, dalam artikel ini penulis akan mencoba menguraikan bagaimana kekuasaan menyusup dalam paradigma, pengetahuan, diskursus, dan juga cara berpikir kita. Uraian tentang relasi kekuasaan dan pengetahuan menjadi menarik karena selama ini kita menganggap bahwa pengetahuan adalah sebuah entitas objektif yang berdiri sendiri terpisah dari kepentingan kekuasaan dan bahkan dari emosi subjektif peneliti. Melalui artikel

ini penulis menunjukkan bahwa dalam pandangan Foucault, kekuasaan, pengetahuan dan kebenaran adalah entitas yang saling berelasi dan saling mempengaruhi satu sama lain.

Pengaruh Nietzsche

Pandangan Foucault tentang hubungan kekuasaan dalam pengetahuan tidak bisa lepas dari pengaruh Nietzsche.¹ Adanya pengaruh itu pernah dinyatakan oleh Foucault dalam sebuah wawancara tentang peran Friedrich Nietzsche bagi para pemikir Perancis yang pada masa itu sangat dipengaruhi oleh Karl Marx. Menanggapi hal itu, ia mengatakan: *"it was Nietzsche who specified the power relation as the general focus, shall we say, of philosophical discourse – whereas for Marx it was the production relation. Nietzsche is the philosopher of power, but he managed to think power without confining himself within a political theory to do so..."*² Bagi Foucault sendiri, Nietzsche mengilhami metode genealogi, yakni upaya penelusuran tentang asal sesuatu, khususnya mengenai kekuasaan dan pengetahuan.

Pengaruh Nietzsche mengenai genealogi dapat kita lihat dalam sebuah risalah singkat *"Nietzsche, Genealogy, History"* yang merupakan hasil dari sebuah wawancara. Dalam wawancara tersebut, Foucault menguraikan konsep genealogi yang memiliki kedekatan makna dengan teks Nietzsche. Menurutnya, genealogi adalah proses mencari sesuatu yang masih remang-remang (*gray*) sehingga dibutuhkan kecermatan dan kesabaran. Genealogi bekerja pada objek yang cukup membuat kita bingung dalam hamparan sumber data yang begitu banyak dan menumpuk. Karenanya dibutuhkan kesabaran dan kecermatan dalam menghadapi kesulitan dan kerumitan itu. Upaya sulit itu dapat dipahami karena genealogi berupaya untuk mencari tentang asal sesuatu.³

1 Sheridan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, 116

2 Sheridan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, 116

3 Bdk. Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History*, dalam "Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews" diedit oleh D.F. Bouchard, 1977, Ithaca: Cornell University.

Kedekatan pengertian ini dapat kita bandingkan dengan konsep genealogi yang ada dalam *Genealogy of Morals* karya Nietzsche. Lewat *Genealogy of Morals*, Nietzsche mendefinisikan genealogi sebagai upaya untuk menelusuri asal-usul dari prasangka moral. Namun menurut Sheridan, ada dua kata dalam bahasa Jerman yang merujuk pada makna tentang asal-usul (*origin*), yakni *Herkunft* dan *Ursprung*. Dari dua kata ini, Nietzsche cenderung pada penggunaan yang pertama, sementara Foucault pada yang kedua. Menurut Foucault, *Ursprung* adalah upaya untuk menangkap esensi segala sesuatu secara tepat, pada kondisi yang paling murni.⁴ Seorang genealogis, menurutnya, akan melihat sejarah tidak hanya sekadar kumpulan fakta-fakta di masa lalu, namun ia juga akan berupaya melihat sesuatu yang lain (yang bersifat asali) di belakang fakta-fakta yang ada.⁵ Lebih lanjut, Sheridan berpandangan bahwa konsep genealogi Foucault bukanlah sebuah revaluasi (penilaian kembali) atas konsep Nietzsche, tetapi lebih pada reaktivasi (pengaktifan kembali) pemikiran Nietzsche dalam konteks kontemporer pemikir Perancis di masa itu.⁶

Dalam penutup dari wawancara tentang kebenaran dan kekuasaan (*Truth and Power*), Foucault kembali mempertegas tentang peran besar Nietzsche bagi pemikirannya.⁷ Teori Foucault yang berupaya menyingkap bagaimana kekuasaan menyusup dalam diskursus, paradigma pemikiran, dan pengetahuan adalah di antara teori yang banyak dipengaruhi oleh pemikiran Nietzsche tentang kekuasaan. Jika Nietzsche melihat manusia sebagai kehendak untuk berkuasa (*Will to Power*), oleh Foucault kemudian menjadi kehendak pada kebenaran atau *Will to Truth*.

Kekuasaan dan Pengetahuan

Sebelumnya kita kerap memahami pengetahuan sebagai sesuatu yang independen, terpisah dari intervensi kekuasaan tertentu dengan prinsip objektivitas. Bahkan demi menjaga objektivitas sebuah pengetahuan, sisi-sisi yang bersifat emosional dan hal yang terkait dengan kepentingan pribadi pun harus ditanggalkan. Upaya ini dilakukan agar temuan pengetahuan yang diperoleh bersifat objektif. Pemahaman ini tiba-tiba terhentak ketika Foucault mengatakan bahwa pengetahuan bukanlah sesuatu yang kita temukan begitu saja dan kita terima sebagai kebenaran yang lepas dengan kekua-

saan. Menurut Foucault, pengetahuan sudah sejak awal tersusupi oleh kekuasaan yang membingkai cara pandang dan paradigma kita dalam melihat sesuatu. Melalui diskursus atau wacana, kekuasaan menyusup dalam bentuk teori dan paradigma.⁸ Pandangan Foucault tentang kekuasaan dan pengetahuan seakan menguak sebuah kenyataan yang selama berabad-abad ditutupi dengan klaim objektivitas dan universalitasnya. Bagi Foucault sendiri, relasi kuasa dan pengetahuan yang kemudian menciptakan suatu kebenaran adalah sebuah kenyataan yang tidak bisa dihindari.

Lantas bagaimana Foucault menguraikan bahwa kekuasaan dapat menyusup dalam pengetahuan. Menurut Joseph Rouse, kekuasaan menyusup untuk melegitimasi kebenaran pengetahuan lewat dua level sekaligus, yakni lewat kekuasaan politik dan kekuasaan epistemik.⁹ Melalui kekuasaan politik, negara atau pemerintah dapat menciptakan satu (atau beberapa) pandangan yang kemudian diterima sebagai kebenaran di masyarakat. Dengan kekuasaannya, negara (seakan) berhak menentukan mana pandangan yang benar dan mana yang salah. Hal itu dapat dilakukan lewat mekanisme sensor seperti yang kerap dilakukan di negara-negara otoriter. Sementara lewat jalur epistemik, universitas atau lembaga penelitian menjadi institusi penentu sesuatu sebagai ilmiah atau tidak ilmiah. Menurut Rouse, apa yang dilakukan oleh kekuasaan politik dan kekuasaan epistemik ini adalah upaya untuk menormalkan penilaian (*normalizing judgment*) agar sesuai dengan konstruksi norma. Yang dimaksud dengan norma di sini tentu saja adalah norma dalam pengertian kekuasaan tertentu. Proses ini pada akhirnya akan memproduksi satu standar mengenai kenormalan. Konsekuensi dari proses ini adalah bahwa segala sesuatu yang berada di luar "kenormalan" akan dinilai sebagai sesuatu yang tidak normal (tidak sesuai dengan norma yang ada).

Dalam *Discourse on Language*, kuliah yang pernah Foucault berikan di College de France pada 1970, ia menguraikan bagaimana bahasa yang menjadi bagian penting dalam diskursus itu dikontrol oleh kekuasaan. Menurut Foucault, dalam setiap masyarakat, produksi wacana selalu dikontrol, diseleksi, diatur dan kembali didistribusikan menurut prosedur yang sudah ditentukan.¹⁰ Dalam Bahasa,

4 Sheridan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, 118.

5 Bdk. Sheridan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, 118.

6 Sheridan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, 120.

7 Foucault, *Power/Knowledge*, 133

8 Bdk. Sheridan, *Michel Foucault: The Will to Truth* 115.

Ketika bicara mengenai diskursus, Foucault pernah mengatakan dalam sebuah interview: "when I think about it now I ask myself what could I have been talking about, in *Histoire de la folie*, for example, or *Naissance de la clinique*, if not power?"

9 Lih. Rouse, dalam *The Cambridge Companion to Foucault*, 100-101

10 Jose Medina, *Truth: Engagement Across Philosophical Traditions*, 316.

kita mengenal apa yang disebut dengan praktik eksklusif, yakni upaya untuk mengeluarkan diskursus tertentu karena dianggap “tidak benar.” Hal paling nyata dari praktik itu adalah apa yang kemudian dikenal dengan larangan untuk membicarakan tema-tema tertentu (*prohibited words*). Dalam arti ini, diskursus itu dilarang karena dianggap tabu (oleh kekuasaan). Di antara hal yang tidak boleh dibicarakan secara bebas misalnya tema-tema tentang seksualitas dan juga politik, khususnya di dalam rezim otoriter. Tema-tema yang dianggap tabu ini selalu disensor agar tidak menyebar menjadi perbincangan publik.

Selain melalui konsep ketabuan, bahasa juga membuat satu mekanisme yang disebut oposisi biner, yakni penciptaan dikotomi hitam-putih. Melalui mekanisme ini, para pengguna bahasa dipaksa untuk membedakan pembicaraan yang disebut sebagai masuk akal (*reason*) dan tidak masuk akal (*folly*), antara yang waras dan tidak waras. Dengan dikotomi ini, kita selalu dituntut untuk bicara dalam kerangka yang dianggap masuk akal (oleh kekuasaan).¹¹ Mekanisme untuk menciptakan klasifikasi benar-keliru biasanya didasari pada hasrat manusia untuk selalu mendekat pada kebenaran dan pengetahuan.¹² Keinginan pada kebenaran telah mengeksklusi seluruh diskursus yang tidak memiliki hubungan dengan kebenaran dan pengetahuan. Hasrat pada pengetahuan secara sadar atau tidak sadar telah memaksa mereka yang ingin disebut intelektual berbicara dalam terma-terma akademik. Dalam hal ini, prinsip kebenaran dalam pengetahuan, dengan otoritasnya sebagaimana yang ada di dalam rumah sakit, juga memiliki hak untuk mendefinisikan apa yang disebut dengan kegilaan (*madness*).¹³

Menurut Foucault, mekanisme eksklusif di atas adalah mekanisme eksklusif eksternal dalam arti bahwa mekanisme larangan dan dikotomi benar-salah merupakan sesuatu yang datang dari luar diskursus itu sendiri. Selain yang bersifat eksternal, menurutnya ada mekanisme lain yang disebut proses eksklusif internal. Di antara mekanisme eksklusif yang bersifat internal itu adalah *commentary*. Dalam dunia teks, kita mengenal apa yang disebut sebagai narasi besar yang pernah disampaikan (*told*), kemudian disampaikan kembali (*retold*) dan kemudian dikomentari.¹⁴ Praktik ini tidak lebih

dari sekadar pengulangan atau repetisi antar-teks. Menurut Foucault, (sebagaimana juga kita pada umumnya) kita perlu membedakan apa yang disebut dengan Teks Primer dan Teks Sekunder. Kedua teks ini saling memiliki ketergantungan, hanya saja hal yang perlu kita perlu garisbawahi di sini adalah bahwa peran teks sekunder lebih berfungsi sebagai komentar. Menurut Foucault, tidak ada yang baru dalam teks sekunder, yang terjadi hanyalah upaya menampilkan kembali apa yang sudah dikatakan dalam teks primer.

Dalam diskursus, khususnya dalam diskursus akademik kita juga dituntut untuk memiliki kemampuan menyatukan banyak prinsip yang terserak sebagai data dan menjadikannya sebagai satu kesatuan partikular dalam bentuk tulisan atau pernyataan yang koheren.¹⁵ Mekanisme ini yang oleh Foucault disebut sebagai mekanisme *author*. Bila seseorang mampu melakukan hal ini maka ia dapat disebut *author* atau orang yang dianggap memiliki otoritas dalam bidang tertentu. Mekanisme ini adalah mekanisme yang beroperasi secara internal di dalam diskursus. Hal ini mungkin dapat kita lihat sebagai proses ekspansi kekuasaan dari sesuatu yang internal ada di dalam bahasa, kemudian menyebar pada si pelaku yang kelak disebut sebagai pakar atau ahli. Dengan keberhasilan seseorang untuk mencapai level ahli, maka ia dianggap memiliki otoritas atau kekuasaan yang dapat menilai sesuatu sebagai benar atau keliru (ilmiah-tidak ilmiah).

Selain mekanisme pembatasan di atas, Foucault juga menyinggung satu mekanisme pembatasan yang disebut *disciplines*. Dalam bahasa, menurutnya manusia didisiplinkan untuk tunduk pada aturan-aturan tata bahasa seperti penggunaan subjek predikat dan seterusnya.¹⁶ Yang dimaksud dengan disiplin ini adalah kumpulan aturan yang harus dianggap sebagai benar. Melalui kumpulan aturan yang dianggap benar, ia menata dan mengontrol seluruh perilaku.¹⁷ Dalam *Discipline and Punish*, misalnya Foucault pernah menguraikan bagaimana awalnya pengaturan dan pendisiplinan berjalan. Menurutnya, lewat proses pendisiplinan, tubuh kita ditata (ditundukkan) sedemikian rupa sehingga kita bergerak jinak.¹⁸ Dalam hal ini kekuasaan mengatur dan menata tata cara, kebiasaan, dan perilaku tubuh kita.

11 Jose Medina, *Truth: Engagement Across Philosophical Traditions*, 317

12 Jose Medina, *Truth: Engagement Across Philosophical Traditions*, 318

13 Jose Medina, *Truth: Engagement Across Philosophical Traditions*, 319

14 Jose Medina, *Truth: Engagement Across Philosophical Traditions*, 320

15 Jose Medina, *Truth: Engagement Across Philosophical Traditions*, 321

16 Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 23

17 Jose Medina, 322. Foucault menyatakan “*discipline constitutes a system of control in the production of discourse.*” 324

18 Lih. Foucault, *Discipline and Punish*, “*Thus Discipline produces subjected and practiced bodies, ‘docile’ bodies.*” 138

Kekuasaan dan Kebenaran

Dalam wawancara yang diberi judul *Truth and Power*, Foucault mengatakan bahwa setiap masyarakat memiliki rezim kebenarannya sendiri.¹⁹ Sebagaimana telah diuraikan di atas, ada banyak mekanisme yang ada dalam diskursus yang diterima sebagai sebuah kebenaran. Menurut Foucault, kebenaran bukanlah sesuatu yang ditemukan tetapi realitas yang dicipta. Melalui mekanisme sensor atau dikotomi benar-keliru misalnya, kebenaran dicipta dan kemudian menjadi sesuatu yang diterima begitu saja di dalam masyarakat. Dengan demikian apa yang kita sebut sebagai kebenaran bukanlah sesuatu yang berdiri sendiri, tetapi lebih merupakan hasil kelindan dari relasinya dengan kekuasaan. Makna kekuasaan di sini tentu saja tidak bisa dimaknai secara sempit dalam arti kekuasaan politik yang ada di dalam institusi negara. Kekuasaan yang dimaksud lebih luas dari itu, yakni kekuasaan sebagai kekuatan yang bersemayam di mana-mana. Dalam masyarakat umum, tokoh-tokoh masyarakat menjadi penentu kebenaran. Begitu juga dalam masyarakat modern terdidik, universitas atau lembaga penelitian memiliki kekuatan dalam menentukan kebenaran ilmiah.

Menurut Foucault, kebenaran bukanlah sesuatu yang ada di luar kekuasaan. Kebenaran dan kekuasaan memiliki hubungan yang saling berkelindan dan juga hubungan timbal-balik. Dalam *Truth and Power*, Foucault menjelaskan keterkaitan kebenaran dengan ekonomi politik dalam lima hal penting. *Pertama*, kebenaran dipusatkan pada diskursus ilmiah dan institusi yang memproduksi diskursus tersebut; *kedua*, kebenaran tunduk pada struktur kekuasaan ekonomi dan politik tertentu; *ketiga*, ia adalah objek yang disebar oleh aparatus pendidikan dan mereka yang memiliki akses untuk menyebarkan informasi; *keempat*, ia diproduksi dan ditransmisikan dalam kontrol kekuasaan ekonomi dan politik tertentu (misalnya universitas, tentara, buku, dan media); dan *terakhir* ia menjadi isu dari seluruh debat politik dan konfrontasi sosial. Dengan kata lain, Foucault menyimpulkan, kebenaran menjadi perjuangan ideologi.²⁰

Seorang intelektual memiliki kemampuan untuk mengoperasikan dan memperjuangkan level umum dari rezim kebenaran yang esensial dalam struktur masyarakat kita. Dengan demikian, menurut Foucault, telah terjadi apa disebut sebagai perang untuk kebenaran (*battle for truth*). Kebenaran yang dimaksud bukanlah sekumpulan kebenaran yang ditemukan dan diterima sebagai kebenaran, melainkan merupakan sekumpulan aturan yang memisahkan benar dan salahnya sesuatu sesuai dengan kekuasaan tertentu.²¹ Hal ini semakin menegaskan bahwa kebenaran bukanlah entitas yang lepas dari kekuasaan tertentu. Sejak awal, kekuasaan telah menjadi bagian penting dalam pembentukan kebenaran yang berkembang dalam masyarakat. Menurutnya lagi, persoalan politis para intelektual bukanlah pada terma sains dan ideologi, tetapi lebih lebih tepatnya ada pada masalah kebenaran dan kekuasaan.²²

Dalam *Truth and Power*, Foucault mengajukan beberapa proposisi tentang kebenaran yang bisa dikaji lebih lanjut. Menurutnya, kebenaran dipahami sebagai sistem prosedur yang menata proses produksi, regulasi, distribusi, sirkulasi, dan operasi pernyataan-pernyataan (wacana).²³ Kebenaran terikat dalam hubungan sirkular dengan sistem kekuasaan yang memproduksi dan menjaganya. Hubungan itu juga untuk memberikan efek balik terhadap kekuasaan itu sendiri.²⁴ Dalam pengertian ini, maka relasi kebenaran dan kekuasaan bersifat timbal balik, tidak hanya satu arah. Hubungan kekuasaan dan kebenaran bukanlah hubungan di mana yang satu mendeterminasi yang lain secara sepihak.

Rezim kebenaran ini, menurutnya, bukan hanya merupakan ideologi, di mana ia adalah produk dari kapitalisme. Hal yang sama, rezim kebenaran juga ada dalam kekuasaan politik di negara-negara sosialis.²⁵ Mengaitkan pandangan ini dengan pernyataan sebelumnya (di mana kebenaran dan kekuasaan bersifat resiprokal), maka dapat dikatakan bahwa rezim kebenaran bukanlah produk (bangunan atas) dari sistem ekonomi (bangunan bawah) dalam arti hubungan sepihak. Pandangan Marx tentang bangunan atas dan bangunan bawah menyatakan bahwa ideologi (atau rezim kebenaran dalam hal ini) hanyalah produk dari cara-cara pro-

19 Foucault, *Power/Knowledge*, "each society has its regime of truth, its 'general politics' of truth: that is, the type of discourse which it accepts and makes function as true; the mechanisms and instances which enable one to distinguish true and false statements, the means by which each is sanctioned; the techniques and procedures accorded value in the acquisition of truth; the status of those who are charged with saying what counts as true", hal. 131

20 Foucault, *Power/Knowledge*, 131-132

21 Foucault, *Power/Knowledge*, 132

22 Foucault, *Power/Knowledge*, 132

23 Foucault, *Power/Knowledge*, 132-133

24 Foucault, *Power/Knowledge*, 133

25 Bdk. Foucault, *Power/Knowledge*, 133

duksi ekonomi suatu masyarakat. Pilihan terhadap satu sistem ekonomi, baik kapitalisme atau sosialisme, juga tidak bisa lepas dari pertimbangan-pertimbangan ideologi mengenai kebenaran.

Di bagian akhir dari *Truth and Power*, Foucault menyatakan bahwa masalah esensial dari seorang intelektual bukan untuk mengkritisi ideologi yang memang sejak awal sudah terkandung di dalam sains, atau untuk meyakinkan bahwa praktek yang dilakukan olehnya sudah didasari pada ideologi yang benar (*correct ideology*), tetapi lebih pada upaya untuk memastikan kemungkinan mengkonstitusi politik kebenaran yang baru. Dengan demikian, tugasnya bukanlah mengubah kesadaran masyarakat sebagaimana yang ada di dalam kepala mereka, tetapi bagaimana mengubah tata politik, ekonomi dan institusi yang memberikan andil besar dalam memproduksi kebenaran.²⁶ Dengan demikian, upaya yang perlu dilakukan bukanlah mengemansipasi kebenaran dari setiap sistem kekuasaan (karena kebenaran itu sendiri sudah kekuasaan), tetapi lebih pada upaya untuk melepaskan kekuasaan kebenaran dari segala bentuk hegemoni yang sedang berjalan.²⁷ Dalam arti ini, kebenaran jangan hanya tunduk pada satu sistem kekuasaan, biarkan kebenaran ada dalam banyak kekuasaan.

Catatan Akhir

Kekuasaan dalam analisa Michel Foucault tidak dimaknai secara tunggal dan hanya ada pada satu institusi seperti negara saja. Kekuasaan bersifat jamak dan ada di mana-mana. Kita akan mendapati kekuasaan dalam institusi pendidikan, di dalam masyarakat, di dalam bahasa yang kita gunakan sehari-hari dan di tempat-tempat lain. Dengan analisa semacam ini, hal yang diadvokasi oleh Foucault tampaknya adalah soal pluralitas kekuasaan yang memungkinkan adanya pluralitas kebenaran dan juga pengetahuan.

Ketika membaca teks Foucault, ada beberapa hal yang ingin penulis cari jawabannya. Pertama, jika kekuasaan menyusup di mana-mana, termasuk di dalam pengetahuan, apakah objektivitas (penjajaran pengetahuan dari kepentingan di luar pengetahuan itu sendiri) tidak lagi ada di dalam pengetahuan? Jika objektivitas itu dianggap ilusi, tidakkah kita perlu membedakan pengetahuan macam apa yang dapat dikategorikan sebagai sulit objektif. Andaikan kita menerima bahwa tidak ada pengetahuan yang tidak disusupi oleh kekuasaan, tidakkah ada gradasi pengaruh kekuasaan dalam ilmu-ilmu

tertentu. Misalnya pengaruh kekuasaan akan lebih dominan pada ilmu-ilmu sosial dibanding ilmu-ilmu pasti. Kedua, jika kekuasaan selalu ada di dalam pengetahuan, lantas kekuasaan macam apakah yang patut diwaspadai. Mungkin dua pertanyaan ini runtuh dengan sendirinya karena pertama, kekuasaan yang ia pahami sepertinya ada di segala macam ilmu pengetahuan, baik dalam ilmu-ilmu sosial maupun ilmu-ilmu pasti. Kekuasaan yang dipahami oleh Foucault tampaknya tidak hanya sebagai kekuasaan yang datang dari luar. Kekuasaan juga ada dan terbentuk dalam ilmu pengetahuan itu sendiri. Sementara yang kedua, kekuasaan yang dimaksud oleh Foucault tampaknya tidak dipandang sebagai sesuatu yang bersifat etis (baik-buruk). Ia adalah sesuatu yang ada di mana-mana dan tidak tidak bisa kita hindari.

Daftar Pustaka

- Foucault, Michel, 1972, *The Archaeology of Knowledge* diterjemahkan oleh A.M. Sheridan Smith, Tavistock Publications, London
- Foucault, Michel, 1980, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Colin Gordon (ed.) diterjemahkan oleh Solin Gordon, Leo Marshall, John Mepham dan Kate Soper, The Harvester Press.
- Foucault, Michel, 1995, *Discipline and Punish*, Second Vintage Books Edition diterjemahkan oleh Alan Sheridan
- Foucault, Michel, *Nietzsche, Genealogy, History*, dalam "Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews" diedit oleh D.F. Bouchard, 1977, Ithaca: Cornell University.
- Gary Gutting (University of Notre Dame) ed., 2005 *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press.
- Medina, Jose dan David Wood (eds.), 2005, *Truth: Engagement Across Philosophical Traditions*, Blackwell Publishing
- Sheridan, Alan, 1980, *Michel Foucault: The Will to Truth*, Tavistock Publications, London

26 Foucault, *Power/Knowledge*, 133

27 Bdk. Foucault, *Power/Knowledge*, 133

Persahabatan dalam Pandangan Dekonstruksi

Chris Ruhupatty

chuhupatty@gmail.com

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

Abstract

This article explains how deconstruction revealed the dissymmetry of Aristotle's perspective regarding friendship. The dissymmetry explained by Derrida through the phrase: "O my friends, there is no friend." Derrida also showed it through the perspective of Heidegger, Schmitt, and Kant who have previously studied Aristotelian friendship. In the end, as a conclusion, Derrida stated that this dissymmetry revealed that Aristotelian friendship is nothing more than an idea of human relations, and never shown in reality.

Abstrak

Artikel ini menjelaskan tentang bagaimana dekonstruksi menyingkapkan ke-tidak-simetris-an pandangan Aristoteles tentang persahabatan. Ke-tidak-simetris-an itu dijelaskan oleh Derrida melalui frasa: "Wahai sahabat-sahabatku, tidak ada sahabat." Derrida juga menunjukkannya melalui pandangan Heidegger, Schmitt, dan Kant yang terlebih dahulu telah mengkaji persahabatan Aristotelian. Pada akhirnya, sebagai sebuah kesimpulan, Derrida menyatakan ke-tidak-simetris-an ini menunjukkan bahwa persahabatan Aristotelian tidak lebih dari sekadar sebuah *idea* tentang hubungan manusia, dan tidak pernah muncul dalam realitas konkret.

Keywords: Derrida, dekonstruksi, persahabatan, *fraternité*, Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, *Eudemian Ethics*.

Pendahuluan

Aristoteles (384-322 SM) lahir di sebuah kota bernama Stagira, Yunani kuno. Menempuh pendidikan di sekolah yang didirikan oleh Plato (427-347 SM), Academia, Athena. Setelah menyelesaikan studinya ia diminta untuk menjadi tutor bagi Alexander muda, kemudian dikenal sebagai Alexander Agung. Aristoteles kemudian mendirikan sekolahnya sendiri yang dinamai Lyceum (335 SM). Sumbangsih terbesarnya bagi perkembangan pemikiran Filsafat Barat adalah dengan membaginya ke dalam beberapa kelompok ilmu.

Pembagian tersebut sekurang-kurangnya tercermin pada tiga kelompok ilmu sebagai berikut: (1) Filsafat itu sendiri dengan metode metafisikanya; (2) Ilmu-ilmu alam seperti Fisika, Biologi, Zoologi; dan (3) Ilmu Politik dan Sosial. Kelompok yang terakhir, ilmu Politik dan Sosial, diterangkannya sebagai bentuk aktualisasi dari kebijaksanaan (filsafat) guna mencapai kehidupan yang lebih baik (Yunani: *eudaimonia*). Karya-karya Aristoteles yang membicarakan tentang ilmu Politik dan Sosial terbit dengan judul *Eudemian Ethics* dan *The Nicomachean Ethics*. Keduanya diberi label sebagai: ajaran tentang etika, karena berisikan pedoman tentang bagaimana menjalani hidup yang memberikan kebaikan bagi diri sendiri dan orang lain. Secara garis besar, Aristoteles telah mengembangkan filsafat dari yang sebelumnya bercirikan kontemplatif menjadi sebuah tindakan nyata dalam hidup sehari-hari (*phronēsis*).

Salah satu contoh wujud pemikiran filosofis dalam hidup sehari-hari adalah persahabatan. Topik ini dapat ditemukan pada *Eudemian Ethics* (buku VII) dan *Nicomachean Ethics* (buku VIII dan IX). Pada uraiannya itu, ia menyamakan persahabatan dengan *philia*. Untuk itu tidak jarang ia menggunakan kata "*philia*" sebagai pengganti kata "persahabatan" (*friendship*).¹ Persahabatan atau *philia* dibedakan dalam tiga contoh, antara lain: (1) Persahabatan berdasarkan faedah atau asas manfaat (*utility*); (2) Persahabatan berdasarkan kesenangan atau kenikmatan semata; dan (3) Persahabatan berdasarkan kebajikan (*virtue*) bagi orang lain. Persahabatan sejati (*philia*), terang Aristoteles, dicirikan pada contoh yang terakhir.² Ciri persahabatan sejati juga dapat ditemukan pada kasih seorang ibu terhadap anaknya.³ Namun, Aristoteles juga mengakui bahwa persahabatan jenis ini (*philia*) sangat jarang ditemui. Alasan mengapa *philia* sulit ditemukan adalah: (1) Sulit untuk menemukan seseorang yang

1 Lihat pada catatan 1155a dan bandingkan dengan Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Penerj. David Ross (Oxford: Oxford University Press, 2009), hal. 142.

2 Ibid., hal. 144-45.

3 Aristotle, *Eudemian Ethics*, Penerj. C.D.C. Reeve (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2021), hal. 112.

rela untuk membagikan kebajikan bagi orang lain, dan (2) Persahabatan sejati membutuhkan proses dalam jangka waktu yang tidak singkat.

Aristoteles: "Namun, wajar jika persahabatan seperti itu sangat jarang terjadi; karena manusia seperti itu juga jarang. Selanjutnya, persahabatan seperti itu membutuhkan waktu dan keakraban; seperti kata pepatah, manusia tidak saling mengenal sampai mereka 'makan garam bersama'; mereka juga tidak dapat mengakui satu sama lain dalam pertemanan atau persahabatan sampai masing-masing ditemukan dapat dicintai dan dipercaya oleh masing-masing. Mereka yang dengan cepat menunjukkan tanda-tanda persahabatan satu sama lain ingin menjadi teman, tapi bukan sahabat kecuali mereka saling mencintai dan mengetahui faktanya; bahwa keinginan akan pertemanan muncul dengan cepat, tapi persahabatan tidak."⁴

Oleh sebab itu, lanjut Aristoteles, seseorang yang memiliki banyak sahabat sebenarnya ia tidak memiliki satupun sahabat. Ironis bukan?

Aristoteles (NE): "Mereka yang memiliki banyak sahabat dan bergaul akrab dengan mereka semua dianggap bukan sahabat siapa pun..."⁵

Aristoteles (EE): "Adapun keinginan dan doa kita adalah untuk memiliki banyak sahabat, sementara pada saat yang bersamaan dikatakan bahwa dia yang memiliki banyak sahabat tidak memiliki seorang pun..."⁶

Sampai di sini bisa dikatakan bahwa *philia* merupakan dasar dari persahabatan sejati, tapi ironisnya, persahabatan sejati sulit ditemukan, karena membutuhkan proses. Namun, di sisi lain, Derrida menemukan ironi atau ke-tidak-simetris-an yang lain pada persahabatan Aristotelian. Hal tersebut ia jelaskan melalui frasa: "Wahai sahabat-sahabatku, tidak ada sahabat"⁷ yang bisa ditemukan dalam uraiannya di: *The Politics of Friendship* (1994). Artikel ini tidak menyajikan seluruh uraian Derrida pada buku tersebut, tapi hanya memfokuskan kajiannya pada bab sembilan (*In human language, fraternity...*). Pada bab ini Derrida menunjukkan ke-tidak-simetris-an persahabatan Aristotelian melalui berbagai sudut pandang. Dengan kata lain, meskipun persahabatan Aristotelian telah dikaji dan dipahami se-

cara berbeda dari waktu ke waktu, tapi tetap saja menyisakan ke-tidak-simetris-an. Apakah ke-tidak-simetris-an yang dimaksud? Mengapa tidak bisa diperbaiki? Pertanyaan-pertanyaan seperti inilah yang berusaha dijawab oleh artikel ini.

Dengan demikian, artikel ini menyajikan sebuah tinjauan filosofis dari seorang Derrida terhadap persahabatan Aristotelian. Metode yang digunakan dalam uraian ini adalah: deskriptif kualitatif. Metode tersebut digunakan karena artikel ini akan memunculkan hal-hal penting yang didapatkan pada uraian Derrida. Tujuannya adalah untuk memberikan penjelasan tentang ke-tidak-simetris-an persahabatan Aristotelian. Pandangan penulis sendiri terhadap topik pembahasan akan dituliskan pada bagian penutup artikel ini.

Tinjauan Filosofis Derrida terhadap Persahabatan Aristotelian

The Politics of Friendship berisikan makalah yang disampaikan Derrida pada seminar dengan tajuk yang sama di periode 1988-1989 (Prancis: *Politiques de l'amitié*). Makalah ini tidak hanya menjelaskan tentang apa itu persahabatan, tapi konsekuensi dari persahabatan terhadap politik. Bahkan bisa dikatakan bahwa memahami persahabatan hanya sebuah titik berangkat untuk menjelaskan dampaknya terhadap realitas politik. Apa hubungan persahabatan dengan politik? Mengapa persahabatan berkaitan langsung dengan politik?

Hubungan antara persahabatan dan politik telah diperlihatkan Aristoteles pada ajarannya tentang etika. Salah satunya dapat ditemukan pada paragraf pertama buku VII *Eudemian Ethics* yang berjudul *Friendship*. Aristoteles menjelaskan persahabatan sebagai cermin dari realitas politik.⁸ Persamaan di antara persahabatan dan politik terletak pada unsur keadilan. Keduanya sama-sama menerapkan apa yang adil dalam hidup bersama. Oleh sebab itu Aristoteles menyingkapkan persahabatan sebagai miniatur dari realitas politik. Itu artinya, politik dalam pandangan Aristoteles identik dengan *philia*. Dengan kata lain, politik telah selalu berfungsi untuk mengakrabkan warga negara, bukan memecah-belah. Politik menebarkan kedamaian, bukan peperangan!

Namun, sebagaimana Aristoteles menyatakan bahwa persahabatan yang sejati sangat jarang ditemukan (Bukankah mereka yang memiliki banyak sahabat sama saja tidak memiliki seorangpun sahabat?), maka bukankah politik yang dimaksudkan juga sulit untuk ditemukan?

4 Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, hal. 146.

5 Ibid., hal. 179.

6 Aristotle, *Eudemian Ethics*, hal. 136.

7 Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, Penerj. George Collins (London: Verso, 2005), hal. ix.

8 Aristotle, *The Eudemian Ethics*, hal. 111.

Derrida menemukan ke-tidak-simetris-an dalam pernyataan Aristoteles tentang persahabatan sejati yang sulit ditemukan. Pernyataan tersebut di parafrasekan menjadi: “Wahai sahabat-sahabatku, tidak ada sahabat” demi menunjukkan ke-tidak-simetris-an yang dimaksud. Derrida memandang bahwa seruan tersebut—Wahai sahabat-sahabatku, tidak ada sahabat—mirip dengan sebuah komplain atau ratapan. Komplain atau ratapan ini menggambarkan ke-tidak-simetris-an antara realitas dan pandangan tentang persahabatan. Ditandai dengan maraknya tindakan kejahatan yang terjadi di tengah masyarakat, ditambah lagi dengan kejahatan terhadap kemanusiaan demi kepentingan politik.⁹ Jika demikian, apakah persahabatan sejati (*philia*) sudah tidak relevan lagi untuk dibicarakan? Mengapa politik yang telah melampaui prinsip-prinsip persahabatan masih disebut sebagai politik? Namun, Derrida tidak hanya memandang ke-tidak-simetris-an ini dari sudut pandang realitasnya. Ia melihat ada sesuatu yang laten dari semua gejala yang bisa disebutkan.

Derrida menunjukkan ke-tidak-simetris-an persahabatan Aristotelian melalui prinsip demokrasi serta sudut pandang beberapa pemikir seperti: Martin Heidegger (1889-1976), Carl Schmitt (1888-1985), dan Immanuel Kant (1724-1804).

Sistem Politik

Penting untuk diperhatikan bahwa Derrida tidak menilai persahabatan Aristotelian sebagai sebuah pandangan yang usang. Justru Aristotelianisme masih sangat relevan di era modern saat ini. Persahabatan atau kerukunan antara warga negara tanpa memandang perbedaan yang ada merupakan tujuan utama dari sistem demokrasi. Bahkan Republik Prancis mendasari sistem politiknya di dalam prinsip-prinsip persahabatan atau yang lebih dikenal dengan sebutan: *fraternité*.¹⁰ Namun, Derrida masih menemukan ke-tidak-simetris-an yang melekat pada gagasan tentang persahabatan. Melalui sudut pandang sistem politik seruan: “Wahai sahabat-sahabatku, tidak ada sahabat” dapat dilihat sebagai sebuah komitmen persahabatan di masa depan. Dengan begitu, persahabatan—sama seperti politik—telah selalu didasari oleh sebuah tanggung jawab untuk menciptakan masa depan yang lebih baik.¹¹ Lalu, dimanakah persahabatan itu saat ini? Apakah persahabatan hanya terjadi di masa depan?

Jika persahabatan sejati hanya terjadi di masa depan, itu artinya persahabatan tidak lebih dari sekedar sebuah kemungkinan belaka. Bahkan Derrida menyebutkan persahabatan Aristotelian sebagai hiperbol yang membingungkan.¹² Bagaimana mungkin menjelaskan *philia* dalam kerangka komitmen di masa depan? Bukahkah *philia* telah selalu berarti mencintai tana tuntutan atau komitmen untuk dicintai?¹³ Dari sini tampak bahwa persahabatan Aristotelian seolah-olah memaklumkan permusuhan atau kejahatan, bahkan peperangan yang terjadi saat ini, karena musuh saat ini mungkin adalah sahabat di masa depan. Ke-tidak-simetris-an ini semakin tampak dengan tidak adanya jaminan persahabatan di masa depan. Apakah musuh saat ini adalah sahabat di masa depan? Dari sudut pandang proses, maka pertanyaan tadi hanya bisa dijawab dengan: mudah-mudahan (*perhaps*).

Heidegger

Derrida juga menggunakan pemikiran Heidegger untuk menjelaskan ke-tidak-simetris-an persahabatan Aristotelian. Heidegger, dalam uraiannya, menggunakan persahabatan saat menjelaskan tentang prinsip diskursus. Diskursus, bagi Heidegger, adalah sama saja dengan mendengarkan suara dari seorang sahabat (dikutip oleh Derrida pada halaman 241).

Heidegger: “Mendengarkan bahkan merupakan keterbukaan utama dan otentik dari Dasein untuk memungkinkan keberadaannya sendiri, seperti dalam mendengar suara sahabat yang menyertai Dasein.”¹⁴

Bagi Derrida “suara sahabat” yang dimaksudkan oleh Heidegger telah selalu merujuk pada orang asing (*stranger*). Orang asing itu sendiri, dalam pembacaan Derrida terhadap karya-karya Heidegger, merujuk pada alam (*phúsis*). Di sisi lain, Heidegger di dalam karya-karyanya sering menerjemahkan *philia* sebagai: penjaga kebajikan.¹⁵ Dengan kata lain, persahabatan Heideggerian adalah bentuk eksistensialisme di mana seseorang mengikuti suara orang asing yang menjadi pelindungnya. Tidak heran kalau Heidegger menekankan proses “mendengar” di dalam pemikirannya, karena baginya, tantangan terbesar dalam persahabatan adalah menghiraukan suara sahabat yang telah selalu menyembunyikan dirinya.¹⁶ Semakin jelas bahwa persahabatan Heide-

9 Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, hal. ix-xi.

10 Ibid., hal. 232-6.

11 Ibid.

12 Ibid., hal. 239.

13 Bandingkan dengan Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, hal. 8.

14 Martin Heidegger, *Being and Time*, Penerj. Joan Stambaugh (Albany: State University of New York Press, 1996), hal. 153.

15 Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, hal. 242.

16 Ibid.

ggerian, sama halnya dengan Aristotelian, menunjukkan adanya sebuah proses yang tidak singkat. Proses ini membuat persahabatan sejati menjadi sangat jarang ditemukan. Namun, mengapa Heidegger tidak menyinggung persahabatan antara sesama manusia?

Ke-tidak-simetris-an persahabatan Heideggerian ditemukan dengan ketiadaannya genus. Makna persahabatan di tangan Heidegger telah bergeser dari persahabatan antara sesama manusia menjadi persahabatan dengan “orang asing” yang tidak diketahui genusnya. Apakah ini menunjukkan sikap Heidegger yang sanksi terhadap keberadaan persahabatan sejati antara sesama manusia? Ditinjau dari segi proses sebuah persahabatan sejati, sepertinya pertanyaan inipun hanya bisa dijawab dengan: barangkali (*perhaps*).

Schmitt

Schmitt, sebagaimana dikutip oleh Derrida, menunjukkan sisi lain dari sebuah persahabatan, yaitu: permusuhan. Bagi Schmitt, mustahil untuk membicarakan tentang persahabatan terpisah dengan permusuhan. Bahkan secapa gamblang ia menunjukkan bahwa realitas politik dalam tindakan dan motifnya telah selalu terhubung dengan konsep sahabat/musuh (dikutip oleh Derrida, hal. 245).

Schmitt: “Perbedaan khusus pada politik yang dapat mengurangi tindakan dan motif politik adalah perbedaan antara sahabat dan musuh.”¹⁷

Di mata Schmitt, tindakan dan motif politik hanyalah bertujuan untuk menentukan sahabat di antara musuh. Dengan meminjam “kacamata” Schmitt, proses di dalam persahabatan sejati dapat dipahami sebagai proses di mana persahabatan mendahului permusuhan, atau sebaliknya, permusuhan mendahului persahabatan.

Ke-tidak-simetris-an pada persahabatan menjadi semakin terang melalui pandangan Schmitt. Seruan: “Wahai sahabat-sahabatku, tidak ada sahabat” dipahami dalam bentuk keberadaan musuh di antara sahabat-sahabat. Dengan begitu, *philia* sebenarnya tidak hanya menciptakan persahabatan, tapi secara bersamaan turut memunculkan permusuhan. Namun, di sinilah letak ke-tidak-simetris-an itu, apakah mungkin permusuhan atau peperangan sengaja dilakukan hanya demi kebaikan sang musuh? Bisa dipastikan bahwa jawabannya adalah: barangkali (*perhaps*).

Kant

Kant, sebagaimana diuraikan oleh Derrida, menyatakan terdapat dua jenis persahabatan. Yang satu dinamai “persahabatan estetis”, sedangkan yang satu lagi adalah “persahabatan moral.” Kedua jenis persahabatan tadi dibedakan dengan adanya “jarak” di antara sahabat.

Pada persahabatan estetis masih ditemukan adanya jarak di antara sahabat, karena dibangun bukan hanya dengan *philia*, tapi juga respek. Sikap respek terhadap sahabat inilah yang menciptakan sebuah jarak yang pantas di antara pada sahabat. Oleh sebab itu, jika *philia* mendekatkan dua orang sahabat, maka respek memisahkan keduanya di dalam jarak (dikutip oleh Derrida, hal. 254).

Kant: “Karena kasih [philia] dapat dianggap sebagai ketertarikan dan respek sebagai penolakan, dan jika prinsip kasih meminta sahabat untuk mendekat, maka prinsip respek mengharuskan mereka untuk menjaga jarak yang pantas antara satu dengan yang lain.”¹⁸

Di sisi lain, persahabatan moral menghilangkan jarak antara sahabat, sehingga masing-masing merasa bebas untuk berpendapat bahkan membagikan rahasianya. Itu semua terbentuk karena persahabatan moral dibangun atas dasar kepercayaan dan kesetaraan.¹⁹ Kedua hal inilah yang menjadi pengikat dari sebuah persahabatan. Dengan kata lain, jarak antara dua orang sahabat dapat dilampaui oleh kepercayaan dan kesetaraan. Tanpa keduanya, maka mustahil seorang sahabat dapat mengungkapkan pendapatnya secara bebas dan membagikan rahasianya.

Bisa dikatakan bahwa Kant sebenarnya sedang menunjukkan fase dalam persahabatan. Oleh sebab itu, sebagaimana dikutip oleh Derrida, Kant mengakui bahwa persahabatan yang dibangun atas dasar kepercayaan dan kesetaraan sangat jarang ditemukan. Ia menggambarkan kelangkaan itu adalah sama seperti menemukan angsa berwarna hitam.²⁰ Bersamaan dengan itu, Kant juga menyatakan bahwa sahabat sejati merupakan sahabat bagi semua umat manusia.²¹ Derrida melihat gambaran dari persahabatan Kantian ini sebagai sebuah angan-angan atau sekadar sebuah permohonan

17 Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Penerj. George Schwab (Chicago: The University of Chicago Press, 2007), hal. 26.

18 Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, Penerj. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), hal. 261.

19 Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, hal 257-8.

20 Ibid.

21 Ibid., hal. 260.

belaka. Bagaimana mungkin sahabat sejati yang merupakan *philia* bagi semua umat manusia sekaligus *philia* bagi sedikit atau segelintir manusia saja? Bukankah mereka yang memiliki banyak sahabat sebenarnya tidak memiliki seorangpun? Lagipula, rahasia macam apa yang dimiliki oleh sahabat dari semua umat manusia?

Dengan demikian, dalam persahabatan Kantian juga ditemukan ke-tidak-simetris-an sebagaimana ditemukan pada Aristotelian. Namun, hal menarik telah dinyatakan oleh Kant mengenai persahabatan, yaitu: sahabat bagi semua umat manusia. Dapatkah itu terjadi? Jawabannya: mungkin (*perhaps*).

Derrida

Sebagai penutup dari seluruh uraiannya pada makalah ini (*In human language, fraternity...*) Derrida memperlihatkan pandangannya sendiri (halaman 263-7). Pertama-tama ia mengakui bahwa persahabatan Aristotelian masih relevan hingga saat ini, bahkan telah dijadikan sebagai fondasi bagi pembangunan Republik Prancis. Namun, tidak bisa dipungkiri, gagasan persahabatan Aristotelian telah mengalami pergeseran makna seiring perubahan yang terjadi pada masyarakat. Hal ini, diantaranya, disebabkan oleh hadirnya pengaruh Kekristenan, kemudian kembali mengalami pergeseran ketika berada di Paris yang memiliki latar belakang masyarakat lebih beragam. Meski begitu, *idea* persahabatan tetap menjadi sebuah harapan untuk membentuk kehidupan masyarakat yang lebih baik. Sinopsis tentang gambaran kehidupan yang lebih baik dicontohkan Derrida melalui gagasan tentang persaudaraan umat manusia (kosmopolitan).

Dengan kata lain, Derrida tidak menolak *idea* persahabatan meski telah ditemukan ke-tidak-simetris-an dalam struktur bangunan argumentasinya. Sebab itu Derrida memandang *philia* atau persahabatan sebagai sebuah seruan atau doa.²² Tentang hal ini, yaitu: doa, Derrida sependapat dengan Aristoteles yang telah menyatakan bahwa proposisi yang terdapat di dalam sebuah doa tidak dapat ditemukan kesalahannya.²³ Dengan begitu, tidak ada yang salah dengan *idea* persahabatan. Lagipula *idea* persahabatan Aristotelian masih terbuka untuk dipahami dari berbagai sudut pandang. Terbukti bahwa persahabatan bisa dipahami sebagai persahabatan antara sesama manusia, persahabatan antara sesama manusia dengan gender yang berbeda

(lintas gender), persahabatan antara seluruh umat manusia (kosmopolitan), atau persahabatan antara manusia dan alam.

Dengan demikian, persahabatan dalam pandangan Derrida tidak lebih dari sekadar *idea* atau bisa juga dikatakan sebagai sebuah permohonan. Sebagaimana *idea* pada umumnya, maka *idea* persahabatan telah selalu mengalami penundaan untuk mewujudkan di dalam dunia konkret. Itulah mengapa wujud dari persahabatan yang sejati tidak dapat ditemukan dalam kehidupan sehari-hari.

Kesimpulan

Seluruh uraian telah menunjukkan bahwa persahabatan Aristotelian telah memengaruhi kehidupan individu maupun masyarakat. Tidak ada yang salah dengan *idea* tersebut. Namun, artikel ini menilai bahwa persoalan di dalam persahabatan terletak pada diri manusia itu sendiri. Permasalahan ini sebenarnya telah menjadi perhatian khusus Aristoteles. Di *Nicomachean Ethics* buku IX bab 8 ia menguraikan tentang tantangan dari *philia*, yaitu: mengasihi diri sendiri (*self-love*). Dalam uraian ini Aristoteles tidak sedang menunjukkan bahwa seseorang tidak boleh mengasihi diri sendiri, tapi di sini dijelaskan dampak buruk dari keegoisan, yaitu: dapat menghancurkan diri sendiri dan orang lain.²⁴ Untuk itu, Aristoteles juga memperlihatkan perbedaan mendasar antara *philia* dan egoisme. Bagi Aristoteles, *Philia* telah selalu mengusahakan kebaikan bagi dirinya dan orang lain. *Philia* memungkinkan seseorang mengesampingkan kebaikan bagi diri sendiri demi mendahulukan kebaikan bagi orang lain. Dengan melakukan pengorbanan itu, terang Aristoteles, sebenarnya seseorang sedang melakukan kebaikan terbesar bagi dirinya sendiri.

Egoisme, di sisi lain, telah selalu mengusahakan kebaikan bagi diri sendiri dengan mengorbankan kebaikan bagi orang lain. Padahal, dengan melakukan hal tersebut sebenarnya ia sedang menghancurkan diri sendiri dan orang lain. Namun, seperti yang disadari oleh Aristoteles, lebih mudah untuk menemukan orang yang egois ketimbang menemukan *philia* atau seorang sahabat sejati. Alasannya ialah karena manusia pada dirinya sendiri telah selalu di determinasikan oleh egoisme. Dengan kata lain, manusia tidak bisa lepas dari pusaran keegoisan. Bahkan ketika ia sedang mendahulukan kepentingan orang lain, sebenarnya ia sedang mementingkan prinsipnya atau gagasannya tentang *philia* (persahabatan sejati). Pusaran atau tarikan ini begitu kuat sehingga di dalam perbuatan baik sekalipun masih dapat ditemukan keegoisan (*selfish good deeds*). Apa-

22 Ibid., hal. 235.

23 Aristotle, *De Interpretatione* dalam *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation Volume 1*, Penerj. J. L. Ackrill (Princeton: Princeton University Press, 1991), hal. 4.

24 Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, hal. 175.

kah manusia bisa benar-benar terbebas dari jeratan keegoisan? Jawabannya: barangkali (*perhaps*).

Dengan demikian, persahabatan merupakan *idea* yang telah selalu membayangi hubungan antara sesama manusia. Bukan itu saja, persahabatan juga merupakan *idea* yang harus diperjuangkan dalam realitas politik. Apakah hubungan manusia akan semakin baik? Bagaimana dengan masa depan politik? *Idea* persahabatan membuatnya menjadi mungkin! Barangkali.

Daftar Pustaka

- Aristotle. 1991. *De Interpretatione* dalam *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation Volume 1*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2021. *Eudemian Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- _____. 2009. *The Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Derrida, Jacques. 2005. *The Politics of Friendship*. London: Verso.
- Heidegger, Martin. 1996. *Being and Time*. Albany: State University of New York Press.
- Kant, Immanuel. 1991. *The Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmitt, Carl. 2007. *The Concept of the Political*. Chicago: The University of Chicago Press.

Kosmopolitanisme dalam Teori Proses Pemberadaban (*Civilizing Process*) Norbert Elias

Narwastuyati Mbeo

narwastuyati.mbeo@gmail.com

Sekolah Tinggi Driyarkara

Abstrak

Pada teknologi telekomunikasi dan informasi yang mampu menembus batas geografis negara, terdapat nilai bersama (*shared values*) yang menyebar dalam kesadaran masyarakat dunia, sehingga muncul kosmopolitanisme moral. Hal itu memunculkan konvensi tentang anti kekerasan yang diterima secara umum dan menjadi *code of conduct* tentang perilaku yang beradab. Teori Proses Pemberadaban dari Norbert Elias dapat menjelaskan bagaimana kosmopolitanisme moral muncul, menyebar dan diterima dalam masyarakat. Teori ini mengedepankan bagaimana keutamaan (*virtue*) dan nalar (*reason*) yang menjadi inti sikap anti-kekerasan itu menjadi norma yang diterima dan diterapkan di berbagai belahan dunia.

Keywords: proses pemberadaban, Norbert Elias, kosmopolitanisme, konvensi kosmopolitan antikekerasan, masyarakat internasional.

Pendahuluan

Saling keterikatan manusia yang saat ini kita alami bukanlah semata ada karena kehadiran teknologi telekomunikasi dan jaringan informasi yang semakin canggih dan mampu menembus batas-batas geografis negara. Melampaui semua itu, kaum kosmopolitan menilai, terdapat nilai yang dimiliki bersama (*shared values*) yang ada dan menyebar dalam kesadaran berbagai masyarakat dari seluruh dunia sehingga muncul sesuatu yang dapat disebut sebagai *kosmopolitanisme moral* yang menjauhkan manusia dari kemungkinan untuk melakukan tindak kekerasan (*harm*), dan menjadi petunjuk adanya suatu konvensi kosmopolitan tentang anti kekerasan (*cosmopolitan harm conventions*) yang diterima secara umum dan menjadi semacam *code of conduct* tentang perilaku yang beradab.

Menurut Andrew Linklater, salah satu pemikir Ilmu Hubungan Internasional yang dianggap sebagai kosmopolitanis, Teori Proses Pemberadaban dari Norbert Elias dapat menjelaskan bagaimana kosmopolitanisme moral muncul dan diterima dalam suatu masyarakat, serta menyebar dalam interaksi antarmasyarakat. Walaupun Norbert

Elias tidak secara khusus membahas konvensi itu terbentuk dalam interaksi antar masyarakat di Eropa yang menjadi unit analisisnya. Namun teori Elias yang mengedepankan bagaimana keutamaan (*virtue*) dan nalar (*reason*) yang dihasilkan melalui proses pemberadaban, merupakan suatu penjelas sikap anti-kekerasan itu. Dan menjadi norma yang diterima serta diterapkan di berbagai belahan dunia.

Dalam artikel ini, penulis akan memakai teori proses pemberadaban dari Norbert Elias sebagai suatu alat penjelas dari terciptanya konvensi antikekerasan yang bersifat kosmopolitan. Dalam teori tersebut, penulis melihat adanya pengaruh pemikiran Sigmund Freud pada pemikiran Norbert Elias. Di mana konvensi anti kekerasan ini merupakan suatu *super-ego* yang dapat dipakai merepresi *id* manusia. Sehingga potensi manusia sebagai monster dalam ketidaksadarannya dapat dihalangi perwujudannya dan disublimasi pada sasaran yang bukan instingtif. Penulis mendasarkan pengamatan tersebut pada penjelasan Prof. M.Sastrapratedja SJ, dalam bahan kuliah dengan topik *Makna Sigmund Freud Untuk Zaman Sekarang*, untuk kuliah Teori-Teori Kebudayaan, Mata Kuliah Program Doktorat STF Driyarkara, 14 November 2013, hal.5–6.

Sejak berakhirnya Perang Dunia II dan kemudian terbentuk Perserikatan Bangsa-Bangsa, konvensi yang bersifat internasional semakin mendapat tempat sebagai norma yang mengatur bagaimana hubungan antarnegara dan antar masyarakat di dunia berjalan. Salah satu pemikir Ilmu Hubungan Internasional (HI) dari aliran Teori Kritis, Andrew Linklater, berpendapat bahwa sebagai ilmu yang secara khusus mempelajari hubungan antara negara dan antarbangsa, Hubungan Internasional perlu menggali keterkaitannya dengan ilmu-ilmu lainnya guna memahami bagaimana fenomena seperti berkembangnya norma-norma yang mengatur hubungan antarbangsa dan antarnegara itu terbentuk.

Sejak buku pertamanya, *Men and Citizens in International Relations Theory* (1990) diterbitkan, Andrew Linklater telah menekankan pentingnya untuk melihat HI sebagai ilmu yang tidak hanya

mempelajari segala sesuatu yang terjadi dalam hubungan antarbangsa saja, tetapi melihat juga apa yang terjadi di dalam suatu bangsa yang *berpengaruh terhadap* dan *dipengaruhi oleh* segala sesuatu yang terjadi di dalam hubungan antarbangsa.¹ Berkenaan dengan itu, Andrew Linklater juga melihat perlunya memahami Hubungan Internasional secara sosiologis. Linklater melihat Teori Proses Pemberadaban (*civilizing process*) dari Norbert Elias sangat membantu untuk memahami bagaimana kosmopolitanisme itu benar-benar ada, ditandai dengan adanya masyarakat internasional (*society of states*) yang memiliki suatu konvensi kosmopolitan tentang anti kekerasan.²

Metode Penelitian

Bertolak dari pemikiran Linklater di atas, tulisan ini akan menelaah mengapa dan bagaimana Teori Proses Pemberadaban dari Norbert Elias ini dapat dipakai untuk memahami terbentuknya masyarakat internasional, bagaimana konvensi kosmopolitan yang bersifat antikekerasan dapat muncul dan berkembang dalam masyarakat. Untuk tujuan tersebut, dengan mengacu pada Richard Kilminster, dalam *Norbert Elias: Post-philosophical Sociology* (2007) dan Florence Delmotte, *About Post-National Integration in Norbert Elias's Work Towards a Socio-Historical Approach* (2012), akan diuraikan terlebih dahulu mengenai Teori Proses Pemberadaban dari Norbert Elias dengan penekanan sebagaimana yang disampaikan Elias sendiri bahwa peradaban bukanlah suatu kondisi (*state*) melainkan suatu proses (*process*) dan bagaimana dalam proses itu muncul suatu aturan berperilaku yang dapat dilihat sebagai cikalbakal kehadiran *kosmopolitanisme moral* yang disebut Linklater sebagai *konvensi kosmopolitan tentang antikekerasan*.

Dalam bagian selanjutnya, akan diuraikan pemikiran Linklater bagaimana transformasi yang terjadi dalam proses pemberadaban menurut Elias itu juga memengaruhi hubungan suatu masyarakat

dengan masyarakat lain. Pengaruh proses pemberadaban ini, menurut Linklater menjelaskan tentang masyarakat internasional tercipta dan bagaimana berkembangnya konvensi kosmopolitan perihal antikekerasan dalam masyarakat internasional tersebut. Pada bagian akhir, penulis akan memberikan evaluasi terhadap pemikiran Linklater, khususnya bagaimana Linklater menggunakan Teori Proses Pemberadaban Elias dalam memahami hubungan internasional dan munculnya konvensi kekerasan antikekerasan. Penulis melihat bahwa dalam memahami dan mengaplikasikan Teori Proses Pemberadaban Elias khususnya untuk menjadikan teori tersebut sebagai bukti terbentuknya masyarakat internasional dan munculnya konvensi kosmopolitan antikekerasan, Linklater mempunyai kelebihan sekaligus kelemahan terkait pemahamannya terhadap teori Norbert Elias.

Proses Pemberadaban menurut Norbert Elias

Norbert Elias (1897-1990) dikenal sebagai seorang sosiologis historis dengan latar belakang pendidikan filsafat yang kuat. Dari sekian banyak karyanya yang ditulis dalam rentang waktu karir akademiknya yang panjang, *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations* (1939) adalah tulisannya yang paling dikenal dan yang membuatnya digolongkan sebagai pemikir utama di bidang kebudayaan.³ Dengan menggunakan pendekatan historis, Elias meneliti hubungan perubahan keseimbangan kekuasaan dalam masyarakat dan perubahan *habitus*⁴ yang nampak dari perilaku budaya perorangan di masyarakat kelas menengah ke atas Eropa selama lima abad, mulai dari akhir Abad Pertengahan sampai Abad ke-19.

Dalam disiplin Ilmu Sosiologi, *habitus* dipahami sebagai suatu sistem disposisi yang dibangun manusia sebagai skema persepsi, pemikiran dan tindakan yang bersifat kekal untuk merespon kondisi objektif yang dihadapinya. Manusia membangun sistem disposisi ini melalui penyerapan struktur sosial objektif yang dihadapinya ke dalam pengalaman mentalnya sebagai agen individual. Dengan demikian

1 Lihat Andrew Linklater, *Men and Citizens in the Theory of International Relations*, 2nd Edition, Hampshire: The Macmillan Ltd., 1990.

2 Linklater (1990). Lihat juga Andrew Linklater, "International Society and the Civilizing Process", dalam *Ritsumeikan International Affairs*, Volume 9, Kyoto: Institute of International Relations and Area Studies, Ritsumeikan University, 2011, hal.1-26, diunduh dari www.ritsumei.ac.jp/acd/re/k-rsc/ras/04_publications/.../9_01.pdf, tanggal 23 November 2013. Konvensi yang dimaksud di sini bisa bentuknya tertulis seperti Resolusi Perserikatan Bangsa-Bangsa, atau dalam bentuk sikap yang dimiliki bersama untuk merasa malu dan antipati jika melakukan tindak kekerasan.

3 Andrew Edgar dan Peter Sedgwick, *Cultural Theory: The Key Thinkers*, London: Routledge, 2002, hal.67—69.

4 Lihat Pierre Bordieu, "Structures, Habitus, Practices", dalam Pierre Bordieu, *The Logic of Practice*, California, Stanford University Press, 1998, hal.53, diunduh dari <http://archive.totalism.org/Bourdieu%20P%20-%20The%20Logic%20of%20Practice.pdf> tanggal 25 November 2013.

habitus merupakan semacam “jembatan” antara objektivitas (yang oleh para sosiolog dikonsepsikan sebagai struktur) dan subjektivitas (yang dimaksud di sini adalah fenomenologi yang dialami aktor). *Habitus* menjadi sistem di dalam diri manusia yang menginternalisasi pandangan hidup termasuk cita rasa, sebagai sesuatu yang alami baginya.

Dinamika hubungan itulah yang oleh Elias diinterpretasi dengan menggunakan metode hermeneutika⁵ dan dinamikanya sebagai *proses pemberadaban* (*civilizing process*). Hubungan perubahan keseimbangan kekuasaan dalam masyarakat dan perubahan *habitus* yang terkait selama lima abad itu menunjukkan adanya transformasi perilaku masyarakat Eropa kelas menengah-atas yang menyebar ke seluruh masyarakat Eropa melalui proses panjang dan menjadikan masyarakat Eropa secara umum berperilaku seperti saat ini.

Elias membagi *The Civilizing Process* dalam dua volume.⁶ Volume pertama, “Perubahan dalam Perilaku Masyarakat Barat Sekuler Kelas Atas” (*Changes in the Behaviour of the Secular Upper Classes in the West*)⁷, merupakan paparan historis sosiologis tentang bagaimana transformasi masyarakat Eropa berlangsung selama lima abad. Sedangkan, dalam volume kedua yang berjudul “Pembentukan Negara dan Peradaban” (*State Formation and Civilization*), Elias menganalisis paparan historis sosiologisnya di volume satu dalam kaitannya dengan perubahan konfigurasi kekuasaan di Eropa dan membentuk Teori Proses Pemberadaban berdasarkan analisisnya tersebut.

Dari judul lengkap buku ini, dapat ditangkap dengan jelas bahwa Elias meneliti proses pemberadaban yang terjadi di Eropa dari sisi sosiologis dan psikologisnya. Namun menurut Richard Kilminster, berangkat dari kedua sisi itu, Elias sebenarnya menyampaikan pemahaman filosofis yang ditarik dari penelitian sosiologi dan psikologisnya itu untuk menyampaikan pesannya bahwa proses pemberadaban itu sebenarnya terjadi

tidak hanya di Eropa, tetapi juga menyangkut seluruh umat manusia dan terjadi di berbagai kebudayaan lainnya.⁸ Selain itu, Elias menekankan melalui Teori Proses Pemberadaban bahwa yang disebut sebagai peradaban (*civilization*) bukan hanya suatu kondisi (*state*) melainkan suatu proses (*process*) yang terus berlangsung.⁹

Dengan menggunakan sejarah masyarakat Eropa dari akhir Abad Pertengahan sampai Abad XIX sebagai unit analisisnya, proses pemberadaban ini menurut Elias terjadi melalui proses didesaknya individu sampai pada ambang batas rasa malu dan antipati (*threshold of shame and repugnance*) yang dimilikinya dalam hidup bermasyarakat. Perilaku yang dianggap melampaui ambang batas itu dengan sendirinya makin ditinggalkan, dan akhirnya tereliminasi. Dalam Volume I, digambarkan bagaimana tata cara berkaitan dengan makan, buang angin, meludah, buang ingus, tampil tanpa busana, dan perilaku di tempat tidur mengalami perubahan selama lima abad. Dalam proses perubahan tersebut, kebiasaan-kebiasaan yang dianggap “mengancam” atau menimbulkan kesan kekerasan semakin ditinggalkan dan dianggap sebagai perilaku tidak beradab (barbar). Sebagai contoh, kebiasaan untuk menggunakan pisau di saat makan semakin ditinggalkan dan diganti dengan fungsi garpu yang dinilai “lebih tidak mengancam” dibanding pisau. Pisau hingga saat ini tetap digunakan dalam tata cara makan Barat hanya untuk makanan-makanan yang memerlukan gerakan memotong yang cukup kuat, misalnya untuk memotong daging panggang.

Melalui buku ini, sebenarnya Elias juga ingin mengingatkan kepada pembacanya bahwa masyarakat Eropa bisa sampai pada tahap “beradab” sekarang ini sebenarnya melalui proses panjang, karena dahulu pun mereka berperilaku sama seperti dengan apa yang mereka sebut sekarang sebagai “tidak beradab”. Namun, karena mereka telah bertransformasi dalam periode yang sangat panjang, mereka kini berperilaku sebagaimana yang sekarang mereka anggap sebagai perilaku yang beradab. Dan, transformasi itu sebenarnya belum selesai atau mencapai puncaknya, sampai di seluruh dunia dapat dicapai suatu kondisi ketika “ketegangan antarnegara dan antarkelompok di dalam negara dapat ditangani, sehingga dengan demikian dapat diperkirakan ketegangan antar orang mengecil dan semakin tidak membahayakan

5 Kilminster (2007), hal.74.

6 Norbert Elias, *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations (Revised Edition)*, diterjemahkan oleh Edmund Jephcott, diedit oleh Eric Dunning, Johan Goudsblom dan Stephen Mennell menjadi satu buku, Oxford: Blackwell, 2000. (diunduh dari <http://scribd.com/doc/139519495> tanggal 1 Desember 2013). Buku ini pertama kali diterbitkan dalam bahasa Jerman tahun 1939.

7 Dalam terjemahan terdahulu (versi tahun 1978), Volume I diberi judul Sejarah Tata Cara Berperilaku (*The History of Manners*) dan Volume II diberi judul Kekuasaan dan Peradaban (*Power and Civilization*).

8 Richard Kilminster, *Norbert Elias: Post-philosophical Sociology*, London: Routledge, 2007, hal. 97-100

9 Elias (2000), hal.57.

bagi kesempatan mereka untuk berbahagia bersama".¹⁰

Meskipun dalam volume I Elias menekankan transformasi individu dalam masyarakat Barat, namun penelitian dan tujuan Elias menulis buku ini sesungguhnya adalah melihat bahwa transformasi dalam kurun waktu lima abad yang dialami manusia – yang didefinisikan Elias sebagai *homines aparti*¹¹ – memengaruhi perubahan *habitus* dalam masyarakat Eropa. Perubahan *habitus* kemudian menyebabkan terjadinya perubahan keseimbangan kekuasaan di benua itu, yang ditandai dengan berubahnya unit sosial politik yang memegang monopoli kekuasaan dari kekaisaran Kristiani ke negara modern.¹² Penjelasan terbentuknya negara modern menegaskan tesis Elias bahwa "dalam kondisi tertentu, dinamika sosial akan sangat cenderung menjadi patuh terhadap kecenderungan terkuat yang berkarakteristik mekanisme monopoli."¹³

Elias menggunakan asumsi manusia sebagai *homo clausus* (manusia tertutup) saat mendefinisikan orang-orang Eropa abad ke-19, karena Elias menganggap mereka lupa akan sejarah bagaimana mereka bisa sampai pada kondisi peradaban mereka saat itu, sehingga mereka menganggap peradaban mereka yang paling tinggi dan harus ditularkan kepada masyarakat di luar Eropa terutama melalui kolonialisasi. Elias ingin mengingatkan bahwa manusia di mana pun pada dasarnya adalah *homines aparti* (manusia terbuka) yang baru dapat memahami siapa dirinya melalui proses pencarian diri secara historis sosiologis dalam hubungannya dengan orang lain. Dengan demikian, Elias ingin mengingatkan bahwa peradaban masyarakat Eropa abad ke-19 itu bukanlah peradaban yang sudah begitu sejak awalnya, akan tetapi merupakan hasil transformasi sosial budaya politik selama berabad-abad melalui proses pendesakan sampai ambang batas rasa malu dan antipati terhadap perilaku (yang berkonotasi) kekerasan.

Meskipun demikian bagi Elias, negara bukanlah kondisi yang dianggap Elias sebagai unit sosial politik tertinggi yang bisa terbentuk. Elias menilai

bahwa unit sosial politik ini masih mungkin terus bertransformasi karena adanya interdependensi antarmasyarakat yang terus meningkat. Selain itu perlu diingat bahwa Elias sendiri menekankan transformasi individu itu belum berakhir sebelum tercapainya kondisi ketika tidak ada lagi ketegangan antarnegara atau antarkelompok di dalam negara. Hal ini menyiratkan bahwa perpaduan antara mekanisme monopoli kekuasaan dan transformasi individu diperlukan sebagai upaya melampaui ketegangan antarnegara dan antarkelompok di dalam negara akan semakin mendesak munculnya kosmopolitanisme, baik dalam bentuk kosmopolitanisme moral bahkan mungkin kosmopolitanisme politik. Dengan demikian, Elias sesungguhnya mengungkapkan kosmopolitanisme itu ada khususnya dalam bentuk integrasi sosial atau moral bahkan mungkin saja dalam bentuk politik yang melampaui batas-batas suatu negara seperti yang kita kenal saat ini.¹⁴

Permasalahannya adalah unit analisis yang digunakan Elias dalam *The Civilizing Process* adalah masyarakat Eropa dari akhir Abad Pertengahan sampai Abad XIX. Jika kita memerhatikan perkembangan masyarakat Eropa, terlepas dari masalah-masalah akibat ketidaksamaan kondisi apa yang disimpulkan Elias dalam *The Civilizing Process* memang bisa dilihat dalam perkembangan masyarakat Eropa yang makin terintegrasi dalam Uni Eropa. Bahkan, masyarakat Eropa yang berasal dari masyarakat komunis mengintegrasikan dirinya ke dalam Uni Eropa. Hal ini berarti menunjukkan adanya kemauan yang sama dari masyarakat Eropa secara keseluruhan untuk memiliki dan menaati *habitus* yang sama dan bertransformasi bersama-sama. Kecenderungan yang kurang lebih sama sebenarnya juga bisa dilihat dari perkembangan masyarakat dunia secara keseluruhan. Akan tetapi, apakah kita bisa mengatakan ada transformasi yang sama yang berlangsung di seluruh dunia? Hal ini akan ditelaah lebih lanjut dalam bagian berikut mengenai pemikiran Linklater yang berusaha menerapkan Teori Proses Pemberadaban Elias ini ke dalam analisis perkembangan masyarakat internasional.

10 Norbert Elias (2000), hal.446 sebagaimana dikutip dalam Kilminster (2007).

11 Lihat Andrew Edgar dan Peter Sedgwick (2002), hal.68.

12 Kilminster (1990).

13 Kesimpulan ini muncul beberapa kali dalam *The Civilizing Process* saat Elias menjelaskan bagaimana suatu aturan atau perilaku menjadi *habitus* yang diterima dan diikuti oleh masyarakat. Lihat antara lain Elias (2000), hal. 209-210 dan 269-270

14 Menurut Florence Delmotte, Norbert Elias sudah menghadirkan pemikiran ini dalam kesimpulan *The Civilizing Process* (terjemahan ke dalam bahasa Inggris pertama tahun 1997). Buku ini menurut Delmotte sudah menyatakan pemikiran Elias tentang hubungan antara negara-bangsa dengan demokrasi yang melampaui batas negara-bangsa itu. Lihat Florence Delmotte, "About Post-National Integration in Norbert Elias' Work Toward A Socio-Historical Approach" dalam *Fonds De La Recherche Scientifique De Belgique* Volume 1, Issue 2, July 2012, hal.1-15. Diunduh dari <http://hdl.handle.net/2027/spo.11217607.0001.209>, tanggal 24 Desember 2013.

Proses Pemberadaban dalam Konteks Global

Salah satu pemikir Ilmu Hubungan Internasional (HI) yang melihat adanya relevansi yang besar dari Teori Proses Pemberadaban Elias di dalam HI adalah Andrew Linklater.¹⁵ Menurut Linklater, relevansi Teori Proses Pemberadaban Elias terhadap munculnya kosmopolitanisme di tingkat global didasarkan pada klaim yang menyatakan bahwa terbentuknya masyarakat internasional harus dilihat sebagai bagian transformasi kehidupan sosial dan politik yang terjadi di Eropa dan menyebar luas ke seluruh dunia melalui berbagai peristiwa sejalan dengan babakan sejarah seperti kolonialisasi, perdagangan, dan globalisasi, khususnya di era dewasa ini.¹⁶ Bagi Linklater, kelebihan Elias dibanding banyak pendekatan historis sosiologis lainnya yang dikenal dalam dunia HI¹⁷ adalah bahwa transformasi itu terdefiniskan sebagai transformasi manusia sebagai aktor penggerak HI dalam interaksinya dengan perkembangan struktur baik di dalam suatu negara maupun antarnegara.¹⁸ Melalui proses didesaknya individu sampai pada ambang batas rasa malu dan antipati (*threshold of shame and repugnance*) yang dimilikinya dalam hidupnya bermasyarakat, Elias memiliki kelebihan mengedepankan faktor aktor dan struktur secara seimbang dan saling memengaruhi. Hal ini berbeda dengan para ahli historis-sosiologis lainnya yang menurut Linklater lebih menjelaskan perkembangan sejarah HI dari segi struktur.

Dengan membandingkan masyarakat dua negara utama di daratan Eropa Barat, yaitu Jerman dan Prancis, Elias menilai bahwa jantung proses pemberadaban di Eropa terjadi di Prancis. Elias melihat bahwa batas yang tipis antara kelas menengah atas di Prancis dengan kelas di bawahnya memungkinkan transformasi perilaku yang terjadi pada masyarakat kelas menengah atas (*court society*) di Prancis dapat dengan mudah menyebar ke kelas-kelas masyarakat lainnya.

Dalam Volume I *The Civilizing Process*, Elias membandingkan bagaimana *civilization* di Prancis lebih mampu menggerakkan transformasi individu dan struktur sehingga bisa dikategorikan sebagai sebuah proses pemberadaban, dibandingkan dengan *kultur* di Jerman yang terjadinya sangat terkotak-kotak dalam kelas-kelas masyarakat dan hanya menghasilkan suatu identitas tersendiri bagi bangsa Jerman. Sementara the *civilization* di Prancis berhasil menembus perbedaan antarkelas dalam masyarakat bahkan menjadi semacam *code of conduct* bagi masyarakat Prancis dalam hubungannya dengan masyarakat di luar Prancis.

Melalui proses didesaknya individu ke ambang batas rasa malu masyarakat Prancis secara keseluruhan akhirnya mengalami transformasi perilaku bersama-sama. Lebih lanjut, transformasi itu juga memengaruhi perilaku mereka ketika berinteraksi dengan masyarakat lainnya di Eropa maupun dalam hubungannya dengan masyarakat di luar Eropa, baik melalui perdagangan, hubungan diplomatik,¹⁹ maupun kolonialisasi.

Dalam hubungan diplomatik, Prancis juga “mendobrak kebuntuan” sejarah diplomasi di Eropa yang sampai dengan Abad XIII masih diwarnai dengan perang antarkerajaan. Cardinal Richelieu, Menteri Negara Utama Kerajaan Prancis tahun 1624–1642 masa pemerintahan Raja Louis XIII, menggagas penggunaan ide *raison d’etat* (terjemahan alasan adanya negara; sinonim dengan kepentingan negara/ *state interests*) dalam diplomasi. Implementasi penggunaan *raison d’etat* adalah dibentuknya Kementerian Luar Negeri (Kemenlu) serta kedutaan (*embassy*) yang pertama di dunia. Prancis adalah negara pertama yang memiliki kementerian luar negeri dan kedutaan. Adanya kedua institusi tersebut menandai berakhirnya masa dimana misi diplomasi umumnya berbentuk *ad-hoc* yang telah dipraktekkan sejak masa Yunani Kuno.

Kedutaan Prancis yang pertama dibuka di Konstantinopel, ibu kota Kerajaan Ottoman dan kedutaan ini adalah salah satu yang mendorong berakhirnya Perang Salib di Eropa. Peran Prancis yang besar di bidang diplomasi ini yang menyebabkan bahasa Prancis menjadi *lingua franca* (bahasa utama) dalam diplomasi sejak abad ke-17 dan masih dominan pengaruhnya dalam diplomasi hingga saat ini. Selain itu Prancis juga memberi pengaruh besar dalam diplomasi lewat buku *On the Manner of Negotiating with Princes* karya Francois de Callieres (terbit tahun 1716), diplomat besar

15 Andrew Linklater, “Norbert Elias, The Civilizing Process and the Sociology of International Relations” dalam Andrew Linklater, *Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty and Humanity*, London: Routledge, 2007, hal.160-177.

16 Lihat misalnya J. Rosenberg, *The Empire of Civil Society: A Critique of the Realist Theory of International Relations*, London: Verso, 1994, sebagaimana dikutip dalam Andrew Linklater, *Ibid*.

17 Beberapa teoritis HI yang digolongkan dalam aliran historis sosiologis di antaranya adalah Charles Tilly, Anthony Giddens dan Michael Mann. Lihat Martin Griffiths, et.al, *Fifty Key Thinkers in International Relations* (2009), hal.351-391.

18 Andrew Linklater, “International Society and the Civilizing Process” (2011), hal.2-3.

19 Linklater, 2011, hal.13

dari masa Raja Louis XIV. Buku ini dinilai sebagai buku manual metode diplomatik yang terbaik sepanjang zaman. Dalam bukunya ini, de Cailleres mendefinisikan diplomat sebagai suatu profesi disertai karakteristik yang diharapkan dari seorang diplomat.²⁰

Menurut Linklater, karya de Calieres ini menunjukkan tiga hal yang erat kaitannya dengan teori Elias. Pertama, diplomasi yang diuraikan dalam buku ini menekankan tema-tema yang dipahami sebagai proses pemberadaban; kedua, bahwa budaya kelas menengah Prancis menjadi standar tidak hanya di Prancis, tetapi juga di wilayah lainnya terutama di Eropa; ketiga, munculnya masyarakat internasional memang merupakan bagian dari proses pemberadaban yang tersebar tidak hanya di Eropa tetapi ke seluruh dunia.

Pemberadaban yang bermula di masyarakat kelas menengah ke atas itu kemudian menyebar dan menjadi transformasi sosial budaya masyarakat Eropa menjadi lebih manusiawi, karena semakin besarnya peran pengendalian diri (*self-restraint*) hidup sehari-hari, baik ketika berinteraksi dengan orang lain maupun ketika sendiri. Pengendalian diri menjadi sebuah nilai yang terinternalisasi dalam masyarakat dan menjadi *habitus* dengan dukungan adanya mekanisme monopoli kekuasaan.

Menurut Linklater, selain upayanya untuk mengangkat aktor dan struktur secara seimbang, Elias juga menekankan bahwa proses itu tidak hanya terjadi di Eropa. Dalam *The Civilizing Process*, proses pemberadaban ini juga terjadi di tempat lain seperti di Tiongkok, bahkan terjadi lebih awal daripada di Eropa.²¹ Dengan membandingkan beberapa proses pemberadaban di berbagai kawasan di dunia ini sebenarnya Elias menyampaikan bahwa Eropa bukanlah akar dari proses pemberadaban, melainkan proses pemberadaban itu sendiri berlangsung hampir di setiap masyarakat.

Adanya fakta yang memperlihatkan berlangsungnya proses pemberadaban di berbagai kawasan dengan sendirinya menunjukkan adanya *shared values* yang dimiliki manusia secara umum walaupun berasal dari budaya yang berbeda. Nilai yang dimiliki bersama ini adalah pentingnya pengendalian diri sehingga dapat berperilaku lebih beradab. Linklater menyatakan bahwa Elias

berhasil menunjukkan bahwa transformasi perilaku dan emosi yang bersifat gradual dan penyebaran adanya ambang batas dari antipati terhadap perilaku yang tidak beradab itu sebenarnya terjadi di hampir setiap masyarakat dan setiap budaya di dunia. Sejarah memang menunjukkan bahwa “apa yang dahulunya diizinkan sekarang sudah dilarang” (*things that were once permitted are now forbidden*).²² Nilai yang dimiliki bersama ini menunjukkan bahwa masing-masing individu menghargai dirinya dan sesamanya manusia sama sehingga individu itu meninggalkan perilaku yang dianggap dapat menjadi ancaman bagi sesamanya. Hal ini sebenarnya sangat bersesuaian dengan apa yang dimaksud sebagai kosmopolitanisme.²³

Menurut Stan van Hoft, yang dimaksud sebagai kosmopolitanisme adalah pandangan yang melihat bahwa kedudukan semua orang dan setiap orang di seluruh dunia adalah sama. Dengan demikian, terdapat tiga elemen penting yang harus ada dalam sesuatu yang dapat disebut sebagai posisi kosmopolitan, yaitu bahwa unit utama yang menjadi perhatian adalah individu (bukan keluarga, suku, etnik, budaya, dan sebagainya), bahwa unit utama ini adalah setiap manusia yang kedudukannya sama, bukan sub-kelompok, jenis kelamin, kelompok agama dan sebagainya, serta bahwa unit utama ini adalah menjadi perhatian untuk semua orang, bukan hanya karena sesama warga negara, saudara seiman, dan sebagainya.

Meskipun secara jelas Elias menunjukkan adanya kosmopolitanisme dalam teorinya, namun menurut Linklater keberadaan arti kosmopolitanisme dari Teori Proses Pemberadaban dibatasi oleh adanya kelemahan Elias melihat lebih jauh terjadinya proses pemberadaban ini dalam hubungan antar masyarakat. Dengan demikian, analisis Elias mengenai hubungan antarnegara bersifat realisme meskipun terkandung semangat Grotian dan Kantian di dalamnya, sehingga kosmopolitanisme yang diusung Elias dalam teorinya disebut sebagai *realist-cosmopolitanism*.²⁴ Menurut Linklater, ada tiga hal penting yang perlu dicermati dari posisi Elias ini, yaitu:²⁵

20 Lihat Paul Gordon Lauren, Gordon A. Craig dan Alexander L. George, *Force and Statecraft: Diplomatic Challenges of Our Time*, New York: Oxford University Press, 2007, hal.7-18.

21 Elias (2000), hal.103-107

22 Linklater (2011), hal.8-9.

23 Lihat Stan van Hoft, *Cosmopolitanism: A Philosophy for Global Ethics*, Stocksfield: Acumen, 2009, hal.4-5.

24 Delmotte (2012), hal.3.

25 Linklater (1990), hal 165-166.

1. Elias selalu menekankan bahwa proses pemberadaban modern sangat kecil pengaruhnya terhadap hubungan antarnegara. Menurut Linklater, hal ini tidak benar, karena justru terjadi toleransi yang tinggi dalam hubungan antarnegara yang berkembang seiring dengan lima abad proses pemberadaban di Eropa yang diamati Elias, yang membuat hubungan internasional semakin berkembang dalam rentang waktu itu dan terus berkembang hingga saat ini.
2. Elias melihat bahwa proses pemberadaban di Eropa selalu berjalan bersama dengan adanya proses pembiadaban (*decivilizing process*). Pada poin ini, Linklater mempermasalahkan bahwa Elias terlalu menekankan masalah "ketidakterencanaan" (*unplanned*) dari proses pendesakan sampai ambang batas rasa malu dan antipati yang berlangsung diantara anggota masyarakat. Menurut Linklater, walaupun hasil dari proses pendesakan itu memang pada dasarnya tidak dapat diarahkan, namun sebenarnya ketidakterencanaan itu sebenarnya terjadi karena campur tangan pihak-pihak yang tidak menginginkan kemunculan keutaamaan itu terjadi demi kepentingan pribadi atau kelompoknya.
3. Berkaitan dengan poin kedua, Elias tampaknya memiliki pandangan yang sama dengan Adorno, Horkheimer dan Bauman bahwa pemberadaban Eropa juga pada saat yang sama membuat ketidakteradaban yang khas pada dirinya. Hal yang mendasari pemikiran ini, sebagaimana yang juga menjadi pusat perhatian Bauman, adalah perbuatan Nazi Jerman terhadap orang Yahudi dan bangsa-bangsa lainnya di Eropa, yang walaupun berada di era negara modern di saat pemberadaban sudah semakin "memberadatkan" masyarakat Eropa, namun Nazi mampu melakukan kekerasan yang sedemikian parahnya.

Realisme adalah salah satu aliran pemikiran dalam HI yang mengedepankan peran negara sebagai aktor utama yang otonom, sehingga hubungan internasional dipandang sebagai suatu arena dimana sekumpulan negara sebagai aktor utama memperjuangkan kepentingannya masing-masing, sehingga selalu terjadi dilema keamanan di antaranya. Pandangan ini pada akhirnya memandang apa yang terjadi di dalam suatu negara sebagai bagian yang terpisah dengan apa yang terjadi dalam hubungan antarnegara. Tentu saja, aliran ini tidak melihat terbentuknya suatu

masyarakat internasional sebagai suatu keniscayaan. Grotian, aliran pemikiran yang berkembang dari pemikiran Hugo Grotius dianggap merupakan jembatan antara realisme yang melihat hubungan internasional sebagai hubungan antar atom yang terpisah yaitu negara dengan Kantian yang melihat umat manusia secara keseluruhan sebagai suatu unit analisis dalam ilmu HI.

Elias tampaknya sependapat dengan Bauman bahwa semakin besar jarak sosial antarindividu memungkinkan negara modern sebagai mekanisme monopoli kekuasaan melakukan tindak kekerasan.²⁶ Karena itu, Elias menilai dalam hubungan antarbangsa, interaksi yang terjadi sifatnya masih barbarian. Pandangan Elias ini didasarkan pada adanya penerapan proses ikatan ganda (*double-bind process*), karena masih terjadi saling ketidakpercayaan dan penggunaan kekerasan dalam hubungan antarnegara.²⁷

Bagi Linklater, pandangan Elias ini terlalu pesimistis terhadap adanya transformasi sosial politik dalam hubungan antarbangsa dan sangat kental warna Hobbesian-nya, sehingga mengaburkan perpaduan warna Grotian bahkan Kantian yang sebenarnya terkandung dalam Teori Proses Pemberadaban. Pandangan seperti itu menurut Linklater lahir karena Elias terlalu menekankan pentingnya peran suatu monopoli kekuasaan yang stabil seperti negara di dalam hubungan antarbangsa. Linklater berpendapat bahwa meskipun tidak terdapat monopoli kekuasaan di dalam hubungan antarbangsa, namun hal itu tidak menghalangi transformasi sosial politik dalam bentuk proses pemberadaban di tingkat global seperti yang terjadi di Eropa selama lima abad itu.²⁸

Lebih lanjut, Linklater menyatakan bahwa Elias sebenarnya melihat adanya kemungkinan bahwa transformasi sosial politik dalam bentuk proses pemberadaban itu terjadi dalam hubungan antarbangsa atau di tingkat global. Namun menurut Elias, identifikasi emosional seperti terdesaknya individu sampai pada ambang batas rasa malu dan antipati, tidak dapat memberi efek politik yang kuat di tingkat global.²⁹ Meskipun demikian, Linklater melihat sebenarnya Elias memberikan

26 Linklater (1990), hal. 166

27 Dalam ilmu Hubungan Internasional, kondisi seperti ini disebut sebagai dilema keamanan (*security dilemma*) dimana akibat saling ketidakpercayaan itu masing-masing negara biasanya berusaha mempersenjatai diri (*arms build-up*) bahkan dapat menyebabkan terjadi perlombaan senjata (*arms race*).

28 Linklater (1990), hal.170.

29 Linklater (1990), hal.171.

contoh tentang bagaimana identifikasi emosional melalui proses pendesakan sampai ambang batas rasa malu dan antipati itu bisa diterapkan di tingkat global dalam kasus yang diangkat Elias, yaitu tindakan Jerman selama Perang Dunia II (PDII). Adanya pengecaman terhadap tindakan tersebut dari berbagai penjuru dunia menunjukkan adanya pendesakan terhadap individu pelaku *Holocaust* dari berbagai kalangan yang melampaui batas-batas geografis ataupun kesamaan ras dan budaya.³⁰

Pengecaman terhadap tindak kekerasan ini di tingkat global sebenarnya terus berkembang dengan lahirnya banyak negara yang dahulunya adalah daerah-daerah kolonial, semakin maraknya perlawanan terhadap tindakan homogenisasi etnis seperti yang terjadi di Kosovo, kecaman terhadap tindakan terorisme, penggunaan senjata kimia, dan sebagainya. Linklater juga menemukan bahwa Elias juga sebenarnya telah menemukan bahwa proses pendesakan sampai ambang batas rasa malu dan antipati itu yang mampu mengubah persepsi dan akhirnya membentuk norma yang diterima anggota masyarakatnya itu terjadi tidak hanya terjadi sejak akhir Abad Pertengahan saja, melainkan sudah terjadi sejak Zaman Yunani Kuno.

Pada zaman itu, dikenal olahraga gulat *pancration* yang membolehkan pesertanya mengakhiri pertandingan dengan saling membunuh. Apa yang terjadi dalam olahraga itu telah mendapat antipati. Ini menunjukkan bahwa dengan telah begitu lama olahraga yang memungkinkan pembunuhan telah ditinggalkan. Artinya, dunia sudah semakin jauh meninggalkan kekerasan yang dahulu dianggap hiburan masyarakat. Contoh-contoh ini menunjukkan bahwa proses pendesakan sampai ambang batas rasa malu dan antipati itu memang telah mampu mengubah dunia—tidak hanya Yunani atau Eropa—untuk semakin manusiawi dalam berbagai aspek kehidupan.³¹

Berdasarkan argumentasi tersebut, Linklater menegaskan bahwa Teori Proses Pemberadaban dapat dipakai untuk mengembangkan ilmu HI, karena fokus dari teori ini tidak hanya mengangkat pada masalah kepentingan dan norma-norma yang dianut individu, melainkan juga bagaimana identifikasi emosional, yaitu proses pendesakan sampai ambang batas rasa malu dan antipati itu dapat terjadi diantara anggota dari berbagai masyarakat yang berbeda yang membangun struktur, yang memengaruhi dan dipengaruhi

oleh anggota-anggota masyarakat itu.³² Selain itu, menurut Linklater, Elias berhasil menunjukkan bahwa dengan adanya identifikasi emosional dalam bentuk proses pendesakan sampai ambang batas rasa malu dan antipati itu, HI perlu melihat adanya keterikatan sosiologis antara apa yang terjadi di domestik dan yang terjadi di dalam hubungan antarnegara. Dengan demikian, adanya sensitivitas moral yang tersebar di berbagai masyarakat bisa dipelajari dan eksistensi kosmopolitanisme moral itu dapat ditelusuri dan diperkuat kehadirannya untuk menguatkan apa yang disebut sebagai konvensi kosmopolitan anti kekerasan.³³

Teori Proses Pemberadaban: Kosmopolitanisme atau Komunitarianisme?

Dari uraian di bagian ketiga dan keempat, tampaklah kesamaan antara interpretasi Kilminster dan Linklater terhadap interpretasi Elias mengenai proses pemberadaban selama lima abad yang membawa transformasi sosial budaya terhadap masyarakat Eropa. Kesamaan itu adalah bahwa keduanya tampak sepakat bahwa munculnya keutamaan (*virtue*), yakni sikap antikekerasan merupakan hasil dari pertimbangan moral (*moral reasoning*) akibat proses pendesakan sampai ambang batas rasa malu dan antipati terhadap perilaku atau tindakan kekerasan atau yang memiliki konotasi kekerasan. Proses tersebut bahkan dapat dilihat dalam hal-hal yang sangat kecil dalam kehidupan sehari-hari, seperti penggunaan pisau pada saat makan.

Namun, menurut Kilminster, Elias memilih pemikiran liberal yang melihat bahwa munculnya keutamaan ini adalah hasil dari perjuangan manusia membebaskan dirinya melampaui kesalahan (*mistakes*) atau keadaan sebaliknya (*reversals*) yang dilakukan atau dihadapinya.³⁴ Menurut Kilminster, ada dua model perkembangan (*progress*), yang muncul dari pemikiran Abad Pencerahan. Pertama adalah model liberal yang memandang perlunya faktor proses psikologis dan sosiologis untuk mendorong terjadinya perkembangan. Kedua adalah model sosialisme Marxian yang melihat bahwa sejarah manusia itu pasti menuju kebebasan,

30 Linklater (1990), hal.171-172.

31 Linklater (1990), hal.173.

32 Linklater (1990), hal.173.

33 Linklater (1990), hal.174-175. Hal ini dibahas secara lebih mendalam Linklater pada "Towards a Sociology of Global Morals with an 'emancipatory intent', dalam *Critical Theory and World Politics, op.cit.*, hal.178-190. Sedangkan, pembahasan secara mendalam mengenai sosiologi dari moral global ini dibahas lebih dalam di buku Andrew Linklater, *The Problem of Harm in World Politics: Theoretical Investigations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

34 Kilminster (2012), hal.172.

karena setiap manusia punya tempatnya tersendiri dalam sejarah.

Jadi, pernyataan Elias bahwa proses pemberadaban (*civilizing process*) selalu disertai dengan proses pembiadaban (*decivilizing process*) dipahami Kilminster sebagai suatu proses yang memang demikian terjadinya. Melalui proses yang bertolak belakang itu, pemurnian untuk memunculkan keutamaan menjadi nyata, meskipun dengan kondisi ini membuat proses pemberadaban tidak dapat direncanakan.

Tentunya, ini berkaitan dengan pemahaman Kilminster bahwa Elias menggunakan asumsi manusia sebagai *homines aperti* (manusia terbuka) yang selalu membutuhkan proses pencarian dan pemahaman secara psikologis, baru kemudian masuk ke tahap pencarian dan pemahaman secara sosiologis. Artinya, ketika manusia mampu melihat, memilih dan melakukan mana perilaku yang beradab maupun tidak, maka manusia itu tidak bisa dilihat secara atomik. Akan tetapi, dilihat sebagai anggota masyarakat, dirinya dipengaruhi dan memengaruhi masyarakatnya melalui proses pemberadaban. Ringkasnya, bagaimana manusia memahami suatu perilaku itu beradab dan tidak, itu semua dipengaruhi dan memengaruhi masyarakat tempat dia menjadi bagiannya.

Hal ini berbeda dengan gagasan Linklater yang melihat bahwa proses pembiadaban (*decivilizing process*) itu sebenarnya bukan proses alami yang menyertai proses pemberadaban, tetapi lebih karena adanya pihak-pihak yang memiliki kepentingan agar proses pemberadaban (*civilizing process*) itu tidak lurus menuju arah yang sebenarnya.³⁵ Hal ini berarti bahwa sebenarnya setiap manusia seharusnya tahu bahwa suatu perilaku itu (berkonotasi) kekerasan atau tidak, tanpa perlu menunggu tanggapan masyarakat bersikap terhadap perilaku tersebut.

Jadi, proses pendesakan sampai ambang batas rasa malu dan antipati terhadap perilaku atau tindakan kekerasan—atau yang memiliki konotasi kekerasan—bukan disebabkan oleh anggota-anggota suatu masyarakat memberikan tanggapan yang sama atau seorang anggota masyarakat memilih menganggap sesuatu itu kekerasan atau tidak berdasarkan *habitus* yang didapatinya dari masyarakat. Akan tetapi, proses tersebut terjadi karena masing-masing anggota masyarakat memiliki kesadaran (*reasoning*) yang sama bahwa anti kekerasan itu adalah suatu keutamaan (*virtue*)

yang harus dikedepankan untuk menghilangkan kekerasan. Dari kesadaran yang sama itulah masyarakat membentuk *habitus* yang mengarahkan mereka untuk bersikap anti terhadap kekerasan.

Dari posisi ini, terlihat bahwa Linklater lebih cenderung memilih model perkembangan pemikiran sosialisme Marxian yang melihat bahwa proses pemberadaban itu merupakan proses menuju tercapainya kebebasan bagi umat manusia, sehingga proses pembiadaban yang menurut Elias terjadi sebagai sisi mata koin lainnya dari proses pemberadaban sebenarnya hanyalah “gangguan” akibat pilihan manusia yang mempunyai kepentingan mengendalikan atau menunda tercapainya kebebasan bagi umat manusia. Dengan demikian, terlihat bahwa Linklater menggunakan asumsi manusia sebagai *homo clausus*, yang memiliki kemampuan secara pribadi untuk mengabstrakkan sesuatu. Dalam hal ini, masalah kekerasan dengan menggunakan kesadaran atau pertimbangan moralnya sendiri. Sedikit banyak, pandangan ini merefleksikan konsep Immanuel Kant, yaitu bahwa *setiap manusia mampu merumuskan prinsip moral bagi dirinya yang bisa diperlakukan secara universal* dan Imperatif Kategoris II yaitu memperlakukan orang lain sebagai tujuan bagi dirinya sendiri.

Sebenarnya, Elias sendiri menyatakan bahwa pemberadaban itu suatu proses, karena pemberadaban itu baru benar-benar sempurna tercapai jika di seluruh dunia dapat dicapai suatu kondisi ketika “ketegangan antarnegara dan antarkelompok di dalam negara dapat ditangani, sehingga dengan demikian dapat diperkirakan ketegangan antar orang mengecil dan semakin tidak membahayakan bagi kesempatan mereka untuk berbahagia bersama”.³⁶ Ini sebenarnya menunjukkan bahwa Elias juga mempunyai visi yang sama dengan kaum kosmopolitanis seperti Linklater.

Namun, letak perbedaan yang mendasar antara Elias dan kaum kosmopolitanis adalah asumsi manusia yang digunakan. Elias dengan tegas menyatakan penentangannya terhadap asumsi manusia ala Kant yang menurutnya telah membuat orang Eropa pada Abad XIX lupa diri. Elias berpendapat bahwa peradaban (*civilization*) Eropa saat itu bukanlah hasil pemikiran mereka yang mengandalkan kesadaran individu seperti *homo clausus* yang bersifat Kantian, tetapi merupakan hasil dari proses pemberadaban (yang dalam buku *The Civilizing Process* ditunjukkan berlangsung dalam

35 Linklater (1990), hal.165.

36 Norbert Elias (2000), hal.446.

lima abad) melalui pendorongan ke ambang batas dan rasa malu, yang membuktikan bahwa manusia itu pada dasarnya adalah *homines aperti*.

Namun, apakah ini berarti dalam teori Elias tidak ada nilai-nilai kosmopolitanisme? Nampaknya, hal itu perlu ditelusuri. Banyak penulis, seperti Pierre Anderson atau Charles Tilly melihat bahwa karena Elias menekankan pentingnya identifikasi manusia terhadap masyarakat dimana dia tergabung maka Elias adalah sosiologis yang menekankan nasionalisme.³⁷ Namun, jika dilihat lebih jauh, Elias sendiri sebenarnya “membuka keran” akan adanya kosmopolitanisme moral bahkan kosmopolitanisme politik dengan menyatakan bahwa proses pemberadaban itu bisa mencapai puncaknya atau tercapai dengan sempurna apabila “ketegangan antarnegara dan antarkelompok di dalam negara dapat ditangani sehingga dengan demikian dapat diperkirakan ketegangan antar orang mengecil dan semakin tidak membahayakan bagi kesempatan mereka untuk berbahagia bersama” dan bahwa proses pemberadaban itu terjadi tidak hanya di Eropa, tetapi di belahan dunia lainnya.

Itu sebabnya maka Linklater dapat saja merumuskan bahwa dengan memahami Teori Proses Pemberadaban maka terbentuknya moral global melalui terbentuknya konvensi kosmopolitan tentang anti kekerasan adalah suatu keniscayaan.³⁸ Bahkan bisa saja, seperti muncul dari klaim Florence Delmotte bahwa kemungkinan integrasi pasca nasional ada di dalam pemikiran historis-sosiologis Norbert Elias.³⁹ Apa yang dibayangkan oleh Linklater ini adalah bentuk kosmopolitanisme politik yang longgar (*thin cosmopolitanism*), dimana negara-negara masih tetap ada, namun negara-negara tersebut mau menyerahkan sedikit dari kedaulatannya untuk mentaati konvensi kosmopolitan anti kekerasan itu.

Namun, yang harus dilihat lebih jauh adalah bahwa meskipun ada kosmopolitanisme moral yang bisa ditarik dari Teori Proses Pemberadaban. Elias — sebagaimana yang tercermin dari tujuannya menulis *The Civilizing Process*, untuk mengingatkan bahwa diperlukan proses sosiologis dan psikologis melalui pendesakan ke ambang batas rasa malu dan antipati — sangat menekankan pentingnya internalisasi. Untuk menciptakan *habitus* yang benar-benar bisa mentransformasi manusia secara pribadi maupun sebagai masyarakat untuk memiliki sikap anti kekerasan.

Karena itulah, Elias menekankan agar sikap anti kekerasan itu benar-benar bisa merupakan suatu yang sifatnya melekat pada seseorang. Bahkan ketika dia tidak sedang bersama siapapun sekalipun, manusia harus dipandang sebagai *homines aperti*. Yang hanya bisa bertransformasi jika telah melalui proses psikologis (secara pribadi), maupun sosiologis (bersama-sama dengan masyarakatnya). Manusia hanya bisa bertransformasi jika dia mengalami pendesakan untuk berubah dari kesadarannya sendiri sekaligus dari lingkungannya. Jika hanya salah satunya, maka tampaknya Elias menilai hal itu tidak optimal menghasilkan transformasi.

Karena melekatkannya sebagai anggota masyarakat itulah, maka Elias sering dipandang sebagai sosiolog yang mengedepankan komunitarianisme. Namun, tampaknya hal itu ditekankan Elias karena dia ingin “memastikan” bahwa proses pemberadaban itu benar-benar merupakan hasil transformasi sosial dan politik, bukan hanya sekadar sikap sosial dan politik di hadapan publik. Memang berdasarkan penyelidikannya, Elias menemukan bahwa dengan adanya identifikasi individu terhadap masyarakat tempat dirinya menjadi bagian, maka proses pendesakan sampai ke ambang batas rasa malu bisa optimal menghasilkan transformasi bagi individu karena berarti masyarakat pun mengalami transformasi yang sama.

Di sinilah terlihat sikap Elias yang seperti ini menekankan komunitarianisme dengan mengedepankan pentingnya kesamaan sejarah (*shared history*) guna mentransformasi individu dan masyarakat.⁴⁰ Dalam penelitiannya, Elias menemukan—seperti yang dapat dibaca di dalam *The Civilizing Process*—identifikasi dan transformasi itu baru dapat ditemukan dengan hasil yang baik jika terjadi di dalam suatu bangsa, etnis, atau ras yang sama. Namun, jika itu terjadi pada bangsa, etnis, atau ras yang berbeda—seperti yang terjadi antara ras Jerman dan orang Yahudi dalam peristiwa Holocaust—identifikasi itu tidaklah mungkin, sehingga adalah mustahil dihasilkan suatu transformasi sosial politik yang dialami bersama oleh keduanya. Jadi, dapat dikatakan bahwa meskipun Elias adalah seorang komunitarian yang menekankan identifikasi berdasarkan

37 Delmotte (2012), hal.1.

38 Lihat Linklater, *The Problem of Harm: Theoretical Investigations* (2011).

39 Delmotte (2012).

40 Mengenai arti komunitarianisme, bisa dilihat pada catatan Daniel Bell, “Communitarianism” dalam *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/>, Stanford University, 2012. Diunduh pada 2 Januari 2014, Pkl.20.20 WIB.

kesamaan sejarah, namun proses pemberadaban yang diteorikannya mengandung visi dan misi kosmopolitanisme.⁴¹

Meskipun Linklater mengambil asumsi manusia yang berbeda dengan Elias ketika membedah gagasan Elias tentang proses pemberadaban, namun ia benar saat berpendapat bahwa tawaran gagasan Elias mengandung nilai kosmopolitanisme moral, khususnya tentang sikap antikekerasan. Selain itu, Linklater juga benar bahwa dalam era globalisasi dewasa ini identifikasi emosional itu tidak lagi harus melulu didasarkan pada adanya kesamaan sejarah yang biasanya dialami oleh suatu bangsa, namun identifikasi itu sebenarnya dapat melampaui batas-batas negara. Identifikasi emosional ini memang tampaknya perlu didorong terus agar terjadi transformasi sosial, politik, bahkan budaya. Ringkasnya, transformasi tersebut berujung pada perubahan *habitus*, yang benar-benar bisa mengubah masyarakat dunia dan benar-benar mewujudkan semangat, bahkan konvensi kosmopolitan tentang antikekerasan. Akan tetapi, dengan adanya kemajuan teknologi komunikasi, identifikasi emosional itu sebenarnya adalah sebuah keniscayaan.

Atas dasar inilah, kritik Linklater terhadap penekanan Elias menyoal monopoli kekuasaan yang stabil mutlak diperlukan untuk menggerakkan transformasi sosial politik perlu mendapatkan perhatian. Fenomena yang sekarang terjadi, seperti solidaritas kemanusiaan yang melampaui batas-batas negara, lebih mengukuhkan argumentasi bahwa identifikasi emosional yang dapat membangkitkan kosmopolitanisme moral itu sungguh terjadi. Bahkan, fenomena tersebut semakin memengaruhi kehidupan sosial politik di tingkat global. Namun demikian, penekanan Elias dalam memandang manusia sebagai *homines aperti* guna memperlancar transformasi sosial politik tetap perlu diperhatikan. Ini perlu dilakukan untuk mencegah kepalsuan, kedangkalan, atau dualisme sikap terhadap kekerasan.

Hingga di sini, kita dapat mengajukan dua pertanyaan. *Apakah tanpa adanya monopoli kekuasaan di tingkat global, proses pendesakan hingga ke ambang batas rasa malu dan antipati terhadap kekerasan itu akan menghasilkan transformasi sosial politik yang sungguh-sungguh? Apakah tanpa proses identifikasi emosional masyarakat – dalam sejarah Eropa menurut Elias membutuhkan waktu lima abad – sikap anti kekerasan yang benar-benar menjadi bagian pribadi dari setiap manusia itu bisa terwujud?*

41 Posisi yang kurang lebih sama dapat dilihat pula, misalnya pada Michael Sandel, "What do We Owe for One Another/Dilemmas of Loyalty" dalam *Justice: What's the Right Thing to Do?* New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2009, hal.208—243.

Tampaknya, absennya monopoli kekuasaan di tingkat global membuat para pemegang monopoli kekuasaan itu sendiri yang memang harus berkomitmen mendorong terjadinya pendesakan sampai ke ambang batas rasa malu dan antipati terhadap kekerasan. Sementara, di tingkat akar rumput, hal tersebut sudah semakin diniscayakan dengan dukungan teknologi informasi. Apa yang terjadi ini pun sebenarnya masih beresiko, karena proses pemberadaban yang dicontohkan di Eropa itu terjadi selama lima abad. Waktu lima abad adalah rentang waktu yang sangat panjang. Transformasi yang diharapkan terjadi tentu saja tidak cukup hanya ditandai dengan Resolusi Dewan Keamanan Perserikatan Bangsa-Bangsa. Kita tidak cukup menghasilkan suatu konvensi kosmopolitan antikekerasan, tetapi yang terpenting adalah bagaimana masyarakat bertransformasi. Sikap antikekerasan harus menjadi *habitus* yang tidak bisa dielakkan dan berdiri di atas kepentingan pribadi atau keluarga atau bangsa.

Kesimpulan

Teori Proses Pemberadaban yang disuguhkan oleh Norbert Elias memang mengandung nilai kosmopolitanisme moral. Akan tetapi, Elias melihat bahwa identifikasi emosional juga diperlukan supaya proses pendesakan ke ambang batas rasa malu dan antipati terhadap perilaku kekerasan itu benar-benar menghasilkan transformasi masyarakat secara menyeluruh. Berdasarkan penelitiannya, Elias melihat bahwa kesamaan sejarah (*shared history*) berperan penting guna menumbuhkan transformasi masyarakat secara sosial dan politik. Karena itulah, proses identifikasi emosional yang menghasilkan transformasi itu perlu didahului dengan proses sosiologis dan psikologis. Artinya, kedua proses itu mengandaikan jangka waktu yang panjang. Kedua proses itu bukan sekadar sensibilitas kosmopolitan lintas bangsa yang bisa dicapai dengan mengetahui dan menyaksikan kondisi manusia lainnya yang mengalami kekerasan lewat teknologi informasi. Meskipun, tentu saja teknologi ini bisa menginisiasi dan menguatkan sensibilitas kosmopolitan tersebut.

Oleh karena itu, walaupun Linklater melihat kehadiran proses sosiologis, namun proses yang dimaksud Linklater dan Elias berbeda. Keduanya menggunakan asumsi manusia yang berbeda. Menurut Elias manusia itu adalah *homines aperti*. Artinya, proses di dalam masyarakatlah yang menghasilkan *habitus* yang membentuk atau mengubah seseorang. Di lain sisi, Linklater dengan asumsi *homo clausus* yang menekankan bahwa dengan pertimbangan moralnya, orang di mana pun—tanpa harus memakai identifikasi berdasarkan ras, etnis, agama, atau kesamaan

sejarah—dapat memiliki identifikasi emosional yang sama dengan orang lain di belahan dunia lain yang memiliki budaya yang lain pula. Ringkasnya, proses sosiologis berlangsung setelah munculnya kesadaran masing-masing manusia untuk menjunjung sikap antikekerasan. Namun, masih tersisa sebuah pertanyaan. *Yang manakah di antara dua pemikiran itu—Elias atau Linklater—yang paling memberi dampak terhadap tercapainya transformasi sosial politik masyarakat internasional yang memiliki sikap dan perilaku antikekerasan?*

Barangkali, sejauh peradaban manusia masih ada di muka bumi, pertanyaan itu masih tetap belum bisa terjawab. Namun, pada akhirnya, dapat ditarik kesimpulan bahwa Teori Proses Pemberadaban dari Norbert Elias adalah contoh teori kebudayaan yang sangat kuat. Teori ini kuat tidak hanya dilihat dari sisi psikologis dan sosiologis-historis seperti yang tercermin dalam judul bukunya, akan tetapi juga sangat kuat muatan filosofisnya, baik dari segi filsafat politik maupun manusia. Itulah sebabnya meskipun *The Civilizing Process* adalah penelitian terhadap kehidupan masyarakat Eropa dari akhir Abad Pertengahan hingga Abad ke-19, hingga saat ini gagasannya masih sangat relevan dan dapat ditelaah dari beragam sudut pandang ilmu pengetahuan. Pada akhirnya, *The Civilizing Process* tetap sebuah hasil penelitian empiris-teoritis yang sangat menarik. Barangkali, karya ini sungguh layak disebut sebagai *magnum opus* dari seluruh karya Norbert Elias di dalam rentang waktu karirnya yang sangat panjang.

Bibliografi

- Bell, Daniel. "Communitarianism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, 2012. Diunduh dari <http://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/> tanggal 2 Januari 2014, Pukul 20.20 WIB.
- Bourdieu, Pierre. *The Logic of Practice*, California, Stanford University Press, 1998. Diunduh dari <http://archive.totalism.org/Bourdieu%20P.%20-%20The%20Logic%20of%20Practice.pdf> tanggal 25 November 2013, Pukul 18.25 WIB
- Delmotte, Florence. "About Post-National Integration in Norbert Elias' Work Toward A Socio-Historical Approach" dalam *Fonds De La Recherche Scientifique De Belgique* Volume 1, Issue 2, July 2012, hal.1-15. Diunduh dari <http://hdl.handle.net/2027/spo.11217607.0001.209>, tanggal 24 Desember 2013, Pukul 23.15 WIB.
- Edgar, Andrew dan Peter Sedgwick. *Cultural Theory: The Key Thinkers*, London: Routledge, 2002.
- Elias, Norbert. *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations (Revised Edition)*, diterjemahkan oleh Edmund Jephcott, diedit oleh Eric Dunning, Johan Goudsblom dan Stephen Mennell, Oxford: Blackwell, 2000. Diunduh dari <http://scribd.com/doc/139519495> tanggal 1 Desember 2013, Pukul 16.20 WIB.
- Griffiths, Martin et.al. *Fifty Key Thinkers in International Relations, Second Edition*, London: Routledge, 2009
- Kilminster, Richard. *Norbert Elias: Post-philosophical Sociology*, London: Routledge, 2007
- Lauren, Paul Gordon, Gordon A. Craig dan Alexander L. George. *Force and Statecraft: Diplomatic Challenges of Our Time*, New York: Oxford University Press, 2007
- Linklater, Andrew. *Men and Citizens in the Theory of International Relations, 2nd Edition*, Hampshire: The Macmillan Ltd, 1990.
- _____. *Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty and Humanity*, London: Routledge, 2007.
- _____. *The Problem of Harm in World Politics: Theoretical Investigations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- _____. "International Society and the Civilizing Process", dalam *Ritsumeikan International Affairs, Volume 9*, hal.1-26, Kyoto: Institute of International Relations and Area Studies, Ritsumeikan University, 2011. Diunduh dari www.ritsumei.ac.jp/acd/re/k-rsc/ras/04_publications/.../9_01.pdf, tanggal 23 November 2013, Pukul 01.00 WIB.
- Sandel, Michael. *Justice: What's the Right Thing to Do?*, New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2009.
- Sastrapratedja SJ, M. *Makna Sigmund Freud Untuk Jaman Sekarang*, Makalah Bahan Kuliah Teori-Teori Kebudayaan Mata Kuliah Program Doktorat STF Driyarkara, 14 November 2013, hal.5—6.
- Van Hoft, Stan. *Cosmopolitanism: A Philosophy for Global Ethics*, Stocksfield: Acumen, 2009

Memetik Pelajaran dari Kekerasan Berbasis Gender di Afrika Selatan dan Papua Nugini

Pormadi Simbolon

pormadi.simbolon@gmail.com

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

Abstrak

Kekerasan berbasis gender masih mewarnai kehidupan masyarakat di berbagai belahan dunia termasuk di penjara pria Afrika Selatan dan dalam masyarakat Papua Nugini. Pembelajaran dari kekerasan yang terjadi di kedua tempat tersebut membawa kita pada kesadaran pentingnya kesadaran gender berbasis hak asasi manusia (humanisasi). Budaya dan lingkungan ikut berperan dalam konstruksi gender. Artikel ini bertujuan memaparkan dua fenomena kekerasan berbasis gender berdasarkan studi kepustakaan. Penyadaran kesetaraan gender tidak mudah tetapi bukan tidak mungkin dilakukan.

Abstract

Gender-based violence still characterizes people's lives in various parts of the world, including in South African men's prisons and in Papua New Guinea society. The lessons from the violence that occurred in these two places have led us to realize the importance of gender awareness based on human rights (humanization). Culture and environment play a role in gender construction. This article aims to describe two phenomena of gender-based violence based on literature studies. Awareness of gender equality is not easy but not impossible to do.

Keywords: kekerasan, konstruksi gender, hak asasi manusia, kesetaraan

Pendahuluan

Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) yang disahkan oleh Majelis Umum PBB pada 10 Desember 2022 menjadi dasar untuk menjamin hak asasi manusia pada bangsa-bangsa di dunia. DUHAM ini menjadi salah satu capaian luar biasa umat manusia dalam sejarahnya. DUHAM merupakan respons atas banyaknya dehumanisasi dalam sejarah manusia terutama terkait dengan kekejaman perang dunia II (1939-1945).

Namun capaian kemajuan umat manusia di bidang HAM ini tidak serta merta menghasilkan kemajuan dalam perlakuan humanisasi manusia. Misalnya, fenomena budaya kekerasan di penjara pria Afrika Selatan dan di tengah masyarakat Papua Nugini merupakan bukti adanya pelanggaran hak asasi manusia. Tindakan dehumanisasi tersebut tampak dalam budaya kekerasan yang membentuk ketidaksetaraan gender. Maskulinitas mendominasi feminitas. Maskulinitas dicapai lewat penundukan feminitas dengan kekerasan. Tulisan ini mencoba memaknai dua fenomena kekerasan berbasis konstruksi gender di penjara pria Afrika Selatan dan Provinsi bagian Barat Papua Nugini. Metode yang digunakan adalah studi kepustakaan. Penulis akan membahas landasan teoritis, memaparkan fenomena kekerasan di penjara pria Afrika Selatan dan kekerasan gender pada masyarakat Papua Nugini, menunjukkan kesamaan dan perbedaannya, memberikan analisis, dilanjutkan dengan refleksi dan penutup singkat.

Pembahasan

Landasan Teoritis

Teori dominasi maskulin Pierre Bordieu erat kaitannya struktur kekuasaan. Dominasi maskulin terbentuk dalam struktur kekuasaan tertentu. Struktur kekuasaan meliputi modal, kelas, habitus, ranah, serta kekerasan dan kekuasaan. Kekerasan merupakan hasil dari adanya kekuasaan. Media untuk menunjukkan adanya kekerasan dan kekuasaan adalah modal simbolik. Adanya modal simbolik tersebut menghasilkan kekerasan simbolik (Martono, 2012). Dominasi maskulin tidak terjadi begitu saja melainkan dilatarbelakangi oleh kepercayaan-kepercayaan yang wajar dalam masyarakat tertentu. Dominasi maskulin tersebut terungkap dalam praktik kekuasaan dalam berbagai bentuk.

Pada hakekatnya kekerasan terbentuk melalui sebuah proses yang tidak cepat, tapi membutuhkan waktu yang lama. Kluseman menunjukkan bahwa perilaku kekerasan merupakan sebuah proses yang terbentuk oleh dinamika emosi dan situasi lo-

kal seperti yang terjadi di Rwanda dan Srebrenica (Kluseman, 2012: 468). Dalam konteks pandangan Kluseman, kekerasan di penjara pria Afrika Selatan dan di Papua Nugini terjadi melalui proses yang lama. Kekerasan tersebut menjadi budaya narapidana di dalam penjara dan kebiasaan sehari-hari dalam kehidupan masyarakat di Papua Nugini. Bagaimana fenomena kekerasan terjadi pada kedua negara tersebut akan dijelaskan lebih lanjut pada bagian berikut ini.

Kekerasan di Afrika Selatan

Penelitian menunjukkan bahwa kekerasan seksual di penjara pria Afrika Selatan ikut ambil bagian dalam konstruksi gender. Budaya narapidana di penjara mengilhami kekerasan dan konstruksi identitas gender. Para pelaku kekerasan seksual sangat dihargai, sementara para korban distigmatisasi dan dirundung rasa malu yang sangat mendalam (Gear, 2010: 316). Itu berarti penjara pria Afrika Selatan menjadi alat legitimasi dan tempat peningkatan gagasan kekerasan brutal maskulinitas dan seksualitas terhadap feminitas. Penjara menjadi ruang demonstrasi kejantanan atau kelaki-lakian yang ditunjukkan dengan memperkosa sesama pria atau sejenis. Meskipun ada upaya untuk mengatasi kekerasan tersebut, kekerasan seksual pada teman sejenis tetap kuat dan tidak berubah.

Implementasi konkrit dari kekerasan tersebut tampak dalam memperlakukan teman sejenis sebagai “wanita” atau “istri”. Sebagian laki-laki teman sejenis tidak diakui sebagai laki-laki, namun dipandang sebagai ‘perempuan’ atau ‘istri’. Para pelakunya adalah mereka yang paling kuat, berkuasa dan berpengaruh. Ada relasi kuasa atau dominasi maskulin dari mereka yang kuat dalam hubungannya dengan mereka yang lemah. Ada budaya hirarki dan praktik budaya yang mengaburkan kekerasan seksual sehingga tidak terlihat. Itulah budaya populasi penjara pria dimana para ‘perempuan’ disamakan dan dianggap sebagai objek seks serta pengurus rumah tangga. Relasi mereka dipandang sebagai relasi ‘perkawinan’ dalam jangka panjang (Gear, 2010:317).

‘Perkawinan’ dan hubungan gender ini sudah terbentuk dalam cara kerja geng penjara dan budaya narapidana pada umumnya. Geng digambarkan memiliki peringkat maskulin dan feminine terhadap para anggotanya. Para anggota baru atau pendatang baru ke dalam penjara bisa dilihat sebagai laki-laki atau perempuan. Hal itu tergantung dari sifat feminin yang dominan atau tidak. Pendatang baru kerap kali rentan karena ketidaktahuan mereka akan aturan tidak tertulis penjara membuat mereka mudah ditipu dan dimanipulasi oleh narapidana lain. Yang seringkali menjadi korban adalah tah-

anan miskin, lemah secara fisik, atau ‘cantik’ secara fisik. Mereka yang memiliki ketakutan dan keengangan melawan dengan kekerasan kemungkinan besar mereka menjadi mangsa para pelaku.

Kekerasan Berkesinambungan

Hubungan seksual sesama pria lewat penetrasi dipahami sebagai upaya membentuk identitas feminin. Hubungan tersebut mendukung maskulinitas pelaku. Dalam sistem sosial ini, gender digabungkan dengan peran seks yang digambarkan secara ketat. Pemerkosaan mempunyai fungsi sosial untuk membentuk kembali hubungan heteroseksual dalam lingkungan penjara yang semuanya terdiri dari laki-laki.

Di penjara pria Afrika Selatan, dimana semua narapidana adalah laki-laki, persyaratan untuk lawan jenis kelamin tetap diterjemahkan dalam peran seks oposisi, di mana ‘laki-laki’ sebagai penetrator eksklusif dan ‘perempuan’ sebagai penerima secara eksklusif. Dalam budaya mereka ini, tidak ada yang namanya penyimpangan. Faktanya, salah satu penyimpangan yang ada adalah praktik konsensual, dimana para peserta bergiliran melakukan penetrasi dengan mereka yang dipenetrasi secara seksual. Hal ini mengacaukan persamaan gender dengan peran seks yang tetap.

Korban Dipersalahkan

Di tengah keadaan demikian, ada berbagai wacana yang melegitimasi relasi kuasa yang dominan. Seorang perempuan korban di luar penjara kerap dipersalahkan atas apa yang menimpa mereka. Dalam penjara, tidak ada orang yang cukup jantan dan berani untuk mencegahnya, malahan muncul persepsi bahwa pemerkosaan adalah kesalahan korban dan pelaku tidak melakukan kesalahan apapun (Gear, 2010: 318).

Banyak kekerasan seksual dalam penjara disebabkan pandangan yang mencontoh pola relasi heteroseksual dominan di luar penjara sebagai pembedaannya. Narapidana kerap menggunakan hubungan di luar penjara untuk menggambarkan hubungan mereka di dalam penjara, seperti “istri di penjara diperlakukan seperti wanita di luar” dan istri tidak mungkin diperkosa suaminya. Itulah persepsi mereka.

Makna Maskulinitas

Yang paling tampak dalam penelitian Gear (2010: 318) adalah gagasan tentang kejantanan (*manhood*) dalam budaya narapidana di penjara pria. Kejantanan diimajinasikan sebagai keunggulan dibandingkan dan keadaan kewanitaan sebagai yang lemah

dan dilabelkan pada korban perkosaan. Keterampilan menggunakan kekerasan dipandang sebagai bagian integral dari maskulinitas. Jika 'perempuan' ingin dipandang sebagai 'pria', maka ia harus terampil melakukan kekerasan sebagai bukti kelayakan memiliki 'kejantanan'. Bahkan kejantanan dipersepsikan sebagai pria yang memiliki 'wanita' atau 'istri'.

Konseptualisasi kekerasan seksual oleh 'pria' atau 'maskulin' berkaitan erat dengan peran berbasis gender di penjara, demikian pendapat Antony Whitehead (2005). Whitehead memandang cara-cara kekerasan dapat berfungsi dalam interaksi pria satu sama lain, terutama dalam konteks 'kecemasan maskulin' merupakan situasi dimana pria takut kehilangan kejantanan (maskulinitas) mereka. Ketakutan semacam ini tentu saja dipicu oleh adanya perampasan identitas oleh yang lain, dan penjara dengan penghuni yang homogen memberikan sedikit kesempatan dalam mengekspresikan diri mereka. Namun kekerasan dapat digunakan untuk menegaskan kejantannya, bahkan pertarungan antara pria dengan pria sebagai saingan yang ketat. Selain itu, kekerasan dapat berfungsi "mengeluarkan korban dari kategori laki-laki" sebagai tidak layak di sana, menjadikannya sebagai non-laki-laki, dengan demikian menegaskan kejantanan pelaku. Whitehead menyebut kekerasan tersebut sebagai kekerasan eksklusif (sebagaimana dikutip Gear, 2010: 318).

Hubungan seksual dengan paksa dengan sesama laki-laki merupakan bentuk kekerasan eksklusif: hal itu dipandang sebagai bentuk penghilangan kejantanan korban, karena gagal memenuhi persyaratan maskulinitas yang ideal. Kejantanan sejati dalam pandangan budaya narapidana adalah bahwa pria yang berhasil melawan penyerang, dan karena itu tidak dapat diperkosa. Pandangan ini meresap dalam persepsi masyarakat umum. Stigma demaskulinasi membuat banyak korban menanggung malu dengan diam-diam (sebagaimana Gear mengutip Rumney dan Morgan-Taylor 2004, Gear, 2010: 318-319).

Identitas gender yang dihasilkan dari kekerasan seksual di penjara menegaskan bahwa para pelaku semakin kuat dan saling mendukung, sementara korban hanya bisa diam tak berdaya. Pola seperti ini berkontribusi membangun konstruksi gender dan seksualitas yang tidak sehat, bahkan mengacaukan definisi homoseksualitas dan kekerasan seksual.

Kekhawatiran

Di Afrika Selatan, upaya untuk mengatasi kekerasan seksual, Kesehatan dan hak narapidana cenderung kontraproduktif dan memicu protes dalam menggemakan budaya para narapidana ini.

Dua hal tabu - homoseksualitas dan pemerkosaan laki-laki - maknanya diaduk dan dikacaukan. Seksualitas dan kekerasan menyatu. Keinginan akan sesama jenis terus menguat, para korban pemerkosaan laki-laki tidak diakui keberadaannya.

Publikasi gambaran pemerkosaan sesama jenis di penjara, yang ditafsirkan sebagai homoseksualitas menimbulkan kegemparan di masyarakat. Homoseksualitas sering digunakan untuk merujuk pada semua hubungan seksual di penjara, sehingga narapidana dan staf penjara menjadi takut dengan homoseksualitas, yang bermakna sebenarnya mereka bahwa takut dipaksa berhubungan seks.

Di Afrika Selatan 'sodomi' mengacu pada penetrasi anal dan dipandang bukan sebagai pelanggaran. Kesalahan persepsi demikian kemungkinan berasal dari kriminalisasi penetrasi sesama jenis laki-laki sebelum tahun 1998. Bahkan sampai akhir tahun 2007, regulasi Afrika Selatan gagal untuk mengakui bahwa pria diperkosa sebagai kejahatan (Gear, 2010: 319).

Situasi-situasi seperti ini berkontribusi langsung pada kebingungan yang pada gilirannya melanggengkan gagasan kriminal tentang hasrat sesama jenis, dan mengaburkan makna kekerasan, menggabungkan hubungan seksual secara paksa dengan makna homoseksualitas. Salah satu perwujudannya adalah seks secara paksa kerap kali disalahartikan dan dianggap sebagai suka sama suka.

Fenomena Budaya Kekerasan di Papua Nugini

Philips Gibbs melakukan penelitian lewat studi kasus pada Kelompok/Gerakan Pria (39 orang dari 12 Paroki) di Keuskupan Daru-Kiunga, Provinsi Western Papua Nugini. Kelompok Pria ini terbentuk atas inisiatif para pria dalam rangka merefleksikan identitas dan peran mereka dalam menghadapi masalah terutama kemajuan masyarakat yang pesat dan dampak industri pertambangan dan penebangan kayu di Papua Nugini (Gibbs, 2010: 130).

Kelompok Pria tersebut melakukan pertemuan-pertemuan selama bertahun-tahun di Kiunga, mulai dari tahun 2006 hingga 2009. Mereka membahas dan merefleksikan berbagai tema antara lain, identitas dan peran sebagai pria (maskulinitas), kekerasan, bahasa dan nilai-nilai berbasis hak, ketidaksetaraan gender, ketimpangan kekuasaan antara pria dan wanita, 'suasana batin' pria, dampak lingkungan-sosial industri pertambangan, penyebaran HIV-AIDS dan sihir atau *sanguma*. Pada tahun 2012, kelompok pria melalui tim inti berjumlah 12 orang bertemu bersama di Kiunga. Mereka Kembali berdiskusi tentang hubungan antara laki-laki dan perempuan dan menjadikan hak asasi manusia menjadi program kesadaran laki-laki terkait peran dan

tanggung jawab mereka di tengah masyarakat.

Mekanisme pertemuan lokakarya dilaksanakan dalam bentuk presentasi, diskusi bebas, dan dramatisasi. Fasilitator termasuk Gibbs di dalamnya, memberikan pengantar dan pengenalan singkat tentang tema-tema yang akan dibahas, kemudian peserta diajak berdiskusi dan sharing pengalaman secara kelompok. Hasil diskusi diplenokan baik secara lisan, tertulis, grafik maupun dalam bentuk drama. Melalui pertemuan pleno ini, para peserta memunculkan pertanyaan dan masalah yang menjadi bahan diskusi dalam kelompok besar. Fasilitator membuat catatan rinci dari diskusi dan memberikan umpan balik. Setiap malam peserta melakukan rapat evaluasi untuk mencari cara terbaik untuk melanjutkan lokakarya di hari berikutnya. Kisah-kisah pertemuan ini direkam dan menjadi bahan penting.

Penyadaran Kesetaraan Gender

Gibbs melakukan penelitian partisipatif lewat studi kasus dalam sebuah kelompok diskusi aktivis pria berbasis lembaga Gereja Katolik di Provinsi Barat Papua Nugini. Kelompok pria tersebut melakukan berbagai pertemuan untuk mendalami berbagai tema yang berkaitan dengan masalah pria seturut konteks budaya masyarakat di Papua Nugini.

Dari catatan Gibbs, pertemuan pleno lokakarya selama bertahun-tahun tersebut pelan-pelan dari waktu ke waktu dapat meningkatkan kesadaran, dan membentuk kelompok Gerakan Pria. Ditemukan ada berbagai tema penting terkait hubungan laki-laki dan perempuan, yaitu: (1) kekerasan fisik dan verbal; (2) peran dan tugas tidak eksklusif milik laki-laki; (3) kesetaraan dalam perbedaan peran dan tugas, dan (4) terjadinya pergeseran dari model kontrol hierarkis ke kontrol egaliter dalam masyarakat.

Menurut laporan Richard Eves dari *Caritas Australia* seperti dikutip Gibbs (2016: 129) mencatat bahwa banyak pria di Papua Nugini melihat kejantanan atau maskulinitas mereka tergantung pada kontrol mereka atas perempuan dan bahwa mereka menggunakan kekerasan dalam mencapainya. Dalam diskusi kelompok tersebut ditemukan bahwa ada berbagai bentuk kekerasan terhadap perempuan seperti kekerasan fisik, dan kekerasan verbal. Tidak jarang seorang suami bisa memukuli istrinya yang tidak mau dikendalikan. Kekerasan ini terjadi dalam bentuk pertengkaran karena ekonomi, pelatihan disiplin anak, kebiasaan minum alkohol dan kecurigaan hubungan suami-istri.

Selain tema kekerasan tersebut, tema lain yang dibahas adalah soal peran dan tugas antara laki-laki

dan perempuan. Hal ini menyangkut kesetaraan gender dan kesetaraan dalam perbedaan tugas dan peran serta pentingnya pola relasi kuasa dari hierarkis menuju relasi kontrol yang egaliter dalam masyarakat. Dalam berbagai pertemuan yang berlangsung bertahun-tahun tersebut, kelompok pria mengalami perubahan signifikan secara pelan-pelan yaitu munculnya kesadaran baru atas paradigma para pria yang dihidupi selama ini yaitu adanya kesadaran kesetaraan gender dan terciptanya hidup harmoni suami-istri.

Kesadaran akan kesetaraan peran dan tugas laki-laki tidak datang begitu saja, tetapi melalui proses refleksi tematis. Misalnya, di masa lalu, anak laki-laki dipisahkan dari ibu dan saudara perempuannya dengan tujuan agar tidak terjadi kontak yang tidak pantas yang mengganggu pertumbuhan mereka. Tradisi lainnya, anak laki-laki akan pergi untuk waktu yang lama ke dalam hutan untuk belajar merdeka atau mandiri. Nilai kemandirian ini dicapai dengan tinggal berbulan-bulan di hutan. Lalu bagaimana pandangan tradisional ini diterjemahkan dengan bahasa di era sekarang?

Konsep seperti ini harus diterjemahkan dengan ungkapan yang aktual dan relevan. Ditemukan ada tiga peran maskulinitas yang relevan, yaitu pria sebagai penyedia (*provider*), pelindung (*protector*), dan pemimpin (*leader*). Sebagai penyedia, pria bertugas menyediakan makanan dan tempat tinggal bagi keluarga dan komunitasnya. Sebagai pelindung, pria bertugas melindungi keluarga dan kelompoknya. Sebagai pemimpin, pria mengambil keputusan yang bijaksana dan membimbing keluarganya agar tidak terombang-ambing tanpa kemudi di tengah lautan. Tiga peran laki-laki ini sangat cocok dengan pemahaman tradisional sebagai pemburu, pelindung dalam peperangan dan pemimpin di desa.

Dalam salah satu lokakarya juga muncul kesadaran bahwa orang dapat mengubah budaya yang diwariskan. Kebudayaan itu bukanlah sesuatu seperti batu yang tidak dapat diubah. Para leluhur juga adalah manusia biasa. Untuk itu, kebudayaan yang baik dapat dilestarikan, sedangkan kebudayaan yang tidak relevan dapat dibuang seperti praktik sihir atau *sanguma*. Peran sebagai penyedia, pelindung dan pemimpin sangat tepat dilestarikan dan diwariskan kepada generasi muda.

Ketiga peran laki-laki tersebut di atas tidak eksklusif dimiliki laki-laki. Peran tersebut juga dimiliki perempuan dengan wacana dan pengungkapan yang berbeda-beda. Sebagai penyedia, perempuan menyediakan makanan untuk anak-anak dan suami. Sebagai pelindung, wanita membela dan melindungi suami ketika dalam masalah, misalnya di sidang pengadilan. Sebagai pemimpin, perempuan

melatih anak-anak agar berdisiplin dalam waktu. Anak-anak diberi batasan dalam bermain dengan teman-teman sebayanya. Inilah sebuah kesetaraan dalam perbedaan peran dan tugas. Pergeseran dari model kontrol hierarkis ke kontrol egaliter juga menjadi kesadaran para pria sebagai hasil dari pertemuan-pertemuan bersama. Uskup Côté mengakui bahwa Gereja Katolik cenderung patriarkal, kurang mengakui feminin. Gereja di keuskupannya sedang bergumul mencari solusi agar pria dan wanita berpartisipasi bersama dalam komunitas dan kerja tim.

Perpindahan pemahaman tentang model kontrol dari hierarkis ke egaliter lebih dipengaruhi oleh ajaran kristiani. Sekurang-kurangnya perubahan pemahaman itu diilhami ayat Kitab Suci tentang penciptaan. Pertama, Allah menciptakan pria dan wanita secitra dengan Allah. "Maka Allah menciptakan manusia itu menurut gambar-Nya, menurut gambar Allah diciptakan-Nya dia; laki-laki dan perempuan diciptakan-Nya mereka (Kej. 1:27). Para pria melihat bahwa pria dan wanita sama di hadapan Allah, meskipun berbeda-beda secara fisik.

Kedua, perempuan diciptakan dari tulang rusuk Adam. Para pria dalam lokakarya tersebut menafsirkan bahwa perempuan dibentuk dari bagian tulang rusuk pria (dekat di hatinya) untuk menjadi pendamping sejajar di sisinya. Pemahaman ini membawa kesadaran bahwa pria dan wanita adalah setara dan sejajar, tidak lagi laki-laki mensubordinasi perempuan, tetapi dalam posisi berdampingan.

Dukungan Otoritas

Inisiatif dan program gerakan pria ini sangat didukung oleh Uskup Gilles Côté, pimpinan Gereja Katolik Keuskupan Daru-Kiunga, Papua Nugini. Uskup Keuskupan Daru-Kiunga ini menjadi fasilitator, dan Gibbs menjadi penasehat dalam program Kelompok Pria ini. Uskup Gilles Côté berharap Kelompok Pria atau Papa Grup ini menjadi sebuah gerakan yang membuat para pria dapat menghadapi dunia modern dan termasuk dapat membangun relasi yang sehat dengan istri dan keluarganya.

Gerakan pria ini merasakan bahwa kesadaran akan hak asasi manusia dalam perspektif gender adalah hal yang positif. Kesadaran hak asasi seperti ini lebih merupakan pengaruh ajaran kristiani, bukan seperti dipahami berdasarkan pandangan sekuler seperti di Amerika Serikat atau di Australia. Tim inti gerakan ini berencana melanjutkan program penyadaran ini dalam komunitas basis kristiani melalui tiga level strategi, yaitu: (1) penyadaran, (2) pelatihan keterampilan, dan (3) perubahan organisasi.

Untuk program penyadaran, kelompok akan menerbitkan buletin sebagai wadah penyampaian seka-

ligus penyadaran ide atau gagasan-gagasan positif. Pelatihan keterampilan diwujudkan dalam bidang komunikasi efektif, pendidikan seks, pembekalan perkawinan, penanganan alkohol dan narkoba. Perubahan organisasi dimaksudkan penyesuaian (integrasi) dengan rencana pastoral atau program kerja keuskupan berbasis komunitas basis kristiani.

Kesamaan Pola Kekerasan

Dari uraian di atas baik di penjara pria Afrika Selatan maupun di tengah masyarakat Papua Nugini terdapat kesamaan yaitu pertama, perilaku kekerasan memiliki pola yang sama yaitu kekerasan yang terjadi dalam konteks relasi kuasa atau relasi kontrol. Fenomena kekerasan di penjara pria Afrika Selatan dan masyarakat pria di Papua Nugini terjadi karena pandangan bahwa pria sejati adalah pria yang memiliki kuasa dan kendali atas perempuan atau istri.

Kesamaan kedua adalah adanya konstruksi gender berbasis kekerasan. Peran pria dan wanita lebih dipandang dari sisi kacamata pria dari pada dari sisi hakekat peran dan tugas yang saling melengkapi keduanya. Padahal peran tersebut merupakan dua peran komplementer. Kesamaan ketiga, kekerasan yang dipraktikkan baik penjara pria di Afrika Selatan maupun di Papua Nugini ikut membangun ketidaksetaraan gender. Konstruksi gender lewat budaya kekerasan ini menstigmatisasi perempuan sebagai yang hina dan objek seks belaka.

Perbedaan Pola Kekerasan

Selain kesamaan, perbedaan fenomena kekerasan dalam dua negara yang berbeda tersebut terlihat pada pemahaman yang kabur atas definisi homoseksualitas dan kekerasan. Fenomena kekerasan di penjara Afrika Selatan dilatarbelakangi paradigma dimana makna hubungan seksualitas secara paksa dan homoseksualitas disamaratakan, padahal itu merupakan dua hal yang berbeda. Bahkan negara melalui regulasi melegitimasi kekerasan seksual melalui pemerkosaan pria, sebagai bukan sebuah pelanggaran.

Tidak demikian halnya dengan fenomena kekerasan di Papua Nugini. Kekerasan di Papua Nugini sangat jelas dalam hal pembedaan makna kekerasan dalam hubungan suami-istri dalam keluarga. Perbedaan tersebut melahirkan perbedaan berikutnya yaitu bahwa upaya penyadaran atas keburukan dampak kekerasan di kedua negara memiliki kesulitan masing-masing. Penyadaran solutif kekerasan di penjara pria Afrika Selatan melahirkan kesulitan akibat perbedaan paradigma, malahan yang timbul adalah resistensi dari publik. Sementara penyadaran dampak buruk kekerasan di Papua Nugini lebih mudah karena didukung oleh lembaga otoritas, da-

lam hal ini lembaga agama.

Bersifat Kasuistik

Terwujudnya kesetaraan gender dalam perspektif hak asasi manusia merupakan cita-cita dari Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia 1948. Pria dan perempuan memiliki hak asasi yang sama untuk diakui dan dihargai. Posisi laki-laki dan perempuan bukan lagi relasi dominasi atau ketundukan perempuan kepada laki-laki, tetapi dalam kesetaraan gender. Identitas maskulinitas yang masih dominan dalam berbagai budaya masyarakat seperti di penjara pria Afrika Selatan dan Papua Nugini tidak gampang diubah atau dikonstruksi. Penyadaran untuk menciptakan kesadaran gender dan mengurangi kekerasan harus dilihat secara kasuistik.

Fenomena kekerasan di penjara Afrika Selatan merupakan kasus unik karena sudah terbentuk sebagai budaya narapidana dan dipengaruhi latar belakang sejarahnya. Perbedaan antara kekerasan seksualitas dan homoseksualitas yang kabur melahirkan kesulitan tersendiri, sehingga kekerasan tetap langgeng. Kesulitan ini diperkuat oleh legitimasi negara. Sementara dalam studi kasus (Gibbs, 2016: 127-158) yang ditulis Philip Gibbs, sosiolog, dan rohaniwan SVD yang berkarya di Keuskupan Daru-Kiunga, Papua Nugini mencatat bahwa penyadaran atas kesadaran gender dan pengurangan tindakan kekerasan dapat dilakukan secara pelan-pelan. Kemudahan penyadaran ini terwujud karena adanya dukungan otoritas dalam hal ini lembaga berbasis agama.

Maskulinitas dalam Konteks Budaya

Di Afrika Selatan, budaya kekerasan terhadap sesama jenis di penjara pria lumrah terjadi. Pelaku kekerasan merasa lebih maskulin jika dapat menunjukkan kejantananannya dengan memperkosa laki-laki sesama jenis. Kejantananannya dicapai melalui kekerasan seksual. Korban perkosaannya dijadikan sebagai 'istri' atau 'teman perempuan'nya layaknya hubungan suami istri di luar penjara (Gear, 2010: 317). Menurut Gear, gagasan kuat tentang maskulinitas dan seksualitas terkait erat dengan sejarah Afrika Selatan yang berjuang melawan kaum apartheid (Gear, 2010: 316). Pemuda Afrika berjuang dengan kekerasan melawan perlakuan diskriminasi kulit putih.

Dalam kebudayaan masyarakat Papua Nugini terdapat pandangan yang sama. Maskulinitas pria bergantung pada kemampuan pria mengendalikan dan menundukkan kaum perempuan. Maskulinitas tercapai bila penundukan perempuan oleh laki-laki berhasil. Kejantanan tersebut dicapai lewat kekerasan baik fisik maupun verbal. Kekerasan-kekerasan ini lumrah terjadi dalam menyelesaikan

konflik dan mengungkapkan kemarahan dalam sebagian besar masyarakat Papua Nugini.

Maskulinitas dan kekerasan

Mengapa maskulinitas dikaitkan dengan kekerasan? Maskulinitas hadir dan terbentuk dalam kebudayaan. Dari literatur yang ada, kekerasan menjadi lumrah karena praktik atau habitus tercipta dengan sendirinya di penjara pria Afrika dan Provinsi Western, Papua Nugini. Kejantanan dimaknai dan mewujudkan nyata dalam dominasi atau penundukan kaum perempuan oleh laki-laki, yang jamak terjadi lewat jalan kekerasan. Dari penelitian Gear (2010: 317), penetrasi seksual dipaksakan kepada korbannya yang selanjutnya dipandang sebagai 'istri'-nya untuk menunjukkan dan menguatkan identitas maskulinitas pelaku. Dalam hal ini, gender digabungkan dengan peran seks yang direalisasikan melalui kekerasan seksual.

Pelajaran Berharga

Fenomena kekerasan di penjara pria Afrika Selatan dan di Papua Nugini merupakan fenomena yang bisa saja terjadi di Indonesia. Kedua fenomena kekerasan dalam dua konteks negara yang berbeda tersebut memberikan pelajaran berharga bahwa budaya kekerasan terbentuk karena didukung oleh lingkungan sosial dan otoritas yang ada. Gear berpendapat bahwa kekerasan di penjara pria Afrika Selatan merupakan cengkeraman represif-konstruktif maskulinitas-kejantanan dan seksualitas yang didukung oleh otoritas melalui regulasi. Dominasi maskulinitas menjadi faktor timbulnya kekerasan demi menunjukkan kejantanan (*manhood*) para pelaku.

Gibbs mengkaji bahwa perubahan pandangan identitas maskulinitas berbasis kekerasan di Papua Nugini dapat dicapai melalui penyadaran dalam sebuah studi kasus. Perubahan dilihat dalam tiga kerangka: kesadaran pria atas peran wanita; ajaran kristiani membantu konsep kesetaraan; dan eksistensi model kontrol hierarkis-egaliter. Fenomena budaya kekerasan merupakan fenomena umum di berbagai masyarakat dunia. Namun, dampak kekerasan dapat dikurangi lewat penyadaran dan penetapan regulasi yang didukung oleh otoritas seperti negara atau lembaga agama.

Budaya kekerasan berbasis gender seperti di penjara pria mengakibatkan 'perempuan' atau 'istri' dalam posisi rendah dalam peran dan tugasnya. Feminitas dilegitimasi para pelaku sebagai obyek seksual atau obyek yang harus tunduk pada maskulinitas. Hal ini bertentangan dengan hak asasi manusia Kesetaraan gender yang dibangun lewat studi kasus dalam masyarakat Papua Nugini merupakan hal menarik. Pola penyadaran tersebut

dapat menjadi salah satu bentuk dalam membangun kesetaraan gender di Indonesia. Pemerintah Indonesia mengupayakan perwujudan kesetaraan gender karena ia akan memperkuat kapasitas negara dalam mengurangi kemiskinan dan mengefektifkan pelayanannya kepada masyarakat agar sejahtera adil dan makmur (bdk. *sdgs.bappenas.go.id*).

Penutup

Pandangan Pierre Bordieu tentang dominasi maskulin sangat terkait dengan kekuasaan. Kekuasaan diungkapkan para pelaku dalam bentuk kekerasan. Korban tidak berdaya, hanya bisa tunduk. Ketimpangan kekuasaan ini mengakibatkan dehumanisasi atau pelanggaran hak asasi manusia.

Hak asasi manusia sebagaimana terdapat dalam pasal 1 DUHAM, menegaskan bahwa semua orang baik pria maupun wanita dilahirkan merdeka dan memiliki hak dan martabat yang sama. Kekerasan berbasis gender pada kedua negara yang disebutkan di atas seyogyanya tidak terjadi lagi. Pelajaran dari fenomena budaya kekerasan pada kedua negara tersebut menjadi pelajaran berharga bagi Indonesia. Penjaminan hak asasi manusia di Indonesia seharusnya lebih baik karena didukung oleh negara dan berbagai ajaran agama yang menjunjung tinggi hak asasi manusia. Melalui penjaminan hak asasi manusia khususnya perwujudan kesetaraan gender, pemerintah akan dapat mewujudkan Indonesia maju dan tangguh.

Referensi

- Gear, S. 2010. "Brutal Logic. Violence, Sexuality and macho myth in South Africa men's prisons and beyond" in Peter Aggleton & Richard Parker (eds) Routledge Handbook of Sexuality, Health and Rights, Routledge, London & New York, pp. 316-323.
- Gibbs, P. 2016. "Men's Matter: Changing Masculine Identities in Papua New Guinea," in Aletta Biersack, Margaret Jolly & Martha Macintyre, Gender Violence & Human Rights Seeking Justice In Fiji, Papua New Guinea & Vanuatu, Canberra, ANU Press, pp. 127- 158.
- Kluseman, Stefan. 2012. "Massacres as process: A micro-sociological theory of internal patterns of mass atrocities," *European Journal of Criminology*, Vol. 9(5) 468 –480.
- Martono, M. (2012). *Kekerasan simbolik di sekolah: Sebuah ide sosiologi pendidikan Pierre Bourdieu*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Whitehead, A. (2005) 'Man to Man Violence', *Howard Journal*, 44 (4): 411–22.
- Bappenas, 2022, pada <https://sdgs.bappenas.go.id/tujuan-5/> diunduh 19 Desember 2022 pukul 22.15 WIB.

Hidup Bahagia? —*Etika Epikuros*

Boston Gunawan

boston_is_love@yahoo.com

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

Abstrak

Salah satu sistem filsafat kuno yang paling menarik dan relevan hingga zaman modern ini adalah Epikureanisme — sebuah gagasan yang berasal dari seorang filsuf abad ke-3 SM yang bernama Epikuros. Meski dunia telah jauh berubah sejak Epikuros tiada, persoalan hidup seperti kekhawatiran akan kematian, penderitaan, bagaimana sebaiknya manusia hidup, dan arti kebahagiaan tetap ada hingga saat ini dalam bentuk bervariasi. Perspektif Epikuros tetap relevan dan berharga. Epikureanisme adalah salah satu dari lima aliran besar filsafat Yunani kuno yang saling bersaing (dalam hal penganut) dengan Platonisme, Aristotelianisme, Stoikisme, dan Skeptisisme. Epikuros melihat dunia dan bagaimana terciptanya dunia dengan cara berbeda. Hal itu kemudian terkait dengan cara Epikurean memandang kehidupan, kematian dan bagaimana sebaiknya bersikap terhadap dewa-dewa. Epikureanisme selalu dianggap ajaran yang kontroversial, dan pandangan Epikuros tentu tidak dapat diterima begitu saja tanpa pengawasan kritis.

Keywords: Epikureanisme, taman, *Ataraxia*, kenikmatan, atom, kebaikan abadi.

Pendahuluan

Apa yang ingin dikatakan ketika seseorang mengatakan ‘*Aku bahagia!*’? apakah bahagia yang ia maksud? Apakah itu hanya sekadar reaksi biologis yang tidak ia sadari sehingga ia mengatakan itu? Apakah ia bahagia karena sudah mengoptimalkan semua potensi dalam kehidupannya? Atau apakah ia bahagia karena mengambil jarak dari hiruk-pikuk dunia yang sudah semakin cepat ini dan menjaga pikiran dari cepatnya informasi dalam dunia modern ini lalu ia mencapai rasa bahagia yang ia maksud?

Semua orang menginginkan kehidupan yang bahagia. Tidak ada orang yang bangun di pagi hari berharap mendapat lebih banyak masalah pada hari itu. Namun, masalah emosional pada dasarnya adalah ciptaan kita sendiri. Kita tidak bisa selalu menyalahkan permasalahan yang kita dapat pada

siapa pun atau apa pun. Pada akhirnya, kita harus menyadari bahwa penyebab masalah ini terletak pada diri kita sendiri.

2300 tahun yang lalu, seseorang yang bernama Epikuros mendirikan sekolah filsafat yang sangat berpengaruh saat itu (bersama Akademia Platon, dan Lyceum Aristoteles), yang berfokus mengajarkan mengenai bagaimana seseorang mencapai kebahagiaan. Pemikiran Epikuros memiliki dampak yang signifikan terhadap dunia — bersama dengan Stoikisme, Epikureanisme adalah salah satu sistem filosofis yang bersaing demi mendapat kesetiaan orang-orang dalam dunia Helenistik.¹ Komunitas Epikurean berkembang selama ratusan tahun setelah kematian Epikuros. Tulisan ini memuat apa kebaikan tertinggi pada etika Epikuros, dapatkah seseorang bahagia ketika mencapai suatu *Nikmat*? Lalu akan diuraikan mengenai Taman (*hortulus*) yang sangat erat hubungannya dengan konsep kebahagiaan pada etika Epikuros. Bagaimana kaum Epikurean memandang kebaikan, dan juga berbuat baik dengan tidak menghubungkannya dengan hari akhir, akhirat, dan dewa-dewa? Dan, sebelum penutup, akan diuraikan mengenai konsep *Persahabatan* bagi Epikuros — yang dia puji sebagai “kebaikan abadi.”

Epikuros

Epikuros lahir di Samos 341 S.M. Dia belajar filsafat sejak usianya berkisar 12 tahun. Pendidikan filsafatnya didapat dari Pamphilus, pengikut Platon, dan Nausiphanes, pengikut Demokritos salah seorang penganut atomisme. Salah satu tema pokok filsafat Epikuros adalah melawan dengan tegas segala bentuk takhayul yang merusak, yang digambarkan oleh Hesiod dalam *Theogony*-nya yang mengatakan bahwa pertama kali dunia ini datang dari sebuah kekacauan (*Chaos*), dan dari kekacauan itu muncullah Bumi, Cinta (*eros*), Kegelapan dan Malam. Ketika banyak orang tidak dapat menjelaskan hal tersebut kepada Epikuros, beralihlah dia ke Filsafat.

¹ Tim O’Keefe, *Epicureanism* (London: Routledge, 2014), hal. vii.

Menurut Epikuros, salah satu sumber utama ketidakbahagiaan manusia adalah ketakutan mengenai fenomena alam yang terus dipupuk oleh takhayul.² Untuk mengatasi ketakutan itu, orang-orang harus menghilangkan campur tangan dewa dari agama rakyat dengan memberikan penjelasan yang rasional dan natural sebagai pengganti takhayul. Untuk memerangi takhayul, Epikuros berusaha menghidupkan kembali filosofi atom dari Demokritos, yang dalilnya adalah bahwa unsur-unsur dasar dunia yaitu serpihan-serpihan materi (atom) yang tak terpisahkan, yang bergerak dalam ruang kosong (*hampa*), dan semua hal lainnya merupakan hasil dari interaksi atom-atom tersebut.

Tetapi untuk melakukan hal itu, Epikuros perlu memerangi bukan hanya agama populer, tetapi juga saingan dari Demokritos, yaitu Platon.³ Bagi Epikuros, Platon meminimalkan peran indera dalam memperoleh pengetahuan, sedangkan Epikuros berpendapat semua pengetahuan didasarkan pada pengalaman indera.⁴ Platon menganggap bahwa dunia ini merupakan ciptaan para dewa, sedangkan Epikuros melihat bahwa dunia adalah hasil dari tabrakan atom-atom secara acak. Menurut Epikuros, Platon percaya pada jiwa non-materi dan akhirat, sedangkan bagi Epikuros jiwa adalah bentukan atom-atom yang tidak akan ada lagi setelah kematian tubuh, sehingga tidak ada alasan bagi manusia untuk takut akan kematian dan ganjaran di akhirat nanti.

Pada waktu itu, Athena adalah pusat filsafat dunia, Platon mendirikan *Academia*, dan Aristoteles mendirikan *Lyceum*. Epikuros mendirikan Sekolah Taman yang merupakan kombinasi dari sekolah filsafat dan komunitas yang mana para anggotanya melakukan sejumlah latihan-latihan prinsip hidup Epikurean. Epikuros berkumpul dan menjalin keakraban bersama suatu kelompok kecil (*Philoï*). Dalam bahasa Yunani, *Philoï* dapat diartikan sebagai 'anggota keluarga'. Tiga saudara Epikuros yang bernama Neoclas, Chairedemus dan Aristobulus merupakan anggota mula-mula komunitas filsafatnya.

Taman itu sangat egaliter, bukan saja terdapat wanita, namun juga orang-orang dari segala macam kelas sosial. Epikuros begitu dikenal oleh banyak teman-temannya sebagai orang yang baik. Epikuros meninggal 271 B.C. setelah menderita penyakit batu

ginjal selama 14 hari. Dalam sebuah surat yang ditulisnya sesaat sebelum meninggal, ia mengatakan bahwa kegembiraannya mengingat pembicaraan dengan teman-temannya membantu mengimbangi penderitaan fisiknya yang mengerikan.⁵ Hingga akhir hayatnya, kewajiban Epikuros adalah kepada manusia, bukan kepada dunia yang telah berbalik menjadi penuh celaka. Sekolah Tamannya tidak berpretensi untuk menyelamatkan dunia dan menyelamatkannya dari neraka yang dibuat sendiri. Ambisinya jauh lebih sederhana dan akhirnya jauh lebih manjur, yakni untuk memberi ruang bagi manusia di tengah-tengah neraka dengan memberinya tanah untuk tumbuh.⁶

Taman

Epikuros menawarkan Taman sebagai simbol masyarakat alternatif di mana lingkungan sosial dipahami sebagai sesuatu yang dibangun bersama teman-teman untuk melakukan pengajaran filosofisnya, di sana mereka dibebaskan dari ketakutan akan kematian dan para dewa.⁷ Sekolah taman sangat dikenal di Yunani pada saat itu selain *Academia* dan *Lyceum*. Ketiga sekolah itu mempunyai infrastruktur yang mirip rumah pribadi (sebagai tempat tinggal, terdapat perpustakaan dan tempat makan). Perbedaan utama di antara ketiganya yaitu dalam hal legal – sertifikat hak milik taman terdaftar atas nama Epikuros sendiri, dengan kata lain, taman itu adalah properti milik pribadi Epikuros.

Ini membuktikan perbedaan yang signifikan, karena hal itu berarti bahwa tidak seperti *Academia* dan *Lyceum*, Sekolah Taman tidak tunduk pada pengawasan pemerintah kota; Oleh karena itu sekolah pertama yang menikmati apa yang kita sebut hari ini "kebebasan akademik."⁸ Dengan statusnya sebagai milik pribadi, taman mencerminkan salah satu pokok filsafat Epikurean: apolitikisme atau menjaga jarak dari kehidupan politik. Di dalam komunitas taman tersebut, tidak ada prinsip 'harta milik teman berarti milik bersama'. Dukungan finansial terhadap kehidupan Epikuros dan teman-temannya berasal dari beberapa sumber, yaitu dari kontribusi sukarela, dan dari keluarga Epikuros sendiri.

2 Ibid., hal. 2.

3 Ibid., hal. 3.

4 Ibid.

5 Ibid., hal. 5.

6 Robert Pogue Harrison, *Gardens - An Essay on the Human Condition* (Chicago: University Of Chicago Press, 2008), hal. 82.

7 A. A. Long, *From Epikuros to Epictetus - Studies in Hellenistic and Roman Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2006), hal. 12.

8 Ibid., hal. 72.

Salah satu perintah utama Epikuros adalah ‘jangan pernah terlibat dalam aktivitas politik’.⁹

Taman Epikuros diatur sedemikian rupa. Pengaturan itu melambangkan hubungan Epikuros dengan masyarakatnya sendiri. Pengaturan yang sangat cermat itu tercermin dalam etika Epikurean dalam tiga prinsip. Pertama, pengaturan memberi individu suatu pemahaman yang memungkinkan mereka mengatur keinginan versi mereka, sehingga mereka selalu dapat memperoleh kesenangan dan ketenangan yang memadai untuk mengimbangi rasa sakit yang tak terhindarkan. Kedua, pengaturan itu memberi pendasaran untuk memahami keadilan, dan dengan demikian orang tidak melakukan apa pun untuk membahayakan kepentingan mereka sendiri atau orang lain. Ketiga, pengaturan itu melatih kepekaan orang dengan menunjukkan hubungan intrinsik antara kepuasan diri dan persahabatan, yang melibatkan kepedulian aktif bagi kebahagiaan orang lain.¹⁰

Epikuros tidak memiliki ambisi politik atau keinginan untuk terlibat dalam urusan polis. Karena itu dia membedakan dirinya dengan pemikir Yunani lain seperti Platon, Aristoteles, dan para Sofis – yang percaya bahwa hanya dengan menjadi anggota polis seseorang dapat memenuhi potensi diri dan menjadi manusia yang utuh dan bahagia, melalui depolitisasi konsep kebahagiaan dan memisahkan dari kaitannya dengan kewarganegaraan. Ajarannya menegaskan untuk “Kosongkan kata-kata filsuf yang tidak menawarkan terapi untuk penderitaan jiwa manusia.”¹¹ Epikuros percaya bahwa pergolakan dan pergulatan kekuasaan di polis harus dijaui dengan tegas. Filsafat, atau begitulah yang dia yakini, harus melayani kepentingan dari *Summum Bonum* – yang hidup, dan bukan kepentingan kota.¹²

Untuk memahami bagaimana taman Epikuros mencerminkan dan bahkan mewujudkan inti dari filsafatnya, pertama-tama kita harus ingat bahwa taman itu adalah seperti halnya dapur, dirawat oleh murid-murid Epikuros dan di tempat itu mereka memakan buah dan sayuran yang mereka tanam. Bukan demi buah-buahan dan sayuran saja, mereka rajin mengolah tanah. Aktivitas berkebun

mereka juga merupakan bentuk pendidikan mengenai alam: siklus hidup tumbuh-tumbuhan mulai dari pertumbuhan dan pembusukan, keseimbangan, serta interaksi yang seimbang antara bumi, air, udara, dan sinar matahari. Di taman ini, kosmos memanifestasikan harmoni yang lebih besar. Di sini jiwa manusia menemukan kembali hubungan esensinya dengan materi. Di sini makhluk hidup menunjukkan betapa mantapnya respons mereka terhadap perawatan dan pengawasan seorang tukang kebun yang penuh perhatian. Namun pelajaran yang paling penting adalah bahwa taman Epikurean diberikan kepada mereka yang cenderung berpikir bahwa kehidupan – dalam segala bentuknya – pada hakekatnya fana dan bahwa jiwa manusia berbagi nasib dengan apapun yang tumbuh dan lenyap di bumi. Dengan demikian taman tersebut memperkuat keyakinan Epikurean yang mendasar bahwa jiwa manusia menerima penanaman moral, spiritual, dan intelektual sebagaimana taman itu.¹³

Tujuan akhir dari pendidikan Epikurean bukanlah pencapaian kebijaksanaan atau keadilan tetapi pencapaian kebahagiaan. Epikuros memahami kebahagiaan sebagai kondisi pikiran dan meyakini bahwa kebahagiaan itu merupakan suatu *Ataraxia* (kurangnya gejala atau kekacauan mental, ketenangan atau kedamaian pikiran). *Ataraxia* dianggap sebagai tercapainya kenikmatan mental oleh kaum Epikurean, yang juga dianggap unsur utama kehidupan yang bahagia. *Ataraxia* juga dapat diartikan bebas dari masalah-masalah, bebas dari gangguan. *Ataraxia* adalah sikap mental yang kuat, yang sudah menyatu dengan hukum alam, tidak mengizinkan diri diganggu oleh yang fana. Anda dikatakan bahagia jika Anda bebas dari emosi negatif, rasa pahit, risau, iri hati, marah dan takut.

Etika

Pertanyaan dasar etika adalah: apa kebaikan tertinggi? lalu bagaimana kita mencapainya? Bagi Epikuros, “nikmat” merupakan ajaran inti.¹⁴ Epikuros menjadikan kenikmatan sebagai tujuan hidup. Sesuatu dikatakan baik apabila menghasilkan nikmat, dan dikatakan buruk apabila menghasilkan kesengsaraan – secara teknis hal itu disebut dengan *hedonisme*. Epikuros berpandangan bahwa suatu kesenangan dan penghindaran terhadap rasa sakit sebagai motivasi dan tujuan alami dari semua tindakan manusia (dan hewan).¹⁵ Yang dimaksud

9 Diskin Clay, *The Cambridge Companion to Epicureanism*, ed. James Warren (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), hal. 8.

10 Long, *From Epikuros to Epictetus - Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, hal. 199.

11 Ibid., hal. 26.

12 Ibid., hal. 73.

13 Ibid., hal. 74.

14 O’Keefe, *Epicureanism*, hal. 107.

15 Long, *From Epicurus to Epictetus - Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, hal. 187.

kenikmatan menurut Epikuros yaitu kenikmatan yang bertahan sepanjang hidup, bukan dalam waktu sesaat lantas hilang. Kita perlu hati-hati dalam menilai kenikmatan pada etika Epikuros, karena Epikurean menyatakan bahwa kenikmatan adalah kebaikan tertinggi, mereka sering dianggap “para sensualis yang tidak bermoral, sulit terkendali, sibuk mengumpulkan barang-barang dari toko-toko lokal sebelum menari-nari dengan tarian yang memalukan, menjijikkan, serta pesta pora.”¹⁶

Kaum Epikurean memprotes bahwa telah terjadi kesalahpahaman mengenai filosofi mereka. Bagi Epikuros kenikmatan mental lebih besar daripada kenikmatan fisik. Kenikmatannya lebih bersifat rohani daripada jasmani. Bagi Epikuros, jenis kenikmatan tertinggi adalah ketenangan, kebebasan dari rasa takut dan kecemasan. Jadi Epikurean menganjurkan untuk mengurangi keinginan diri dan hanya memenuhi keinginan alami dan kebutuhan yang mudah untuk dipenuhi, misalnya makanan dan minuman. Dalam hal tersebut, kebutuhan seseorang ada pada makanan dan minuman dan bukan pada hal yang tidak perlu dipenuhi, misalnya makanan dan minuman yang mahal dan mewah.

Ataraxia atau ketentraman jiwa, bebas dari hal-hal yang mengganggu merupakan hakikat nikmat. Nikmat di sini bersifat negatif, artinya manusia harus menghindarkan diri dari pengalaman yang menyakitkan, bebas dari keterikatan pada dunia luar, bebas dari hasrat yang menjadi penyebab dari rasa sakit dan penderitaan (*Aphateia*). Kebijaksanaan (*Phronesis*) dalam arti dapat memilih mana yang membawa rasa nikmat atau sakit, sifat penguasaan diri dalam memilih nikmat yang bukan sesaat lalu kemudian menderita, namun memilih menderita sesaat lalu menghasilkan kenikmatan jangka panjang, dan membatasi segala kebutuhannya merupakan anjuran-anjuran Epikuros, selain ajaran kepada manusia agar menarik diri dari kehidupan publiknya (*individualisme*). Terkait hal itu, ‘penarikan diri’ dari urusan publik perlu dipahami bukan sebagai pelarian, tetapi lebih sebagai retret yang berfokus kepada kedamaian batin. Ketika ruang publik tidak lagi memungkinkan untuk berkembang, amat penting untuk menemukan tempat khusus, namun tidak terlepas dari dunia.¹⁷ Perhitungan untuk menilai mana yang positif atau negatif sangat diperlukan. Sehingga dengan demikian, dengan menjalankan ajaran Epikuros manusia dapat mencapai nikmat, memaksimalkan ketenangan dan bebas dari penderitaan dalam dunia ini.

16 Ibid., hal. 117.

17 Harrison, *Gardens - An Essay on the Human Condition*, hal. 81.

4.1 Nikmat

Nikmat bagi Epikuros adalah ketiadaan rasa sakit. Oleh karena itu maka kunci kebahagiaan adalah menghilangkan sumber rasa sakit. Kita melakukannya dengan belajar dan mengantisipasi hal-hal yang membuat kita takut, cemas, dan frustrasi, dan juga dengan menggunakan pengetahuan yang kita miliki untuk menenangkan reaksi emosional kita. Epikuros memberikan empat solusi untuk mengatasi ketidakbahagiaan: 1. Jangan takut pada para dewa; Dewa-dewa terbentuk dari atom, namun mereka hidup di wilayah yang tidak terlalu bergejolak. Mereka hidup bahagia, tidak terganggu oleh kepedulian terhadap manusia. Tidak ada yang namanya ‘pemeliharaan ilahi’ dan tidak ada alasan bagi manusia untuk berpikir bahwa dewa-dewa akan marah atau tersenyum atas perbuatan kita. Oleh karena itu, kepercayaan akan takdir adalah takhayul dan hanya buang-buang waktu.

2. Jangan khawatir tentang kematian; Mengenai kekhawatiran akan kematian, Epikuros belajar dari atomisme Demokritos. Tidak ada sesuatu yang muncul dari ketiadaan. Bagian terkecil dari dunia adalah atom yang abadi, tidak berubah, tidak dapat dibagi. Atom jumlahnya tak terbatas, bergerak dalam kehampaan dan ruang tak terbatas. Jika tidak ada kehampaan, gerakan tidak mungkin terjadi. Gerakan itu tidak berawal. Atom bergerak dengan kecepatan konstan, akan tetapi dari waktu ke waktu mereka berbelok dan saling bertabrakan. Dari tabrakan atom-atom itulah segala sesuatu di langit dan di bumi menjadi ada. Belokan atom memungkinkan ruang untuk kebebasan manusia meski gerakan atom-atom itu acak dan tanpa tujuan. Atom tidak memiliki sifat selain bentuk, berat dan ukuran. Sifat-sifat benda yang terlihat bukanlah suatu ilusi, tetapi itu adalah sifat-sifat yang ada pada sifat dasar atom. Dunia berjumlah tak terbatas, beberapa mirip seperti dunia kita.¹⁸ Jiwa terdiri dari atom-atom yang berbeda dari yang lain. Pada saat kematian seseorang, jiwa berhenti memahami, dan atom menjadi semakin kecil dan lebih halus.¹⁹ Dalam pandangan Epikurean, ketakutan akan kematian ditempatkan dalam konteks tersendiri dengan mencoba untuk menunjukkan bahwa ketakutan itu adalah akar penyebab banyak sifat buruk manusia, seperti keserakahan, pembunuhan, iri hati, mengasihani diri sendiri, bunuh diri, dan pengkhianatan.²⁰ 3. Apa yang baik adalah apa yang mudah

18 Anthony Kenny, *Ancient Philosophy - Volume 1* (New York: Oxford University Press, 2006), hal. 95.

19 Ibid.

20 Epicurus, *The Art of Happiness* (London: Penguin Books, 2013), hal. 57.

didapat. 4. Optimisme bahwa sesuatu yang berat sekalipun niscaya dapat dipikul.²¹ Manusia adalah makhluk bebas yang terbentuk dari atom-atom otonom yang saling bergerak dengan suatu kecepatan, berbelok secara acak dan berbenturan dalam ruang hampa yang tak terbatas, oleh karena itu kita adalah penguasa atas nasib kita sendiri.²²

Dalam *Surat kepada Menoeceus* 128-129, Epikuros menegaskan bahwa kenikmatan adalah *arche* dan *telos* – yang awal dan yang akhir,²³ karena pengajaran terhadap kenikmatan, kita mengatur dan menyatukan semua pilihan rasional kita untuk kehidupan kita secara keseluruhan.²⁴ Dalam banyak hal, kita bisa menemukan kebaikan sesuatu dengan menemukan sasaran maupun tujuannya. Beberapa barang adalah barang instrumental, yaitu barang yang diinginkan demi kebaikan selanjutnya. Mengoleskan obat yang menimbulkan rasa panas ke lidah yang sedang sariawan merupakan sesuatu yang harus saya lakukan agar sembuh. Mengoleskan obat ke lidah menimbulkan kebaikan dari suatu tindakan. Obat oles itu tidak saya inginkan demi dirinya sendiri, saya menggunakannya untuk menyembuhkan lidah yang sedang sakit.

Aristoteles mengatakan bahwa kebaikan tertinggi haruslah kebaikan *intrinsik* dan bukan kebaikan *instrumental*; Sesuatu yang diinginkan hanya demi dirinya sendiri dan bukan untuk suatu hal lain. Epikuros menerima analisis teleologis Aristoteles tentang kebaikan, pendapatnya bahwa kebaikan tertinggi adalah apa yang dicari demi dirinya sendiri dan bukan demi kepentingan yang lain. Tapi penerimaan analisis itu tampak tidak sesuai dengan keinginannya. Bagaimanapun, salah satu tujuan utama dari Epikuros adalah untuk membuang penjelasan teleologis dari fenomena alam, termasuk jenis penjelasan teleologis dari fenomena biologi.²⁵ Bagi Aristoteles, mata memiliki tujuan untuk melihat, sementara pisau dirancang dan berfungsi untuk memotong benda lainnya, sehingga kita dapat mengatakan bahwa mata memenuhi tujuan ketika seseorang dapat melihat dengan baik. Epikuros menolak semua argumen ini. Manusia dan organnya, tidak memiliki tujuan yang melekat.

Pikiran kita tidak dibuat untuk berpikir, dan tangan kita tidak dibuat untuk menggenggam, meskipun pikiran kita dapat berpikir dengan baik dan tangan kita dapat menggenggam dengan baik, dan kita dapat menggunakan pikiran dan tangan kita untuk mendapatkan apa yang kita inginkan. Masing-masing bermanfaat, tetapi tidak dirancang, tidak seperti artefak.

Dalam hal kenikmatan, terdapat perbedaan antara kenikmatan *mental* dan *tubuh*. Ketika saya lapar, atau ketika saya menendang bola dengan sangat keras, saya sadar akan sesuatu yang keliru dengan kondisi tubuh saya. Ketika saya menikmati rasa kopi hangat, saya menyadari sesuatu yang baik terjadi pada tubuh saya saat itu yaitu tubuh saya menjadi lebih segar. Kenikmatan (*pleasure*) maupun rasa sakit (*pain*) mental berbeda dengan kenikmatan tubuh. Tidak terbatas pada saat ini saja, tapi merentang dari *masa lampau, sekarang, dan masa depan*. Ingatan-ingatan akan masa lalu yang menyedihkan dapat membuat sakit, dan ingatan akan suatu kenikmatan membuat bahagia. Epikuros mengajarkan orang-orang untuk melatih diri mereka mengingat kembali, mengingat-ingat memori yang indah sebagai cara agar kenikmatan selalu hadir dalam diri mereka. Epikuros sendiri melakukannya ketika dia sakit. Dia mengaku dapat bertahan dengan tenang dalam masa sakit ginjalnya dengan mengingat-ingat obrolan-obrolan filosofis dengan temannya.²⁶ Mengantisipasi masa depan dapat menyenangkan atau justru menyakitkan. Jika saya harus pergi untuk mencabut gigi saya oleh dokter gigi yang tidak kompeten yang melakukan prosedur buruk sebelumnya, kecemasan saya pada minggu menjelang prosedur mungkin dapat menyebabkan saya lebih menderita daripada operasi itu sendiri. Tapi jika saya menemukan dokter gigi kompeten yang direkomendasikan oleh teman-teman, saya akan menghadapi operasi dengan perasaan tenang karena memiliki cukup keyakinan bahwa dokter tersebut akan melakukan prosedur dengan baik.

Pembedaan berikutnya yaitu antara *kinetik* dan *katastematik*. Perbedaan ini akan dengan mudah dipahami dengan contoh berikut: ketika saya lapar, saya akan makan. Proses ketika saya mengecap, mengunyah, hingga menelan ini adalah proses pemuasan hasrat untuk makan dan mengisi tubuh saya dengan makanan. Proses itu disebut proses kinetik. Katastematik adalah ketika hasrat itu semua terpenuhi, dan kita senang bukan hanya dalam sensasi pancaindera, tetapi juga dalam keadaan terbebas dari rasa sakit atau keinginan. Epikuros

21 Lorraine L. Besser, *The Philosophy of Happiness: An Interdisciplinary Introduction* (New York: Routledge, 2021), hal. 6.

22 Kenny, *Ancient Philosophy - Volume 1*, hal. 95.

23 Epikuros, *The Art of Happiness* (London: Penguin Books, 2013), hal. 128-129.

24 Phillip Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory* (Ithaca: Cornell University Press, 1988), hal. 15.

25 O'Keefe, *Epicureanism*, hal. 112.

26 Ibid., hal. 118.

mengklasifikasikan Gembira (*Joy*) sebagai kenikmatan kinetik. Dan kenikmatan katastematik – kenikmatan bebas dari rasa takut, cemas dan rasa bersalah sebagai *Ataraxia*.

Dalam hal hasrat, Epikurean membagi hasrat menjadi tiga bagian: *Pertama*, alamiah dan perlu, misalnya hasrat untuk makan dan minum. *Kedua*, alamiah namun tidak perlu. Misalnya, makanan yang mewah dan melimpah. *Ketiga*, sia-sia dan hampa. Kebutuhan ini adalah lawan dari kebutuhan pertama. Misalnya, hasrat untuk terkenal, berkuasa, dan super kaya. Kemewahan (*luxury*), menurut Epikuros harus disambut, asalkan kepemilikannya tidak mengurangi pencapaian kita terhadap keadaan bebas sakit dan keadaan sulit dan juga asalkan seseorang memiliki sikap yang benar terhadap kemewahan: yaitu, untuk dinikmati jika ada, tetapi tidak merasa kehilangan dan dicari-cari jika tidak ada.²⁷ Kemewahan tidak harus dihindari. Tepatnya, menghindari kemewahan dikatakan bukan tujuan pada dirinya; Bahwa tidak ada bagian dari kehidupan Epikurean untuk menghindari kemewahan ketika hal tersebut datang. Sebaliknya, seseorang puas dengan yang sedikit, selalu siap untuk menyerahkan ke tatanan alami, sehingga menjaga ketenangan pikiran, dan kepuasan tubuh, dalam semua kemungkinan.²⁸

4.2 Persahabatan

Persahabatan sangat penting. Tahu bahwa kita memiliki persahabatan yang dapat kita andalkan, saling menjaga, serta saling merawat saat kita membutuhkan, dapat memberi kita ketenangan pikiran. Untuk mengembangkan persahabatan seperti itu, kita harus benar-benar dapat dipercaya sebagai teman, membantu teman-teman kita saat mereka membutuhkan, bahkan ketika kita membantu kita justru mendapat sedikit tambahan masalah. Kaum Epikurean mengatakan beberapa hal tentang persahabatan yang tampaknya bertentangan dengan hedonisme egois mereka²⁹ (yaitu pandangan bahwa apa yang diinginkan seseorang demi dirinya sendiri adalah kesenangannya sendiri), misalnya, orang bijak akan mencintai temannya sama seperti dirinya sendiri. dan akan rela mati demi temannya.

Epikuros memuji persahabatan dengan istilah luar biasa, ia menyebutnya: “kebaikan abadi”, yang “menari mengelilingi seluruh dunia, mengumumkan kepada semua bahwa kita harus bangun untuk suatu berkat”, “Ini karena persahabatan sejauh ini merupakan hal terbesar untuk membuat seluruh hidup kita diberkati.”³⁰ Bagi Epikuros, persahabatan terjadi karena kegunaannya. Alasan pokok yang diberikan oleh Epikurean mengenai betapa pentingnya persahabatan adalah bahwa “persahabatan itu memberi keamanan, dengan adanya teman-teman yang melindungi kita, hidup kita akan aman dari ancaman bahaya, dengan demikian kehidupan tanpa sahabat sangat berisiko.”³¹

Dalam hal persahabatan, Epikuros menaruh perhatian sangat berlebih pada keamanan diri. Bahkan orang yang telah membatasi hasratnya pun mesti khawatir tidak dapat memenuhi kebutuhannya jika dia harus melakukannya semuanya sendiri. Orang yang bijak berharap memiliki sahabat sehingga dia punya seseorang yang hadir ketika dia sakit dan menolong ketika dia di penjara atau sudah jatuh miskin.³² Di situ perlu dilihat bahwa persahabatan Epikurean bersifat komunal. Fokusnya bukan pada interaksi satu-satu antara teman-teman, tetapi pada bagaimana memiliki jaringan teman yang saling menjaga satu sama lain sehingga bermanfaat bagi semua orang. Mempunyai teman akan menolong kita terhindar dari penderitaan tubuh maupun tekanan mental. Ketika teman kita menolong di saat sulit, pada saat kita sakit, merupakan suatu hal yang baik bagi tubuh kita dan membantu kita mencapai *Aponia* – kurangnya tegangan pada tubuh. Bukan persahabatan sebatas kenikmatan tubuh saja, persahabatan juga dalam hal *intelektual*. Persahabatan di antara Epikurean menekankan pemikiran filosofis, menyediakan model perilaku yang dapat dicontoh sehingga membantu mencegah berkembangnya keinginan yang sia-sia. Epikuros mengajarkan untuk melatih ajaran etisnya dengan teman-teman yang sepaham untuk menghindari gangguan.

27 Raphael Woolf, *The Cambridge Companion to Epicureanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), hal. 160.

28 Ibid., hal. 162.

29 O’Keefe, *Epicureanism*, hal. 108.

30 Ibid., hal. 147.

31 Ibid., hal. 148.

32 Ibid.

Penutup

Hingga saat ini kedua etika, yakni *Deontologis* dan *Teleologis* begitu sangat diperhatikan. Deontologis, di mana kualitas etis sebuah tindakan bukan tergantung pada imbas tindakan itu, melainkan tindakan itu sendiri salah atau benar dalam arti moral – tanpa melihat pada akibatnya. Teleologis, tindakan menjadi benar dalam arti moral apabila akibatnya baik, salah apabila akibatnya salah. Etika Epikuros ingin menawarkan cita-cita kehidupan yang tenang tanpa gangguan, dalam hal ini sangat erat dengan teleologis, jika dalam teleologis Aristoteles tindakan adalah benar sejauh mengarah kepada kebahagiaan, maka pada Epikuros, kenikmatan adalah kebaikan tertinggi – Epikuros menjadikan kenikmatan sebagai tujuan hidup. Sesuatu dikatakan baik apabila menghasilkan nikmat, dan dikatakan buruk apabila menimbulkan kesengsaraan. Sangat penting untuk diketahui bahwa Epikuros tidak berkomitmen pada suatu kemewahan, sejauh yang dipilih kesederhanaan, dan itu memberi pemiliknya kehidupan yang lebih bahagia. Dia memberi tahu kita bahwa kebebasan dari rasa sakit tubuh dan tekanan mental adalah “tujuan hidup penuh berkat.”³³ Epikuros menawarkan cita-cita kehidupan yang tenang tanpa gangguan.

Dari uraian-uraian di atas tentu ada celah yang perlu dikritisi. Dalam hal kenikmatan (yang dicapai dengan menarik diri dari kehidupan publik) adalah kebahagiaan tertinggi, apakah tetap disebut kebahagiaan jika dalam kenikmatan tersebut ada orang-orang yang kelaparan dan sangat butuh uluran tangan di depan mata kita? Doktrin bahwa kenikmatan adalah kebaikan etis tertinggi menimbulkan kesalahpahaman karena ambiguitas dari istilah “kenikmatan”. Epikureanisme disalahartikan sebagai sensualis dan “tinggi hati” oleh saingan dan pencela mereka, baik kuno maupun modern;³⁴ Karena “kesenangan” telah menjadi “kata yang kotor” di mata banyak moralis dan orang awam di semua periode sejarah.

“Epikurean yang ketat itu agak asketis dan bahkan puritan, baik dalam pengajaran maupun dalam praktik, dan fakta ini berlaku pada siapa pun yang membaca teks-teks dengan simpatik. Epikuros menganggap “kesenangan” sebagai lawan dari “rasa sakit” dengan kata lain, baginya kesenangan berarti tanpa rasa sakit, atau relatif tidak adanya rasa sakit dalam pikiran dan tubuh, yaitu kenyamanan

fisik atau kesejahteraan dan ketenangan pikiran. Kehidupan yang baik, dengan demikian, adalah kehidupan sederhana yang setiap hari berlangsung”.³⁵

Dalam doktrin Epikurean, Taman adalah tempat untuk menarik diri dari hiruk-pikuk dunia guna mencapai kenikmatan dan ketenangan batin. Dari situ timbul pertanyaan, apakah kita dapat tetap tenang mendengar panggilan tetangga yang hidupnya penuh kepedihan, dan terus menarik diri dari kehidupan publik walaupun tahu bahwa keserakahan mengakibatkan orang banyak menjadi susah? Menutup diri dari gangguan orang lain, mengelak dari panggilan tanggung jawab, apakah mempunyai makna dan membahagiakan demi kenyamanan fisik atau kesejahteraan dan ketenangan pikiran sendiri? Apakah pengorbanan diri, rela berjuang demi keadilan untuk orang-orang yang tertindas dan terpinggirkan lantas tidak memiliki tempat? Semangat altruistik dari Mill “*greatest good for the greatest number*” jauh berbeda dari ‘penarikan diri’ Epikuros: “Mundur dari dunia; Hindari rasa sakit dan bahaya; Cari sendiri keamanan dan ketenangan.”³⁶

Altruisme yang konstruktif dan teori kebahagiaan yang egosentris cukup jelas dari Epikuros tentang keadilan (dan ketidakadilan), yang mungkin merupakan nilai sosial yang paling penting. Di dalam komunitas Epikurean, para anggota berusaha untuk mewujudkan prinsip-prinsip Epikureanisme dengan baik, terutama pandangannya tentang keadilan.³⁷ Orang yang adil adalah orang yang tidak terganggu oleh hasratnya, sementara orang yang tidak adil justru sebaliknya. Ketenangan batin sangat penting. Keadilan tidak pernah menjadi sesuatu dalam dirinya sendiri. Keadilan adalah semacam perjanjian untuk tidak melukai atau dilukai, dibuat ketika orang bergaul satu sama lain, kapan saja di dalam suatu komunitas.³⁸ Dari situ terlihat bahwa keadilan bagi Epikuros bukan kontrak untuk memastikan kebahagiaan umum, kedamaian dan kemakmuran seluruh komunitas. Keadilan adalah suatu kontrak dalam arti bahwa suatu polis adalah suatu alat kontrak untuk menjamin saya terhindar dari rasa sakit pribadi demi adanya keamanan dan kebahagiaan pribadi saya. Keadilan menurut Epikuros adalah baik semata-mata karena kondusif untuk ketenangan diri, yang merupakan nilai Epikurean tertinggi.

35 Ibid.

36 Ibid., hal. 66.

37 O’Keefe, *Epicureanism*, hal. 146.

38 Ibid.

33 Epikuros, *The Art of Happiness*, hal. 128-129.

34 Ibid., hal. 61.

Dalam hal Persahabatan—yang bagi Epikuros sangat penting dan juga merupakan ‘kebaikan abadi’—persahabatan dinilai hanya berdasarkan kegunaan pada suatu keamanan diri sendiri agar kita tidak disakiti. Cinta kasih, saling menopang, kesetiaan, rela berkorban, sahabat dalam berbagi suka dan duka absen dalam pandangan Epikuros mengenai persahabatan, semua hanya direduksikan hanya soal manfaat, keamanan diri dan terhindar dari penderitaan tubuh. Apakah hidup privat yang ditawarkan Epikuros ini tepat jika disebut kebahagiaan? Tidak ada yang sempurna di bawah Matahari—ada celah pada etika Epikuros. Celah-celah itu perlu kita tambal dan hidupi dengan hal-hal baik yang direfleksikan dan perlu diamankan kepada orang lain. Etika Epikuros bukan ajaran yang jahat, kerangkanya terlalu sempit untuk membuka visi ke arah kebahagiaan.³⁹

Daftar Pustaka

- Besser, Lorraine L. *The Philosophy of Happiness - An Interdisciplinary Introduction*. New York: Routledge, 2021.
- Clay, Diskin. *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Edited by James Warren. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Epicurus. *The Art of Happiness*. London: Penguin Books, 2013.
- Harrison, Robert Pogue. *Gardens - An Essay on the Human Condition*. Chicago: University Of Chicago Press, 2008.
- Kenny, Anthony. *A New History Of Western Philosophy, Vol. 1 - Ancient Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Long, A. A. *From Epicurus to Epictetus - Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Magnis-Suseno, Franz. *13 Tokoh Etika - Sejak Zaman Yunani Sampai Abad Ke-19*. Yogyakarta: Kanisius, 1997.
- Mitsis, Phillip. *Epicurus' Ethical Theory*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.
- O'Keefe, Tim. *Epicureanism*. London: Routledge, 2014.
- Woolf, Raphael. *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

29 Franz Magnis-Suseno, *13 Tokoh Etika – Sejak Zaman Yunani Sampai Abad Ke-19* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), hal. 52.

Kemolekan yang Ambivalen: Membaca Lukisan *Mooi Indie* dengan Perspektif Pascakolonialisme

Yohanes De Britto Wirajati

yohanes@isi-ska.ac.id

Fakultas Seni Rupa dan Desain Institut Seni Indonesia Surakarta

Abstract

The period where mooi indie painting works well-spread in the Dutch East Indies is a part of the Indonesian history of art that tells the story of the meeting between the technical and aesthetics of western art with the idea of the beauty of the Dutch East Indies (Indonesia) panorama. This article then analyzes certain periods using a postcolonialism theoretical perspective to answer several questions, namely: (1) What kind of description can be made about mooi indie painting? (2) What socio-cultural symptoms can be used as the basis for the argument? and (3) How does this mooi indie painting move art dialogue in Indonesia? By using the method of literature study and deconstruction approach as its framework, it was concluded that mooi indie painting is a good example to embody the ambivalence phenomenon of colonized subjects due to patterns of patron-client relationships in the art world of the Dutch East Indies. The implication was that the natural beauty and exoticism of the Dutch East Indies people manifested in the objects of Mooi indie paintings further emphasized the Dutch East Indies as "East" which was constructed through the perspective of European Orientalism, especially the Dutch, as "West".

Abstrak

Periode merebaknya karya-karya lukis *mooi indie* di Hindia Belanda merupakan sebuah potongan sejarah seni rupa Indonesia yang bercerita mengenai pertemuan antara teknik dan estetika seni rupa barat dengan gagasan tentang moleknnya panorama Hindia Belanda (Indonesia). Artikel ini kemudian menganalisis periode tertentu dengan menggunakan perspektif teoritis Pascakolonialisme untuk menjawab beberapa pertanyaan, yaitu: (1) Uraian macam apa yang dapat disusun tentang seni lukis *mooi indie*? (2) Gejala sosial-budaya apa yang dapat dijadikan landasan argumentasi? dan (3) Bagaimana seni lukis *mooi indie* tersebut menggerakkan dialog seni rupa di Indonesia? Dengan menggunakan metode studi pustaka dan pendekatan dekonstruksi sebagai kerangka kerjanya, maka didapatkan kesimpulan bahwa seni lukis *mooi indie* adalah contoh yang baik untuk mengejawantahkan fenomena ambivalensi subjek terjajah akibat pola hubungan patron-klien pada relasi dalam medan

seni rupa Hindia Belanda. Implikasinya, keindahan alam dan eksotisme penduduk Hindia Belanda yang termanifestasikan dalam objek-objek lukisan *mooi indie* semakin menegaskan Hindia Belanda sebagai "Timur" yang dikonstruksi melalui cara pandang Orientalisme ala orang-orang Eropa, khususnya Belanda, sebagai "Barat".

Keywords: *mooi indie, postcolonialism, ambivalency, patron-client*

Pendahuluan

Periode seni lukis *mooi indie* merujuk kepada sebuah masa ketika kecenderungan aliran naturalis, berkelindan dengan sentuhan impresionis dan romantisme, menjadi arus utama dalam penciptaan karya seni lukis di Hindia Belanda (Indonesia era kolonial). Kata *mooi indie* berasal dari bahasa Belanda yang dapat diterjemahkan menjadi Hindia (*indie*) yang molek atau bagus (*mooi*). Penggunaan kata ini mengarah kepada respon terhadap pemandangan alam Hindia Belanda yang dipandang eksotis dan sarat akan keindahan oleh para pelukis ekspatriat, masyarakat Eropa. Istilah ini pertama kali digunakan pada proyek reproduksi karya pelukis Fredericus Jacobus van Rossum dan Chappel tahun 1930 (Malna, 16 Agustus 2021).

Merujuk pada penelitian terdahulu yang relevan, ahli sejarah seni Helena Spanjaard (2018: 41) menuliskan bahwa pada periode 1900-1942 di Hindia Belanda terjadi perkembangan kebutuhan kultural masyarakat elit kolonial yang berdampak pada kelahiran bentuk seni lukis *mooi indie*. Secara garis besar, masih merujuk Spanjaard (2018: 41), seni lukis *Mooi Indie* memiliki nilai guna untuk "memberikan sebuah gambaran Hindia yang memberikan kepuasan publik Indis terhadap harapan eksotis dan keindahan". Penggunaan kata "publik Indis" ini merepresentasikan orang-orang Eropa dan orang-orang Indo (berdarah campuran Eropa) yang lahir dan dibesarkan di Hindia Belanda.

Pada referensi berbeda dengan tema yang sama, Agus Burhan (2008:16), dengan mengutip Robert van Niel (1984:18), menuliskan bahwa awal tahun 1900 terjadi gelombang besar kedatangan pengu-

saha Eropa ke Batavia (Jakarta) akibat penerapan sistem politik ekonomi liberal sejak tahun 1870 oleh pemerintahan kolonial Hindia Belanda. Mobilisasi besar-besaran ini tidak hanya membawa dampak di bidang sosial politik dan ekonomi, namun juga merembes sampai ke bidang kebudayaan. Populasi masyarakat Eropa yang mencapai 24.500 orang di Batavia tahun 1900 (Burhan, 2008: 18) memungkinkan terjadinya perkawinan silang yang melahirkan kelompok masyarakat baru, yaitu masyarakat indis. Dinamika sosial budaya di Batavia yang sedemikian rupa kemudian menjadi lahan subur bagi lahirnya seni lukis *mooi indie*, gaya seni lukis yang mencerminkan imajinasi kekaguman masyarakat Eropa dan indis di Hindia Belanda atas eksotisme pemandangan alam sekitarnya yang sudah disinggung sebelumnya.

Pada lokasi yang lain, beberapa perdesaan di pulau Bali yang menjadi domisili para pelukis ekspatriat dari Eropa juga menjadi salah satu kutub perkembangan kecenderungan seni lukis *mooi indie*. Gelombang kedatangan pelukis-pelukis Eropa ini, menurut Agus Burhan (2008: 30-31), mulanya dilakukan oleh pelukis ternama kala itu, W.O.J. Nieuwenkamp pada tahun 1904. Gelombang kedatangan selanjutnya kemudian terjadi tahun 1912 dalam eksodus yang dilakukan William Dooyewaard dan Roland Strasser. Nama lain yang kemudian juga berlabuh dan menetap di Bali adalah Walter Spies dan Rudolf Bonet. Masih dalam tulisan Agus Burhan (2008: 31) kehadiran pelukis-pelukis Eropa di Bali ini lalu memunculkan interaksi, di bidang artistik, dengan kelompok pelukis lokal Bali yang tergabung dalam perkumpulan Pita Maha.

Dalam kedua referensi utama ini (Spanjaard: 2018 & Burhan: 2008), ada intensi yang mencolok untuk memposisikan kemunculan periode seni lukis *mooi indie* sebagai dampak dari menyebar dan meluasnya cara pandang Orientalisme di kalangan orang-orang Eropa. Spanjaard (2016: 8), menuliskan dalam satu paragraf di bagian awal disertasinya yang dibukukan, bahwa “pembelajaran orang-orang Barat terhadap seni Timur selalu berdasarkan sudut pandang Eropasentris yang sangat kuat”. Kondisi ini kemudian dibaca Spanjaard dengan meminjam perspektik Edward Said perkara Orientalisme. Implikasinya, Timur (dalam konteks ini Hindia Belanda) sebagai sebuah dunia tersendiri, kebudayaannya dikonstruksi berdasarkan dominasi cara pandang eropasentris. Oleh karena itu, dalam disertasinya, Spanjaard (2018) cenderung mendudukan kemunculan lukisan *mooi indie* sebagai dampak lanjutan dari monopoli cara pandang orientalisme atas kemisteriusan dunia Timur.

Sedangkan, Agus Burhan (2008: 100) menuliskan bahwa wajah seni lukis di Hindia Belanda awal

abad ke-XX terbentuk atas “pengaruh pelukis-pelukis Belanda yang sedang dipengaruhi tren impresionisme dan semangat Orientalisme”. Kondisi ideologis dan pragmatis yang sedemikian rupa inilah yang kemudian menyusun konfigurasi penampang seni lukis era itu, yang salah satunya berdampak pada kehadiran karya seni lukis *mooi indie*.

Pembahasan dalam artikel ilmiah ini kemudian mengambil posisi untuk merespon pernyataan kedua akademisi tersebut. Penelitian artikel ilmiah ini akan menjadikan eskalasi cara pandang Orientalisme sebagai titik berangkat pembahasan. Akan tetapi, pembahasan yang dilakukan akan berfokus pada dialog wacana yang muncul dalam medan seni rupa Indonesia dengan menggunakan perspektif Pascakolonialisme, khususnya konsep ambivalensi. Analisis akan berkuat pada identifikasi sikap mental kemenduaan (ambivalensi) pada praktik, perbincangan, dialog dan teks yang merespon karya dari 4 sosok pelukis *mooi indie* Indonesia, yaitu Abdullah Suriosubroto, Wakidi, Mas Pirnadi dan Basuki Abdullah.

Bermula dari latar belakang yang demikian, maka dapat dikatakan bahwa kemunculan periode seni lukis *mooi indie* tidak bisa dilepaskan dari berbagai fenomena sejarah kolonialisme di Hindia Belanda. Gaya seni lukis *mooi indie* lahir dari dinamika masyarakat kolonial yang kompleks, dalam sebuah situasi silang budaya dan intersubjektivitas. Oleh sebab itu, kesenjangan penelitian yang ingin direspon dalam artikel jurnal ilmiah ini, antara lain, adalah: dengan perspektif Pascakolonialisme, khususnya dalam konteks fenomena ambivalensi, uraian macam apa yang dapat disusun tentang seni lukis *mooi indie*? Gejala sosial-budaya apa yang dapat dijadikan landasan argumentasi? Dan bagaimana seni lukis *mooi indie* tersebut menggerakkan dialog seni rupa di Indonesia?

Berdasarkan kesenjangan penelitian ini, maka menjadi jelas bahwa yang menjadi tujuan dari penelitian adalah memeriksa kembali dan mengejawantahkan fenomena Pascakolonialisme, ambivalensi, yang muncul sebagai fenomena sosial-budaya dalam tren seni lukis *mooi indie* di Hindia Belanda. Maka, terkait dengan kontribusi penelitian, artikel ilmiah ini merupakan bentuk kontribusi wacana terkait dengan kajian budaya atas fenomena periode seni lukis *mooi indie* dalam sejarah seni rupa Indonesia.

Metode Penelitian

Penelitian ini tergolong jenis penelitian kualitatif yang menggunakan pendekatan dekonstruksi. Tujuan dari penggunaan pendekatan dekonstruksi dalam penelitian ini adalah membongkar ketidakstabilan makna di balik sebuah teks. Dalam

pendekatan dekonstruksi, karya seni rupa dapat dianggap sebagai teks (Sumartono, 2017: 204). Titik berat dalam pendekatan dekonstruksi ini adalah; mempelajari hal-hal yang termarginalkan dan bagaimana kondisi marginal ini menghadirkan yang dianggap sentral, serta menginterpretasikan teks (karya seni) untuk menemukan hubungan kontradiktori yang dapat menghidupkan kembali konflik-konflik dalam teks tersebut (Sumartono 2017: 206-207).

Terkait dengan lokasi, penelitian ini dilakukan secara *asynchronous*, percampuran antara daring dan luring. Penelitian daring dilakukan dengan mengakses koleksi dokumen digital dari Indonesia Visual Art Archives pada laman web ivaa-online.org. Sedangkan, penelitian luring dilakukan pada beberapa perpustakaan perguruan tinggi, yaitu Perpustakaan Universitas Sanata Dharma Yogyakarta, yang terletak di Jl. Affandi, Sleman, D.I. Yogyakarta dan Perpustakaan Institut Seni Indonesia Surakarta, Ring Road Mojosongo, Jebres, Kota Surakarta, Jawa Tengah.

Sumber data dari penelitian ini adalah buku referensi, artikel ilmiah dan artikel media massa yang berkaitan dengan konteks sejarah seni lukis Indonesia, seni lukis *mooi indie* dan kajian pascakolonial. Untuk pengumpulan data, dalam penelitian ini digunakan metode studi pustaka. Pemilihan metode tersebut merupakan wujud upaya untuk melakukan pembacaan komprehensif terhadap beberapa karya ilmiah terdahulu dengan topik serupa. Tujuan dari studi pustaka ini adalah mendapatkan konteks dari wacana seni rupa *mooi indie* agar didapatkan sebuah konteks persoalan yang relevan.

Seperti yang telah disampaikan pada bagian akhir Pendahuluan, penelitian ini kemudian menggunakan perspektif Pascakolonial sebagai teropong analisisnya. Pascakolonial merupakan sebuah kajian teoritis yang digunakan untuk memeriksa kembali proses perjumpaan kolonial (baca: penjajahan) yang melahirkan daerah-daerah koloni beserta penduduknya. Kajian ini berupaya untuk mengungkapkan pola relasi kuasa dan implikasinya pada perjumpaan kolonial tersebut, antara penjajah (*colonizer*) dengan komunitas yang terjajah (*colonized*).

Ania Loomba (2016: 2-3), dalam bukunya yang berjudul *Kolonialisme/Pascakolonialisme*, menuliskan bahwa Kolonialisme tidak hanya perkara penaklukan tanah/wilayah dan penjarahan atas harta benda rakyat terjajah oleh penjajah. Namun, Kolonialisme juga merupakan persoalan kultur, terkait re-konstruksi budaya masyarakat yang dilakukan oleh penjajah kepada kelompok masyarakat yang terjajah.

Berangkat dari perspektif ini, ada dua konsep teoritis yang digunakan sebagai kacamata analisis, yaitu konsep relasi patron-klien dan konsep sikap ambivalensi. Merujuk pada konsep teoritis yang diungkapkan oleh James C. Scott (1972), hubungan patron-klien dapat dipahami sebagai berikut;

The patron-client relationship-an exchange relationship between roles-may be defined as a special case of dyadic (two-person) ties involving a largely instrumental friendship in which an individual of higher socioeconomic status (patron) uses his own influence and resources to provide protection or benefits, or both, for a person of lower status (client) who, for his part, reciprocates by offering general support and assistance, including personal services, to the patron. (Scott, 1972: 92).

Hubungan patron-klien adalah relasi antara dua orang, di mana salah satu pihak yang memiliki status sosial-ekonomi berperan sebagai patron dan pihak lain yang memiliki status sosial-ekonomi lebih rendah menjadi klien. Patron mempergunakan pengaruh dan sumber daya yang dimilikinya untuk memberikan perlindungan dan dukungan bagi kliennya. Sedangkan, klien membalas perlakuan patron tersebut dengan memberikan pelayanan personal kepada patronnya. Loyalitas kemudian menjadi kata kunci yang menggambarkan hubungan patron-klien ini.

Dalam konteks perspektif Pascakolonialisme ini, hubungan patron-klien dapat digunakan untuk mengidentifikasi munculnya sikap mental yang mendua dalam diri masyarakat terjajah (*colonized people*). Sikap mental yang mendua ini disebut dengan ambivalensi. Dalam penelitian ini, pembacaan atas hubungan patron-klien dalam wacana seni lukis *mooi indie* akan menjadi landasan untuk menunjukkan kondisi ambivalen yang hadir dalam diri subjek kalangan pelukis *mooi indie* yang non-Eropa.

Pembahasan

1. Penafsiran Subject Matter Lukisan Mooi Indie

Karya lukis *mooi indie* memiliki ciri khas utama yang dapat diidentifikasi pada *subject matter* dalam penampilan visualnya. Burhan (2008) menuliskan tentang *subject matter* lukisan *mooi indie* sebagai berikut:

“... Subjek maternya adalah pemandangan alam yang dihiasi gunung, sawah, pepohonan, aneka bunga, telaga, pantai dan pohon-pohon kelapa [...] kecantikan dan eksotisme wanita-wanita pribumi, [...] laki-laki pribumi [...] sebagai orang desa, penari atau sebagai bangsawan yang direkam pada seting suasana Hindia Belanda.” (Burhan (2008:36-37)

Komponen-komponen visual di atas kemudian dibalut dengan pewarnaan dan pencahayaan yang cerah, garis-garis halus dan komposisi formal yang seimbang. Ciri visual lukisan *mooi indie* yang sedemikian rupa kemudian diinterpretasikan sebagai gaya lukis Naturalis dan Impresionis, yang digunakan oleh Burhan (2008: 32) setelah melakukan penyesuaian dengan arus utama terminologi sejarah seni rupa modern Eropa. Ekspresi yang muncul dari lukisan-lukisan *mooi indie* ini adalah *suasana tenang, romantis, eksotis, religious, pathos, kengerian dan sebagainya* (Burhan, 2008: 33).

Spanjaard (2018: 33-39) kemudian menggambarkan dengan jelas bahwa cara pandang “Barat” sungguh menjadi landasan dari bagaimana visualisasi “Timur” dikonstruksikan.

“Seni Timur (bangunan-bangunan momen klasik dan tradisional) dipandang dari sudut pandang perspektif Barat. Perspektif ini didasarkan pada berbagai pendapat positivitis mengenai “kemajuan” dan peranan yang diberikan oleh Barat sendiri. Cara yang dipergunakan oleh para seniman Barat dalam menggambarkan Timur ialah sesuai dengan urutan gaya yang terjadi di dalam sejarah seni Barat yaitu klasisisme, realisme dan romantik.” (Spanjaard, 2018: 39).

Atas dasar interpretasi ini, maka kehadiran seni lukis *mooi indie* dengan seluruh ciri khas visualnya menjadi manifestasi dari upaya memuaskan publik Indis atas ekspektasi mereka terhadap kemolekan alam Hindia Belanda. Spanjaard (2018: 43) kemudian menutup interpretasinya terhadap seni lukis *mooi indie* ini dengan kalimat yang sangat kuat, “seni *mooi indie* didasarkan pada prinsip-prinsip Barat, abad ke-19, akademis dan oleh karena itu berkarakter konservatif dan kolot”.

Kecenderungan cara pandang Barat dalam seni lukis *mooi indie* ini kemudian terbawa masuk ke Hindia Belanda tidak hanya oleh kedatangan pelukis Eropa. Namun, salah satu agensi pribumi yang punya pengaruh yang kuat dalam semakin memperkenalkan cara pandang Barat ini dalam seni lukis adalah Raden Saleh Syarif Bustaman (1811-1880).

2. Kepulangan Raden Saleh dari Eropa

Akhir abad XIX (1880-1900) menjadi era yang berpengaruh besar pada dinamika sosio-humaniora di Hindia Belanda. Sejak infiltrasi aktivitas perdagangan kolonial Belanda di abad ke-17, pada periode ini dominasi kekuasaan kolonial telah semakin mapan. Dominasi kekuasaan yang berlangsung tidak hanya pada ranah ekonomi dan politik saja, namun juga menembus aspek seni budaya, termasuk juga ranah seni lukis. Peristiwa kepulangan Raden Saleh dari

studinya di Eropa menjadi bukti kuat atas klaim ini.

Merujuk pada tulisan sejarawan Peter B. R. Carey (1982), tahun 1829 menjadi awal mula studi maestro Raden Saleh di benua biru, Eropa untuk mengenyam pendidikan dan pelatihan sebagai pelukis selama 23 tahun (Rizal (ed.), 2009: 85). Perjalanan studinya ini direkomendasikan langsung oleh guru sekaligus patron Raden Saleh dalam melukis, yaitu pelukis Auguste Antoine Joseph Payen. Setelah mengembara selama 23 tahun di Belgia, Belanda, Perancis dan wilayah Eropa lainnya, Raden Saleh kemudian kembali ke Hindia Belanda dengan membawa serta pengetahuan dan keterampilan yang telah dipelajarinya itu pada tahun 1851.

Sebagai seorang pelukis, praktik artistiknya kemudian menjadi rujukan yang kuat pengaruhnya. Dapat dikatakan, Raden Saleh adalah satu-satunya orang Jawa saat itu yang punya pengalaman mengenyam pendidikan seni lukis secara serius di Eropa dan dapat menembus kalangan pergaulan bangsawan kelas atas di benua tersebut. Atas dasar pengalaman ini, Raden Saleh kemudian tidak hanya menunjukkan kematangan praktik artistiknya kepada publik Hindia Belanda, namun juga gaya hidup ala Eropa yang serba mewah dan monumental.

Dalam konteks gaya hidup Raden Saleh tersebut, sudah dapat diidentifikasi adanya fenomena Pasakolonialisme. Dalam tulisannya yang diterbitkan kembali dalam buku *Raden Saleh: Anak Belanda, Mooi Indie dan Nasionalisme*, berjudul *Raden Saleh: Bangsawan, Pelukis dan Ilmuwan* (judul asli “Raden Saleh: Aristocrat, Painter and Scientist”), Harsja W. Bachtiar (2009: 9) memaparkan salah satu temuannya tentang gaya berpakaian Raden Saleh ketika berada di Eropa. Berdasarkan arsip berupa nota-nota pembelian pakaian yang diteliti, dituliskan analisis sebagai berikut:

Selain itu, bon-bon belanjanya (Raden Saleh) yang sekarang disimpan di Arsip Kenegaraan Umum Kerajaan ternyata dapat memberikan informasi mengenai gaya hidupnya saat itu. Pakaian Raden Saleh ketika itu sangat lumayan. Ia memakai mantel musim dingin Rusia berwarna hijau yang sangat bagus, rompi berbunga-bunga, jaket berwarna zaitun muda dan celana panjang dengan rompi yang senada warnanya. Raden Saleh juga memakai sebuah kemeja Inggris dengan batist jabots. Pada saat itu, kemeja dengan wiru semacam ini merupakan bagian indah dari pakaian pria-pria terhormat. (Bachtiar, 2009: 9)

Temuan ini dapat dibaca sebagai upaya Raden Saleh untuk memantaskan tampilannya, sehingga dapat diterima oleh kalangan kelas atas di Eropa. Pada satu perspektif tertentu, fenomena ini dapat diposisikan sebagai fenomena mimikri, keasyikan

seorang subjek melakukan imitasi elemen budaya, bermain-main dengan kondisi sikap mental yang ambivalen (Taum, 2017: 75). Selain pengaruh kuat Raden Saleh ini, semakin solidnya cara pandang Eropa yang romantis dalam seni lukis di Hindia Belanda juga merupakan pengaruh gelombang kedatangan tukang gambar dan pelukis Eropa pasca masa hidup sang Pangeran Jawa.

3. Kedatangan Tukang Gambar dan Pelukis Eropa ke Hindia Belanda

Memasuki akhir abad XIX, gelombang kedatangan pelukis-pelukis Eropa ke Hindia Belanda terjadi cukup masif. Kota seperti Batavia (Jakarta) dan juga wilayah pedesaan di Bali menjadi tempat mereka berlabuh dan memulai praktik seni lukisnya. Ada beberapa analisis yang muncul terkait mobilisasi pelukis-pelukis Eropa ke Hindia Belanda dan pengaruh artistik yang dibawanya ini.

Pertama, para tukang gambar amatir yang umumnya orang-orang Belanda ini didatangkan untuk kepentingan pemerintahan kolonial, yaitu dokumentasi penampang alam dan kondisi masyarakat di Hindia Belanda. Pekerjaan mereka antara lain adalah menggambar berbagai macam flora endemik Hindia Belanda sampai pada morfologi dari berbagai suku masyarakat yang ada untuk dilaporkan ke pusat pemerintahan di Belanda.

Salah satu agensi yang tampil menonjol pada kerja-kerja pendokumentasian ini adalah Komisi Reinwardt (1816), sebuah tim riset yang diketuai oleh guru besar dari Athenaeum Illustrae di Amsterdam, Casparus Georgius Carolus Reinwardt (1773-1854). Tim ini beranggotakan “*juru gambar seni Adrianus Johannes Bik (1790-1872, Jannes Theodoor Bik (1796-1875) dan pelukis seni Payen yang berasal dari Brussel*” (Spanjaard, 2018: 30). Komisi Reinwardt ini menjadi agensi perintis hadirnya komisi-komisi serupa yang bekerja untuk kebutuhan ilmiah. Kehadiran komisi ilmiah tersebut kemudian membawa masuk pula aliran romantisisme dalam praktik melukis di Hindia Belanda. Hal ini dicatat oleh Spanjaard (2018: 32) dengan mengutip tulisan dari N. Krom (1920), berjudul *Inleiding tot de Hindoe-Javaanse Kunst*.

Kedua, Burhan (2008: 25-27) juga menuliskan bahwa mobilisasi para tukang gambar dan pelukis ekspatriat dari Eropa ke Hindia Belanda ini adalah dampak dari kebutuhan akan kerja-kerja ilmiah, baik V.O.C. ataupun pemerintahan Hindia Belanda sendiri. Kehadiran para tukang gambar dan pelukis ini kemudian membawa pengaruh berupa pengenalan terhadap “*norma-norma estetis dan bentuk-bentuk visual realistik yang kemudian tersebar di Hindia Belanda*” (Burhan, 2008: 27). Pasca tahun 1883, semakin banyak pelukis Belanda yang datang

ke Hindia Belanda dengan membawa serta tren seni lukis Belanda kala itu, yaitu aliran romantisisme pelukis Eugene Delacroix dan lukisan pemandangan kelompok Barbizon.

Burhan (2008: 30-31) juga menuliskan bahwa wilayah perdesaan di Bali juga menjadi tempat singgah dan bahkan menetap dari beberapa pelukis ekspatriat. Nama-nama seperti W.O.J. Nieuwenkamp, Du Chatel, Roland Strasser sampai dengan Walter Spies tercatat pernah singgah dan melakukan kerja-kerja artistik melukisnya di Pulau Dewata ini. Bali memang menjadi destinasi kedua setelah Batavia bagi para pelukis itu, namun keberadaan mereka selama di Bali juga memberikan pengaruh yang signifikan berkaitan dengan warna dalam seni lukis di Hindia Belanda, khususnya percampuran gaya impresionis dengan gaya naturalis-romantis (Burhan 2008: 31-32).

Ketiga, Bachtar (2009: 54-71) turut pula menuliskan analisis serupa, menjadikan program kerja ilmiah pemerintahan Belanda sebagai pintu masuk tukang gambar dan pelukis ke Hindia Belanda. Melalui penceritaan sisi keilmuwanan dari Raden Saleh, Bachtar (2009: 54-66) menuliskan bahwa komisi dan lembaga penelitian ilmiah yang didirikan di Hindia Belanda, beserta pula Raden Saleh di dalamnya, menjadi jalur resmi dari pendokumentasian secara visual atas segala keanekaragaman hayati dan budaya di Hindia Belanda kala itu.

Satu penekanan yang agak berbeda dalam analisis Bachtar adalah paparannya tentang berkembangnya komisi dan lembaga penelitian ilmiah, mulai dari Komisi Reinwardt sampai dengan *Bataviasche Genootschap voor Kunsten en Wetenschappen* tidak hanya memantik kedatangan tukang gambar dan pelukis Eropa saja. Namun, perkembangan kebijakan ini juga membawa kedatangan ilmuwan Eropa, salah satunya F.W. Junghuhn (2009: 63). Pada satu perspektif tertentu, fenomena ini bisa dibawa sebagai kausa atas melekatnya cara pandang naturalis realis pada corak lukisan *mooi indie*.

Berdasarkan ketiga analisis tersebut (Spanjaard, 2018; Burhan, 2008 dan; Bachtar, 2009), maka dapat dipahami bahwa kedatangan tukang gambar dan pelukis Eropa atas dasar dokumentasi ilmiah di Hindia Belanda punya kontribusi signifikan terhadap pembentukan tren lukisan *mooi indie*. Ada motif ilmiah dan pengalaman estetis yang saling berkelindan. Oleh sebab itu, dapat dipahami bahwa kepentingan ilmiah (dokumentasi keragaman hayati dan kultural) turut mengonstruksi kecenderungan estetis lukisan *mooi indie*, khususnya orientasi visual naturalis-realis yang menjadi ruhnya. Pengaruh-pengaruh seni lukis dan pelukis Eropa dalam seni lukis *mooi indie* ini kemudian menjadi

semakin kuat dan meluas dalam sebuah relasi yang khas, yaitu hubungan patron-klien.

4. Patron-Klien dan Dominasi Pengetahuan Teknis

Abdullah Sr. (Suriosubroto), Mas Pirngadi, Wakidi dan kemudian Basuki Abdullah adalah empat nama dalam jajaran pelukis Indonesia (Hindia Belanda) yang kemudian kerap diafiliasikan dengan label pelukis *mooi indie*. Abdullah Sr. (1878-1941) dan Basuki Abdullah (1915-1994) memiliki hubungan ayah-anak. Abdullah Sr. sendiri merupakan anak angkat dari Mas Ngabehi Wahidin Sudirohusodo (dr. Wahidin Sudirohusodo, tokoh pergerakan). Status sosialnya yang berasal dari keluarga bangsawan memungkinkan Abdullah Sr. untuk bisa mengenyam pendidikan pada sebuah akademi seni di kota Den Haag, Belanda (Spanjaard, 2018: 43-44). Putranya, Basuki Abdullah, juga melanjutkan studi di akademi yang sama (*Academie Voor Beeldende Kunsten*). Sebagai seorang pelukis, nama Basuki Abdullah mencapai puncak popularitasnya pada medio 1939-1942 berkat intensitasnya melakukan pameran tunggal di toko buku Kolff dan hotel-hotel besar (A. Dermawan, 1985 dalam Spanjaard, 2018: 127).

Mas Pirngadi (1875-1916) merupakan pelukis Hindia Belanda lain yang menonjolkan *mooi indie* dalam karya-karya lukisnya. Spanjaard (2018: 45) menuliskan bahwa Mas Pirngadi berasal dari keluarga bangsawan di daerah Banyumas, Jawa Tengah. Keahlian melukisnya didapatkan dari gurunya, Fredericus van Rossum du Chattel (1856-1917). Mas Pirngadi kemudian menjadi ilustrator pada lembaga kolonial, yaitu *Bataviaasche Genootschap* dan Dinas Arkeologi yang berkedudukan di Batavia. Mas Pirngadi juga dikenal sebagai asisten dari peneliti Belanda J.E. Jasper.

Sedangkan, Wakidi (1889-1979) adalah seorang pelukis yang lulusan *Kweekschool* (sekolah pendidikan guru) di Bukittinggi, Sumatera Barat. Studinya secara khusus tentang teknik melukis dilakukannya di Semarang, pasca menyelesaikan pendidikannya di *Kweekschool*. Wakidi berguru kepada seorang pelukis Belanda, Louis van Dijk. Usai menuntaskan masa bergurunya dengan Louis van Dijk, Wakidi kemudian kembali dan menetap di Pulau Sumatera (Spanjaard, 2018: 45).

Sedikit menyinggung kembali sepak terjang keseniman Raden Saleh, pola patron-klien terasa sangat muncul di dalamnya. Bachtiar (2009: 10) menggunakan kata “patron utama” untuk menggambarkan posisi Ernest II (1818-1893), Grand Duke Saxe-Coburg-Gota dalam relasinya dengan Raden Saleh. Dalam bagian lain, Bachtiar (2009: 11-12), tidak

dengan menggunakan istilah “patron utama”, juga menggambarkan pola hubungan patron-klien dengan sangat tegas pada relasi antara Raja Belanda, William II (1792-1849) dengan Raden Saleh. Relasi patron-klien ini memiliki pengaruh yang sangat besar pada subjek diri Raden Saleh. Sang Pangeran Jawa¹ menaruh hormat yang luar biasa kepada raja-raja Eropa tersebut dan merasa memiliki hutang budi yang sangat besar. Sikap Raden Saleh inilah, yang kemudian oleh Bachtiar (2009: 30), dianggap tidak mencerminkan jiwa nasionalis.

Pola serupa ternyata juga terlihat dalam perjalanan keseniman Abdullah Sr., Mas Pirngadi, Wakidi dan Basuki Abdullah. Dalam studi seni lukis yang, terlihat jelas adanya hubungan patron-klien dalam konteks proses pendidikan menjadi pelukis, antara keempat pelukis tersebut dengan guru-guru gambar mereka yang merupakan pelukis Eropa. Abdullah Sr., dan kemudian juga dialami Basuki Abdullah, memahami teknik dan prinsip estetika seni rupa dari akademi seni di Den Haag, Belanda. Mas Pirngadi mendapatkan kesempatan luas untuk mendalami ilmu menggambar berkat relasinya dengan pelukis du Chattel dan peneliti J.E. Jasper. Terakhir, Wakidi, dapat memiliki kematangan artistiknya melalui pengalaman berguru pada pelukis Louis van Dijk di Semarang.

Para patron (akademi seni di Den Hag, du Chattel, J.E. Jasper dan Louis van Dijk) membutuhkan klien (Abdullah Sr., Mas Pirngadi, Wakidi dan Basuki Abdullah) untuk memuluskan kepentingan penyebaran teknik dan prinsip estetika seni rupa Barat serta kepentingan penelitian ilmiah pemerintah kolonial. Dominasi patron kemudian diperlukan dalam pola relasi ini, sehingga klien menjadi objek pasif yang setia (Jati, 2013: 148).

Sebaliknya, ilmu menggambar yang didapatkan para klien dalam konteks ini menjadi awal munculnya kecenderungan melukis mereka yang didominasi, tidak hanya oleh teknik dan prinsip estetis, namun juga cara pandang dan gaya hidup Eropa. Pada aspek material, karya-karya keempat pelukis yang telah disebutkan sangat didominasi oleh objek-objek pemandangan alam dan eksotisme penduduk lokal yang menunjukkan penerapan cara pandang turistik dalam memvisualisasikan Hindia Belanda. Dominasi dari kecenderungan visualisasi inilah yang kemudian, tidak hanya menuai apresiasi, namun juga memantik kritik tajam dari berbagai kalangan.

5. Kritik atas Ambivalensi Pelukis Indonesia Periode *Mooi Indie*

Memuncaknya tren seni lukis *mooi indie* pada dekade-dekade awal abad XX tidak hanya menjadi awal mula hadirnya seni lukis modern di Hindia Belanda, namun juga polemik budaya dalam medan seni rupa. Kritik keras atas kemapanan seni lukis *mooi indie* muncul secara tegas dalam beberapa pernyataan publik yang disampaikan oleh pelukis Sindoedarsono Soedjojono (S. Soedjojono), yang merupakan murid pelukis Mas Pirngadi. Dalam *Madjalah Keboedajaan & Masyarakat*, terbitan Oktober tahun 1939, S. Soedjojono menuliskan sebagai berikut:

“Benar Mooi Indië bagi si asing, yang tak pernah melihat pohon kelapa dan sawah, benar Mooi Indië bagi si turis yang telah jemu melihat *skyscrapers* mereka dan mencari hawa dan pemandangan baru, makan angin katanya, untuk menghembuskan isi pikiran mereka yang hanya bergambar mata uang sahaja”. (Malna, Afrizal. 16 Agustus 2021).

Pernyataan S. Soedjojono di atas menyerang keras karya-karya lukis *mooi indie*, yang dianggapnya merekayasa alam pemandangan dan eksotisme penduduk Hindia Belanda untuk hiburan orang-orang Eropa semata. Lukisan-lukisan *mooi indie* menghilangkan beberapa objek yang menjadi cerminan kehidupan sehari-hari di Hindia Belanda kala itu demi kepentingan tersebut. Hal ini disampaikannya dalam kalimat berikut:

“...menggambar juga pabrik-pabrik gula dan si tani yang kurus, mobil si kaya dan pantalon si pemuda; sepatu, celana dan baju garbadin si pelancong di jalan aspal. Inilah keadaan kita. Inilah *realiteit* kita”. (Ismayanto, Darma. 25 April 2013).

Berdasarkan pernyataan tersebut, maka dapat diidentifikasi sebuah fenomena Pascakolonial, yaitu ambivalensi. Seperti yang telah dijelaskan pada bagian awal, ambivalensi adalah sikap mental yang mendua, yang dialami subjek terjajah (*colonized*), akibat sebuah pertemuan kolonial.

Pelukis-pelukis *mooi indie* berkebangsaan Indonesia, diwakili oleh 4 pelukis yang telah disebutkan, mengalami ke-ambivalensi-an ini. Pada satu sisi, karya-karya lukis *mooi indie* yang mereka ciptakan berangkat dari memvisualisasikan identitas kulturalnya sebagai orang Hindia Belanda (Indonesia). Ada kecintaan dan kekaguman terhadap tanah air sendiri di situ. Namun, pada saat yang bersamaan, para pelukis tersebut menduplikasi cara pandang, sampai pada selera, yang dimiliki oleh orang-orang Eropa.

Para pelukis tersebut mengadopsi visualitas Timur (Hindia Belanda) yang dikonstruksi oleh alam

pikiran orang-orang Eropa, seperti apa yang dijabarkan dalam Orientalisme. Implikasinya, objek-objek yang menunjukkan realitas Kolonialisme kala itu absen dalam karya-karya mereka. Pada perspektif ini, lukisan *mooi indie* tidak menggambarkan realitas di zamannya.

Onghokham (2009) pernah menuliskan bahwa lukisan *mooi indie* adalah gambaran dari “nasionalisme yang dibekukan”. Terinspirasi dari pergolakan gerakan Saminisme di daerah, Onghokham (2009: 164-165) melihat adanya realitas yang dibekukan dalam penggambaran alam yang tenang, damai dan indah pada lukisan-lukisan *mooi indie*. Pendapat Onghokham (2009) ini pada dasarnya senada dengan tulisan S. Soedjojono yang disinggung sebelumnya.

Lantas, mengapa timbul kesetiaan para pelukis *mooi indie* tersebut pada penggambaran alam dan eksotisme Hindia Belanda di tengah kritikan S. Soedjojono, yang akhirnya semakin menajam dengan terbentuknya Persagi (Persatuan Ahli Gambar Indonesia)? Berdasar pada pembahasan artikel ilmiah ini, maka pola patron-klien pada relasi pelukis *mooi indie* dengan bangsawan, ilmuwan dan pelukis Eropa bisa menjadi tawaran jawaban.

Ketergantungan dan keinginan balas budi para klien (Abdullah Sr., Mas Pirngadi, Wakidi dan Basuki Abdullah) pada patron mereka (*Academie Voor Beeldende Kunsten*, du Chattel, J.E. Jasper dan Louis van Dijk) yang berkelindan dengan dukungan dan *privileged* yang diberikan para patron menjadi modal kesetiaan klien tersebut. Bahkan, pada perkembangannya, S. Soedjojono yang dikenal sebagai pelontar kritikan pedas atas fenomena *booming* lukisan *mooi indie*, di kemudian hari, juga turut melukis dengan gaya tersebut akibat pengaruh patronnya, Presiden pertama Indonesia *cum* kolektor lukisan mazhab *mooi indie*, Ir. Soekarno (Onghokham, 2009: 173).

Kesimpulan

Dalam perspektif Pascakolonial, seni lukis *mooi indie* adalah contoh yang baik untuk mengejawantahkan fenomena ambivalensi subjek terjajah akibat pola hubungan patron-klien pada relasi dalam medan seni rupa Hindia Belanda. Visualisasi yang muncul dalam setiap karya lukis *mooi indie* membungkam pergolakan dan penderitaan yang dirasakan masyarakat Hindia Belanda akibat Kolonialisme. Implikasinya, keindahan alam dan eksotisme penduduk Hindia Belanda yang termanifestasikan dalam objek-objek lukisan *mooi indie* semakin menegaskan Hindia Belanda sebagai “Timur” yang dikonstruksi melalui cara pandang Orientalisme ala orang-orang Eropa, khususnya Belanda, sebagai “Barat”.

Kepustakaan

- Bachtiar, Harsja W. *Raden Saleh: Bangsawan, Pelukis dan Ilmuwan* dalam Rizal, JJ. (ed.). 2009. *Raden Saleh: Anak Belanda, Mooi Indie & Nasionalisme*. Jakarta: Komunitas Bambu. Hal. 1-84.
- Burhan, Agus. 2008. *Perkembangan Seni Lukis: Mooi Indie Sampai Persagi di Batavia, 1900-1942*. Jakarta: Galeri Nasional Indonesia.
- Carey, Peter B. R. *Raden Saleh, Dipanegara dan Lukisan penangkapan Dipanegara di Magelang* dalam dalam Rizal, JJ. (ed.). 2009. *Raden Saleh: Anak Belanda, Mooi Indie & Nasionalisme*. Jakarta: Komunitas Bambu. Hal. 85-162.
- Ismayanto, Darma. 25 April 2013. "Mooi Indie Diserang Lalu Disayang". <https://historia.id/kultur/articles/mooi-indie-diserang-lalu-disayang-PMr16/page/1>. Diakses 21 April 2023.
- Jati, Wasisto Raharjo. 2013. "Mengurai Gagasan Negara Pascakolonial: Kontekstualisasi Indonesia Sebagai Negara Dunia Ketiga" dalam *Jurnal Masyarakat Indonesia*, Volume 39, No. 1, Juni 2013. Hal. 133-156.
- Karyanto, Ibe. 1997. *Realisme Sosialis Georg Lukacs*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Loomba, Ania. 2016. *Kolonialisme/Pascakolonialisme*. Yogyakarta: Penerbit Narasi & Promethea.
- Malna, Afrizal. 16 Agustus 2021. "Seni dan Negara (Modernisme di Halaman Belakang) (Bagian 1)". <https://borobudurwriters.id/diskusi-polemik-seni/seni-dan-negara-modernisme-di-halaman-belakang-bagian-1/>. Diakses 21 April 2023.
- Onghokham. *Hindia yang Dibekukan: Mooi Indie dalam Seni Rupa dan Ilmu Sosial* dalam dalam Rizal, JJ. (ed.). 2009. *Raden Saleh: Anak Belanda, Mooi Indie & Nasionalisme*. Jakarta: Komunitas Bambu. Hal.163-184.
- Said, Edward W. 2016. *Orientalisme: Menggugat Hegemoni Barat dan Mendudukan Timur sebagai Subjek* Cetakan II. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Scott, James C. 1972. "Patron-Client Politics and Political Change in Southeast Asia" dalam *Jurnal The American Political Science Review*, Vol. 66, No. 1 (Mar., 1972). Hal. 91-113
- Spanjaard, Helena. 2018. *Cita-cita Seni Lukis Indonesia Modern 1900-1995: Sebuah Kreasi Identitas Kultural Nasional*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Sukiman, Djoko. 2014. *Kebudayaan Indis: Dari Zaman Kompeni sampai Revolusi*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Sumartono. 2017. *Metodologi Penelitian Kualitatif Seni Rupa dan Desain*. Jakarta: Pusat Studi Reka Rancang Visual dan Lingkungan Universitas Trisakti.
- Supangkat, Jim dan Goenawan Mohammad (ed.). 1976. *Seni Lukis Indonesia Baru-Sebuah Pengantar*. Jakarta: Dewan Kesenian Jakarta.

Alien di Lokapasar Agama: Peninjauan pada Film *PK*

Alif Iman Nurlambang

airlambang@me.com

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

Abstrak

Sebuah film India yang mulai tayang tahun 2014, *PK*, menggugat fanatisme beragama secara kocak, sekaligus getir. Film ini masih dapat ditonton melalui *YouTube*. Artikel ini merupakan peninjauan Sosiologi terhadap tema *PK* dengan argumentasi dasar bahwa hubungan manusia dengan Tuhan yang menempatkan fungsionaris agama dalam posisi sentral menimbulkan keadaan lokapasar di dalam dan antar-agama.

Keywords: film *PK*, lokapasar agama, persaingan agama, godmen

Pendahuluan

Seseorang — dikatakan demikian sebab ia serupa manusia — datang ke bumi dari jarak yang jauh, mendarat di Rajasthan, India. Ia berperawakan laki-laki. Pesawatnya seperti gambaran manusia bumi tentang kendaraan induk luar angkasa. Orang Indonesia menyebutnya sebagai piring terbang. Dari cakram bercahaya itu ia turun, tanpa busana. Hanya kalung hijau bundar tergantung di leher. Sebuah liontin yang sebetulnya alat komunikasi jarak jauh. Orang India pertama yang ia jumpai tanpa sungkan menjambret liontin itu dari lehernya. Apes. Pada hari pertama di bumi ia langsung kehilangan kontak dengan induk.

Cerita alien kita dimulai. Ia tak perlu waktu lama untuk menyadari bahwa manusia di bumi berpaksaan. Kebutuhan ini tak sulit dipenuhi. Ia mengambil pakaian yang dilepas pemiliknya saat sibuk berada dalam “mobil bergoyang”. Kebutuhan kedua adalah berbahasa. Ini bukan perkara gampang, karena untuk dapat menyerap pengetahuan manusia, sang alien ternyata harus menyentuh tangan manusia berjam-jam. Orang menganggap kelakuan ini aneh, menyerupai orang mabuk. Jadilah orang memanggilnya “si Mabuk” (*PK*, dilafalkan *peekay*, dari bahasa Hindi: *peena* dan *kay*).

Lalu, ada perkara konyol. *PK* dikejar seorang lelaki berbadan besar. Di pertigaan jalan, kendaraan kelompok Bhairon Singh menabraknya. Setelah si-uman di rumah sakit, *PK* tidak dapat diajak berbicara. Bhairon dan dokter menyangka kebiasuannya

akibat trauma tabrakan. *PK* pun diduga amnesia. Bhairon membawa *PK* sebagai bentuk tanggung jawab. Sepanjang perjalanan *PK* berusaha memegang tangan Bhairon dan siapa saja yang ia temui. Tujuannya untuk belajar bahasa, tetapi ia dianggap sedang berhasrat seksual. Berpikir begitu, Bhairon membawanya ke rumah bordil. Kesempatan yang ditunggu itu datang. Tangan si perempuan ia genggam selama enam jam, sehingga *PK* berhasil menguasai bahasa Bhojpuri.

Pada waktu bersamaan dengan pendaratan *PK*: di Bruges, Belgia, seorang perempuan India bernama Jaggu bertemu dalam suasana kocak dengan seorang lelaki Pakistan bernama Sarfaraz Yousuf. Jaggu, lengkapnya Jagat Janani Sahni, reporter televisi di Delhi; Sarfaraz kuliah Arsitektur di Bruges sembari magang di kedutaan besar negaranya. Mereka akan terlibat kisah cinta *a la* Juliet-Romeo dalam skala seluas negara.

Sang reporter mengajak si calon arsitek menikah. Seketika saja, tanpa menyilakan adat berlalu lalang lebih dulu. Rencana spontan muncul karena orang tua Jaggu keberatan putrinya yang Hindu-India berpacaran dengan Muslim-Pakistan. Dua muda Hindu dan Muslim itu berniat menikah di gereja di Bruges, esok hari. Pada hari-H, Jaggu langsung patah hati setelah menerima sepucuk surat tanpa nama berbunyi, “Aku bukan bicara pernikahan dua keluarga. Negara kita, agama, masyarakat, semuanya berbeda, bagaimana kita bisa bahagia? Kita tak akan bisa. Tak usah menghubungiku. Maaf.”

Jaggu menduga surat itu dikirim Sarfaraz. Ia pun pulang ke Delhi. Di sana, ia bertemu *PK* yang tengah semangat menyebarkan poster tentang “hilangnya Tuhan.” Apa sebab? *PK* memberi tahu kepada semua orang yang ditemui bahwa ia bukan berasal dari bumi. Ia harus kembali ke tempat asal, tetapi alat komunikasinya hilang. Semua orang yang ditanya menjawab: wah, itu hanya Tuhan yang tahu. Jaggu dan *PK* berkawan setelah sang reporter TV membantu Alien kita yang didakwa mencuri uang dari kotak amal. Film mulai masuk ke dialog-dialog mengenai kepercayaan terhadap Tuhan, keyakinan agama, fanatisme umat, dan pelbagai simbolnya. *PK* memberi tahu Jaggu tentang misinya di bumi dan mengapa ia sampai terdampar di Delhi setelah mendarat di Rajasthan.

Sembari mempelajari kebiasaan orang di bumi, PK kini mencari Tuhan untuk menunjukkan cara menemukan kembali liontinnya. Bukan misi mudah, bahkan Jaggu tidak dapat memberi tahu di mana Tuhan berada. PK mengantisipasi kemungkinan Tuhan akan menemukannya lebih dulu. Itu sebab ia mengenakan helm berwarna kuning, agar dari titik jauh pun Tuhan dapat melihatnya. “Seperti taksi yang selalu bisa dilihat dari jauh.”

Karakter antagonis adalah Tapasvi Maharaj, manusia setengah dewa yang berlaku sebagai perantara tuhan (*godmen*). Kita sebut demikian, karena umat Tapasvi percaya bahwa ia dapat berbicara langsung dengan Tuhan. Ayah Jaggu, Jayprakash Sahni, adalah pelanggan Tapasvi. Sebelum memberi layanan berupa nasihat, Tapasvi biasanya akan memejamkan mata, menganggukkan kepala dan bergumam, “ya, baik,” atau semacamnya, seolah ia sedang tekun mendengarkan suara.

Pada akhirnya PK dan Jaggu akan berhadapan dengan Tapasvi, terutama ketika perantara tuhan ini ternyata mendapatkan liontin PK. Dalam istilah PK ada semacam “salah sambung” layaknya orang menelepon dalam peribadatan umat beragama. Jaggu membuat ini menjadi suatu kampanye publik melalui media tempat ia bekerja. Ia mendorong umat untuk mengirimkan video ke program beritanya. Tujuan Jaggu, warga dapat mengungkap kebohongan para komunikator Tuhan yang tak lebih dari sekadar dukun palsu.

Puncak konflik PK-Jaggu versus Tapasvi diputuskan digelar melalui siaran langsung televisi. PK dan Tapasvi terlibat tanya-jawab. Tapasvi memberi contoh bahwa ia benar-benar berdialog langsung dengan Tuhan, buktinya adalah kenyataan yang dialami Jaggu: ditipu oleh seorang pemuda muslim saat berada di Eropa. PK yang telah banyak memegang tangan Jaggu tentu saja tahu apa yang sebenarnya terjadi. Ia menyadari bahwa Sarfaraz tidak pernah menulis surat yang membuat hubungannya dengan Jaggu berakhir.

Semua menjadi terang setelah Kedutaan Besar Pakistan di Belgia dihubungi. Staf kedutaan memberi tahu bahwa Sarfaraz berulang kali, hampir setiap hari, hingga sampai taraf mengganggu, menanyakan apakah ada telepon dari Delhi untuk dirinya. Pada hari ia dan Jaggu mestinya menikah, Sarfaraz menemukan surat yang sama dibaca oleh Jaggu dan sama-sama salah menduga. Sedianya drama berakhir bahagia. Penipuan Tapasvi terbongkar, Jaggu dan Sarfaraz bersatu tanpa berakhir seperti Juliet-Romeo. Rupanya, tidak demikian. PK ternyata mulai memahami tentang cinta, konsep yang tidak ada di planetnya. Ia mencintai Jaggu.

Tiga Isu PK

Sejak menit pertama, di layar monitor tertulis penyangkalan (*disclaimer*) dari produser PK, film arahan Rajkumar Hirani, dirilis tahun 2014. “Film ini adalah karya fiksi,” demikian dinyatakan, “Kami tidak bermaksud menyinggung orang per orang, komunitas, sekte atau agama mana pun. Setiap nama, karakter dan peristiwa dalam film ini karangan semata. Bila ada kesamaan dengan seseorang, masih hidup atau meninggal, semata kebetulan.” Penyangkalan ini perlu. Setelah dirilis, PK memicu kontroversi—dan meraih sukses. Poster filmnya saja digugat. Beruntung Mahkamah Agung India menolaknya. Menurut hakim agung Mahkamah, “Jika Anda tidak menyukainya, maka jangan menonton film ini, tetapi jangan membawa aspek agama di dalamnya. Ini adalah masalah seni dan hiburan, karena itu biarkan tetap demikian.” (*Times of India* 2014).

Kolumnis film Ananya Bhattacharya (2014) menyindir mereka para penuntut PK dalam tulisan sarkastis berjudul *PK Controversy: 5 Reasons Why the Film Must Be Banned*. Pada baris akhir kolom ia menulis, “lebar hasrat melarang (*banned-width*) dari para pencari larangan lebih lebar dari pita intelektual (*intellectual bandwidth*) mereka.” Di luar tuntutan pelarangan, ajakan memboikot, hingga kisah sukses, ada tiga isu besar dibicarakan oleh PK. Isu pertama tergolong khas hubungan India dan Pakistan. Luka akibat perpisahan besar yang terjadi. Yasmin Khan, profesor sejarah dari Universitas Oxford, penerima anugerah Royal Historical Society’s Gladstone, meneliti riwayat berdarah 1945–1950 itu dalam *The Great Partition: The Making of India and Pakistan* (2017).

Isu kedua bersifat tiga serangkai, dan bukan khas India: klaim tentang Tuhan yang paling benar berikut fanatismenya, kepatuhan terhadap perantara-perantara tuhan, dan komersialisasi takhayul. Ketiganya ada di banyak tempat. Meski menyinggung beberapa masalah nasional India, tiga serangkai masalah ini menjadi kritik utama PK. Analisis terhadapnya akan disampaikan pada bagian tersendiri setelah sub-bahasan ini. Pada bagian ini akan sedikit didalami perihal isu pertama (India-Pakistan) dan ketiga, kemandirian keputusan perempuan. Meski berkisah tentang PK (diperankan Aamir Khan), karakter utama dan narator film ialah Jaggu yang diperankan aktris Anushka Sharma. Jaggu digambarkan sebagai perempuan periang, menyenangkan, independen, dan berpikir terbuka. Agar gambaran ini dapat ditangkap pemirsa dengan cepat, karakter Jaggu dibuat secara agak klise: berprofesi wartawan, rambut pendek, berpakaian kasual-praktis (tidak pernah terlihat

menggunakan *saree* atau pakaian adat lainnya), dan melakukan seks dengan pacar. Secara umum ini tidak mengganggu. Pemirsa segera mendapat kesimpulan tentang Jaggu.

PK tidak terlihat mengeksplorasi perkara hubungan dingin India-Pakistan. Ia akan masuk ke topik ini dalam kaitan ketegangan Hindu-Sikh-Islam. Ketegangan antara India dan Pakistan tampil lebih banyak dalam adegan-adegan Jaggu-Sarfaraz dan keluarga Jaggu. Setelah sama-sama gagal mendapatkan tiket terakhir untuk acara *Bachchan Recites Bachchan*, Jaggu dan Sarfaraz berkenalan. Sedetik kemudian wajah Jaggu ditebuk ketika Sarfaraz mengungkapkan asal kampungnya. “Jadi, karena Pakistan senyummu menghilang?” tanya Sarfaraz yang muda, tampan, penyuka puisi dan terlihat cerdas.

Hirani yang menulis skenario bersama Abhijat Joshi rupanya enggan berlama-lama dalam kecanggungan ini. Yang muda harus bercinta. Jaggu memutuskan menerima ajakan puitis Sarfaraz dalam adegan khas film-film India, lagu dan tari. “Beberapa langkah/ hanya beberapa langkah/ berjalanlah bersamaku// Tanpa perlu bicara/ tak perlu mendengar/ cukup genggam tanganku// Beberapa langkah/ hanya beberapa langkah//.”

Yang tua sepertinya ditakdirkan merawat curiga. Pak dan Bu Sahni, masing-masing diperankan oleh Parikshit Sahni dan Amardeep Jha, terperanjat anaknya jatuh cinta dengan seorang lelaki yang memiliki perbedaan teramat jauh. Demi mendengar nama Sarfaraz, Pak Sahni tahu bahwa anaknya berpacaran dengan seorang Muslim. Setelah diberi tahu bahwa keluarga Sarfaraz tinggal di Pakistan, si Ibu makin terperanjat. “Pakistan? Pakistan apa?” Tentu saja hanya ada satu negara bernama Pakistan di bumi. Setelah hampir 70 tahun menjadi dua negara bertetangga, PK mengungkapkan kepada dunia bahwa masih ada bara menyala dalam sekam masing-masing warga negara-bangsa yang semula bersama itu. Pemisahan India-Pakistan, dalam penjelasan akhir buku Yasmin Khan:

“...adalah salah satu momen tergelap abad ke-20. Jutaan orang yang terbunuh dan dipaksa meninggalkan rumah mereka pantas mendapatkan pengakuan yang lebih besar ... Pemisahan tahun 1947 juga merupakan pengingat keras, jika kita mau mendengarkan, akan bahaya intervensi kolonial ... Ini menjadi bukti kebodohan kerajaan ... Pemisahan adalah pelajaran abadi dari bahaya keangkuhan imperialis dan reaksi nasionalisme ekstrem. Baik atau buruk, kedua negara hidup berdampingan di Asia Selatan dan masih terus hidup dengan warisan ini” (Khan 2017, 210).

Warisan itu dimaknai ganda oleh dua generasi. Orang tua Jaggu mewakili generasi kedua pasca-pemisahan. Mereka terlahir dengan kenyataan telah ada negara Pakistan yang terpisah dari anak benua India. Kekelaman yang mereka tahu adalah ingatan kolektif yang diturunkan. PK memilih melakukan amplifikasi suara generasi baru, lewat Jaggu, yang ingin agar kebencian kolektif itu hilang. Menarik bahwa penolakan atas kelanggengan kebencian direpresentasi melalui karakter perempuan muda dalam film ini.

Meski menyinggung stigma dan trauma pemisahan (*partition*), PK tidak masuk jauh memberi kritik atasnya. Begitu pun posisi advokasinya terhadap independensi perempuan India. PK mencukupkan diri lewat penggambaran karakter Jaggu, pikiran, bahasa tubuh, dan otoritas Jaggu terhadap tubuhnya sendiri. Semua serba cukup. Bahasan utama PK sebagai suatu drama komedi, seperti dinyatakan Hirani, adalah satir terhadap Tuhan (dewa-dewa) dan para perantara tuhan (Nadar 2014).

Tokoh PK yang dihadirkan sebagai orang yang bertanya berdasarkan temuan-temuan logisnya, menggugat berdasarkan konsep dasar tiap agama dan keyakinan terhadap Tuhan, adalah ‘yang asing’ (alien). Ini pilihan genius sekaligus aman. Yang asing seperti bayi-bayi manusia di bumi. Ia belajar dari ketidaktahuan, mengikuti apa yang berlaku, dan kemudian mengolahnya ketika dewasa—setidaknya itu yang diinginkan kepada orang-orang dewasa. Yang asing dalam beberapa hal mengalami situasi ‘terasing’ (alienasi). PK, si alien, melihat itu terjadi pada umat. Mereka teralienasi dari konsep dasar agama dan Tuhan. Penyebabnya adalah para perantara tuhan (*godmen*) yang membuat umat tersasar atau ‘salah sambung’—dalam istilah PK sendiri.

“Ada dua tuhan di dunia, yang pertama adalah Tuhan yang menciptakan kita semua, dan yang kedua adalah tuhan-tuhan yang kalian ciptakan,” kata PK.

Cara PK memperlihatkan masifnya dukungan terhadap kampanye Jaggu-PK tentang ‘salah sambung’ cukup provokatif. Video-video umpan balik yang dikirimkan warga saat menemui keadaan ‘salah sambung’ cukup mengesankan, dan contoh-contoh kasusnya dibagi rata ke beberapa agama yang ada. Kesadaran baru masyarakat diperlihatkan mudah terjadi setelah mereka mendapat penjelasan logis. Ini tidak bisa dipandang sebagai simplifikasi bersebab durasi. Lebih konstruktif untuk melihatnya secara lebih mendasar bahwa memang sedang dibutuhkan penjelasan-penjelasan sederhana mengenai penyimpangan sesuatu alih-alih penjelasan kompleks. PK menghadirkannya dengan baik, sekaligus kocak, dan—sekali lagi—proporsinya cukup.

Akan tetapi, serba cukup itu menjadi kurang menggigit ketika *PK* menyentuh bagian akhir cerita. *PK* memilih menempatkan *godmen* sebagai biang kerok, antagonis, kendati kritik dalam dialog di pertengahan film seperti mau menyentuh pada keadaan dasar agama-agama dan klaim paling benarnya. “Si pelaku sedang melakukan bisnis,” kata *PK*, “bisnis tentang ketakutan.” Orang takut kepada Tuhan, takut kepada segala apa yang tidak boleh dilakukan karena dilarang Tuhan. Persoalannya, *PK* menemukan ada banyak Tuhan dan ada perbedaan-perbedaan larangan dari tiap Tuhan. Hanya saja kesimpulan *PK* kemudian tampil ringkas: ada yang memanipulasi dan mengomersialisasi ketakutan itu, yakni *godmen*.

Tiga serangkai masalah

Pada suatu hari di bulan Juni 1963, pembaca *Ceylon Daily Mirror* dikejutkan oleh satu pengumuman sayembara. Mereka yang berpotensi menjadi peserta adalah orang-orang sakti mandraguna, pemilik kekuatan mistis, mampu melihat yang tak-kasat-mata. Tantangan sayembara sederhana: menebak nomor seri selembur uang kertas di dalam amplop tersegel. Hadiahnya cukup besar, dan nanti amat besar, untuk ukuran tahun 1960an. Uang sebanyak 1.000 hingga 25.000 Rupee Sri Lanka bagi yang berhasil. Setelah tunggu punya tunggu tidak ada yang sukses, hadiah naik menjadi 1 Lakh, atau 100.000 Rupee.

Pemasang iklan sayembara adalah Abraham Kovoov. Pada masa pensiun, dalam usia 65 tahun itu, Kovoov telah dikenal sebagai intelektual paling lantang menghajar takhayul. Ia mempromosikan gerakan rasionalisme bagi penduduk Sri Lanka. Ia juga kerap melawat ke India untuk berceramah di berbagai kampus. Seorang sutradara India, K.S. Sethumadhavan, mengadaptasi kisah dan gagasan Kavoov ke dalam filmnya, *Punarjanmam* (1972). Karakter *PK* dalam film *PK* terinspirasi oleh Abraham Kovoov (Kamalakaran 2020).

Hingga bukunya, *Begone Godmen!: Encounters with Spiritual Frauds*, terbit pertama kali tahun 1976, Dr Kovoov telah melakukan riset dan investigasi selama 50 tahun lebih terhadap pelbagai jenis dugaan kejadian paranormal. Ia membuktikan bahwa kekuatan ajaib para mistikus, yogi, petapa, peramal, dan lain-lain (terutama yang spesifik dikenal secara lokal di India dan Sri Lanka), adalah klaim belaka. Kovoov mengaku berhasil membuktikan dan menyingkirkan kepercayaan terhadap takhayul, terutama yang ia tahu sedari kanak-kanak. Segala takhayul itu, menurutnya, hasil indoktrinasi dan cuci otak yang kiranya tidak bisa dihindarkan dalam masyarakat tempat kita hidup (Kovoov 1998, Bab 1).

“Hasil penyelidikan saya menunjukkan fakta bahwa kepercayaan delusi semacam itu ditanamkan ke dalam pikiran orang-orang yang mudah percaya oleh okultis, teolog, dan ahli demonologi, karena sumber pendapatan mereka tergantung pada kepercayaan takhayul dari orang-orang yang mudah ditipu. Doa, puja, pengorbanan, persembahan, dan sebagainya hanya berpengaruh secara psikologis kepada orang beriman yang mudah percaya. Semuanya itu mempengaruhi otak kita seperti narkotika,” tulis Kovoov pada Bab 1 bukunya.

Bahasa Kovoov lugas. Perihal *godmen* di India (Bab 2), ia mencatat, sebelum India merdeka *godmen* mencari nafkah dengan pamer kesaktian. Mereka melumuri tubuh dengan abu, lalu berbaring atau bersila bertelanjang dada di atas tempat tidur paku. “Setelah India merdeka, mereka mencari padang rumput baru di luar negeri, terutama di negara-negara Barat, tempat India mendapatkan reputasi palsu dalam hal spiritualitas.”

Tapasvi Maharaj dalam *PK* seperti menjadi pengembangan karakter *godmen* yang ditemui Kovoov. Pada masa Kovoov, muncul pula tokoh spiritual yang populer hingga ke luar India, Sathya Sai Baba dan Dr. Bhagavantham. Keduanya menolak diuji oleh Kovoov. Pada era ponsel pintar, Tapasvi si perantara tuhan harus dirugikan reputasinya lebih dahulu baru bisa dipaksa keluar sarang untuk berdebat dengan *PK* di televisi.

Publik yang mulai terpengaruh kampanye ‘salah sambung’ Jaggu dan *PK*, merekam dan mengirimkan peristiwa manipulasi paranormal *godmen*. Di tengah stadion berisi ribuan orang, seorang *godmen* memperlihatkan trik menciptakan kalung emas. Satu dari hadirin sembari merekam dengan kamera ponselnya mengangkat tangan dan bertanya. “Jika Anda mampu menciptakan emas, mengapa Anda tidak menghilangkan kemiskinan di negeri ini?” Orang-orang mulai menggunakan akal sehat. Mampu mendebat secara rasional akan perkara-perkara gaib yang selama ini dipercayai. Di televisi, disiarkan secara langsung, Tapasvi bertanya kepada *PK* dengan kata kunci: harapan. Tuhan memberi harapan.

“Adakah dunia yang tak punya Tuhan?” tanya Tapasvi kepada *PK*. “Kenapa kau mati-matian ingin melukai perasaan orang lain? Ada yang tak punya makanan, ada yang tak punya tempat tinggal. Mereka semua bahkan tak punya teman untuk sekadar berbincang. Kau tahu, setiap hari, berapa banyak orang yang bunuh diri? Mengiris pergelangan tangan, gantung diri, mengapa? Karena mereka tak punya harapan.” Tapasvi mengabaikan kemungkinan adanya bunuh diri altruistik yang diungkapkan Émile Durkheim. Keputusan membunuh diri yang “berasal dari harapan bersebab keyakinan

akan perspektif indah di luar kehidupan ini” (Ritzer & Stepnisky 2018, 147). Dunia dan hidup yang kini harus ditampilkan karena mengecewakan dan mendatangkan sengsara atau palsu atau fana (tak baka).

Tapasvi juga mengabaikan kemungkinan ada tempat di bumi ini tanpa Tuhan. Masyarakat Dugum Dani yang tinggal di dataran tinggi Papua Nugini tidak mengenal Tuhan. Dunia mereka dihuni oleh pengada supernatural yang mereka sebut Mogat, atau hantu-hantu dari yang telah mati. Dugum Dani bukan pula kaum saleh, misalnya, karena mereka tidak berdoa. Ritual mereka bukan demi menghormati atau memuja sang Mogat, justru untuk menenangkan dan menenteramkannya (Haralambos 2000, 431).

Tapasvi yang merasa berada di atas angin melanjutkan, “Jika ada Tuhan yang menaruh ‘tikka’ di dahinya, menaruh benang di tangannya, dan memberi mereka harapan untuk hidup, mengapa kau menghapus harapan mereka? Jika kau sungguh ingin merenggut Tuhan dari hidup masyarakat, katakan, kau akan beri mereka apa?” Argumentasi Tapasvi ini senafas dengan kaum fungsional dalam Sosiologi. Tuhan dan agama-agama yang mengenalkan adanya Tuhan memiliki fungsi bagi manusia, dalam hal Tapasvi, yakni memberi harapan dan stabilitas sosial (Haryanto 2015, 62).

Sejauh pengalaman PK mencari Tuhan dalam rangka menemukan kembali liontinnya, seperti diantarkan orang-orang, pengertian mengenai Tuhan tidaklah tunggal. Cara untuk mendekatinya pun beragam. Ia pernah menjalani ritus berguling-guling, berendam di sungai Gangga, salat lima waktu, berdoa di gereja, tafakur di pelbagai pura, dan lain-lain. Tuhan memiliki banyak rumah, dan di tiap rumah yang berbeda, kegemarannya juga berbeda. Ia pernah melihat umat membawa air kelapa dan mempersembahkan kepada Tuhan. Sewaktu ia membawa kelapa ke gereja dan hendak memecahkan batoknya agar Tuhan dapat merasakan air kelapa, ia diusir. Dari umat di gereja ia mengetahui bahwa yang harus ia bawa adalah anggur. Ketika ia dapat membeli anggur, ia datang ke rumah Tuhan terdekat. Sialnya, itu masjid. Sehingga ia dianggap menghina agama Islam, karena membawa minuman anggur ke masjid.

Tapasvi memiliki tuhan sendiri, dan ia sukses berkat itu. Tuhan Tapasvi membuatnya menduduki posisi istimewa di tengah masyarakat, terutama secara ekonomi dan prestise. Di mata PK, tuhan Tapasvi serupa dengan Tapasvi. Tuhan yang suka berpura-pura, berbohong, menghormati orang kaya dan mengabaikan orang miskin. Ia menganjurkan agar tuhan semacam itu dimusnahkan, dan orang kembali kepada Tuhan yang menciptakan semuanya,

ya, meski Tuhan yang pencipta, kata PK, “tak pernah kita tahu.” Klaim-klaim tentang Tuhan yang paling benar membuat PK frustrasi. Ia yang mulai memahami tentang cinta, mengenali kembali satu perasaan, yakni sedih karena kehilangan. Bhairon Singh yang datang ke Delhi membawa si pencuri liontin, tewas oleh bom di stasiun kereta api. Persis ketika ia baru saja meneriakkan nama PK. Serangan bom itu diberitakan sebagai reaksi, “pada mereka yang menyerang kami. Kami akan membela Tuhan kami.”

Penduduk dunia telah mafhum tentang fanatisme brutal dalam dua dekade terakhir. Kaum fanatik dapat berbuat melampaui pikiran manusia rasional dalam rangka menunaikan apa yang mereka sebut sebagai membela Tuhan. Penyerang stasiun kereta api Delhi yang menewaskan Bhairon dan lainnya, juga Tapasvi yang bersedia “membela Tuhan kami,” adalah kaum fanatik yang bersedia menempuh kematian altruistik Durkheimian. Mungkin tindakan mati tidak akan ditempuh Tapasvi. Tetapi ia akan membakar semangat umatnya dan memerintahkan mereka menempuh jalan kematian guna membela Tuhan. Kepada mereka, PK akan mengajukan argumen yang—bagi penonton dan pembaca di Indonesia—seperti sayup-sayup mendengar kembali ujaran Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dalam buku terbitan LKiS, *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (1999).

“Dunia ini sangat kecil dibandingkan alam semesta. Dan kau, dengan duduk di dunia kecil ini, di tempat ini, di jalanan ini, mengatakan kalau kau ingin melindungi Tuhan yang menciptakan alam semesta? Dia tidak butuh perlindunganmu,” kata PK.

Konsepsi akan Tuhan yang paling benar, didaku oleh umat fanatik, menghasilkan pula takhayul-takhayul dalam rangka memelihara kesakralan kepercayaan itu. Ketiga masalah ini saling menjalin sehingga menjadi lokapasar (*marketplace*) spiritualisme manusia. Praktik komersialisasi terhadap simbol dan ritual agama dan ketuhanan akhirnya suatu keniscayaan, terutama dalam masyarakat seperti digambarkan PK. Lanskap keagamaan India menjadi contoh cocok. Sekalipun peran agama bagi masyarakat Indonesia, menurut *PEW Research*, jauh lebih tinggi, yakni 85 persen; dibanding India yang sebanyak 53 persen (Pew Research April 2019).

Pengamat kebijakan India, Mohan Guruswamy (2021), dalam kolomnya berjudul *The God Business is Good Business All Across India*, memberi contoh menarik. Masyarakat, menurutnya, harus serius merenungkan konsekuensi pertumbuhan religio-sitas. Guruswamy memperingatkan bahaya yang muncul akibat peningkatan kesalehan. Untuk kasus India, ia menunjuk pada peningkatan keyakinan buta, takhayul, dan agresifitas pada agama-agama.

Salah satu contoh yang ia ungkap: pembangunan pura yang menjadi bisnis menguntungkan. Di India, banyak pengusaha yang tidak bermoral dan bajingan sosial—keduanya istilah dari Guruswamy—membangun lebih banyak tempat suci, dan itu berarti makin merebut ruang publik. Penyebabnya ialah kebiasaan yang berlaku di India, bila ada patung atau simbol dewa dan tokoh agama dipasang di suatu tempat, mereka tidak dapat dicopot. “Sebagian besar kemacetan lalu lintas kita disebabkan oleh mereka.”

Agama dalam Lokapasar

Gambaran keagamaan yang diungkap PK menuntut dilakukan suatu refleksi, melalui baik modus filsafat maupun modus teologi—meminjam istilah B. Herry-Priyono (2022). Menurut Priyono, sosiologi hanya beroperasi di wilayah imanensi dan tidak dapat masuk ke dalam persoalan-persoalan terkait transendensi (2022, 188). Pembahasan mengenai agama yang sedikit banyak ada dalam ruang transendensi, bagi sosiologi akan terbatas pada topik-topik sebagaimana dicontohkan Haryanto di atas. Pertanyaan PK kepada Tapasvi sepatutnya menjadi ikhtiar bagi teologi dan filsafat.

Akan tetapi Priyono mengingatkan bahwa objek refleksi teologi bukanlah Tuhan, melainkan “isi dan cara orang mengalami/menghidupi imannya akan Tuhan/Allah/realitas transenden.” Sedangkan filsafat berupaya membawa persoalan kepada tataran pemaknaan hakikat, memeriksa dinamika keterpahaman atas suatu objek, dan refleksi atas nilai-nilai yang terlibat (Herry-Priyono 2022, 202-203). Mengacu pada peringatan Priyono, maka teologi tidak dengan serta merta menjawab pertanyaan PK dengan cara memeriksa keabsahan dari tiap-tiap Tuhan yang dikenali di masyarakat India atau yang “diciptakan” oleh para *godmen*. Teologi akan mulai menelisik kata kunci yang diucapkan PK terhadap praktik keagamaan Tapasvi dan *godmen* lainnya, yakni perihal “salah sambung”. Temuan-temuan refleksi teologi sekiranya akan mencapai kesimpulan apakah praktik keagamaan yang dimodelkan Tapasvi berkesesuaian dengan keinginan umat menghidupi imannya atau benar-benar salah sambung. PK mengusulkan agar orang hanya memercayai Tuhan yang menciptakan, meski tidak dapat mengenal-Nya.

Menurut Haryanto (2015, 31), sosiologi agama berupaya menjelaskan fenomena agama dari perspektif, pendekatan, dan kerangka penjelasan yang fokus pada kelompok atau organisasi keagamaan, perilaku individu dalam kelompok tersebut, dan bagaimana relasi agama dengan institusi sosial lain. Dalam pengertian ini terlihat bahwa sosiologi agama bukan hanya menyelidiki dimensi sosial

dari agama, melainkan juga dimensi individu. Pada dimensi sosial dapat ditinjau, misalnya, hubungan antara agama dan institusi sosial lain, atau perbandingan tingkat religiositas antarbudaya. Sedangkan pada dimensi individual tema-tema yang terkait, misalnya, makna agama bagi pemeluknya, rasionalitas yang mendasari individu memilih suatu agama atau beralih ke agama lain.

August Comte yang memulai Sosiologi menyederhanakan tahap-tahap perkembangan masyarakat dalam hukum tiga tahap (*law of the three stages*). Comte menjelaskan perjalanan intelektual yang dilalui dunia sepanjang sejarah. Hukum tiga tahap ini berlaku juga untuk menjelaskan kelompok, masyarakat, individu, ilmu pengetahuan, bahkan pikiran.

Pertama adalah tahap teologis, sebelum tahun 1300. Selama periode ini, tekanannya terdapat pada kepercayaan bahwa kekuatan supernatural dan tokoh agama adalah akar dari segalanya. Dunia sosial dan fisik dipandang sebagai ciptaan Tuhan. Tahap kedua adalah metafisik, yang terjadi kira-kira antara tahun 1300 dan 1800. Era ini dicirikan kepercayaan bahwa kekuatan abstrak seperti “alam”, alih-alih Tuhan (dewa-dewa), menjadi penyebab (hampir) segalanya. Akhirnya pada tahun 1800 datangnya tahap positivistik, tahap ketiga, masa kepercayaan terhadap ilmu pengetahuan. Dimulai sejak era ini, orang-orang cenderung berhenti mencari sebab-sebab absolut (Tuhan atau alam) dan mulai berkontribusi pada pengamatan terhadap dunia sosial dan fisika dalam mencari hukum yang mengatur mereka (Ritzer & Stepnisky 2018, 48).

Seyogianya, melalui penjelasan Comte, dewa-dewa atau Tuhan telah lenyap dari dunia yang gandrung pada ilmu pengetahuan, fisika dan sosial. PK yang mendarat dengan cakram terbang dipenuhi cahaya kiranya tidak bertemu dengan tokoh seperti Tapasvi dan perantara-perantara tuhan lainnya. Bila kenyataan yang terjadi sebaliknya, dalam dunia serba modern ternyata orang-orang mengagumi dan memercayai Tapasvi, atau meledakkan bom di stasiun kereta api demi membela Tuhan, penjelasan Comte patut ditinjau ulang.

Sosiolog besar setelah Comte, Émile Durkheim, memiliki anjuran lebih optimistis tentang agama. Menurut Durkheim, agama adalah suatu kreasi sosial yang berfungsi untuk memperkuat kohesi sosial melalui kesamaan pandangan mengenai moral, menjadi perekat bagi anggota masyarakat. Ia pun melihat karakter utama yang dimiliki semua agama, yakni kolektivitas dalam memandang dunia, sistem simbol yang digunakan (totem), ritual, dan mempertahankan kesucian. Durkheim percaya agama tetap memiliki fungsi bahkan dalam mas-

asyarakat industri yang lebih modern, hanya bukan lagi berada di ruang kolektif, namun bersifat lebih individual, lebih pribadi.

Bila Durkheim memiliki kecenderungan pendekatan fungsional, Karl Marx dikenal mendekati situasi sosial melalui perspektif konflik. Menurut Marx, agama tertentu hanya cocok untuk tahap perkembangan masyarakat tertentu. Katolik Roma, misalnya, pas dalam struktur ekonomi feodal, sedangkan Kristen Protestan memadai dalam struktur ekonomi individualistik-kompetitif di dalam masyarakat kapitalis. Kaum kapitalis menjadikan agama sebagai alat legitimasi untuk membenarkan eksploitasi kepada kaum buruh. Oleh karena itu, agama menjadi inspirasi bagi pemberontakan-pemberontakan yang dilakukan oleh kaum buruh. Menurut Marx, emansipasi yang menjadi proyek politik kaum buruh akan membuat agama tidak langgeng, dan karenanya ia percaya bahwa suatu saat agama akan hilang dari masyarakat (Haryanto 2015, 22-30).

Pertanyaan yang layak muncul setelah PK adalah bagaimana jika Durkheim, juga Marx, keliru sekaligus? PK memperlihatkan pengandaian Durkheim dan Marx, meski keduanya sebetulnya berbeda pandang, sama-sama keliru, atau setidaknya goyah. Agama-agama ternyata tidak lenyap sebagaimana pengandaian Marx; dan agama-agama tidak berdiam di ruang pribadi semata, tetapi justru makin mengisi ruang-ruang publik, berlawanan dengan pengandaian Durkheim. Agama-agama di ruang publik itu malah makin gaduh mendaku Tuhan siapa yang paling benar, dan berlawanan dari kohesi sosial *à la* Durkheim, agama-agama justru menyumbang pada disintegrasi di masyarakat. Konflik antar kelompok bersebab agama hingga kriminal tingkat tinggi: terorisme.

Ayah Jaggu dengan mudah mengenali agama Sarfaraz; Tapasvi keliru menebak agama lima orang yang dihadirkan di depannya, setelah PK menukar penampilan mereka: orang Sikh bertukar baju menjadi berpenampilan Hindu, Islam berbaju Katolik, Jain menjadi Sikh, Katolik berpenampilan Jain, dan Hindu menjadi Muslimah bercadar. Nama dan pilihan penampilan (*fashion*), cenderung diidentikkan kepada agama tertentu, seturut simbol-simbol peneguh identitas anggotanya. Setiap agama memiliki *fashion* utama berbeda dan penanda berbeda untuk suatu status atau peristiwa tertentu. PK sendiri pernah keliru. Setelah diberi tahu di dalam sebuah bus bahwa perempuan yang mengenakan pakaian putih di muka publik menandakan duka akibat baru menjanda, ia menyangka pengantin perempuan di gereja bergaun putih sebagai janda pula.

Produksi keyakinan yang diperkuat simbol-simbol partikular secara terus menerus oleh masyarakat

menciptakan keadaan layaknya pasar. Di sana terjadi siklus permintaan dan penawaran, sekaligus modifikasi. Menurut Wade Clark Roof, fungsionaris keagamaan mengambil posisi penting dalam proses tersebut. Mereka berperan membentuk kembali dan mengubah gaya agama untuk memenuhi kebutuhan sosial dan psikologis umat. Perubahan gaya dibutuhkan karena terjadi perubahan demografi sosial konstituen agama dari waktu ke waktu. Pemimpin agama, karenanya, mesti membayangkan keyakinan dan praktik keagamaan yang sesuai dengan keadaan yang berubah. "...dibuat agar sesuai dengan klien sosial yang ditargetkan, sering kali berdasarkan analisis pasar..." (Roof 1999, 78).

Perubahan pada level konstituen atau umat itu termasuk perubahan dalam penggunaan teknologi, utamanya teknologi komunikasi, dan perubahan konsumsi media. Tidak heran bila bermunculan program-program televisi yang mengikuti selera tayangan masa kini. Di Indonesia bahkan ada tayangan berupa kontes calon-calon penceramah agama selayaknya kompetisi menjadi penyanyi pop.

Pendekatan Roof sejalan dengan pendapat Grace Davie bahwa fenomena agama mesti terhubung dengan konteks sosial. Pendekatan sama dapat ditemui dalam penelitian Clifford Geertz tentang 'Agama Jawa' (Haryanto 2015, 32-33). Pada kasus PK dan riset Roof, terjadi relasi permintaan-penawaran. Barangkali ini yang luput dari pandangan Durkheim dan Marx bahwa agama-agama dalam persaingannya satu sama lain berdiri dalam arena yang sama dengan barang dan jasa. Keberagamaan tak ubahnya komoditas ekonomi. Pendekatan model ini ditemui pada teori pilihan rasional (Haryanto 2015, 50). Lembaga agama dipandang sama halnya "produsen", ajaran agama sebagai "produk", sedangkan umat menjadi "konsumen" (Haryanto 2015, 69).

Perspektif pilihan rasional melihat bahwa agama-agama sesungguhnya saling bersaing memperebutkan umat. Selayaknya persaingan dalam pasar (ekonomi), satu agama berusaha tampil paling baik dibanding agama lain agar dapat lebih menarik perhatian umat dan calon umatnya. Suatu masyarakat dengan tingkat pluralitas agama yang tinggi dianggap memiliki persaingan yang lebih ketat. Asumsinya, individu dalam masyarakat tersebut berada dalam posisi yang bebas untuk memilih agama secara rasional, karena pilihan yang diputuskan merupakan yang memberikan manfaat optimal bagi dirinya (Haryanto 2015, 143).

Teori ini memang menitikberatkan pada aktor. Aktor dipandang memiliki tujuan dan preferensi, yakni nilai atau utilitas. Namun perspektif pilihan rasional tidak terlalu peduli dengan preferensi

ini, maupun sumbernya. Bagi teori pilihan rasional yang terpenting adalah fakta bahwa tindakan dilakukan untuk mencapai tujuan yang konsisten dengan hirarki preferensi aktor (Ritzer & Stepnisky 2018, 502).

Identifikasi aktor seyogianya menyangkut juga para fungsionaris keagamaan. Dalam pasar, produsen bukanlah aktor pasif yang hanya memproduksi berdasarkan permintaan. Produsen berupaya menentukan selera konsumen agar cocok dengan rencana produksinya melalui agen-agen pemasaran. Di sisi lain, ekonomi agama yang terbuka ini membuka pula peluang munculnya isu-isu seperti yang diungkapkan Guruswamy di atas. Pelaku-pelaku ekonomi (sungguhan) membangun banyak tempat suci, memangsa ruang publik, sebab bangunan atau simbol keagamaan tidak akan digusur.

Analisis pasar oleh Tapasvi memunculkan model keagamaan yang sesuai sehingga ia memiliki banyak pengikut. Analisis pasarnya memungkinkan Tapasvi memodifikasi aneka *merchandise* yang niscaya “dibeli” oleh umat. Adegan pengenalan Tapasvi dalam narasi Jaggu memperlihatkan ayah Jaggu mengoleksi banyak “dewa” sesuai faedah (utilitas) untuk setiap aktivitasnya. Tentu saja faedah sejauh dipengaruhi oleh Tapasvi.

Pertanyaan PK paling keras adalah, “Tuhan yang mana” perlu didengar? Sebab, “kalian menciptakan tuhan masing-masing” selain “Tuhan yang menciptakan kita semua.” Pertanyaan ini tidak mudah dijawab oleh Sosiologi, atau malah tidak mungkin. Pendekatan lokapasar dalam perspektif pilihan rasional sebatas menjelaskan fenomena popularitas Tapasvi sebagai *godmen*.

Daftar Pustaka

- Haralambos, Michael, Martin Holborn, dan Robin Heald. 2000. *Sociology: Themes and Perspectives, Fifth Edition*. London: HarperCollins.
- Haryanto, Sindung. 2015. *Sosiologi Agama: Dari Klasik Hingga Postmodern*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Herry-Priyono, B. 2022. *Ilmu Sosial Dasar: Asal-usul, Metode, Teori, plus Dialog dengan Filsafat & Teologi*. Jakarta: Kompas.
- Khan, Yasmin. 2017. *The Great Partition: The Making of India and Pakistan, New Edition*. New Haven: Yale University Press.
- Kovoor, Abraham T. 1998. *Begone Godmen!: Encounters with Spiritual Frauds*. Mumbai: Jaico Publishing House.
- Ritzer, George, and Jeffrey Stepnisky. 2018. *Sociological Theory-Tenth Edition*. Los Angeles: Sage.
- Roof, Wade Clark. 1999. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Laporan dan kolom daring**
- Bhattacharya, Ananya. 2014. *PK Controversy: 5 Reasons Why the Film Must be Banned*. 31 Desember. Diakses Oktober 2022. <https://www.indiatoday.in/movies/bollywood/story/5-reasons-why-aamir-khan-pk-must-be-banned-233423-2014-12-30>.
- Guruswamy, Mohan. 2021. *The God business is good business all across India*. April 24. Accessed Oktober 2022. <https://www.deccanchronicle.com/opinion/columnists/230421/mohan-guruswamy-the-god-business-is-good-business-all-across-india.html>.
- Kamalakaran, Ajay. 2020. *The Sri Lankan Malayali Who Took on Mystics and Godmen*. 5 Juli. Diakses November 2022. <https://www.onmanorama.com/lifestyle/keralaspora/2020/07/05/sri-lanka-rationalism-malayali-prof-abraham-kovoor.html>.
- Nadar, Soumya. 2014. *10 Facts You Ought To Know About The Film “PK”*. Diakses Oktober 2022. <https://www.bms.co.in/10-facts-you-ought-to-know-about-the-film-pk/comment-page-1/>.
- Pew Research Center. April 2019. *A Changing World: Global Views on Diversity, Gender Equality, Family Life and the Importance of Religion*. Washington DC: Pew Research Center.
- Times of India. 2014. *PK and Its Controversies*. 29 Desember. Diakses Oktober 2022. <https://timesofindia.indiatimes.com/entertainment/hindi/bollywood/photo-features/pk-and-its-controversies/pk-and-its-controversies/photostory/45686411.cms>.

Dunia Christina

R.E. Hartanto

rehartanto@gmail.com

Institut Teknologi Bandung

Abstrak

Dua kunci sukses perupa representasional, yaitu mempunyai bakat observasi sehingga mereka akan diam, mengamati, dan melukis obyek tersebut sampai ke setiap rincinya. Dan sebuah penghayatan tertentu, serupa dengan seorang aktor yang sedang membawakan peran. Penghayatan ini mensyaratkan sebuah penyatuan tertentu antara sang subyek dan obyeknya. Karena tidak suka menggunakan kursi roda, Christina biasa ngésot menggunakan kekuatan bahu, lengan, dan panggulnya. Respons empatik Andy Wyeth terhadap hidup Christina yang sulit sebagai penyandang disabilitas, begitu kuat sampai ia menciptakan lukisan “Dunia Christina” yang kemudian dikoleksi oleh MOMA dan membuatnya terkenal.

Keywords: keluarga Wyeth, regionalisme, Dunia Christina, tempera, representasional.

Pendahuluan

Bila mendengar nama “Wyeth” saya langsung teringat pada sebuah lukisan ikonik yang menggambarkan seorang gadis tengah bersimpuh di padang rumput tak berpohon, berusaha menjangkau rumah dan lumbung di cakrawala. Lukisan tersebut berjudul “Dunia Christina”, dicipta tahun 1948 oleh Andrew Wyeth (1917-2009). Lukisan tersebut dianggap terlalu *kitschy* dan sentimental menurut selera seni rupa modern Barat pada saat itu. Walaupun demikian lukisan itu telah berhasil menyentuh

hati begitu banyak pemirsa, termasuk saya. Anna Christina Olson—inspirasi dan model lukisan tersebut—memiliki kelainan saraf, sebuah kondisi bawaan sejak lahir. Tubuhnya lumpuh dari pinggang ke bawah. Dalam lukisan tersebut Christina sebenarnya bukan sedang bersimpuh, tapi ngésot, seperti yang biasa ia lakukan sehari-hari untuk bergerak.



■ Gambar 2 - Andrew Wyeth, *Siri*, 77,5x77,2 cm2, tempera telur di atas panel masonite, 1970.

Karena tidak suka menggunakan kursi roda, Christina biasa ngésot menggunakan kekuatan bahu, lengan, dan panggulnya di dalam dan di luar rumah, termasuk di tengah padang rumput kosong seperti yang terlihat dalam lukisan itu. Christina bukanlah perempuan cantik, tidak seperti yang kita kira saat melihat figurnya dalam lukisan. Matanya juling, wajahnya seperti nenek sihir. Andy memang menggunakan model lain, yaitu Betsy—istrinya—untuk melukis tubuh Christina. Hanya kedua lengan berbentuk aneh itu yang dilukis dari model aslinya. Saat lukisan itu dibuat Christina berusia 55 tahun, Betsy baru 20-an. Membayangkan seorang perempuan sedang ngésot sendirian di tengah padang rumput kosong, saya bisa memahami mengapa Andy terdorong untuk melukisnya. Pemandangan tersebut tentu begitu kuat sampai menggugah empatinya, dan caranya melukiskan Christina—sebagai gadis muda yang langsing dan menarik—menurut saya adalah respons empatiknya terhadap hidup Christina yang sulit sebagai penyandang disabilitas.



■ Gambar 1 - Andrew Wyeth, *Dunia Christina*, 81,9x121,3 cm2, tempera telur di atas panel masonite, 1948.

Keluarga Wyeth

Andrew biasa dipanggil 'Andy' oleh keluarganya. Ia lahir di sebuah keluarga istimewa yang dipenuhi bakat seni, sebuah keluarga berbudaya yang mencintai sastra, musik, drama, dan seni rupa. Semula saya mengira nama 'Wyeth' hanya mengacu pada satu orang saja, tapi setidaknya ada tiga orang 'Wyeth' yang dicatat sebagai tokoh penting dalam sejarah seni rupa Amerika, dari belasan anggota keluarga Wyeth yang menjadi perupa selama empat generasi. Newell Convers Wyeth (N.C. Wyeth), ayah kandung Andy, adalah seorang ilustrator besar. Reputasinya setara dengan Norman Rockwell dan mereka sama-sama mengerjakan ilustrasi untuk *The Saturday Evening Post* selama bertahun-tahun. N.C. Wyeth adalah seorang ilustrator sukses yang berhasil memikat jutaan hati pembaca lewat banyak publikasi. Walaupun demikian, bagi dirinya kesuksesan itu seperti pedang bermata dua. Di satu sisi ia mampu memberikan hidup yang berkelimpahan bagi keluarganya, tapi di sisi lain proyek-proyek komersial itu mengekang dan membuatnya merasa menjadi semacam pelacur yang bekerja hanya untuk uang.

N.C. Wyeth tahu persis bahwa sebuah karya lukisan sama sekali berbeda dengan ilustrasi. "Keduanya tidak bisa disamakan dan tak bisa dicampuradukkan," komentarnya. Ia selalu memimpikan sebuah masa kekaryaan yang penuh ketenangan, tidak didikte tuntutan klien, tidak dikejar tenggat, dan tidak dipenjara keterbatasan teknik cetak pada masa itu. Ia ingin menjadi seorang pelukis sejati yang merdeka, bebas membuat karya apa saja, tapi tidak bisa karena gaya hidup dan keluarganya yang besar menuntut jenis penghasilan yang hanya bisa ia dapatkan dari proyek-proyek komersialnya. Maka hasrat akan kemerdekaan itu ia tumpahkan pada anaknya. Ia ingin Andy menjadi seorang pelukis sejati.



■ Gambar 4 - Andrew Wyeth, *Kastanye Panggang*, 121,9x83,8 cm2, tempera telur di atas panel masonite, 1956.

Andy Wyeth

Andy sakit-sakitan di masa kecilnya. Tubuhnya begitu lemah sehingga ia tidak dikirimkan ke sekolah dan tinggal di asrama seperti saudara-saudaranya. Ia belajar di rumah dan belajar melukis langsung dari ayahnya. Di keluarga Wyeth semua orang melukis, tapi Andy berbeda. Ayahnya sudah menyadari itu sejak awal. Andy lebih dahulu bisa menggambar dengan bagus sebelum bisa membaca dengan lancar. Bakat Andy luar biasa dan ia mendapatkan pendidikan seni rupa langsung dari guru terbaik, ayahnya sendiri. Ia tidak mendapat pendidikan seni rupa lain selain itu dan ia tidak masuk sekolah apapun juga.

Seperti semua perupa representasional yang baik Andy memiliki dua bakat penting sejak awal, seperti juga ayahnya. Pertama, ia memiliki bakat observasi. Semua perupa representasional memiliki bakat ini. Bila sudah tertarik pada satu obyek mereka akan diam, mengamati, dan melukis obyek tersebut sampai ke setiap rincinya. Namun observasi baru satu aspek saja dalam penciptaan karena dalam sebuah observasi sang Perupa terpisah dari obyeknya. Seorang perupa membutuhkan sebuah penghayatan tertentu, serupa dengan seorang aktor yang sedang membawakan peran. Penghayatan ini mensyaratkan sebuah penyatuan tertentu antara sang subyek dan obyeknya.

"Bila aku melukis orang sedang berkuda, petani sedang menggarap ladang, atau perempuan sedang berjalan dihantam angin, ototku mengencang", demikian komentar N.C. Wyeth saat muda dulu.



■ Gambar 3 - Andrew Wyeth, *Angin Dari Laut*, 47x70 cm2, tempera telur di atas panel masonite, 1947.



■ Gambar 5 - Andrew Wyeth, *Pohon Oak*, 101,9x76,8 cm2, tempera telur di atas panel masonite, 1944.

Kemampuan untuk merasakan apa yang dirasakan orang lain adalah empati. Inilah aspek kedua yang dibutuhkan seorang perupa representasional karena hanya dengan empatilah sang Perupa mampu melebur dengan obyeknya. Sebaris puisi Sutardji Calzoum Bachri dengan tepat menggambarkan hal ini, "Tertusuk padamu, berdarah padaku". Bakat ini dimiliki oleh N.C. Wyeth dan Andy mewarisinya.

Peter Hurd - Tempera Telur

N.C. Wyeth punya seorang menantu laki-laki, Peter Hurd namanya. Peter adalah mantan tentara yang memutuskan untuk menjadi pelukis lalu belajar dengan serius selama 10 tahun di bawah bimbingan N.C. Wyeth. Ia tinggal sambil belajar bersama keluarga Wyeth di Pennsylvania. Peter pernah berkata, "Gemblengan di West Point itu keras, tapi gemblengan N.C. Wyeth lebih keras lagi." Peter jatuh cinta pada Henriette, putri sulung N.C. Wyeth. Ia lalu menikahinya, seperti Velázquez menikahi Juana Pacheco, putri Francisco Pacheco – guru yang menggembelgannya selama 7 tahun di Sevilla – sebelum ia bermukim di Madrid.

Peter menyerap semua pendidikan seni rupa dari N.C. Wyeth, tapi ia tidak puas dengan karakter cat minyak yang terlalu mengkilat dan cemerlang. Cat minyak ia anggap kurang cocok untuk melukiskan kampung halamannya di New Mexico yang kering, tandus, berwarna tanah, dan pudar. Maka Peter mulai mempelajari teknik seni lukis

tempera. Tempera ia rasa cocok untuk melukiskan kampung halamannya dan ia membagi pengalamannya pada N.C. Wyeth dan Andy. Andy ternyata jatuh cinta pada tempera. Sejak saat itu teknik tempera telur menjadi dominan dalam karya Andy. Hingga kini Peter Hurd dianggap sebagai orang yang mempopulerkan teknik tempera telur di Amerika, sebuah teknik yang bahkan untuk masa itu pun termasuk teknik langka.

Kata 'tempera' mengacu baik pada teknik maupun mediumnya. Ini adalah salah satu teknik melukis tertua di dunia. Di Fayum, Mesir Kuno, di abad pertama sebelum Masehi, selain menggunakan serbuk pigmen yang diikat campuran lilin cair panas dan resin damar – disebut *encaustic painting* – para pelukis juga menggunakan pigmen warna yang dicampur kuning telur dan sedikit air untuk melukis wajah orang-orang mati. Teknik ini kemudian mendominasi Eropa, melewati masa Byzantium sampai ke awal Renaissance sebelum akhirnya pudar reputasinya karena populernya penggunaan berbagai macam jenis minyak organik sebagai pengikat serbuk pigmen warna di abad ke-16. Ketangguhan tempera telur sudah teruji, banyak karya tempera yang berumur lebih dari 1000 tahun masih bertahan dengan baik sampai hari ini (walaupun saya meragukan ketahanan tersebut di iklim tropis). Selain dari itu, tempera tidak menjadi transparan, menggelap atau menguning seperti yang lazim terjadi pada karya cat minyak yang sudah berusia ratusan tahun. Setelah melalui setahun oksidasi tempera akan stabil secara permanen.



■ Gambar 6 - Andrew Wyeth, *Dunia Christina (rinci)*.



■ Gambar 7 - Andrew Wyeth, *Penidur Malam*, 50, x76,2 cm2, tempera telur di atas panel masonite, 1979.

Warna Muram dan Puitis

Kekentalan cat tempera telur sebenarnya mirip dengan cat air atau *gouache*, tapi alih-alih berbasis air ia berbasis lemak karena kuning telur adalah lemak. Bila *linseed oil* pada cat minyak diencerkan dengan terpentin atau *mineral spirit*, kuning telur diencerkan dengan air. Tepatnya: air suling, untuk mengurangi kemungkinan reaksi kimia yang tidak diinginkan pada pigmen warnanya. Warna jingga pada kuning telur tidak mengubah warna pigmen sama sekali. Tempera telur kering dengan cepat, sebuah ulasan tipis bisa kering dalam waktu 20 detik. Ini memberikan sebuah irama kerja yang jauh lebih cepat daripada teknik cat air *wet on dry* sekalipun, pelukis hampir tidak perlu menunggu sama sekali. Irama kerja semacam ini penting dalam proses penciptaan seorang perupa karena setiap perupa memiliki irama kerjanya sendiri-sendiri. Andy kelihatannya menikmati irama kerja yang cepat seperti ini. Karya-karya lanskap alam yang ia buat dipenuhi rerumputan yang ia lukis satu persatu, helai demi helai, lapis demi lapis, dari gelap ke terang atau sebaliknya, tanpa perlu menunggu terlalu lama.

Karakter organik pada tempera juga terlihat jelas pada karya Andy. Saturasi warna pada karya Andy tidak pernah tinggi, membuatnya terlihat muram namun sekaligus memberinya karakter. Karya-karya ilustrasi N.C. Wyeth memiliki palet warna

yang lebih sempit daripada Norman Rockwell, tapi palet warna Andy bahkan lebih sempit daripada ayahnya. "Kau harus pakai lebih banyak warna. Bagaimana kau bisa cari uang?" saran N.C. Wyeth pada anaknya. Karya-karya Andy selalu memiliki bidang gelap dan komposisi warnanya selalu muram dan pudar. Komposisi obyeknya sendiri nyaris akademis, ia mengikuti prinsip-prinsip komposisi yang diajarkan ayahnya. Namun ia menambahkan banyak ruang kosong dalam komposisinya, membuat karya-karyanya terkesan sunyi dan puitis.

Jati Diri dan Regionalisme

Ketidakpuasan N.C. Wyeth akan kekaryaannya yang terlalu dekat dengan dunia ilustrasi tidak terjadi pada karya-karya Andy, tapi hal itu tidak terjadi tanpa tantangan. Tidak mudah jadi anak N.C. Wyeth, sang Seniman besar. Namun di sisi lain Andy tergantung secara finansial pada ayahnya.



■ Gambar 8 - Andrew Wyeth, *Untunan Rambut*, 60,9x41,9 cm2, tempera telur di atas panel masonite, 1977.

Andy tinggal dan berkarya di sebuah rumah yang diberikan oleh ayahnya. Ia harus menemukan jati diri di bawah pengaruh besar sang Ayah dan usaha itu takkan berhasil tanpa bantuan istrinya, Betsy James Wyeth. Andy menikahi Betsy saat gadis itu berusia 18 tahun. Ia sendiri baru berusia 21 tahun saat itu. Betsy adalah pengagum karya-karya Andy nomor satu, ia berusaha keras memajukan karir suaminya sehingga mereka bisa mandiri. Betsy lah yang meyakinkan Andy bahwa kadang ia tidak perlu mendengarkan kata-kata ayahnya dan mengikuti hatinya sendiri saat mencipta. Dorongan itu berhasil dan Betsy amat bangga pada Andy, suami yang amat ia cintai, yang di kemudian hari “mengkhianatinya” saat skandal lukisan Helga terbongkar.

N.C. Wyeth, Andrew Wyeth, dan Jamie Wyeth, juga beberapa anggota keluarga Wyeth lainnya yang berkiprah menjadi perupa, tetap setia pada subyek lanskap alam dan manusia di daerahnya masing-masing. Keluarga tersebut disebut mewakili aliran Brandywine dan metodologi ini disebut ‘regionalisme’, sebuah aliran melukis yang mengambil inspirasi dari kondisi lingkungan setempat. Bila ada sebuah keluarga yang secara konsisten melahirkan pelukis-pelukis realis berbakat, itu adalah keluarga Wyeth. Namun bila ada seseorang yang tertarik untuk mengetahui tentang keluarga ini secara lebih mendalam—seperti saya—banyak yang mengawalinya karena suka pada lukisan “Dunia Christina”, karya yang menjadi salah satu lukisan paling ikonik dalam sejarah realisme Amerika.

Penutup

Selain kritik pedas David McCullough yang menyebut karya ini sebagai “lukisan orang cacat dan rumah tua yang menakutkan”, karya itu tidak mendapat banyak perhatian saat dipamerkan pertama kali di Manhattan, 1948. Namun karya itu segera dikoleksi oleh Alfred Barr, pendiri MoMA, dan ia memajangkannya di sana. Sejak saat itu “Dunia



■ Gambar 9 - Andrew Wyeth, *Anna Christina*, 83,8x63,5 cm2, tempera telur di atas panel masonite, 1967.

Christina” menjadi semakin terkenal dan sampai saat ini masih menjadi koleksi permanen Museum of Modern Art. Akuisisi tersebut membuat Andy terkenal dan sukses secara finansial, tapi Christina selalu menolak semua pemberian uang Andy. Karena popularitasnya, rumah keluarga Olson di Cushing, Maine, tempat Christina tinggal dulu, kini dijadikan museum yang dibuka untuk publik dan menjadi salah satu tempat bersejarah Amerika. Andy dan Christina tetap dekat semasa hidup mereka. Setahun sebelum wafat Andy berpesan, “Kuburkan aku bersama Christina.” Rangkaian sejarah ini bisa terjadi karena observasi dan empati Andy yang besar terhadap hidup Anna Christina Olson.

Tubuh Yoga:

Refleksi Filsafat Tubuh Merleau-Ponty

Yudhi Widdiantoro
yudhi.widdiantoro@gmail.com
Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

Abstrak

Tubuh, bagi praktisi yoga sangat esensial sebagaimana menurut fenomenologi Merleau-Ponty. Lewat tubuhlah praktisi yoga berlatih. Dalam yoga, keberadaan sisi batin (*mind*) diberi perhatian yang tidak kalah pentingnya, jika mengacu pada Yoga Sutra karya Patanjali.

Keywords: tubuh, asana, fenomenologi, Merleau-Ponty, Yoga Sutra, Patanjali

Pendahuluan

Makalah ini mengacu pada teks *Merleau-Ponty untuk Para Perawat Tubuh* dari Thomas Hidya Tjaya, PhD dalam buku *Filsafat untuk Para Profesional* (2019), F. Budi Hardiman (ed). Tulisan ini adalah refleksi atas filsafat tubuh Merleau-Ponty dalam pandangan praktisi yoga. Praktisi yoga umumnya mendasari ilmu dan pemahamannya, secara filosofis, dari kitab Yoga Sutra Patanjali (200 SM). Ada irisan besar antara keduanya. Namun, selain pengetahuan filosofis, praktisi yoga menggali aspek praktikal dari buku-buku yoga lainnya yang membahas soal olah tubuh yoga, antara lain: *Hatha Yoga Pradipika* dari Smawi Svātmanāma (400) dan beberapa buku karya B.K.S. Iyengar, seperti *Lights on Yoga* (1959), *Yoga: The Path to Holistic Health* (2001).

Pada umumnya, ketika orang mendengar kata “yoga” asosiasinya langsung tertuju pada orang sedang melakukan *pose* yang menuntut kekuatan dan kelenturan tubuh, bahkan gerakan-gerakan akrobatik. *Poses* ini dalam yoga disebut *asana* (bahasa Sanskrit). Sangat mudah dimaklumi asosiasi ini karena, saat ini, olah tubuh ala yoga itulah yang paling banyak dan masif bagi orang kebanyakan yang terpapar tentang yoga.

Ada dua *sutra* atau aforisma dalam Yoga Sutra Patanjali (selanjutnya disingkat YSP) yang menyebut kata “asana”, yaitu pada YSP II.29: *yama niyama asana pranayama pratyahara dharana dhyana smadhyah astau angani* dan YSP II.46: *sthira sukham asanam* dari 196 *sutra* yang di dalam kitab ini. Meskipun hanya dua *sutra*, namun terkait erat dengan *sutra* lainnya dan mempunyai implikasi yang luas, baik pada praktisinya sendiri atau juga

secara sosial dalam masyarakat. Di sinilah kita perlu menengok kembali fenomenologi dan filsafat tubuh Merleau-Ponty.

Fenomenologi dan Filsafat Tubuh

Seperti dikatakan oleh Thomas Hidya Tjaya, PhD (selanjutnya disingkat THT), fenomenologi adalah aliran filsafat yang mengembalikan persoalan pada asalnya, pada benda-benda itu sendiri (*returning to the things themselves*).¹ Fungsi filsafat adalah untuk membangkitkan kembali pemahaman atas tindakan asali yang membuat manusia menjadi sadar akan dunia: “Filsafat sejati terkandung dalam mempelajari kembali bagaimana melihat dunia.”²

Ketika praktisi yoga melakukan olah tubuh yoga, biasa disebut dengan *asanas*, mereka menggunakan tubuh fisik. Dalam buku *Biological of Belief*, karya Bruce Lipton, MD (2016)³, dikatakan bahwa di dalam tubuh setiap manusia terdapat 50 triliun sel. Setiap sel sifatnya independen. Tidak ada satu pun sel yang sama persis dengan sel lainnya. Dari kumpulan sel tersebut, terbentuklah organ-organ, baik jantung, otak, darah, syaraf, kulit, juga tulang. Dari koloni organ tubuh di dalam badan, terfragmentasi ke dalam sistem-sistem yang bekerja secara organis membentuk divisi-divisi berdasar kesamaan kerja: sistem syaraf dan rangka, sistem pernapasan, sistem pencernaan, sistem reproduksi, sistem ketahanan tubuh, dan sebagainya. Setiap sistem saling-terkait, saling-terhubung, saling membantu, saling-support, saling-berketergantungan, *interdependence*. Saling melengkapi. Inilah tubuh yang digunakan praktisi yoga untuk berlatih. Kalau dibuat diagram matriks, seperti gambar di bawah ini,

Merleau-Ponty mengajak kita untuk memikirkan kembali dualisme tradisional antara jiwa (*soul*) dan tubuh, akalbudi (*mind*) dan tubuh, atau kesadaran (*consciousness*) dan tubuh. Dalam pandangannya,

1 Tjaya, Thomas Hidya (2019). *Merleau-Ponty untuk Para Perawat Tubuh*. dalam *Filsafat untuk Para Profesional*. F. Budi Hardiman, ed. Jakarta: Buku Kompas.

2 Tjaya, 186

3 Lipton, Bruce (2016). *The Biology of Belief: Unleashing the Power of Consciousness, Matter and Miracles*. California: Hay House Inc.

sukham asanam, lakukanlah pose secara *firm, steady*, kokoh, mantab, namun dengan *sukham, happiness*, gembira. Setiap pose dilakukan dengan melibatkan semua unsur di dalam tubuh: otot, syaraf, tulang, dan internal organ lainnya. Pendek kata memfungsikan segala sistem di tubuh ragawi. Namun tidak hanya yang ragawi, kerja sensorik yang akan muncul lewat rasa atau sensasi di tubuh turut menjadi perhatian. Melakukannya dengan aktif sekaligus penuh perhatian. Sensasi di tubuh dan kemudian bagaimana pikiran/batin merepons adalah menjadi momen yang dituju jika kita mengacu pada dua sutra yang telah disebut di atas: YSP I.2 dan YSP I.3. Penuh perhatian menjadi kunci untuk menuju kesadaran penuh, subjektivitas tubuh.

Hanya ketika kita melihat tubuh sebagai ekspresi subjektivitas manusia yang terdalam dan jangkar keberadaan kita dalam dunia, barulah rasa hormat dan tindakan yang benar terhadap tubuh dapat diharapkan tumbuh dan berkembang.⁵ Karenanya, melakukan *asana* idealnya dengan intensionalitas, penuh perhatian, atau kesadaran penuh. Kesadaran di sini bukan hanya kognitif sifatnya, tapi juga kesadaran operatif. Yoga menjadi filsafat yang dipraktikkan, *practical philosophy*.

Olah tubuh dan olah napas yoga, *asana* dan *pranayama* adalah cara diri kontak dengan dunia, meng-ada di dunia. Perhatikan dan rasakan ketika kita bernapas. Terlihat yoga, dari nama-nama pose yoga, seperti *bhujangasana* (postur ular), *ghomukhasana* (postur muka sapi), *ustrasana* (postur unta), *svanasana* (postur anjing), *shimasana* (postur singa), dan sebagainya dari alam hewani. Atau juga alam vegetatif, seperti *vrikkasana* (postur pohon). Ini semua mengajak kita *back to basic*, kembali ke dasar, ke alam semesta. *The body is our general medium of having the world*. Yang ada di luar diri, ada di dalam diri.

Asana dimaksudkan juga sebagai *habit forming*, membangun kebiasaan sehingga tubuh bisa “mengerti”, tubuh bisa “menyatu” dengan diri, seperti aktifitas fisik yang ketika dilakukan tidak perlu mikir lagi. Jika ini dilakukan maka *asana* menjadi sebuah karya seni. *The body is to be compered, not a physical object, but rather to a work of art*.

Namun, bagi praktisi yoga, filsafat fenomenologi perawatan tubuh Merleau-Ponty mempunyai tantangan tersendiri. Jika kembali ke YSP II.29 sebagai panduan *journey*, perjalanan praktisi yoga, kalau dikatakan ada tujuan, tujuan akhir dari berlatih yoga adalah menuju *Samadhi, liberation*. Dalam bahasa lain disebut dengan *moksha*, padamnya, atau matinya Ego, Sang Diri. Tahapan yang hanya bisa diekspresikan dalam keheningan.

Dalam tahap ini, dapat dialami oleh praktisi yoga yang telah meninggalkan kehidupan keduniawian (*knosis*, pengosongan diri) dan *merge in*, menyatu dengan Yang Sakral, *the Eternal, Paramasunya*.

BKS. Iyengar, salah satu guru yoga dunia dalam masa modern, dalam bukunya *Light of Yoga* mendeskripsikan soal Samadhi, “Dalam tahapan *Nirbija Samadhi* segala konsep pupus. Termasuk juga konsep ruang dan waktu, baik waktu kronologis maupun waktu psikologis”. Dalam istilah Jawa: “Mati sakjroning urip. Urip sakjroning mati”. Mati dalam hidup. Hidup dalam mati.

Penutup

Sekarang kita coba pikirkan bersama untuk sebuah ilustrasi seperti ini. Baraka (15), bukan nama sebenarnya, remaja laki-laki, membuka aplikasi *ChatGPT*. Dia mengetik, “Cara melakukan *adhomukha vrikkasana* atau *handstand* dan variasinya. Untuk *beginner* sampai *advance*”. Dalam beberapa kali percobaan, dia berhasil melakukannya. Pencapaian luar biasa untuk remaja yang belum pernah ikut pelatihan yoga. Beberapa bulan kemudian, melalui unggahan di akun sosial medianya: *twitter, facebook, Instagram*, dan *Tiktok* dengan *profile picture* dia sedang ber-*asana* dalam pose yang canggih. Terlihat sulit diikuti orang awam.

Anak muda ini kemudian membuat pengumuman bahwa dia telah menjadi guru yoga. Dia menawarkan kelas reguler untuk privat atau *group* di *corporate, workshop* yoga diimbui kata “investasi” dalam angka jutaan rupiah dan USD untuk bisa ikut kelasnya. Walau ini ilustrasi, jika memakai telaah Herbert Marcuse, sangat mungkin hal itu akan terjadi. Mungkin saja kaum industri kapitalis modern, seperti digambarkan Marcuse dalam *One Dimensional Man* (1964) akan membuat komodifikasi paket *tour healing* atau program *rereat* lengkap bersama Guruji Baraka di Taman milik Epikuros. *Who knows?*

Pondok Kelapa, 28 Maret 2023

Daftar Pustaka

- Tjaya, Thomas Hidy (2019). *Merleau-Ponty untuk Para Perawat Tubuh*. dalam *Filsafat untuk Para Profesional*. F. Budi Hardiman, ed. Jakarta: Buku Kompas.
- Lipton, Bruce (2016). *The Biology of Belief: Unleashing the Power of Consciousness, Matter and Miracles*. California: Hay House Inc.

5 Tjaya, 208

Pegrafis yang Dikutuk Disumpahi Eros

Syahrizal Pahlevi

terasprintstudio@gmail.com

Institut Seni Indonesia Yogyakarta

Abstrak

Seni cetak grafis atau disebut seni grafis saja, hanya akan bertumbuh jikalau pelakunya, para pegrafis, tidak berpaling dan mampu melihat celahnya untuk coba dikembangkan. Jangan sampai mereka justru terpuruk dan tidak dapat melihat peluang dikarenakan masih adanya pemikiran seni ini sebagai media terpinggirkan. Sebuah puisi Chairil Anwar diambil menjadi perumpamaan untuk menggambarkan hal tersebut.

Pendahuluan

Para pegrafis yang *melow* di medan seni rupa kontemporer bagaikan si aku lirik dalam puisi "Tak Sepadan" (1943) karya Chairil Anwar, yang "mengembara serupa Ahasveros" dan "dikutuk disumpahi Eros". Namun sebenarnya mereka dapat memilih apakah akan pasrah larut-berdiam diri dan mengeluh "aku terpenggang tinggal rangka" sebagaimana akhir bait puisi tersebut ataukah memberontak dan membalikkan keadaan? *Melow* adalah istilah masa kini merujuk pada suasana hati yang murung, sedih, berpikiran negatif, yang menghingapi perasaan seseorang.

Pembahasan

Begitu bait lengkap puisinya:

*Aku kira
Beginilah nanti jadinya
Kau kawin, beranak dan berbahagia
Sedang aku mengembara serupa Ahasveros*

*Dikutuk disumpahi Eros
Aku merangkaki dinding buta
Tak satu jua pintu terbuka*

*Jadi baik juga kita padami
Unggunan api ini
Karena kau tidak 'kan apa-apa
Aku terpenggang tinggal rangka*

(Tak Sepadan, Chairil Anwar, 1943)

Dalam baris pertama puisi tersebut Chairil menggambarkan tokoh aku yang tengah "patah hati" membuat perbandingan betapa tak sepadannya nasib ia dan pujaan hatinya kelak. Wanita pujaannya akan menikah, memiliki anak dan hidup bahagia bersama calon keluarganya. Sementara ia sendiri

akan terpuruk merana serupa nasib Ahasveros, seorang Yahudi pengembara abadi yang dalam kisah Nasrani lama dikutuk Tuhan menjadi pengembara sepanjang hidupnya tanpa tempat tinggal.

Dikisahkan Ahasveros dikutuk karena pernah menolak kehadiran Yesus yang tengah kelelahan memanggul kayu salib menuju bukit Golgotha. Dalam kisah lain konon Ahasveros juga adalah nama raja Persia yang hidup pada 400 tahun sebelum Masehi yang meninggalkan kemegahan istana dan mengembara untuk mencari jati diri. Tragisnya sang raja akhirnya gila karena tidak sanggup menjawab pertanyaan-pertanyaan yang berkecamuk di kepalanya dan diluar batas kemampuan berpikirnya.

Begitu juga perbandingan yang sering dibuat oleh pegrafis *melow* terhadap 'saudaranya' sesama seniman pembuat karya dua dimensional lain--para pelukis yang dianggap lebih memiliki nasib baik. Karena lukisan lebih populer atau lebih bebas ekspresinya dan lebih diminati galeri atau art fair serta kolektor. Sehingga pelukis akan lebih kaya dan terkenal serta hidup berbahagia.

Bandingkan dengan nasib seni grafis dalam kacamata pegrafis *melow*. Seni grafis kalah populer, terbatas ekspresinya oleh teknik dan konvensi, kurang diminati galeri, art fair dan kolektor. Hidup susah, kalah terkenal dan nasibnya menjadi tidak bahagia. Lalu di baris kedua puisinya Chairil semakin memurukkan tokoh aku yang terjebak cinta berat karena telah "dikutuk disumpahi Eros". Eros dalam legenda Yunani kuno adalah dewa cinta kasih namun hanya sebatas cinta nafsu belaka. Ia, tokoh aku, seakan demikian dibutakan cintanya sehingga tidak dapat melihat alternatif wanita lain untuk pelabuhan pengganti cintanya.

Demikian juga dengan pegrafis *melow*, yang merasa terpuruk berkarya grafis yang di matanya seni grafis bukan jenis seni populer yang dapat membuat bahagia hidupnya. Sialnya karena pandangannya tersebut ia tidak dapat melihat celah sedikitpun dari seni grafis yang dapat dikembangkan. Seakan-akan semua kemungkinan tertutup, harapan terhadap seni grafis tidak ada lagi. Baris ketiga puisi Chairil digambarkan sang tokoh aku akhirnya menyerah. Ia ingin menyudahi api cintanya yang menggebu-gebu tersebut. Baginya tidak ada lagi hal yang dapat berubah: Sang wanita pujaan hatinya tidak akan kenapa-apa dan melanjutkan hidupnya

sementara dirinya tetap terpuruk dan merana. Banyak pegrafis *melow* yang akhirnya memang menyerah. Mereka tidak melihat harapan sedikitpun yang dapat merubah nasib jika tetap menyintai dan menekuni seni grafis. Sebagian membiarkan dirinya terpuruk tak berbuat apa-apa, sebagian lainnya cepat-cepat memilih pindah berkarya di media lain yang dianggap lebih memberi harapan. Ada yang berhasil dengan media barunya ada yang tidak.

Profesi pegrafis yang harus diakui sampai saat ini keberadaannya masih menimbulkan berbagai pertanyaan, kebingungan dan keragu-raguan. Tak pelak membuat banyak pegrafis yang terbawa perasaannya dan selalu merasa 'terpinggirkan', 'dipinggirkan' atau "dijauhi nasib baik" dalam arus seni rupa kontemporer. Ini adalah perasaan miring yang belum tentu benar - yang sesungguhnya jika dibiarkan berlarut-larut justru merugikan profesi mereka sendiri.

Posisi seni grafis sendiri memang unik. Ia masuk dalam kategori seni rupa dua dimensi seperti lukisan, gambar dan sketsa namun dibedakan dalam proses pembuatan dan presentasinya. Jika lukisan, gambar dan sketsa dapat dikerjakan melalui sentuhan tangan langsung (dibantu kuas, pisau palet dan sebagainya) untuk menghantarkan cat/tinta atau apapun ke permukaan kertas/kanvas dan sebagainya, lalu dipresentasikan dengan bebas. Maka dalam seni grafis proses pembuatannya tidak dapat melalui sentuhan tangan langsung dan ada aturan untuk mempresentasikannya. Dalam seni grafis, image yang diinginkan seniman harus dibuat/dinyatakan melalui bantuan acuan cetak, baik dilakukan secara manual tangan ataupun melalui bantuan mesin press khusus.

Selama ini dikenal ada 4 teknik cetak konvensional yaitu: cetak tinggi (relief print) seperti cukil kayu atau lino, collagraph, cetak dalam (*intaglio*) seperti etsa, *drypoint* dan *mezzotint*, cetak datar (*planography*) seperti *monotype* dan *lithography* dan cetak saring (*serigraphy*) seperti *silk screen* atau stensil. Lalu masih ada teknik cetak diluarnya yaitu cetak digital yang lebih modern yang keberadaannya mulai diakomodir dalam seni grafis. Dari nama-nama teknik yang kebanyakan merujuk pada nama-nama material yang dipakai tersebut masih ada variannya lagi yang juga banyak sehingga tidak heran jika ada pendapat yang mengatakan bahwa banyaknya tawaran teknik cetak dalam seni grafis salah satu penyebab seni ini sulit dikenali oleh masyarakat umum.

Belum lagi setiap teknik cetak memiliki tahapan proses yang tidak dapat dianggap sederhana dan mudah dikerjakan. Kerumitan ini masih ditambah betapa saat ini perkembangan seni rupa sudah demikian berkembang. Di mana seni lukis dapat menabrak ke media lainnya dan memanfaatkan bantuan material apapun termasuk material ce-

takan yang dihantarkan lewat pelat cetakan, sebagaimana disyaratkan dalam seni grafis. Lantas apa yang membedakan lukisan dengan seni grafis? Selain proses pembuatannya harus melalui teknik cetak yang seringkali cukup rumit, ada aturan tak tertulis atau konvensi yang sesungguhnya cukup dilematis karena dianggap menghambat kebebasan berkarya sekaligus dianggap tidak menghambat.

Namun di sisi lain, bagi kebanyakan pegrafis justru sebetulnya konvensi tersebutlah yang membuat adanya perbedaan tegas antara seni grafis dengan lukisan. Konvensi tersebut adalah, karya grafis wajib menerangkan informasi nomor edisi di setiap cetakannya selain tentu saja inisial atau tanda tangan sang pembuatnya. Biasanya informasi ini dituliskan dengan pensil di sisi pinggir gambar untuk pertimbangan artistik dan tidak sampai mengganggu *image* karya.

Masih ada lagi yang bukan persyaratan namun lebih kepada himbauan yaitu umumnya: karya grafis dicetak di atas kertas. Sebenarnya himbauan ini lebih karena pertimbangan bahwa tinta khusus yang dipergunakan untuk mencetak pelat acuan memang lebih sempurna melekat di permukaan bidang kertas ketimbang permukaan bidang lainnya seperti kanvas, kain, kayu dan sebagainya. Nah, hal-hal inilah yang seringkali dianggap menjadi hambatan oleh beberapa seniman yang kemudian membuatnya tak mampu berkreasi apa-apa dengan seni grafis dan kemudian memutuskan berhenti total membuat karya grafis. Tentu tidak semua berpikiran demikian dan membiarkan dirinya tidak melakukan apa-apa.

Banyak pegrafis yang bertahan untuk terus berkarya sambil mencari celah agar kecintaannya yang besar terhadap seni grafis tidak luntur. Beberapa pegrafis melihat aturan dan konvensi dalam seni grafis sebagai kekuatan yang justru menegaskan jalan mereka dalam berkarya. Karya-karya mereka lahir mengisi pameran dan kompetisi seni grafis yang bertebaran di luar negeri. Bahkan beberapa hadiah kompetisi bergengsi berhasil diraih sebagaimana dicapai oleh Reno Megy Setiawan, pegrafis Yogyakarta yang karya *woodcut* satu warnanya berhasil meraih Print Prize di 4th Guanlan International Print Biennial, China, 2013. Dan karyanya yang lain meraih Nagy Pal Prize pada 3rd Szekler's Graphic Art Biennial Stanfu-Gheorge, Rumania, 2014.

Untuk kompetisi dalam negeri ada perupa Deni Rahman dari Yogyakarta dengan karya *etching* dan Agung Prabowo dari Bandung dengan cukilan lino yang berhasil masuk jajaran pemenang 3 Karya Terbaik pada 1st Jogja Miniprint Biennale 2014 dan Giri Dwinanto dari Tangerang yang menjadi juara harapan pada 3rd Jogja International Miniprint Biennale 2018 juga dengan karya *etching*.

Menyikapi arus seni rupa kontemporer yang terus berubah, beberapa pegrafis meniasati aturan konvensi dalam seni grafis agar bersinergi dengan tuntutan zaman namun tetap menekankan karakter cetak yang terlanjur dicintainya. Sebagaimana dilakukan pegrafis Yogyakarta, Irwanto Lenthoo yang membuat karya berupa tampilan pelat cetakan dan hasil cetakan di atas kanvas yang disandingkan secara bersama-sama dalam satu frame sehingga karyanya fleksibel dapat diterima di mana-mana, di perhelatan seni grafis juga di perhelatan seni lukis dan media seni lainnya. Agung Prabowo yang disebut sebelumnya juga fleksibel dalam menyajikan karya grafisnya yang tetap dicetak di kertas namun tampil dalam bentuk instalasi dan objek. Sebelumnya Ariswan Adhitama dari Yogyakarta gemar memberi sentuhan *hand coloring* pada cetakan-cetakan woodcutnya dan juga mencetak di atas kanvas dan kain polos yang direntang bak penyajian lukisan kaligrafi Tiongkok. Namun Ariswan sesekali juga masih tetap membuat karya grafis di atas kertas.

Beberapa pegrafis aktifis Kelompok Taring Padi Yogyakarta seperti Muhammad 'Ucup' Yusuf dan Fitri DK, dengan leluasa mencetakkan cukilan kayunya di atas kertas, kain dan kaos. Kemudian pegrafis gaek RW. Mulyadi dari Jakarta tidak bosan membuat cukilan lino di atas kertas dan membuat kreasi menganyam hasil cetaknya bak anyaman tikar. Yasir Malik pegrafis Jakarta yang kini mukim di Yogyakarta sejak 3 tahun terakhir gencar membuat cukilan lino yang terkadang diaplikasikan dengan media lain seperti lukisan cat akrilik. Agung Pekik Hanafi dari Yogyakarta yang konsisten dengan cukil kayu teknik reduksi dengan mengeksplorasi banyak tumpukan warna. Ia mencetak di atas kanvas dalam berbagai bentuk yang kreatif dan menginstalnya.

Ada Theresia Agustina Sitompul atau "Tere" yang tetap mencetak di kertas namun fleksibel dalam penyajian dengan menggabungkannya dengan elemen-elemen lain seperti 3 dimensi dan objek. Juga pegrafis Tisna Sanjaya dari Bandung dengan *Body Print*, etsa, lukisan dan *performance art*-nya. Edi Sunaryo dari Yogyakarta dengan cukilan kayu dan lukisan abstraknya, Bonaventura Gunawan juga dari Yogyakarta dengan cukilan kayu dan *mix* cukilan kayunya. Serta pemenang ketiga Trienal Internasional Seni Grafis Indonesia V 2015, M. Muhlis Lugis dari Makassar dengan cukilan kayu, instalasi dan mixed medianya.

Dan masih banyak lagi perupa yang bertahan membuat karya grafis, melakukannya ulang-alik antara membuat karya grafis yang ketat dalam aturan dan membuat karya yang longgar. Tidak sedikit juga mereka sesekali keluar media dengan membuat karya media lain seperti lukisan, karya tiga dimensi dan *performance art* namun mereka tetap teguh

bersikap dan menjunjung tinggi komitmen terhadap seni grafis. Bahkan beberapa pegrafis diantaranya Devy Ferdianto dari Bandung dan pegrafis Reno Megy Setiawan memiliki inisiatif membuat peralatan menggrafis sendiri dari bahan-bahan lokal, setelah melihat kurangnya peralatan di kalangan pegrafis, dan walaupun ada harus mengimpor dengan biaya yang sangat tinggi.

Mereka lalu memproduksi dan menjual mesin *etching press* dan beberapa peralatan lainnya yang kini telah dikonsumsi oleh banyak pegrafis. Dan dikonsumsi kelompok pegrafis lain termasuk dikonsumsi oleh studio-studio grafis di lembaga tinggi seni baik milik pemerintah maupun swasta. Mesin *etching press* adalah salah satu peralatan yang cukup vital dalam mengerjakan beberapa teknik seni grafis tertentu. Ditengarai, karena ketergantungan dengan peralatan yang khusus ini, menjadikan salah satu kendala bagi pegrafis untuk produktif berkarya, setelah mereka tidak lagi berkuliah di prodi seni grafis perguruan tinggi seni. Belakangan, Devy Ferdianto dengan Devfto Institutnya yang ia bangun di Ubud, Bali berhasil menggaet banyak perupa untuk berkarya grafis dan membina jaringan dengan berbagai galeri. Termasuk memasarkan karya grafis itu lewat berbagai pameran dan art fair.

Penutup

Di atas hanyalah sekedar beberapa contoh mereka yang tetap bertahan dengan media ini dan melihat peluangnya untuk membalik keadaan. Mereka yang tetap bertahan dan berusaha membalik keadaan memang bukan jenis pegrafis *melow* yang akan membiarkan dirinya terpuruk merana '..... terpenggang tinggal rangka' sebagaimana nasib tokoh aku dalam puisi Chairil Anwar di atas.

Kepustakaan

- Anwar, Chairil (2022). *Aku Ini Binatang Jalang*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Gale, Colin (2009). *Practical Printmaking*. pdf drive.
- Teras Print Studio (2014). *Katalog pameran 1 st Jogja Miniprint Biennale (JIMB)*.
- Teras Print Studio (2016). *Katalog pameran 2 nd Jogja International Miniprint Biennale (JIMB)*,
- Teras Print Studio-Miracle Prints (2018). *Katalog pameran 3 rd Jogja International Miniprint Biennale (JIMB)*.
- Teras Print Studio-Miracle Prints (2021). *Katalog pameran 4 th Jogja International Miniprint Biennale (JIMB)*.
- Pahlevi, Syahrizal (2020). *Makalah diskusi online seni grafis*. ITB,

Dreams

Anna Sungkar

anna_sungkar@yahoo.co.id

Institut Seni Indonesia Surakarta

Dreams atau mimpi-mimpi, bagi Syakieb Sungkar mempunyai banyak arti. Arti pertama adalah itu hanya sekedar mimpi yang muncul dari alam bawah sadar, sehingga semesta yang diciptakan pada lukisan jadi terlihat kacau, tidak logis, berantakan, dan salah tempat. Hal itu terlihat pada karya yang berjudul "Making out in the Sky". Sebuah lukisan yang kejadian sebenarnya ia dapatkan dari mimpi. Nasib yang sama terjadi pada karya "Bustle on the Side Road", kita tidak akan mendapat penjelasan 'makhluk-makhluk' itu sedang sibuk apa. Namun yang dirasakan adalah, Syakieb sedang membawa pemirsa ke negeri antah-berantah, di mana semua tokoh dalam lukisannya terlihat tidak mempunyai motif yang jelas dalam melakukan tindakan.

Arti kedua adalah, ia membayangkan suatu kejadian yang sebetulnya ia tidak tahu pasti keadaan atau kebenaran yang sesungguhnya. Misalnya, dalam karya "Yesus di Masa Pandemi". Ketika pandemi yang lebih dari 2 tahun itu membuat semua orang tiarap dan tidak keluar rumah, sehingga kuliah filsafatnya sempat vakum sebentar. Syakieb membayangkan apa yang terjadi pada dosen-dosennya ketika PPKM terjadi. Para dosen yang sebagian besar adalah Romo itu, barangkali sedang berdoa atau sedang meminta 'petunjuk' dari Paus yang ada di Vatikan. Hal yang sama terjadi ketika ia membayangkan para Menteri dan pejabat di zaman Orde Lama sudah tidak patuh lagi kepada Bung Karno setelah peristiwa Gestapu. Pidato sang pemimpin besar revolusi seperti tertutup oleh image istri baru yang asal Jepang itu, dalam "1965". Pada "Resurrection", ia membayangkan apa yang terjadi kalau ada kecelakaan mobil. Para malaikat akan mengangkat roh orang-orang yang mati di dalam mobil, untuk dibawa ke 'alam sana'. "Adam dan Hawa" adalah khayalannya yang lain, ia membayangkan bagaimana ketika Adam pertama kali bertemu dengan pasangannya. Terlihat tubuh Hawa meliuk ketika disentuh.

Arti ketiga dari Dreams adalah ketika ia melihat lukisan yang dikaguminya dan membuat ulang dengan tafsir baru. Ketika ia melihat lukisan "The Death Chist" dari Andrea Mantegna (1480), Syakieb membuat ulang dengan mengganti Yesus dengan ibunya sendiri yang meninggal karena penyakit ikutan Covid atau komorbid. Dalam "Mengenang Andrea Mantegna", orang yang meratap sekarang menjadi lebih banyak, para anak-cucu. Namun berbeda dengan karya Andrea Mantegna, terlihat ada

jarak antara para peratap dengan yang mati. Bagian kiri gambar merupakan suatu harapan kehidupan dengan jendela yang lebih terang walau langitnya masih terlihat suram. Selain dengan Andre Mantegna, Syakieb juga bermain-main dengan karya maestro seperti pada karya "Trio Kwek-kwek di Pantai Srihadi" dan "Masriadeep". Lukisan "Kamrad" yang merupakan self-portrait S. Sudjojono, kemudian diplesetkan menjadi "Kamrad GM" yang wajahnya diganti dengan Goenawan Mohamad.



■ Gambar 1 – Syakieb Sungkar, "Bustle on the Side Road", 145x145 cm2, oil on canvas, 2023.

Urusan menafsir ini ia lakukan lagi pada karya para maestro komik kontemporer. Naruto yang diciptakan oleh Masashi Kishimoto, bisa bergabung dengan Luffy One Piece karya Eiichiro Oda, pada sebuah kapal dalam lukisan "The Journey". Demikian pula Robot A 124 dapat bergabung dengan karakter Hayato sehingga kesaktiannya menjadi powerful. Lukisan "Free Fire (A 124 + Hayato)" menjadi sesuai dengan impian para pemain game online Free Fire.

Dalam mimpi ternyata dunia tidak baik-baik saja, setidaknya itu terjadi juga pada dunia nyata. Peristiwa Pilkada DKI dan derasnya arus kanan pasca 2019, terasa begitu membekas pada Syakieb. Setidaknya ada 2 lukisan yang berhubungan dengan itu:

“Domba-domba” dan “Moral Guard Police”. Dalam 2 lukisan yang temanya berhubungan satu sama lain, memperlihatkan bagaimana manusia dapat digiring seperti domba, dan apabila melawan akan terdera di tengah lapangan. Sejak itu akan ada polisi moral yang mengawasi rumah-rumah orang agar tidak terjadi penyimpangan tafsir. Yang berbeda harus ditutup (dengan brokat merah), tidak seperti Gus Dur yang sangat toleran dan tenang-tenang saja dalam melihat perbedaan. Hal itu merupakan mimpi buruk, yang menjadi arti ke empat dari Dreams. Mimpi buruk juga terjadi lagi pada karya “Menunggu Godot”, di mana orang demikian lama menunggu sampai frustrasi. Hal itu terinspirasi ketika pelukis sedang check-up kesehatan. Walau ia mendapat pelayanan yang baik, namun tetap saja lama menunggu merupakan suatu kegiatan yang tidak menyenangkan, sehingga ia terinspirasi membuat lukisan tersebut.

Bagi Syakieb, melukis bukanlah sekedar senang-senang, seperti pada lukisan “Bu Rose Ulang Tahun”. Tetapi melukis lebih banyak merupakan refleksi atas kehidupan, suatu koreksi, komentar, barangkali antitesis, atas apa yang terjadi di masyarakat. Hal itu yang diperlihatkannya pada “Merdeka Belajar”. Demikian kiranya pembacaan singkat saya atas karya-karya Syakieb Sungkar kali ini. Ada yang bertanya, mengapa ia sekarang berubah ‘profesi’ dari kolektor menjadi artist. Barangkali sudah menjadi trend akhir-akhir ini, banyak orang ‘pindah jurusan’ dari profesi yang diembannya untuk kemudian berbelok arah menjadi

pelukis. Sebagaimana dilakukan Presiden SBY yang sekarang sibuk melukis lanskap dengan laut birunya yang medok itu. Sebelumnya, Goenawan Mohamad telah melakukannya. Ia mula-mula membuat sketsa dan kemudian meningkat membuat lukisan cat minyak pada kanvas berukuran besar. Pindah jurusan dilakukan pula oleh penyanyi Bob Dylan yang sekarang ini aktif melukis dan karyanya dipamerkan secara komersial pada galeri terkemuka di New York. Hal itu terjadi juga pada Presiden George Bush Jr. yang melukis wajah-wajah para veteran Perang Irak di masa pensiunnya.

Tetapi tidak hanya Bush, Winston Churchill – Perdana Menteri Inggris yang garang selama Perang Dunia II itu -- ternyata menghasilkan banyak lukisan yang dibuatnya ketika ia aktif berdinasti dan semasa pensiun. Dan hasilnya ternyata tidak main-main, ketika ia mati, karya-karyanya menjadi mahal harganya dan diburu para kolektor. Salah satu lukisan Churchill -- “Tower of the Koutoubia Masque”, berukuran kecil 46x61 cm2 dibuat tahun 1948 -- yang dilelangkan pada balai lelang Christie’s di bulan Maret tahun 2021 lalu, laku terjual US\$ 11,5 juta atau setara dengan Rp 165 Milyar,-

Walaupun Syakieb Sungkar melukis tidak untuk tujuan komersial, namun ia melakukannya dengan sungguh-sungguh. Dengan teknik yang apik, ia menyelesaikan satu persatu lukisan cat minyaknya yang berukuran besar dan kecil. Ia dengan sigap akan mengupload karyanya ke media sosial apabila suatu lukisan sudah dianggapnya selesai. Sebagai cara ia bergaya dan memamerkan karya terbarunya ke teman-temannya di dunia maya. Tidak hanya itu saja, ia pernah memamerkan karyanya secara offline di galeri Salihara bersama Goenawan Mohamad (2020), berpameran dalam forum Art Moment di galeri Art-1 (2021), berpameran bersama pelukis Peruja (2022), berpameran bersama Hardi dan Amrus Natalsja di galeri Teka (2022), berpameran bersama Kemalezedine dan Wayan Upadana di Galeri Sika, Ubud (2022) dan melakukan pameran tunggal di galeri Titik Dua, Ubud (2021).

Gaya melukis yang dianutnya adalah realisme ekspresif, dengan tingkat akurasi yang cukup tinggi. Ia dengan mudah mengatur komposisi dan menciptakan kombinasi warna yang enak dilihat, serta menggambarkan wajah dari obyek yang dilukisnya dengan mirip. Tingkat akurasi yang dihasilkannya sungguh merupakan suatu kejutan bagi orang yang tidak pernah bersekolah seni seperti dirinya. Namun walau tidak bersekolah seni, hidupnya tidak terlalu jauh dari seni rupa yang dicintainya. Bahkan ia bersekolah filsafat pada studi pasca sarjana STF Driyarkara demi ingin mencari esensi dari kecintaan pada seni yang ia tekuni selama ini, yaitu sebagai



■ Gambar 2 – Syakieb Sungkar, “Free Fire (A 124 + Hayato)”, 150x150 cm2, oil on canvas, 2023.



■ Gambar 3 – Syakieb Sungkar, “The Journey”, 150x150 cm2, oil on canvas, 2023.

kolektor seni. Hasil dari studi STF terbit sebuah buku “Seni Sebagai Pembebasan” (Circa, 2022). Tidak hanya itu saja, sebelumnya ia pernah membuat buku “Melacak Lukisan Palsu” (Gramedia, 2018). Dan saat ini ia sedang dalam persiapan menerbitkan buku baru yang membahas seni rupa juga.

Melukis bagi dirinya adalah suatu cara mengekspresikan diri sekaligus menciptakan suatu dunia rekaan yang didasarkan pada renungan filosofis atau sebaliknya, ia mendudukkan karyanya pada keinginan untuk bermain-main. Ia merasa takjub dengan lukisan S. Sudjojono berjudul “Di Depan Kelambu Terbuka”, yang modelnya bernama Fatima bertahun 1939. Sementara 2 tahun sebelumnya Pablo Picasso membuat lukisan yang berjudul “Portrait of Dora Maar” bertahun 1937. Di masa yang sezaman, dua pelukis dari belahan dunia yang berbeda berkarya tentang topik yang sama, yaitu melukiskan kekasih hati sang seniman.

Keinginan untuk mempersatukan keduanya membuat Syakieb menciptakan lukisan “Dialog Fatima dengan Dora Maar” yang kemudian dipamerkan di galeri Titik Dua pada tahun 2021. Mereka dibuat bersanding di kursi Jawa, dengan memakai rok pendek agar terlihat kontemporer. Kaki Dora Maar dibuat lebih putih, dan kaki Fatima dibuat lebih gelap menyesuaikan dengan warna kulit orang Indonesia. Betis dibuat lebih berotot, untuk menunjukkan wanita zaman sekarang banyak melakukan aktivitas Gym.

Syakieb dapat melukis dengan cepat, tidak lebih dari 2 jam, namun hasilnya terlihat wajar tanpa polesan. Ketika ia melukis “Ibu sedang sakit” (pernah dipa-

merkan di galeri Peruja pada tahun 2022), background dibuat polos demi memfokuskan pemirsa kepada kondisi sang ibu. Wajah sang ibu terlihat tak berdaya walau ia menggores dengan cat sekedarnya. Dalam lukisan itu terlihat ia cukup teliti menggambarkan selimut dan tempat tidur, meski dengan goresan spontan. Berbeda dengan lukisan berikutnya ketika sang bunda kembali ke rumah sakit untuk kedua kalinya karena komplikasi ginjal dan paru-paru. Syakieb melukiskan sangat detail peralatan infus, selimut, termos dan botol air mineral dengan realisme yang halus, hal itu terlihat pada “Mengenang Andrea Mantegna” yang ditampilkan di pameran ini.

Lukisan “Mengenang Andrea Mantegna” mengerjakannya lebih lama, karena ia membutuhkan waktu untuk mengelaborasi tafsir terhadap lukisan “The Death Chist” itu. Ia baru merasa mantab setelah mendapat inspirasi untuk membuat pemandangan jendela dengan warna yang cerah, menawarkan kehidupan yang lebih penting ketimbang kematian. Demikian pula dengan “Making out in the Sky”, lukisan itu dibiarkan saja selama berbulan-bulan, sampai ia mendapat inspirasi untuk menambahkan tetesan merah yang membuncih ke figur-figur yang digambarnya. Tetesan merah itu sebagai perlambang gairah, ekstase, sekaligus memberikan suasana yang diinginkan pada lukisan itu.

Syakieb juga melukiskan ketegangan antara Masriadi dengan Jasdeep – mantan art managernya. Konflik itu digambarkan dengan adegan persiapan tinju di ring, lengkap dengan peralatan laga, disertai cara penggambaran otot dan pemilihan warna-warni khas Masriadi. Lukisan itu diberi judul “Masriadeep”, yang merupakan gabungan kata Masriadi dan Jasdeep. Para penonton di sekitar ring tinju adalah para member komunitas senirupa. Kita akan melihat wajah-wajah yang tak asing, seperti OHD, Filippo Sciascia, Rudy Akili, Deddy Kusuma, Melani Setiawan, Poppy, Patricia Chen, Aminudin Siregar, R.E. Hartanto, Tisna Sanjaya, Christiana Gouw, Goenawan Mohamad, Lanny Andriani, dan Suprobo.

Kalau begitu, apakah semua lukisan Syakieb bercorak realisme ekspresif? Ternyata tidak juga. Ia pernah juga melukis abstrak, walau itu bukanlah bidang keahliannya, hanya sekedar mencoba-coba mengikuti trend. Hasilnya lumayan, ia mencoba melukiskan sebuah bumi antah berantah di tengah lautan yang berwarna kekuningan. Mencoba mengeksplorasi dampak kerusakan lingkungan pada alam atau kosmos yang kita tempati ini. Lukisan itu pernah dipamerkan di galeri Teka pada 2022 yang lalu.

Apakah ada perbedaan antara pameran sebelumnya dengan pameran kali ini? Pameran kali ini lebih ‘politis’ dibanding sebelumnya, walau dibalut dengan metafor-metafor yang samar. Kalau pada pam-



■ Gambar 4 – Syakieb Sungkar, “Metamorfosis Kafka”, 150x150 cm2, oil on canvas, 2023.

eran-pameran sebelumnya ia lebih senang menggambar teman-temannya, lingkungan dekat, dan keluarga (termasuk dirinya sendiri bersama kucing kuningnya), kali ini tidak terlihat lagi jejaknya.

Di pameran kali ini ia banyak ‘ngelamun’, karenanya diberi judul “Dreams”. Lamunannya didukung oleh corak surealistis, karenanya ia terlihat banyak mengambil dari Salvador Dali, Picasso, Marc Chagall, Michael Taylor, Paul Klee, dan karya-karya komik serta wayang. Namun bukan pula ia mengambil mentah-mentah, tetapi mengolahnya sedemikian rupa sehingga menjadi gaya tersendiri yang jadi miliknya.

Dibandingkan pameran terdahulu, pameran kali ini karya-karyanya terasa lebih dark dengan pemi-

lihan warna-warna hitam, hijau tua, biru tua, ungu tua, coklat, burnt sienna, dan burnt umber. Hal itu juga menunjukkan kematangan dan pergeseran pemikiran dari tema “hidup yang penuh warna” pada pameran sebelumnya, menjadi “dunia ternyata tidak baik-baik saja”. Barangkali hal ini terpicu oleh kematian ibunya yang telah dirawatnya selama bertahun-tahun, dan kemudian meninggal di usia 80 tahun.

Syakieb sangat peduli pada anatomi dan kemiripan wajah para tokoh-tokohnya. Nampaknya ia berbakat dalam hal itu. Namun belakangan ia berusaha untuk mendistorsi atau mendeformasi bentuk. Mungkin disebabkan ia belajar membuat grafis akhir-akhir ini. Dari sana ia mengenal tokoh-tokoh dry point seperti Horst Janssen yang bermain-main dengan garis dan kesamaran. Beberapa karya dalam pameran ini dipengaruhi oleh kecenderungan itu, misalnya pada karya “Menunggu Godot”.

Sejauh ia masih terus menggali, perubahan gaya dan tema akan terus terjadi. Dan hal itu merupakan sebuah keunggulan ketimbang ketidakonsistenan. Syakieb mengagumi Mochtar Apin yang terus menerus mengubah gaya melukisnya, dari anatomis menjadi deformatif, dari figuratif menjadi dekoratif, dari realis menjadi abstrak, untuk kemudian kembali lagi ke kubisme, batik, dan grafis. Jadi mungkin saja di kemudian hari Syakieb tiba-tiba membuat karya instalasi atau lukisan abstrak.

Kuncinya adalah pergerakan dinamis karena terus mengeksplorasi, itulah kalimat yang saya rasa tepat untuk Syakieb, seorang yang senang belajar agar tetap maju dan uptodate.

Anna Sungkar,

Tebet, 13 Mei 2023.

Mimpi Itu Asyik

Goenawan Mohamad

gmgoenawansusatyo@gmail.com

Komunitas Salihara

“Mimpi sering mengandung makna yang paling dalam di tempat-tempat di mana ia terasa paling absurd” – Freud.

Karya-karya seni rupa Syakieb Sungkar kali ini bermain dengan yang absurd. Dalam deskripsi Anna Sungkar yang pas, “kacau, tidak logis, berantakan, dan salah tempat.” Lukisan Syakieb bergerak antara fantasi dan bukan fantasi, warna dan bentuk yang ramai, ganjil, provokatif, becanda, berolok-olok.

Thema dasar pamerannya: mimpi. Coraknya: surrealis. Bisa dikatakan, jika ada surrealisme dalam seni rupa Indonesia hari ini, maka Syakieb adalah epitomanya.

Kita tahu surrealisme amat dekat dengan mimpi. Corak ini lahir di musim semi 1922, ketika Penyair Prancis André Breton, yang dua tahun kemudian menulis “Manifeste du Surréalisme”, bersama dua penyair lain memaklumkan bahwa pekerjaan mereka adalah “bermimpi seraya tidur”.

Breton sendiri menceritakan mimpi-mimpinya dalam tulisan — meskipun bukan maksudnya mengisahkan kembali isi mimpi-mimpi itu, melainkan



■ Gambar 2 – Syakieb Sungkar, “Making out in the Sky”, 150x150 cm2, oil on canvas, 2023.

untuk mengemukakan sebuah estetika baru. Ia sangat antusias kepada psikoanalisa Freud (ia menulis “wawancara dengan Profesor Freud di Wina” meskipun interview itu tak pernah terjadi). Estetika surrealisme, berbeda dari realisme, mengungkapkan apa yang bergejolak di bawah sadar, yang belum ditertibkan logika, aturan sosial, dan gramatika bahasa.

Freud terkenal dengan menunjukkan (saya kira dengan agak berat sebelah) bahwa di bawah sadar itu libido berperan sentral — dan bahwa apa yang merupakan ekspresi kebudayaan pada dasarnya sublimasi dari libido yang tak mati-mati.

Maka banyak karya Surrealis — demikian pula karya Syakieb — menampilkan yang meluap, yang erotik, yang bengis, yang sewenang-wenang, yang menakutkan. “Adam dan Hawa”, misalnya, mensugestikan itu: si lelaki menembak si perempuan dari jarak dekat, kepalanya mekar seperti dibentuk praba seorang santo, bagian penisnya membesar dan merah; si perempuan, dengan tubuh telanjang yang montok dan bergelombang, terjungkal. Tapi hubungan tak putus: ada sesuatu yang mirip seldang, yang mungkin juga tali pusar, yang mempertautkan si lelaki dengan si perempuan. Hasrat tak pernah selesai.

Tapi apa yang di bawah sadar, gairah dan libido yang bergejolak, hanya bisa diekspresikan den-



■ Gambar 1 – Syakieb Sungkar, “Adam dan Hawa”, 145x145 cm2, oil on canvas, 2022.



■ Gambar 3 – Syakieb Sungkar, “Yesus di Masa Pandemi”, 145x145 cm2, oil on canvas, 2023.

gan bernegosiasi dengan apa yang disebut psikoanalisa Lacan sebagai “tata simbolik” dengan lambang-lambang yang dikukuhkan bersama orang lain, dalam “masyarakat”. Dalam “Making Out in the Sky” (2023) kita merasakan gairah erotik di mana-mana, tapi erotisme dengan jelas ditunjukkan dalam wujud tubuh yang telanjang dan pasangan yang sedang bersenggama, bukan gelombang yang melonjak-lonjak, yang khaotik, yang tak sepenuhnya tergambarkan sebagaimana kita merasakannya di saat nafsu berahi.

Memang pada karya Syakieb, (seperti pada karya kaum surrealis sejak dulu), yang surrealistik tak pernah jauh dari bahasa dan gramatika umum. Tapi imaji-imajinya tak disodorkan sebagai simbol yang sudah jadi dan sudah dikodifikasikan maknanya. Imaji-imajinya mengajak kita lebih jauh melayang – tapi tak sendirian.

Surrealisme Syakieb adalah surrealisme “ekstrovert”, menjangkau dan membuka diri kepada yang ramai. Sangat berbeda dari yang tampak pada kanvas Iwan Sagita (sering disebut contoh utama “surrealisme Yogya”) yang lebih hening atau adem. “Yesus di Masa Pandemi” Syakieb (karya tahun 2023), misalnya, meriah. Yang disalibkan bukan nampak fisik; tak ada kesan pedih dan kesepian seseorang yang ditinggalkan. Penyaliban itu tak membuat kita ngilu dan mengerikan seperti dalam kanvas surrealis Max Ernst di tahun 1913.

Kanvas Syakieb juga berbeda dari karya Roby Dwi Antono. Karya Dwi Antono lebih tertata, lembut, mencerminkan fantasi bahagia dan *innocent* dunia kanak-kanak. Karya Syakieb lebih brutal. Gambar-gambarnya adalah bagian dari percakapan di dunia orang dewasa yang tak “introvert”. “Bustle

on the Side Road” (2023), misalnya, hidup dengan dunia fantasi dengan makhluk-makhluk Marvel, tapi pada saat yang sama berasosiasi dengan kontradiksi di ruang sosial: yang berdesak dan ribut berbanding dengan yang luas terbentang dan lengang.

Dari sini tampak karya Syakieb bisa dekat dengan komentar politik – yang tak lagi enigmatik (terutama “1965”, “Domba-Domba”). Atau dekat dengan parodi, khususnya terhadap karya perupa Srihadi (yang lukisan pantainya terlalu terkenal) atau Masriadi (yang menampilkan tubuh-tubuh grotesk). Sifat “extrovert” lukisannya bisa mengandung humor dan olok-olok.

Saya kira dorongannya untuk selalu bereksperimen – menampilkan yang “beda” – menyebabkan Syakieb kadang-kadang demikian: dalam komentar politiknya ia meninggalkan motif surrealisme-nya, mengambil jarak dari dunia mimpinya. Di sini ia terasa “datar” dan “predictable”. Tapi ia jadi kembali menarik, dalam arti kembali kepada apa yang “tak selesai”, ketika tampil dengan “Menunggu Godot”. Di sini, yang dramatis muncul lagi dalam penampilan monokromatik ala seni grafis.

Seperti dikatakan Anna Sungkar, itu tak sama dengan “ketidak-konsistenan”. Namun walaupun sama, apa salahnya tidak konsisten bagi seorang yang kreatif?



■ Gambar 4 – Syakieb Sungkar, “Domba-domba”, 145x145 cm2, oil on canvas, 2023.

Makna Tergantung Preferensi Pemirsanya

Asmudjo J Irianto

iirnaga@gmail.com

Institut Teknologi Bandung

Pendahuluan

Pada pameran *Dreams* di galeri Cemara 6, karya-karya yang ditampilkan mempunyai keberagaman gaya lukis. Syakieb Sungkar sebagai perupanya, dengan sadar bermain-main dan mengeksplorasi serta mengolah banyak gaya, untuk masing-masing pemikiran yang ingin disampaikan. Hal itu sesungguhnya melawan kecenderungan senirupa komersial yang ingin menyeragamkan suatu pameran tunggal dengan satu gaya yang terbatas. Agar tujuan komersialnya lebih mudah tercapai. Diskursus yang muncul dalam pameran itu ditampilkan dalam bentuk dialog imajiner antara penulis dengan perupanya (dalam huruf miring).

Lukisan Mengenai Lukisan

Bagaimana pameran tunggal yang kedua kali ini

Catatan kuratorial Anna Sungkar dan Goenawan Mohamad bagus, sangat informatif, baik dari konteks sejarah maupun makna karya.

Perihal karyanya itu sendiri, bagaimana?

Dibandingkan pameran tunggal yang pertama, lukisannya makin bagus. Karya-karya dalam pameran itu adalah “lukisan mengenai lukisan”, jadi kadang berangkat dari apropriasi, kadang dari aplikasi gaya-gaya lukis yang sudah ada, ditambah konteks personal perupanya sendiri. Konsekuensinya, gaya lukisan menjadi beragam. Namun seperti dikatakan Goenawan Mohamad, dalam tulisan pengantarnya, justru hal itu menjadi keistimewaan perupanya.

Apakah melukis dengan cara seperti itu dapat disebut kontemporer?

Itu *super duper* kontemporer. Sekarang ini tidak mungkin atau sulit sekali mencari “terobosan” dalam Seni Lukis. Semua sudah hampir dibuat para pendahulu. Karya di zaman sekarang tidak ada lagi yang sepenuhnya orisinal, kebaruan yang mungkin hanya varian sebelumnya. Tentu ada kebaruan, namun prosentasenya tidak menjadikannya sebagai kebaruan sepenuhnya, seperti dialektika gaya di seni lukis modern. Metode melukis dalam pameran ini termasuk dalam genre post-modern.



■ Gambar 1 – Syakieb Sungkar, “Menunggu Godot”, 150x150 cm2, oil on canvas, 2023.

Senirupa kontemporer itu mewarisi prinsip-prinsip senirupa modern dan post-modern. Namun kalau saya perhatikan lebih jauh, garisnya lebih kuat dari genealogi post-modern, karena sifatnya agak dekonstruktif. Sepertinya perupa “tidak percaya” atau tidak berambisi untuk “mencari” orisinalitas atau identitas gaya personal. Hal itu merupakan pengejawantahan senirupa atau seni lukis kontemporer yang sesungguhnya. Tetapi, sebenarnya istilah atau “merk” kontemporer itu sudah tidak penting lagi. Karena istilah “kontemporer” itu sebetulnya istilah yang “kosong”, tidak ada artinya.

Preferensi Artistik

Sebagai perupa, akan setuju sekali perihal nir-ambisi dalam “mencari” orisinalitas atau identitas personal dalam gaya melukis. Karya-karya dalam pameran ini yang penting itu idenya, dalam lukisan mau ngomong apa. Perihal eksekusi, itu masalah bahasa. Perupa sebenarnya cuma meminjam beberapa gaya sebagai bahasa pengucapan saja. Misalnya, ketika lukisan sedang bercerita tentang para romo yang berdoa di gereja. Dibayangkan bagian atas gereja itu adalah jendela-jendela besar yang penuh kaca patri. Kalau eksekusinya berbentuk kubisme, maka hal itu hanyalah meminjam bahasa yang cocok saja.

Ya. Soal memilih gaya kubisme itu lebih pada preferensi artistik dan estetis serta imajinasi perupa ketika melukis. Tetapi, hati-hati dalam memakai analogi “bahasa”, sebab *linguistic turn* di Seni Rupa itu *structuralism*. Sedangkan post-modern itu *post-structuralism*. Yang dimaksud dengan “Ngomong Apa” itu, sebetulnya kan pemahaman perupa sebagai pelukisnya. Padahal soal interpretasi makna itu akan menjadi paradoks, makna tergantung kognisi pemirsa. Dalam hal itu Goenawan Mohamad ahlinya, dan kebetulan dia kenal dengan perupanya, sehingga interpretasinya menjadi pas. Demikian pula tulisan Anna Sungkar sangat *clear* menjelaskan makna lukisan dalam pameran ini. Saya pribadi kalau melihat lukisan, seringkali tidak tertarik membongkar maknanya, lebih tertarik mendapatkan pengalaman perseptual atau sensoriknya. Lagi pula makna atau arti itu tergantung preferensi dan latar belakang pemirsanya.

Baiklah, mungkin penggunaan istilah “bahasa” menjadi kurang tepat, lebih cocok jika memakai istilah “gaya”. Contoh lain adalah, ketika menggambarkan Bung Karno dan Dewi, gayanya *realis*, sementara para pendengar pidato dalam lukisan itu penggambarannya lebih bergaya *grotesk*, tidak *realis* lagi. itu karena gaya yang cocok untuk menggambarkan suasana dalam lukisan, sehingga kesan sarkastiknya muncul.

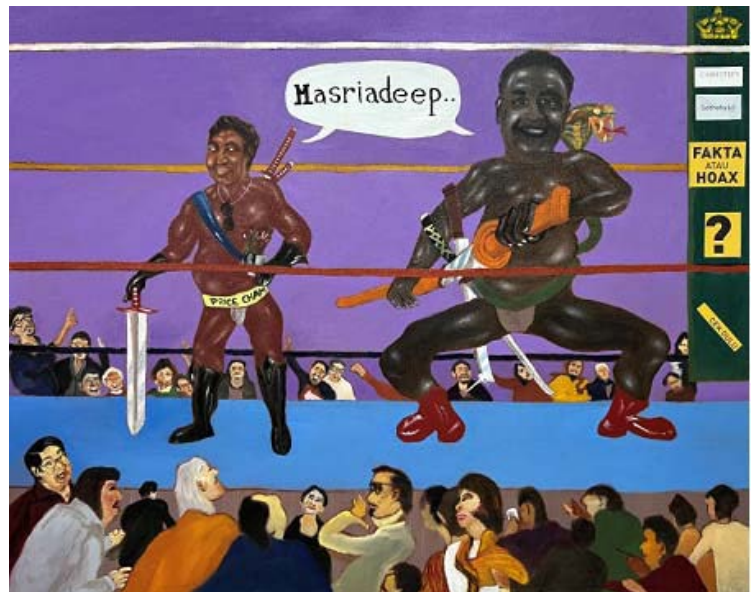
Sekali lagi, tujuannya adalah kekuatan perseptual yang merupakan gabungan antara *realis* dan *non-realis*, agar ada kesan yang kuat dan berdampak pada persepsi pemirsa.



■ Gambar 2 – Syakieb Sungkar, “1965”, 100x120 cm2, oil on canvas, 2023.

Namun akibatnya muncul bermacam-macam gaya yang cocok untuk mengungkapkan pikiran-pikiran perupanya itu.

Persoalannya, di zaman kita, stok gaya itu sudah dibuat semua perpustakaan oleh para maestro zaman dahulu kala. Sehingga untuk mencari gaya yang benar-benar baru itu susah. Jutaan pelukis di



■ Gambar 3 – Syakieb Sungkar, “Masriadeep”, 80x100 cm2, oil on canvas, 2023.

dunia ini, mencoba mencari kemungkinan baru. Hemat saya, karya-karya dalam pameran ini sudah *on the right track*. Karena bermain-main dengan banyak gaya telah menjadi ‘identitas’ perupanya. Justru cara seperti ini malah enak, perupa bisa bereksperimen terus dengan sejarah, filsafat, teori dan wacana seni lukis.

Banyak gaya juga menjadi persoalan pada galeri komersial. Mereka menuntut adanya series dalam suatu pameran tunggal. Artinya, perupa tidak disarankan untuk bermanuver dengan banyak gaya. Galeri komersial lebih nyaman dengan series yang bergaya serupa, dengan terpaksa perupa harus mereduksi keinginan-keinginan dan mengurangi inspirasi acak ketika melukis. Sementara, bagi perupa dalam pameran ini, melukis itu unik. Tidak bisa diatur sehingga harus mirip dengan lukisan sebelumnya atau berikutnya. Mekanisme series ini yang membingungkan sekaligus memandulkan.

Itu sudah menjadi resiko. Padahal, walau dengan gaya “apapun” dan konten apapun, karya-karya dalam pameran ini sudah terlihat karakternya. Cukup mudah bagi pemirsa untuk mengenali lukisan-lukisan khas perupanya. Hal ini bisa terjadi karena dengan menggunakan gaya apapun, aspek “*painterly*” tetap kuat. Kecuali kalau perupanya melukis Sukarnonya dengan gaya *realisme* halus seperti Ronald Manullang. Dari sana terlihat ada perbedaan gaya, lukisan dalam pameran ini lebih *painterly*. Sebagai ilustrasi, dari beberapa pameran yang sudah terjadi, karya-karya Goenawan Mohamad sudah terlihat identitasnya. Karena lukisan-lukisan dia didasari hal puitik, bukan estetis. Dengan itu Goenawan menjadi tidak punya keharusan untuk menjawab persoalan estetika Seni Lukis.



■ Gambar 4 – Syakieb Sungkar, “Merdeka Belajar”, 100x160 cm2, oil on canvas, 2023.

Ronald melukisnya halus, membutuhkan waktu yang lama dalam finishingnya. Untuk perupa yang liar, bisa kehilangan mood kalau berlama-lama dalam menggarap satu lukisan. Memang rasa bermain-main itu hal yang menyenangkan ketika melukis. Kalau memaksakan membuat series akan mirip mekanisme pabrik jadinya. Hal itu dapat terjadi karena terlalu banyak melihat, rupanya bagi galeri hal itu menjadi masalah juga. Akibatnya pindah-pindah gaya menjadi sesuatu yang di luar kontrol, karena mau mencoba-coba terus, tidak bisa ajeg.

Banyak melihat itu penting. Kalau mau kekeuh berpegang di satu gaya juga boleh, yaitu bergaya realisme ekspresif seperti yang sudah terjadi pada pameran tunggal yang pertama. Tetapi gaya seperti itu sekarang sudah banyak. Kemarin saya melihat karya Agus TBR yang kuat realisme ekspresifnya. Atau bisa juga ke depannya mencoba menggabungkan realisme ekspresifnya dengan surealisme. Ada dua gaya dalam satu kanvas juga menarik.

Komersialisasi dan Komodifikasi

Nampaknya akan terus mencari. Tetapi seandainya sudah ‘mendapat’ pun pasti tidak akan betah, akan segera berubah lagi. Walau banyak juga perupa yang betah dengan satu gaya seperti maestro Srihadi Soedarsono.

Tentu saja. Karena berbeda karakternya dengan Srihadi. Saya sendiri akan menolak jika berpegangan pada satu gaya dan satu medium saja. Saya lebih suka kalau semua gaya diterapkan. Demikian pula dalam bentuk dan mediumnya, akan berkelana dari lukisan, patung, keramik, fotografi, dan banyak eksperimen lainnya.

Saya bosan sekali melihat lukisan anak-anak muda di Art Fair yang bergaya *low brow* itu. Melihat pameran ini justru mencari pengalaman lain dan “hiburan” hati. Timbul pertanyaan, apakah pameran ini sudah terinformasikan dengan baik ke para kolektor, sehingga aspek komersialnya diperhatikan juga.

Katanya seniman, akhirnya ngomong komersial juga.

Bukan maksudnya komersial *per se*. Namun sudah menjadi konsekuensi logis untuk karya yang “bagus” di era kapital. Komodifikasi seharusnya justru diarahkan untuk karya-karya yang tidak bertujuan ke arah komersial. Yang dihindari itu kalau motif seniman jelas-jelas komersial, itu namanya menghasilkan komoditi, karya yang begitulah yang tidak perlu dikomodifikasi.

Sang Pemimpi

Ireng Halimun

irenghalimun@gmail.com

Seni Rupa IKIP Jakarta

Kolektor Karya Seni yang Melukis

Syakieb Sungkar mengenali karya seni sejak dini, lantaran ayahnya kerap mempertunjukkan karya lukis, baik yang asli maupun yang tertera dalam buku atau majalah. Dalam masa yang sama, pamannya yang musisi pun memperkenalkannya pada seni musik. Pengalaman estetik itu mengendap dalam ruang memori. Stimulus itu kemudian dikembangkan dengan mengoleksi banyak buku seni rupa dan piringan hitam. Perlahan ia menjadi apresiasi sejati. Hal itu didukung oleh karakternya yang “nakal” dan selalu ingin tahu berbagai hal.

Meski mengenyam pendidikan di bidang teknik atau telekomunikasi, konsistensinya dalam mengamati karya seni tak pernah putus. Saat sudah bekerja ia mulai mengoleksi beberapa karya lukis. Hingga ia dapat mengidentifikasi karya-karya para maestro dengan mendetil. Karena karya seni memenuhi aktivitasnya dalam rentang puluhan tahun, mau tidak mau hal itu memengaruhi ruang imajinasinya dan memunculkan minat untuk melukis juga. Ia jadikan kegiatan coret-mencoret tak ubahnya menulis buku harian, seperti ujar Pablo Picasso, “melukis hanyalah cara lain untuk membuat buku harian.”¹

Pada sisi lainnya ia menguasai dasar-dasar yang diajarkan di sekolah seni rupa: menggambar bentuk dan menggambar model, ia pun memahami unsur komposisi, perspektif, proporsi, anatomi, dan kriteria lainnya. Sehingga saat memutuskan untuk melukis, ia sudah mengantungi kepercayaan diri karena pengetahuan dasar tentang menggambar sudah dikuasainya. Melalui *learning by doing*,² kegiatan melukis itu ia lakukan dengan konsisten dan dijadikannya kebiasaan. Sehingga kepiawaian muncul dalam perjalanannya.

Bertolak dari Realisme

Pada mulanya Syakieb berpijak pada aliran Realisme. Maksudnya, tiada lain dia berharap agar karyanya mudah dipahami dan dikenali banyak orang. Seperti juga yang dilakukan oleh kebanyakan pelukis yang ingin menunjukkan kepiawaian dalam menggambar bentuk dan menggambar model.



■ Gambar 1 – Syakieb Sungkar, “Kamrad GM”, 150x150 cm2, oil on canvas, 2023.

Kita pun perlu ketahui tentang sejarah, penggambaran, dan perkembangan aliran realisme tersebut. Realisme adalah istilah yang sering digunakan pada filsafat dan seni. Dalam seni, Realisme adalah sebuah aliran yang sudah ada sejak abad ke-19. Realisme adalah satu di antara gerakan modern pertama dalam seni.

Realisme kali pertama muncul di Prancis sekitar pertengahan abad ke-19. Realisme merupakan gerakan menolak Romantisme dan Naturalisme—penggambaran objek yang dibagus-baguskan—yang berusaha menggambarkan subjek dan situasi kontemporer dengan kebenaran dan akurasi. Realis memberontak terhadap subjek eksotis dan emosionalisme berlebihan dari Romantisme yang telah mendominasi sastra dan seni Prancis sejak akhir abad ke-18.

Saat itu Realisme adalah gerakan menolak bentuk seni tradisional, sastra, dan organisasi sosial karena ketinggalan zaman setelah Pencerahan dan Revolusi Industri. Realisme secara luas dianggap sebagai awal seni modern. Realisme adalah gerakan seni nonkonformis anti-institusional pertama yang eksplisit.

¹ <https://www.finansialku.com/pablo-picasso/>

² Herbert Read on Education, Art, and Individual Liberty

'Kenakalan' Imajinasi Menuju Surrealisme

Syakieb kemudian mengembangkan gaya lukisannya menuju Surrealisme, sebagai perwujudan dari mimpi-mimpinya. Ditambah kecenderungannya bermain-main, kesukaannya bercanda, dan "kenakalan" imajinasinya yang semakin liar. Dengan menggunakan cara berpikir lateral atau menyamping ala Edward de Bono,³ sehingga mengabsahkan pemilihan bentuk dan warna yang tak lazim. Pada titik inilah unsur diferensiasi karya seninya dipertunjukkan ke publik.

Aliran seni Surrealisme kali pertama dikenal pada 1915-an, setelah munculnya gerakan Dadaisme di Zurich. Ide dasarnya adalah berupaya menyatukan benda yang tidak bersesuaian—antara payung dan mesin jahit—menjadi hamornis dan memungkinkan adanya kesatuan (unity). Hal ini dibuktikan berdasarkan karya Andre Breton, *Manifesto Surrealis*-nya pada 1924. Dalam karyanya, Andre mendeskripsikan unsur Surrealisme melalui goresan pena.

Surrealisme adalah aliran karya seni yang menggabungkan beberapa objek nyata ke dalam suasana atau keadaan yang tidak mungkin terjadi di dunia nyata. Dengan kata lain, keadaan yang digambarkan bersifat mustahil dan tidak masuk akal.

Dalam perkembangannya, aliran seni ini menggunakan pendekatan teori psikoanalisis Sigmund Freud yang mengeksplorasi alam bawah sadar atau ketidaksadaran (subconscious mind) dan citra mimpi sebagai penggambaran dari hasrat manusia. Hasrat ini tersimpan di alam bawah sadar atau ketidaksadaran, sehingga para peseni menuangkannya ke dalam bentuk lukisan.

Beberapa contoh karya seni Surrealisme adalah lukisan dengan gambar manusia setengah ikan, jam yang meleleh, potret wajah yang tertukar, dan lain-lain. Gambar tersebut umumnya bersifat spontan, tidak beraturan, dan cenderung abstrak.

Adapun ciri-ciri dari aliran seni Surrealisme adalah sebagai berikut:

1. Objek yang digambarkan diambil dari kehidupan sehari-hari, kemudian dilukiskan dengan suasana yang tidak lazim terjadi di dunia nyata.
2. Ada arti tersembunyi dari gambar aneh dan tak lazim yang dilukiskan peseni surrealisme.
3. Umumnya memunyai kontras objek yang tinggi, artinya terdapat objek besar yang disandingkan dengan objek kecil.

³ https://kupdf.net/download/berpikir-lateral_5af-6279de2b6f598695c5de3.pdf

4. Terlihat seperti fantasi tetapi tetap berpegang teguh pada referensi dunia nyata.⁴

Sigmund Freud menjelaskan bahwa mimpi merupakan jembatan antara dunia eksternal dengan perasaan, kesan maupun keinginan terpendam (terepresi). Mimpi adalah pemenuh keinginan dari apa yang tidak mampu terwujudkan di dunia eksternal.⁵

Seorang psikoanalisis yang bermukim di Zurich, Swiss, Carl Gustav Jung merupakan seorang teman dan pengikut Freud yang pada akhirnya Jung mengembangkan gagasannya sendiri perihal bagaimana mimpi terbentuk. Sembari psikologi belum diterima dalam ilmu saraf, gagasan Jung masih berkembang di kalangan psikoanalitik kontemporer. Jung percaya bahwa mimpi sebenarnya merupakan ekspresi langsung dari pikiran seseorang itu sendiri. Bagi Jung, mimpi mengungkapkan keadaan bawah sadar atau ketidaksadaran individu melalui bahasa simbol dan metafora.⁶

Dari sana kita dapat membaca bahwa pada karya Syakieb sangat kental dengan semangat dan "kenakalan" imajinasi Surrealismenya. Dia mengomposisikan objek mengikuti kata hatinya. Kadang ilham mengampirinya dengan kemunculan objek yang tidak rasional lagi. Lewat pandangan fisikoplastis, terkesan sekilas tidak ada koneksitas antarobjek, bahkan kesatuan (unity) antarbentuk pun buyar. Dia membebaskan dirinya dari kaidah-kaidah desain yang mementingkan harmoni dan keseimbangan (balance). Dia menjadi manusia yang merdeka seperti mengendarai kendaraan otomatis. Namun perlu *point of reference* lain, seni lukis perlu dipandang juga dari segi psikoplastisnya, di sana ada ruh di balik visual itu sangat kuat dan memiliki vibrasi ke nurani.

Adalah wajar jika dalam beberapa karya Syakieb tersirat ciri khas beberapa karya maestro yang pernah dikoleksinya. Karya-karya tersebut bergaul dan berinteraksi rasa dalam kesehariannya, merasuk dan mengendap ke dalam jiwanya lalu merangsangnya untuk menuangkan pengalaman estetis itu di atas kanvas. Dia telah membayar keinginan-keinginan di dunia luar atau dunia nyata pada mimpinya di dunia khayal dan Surreal di atas kanvas.

⁴ <https://kumparan.com/berita-hari-ini/karya-seni-surrealisme-pengertian-sejarah-ciri-ciri-dan-contohnya>.

⁵ Sigmund Freud dalam *Interpretation of Dream* (1914).

⁶ Freud, S., Jung, C. G., & McGlashan, A. (1994). *The Freud-Jung Letters: The Correspondence Between Sigmund Freud and CG Jung* (Vol. 135). Princeton University Press.



■ Gambar 2 – Syakieb Sunskar, “Moonlight”, 120x145 cm2, oil on canvas, 2023.

Komodifikasi Karya Seni

Karena Syakieb berlatar pendidikan teknik dan telekomunikasi, juga berprofesi dalam bidang manajerial perusahaan dan bisnis, adalah menjadi abasah ketika lewat dia melihat adanya nilai komoditas pada karya seni. Pada saat inilah dia menggunakan kesadaran logika--setelah melewati jalan absurditas⁷ dalam proses penciptaan karyanya--bahwa menggelar pameran karya seni bukan sekadar melakukan perhelatan yang bersifat *trial and error*, tetapi benar-benar menargetkan kesuksesan bisnisnya.

Kesadarannya bahwa karya seni dan berkesenian tidak hanya dilempar ke publik atau pasar hanya sekadar menuju takdir. Dia juga mematahkan beberapa pendapat peseni, bahwa setiap karya seni sudah ada jodohnya. Mana mungkin karya seni akan menemui jodohnya jika tidak dipanggungkan atau diperkenalkan kepada pihak lain? Sehingga dalam mempersiapkan pameran tunggalnya dia menghitung-hitung segala probabilitas agar pameran yang terselenggara itu tepat sasaran dan sukses, baik dalam memenuhi tanggung jawab kebudayaan maupun pada terjualnya karya seni yang dipamerkan.

Pada cara berpikir komprehensif Syakieb inilah yang dapat dipetik oleh para peseni lain dalam menyikapi karya seni dan membuatkan jalan dalam menciptakan pergerakan karya seni sampai pada tujuannya. Dia juga mencoba menyesuaikan zaman agar karyanya lebih mudah diterima pasar, namun tetap mempertimbangkan aspek kualitas agar karyanya tidak cepat basi, bahkan dapat diapresiasi masyarakat pada 200 tahun ke depan. Dalam hal ini ketahanan pokok persoalan (subject matter), alat

dan bahan (medium) yang digunakan, dan kelengkapan literasi sebagai pengantar pameran yang diperhitungkan dengan sematang-matangnya

Sikapnya yang Open Mind

Ketika Syakieb akan menggelar pameran tunggal keduanya *Dreams*, dia percayakan pembuatan desain katalog kepadaku. Diskusi tentang persepsiku pada karya-karyanya mengalir alamiah, dia pun memaparkan tentang konsep berkarya dan strategi marketing dalam menggelar pameran. Sehingga kondisi *brainstorming* di antara kami semakin intens dan menyenangkan.

Dulu saya begitu skeptis ketika mengetahui seseorang yang punya nama besar di bidang lain serta-merta menjadi pelaku dalam seni lukis. Anggapanku saat itu, seolah mereka ikut mengambil lahan rezeki para pelukis yang ada. Namun setelah saya mengenali Syakieb dan dia punya sikap terbuka dalam berdiskusi (open mind), ternyata dia punya alasan logis tentang pilihannya menjadi pelukis dan tidak antikritik.

Meski dia telah mengantungi cara berpikir falsafi, karena dia juga berkuliah di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, dia selalu meminta pendapat rekan-rekan di sana-sini, karena sang pemimpi ini menyadari bahwa eksistensinya sebagai pelukis sangat ditentukan oleh penerimaan para apresiasi atau masyarakat terhadap karya seninya.

Referensi

- Camus, Albert dalam *The Myth of Sisyphus*.
- Freud, Sigmund dalam *Interpretation of Dream* (1914).
- Freud, S., Jung, C. G., & McGlashan, A. (1994). *The Freud-Jung Letters: The Correspondence Between Sigmund Freud and CG Jung* (Vol. 135). Princeton University Press.
- Read, Herbert on Education, Art, and Individual Liberty
- Internet**
- https://kupdf.net/download/berpikir-lateral_5af6279de2b6f598695c5de3_pdf
- <https://kumparan.com/berita-hari-ini/karya-seni-surrealisme-pengertian-sejarah-ciri-ciri-dan-contohnya>.
- <https://www.finansialku.com/pablo-picaso/>

⁷ Albert Camus dalam *The Myth of Sisyphus*.

Chairil, Puisinya, dan Filsafatnya

Hasan Aspahani

jurubaca@gmail.com

Manajemen Strategis (MMS) Universitas Prasetya Mulya

SURAT-SURAT (tepatnya kartu pos) Chairil Anwar kepada Jassin adalah obrolan antarteman. Ia bicara pada orang-seorang. Chairil sadar benar bahwa dia sedang bicara dengan seorang yang mungkin paling memahami dia di antara teman-temannya yang lain kala itu. Atau paling tidak teman yang paling bisa dan mau mendengarkan keluh-kesahnya. Tapi kenapa kartu pos, layanan pos tanpa amplop dan itu artinya sifat tertutup-personalnya menjadi hilang? Mungkin karena sensor, dengan amplop tertutup pun akan tetap dibuka juga sebelum sampai ke penerima. Masa-masa itu adalah tahun di mana penguasa Jepang mengendalikan segalanya. Mungkin juga karena Chairil merasa tak apa juga apabila orang lain selain Jassin tahu apa pesan yang ingin ia sampaikan. Memang isi kartu pos Chairil kepada Jassin adalah pikiran-pikirannya, kegelisahan-kegelisahannya sebagai penulis, tak ada urusan pribadi.

Misalnya, kartu pos 8 Maret 1944 berikut ini, yang dikirim Chairil dari Paron, menumpang alamat di rumah R.M. Djojosepoetro, ayahnya Sumirat:

Jassin,

Tidak Jassin aku tidak akan kembali ke prosa seperti dalam pidato di depan "Angkatan Baru" dulu! Prosa seperti itu sebenarnya membubung, mengawang tinggi saja, karena keintensiteitan menulis serasa aku mendera jadinya, tetapi tiliklah setelitinya sekali lagi, dengan prosa seperti itu aku tidak sampai ke perhitungan (afrekening). Sedangkan maksudku aku akan bikin perhitungan habis-habisan dengan begitu banyak di sekelilingku.

Dan garis-garisku sudah kudapat, harga sebagai manusia (menselijke waardigheid) dengan kepribadian. Lapanganku bergerak sudah kutahu pula, sebenarnya di mana-mana saja, tetapi jika dikususkan di lapangan kesusasteraan, seni rupa dan sandiwara.

Prosaku, puisiku juga, dalam tiap kata akan kugali-korek sedalamnya, hingga ke kernwoord, ke kernbeeld, (Sudah kumulai dengan sajak-sajak penghabisan, "Di Depan Kaca", "Fortissimo", dll).

Sampai sini,

(Tanda tangan Chairil Anwar)

Kita bisa lihat, ada tiga hal yang ingin dinyatakan Jassin dalam kartuposnya ini. *Pertama*, dia tak lagi ingin menulis prosa. Yang dia maksudkan adalah esai yang ia sampaikan dalam pidato di hadapan Angkatan Baru Pusat Kebudayaan, 7 Juli 1943. Hingga beberapa bulan kemudian, setelah pidatonya itu, Chairil masih memikirkannya. Di kartu pos ini ia katakan pada Jassin, ia seakan menyesalinya. Ia ternyata tak puas dan nyaman dengan prosa. Teks yang "melambung" tapi tak sampai ke "perhitungan", padahal ia ingin melakukan perhitungan dengan banyak hal yang ada di sekelilingnya. Yang ia maksud dengan "perhitungan" itu barangkali adalah tinjauan, kritik, usulan, dan tawaran perbaikan yang bisa ia bisa dan hendak usulkan.

Kedua, di suratnya ini Chairil menyatakan telah menemukan keinginannya, garis yang hendak ia tempuh: ... *Dan garis-garisku sudah kudapat, harga sebagai manusia (menselijke waardigheid) dengan kepribadian.* Dan ini penting. Chairil adalah orang yang mudah labil, dalam hal menerjuni dan menggeluti sastra dia total. Sastra adalah lapangan untuk menunjukkan *harga dirinya sebagai manusia*, dan sebagai manusia sastra dia ingin hadir dengan *kepribadian*.

Dan yang terpenting, yang *ketiga*, untuk membangun kepribadian itu, Chairil sudah tahu harus melakukan apa, yaitu... *Prosaku, puisiku juga, dalam tiap kata akan kugali-korek sedalamnya, hingga ke kernwoord, ke kernbeeld.* Dan itulah yang ia lakukan. Ia menggali, mengorek, potensi kata, satuan terkecil bahasa yang bermakna itu, hingga ke intinya. Dan dalam puisilah hal itu bisa dia lakukan dengan maksimal. Puisi-puisi Chairil, juga saduran dan terjemahannya, adalah hasil dari kerja yang bersungguh-sungguh menggali potensi bahasa Indonesia yang kala itu belum matang benar.

Chairil sesungguhnya adalah orang yang gampang galau, mudah bertukar rupa. Itu dia akui dalam kartuposnya yang lain kepada Jassin, tiga hari kemudian setelah kartupos di atas. Katanya: *Kubaca sajak-sajakku semua. Kesal aku, sekesalnya... jiwaku tiap menit bertukar warna, sehingga tak tahu aku apa aku sebenarnya...* Ini dia tulis pada pagi hari, dan di kartu pos yang sama ada bagian lain yang ia tulis sore hari: *terasa kesanggupanku untuk menulis studi-studi tentang kesusasteraan. Meski ada yang memulai bukan....* Lalu dia mempertanyakan tulisan Takdir tentang kesusasteraan di paragraf berikutnya. Inilah mungkin yang

ia maksud sebagai perhitungan habis-habisan pada begitu banyak hal di sekelilingnya.

Chairil adalah penyair yang menyair dengan sebuah misi besar, bukan sekadar untuk *mengada-menggaya*, sebagai frasa di sajaknya "Cerita" (1943). Dan salah satu sisi pencapaian Chairil adalah misi besarnya itu tidak menjadi beban dalam karya-karyanya.

Seni bagi Chairil, puisi-puisinya, mula-mula adalah cara dia untuk meninjau situasi masyarakatnya. Ia punya kemampuan pengamatan itu, ia terjun, sesekali tampak larut, menjadi bagian dari kekinian zaman, tapi dia selalu bisa kembali pada posisi sebagai peninjau. Arah sastra Chairil adalah *sastra diagnostik*, memakai kategorisasi yang digariskan oleh Kuntowijoyo (2006), di mana puisi-puisinya dia pakai untuk menganalisa masyarakatnya dan ia menyatakan pendapatnya atas situasi itu, lalu ia juga mencoba merekayasanya, mengarahkan gerak perkembangan masyarakat – terutama kalangan seniman – bergerak ke titik yang seharusnya dan yang menurutnya baik.

Chairil hidup dan menulis di Batavia pada masa yang kacau, bergerak cepat dan kalang-kabut. Katanya, *kita hidup sekarang dalam 1000 km sejam!* Sistem lama, yang telah berjalan tiga abad tiba-tiba runtuh atau diruntuhkan. Keruntuhan itu terasa benar karena penguasa Jepang menebang tiang besar bernama bahasa. Bahasa Belanda, di mana sumber-sumber rujukan dan pertukaran pengetahuan tersedia dilarang dipakai, dan sebuah tim bekerja dengan buru-buru untuk mengganti peristilahan ke bahasa Indonesia.

Pencarian dalam bahasa itu berarti juga pencarian dalam cara ucap puisi yang sesuai dengan passi zaman. Kesadaran dan keberanian untuk membongkar dan membangun menjadi penting, dan hal itu bergelora dalam diri Chairil. Maka dalam puisinya, kehendak untuk mengorek-menggali kata, wujudnya adalah efisiensi pengucapan. Cara ucap yang *tegas* dan *pendek*. Tak ada lagi masa untuk berlarut-larut dan berlarat-larat, mengibing seperti ronggeng seiring pantun yang dinyanyikan. Pada tahun 1943, Chairil menulis "Diponegoro". Dalam sajak itu ada satu bait yang ia jadikan contoh dalam pidatonya, bagaimana bahasa berdaya dalam kependekan dan ketegasan: *sekali berarti, sudah itu mati!* Dalam kalimat kecil seperti ini, ujar Chairil, bisa dijalin-anyam seluruh tujuan hidup.

Chairil inginkan puisi dengan bahasa yang bertenaga, yang menyembur dari hidup yang bertenaga. Ia merangkul vitalisme. Api hidup! Tenaga hidup! Seninya, puisinya, dengan begitu telah pula menjadi *dialektik*, pengelola perlawanan, bahkan menjadi tawaran *alternatif* dalam bersikap. Chair-

il menyeret seni ke tengah arus kehidupan modern, bukan seni dalam kultur tradisi yang menjadi sekadar pengisi waktu senggang. Tapi di mana letak keindahan seni yang seakan hendak mengajak orang lekas berlari seperti itu? Bukankah seni adalah hasil merenung sendiri, perintang waktu luang, seperti saat berdendang di dangau sambil menunggu ladang, menyenandungkan derita hidup atau berlagu memuja alam raya?

Melihat konsep arah sastra, dalam teori Kuntowijoyo, berarti memetakan evolusi kesadaran para pengarang. Dengan jalan itu maka dalam jejak sejarah sastra bisa dilihat sejarah intelektual. Pada Chairil dan karya-karya puisinya, juga pemikiran dalam prosa-prosa dan esainya - kita jelas bisa melihat itu. Semoga tidak berlebihan jika saya katakan bahwa pada Chairil, dengan gelombang sebesar dan selekas itu ia bahkan membawa revolusi kesadaran. Konsep keindahan itu misalnya, orang banyak mempertentangkannya dengan vitalisme yang diusung Chairil. Tapi ia telah dengan yakin mengatakan bahwa vitalisme itu bisa dan diresapkan dalam seni. Seni bukan cara untuk melenakan-melupa. Seni adalah jalan untuk memasuki, merangkul, menjalani kehidupan dengan penuh sadar. Ia punya penjelasan tentang itu, "bagiku keindahan, Ida, (adalah) perimbangan perpaduan dari getaran-getaran hidup." Keindahan dalam cara pandang vitalisme bukanlah hidup yang mengalun tenang, tapi hari-hari yang bergerak, dinamis, getaran-getaran hidup yang tak satu, dan seniman memadukannya menjadi sebuah kesetimbangan. Dalam puisi, itu bisa berarti tuntutan untuk mampu memadukan, menyelaraskan pemakaian perangkat-perangkat puitika, membangun citraan dengan seluruh indra, memaksimalkan paduan tema dan cara ucap.

Vitalisme Chairil memandang hidup sebagai sebuah perjalanan yang dimulai dari kekacauan, sebuah *chaos*. Kerja menyair Chairil, pandangan seninya, vitalitasnya, bukan untuk meneduhkan kekacauan itu. Vitalitas adalah wujud, benda, sosok dari paham vitalisme, tenaga menyairnya. Kata Chairil, "vitalitas adalah sesuatu yang tidak bisa dihelakkan dalam mencapai keindahan." Kenapa? Karena, "... dalam seni: vitalitas itu *chaotich voorstadium*, keindahan *kosmich einstadium*", vitalitas hadir sebagai kekacauan pada awalnya menuju keindahan keserbateraturan sebagai situasi akhir. Lalu berulang lagi ke situasi semula. Sikap itu membawa kesadaran lain tentang peran seniman. Bagi Chairil, seniman haruslah seorang perintis jalan, dengan semua syarat yang mendukungnya menjalankan peran kepeloporan itu: keberanian, vitalitas, dan kebebasan.

Sajak-sajak Chairil terbangun kokoh, karena ia

dibangun di atas landasan yang kuat. Soal arah seni, sikapnya terhadap kata, pemahamannya tentang peran seni dan seniman dalam masyarakat, vitalitas dan konsep keindahan, yang dibicarakan di atas adalah sebagian saja dari apa yang disebut Chairil sebagai “pemikiran, dasar seni atau filsafat” berkeseniannya (baca esainya “Berhadapan Mata”, 1943. Prosa berbentuk surat yang ia tujukan kepada Jassin, yang dihentikan oleh lembaga sensor karena anjuran ekspresionisme dianggap yang membawa semangat individualisme yang tak disukai penguasa Jepang).

Apakah Chairil membaca buku filsafat? Sese kali dia menyebut nama Nietzsche dalam esainya. Cerita tentang salah mencuri buku Nietzsche di toko Van Dorp terambil Injil itu barangkali mempertegas bahwa dia memang membaca buku filsafat. Tapi yang kita perlu kagumi dari dia adalah kemampuannya untuk mencerna, melebur, mendagingkan apa saja yang ia baca, termasuk filsafat. Ia tak lantas jadi pak kutip yang berargumen dengan kutipan-kutipan, tapi tak juga menjadi pencuri gagasan orang lain, ia menghibrida, membenihkan, menumbuhkan dan membangun pemikirannya sendiri.

Maka jelas, dengan puisinya Chairil berfilsafat. Filsafat seninya ia jadikan landasan dari kerjanya menyair. Tanpa berpretensi menjadi filsuf, dalam sajak-sajaknya Chairil menghadirkan pengucapan dan rumusan-rumusan filosofis, kandungan kebenaran dan karena itu terasa indah, dari kehidupan seperti:

- *lautan maha dalam mukul dentur selama
nguji tenaga pematang kita*
- *sekali berarti sudah itu mati*
- *ah, hatiku yang tak mau memberi, mampus
kau dikoyak-koyak sepi*
- *aku hidup, dalam hidup di mata tampak
bergerak*
- *nasib adalah kesunyian masing-masing*
- *perempuan susah mengatasi keterharuan
penghidupan ...*
- *bersimbah peluh diri yang tak bisa diperkuda*
- *jari tidak bakal beranjak dari petikan bedil*
- *cinta adalah bahaya yang lekas jadi pudar*
- *hidup berlangsung antara buritan dan kemudi*
- *aku suka pada mereka yang berani hidup*
- *hidup hanya menunda kekalahan*

Kandungan rumusan dengan kebenaran filosofis adalah nafkah lain, lapisan makna berikutnya yang diberikan Chairil lewat sajak-sajaknya kepada kita. Saya memakai kata nafkah, dalam arti bekal hidup. Dan memang begitulah seharusnya. Puisi lahir dari seorang penyair yang hidup dengan sadar, ia petik-ambil dari kehidupan, untuk bekal bagi kehidupan yang lain yang juga ingin hidup dengan sadar.

Puisi-puisi Chairil adalah simbol-simbol, produk dari proses simbolis, terutama lewat bahasa, filsafat, dan seni, yang ia lakukan lewat kerja menyairnya, menciptakan makna dari realitas yang ia hayati. Ia mengolah bahasa, membangun konsep seninya, dan merumuskan filsafatnya.

Pada Chairil, dengan pembacaan yang lebih lanjut, kita melihat hubungan antara puisi dan filsafat yang unik dan kompleks. Puisi dan filsafat berbagi beberapa elemen fundamental yang saling terkait. *Pertama*, penjelajahan makna. Baik puisi maupun filsafat berusaha menjelajahi makna eksistensial, keberadaan manusia, dan pertanyaan mendasar tentang dunia dan kehidupan. Keduanya mencoba menyelidiki makna hidup, eksistensi diri, moralitas, dan kondisi manusia. Inilah isu besar yang digarap Chairil. Hutan lebat yang ia masuki dengan berani. Yang dengan padat, ringkas ia nyatakan dalam satu bait bertenaga: *aku suka pada mereka yang berani hidup, aku suka pada mereka yang masuk menemui malam. Malam yang berwangi mimpi, terlicut debu,...* (“Perjurit Jaga Malam”, 1948).

Kedua, sikap pada bahasa dan penggalian unsur kreatifnya. Puisi dan filsafat menggunakan bahasa sebagai alat utama untuk mengungkapkan ide dan konsep yang kompleks. Oleh Chairil ia lakukan itu sekali jalan, sekali pukul dua jurus ia lakukan tindak “*tegak merentak, diri-sekeliling kita bentak*”. Namun, tentu saja puisi memiliki kebebasan artistik yang lebih besar dalam penggunaan bahasa. Puisi sering memanfaatkan segala kemungkinan pergerakan perangkat puitika, untuk menciptakan pengalaman estetis dan evokatif. Filsafat, di sisi lain, menggunakan bahasa dengan lebih langsung dan rasional untuk menganalisis dan merumuskan argumen, bahkan ketika ia juga dimuatkan ke dalam puisi. Chairil mampu melakukannya, menyusupkan filsafat ke dalam puisi, tanpa membuat puisinya kering dan datar, tapi tak ia umbar jurus itu.

Ketiga, refleksi dan kritisisme: Baik puisi maupun filsafat mendorong refleksi dan pemikiran kritis. Lewat puisinya Chairil mengajak pembacanya untuk mempertanyakan asumsi, merenungkan eksistensi, dan mengeksplorasi emosi. Ajakan itu oleh Chairil didorong lagi tenaganya dengan filsafatnya, yang dengan takaran yang pas, tanpa merampas peran

puisi, juga merangsang pemikiran kritis, menganalisis argumen bahkan keyakinan, dan merumuskan pendapat, cara pandang, dan teori lain tentang dunia dan manusia. Terasa ada muatan kritik dan gugatan pada sajak-sajak religiusnya, ia seperti meninjau posisinya ketika berhadapan dengan Tuhan, atau di sajak lain ia mengugat pemahaman tentang surga dan neraka.

Keempat, ruang kebebasan dan interpretasi. Puisi dan filsafat memberikan kebebasan interpretasi kepada pembaca dan pemikir. Kita bisa menyebut universalitas makna dalam hal ini. Baik puisi maupun filsafat memiliki banyak lapisan makna dan terbuka untuk beragam penafsiran. Makna tidak tunggal, tapi jelas tidak kosong. Sajak "Aku" (1943) yang sekilas hanya berisi jerit-marah remaja mentah, bisa dimakna amat luas, sebagai suara siapapun yang tertindas dan tak ingin menyerah. Dalam puisi Chairil, dalam kaca mata filsafat terbuka pencerahan pengalaman dan perspektif individu untuk mempengaruhi pemahaman dan makna yang dihasilkan.

Kelima, ekspresi emosional dan estetika. Puisi menekankan ekspresi emosional dan keindahan estetika, sementara filsafat lebih fokus pada penalaran logis dan analisis. Bagai seorang filsuf, Chairil mengekspresikan pemikirannya dengan jalan puisi. Puisinya yang mengekspresikan sisi emosional dan kegandrungan pada pencapaian estetika, juga menjadi rumusan pemikiran filosofisnya.

"Kata adalah kebenaran," kata Chairil dalam "Hoopla!" (1945). Bila berpuisi adalah kerja mengolah kata, bahkan mengorek-menggali hingga ke intinya, maka filsafatlah yang menjaga kebenaran itu tetap ada dalam kata. Ia tak mau, dan mengingatkan masyarakatnya, agar tak mendurhaka pada kata, seperti yang pernah ia rasakan terjadi pada suatu masa.

"Sesudah mendurhaka pada Kata kita lupa bahwa Kata adalah yang menjalar mengurat, hidup dari masa ke masa, terisi padu dengan penghargaan, Mimpi, Pengharapan, Cinta dan Dendam manusia," kata Chairil dalam esainya yang seperti sebuah evaluasi total atas sikap masyarakatnya yang baru saja melewati masa kekuasaan Jepang, yang membagi orang Indonesia pada dua kelompok, yang menghamba dan yang melawan. "... Kata tidak membudak pada dua majikan, bahwa Kata adalah These sendiri," katanya. Kata adalah sudah sebuah pernyataan yang lengkap, benar dan kukuh dengan argumen yang dikandungnya. Kata, bagi Chairil, terutama dalam puisi, bukan bukan untuk dikhi-anati, bukan perangkat untuk menopengi diri dengan kemunafikan.

Dengan jalan itulah, menerjuni puisi dengan total dan melengkapi diri dengan pemikiran filsafat, Chairil menjadi pribadi yang lekas matang. Ia menempa dirinya dengan keras, tapi tentu ia tak matang karbitan.

Pada Chairil kita melihat hubungan antara puisi dan filsafat, bisa menciptakan ruang untuk refleksi mendalam, pemikiran kreatif, dan penyampaian ide melalui bahasa yang unik. Puisi Chairil menyajikan konsep filosofis secara artistik, sementara filsafatnya bisa disajikan menggunakan bahasa yang lebih retorika dan berlapis. Keduanya memperkaya satu sama lain dalam upaya mereka untuk mengeksplorasi, menyampaikan, dan menghadapi pertanyaan-pertanyaan fundamental tentang eksistensi manusia dan dunia di sekitarnya.

Secara teoritis, puisi, juga puisi Chairil tentu, bisa kita baca dengan membebaskannya dari filsafat. Puisinya adalah karya yang mandiri, murni dalam estetika dan ekspresi emosional tanpa mengikuti atau menerapkan kerangka filsafat tertentu secara eksplisit. Puisinya menjalankan tugas utamanya menciptakan pengalaman estetis yang kuat, menyentuh emosi, dan mengeksplorasi keindahan bahasa dengan cara yang tidak selalu terikat pada teori filsafat tertentu. Tapi pencarian dan pembangkitan potensi renungan filosofis dalam sajak-sajak Chairil bukanlah sebuah tindak yang mengada-ada.

Kita tahu, filsafat secara inheren melibatkan pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang makna, eksistensi, dan kondisi manusia. Walaupun puisi dapat eksis secara terpisah dari teori filsafat, tidak mungkin untuk sepenuhnya memisahkan puisi dari aspek-aspek filsafatnya. Karya sastra, termasuk puisi, sering kali menggambarkan pandangan dunia, refleksi filsafat, atau menyelidiki pertanyaan-pertanyaan filosofis melalui penggunaan bahasa metaforis dan simbolik.

Mari kita coba, menggali-korek kandungan filsafat dalam satu sajak Chairil yang agak kurang dapat kesempatan dibicarakan. Kita mulai dengan membaca empat dari lima bait sajak Chairil Anwar "Rumahku" (1943):

*Rumahku dari unggun-timbun sajak
Kaca jernih dari luar segala nampak*

*Kulari dari gedong lebar halaman
Aku tersesat tak dapat jalan*

*Kemah kudirikan ketika senjakala
Di pagi terbang entah ke mana*

*Rumahku dari unggun-timbun sajak
Di sini aku berbinu dan beranak.*

Kita tinjau putikanya lebih dahulu. Secara longgar, rangkaian kuplet atau sajak dua-dua baris ini, bisa juga kita anggap sebagai gurindam, dua-dua larik yang panjangnya kurang-lebih sama, dengan rima yang nyaman dan wajar, tak terasa sebagai bunyi akhir yang diusahakan, apalagi dipaksakan, untuk terdengar sama. Hubungan antara dua larik dalam satu bait itupun seperti pernyataan dan lalu penjelasan atas pernyataan itu.

Repetisi digunakan atau dihadirkan di bait ke-4, baris pertama di bait ini adalah pengulangan dari bait pertama. Bait kedua adalah sebuah penegasan, penguatan dari apa yang dijelaskan di bait pertama. Rumah, apalagi kalau memang bukan tempat berkumpul keluarga, istri dan anak. Tapi rumah yang hendak digambarkan dalam sajak ini adalah bantahan atau pengecualian dari keumuman itu. Di rumah itu 'aku' tak betah, ia hendak lari, tapi ketika itu dilakukan ia justru tersesat, tak menemukan tempat yang nyaman di luar, dan tak menemukan jalan dalam hidupnya.

Mula-mula sajak ini menunjukkan kepada kita bagaimana Chairil menaklukkan konvensi. Gurindam adalah bentuk sajak lama, yang bersama syair dan pantun, oleh penyair Pujangga Baru hendak ditinggalkan. Paling tidak di antara sajak lama dan sajak baru yang mereka usung, diberi garis batas yang tegas. Chairil seakan menentang pemisahan itu. Ia, seraya menawarkan kebaruan, yang memikat lewat sajak-sajak dengan bentuk bebas, tetap menunjukkan bahwa sajaknya tak tercerabut dari akar "puisi lama" itu, sajak dengan bentuk tetap. Ia mencoba dan berhasil menghibrid yang lama dan yang baru, cara ucap lama dengan tema dan bahan-bahan pengucapan baru.

Keunggulan, dan kepeloporan, Chairil dalam dalam sejarah puisi Indonesia, selain menawarkan kebaruan seperti yang ia gemakan lewat tekad menghadirkan bentuk yang "asli-baru", juga keberhasilannya memperbarui, memberi ruh baru pada bentuk-bentuk sajak lama. Chairil menulis kwatrin ("Senja di Pelabuhan Kecil"), soneta ("Tuti Artic"), juga gurindam, jika kutipan sajak di atas boleh kita anggap sebagai gurindam.

Menurut Sapardi Djoko Damono, sajak "Yang Terampas dan yang Putus" adalah sebuah kwatrin juga, apabila bait ke-2 digabungkan ke bait pertama, dan bait ke-4 digabungkan ke bait ke-3. Rima dan ritmenya terasa benar sebagai sebuah kwatrin, sajak empat seuntai. Dan menurut Sapardi inilah hasil tertinggi yang dicapai Chairil dalam penghidupannya sebagai penyair. "... ia berhasil menguasai konvensi dan memberinya jiwa dengan menciptakan citraan, majas, dan tema yang baru," ujar Sapardi dalam "Chairil Anwar: Perjuangan Menguasai Konvensi" (1995).

Lebih jauh dalam makalahnya itu Sapardi menyimpulkan bahwa Chairil dengan sajaknya itu memberi contoh dan membuktikan bahwa keunggulan seorang penyair, tidak terletak pada usahanya untuk membebaskan diri dari kungkungan konvensi, tetapi, kata Sapardi, "... pada keberhasilannya dalam menciptakan ruang gerak untuk melaksanakan kebebasan dalam kungkungan konvensi."

Kita bisa melihat keberhasilan dan kemampuan itu pada sajaknya yang kita kutip sebagai bahan pembicaraan di awal tulisan ini. Chairil membentangkan sebuah sajak yang secara bentuk tetap dan tertib, tapi gejala emosinya terasa benar, lewat metafora yang ia ciptakan, dan ia perluas, serta citraan yang konkret dan jelas terbangun dari pilihan metafora itu. Memakai analisa Sapardi, pernyataan dalam sajak ini terasa jernih sehingga pikiran dan renungan menjadi penghayatan. Ruang gerak dalam bentuk tetap berhasil ia taklukkan.

Menaklukkan konvensi sajak lama, membuka ruang pada keterbatasan sajak tetap, dapat kita anggap sebagai cara Chairil mengembangkan dan sekaligus menjaga bahasa. Chairil berpikir dan mencipta dengan Bahasa Indonesia. Ia percaya benar pada bahasa, pada puisi. Di sinilah kutipan dari Martin Heidegger menjadi sangat relevan.

Bahasa adalah rumah bagi Keberadaan. Di dalam rumahnya, manusia tinggal. Mereka yang berpikir dan menciptakan dengan kata-kata adalah penjaga rumah ini. ~ Martin Heidegger (1889-1976).

Heidegger adalah seorang filsuf Jerman yang karyanya paling erat dikaitkan dengan fenomenologi dan eksistensialisme. Ia mengungkapkan pandangannya tentang pentingnya bahasa dalam pemahaman manusia terhadap keberadaan. Dia berpendapat bahwa bahasa bukan hanya alat komunikasi, tetapi juga "rumah" di mana manusia benar-benar tinggal.

Chairil, pada 1943, mendahului Heidegger ketika ia mengandaikan rumah sebagai puisi, yang tentu saja adalah sebagai produk dari mengerjakan dan mengolah bahasa. Heidegger menuliskan konsepsi pemikirannya itu dalam "Letter on Humanism" (1946), lalu ia tulis ulang dan terbit pada 1947, sebagai jawaban atas serangkaian pertanyaan Jean Beaufret terkait pengembangan konsep eksistensialisme.

Rumahku dari unggun-timbun sajak, kata Chairil, kaca jernih dari luar segala tampak. Unggun-timbun, mula-mula kita maknai sebagai gambaran sesuatu yang banyak, tapi tak tertata rapi. Menggunung, bertumpukan. Kesan itu dipertemukan dengan ci-

traan lain yang kontras: yang bertumpuk dan bertimbunan itu seperti *kaca jernih*, yang membuat jika dipandang *dari luar* maka *segala tampak*. Ada keruwetan tapi ada kejelasan. Dan itulah fungsi bahasa, menyampaikan, mengekspresikan, memperjelas apa yang tersimpan dalam pikiran manusia.

Sementara Heidegger juga menyatakan bahwa bahasa bukan sekadar kumpulan kata-kata atau simbol-simbol, melainkan lingkungan di mana manusia mengembangkan pemahaman dan membangun makna. Bahasa memungkinkan kita untuk menyampaikan gagasan, pemikiran, dan emosi, serta membentuk persepsi tentang dunia di sekitar kita. Dalam rumah itulah, manusia hidup, *beranak dan berbini*.

Jika keluasan pandangan, kebenaran makna, kedalaman penghayatan, yang hadir dalam sajak ini adalah syarat untuk mencapai sajak gigantis, sebagaimana dituntut oleh Asrul Sani, sebagai kritiknya pada Chairil, maka barangkali dengan menempuh jalan filsafat Heidegger, gigantisme itu dicapai oleh Chairil dalam sajak ini.

Manusia tak mungkin bisa lepas atau lari dari bahasa, kecuali hanya akan *tersesat tak dapat jalan*. Maka tak ada pilihan bagi manusia, terkait bahasa, dia harus hidup bersamanya, ia menjadi ada lewat bahasa, dan mengolah bahasa sebagai tanggung jawab untuk menjaganya. Mencari alternatif di luar bahasa seperti mendirikan tenda darurat yang akan terbang entah ke mana di pagi hari.

*Kemah kudirikan ketika senjakala
Di pagi terbang entah ke mana*

Apabila Chairil menyatakan bahwa *rumahku dari unggun-timbun sajak* - larik penting yang ia buat repitisinya - dan di rumah itu dia hidup sebagai manusia, maka Heidegger seakan melengkapinya, dengan menggambarkan orang-orang yang berpikir dan menciptakan dengan kata-kata, terutama penyair, sebagai “penjaga” rumah bahasa. Mereka memiliki tanggung jawab untuk merawat dan menjaga bahasa agar tetap hidup, kaya, dan menghasilkan pemahaman yang mendalam tentang keberadaan. Melalui proses berpikir dan penciptaan, mereka berkontribusi pada eksplorasi dan pengungkapan makna yang lebih dalam dari keberadaan manusia.

Heidegger menekankan pentingnya bahasa sebagai landasan utama dalam memahami realitas dan keberadaan manusia. Bahasa bukan hanya alat komunikasi, tetapi juga wadah yang memberi tempat bagi manusia untuk berinteraksi dengan dunia dan memperluas pemahaman mereka tentang diri mereka sendiri dan keberadaan secara umum.

Sajak “Rumahku” yang ditulis Chairil itu dengan demikian adalah pernyataan sikap dan kesadarannya terhadap bahasa, bahasa Indonesia, bahasa puisi-puisinya. Ia seakan telah memberi landasan dan panduan bagaimana seorang penyair harus bersikap terhadap bahasa, dan apa arti mengolah bahasa dalam puisi-puisi yang dikerjakannya. Contoh terbaik yang diberikan oleh Chairil adalah: terhadap konvensi lama, ia tak meruntuhkannya, tak meninggalkannya, tapi ia taklukkan, ia beri jiwa baru, ia lapangkan ruang-ruang sempitnya.

Beberapa puisi dapat memiliki dimensi filosofis yang kuat, baik secara sadar atau tidak. Puisi sering kali mencerminkan pandangan kehidupan, etika, ontologi, epistemologi, atau pertanyaan eksistensial yang mungkin bertautan dengan kerangka pemikiran filosofis tertentu. Bahkan ketika tidak mengambil pendekatan filosofis secara langsung, puisi masih memainkan peran dalam menggali aspek-aspek kehidupan manusia yang relevan dengan filsafat.

Dari puisi Chairil yang kita bicarakan di atas, kita punya landasan dan alasan untuk meyakini bahwa puisi dan filsafat bisa saling melengkapi dan saling mempengaruhi. Puisi dapat menyajikan pertanyaan-pertanyaan dan pernyataan-pernyataan filosofis dalam cara yang lebih intuitif, emosional, dan artistik, yang memungkinkan pendekatan yang berbeda dan pengalaman yang lebih mendalam bagi pembaca. Sebaliknya, filsafat dapat mengilhami puisi dengan konsep, teori, atau pemikiran yang kompleks, memberikan dimensi intelektual yang lebih dalam pada puisi. Maka, sementara puisi bisa saja berdiri sendiri sebagai karya seni yang independen, sesungguhnya sulit untuk sepenuhnya memisahkan puisi dan penyairnya dari pengaruh dan pertalian dengan aspek-aspek filsafatnya.

Jakarta, 30 Mei 2023.

Daftar Pustaka

- Chairil Anwar (2000). *Aku Ini Binatang Jalang*. Ed. Pamusuk Eneste. Gramedia Pustaka Utama; Cet. ke-8.
- H.B. Jassin (1985). *Chairil Anwar, Pelopor Angkatan 45*. Gunung Agung; Cetakan ke-7.
- Kuntowijoyo (2006). *Budaya dan Masyarakat*. Edisi Paripurna; Tiara Wacana Yogya. Cet. Pertama.

Etika Pemadam Kebakaran: Ditinjau dari Etika Deontologis Immanuel Kant dan Etika Tanggung Jawab Emmanuel Levinas

Akira Riofuku

rioofuku@gmail.com

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara – Staf Pemadam Kebakaran Jakarta

Abstract: Firefighting is an important public service profession for society. The Fire Fighting profession is always related to ethics. Are firefighters with their professional ethics able to carry out their duties not only as an obligation but with full responsibility? This paper aims to answer that question, in which firefighters are able to perform their duties beyond professional ethics, namely having the sensibility to be responsible for other human beings. The discussion starts from ethics in general, then moves towards professional ethics, the code of ethics for firefighters, then will discuss deontological ethics and finally anchored on the ethics of responsibility. It can be concluded that, every officer must see and realize the importance of learning ethics to support their duties. Often, officers have unconsciously practiced deontological ethics, but that is not enough. He must see that interpersonal relationships are fundamental, thus knowing that responsibility to the Other precedes his existence as an officer. Levinas' ethics of responsibility focuses on the Other Face, to which the subject must respond with ethical action and seemingly forget about self-interest. Firefighters must respond to every Face in need of help with ethical actions.

Abstrak: Pemadam Kebakaran merupakan profesi pelayan publik yang penting bagi masyarakat. Profesi Pemadam Kebakaran selalu berhubungan dengan etika. Apakah Pemadam Kebakaran dengan etika profesionalitasnya mampu melaksanakan tugas tidak hanya sebagai kewajiban tetapi dengan penuh tanggung jawab? Tulisan ini bertujuan menjawab pertanyaan tersebut, di mana petugas Pemadam Kebakaran mampu untuk melakukan tugasnya melampaui etika profesionalitas, yaitu memiliki sensibilitas untuk bertanggung jawab terhadap manusia yang lain. Pembahasannya dimulai dari etika secara umum, kemudian bergerak menuju etika profesi, kode etik pemadam kebakaran, kemudian akan membahas etika deontologis dan akhirnya berlabuh pada etika tanggung jawab. Dapat disimpulkan bahwa, setiap petugas harus melihat dan menyadari pentingnya mempelajari etika untuk mendukung tugasnya. Seringkali tanpa sadar petugas telah menjalankan etika deontologis, namun

itu dirasa belum cukup. Ia harus melihat bahwa hubungan antar pribadi merupakan hal yang fundamental, sehingga mengetahui bahwa tanggung jawab pada Wajah Yang Lain telah mendahului eksistensinya sebagai petugas. Etika tanggung jawab Levinas berfokus pada Wajah Asing, terhadapnya subjek harus menanggapi dengan tindakan etis dan seolah melupakan kepentingan diri. Pemadam Kebakaran harus menanggapi setiap Wajah yang membutuhkan pertolongan dengan tindakan etis.

Keywords: Pemadam kebakaran, kode etik profesi, etika, deontologi, tanggung jawab, Wajah Yang Lain.

Pendahuluan

Semakin majunya suatu kota, Institusi Pemadam Kebakaran¹ juga dituntut untuk semakin handal dan profesional. Salah satu kualitas yang harus dimiliki oleh seorang Damkar adalah etika. Ketika seorang menjadi Damkar ia dituntut untuk memiliki sikap etis. Institusi Damkar memiliki kode etik yang harus dijalankan.² Seorang Damkar harus menyadari bahwa dirinya memiliki sebuah tanggung jawab. Damkar bukan hanya profesi untuk interest finansial saja, tetapi juga suatu panggilan dan pilihan hidup yang mulia.

Pada kenyataannya, sikap etis yang dikembangkan oleh *National Society of Executive Fire Officers*³ tersebut banyak yang tidak dijalankan oleh beberapa petugas Damkar.⁴ Tanpa bermaksud membuat buruk nama Institusi Damkar, harus diakui bahwa ada oknum yang

1 Selanjutnya dalam tulisan ini istilah pemadam kebakaran akan disingkat menjadi "Damkar".

2 *National Society of Executive Fire Officers*, 1-2. (Diakses dari <https://www.iafc.org/topics-and-tools/resources/resource/firefighter-code-of-ethics>, pada tanggal 7 Agustus 2020, Pukul 13.47 WIB).

3 Ibid, 1-2. (Diakses dari <https://www.iafc.org/topics-and-tools/resources/resource/firefighter-code-of-ethics>, pada tanggal 7 Agustus 2020, pukul 13.47 WIB).

4 Selanjutnya dalam tulisan ini, petugas pemadam kebakaran yang melanggar kode etik pemadam kebakaran dengan memanfaatkan situasi akan disebut sebagai "oknum".

mengambil kesempatan dalam kesulitan orang lain.

Jika melihat etika deontologis Kant, ketika seseorang melakukan sebuah tindakan maka harus dilihat sifat tindakan itu sendiri. Dalam memenuhi kewajibannya seseorang bertindak demi kewajiban itu sendiri. Dalam etika deontologis, hal yang bermoral tidak ditentukan oleh akibat yang ditimbulkan, melainkan tindakan tersebut relevan dengan prinsip kewajiban yang bersifat universal.

Seorang Damkar seyogyanya memang bertugas untuk memadamkan kebakaran ataupun menolong orang lainnya yang sedang dalam musibah. Ini memang kewajiban sebuah profesi. Akan tetapi, di sisi yang lain petugas Damkar juga dituntut untuk melakukan sikap etis yang melampaui etika Deontologis Kant. Menurut penulis, menolong sesama dilakukan bukan hanya karena kewajiban tuntutan pekerjaan, namun harus juga melihat bahwa yang sedang membutuhkan pertolongan adalah manusia yang sama dengan dirinya. Sesama manusia yang tertimpa kesulitan tersebut menuntut respons dari petugas Damkar dengan maksimal dan petugas Damkar memiliki tanggung jawab untuk meresponsnya.

Berdasarkan analisis uraian dalam latar belakang di atas, maka dapat dikemukakan rumusan permasalahan, "Bagaimanakah profesionalitas seorang Damkar mampu melampaui etika deontologis Immanuel Kant dan menganut pandangan etika tanggung jawab Emmanuel Levinas?"

Untuk menjawab permasalahan etika yang muncul dalam tugas seorang Damkar, maka penulis mempelajari etika deontologis Immanuel Kant dan etika tanggung jawab Emmanuel Levinas serta bahan-bahan pendukung lainnya.

Dalam tulisan ini akan membahas tentang etika secara umum, etika profesi Damkar, kewajiban dalam profesionalitas pekerjaan yang diinterpretasikan dan diaplikasikan dengan etika deontologis Immanuel Kant dan akan mengelaborasi urgensi serta relevansi etika tanggung jawab pada pemikiran Emmanuel Levinas.

Etika Pemadam Kebakaran

Pembicaraan mengenai etika bukanlah hal yang tabu dalam masyarakat. Namun seringkali arti etika disamakan dengan moral, padahal kedua kata ini memiliki arti yang berbeda. Terdapat distingsi diantaranya keduanya, etika itu ilmu, sedangkan moral itu nilai (baik-buruk) manusia. Etika hanya dapat dimungkinkan jika ada kebebasan.

Kebebasan manusia merupakan dasar setiap norma yang ada. Dalam arti sebenarnya, kebebasan bukan-

lah berbuat semaunya, namun sudah terkandung arti tanggung jawab di dalamnya. Di dalam setiap tindakan manusia, ada satu hal yang memengaruhi manusia yang pada akhirnya menentukan nilai dari manusia itu sendiri, yaitu hati nurani. Di dalam ilmu filsafat hati nurani dan suara hati nurani dapat dibedakan. Suara hati mengetahui, menyadari dan menilai hal yang baik dan buruk, sementara hati nurani ialah kesadaran manusia untuk berbuat baik. Manusia memiliki hati nurani, tetapi tidak setiap tindakannya mengikuti suara hati. Maka saat mempelajari etika kita akan mendapatkan pengertian yang kritis dan mendasar tentang ajaran moral yang akan atau selama ini dijalankan.

Kode Etik Pemadam Kebakaran

Sebagai profesi, petugas Damkar tidak dapat terlepas dari etika profesinya. Arti kode etik sendiri adalah norma dan asas yang menjadi landasan tingkah laku bagi kelompok tertentu. Menurut K. Bertens, kode etik dalam setiap profesi itu ibarat kompas yang memberikan arah bagi setiap profesi.⁵

Sementara itu, kode etik Damkar ini adalah respon dari *Cumberland Valley Volunteer Firemen's Association* (CVVFA) dalam buku "*Fire Service Reputation Management White Paper* (Buku Putih Manajemen Reputasi Layanan Kebakaran)."⁶ Pembuatan kode etik damkar ini bertujuan agar para personil Damkar dapat memiliki perilaku sesuai dengan kaidah etika dan standar profesionalisme yang tinggi.

Dalam implementasinya, kode etik perlu diawasi.⁷ Setiap kode etik yang telah dibuat oleh berbagai profesi memerlukan pengawasan khusus dan jika terjadi perubahan situasi maka bukan tidak mungkin dapat direvisi atau disesuaikan. Pemikiran etis tidak berhenti saat kode etik terbentuk dan selalu membutuhkan refleksi etis.

Adanya kode etik Damkar ini menjadi tantangan tersendiri bagi para petugas Damkar untuk dapat menunjukkan kredibilitas dan mempertahankan integritas Institusi serta pribadi. Adapun kode etik Damkar seperti yang tertulis dalam *Firefighter Code of Ethics*⁸ adalah demikian :

5 K. Bertens, *Etika* (Yogyakarta: PT. Kanisius, 2013), 220.

6 *National Society of Executive Fire Officers*, 1-2. (Diakses dari <https://www.nsefo.org/topics-and-tools/resources/resource/firefighter-code-of-ethics>, pada tanggal 7 Agustus 2020, pukul 15.47 WIB).

7 K. Bertens, *Etika* (Yogyakarta: PT. Kanisius, 2013), 219 – 222.

8 Diakses dari *Firefighter Code of Ethics* www.FirefighterBehavior.com, pada tanggal 15 Agustus 2021, pukul 18.03 WIB, 2.

Pertama, “Selalu berperilaku baik pada diri sendiri, saat sedang tidak bertugas, dengan cara yang mencerminkan secara positif diri saya, departemen saya, dan dinas pemadam kebakaran secara umum.”⁹ Pada poin ini, seorang petugas Damkar dituntut untuk memiliki kepribadian yang baik. Kepribadian baik yang dituntut sebagai petugas Damkar tersebut bukan hanya tercermin pada saat petugas tersebut bertugas, akan tetapi dimanapun ia berada. Tentunya bila seorang Damkar menjalankan tugasnya dengan baik di tempat kerjanya, saat di lingkungannya pun ia harus tetap menolong orang di sekitarnya. Apabila ada petugas Damkar yang terlibat dalam tindakan tidak terpuji seperti pencurian, narkoba, pelecehan seksual, dan sebagainya maka tindakan tersebut tidaklah dapat dibenarkan. Petugas yang demikian tentunya melanggar kode etik Damkar.

Kedua, “Menerima tanggung jawab atas tindakan saya dan konsekuensi dari tindakan saya”¹⁰ Poin kedua ini masih berkaitan erat dengan poin pertama, di mana petugas Damkar dituntut untuk berbuat baik. Selain itu, poin ini juga selaras dengan yang telah dibahas pada bagian sebelumnya tentang kebebasan dan tanggung jawab. Petugas Damkar bebas dalam setiap tindakannya namun harus bertanggung jawab dan menerima konsekuensi atas setiap perbuatan. Pengertian kebebasan di sini bukanlah kebebasan yang semena-mena, namun kebebasan yang sesuai dengan peraturan yang berlaku.

Ketiga, “Mendukung konsep keadilan dan pemikiran serta pendapat yang beragam.”¹¹ Pada poin ini, mendukung konsep keadilan dan kebebasan pola pikir serta pendapat menjadi sorotan. Konsep keadilan seringkali berbeda-beda pada setiap budaya atau negara. Sebagai petugas Damkar di Indonesia, tentunya setiap petugas harus mengacu pada konsep keadilan di Indonesia. Keadilan dalam konsep para pendiri bangsa yang sangat jelas terdapat pada sila kelima dari Pancasila.¹² Dalam hubungan sosial seluruh rakyat berhak mendapatkan kesempatan, kedudukan, perlakuan yang sama. Hal ini juga harus dijalankan oleh petugas Damkar sebagai bentuk profesionalitas dalam melayani masyarakat. Dalam setiap pelayanan yang diberikan Damkar kepada masyarakat tidak boleh membedakan status sosial.

9 Ibid, 2. “*Always conduct myself, on and off duty, in a manner that reflects positively on myself, my department and the fire service in general.*”

10 Diakses dari *Firefighter Code of Ethics* www.FirefighterBehavior.com, pada tanggal 15 Agustus 2021, pukul 18.03 WIB, 2. “*Accept responsibility for my actions and for the consequences of my actions.*”

11 Ibid, pada tanggal 15 Agustus 2021, pukul 18.03 WIB, 2. “*Support the concept of fairness and the value of diverse thoughts and opinions.*”

12 “Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.”

Keempat, “Menghindari situasi yang akan mempengaruhi kredibilitas atau persepsi publik tentang profesi pemadam kebakaran.”¹³ Poin ini sangat berkaitan erat dengan poin-poin sebelumnya. Setiap petugas Damkar dituntut untuk berhati-hati dalam setiap perbuatannya dan menyadari posisi mereka. Penting bagi petugas Damkar untuk menyadari posisi mereka agar tidak salah langkah. Jika seorang petugas kurang peka untuk menyadari posisi mereka maka mungkin akan berakibat fatal jika salah bertindak.

Kelima, “Bersikap benar dan jujur setiap saat dan melaporkan kasus kecurangan atau tindakan tidak jujur lainnya yang membahayakan integritas petugas pemadam kebakaran.”¹⁴ Sejalan dengan poin-poin sebelumnya, pada poin ini masih ditekankan mengenai sikap yang baik, jujur dan berperan aktif sehingga perkataan dan tindakan tidak merugikan Institusi. Bila kita melihat pada kenyataan yang terjadi pada dunia kerja, orang yang bersikap seperti demikian sangat sulit ditemui. Banyak orang tidak dapat sepenuhnya menjalankan hidup yang benar, jujur dan berperan aktif saat terjadi adanya tindakan yang salah. Misalnya saja, ada orang benar dan jujur, akan tetapi mereka seringkali menjadi pasif. Sikap yang benar, jujur dan berperan aktif adalah sikap yang seharusnya berjalan beriringan.

Keenam, “Melakukan urusan pribadi saya dengan cara yang tidak mempengaruhi kinerja tugas saya, atau mendiskreditkan organisasi saya.”¹⁵ Bila kita melihat berita mengenai seorang pejabat negara sekaligus menjadi bagian dari partai tertentu melakukan tindak pidana korupsi, maka biasanya partainya akan terkena imbasnya. Demikian bila kita melihat pada poin berikut ini, kehati-hatian dalam bertindak sangat dibutuhkan oleh setiap orang. Apabila salah seorang melakukan tindakan yang keliru, maka mungkin akan berimbas juga pada pekerjaannya.

Ketujuh, “Bersikap hormat dan sadar akan keselamatan dan kesejahteraan setiap anggota.”¹⁶ Pada bagian ini, sikap saling menghormati di antara sesama anggota sangat diperlukan. Tentunya hal

13 Diakses dari *Firefighter Code of Ethics* www.FirefighterBehavior.com, pada tanggal 15 Agustus 2021, pukul 18.06 WIB, 2. “*Avoid situations that would adversely affect the credibility or public perception of the fire service profession.*”

14 Ibid, pada tanggal 15 Agustus 2021, pukul 18.10 WIB, 2. “*Be truthful and honest at all times and report instances of cheating or other dishonest acts that compromise the integrity of the fire service.*”

15 Ibid, pada tanggal 15 Agustus 2021, pukul 18.12 WIB, 2. “*Conduct my personal affairs in a manner that does not improperly influence the performance of my duties, or bring discredit to my organization.*”

16 Diakses dari *Firefighter Code of Ethics* www.FirefighterBehavior.com, pada tanggal 15 Agustus 2021, pukul 18.14 WIB, 2. “*Be respectful and conscious of each member's safety*

ini juga sangat diperlukan oleh para petinggi yang mendapat kekuasaan untuk menentukan kebijakan. Para petinggi di Institusi harus mementingkan keselamatan dan kesejahteraan setiap anggota. Sementara itu, para anggota harus juga menyadari akan pentingnya keselamatan mereka dan sesama, serta memiliki sikap saling menghormati.

Kedelapan, “Mengakui bahwa saya melayani dalam posisi yang membutuhkan kepercayaan publik serta diawasi dalam penggunaan sumber daya milik publik secara jujur dan efisien, termasuk seragam, fasilitas, kendaraan dan peralatan dan bahwa ini dilindungi dari penyalahgunaan dan pencurian.”¹⁷ Pada poin ini, para petugas Damkar dituntut untuk menyadari bahwa posisi mereka adalah sebagai pelayan publik. Mereka diberikan berbagai fasilitas oleh negara untuk melayani bukan malah mengambil keuntungan dari fasilitas yang didapatkan. Setiap fasilitas yang diberikan kepada petugas Damkar harus digunakan untuk bertugas dan dijaga serta dirawat dengan baik seperti milik sendiri.

Kesembilan, “Menjalankan profesionalisme, kompetensi, rasa hormat dan kesetiaan dalam melaksanakan tugas saya dan menggunakan informasi, rahasia atau lainnya, yang diperoleh berdasarkan posisi saya, hanya untuk memberi manfaat kepada mereka yang dipercayakan kepada saya untuk melayani.”¹⁸ Pada bagian ini, ditekankan keterkaitan antara profesionalisme di dalam pekerjaan dan bagaimana menjalin relasi dengan sesama anggota. Hal tersebut dibutuhkan untuk dapat memberikan manfaat serta kepercayaan penuh dari publik.

Kesepuluh, “Menghindari investasi keuangan, pekerjaan di luar, kepentingan bisnis di luar atau kegiatan yang bertentangan dengan atau ditingkatkan oleh jabatan resmi saya atau berpotensi menimbulkan persepsi yang tidak pantas.”¹⁹ Pada bagian ini, masih ditekankan bahwa seorang Damkar tidak boleh melakukan tindakan di luar lingkungan kantor yang dapat mengakibatkan hilangnya keper-

cayaan publik. Institusi Damkar menekankan hal ini karena untuk menjaga reputasi Institusi.

Kesebelas, “Tidak pernah mengusulkan atau menerima hadiah pribadi, hak istimewa khusus, keuntungan, kemajuan, penghormatan atau hadiah yang dapat menimbulkan konflik kepentingan, atau kelihatannya.”²⁰ Ketika menjadi petugas Damkar, maka tidak menutup kemungkinan akan ada hak-hak istimewa yang coba ditawarkan oleh berbagai pihak yang berkepentingan. Menurut penulis, pada bagian ini, seluruh anggota memiliki kesempatan untuk mendapatkan hak istimewa sehingga tidak menimbulkan konflik kepentingan. Hanya saja, hak istimewa yang diterima oleh setiap anggota mungkin berbeda-beda, tergantung posisi atau jabatan anggota tersebut. Semakin tinggi jabatan seseorang, kesempatan untuk mendapatkan hak istimewa yang besar bagi diri sendiri sangat mungkin terjadi.

Keduabelas, “Tidak pernah terlibat dalam aktivitas yang melibatkan alkohol atau penggunaan atau penyalahgunaan zat lain yang dapat merusak kondisi mental saya atau kinerja tugas saya dan membahayakan keselamatan.”²¹ Setiap orang sulit sekali terhindar dari aktivitas yang melibatkan penggunaan alkohol atau narkoba, terutama jika mereka berada dalam lingkungan yang buruk. Begitu juga dengan setiap anggota Damkar, mereka juga memiliki kesempatan untuk terlibat. Pada bagian ini, petugas Damkar dituntut untuk menyadari akan nilai yang lebih penting, yaitu keselamatan dan pekerjaannya. Petugas harus menyadari adanya bahaya besar jika sampai terlibat dalam tindakan mengkonsumsi alkohol maupun zat terlarang.

Ketigabelas, “Tidak pernah mendiskriminasi berdasarkan ras, agama, warna kulit, keyakinan, usia, status perkawinan, asal kebangsaan, keturunan, jenis kelamin, preferensi seksual, kondisi medis atau kecacatan.”²² Diskriminasi adalah perbuatan yang tidak pantas untuk dilakukan, setiap anggota Damkar harus menyadari hal ini. Berbagai elemen berhak untuk menjadi seorang Damkar dan ketika sudah menjadi Damkar, mereka juga tidak boleh

17 Ibid, pada tanggal 15 Agustus 2021, pukul 18.18 WIB, 2. “Recognize that I serve in a position of public trust that requires stewardship in the honest and efficient use of publicly owned resources, including uniforms, facilities, vehicles and equipment and that these are protected from misuse and theft.”

18 Diakses dari *Firefighter Code of Ethics* www.FirefighterBehavior.com, pada tanggal 15 Agustus 2021, pukul 18.23 WIB, 2. “Exercise professionalism, competence, respect and loyalty in the performance of my duties and use information, confidential or otherwise, gained by virtue of my position, only to benefit those I am entrusted to serve.”

19 Ibid, pada tanggal 15 Agustus 2021, pukul 18.35 WIB, 2. “Avoid financial investments, outside employment, outside business interests or activities that conflict with or are enhanced by my official position or have the potential to create the perception of impropriety.”

20 Ibid, pada tanggal 15 Agustus 2021, pukul 18.42 WIB, 2. “Never propose or accept personal rewards, special privileges, benefits, advancement, honors or gifts that may create a conflict of interest, or the appearance thereof.”

21 Diakses dari *Firefighter Code of Ethics* www.FirefighterBehavior.com, pada tanggal 15 Agustus 2021, pukul 18.46 WIB, 2. “Never engage in activities involving alcohol or other substance use or abuse that can impair my mental state or the performance of my duties and compromise safety.”

22 Ibid, pada tanggal 15 Agustus 2021, pukul 18.49 WIB, 2. “Never discriminate on the basis of race, religion, color, creed, age, marital status, national origin, ancestry, gender, sexual preference, medical condition or handicap.”

melakukan perbuatan diskriminasi terhadap setiap anggota ataupun orang lain yang bukan anggota.

Keempatbelas, “Tidak pernah melecehkan, mengintimidasi, atau mengancam sesama anggota layanan atau publik dan menghentikan atau melaporkan tindakan petugas pemadam kebakaran lain yang terlibat dalam perilaku tersebut.”²³ Pada bagian ini, ditekankan kembali bahwa setiap anggota dituntut untuk saling menghormati dan menghargai. Selain itu, setiap anggota juga diminta untuk berperan aktif melaporkan atau menegur setiap perbuatan yang dapat membuat citra Institusi menjadi buruk.

Kelimabelas, “Secara bertanggung jawab menggunakan jejaring sosial, komunikasi elektronik, atau media teknologi lainnya dengan cara yang tidak mendiskreditkan, mencemarkan, atau mempermalukan organisasi saya, Dinas Pemadam Kebakaran dan publik. Saya juga memahami bahwa kegagalan untuk menyelesaikan atau melaporkan penggunaan media ini secara tidak pantas sama dengan memaafkan perilaku ini.”²⁴ Pada masa ini, teknologi berkembang dengan sangat pesat. Begitu banyak media sosial yang digunakan oleh setiap orang sehingga dengan mudah berbagi informasi atau berita. Di sini, setiap anggota Damkar dituntut untuk bijak dalam menggunakan setiap media sosial. Perbuatan-perbuatan yang dapat merugikan Institusi sangat dilarang dan bila ada kekeliruan yang diketahui agar dapat berperan aktif untuk melaporkan.

Dari lima belas poin kode etik Damkar di atas, diharapkan petugas dapat mengerti dan menjalankan setiap kode etik yang sudah ditentukan.

Profesionalitas Pekerjaan dalam Etika Deontologis

Etika deontologis adalah ilmu tentang ajaran moral yang berkaitan dengan kewajiban. Pemikiran Kant dalam bidang etika sangat penting, sebab Kant menemukan peran hakiki otonomi dalam moralitas.²⁵ Otonomi bukanlah semata-mata sendiri, namun harus sesuai dengan hukum moral.

Etika Kant dikembangkan dari paham akal budi praktis. Akal budi praktis memiliki pengertian kemampuan bertindak dengan tidak menuruti hukum alam, bergerak dalam kebebasan, kemampuan untuk berkehendak, murni apriori dan selalu memiliki realitas subjektif. Teori etika Kant juga dirumuskan dalam tiga tugas dasar, yaitu menemukan dan menetapkan paham moralitas, mengembangkan imperatif kategoris, membuktikan realitas moral melalui akal budi.

Hidup yang dihidupi dari kewajiban akan memiliki nilai moral. Suatu kewajiban dapat dipenuhi oleh seseorang karena ada tiga kemungkinan.²⁶ Pertama, kewajiban dipenuhi karena menguntungkan. Kedua, kewajiban terjadi ketika ada kemauan menjalankan kewajiban atau dorongan hati bukan karena hasilnya maupun tujuannya. Ketiga, kewajiban itu dilakukan demi hukum atau demi kewajiban itu sendiri, barulah dapat memiliki nilai.

Kewajiban ditemukan berdasarkan kriterianya yang disebut sebagai imperatif kategoris. Imperatif kategoris itu bertindak hanya sesuai dengan maksimum dan dimungkinkan apabila ada kebebasan. Ketika memahami diri kita bebas dan menyadari bahwa kita bagian dari dunia noumenal maka kita akan mengetahui prinsip otonomi. Akan tetapi, bila kita lebih dari itu, – yaitu memahami diri menjadi bagian dari dua dunia (fenomena dan noumenal) – maka ia akan mengetahui bahwa prinsip otonomi sebagai imperatif kategoris. Kant sendiri mengungkapkan bahwa imperatif kategoris harus memenuhi tiga syarat yaitu dapat menjadi hukum universal, manusia sebagai tujuan pada dirinya sendiri dan otonomi kehendak.

Implementasi Etika Deontologis pada Pekerjaan Damkar

Di dalam pekerjaan kita dituntut untuk melakukan kewajiban profesi dan kewajiban moral. Tetapi apakah kita memang melakukannya karena kewajiban itu sendiri atau karena kecenderungan-kecenderungan (kebahagiaan, keuntungan pribadi, dan lain lain). Ada orang mungkin terlihat melakukan kewajiban, tetapi, ia sebenarnya ingin mencapai tujuan tertentu. Bila kewajiban tidak dilakukan karena kewajiban itu sendiri, menurut Kant, kita tidak akan mendapatkan nilai moral.

Menjalankan etika deontologis Kant tentunya bukanlah hal yang mudah. Walaupun ini tidak mudah, tetapi, tanpa disadari ada banyak orang telah melakukannya. Dalam kebebasannya, seseorang dituntut untuk bertindak moral. Kesadaran akan ke-

23 Diakses dari *Firefighter Code of Ethics* www.FirefighterBehavior.com, pada tanggal 15 Agustus 2021, pukul 18.53 WIB, 2. “Never harass, intimidate or threaten fellow members of the service or the public and stop or report the actions of other firefighters who engage in such behaviors.”

24 Ibid, 2. “Responsibly use social networking, electronic communications, or other media technology opportunities in a manner that does not discredit, dishonor or embarrass my organization, the fire service and the public. I also understand that failure to resolve or report inappropriate use of this media equates to condoning this behavior.”

25 Simon Lili Tjahjadi, *Hukum Moral: Ajaran Immanuel Kant Tentang Etika dan Imperatif Kategoris* (Yogyakarta: PT. Kanisius, 1991), 11.

26 Franz Magnis-Suseno, *13 Tokoh Etika* (Yogyakarta: PT. Kanisius, 2018), 144.

wajiban harus dimiliki oleh setiap orang. Bagi Kant, kebahagiaan seseorang bukan ditentukan oleh kebaikan yang dilakukannya. Nilai moral diperoleh karena seseorang menjalankan kewajibannya (tanggung jawabnya).

Dalam contoh kasus, saat ada laporan kejadian kebakaran di pemukiman padat penduduk, petugas Damkar dituntut harus tiba di lokasi dalam waktu kurang dari 15 menit. Sementara itu, dalam waktu bersamaan, seorang petugas bernama Yusuf dan petugas lain yang berjaga di pos paling dekat dengan lokasi baru saja mulai makan. Setelah menerima laporan kebakaran, Yusuf langsung meninggalkan makanannya dan segera memakai Alat Pelindung Diri (APD) untuk memadamkan kebakaran. Namun, petugas yang lain tidak ada yang bersiap-siap, justru beberapa petugas berkata "santai saja dulu, kita habiskan dulu makanannya, baru kita pergi ke lokasi kebakaran, biarkan saja petugas lain yang datang lebih dahulu ke lokasi." Ketika mendengar perkataan tersebut, Yusuf menjadi dilema, ia memahami mengapa si petugas berkata demikian, tetapi ia tidak dapat menyetujuinya, ia merasa harus segera ke lokasi kebakaran. Singkatnya, Yusuf memutuskan untuk tetap pergi ke lokasi kebakaran tanpa menghiraukan perkataan yang baru saja didengarnya. Oleh sebab itu, tindakan Yusuf tersebut – walaupun sambil menggerutu – memaksa petugas meninggalkan makanan dan pergi ke lokasi kebakaran.

Dalam kasus di atas, kita dapat melihat adanya panggilan tugas yang harus segera dijalankan. Di sana ada juga kebebasan untuk memilih segera menjalankan tugas atau melanjutkan aktivitas pribadi. Sebagai seorang yang memiliki keahlian dalam profesi tertentu, tentunya kehadiran seorang Damkar di lokasi kebakaran sangat dinantikan oleh korban. Dari segi etika profesi, Yusuf juga terlihat sadar akan kewajibannya terhadap klien, masyarakat umum dan profesinya sendiri. Pada etika deontologis yang menekankan kewajiban, kita melihat bahwa seorang petugas bernama Yusuf menyadari akan kewajibannya sebagai Damkar.

Maka, selanjutnya akan timbul pertanyaan, apakah maksim Yusuf dapat dikategorikan sebagai imperatif? Pada syarat pertama, menjadi hukum universal, dapat kita simpulkan bahwa segera bergegas untuk datang ke lokasi kebakaran adalah sebuah hukum universal bagi seorang Damkar. Petugas harus segera meninggalkan kepentingan pribadinya demi menolong yang lain.

Kedua, manusia sebagai tujuan pada dirinya sendiri, dapat kita simpulkan bahwa perbuatan Yusuf yang ingin segera pergi ke lokasi kebakaran hanya demi menolong warga yang kesulitan. Ini berarti,

apa yang dilakukannya menempatkan manusia sebagai tujuan pada dirinya sendiri. Ia mungkin dapat saja subjektif, menolong warga demi nama baik dirinya atau naik jabatan, namun itu tidak akan bernilai moral.

Ketiga, otonomi kehendak, dapat kita simpulkan bahwa Yusuf memang mau melakukan hal tersebut karena memang ia mau melakukannya bukan karena kepentingan lain. Walaupun ada godaan dari teman-temannya untuk terlebih dahulu menghabiskan makanan namun dia tidak mau melakukannya dan memilih untuk tepat menjalankan kewajibannya.

Dari contoh di atas dan ketiga prinsip imperatif kategoris yang Kant berikan, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa seorang anggota Damkar bernama Yusuf sedang menjalankan etika profesinya sekaligus teori etika deontologis. Selanjutnya tulisan ini akan membahas etika tanggung jawab Levinas.

Di Balik Wajah Orang Lain

Levinas adalah seorang Yahudi yang terkenal dengan pemikirannya yang dapat terbilang radikal dalam bidang etika, yaitu tentang tanggung jawab. Dalam membangun teorinya, ia banyak dipengaruhi oleh pemikiran filsafat Barat dan Yahudi. Teorinya tentang tanggung jawab bertitik tolak pada wajah yang lain. Bagi Levinas etika berawal dari pertemuan konkret dengan sebuah transendensi radikal, yaitu wajah yang lain.

Menurutnya, dalam hubungan dengan yang lain, manusia tidak boleh menjadikan manusia lain sebagai alat atau objek. Yang lain itu berada di posisi yang lebih tinggi dari saya (Yang Sama). Selain itu, hubungan saya dengan Yang Lain juga harus dipisahkan karena saya (manusia) cenderung menyerap segala sesuatu di luar dirinya tanpa mengindahkan keberlainannya. Dalam hubungan itu juga kita dapat menemukan kebenaran, dimana kebenaran juga berkaitan dengan keadilan. Bagi Levinas, kebenaran dalam arti tradisional mengandung totalitas karena dunia dibangun atas pandangan sendiri. Kebenaran itu sendiri seharusnya juga ditemukan karena adanya pertemuan dengan Yang Lain.

Dalam pandangan Levinas, Yang Lain bukanlah objek tetapi subjek. Subjek itu tuan rumah. Saya menjadi tuan rumah atas diri saya sendiri dan orang lain juga demikian. Sebagai tuan rumah saya selalu dipertanyakan dan merespon pada Yang Lain. Respon saya dapat mengabaikan keberlainannya atau saya meresponsnya dengan tindakan etis. Tentunya, Wajah yang mempertanyakan saya tidak menginginkan ditanggapi dengan

keegoisan namun dengan tanggung jawab. Hal tersebut disebabkan karena dalam Wajah Yang Lain terkandung tanggung jawab. Wajah itu berbicara kepada saya agar saya harus menanggapi dengan tindakan etis.

Relevansi Etika Tanggung Jawab dalam Pekerjaan Damkar

Secara latar belakang, apa yang menjadi fokus Levinas dalam teori etikanya memiliki kesamaan dengan Damkar dalam perjumpaannya dengan Orang Lain. Petugas bertemu dengan Wajah yang telanjang dalam kemelaratannya, Wajah yang mengharapkan pertolongan. Dalam membangun teorinya, Levinas bukan memberikan hal yang abstrak maupun metaforis tetapi memberikan hal yang menyangkut kehidupan sehari-hari tentang penderitaan, kesengsaraan, orang asing, dan lain-lain. Berbagai peristiwa kekerasan, pembunuhan, penindasan, penjajahan, diskriminasi dan lainnya yang terjadi sepanjang sejarah menandakan bahwa manusia kehilangan tanggung jawab terhadap manusia lain. Manusia gagal melihat keberadaan tanggung jawab pada Wajah Yang Lain.

Wajah itu telanjang dan menuntut tanggung jawab. Wajah bukanlah hal yang asing, Ia merupakan hal yang ditemui dalam keseharian. Wajah itu primordial, ia menerobos batas-batas totalitas sebab ia juga sekaligus tidak terbatas. Menurut Levinas, filsafat Barat telah jatuh dalam totalitas.²⁷ Dorongan utama filsafat Barat adalah imperialistik,²⁸ artinya yang sama (subjek) selalu ingin menguasai (subjek) yang lain dan mereduksinya untuk dijadikan sama dengannya (objek). Yang Sama selalui ingin menjadi pemegang kendali, mereduksi yang lain, maka hanya ada egologi.²⁹ Manusia tidak menghiraukan keberlainan, keunikan dan ketidak terbatasan (*infinity*) dalam Wajah Yang Lain.

Dewasa ini, banyak orang telah dan masih terus terpengaruh oleh filsafat Barat, dimana Yang Lain itu direduksi oleh Yang Sama. Pengaruh ini mungkin tidak terlihat secara langsung, namun banyak peru-

sahaan memberikan merek dagangnya dengan kata "I atau Me".³⁰ Dengan hal-hal seperti demikian, tanpa sadar kita dibawa untuk menjadi manusia yang egois, menjadi individual. Masyarakat seolah-olah dituntut untuk beranggapan dan berkata "ini adalah milik saya dan tidak ada yang boleh mengambilnya, menggunakannya atau mencobanya, dan lain-lain." Fokus utamanya adalah diri sendiri dan tidak mengindahkan keberlainan, ketidakterbatasan (*infinity*) dan keunikan Yang Lain. Berangkat dari pengalamannya sebagai seorang Yahudi dan menjadi saksi betapa kejamnya tentara Nazi terhadap keluarga dan kaumnya, Levinas melihat totalitas sebagai sesuatu yang mengawatirkan pada kelangsungan kehidupan bermasyarakat.

Dengan melihat keberlainan, ketidakterbatasan (*infinity*) dan keunikan Yang Lain maka respon terhadap Wajah Yang Lain menjadi tidak melihat status sosial, fisik, suku, ras, maupun agama. Apabila petugas memilih-milih dalam berespon terhadap Wajah Yang Lain maka bisa terjadi kekacauan, kecemburuan sosial dan akan timbul korban jiwa maupun kerugian harta benda.

Levinas mengalihkan perhatiannya dari rasionalitas dan kesadaran yang selama ini mendominasi filsafat Barat ke sensibilitas. Selain memiliki rasio, manusia juga memiliki rasa-perasaan atas diri sendiri dan sesamanya dalam menentukan sikap. Seperti Kant yang menempatkan manusia pada posisi yang sebenarnya, Levinas juga demikian, manusia bukan alat untuk mencapai tujuan. Petugas tidak boleh menjadikan manusia lain sebagai alat untuk kepentingan pribadi. Sebagai manusia, petugas sering kali menginginkan penghormatan, jabatan yang tinggi maupun uang banyak tetapi untuk memperolehnya tidak dibenarkan jika harus memperalat manusia lain. Manusia adalah subjek pada dirinya sendiri. Untuk memperoleh jabatan, petugas tidak boleh menjelek-jelekkan petugas lain yang dianggap sebagai pesaingnya, namun ia harus memiliki prestasi dan kemampuan. Ketika membutuhkan uang banyak, petugas tidak boleh berpura-pura mendatangi gedung perkantoran dengan alasan akan mengganti Alat Pemadam Api Ringan (Apar) yang masih bagus dan diganti label kadaluarsanya saja tanpa diganti isinya, namun harus berusaha berbisnis atau lain sebagainya. Petugas tidak boleh menggunakan berbagai macam alasan untuk memperalat Yang Lain demi kebahagiaannya.

27 K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Jilid II*: Prancis (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2019), 279-280.

28 Michael L. Morgan, *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas* (New York: Cambridge University Press, 2011), 89. "Western philosophy's primary impulse is in imperialistic,....."

29 Ibid, 91. "....., in particular a reduction to the self or what he calls egology,....."

30 Seperti misalnya produk dari perusahaan Apple (<https://www.apple.com/id/>) iPhone, iPad, iWatch, dan lain-lain; produk makanan Mie Gacoan (<https://www.miegacoan.com>); produk minuman McNum (<https://www.instagram.com/menum.in/?hl=en>); dan lain-lain.

Manusia itu bukan alat, apapun alasannya manusia tidak boleh dihentikan eksistensinya begitu saja. Sebagai seorang profesional dan sekaligus sebagai manusia, petugas Damkar “tidak boleh” mengutamakan dirinya sendiri terutama dalam perjumpaannya dengan Wajah Yang Lain. Petugas Damkar “tidak boleh” bersikap egois. Apabila petugas mementingkan dirinya sendiri, bukan tidak mungkin jika hal-hal buruk yang tidak diinginkan—seperti kematian korban kebakaran akibat kelalaian petugas—akan sering terjadi.

Petugas dipanggil untuk bertanggung jawab atas keselamatan Wajah Lain yang menderita.³¹ Sikap etis terhadap sesama diuji melalui perjumpaan dengan Wajah Yang Lain. Untuk memahami yang lain, kita harus melangkah keluar batas keegoan, mempertahankan keberlainannya, menjumpai Yang Tak Berhingga (realitas tanggung jawab). Wajah itu datang tanpa pemberitahuan dan tidak dapat diprediksi kedatangannya, dalam keadaan apapun petugas harus meresponinya.

Etika Levinas berfokus pada orang lain dan seolah-olah melupakan kepentingan diri sendiri. Ini sejalan juga dengan hakikat seorang Damkar ketika bertugas. Poin utamanya, saat bertugas, Damkar dituntut bertanggung jawab – kepada diri dan orang lain – secara total tanpa memikirkan pamrih.

Menurut Levinas tanggung jawab itu harus dijalankan, sebab merupakan sesuatu yang bersifat konkret. Hal ini mendukung pula tugas Damkar yang harus bertanggung jawab untuk menolong masyarakat yang membutuhkan pertolongan. Dalam pelaksanaan tugas jika etika Levinas dikaitkan dengan nilai agama (khususnya agama Abrahamik – Yahudi, Kristen, Islam), maka menurut penulis dalam pertemuan dengan Wajah Yang Lain kita sedang bertemu Yang Tak Berhingga atau dapat dikatakan Tuhan. Saat melayani Orang Lain, saat itu pula kita sedang melayani Yang Tak Berhingga (Tuhan). Selain itu, dari sisi yang lain, saat kita meresponi Orang Lain dengan sikap etis, maka Orang Lain juga sedang menjumpai Yang Tak Berhingga (Tuhan) melalui diri kita. Oleh sebab itu, diri ini dapat menjadi wakil maupun alat Yang Tak Berhingga (Tuhan) untuk menolong Orang Lain. Teori etika tanggung jawab Levinas memberikan pemahaman lebih luas kepada petugas dalam menjalankan tugasnya, sehingga dapat memiliki nilai etis.

Penutup

Apabila dilihat secara sekilas, tugas Damkar dalam melayani masyarakat nampaknya tidak ada kaitannya dengan etika. Petugas hanya perlu menjalankan tugasnya secara profesional dan setelah itu tugas selesai dijalankan. Akan tetapi, dalam setiap tugasnya, petugas selalu bertemu dengan Wajah Yang Lain. Hal tersebut berarti bahwa petugas digugah untuk mengambil sikap yang tepat terhadap manusia lain. Dengan demikian, pembelajaran tentang etika merupakan bagian yang sangat penting bagi petugas Damkar, baik sebagai profesi maupun sebagai manusia. Sepanjang tulisan ini, dapat dilihat bahwa ternyata petugas Damkar memiliki kemampuan untuk menjalankan etika tanggung jawab dalam melaksanakan tugas melampaui kewajiban profesionalitasnya. Sehingga, teori etika deontologis Kant yang diperlengkapi dengan etika tanggung jawab dari Levinas, merupakan hal relevan yang dapat dijalankan oleh setiap petugas Damkar.

Daftar Pustaka

- Bertens, K. (2013). *Etika*. Yogyakarta: PT. Kanisius.
- Bertens, K. (2019). *Filsafat Barat Kontemporer Jilid II: Prancis*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Magnis-Suseno, Franz (2018). *13 Tokoh Etika*. Yogyakarta: PT. Kanisius.
- Magnis-Suseno, Franz (2006). *Etika Abad ke-20*. Yogyakarta: Kanisius.
- Morgan, Michael L. (2011). *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*. New York: Cambridge University Press.
- Tjahjadi, Simon Lili (1991). *Hukum Moral: Ajaran Immanuel Kant Tentang Etika dan Imperatif Kategoris*. Yogyakarta: PT. Kanisius.

Sumber Internet

- Firefighter Code of Ethics* www.FirefighterBehavior.com.
- National Society of Executive Fire Officers*, 1-2. (Diakses dari <https://www.iafc.org/topics-and-tools/resources/resource/firefighter-code-of-ethics>,

31 Franz Magnis-Suseno, *Etika Abad ke-20* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 87.

Perjuangan Panjang Hak Asasi Manusia Kaum Buruh di Era Globalisasi

Roni Febrianto

ronifspmi@gmail.com

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

Abstrak

Tulisan ini akan memaparkan dampak globalisasi pada kaum buruh yang masih sulit mendapatkan hak dasarnya sebagai manusia. Karena cepatnya proses globalisasi dan masih kurangnya perlindungan dari negara pada warganya khususnya kaum buruh. Pada tulisan ini akan dijabarkan terkait hubungan antara hak asasi manusia dan globalisasi serta dampak lanjutnya dengan adanya perubahan pola hubungan kerja serta pola kerja khusus di Indonesia. Dengan disahkannya Undang Undang Omnibus Law Cipta Kerja, khususnya kluster ketenagakerjaan, yang selama tiga tahun ini selalu menjadi perhatian masyarakat. Karena Omnibus Law menurunkan kesejahteraan dan hak dasar atas pekerjaan sebagai bagian dari hak asasi manusia.

Keywords: Buruh, Omnibus Law, Hak Asasi Manusia.

Pengantar

Buruh adalah kelompok masyarakat mayoritas yang jumlahnya puluhan bahkan ratusan juta. Mereka menjadi penggerak ekonomi di banyak negara di dunia, akan tetapi masih banyak kaum buruh belum mendapatkan ketidakadilan. Sejarah adalah rekaman adanya perjuangan panjang yang melahirkan perubahan untuk menegakkan keadilan agar manusia bisa memperoleh kehidupan yang layak. Dalam sejarah pembebasan kemanusiaan, kaum buruh harus selalu berjuang dalam menghadapi diskriminasi dan melakukan perjuangan kelas agar mendapatkan hak dasarnya untuk bisa hidup secara layak sebagai manusia. Buruh adalah salah satu subjek yang dilanggar haknya dan terus berjuang mati-matian demi didapatkannya keadilan dan kehidupan yang layak. Terbentuknya International Labour Organization (ILO) adalah proses bangkitnya kesadaran akan adanya ketidakadilan dalam hubungan antar sesama manusia yang tanpa kesetaraan. Buruh bukanlah komoditas, karenanya dalam menetapkan hak asasi manusia (HAM) dan hak ekonomi, ILO menyatakan bahwa "kemiskinan akan mengancam kesejahteraan di mana-mana".¹

Kemiskinan akan berdampak pada peperangan dan kejahatan kemanusiaan.

Upaya kaum buruh sebagai manusia tidak pernah lepas dari perjuangan panjang selama berabad-abad, yang mendorong rasa kemanusiaan dan keadilan sebagai manusia. Buruh bukan hanya sekadar sebagai kuda penarik gerobak para pemodal dengan hanya diberi makan, minum dan pakaian sekedarnya. Tapi lebih dari itu dibutuhkan juga kepastian pekerjaan, upah yang layak, tempat tinggal dan jaminan sosial bagi buruh dan keluarganya. Agar bisa ikut terus menggerakkan perekonomian bangsa ditengah persaingan bisnis di era globalisasi. Globalisasi telah membawa dampak yang luar biasa dalam kehidupan masyarakat dunia pada kehidupan politik, sosial, ekonomi dan budaya. Di balik globalisasi akan membawa dua dampak yaitu ada peluang dan tantangan serta ancaman bagi kaum buruh pada kehidupan sehari-harinya.

Pengertian

a. DUHAM

Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) adalah pengakuan atas martabat alamiah dan hak-hak yang sama dan tidak dapat dicabut dari semua anggota keluarga manusia agar terwujud kemerdekaan, keadilan dan perdamaian didunia.² Dengan mengabaikan dan memandang rendah hak-hak dasar manusia akan berakibat timbulnya perbuatan dan tindakan tidak berprilaku kemanusiaan serta akan memicu rasa kemarahan hati nurani manusia. Manusia tidak akan bisa menikmati kebebasan dalam berbicara dan beragama karena adanya rasa takut yang mendalam.

Karenanya hak-hak dasar manusia wajib dilindungi, melalui peraturan hukum oleh negara agar tidak timbul pemberontakan sebagai usaha terakhir dalam upaya melawan kelaliman dan penjajahan sesama manusia dan antar bangsa didunia. Perserikatan Bangsa-

1 https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---asia/---ro-bangkok/documents/publication/wcms_098256.pdf, diunduh 19 Mei 2023, pukul 16.45 WIB.

2 <https://www.komnasham.go.id/files/1475231326-deklarasi-universal-hak-asasi, diunduh 19 Mei 2023, pukul 17.35 WIB>.

sa-Bangsa (PBB) menegaskan kembali bahwa hak-hak dasar dari manusia, terkait martabat dan nilai seseorang manusia akan hak-hak yang sama dari laki-laki dan perempuan, agar bisa mendorong kemajuan sosial dan tingkat kehidupan yang lebih baik dalam suasana kemerdekaan yang lebih luas. Penting bagi semua bangsa dan negara untuk memahami hak-hak dan kebebasan-kebebasan bisa dilaksanakan dalam menjalankan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia.

b. Globalisasi

Menurut Antony Giddens, globalisasi adalah intensifikasi hubungan sosial dunia di mana kejadian di suatu negara akan saling berpengaruh terhadap negara lainnya. Jadi globalisasi menuntut suatu negara untuk membuka diri terhadap perkembangan dunia, terutama perkembangan ekonomi, agar dapat bersaing dan saling melengkapi. Globalisasi diambil dari kata global yang maknanya adalah universal. Tetapi belum memiliki definisi yang mapan kecuali hanya sekedar definisi kerja sehingga sangat tergantung dari sisi mana kita akan melihatnya. Entah baik atau buruk, masyarakat dipaksa masuk dalam tatanan global yang tidak dipahami oleh siapapun. Akan tetapi dampaknya sangat dirasakan oleh masyarakat luas. Globalisasi dapat juga didefinisikan sebagai intensifikasi hubungan sosial di seluruh dunia, yang menghubungkan daerah-daerah terpencil dengan berbagai cara, dimana kejadian-kejadian lokal terbentuk oleh peristiwa-peristiwa yang terjadi di tempat lain dan sebaliknya.

Di bawah ini dipaparkan beberapa definisi terkait globalisasi menurut pandangan para ahli. Waters mendefinisikan globalisasi merupakan sebuah proses sosial, di mana batas geografis tidak penting terhadap kondisi sosial budaya, yang akhirnya menjelma ke dalam kesadaran seseorang.³ Definisi ini hampir sama dengan apa yang dimaksudkan oleh Giddens. Di mana, globalisasi adalah adanya saling ketergantungan antara satu bangsa dengan bangsa lain, antara satu manusia dengan manusia lain melalui perdagangan, perjalanan, pariwisata, budaya, informasi, dan interaksi yang luas sehingga batas-batas negara menjadi semakin sempit.⁴ Pengertian globalisasi seperti ini juga telah disampaikan oleh beberapa ahli yang

mengatakan bahwa globalisasi adalah proses individu, kelompok, masyarakat dan negara yang saling berinteraksi, terkait, tergantung, dan saling mempengaruhi antara satu sama lain, yang melintasi batas negara.⁵

Tomlinson mendefinisikan globalisasi sebagai suatu penyusutan jarak yang ditempuh dan pengurangan waktu yang diambil dalam menjalankan berbagai aktifitas sehari-hari, baik secara fisik (seperti perjalanan melalui udara) atau secara perwakilan (seperti penghantaran informasi dan gambar menggunakan media elektronik), untuk menyebrangi mereka.⁶ Globalisasi dapat juga didefinisikan sebagai proses pertumbuhan dan perkembangan kegiatan ekonomi lintas batas nasional dan regional. Ini diperlihatkan melalui pergerakan barang, informasi, jasa, modal dan tenaga kerja melalui perdagangan dan investasi. Scholte melihat beberapa definisi yang dimaksudkan dengan globalisasi, antaranya adalah sebagai berikut:⁷

- (1) *Internasionalisasi*. Globalisasi diartikan sebagai meningkatnya aktivitas hubungan internasional. Walaupun masing-masing negara masih mempertahankan identitasnya, namun menjadi semakin tergantung antara satu sama lain.
- (2) *Liberalisasi*. Globalisasi juga diartikan sebagai semakin berkurangnya batas-batas sebuah negara. Misalnya, masalah harga ekspor/impor, lalu lintas devisa dan migrasi.
- (3) *Universalisasi*. Semakin luasnya penyebaran material dan immaterial ke seluruh dunia, juga diartikan sebagai globalisasi. Pengalaman di satu tempat jadi pengalaman di seluruh dunia.
- (4) *Westernisasi*. Westernisasi merupakan suatu bentuk dari universalisasi, dima-

3 Waters, M. (1995). *Globalization*. 2nd Edition. London: Taylor and Francis Group. hlm 7.

4 Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, hlm 10.

5 Pendapat ini dikemukakan oleh beberapa orang pakar seperti Beerens dalam Beerens, E. (2006). *Globalisation: Definitions and Perspectives*, h. 9; Palmer, T.G., (2003). *Globalization, Cosmopolitanism, and Personal Identity*. http://www.units.it/etica/2003_2/PALMER.htm. Etica & Politica / Ethics & Politics, h. 2; Rhotenberg, E.L. (2003). *Globalization 101. The Three Tension of Globalization*. New York: 120 Wall Street. Suite 2600, h. 1-4; Scholte, J.A. (2005). *Globalization: A Critical Introduction*. 2nd Edition. Palgrave Macmillan, h. 520.

6 Tomlinson, J. (1999). *Globalization and Culture*. Cambridge: Polity Press.

7 Lyman, P.N. (2000). *Globalization and the Demands of Governance*. Georgetown Journal of International Affairs (Winter/Spring). Premier Issue.

na makin luasnya penyebaran budaya dan cara berfikir sehingga berpengaruh secara global.

- (5) Hubungan transplanertari dan suprat-eritorialiti. Definisi ini sedikit berbeda dengan keempat sebelumnya mengidentifikasi bahwa masing-masing negara masih mempertahankan status ontologinya, namun pada definisi yang kelima ini menyatakan bahwa dunia global mempunyai ontologinya sendiri, bukan sekadar gabungan dari berbagai negara.

Namun sejauh ini, penggunaan istilah globalisasi belum memberikan definisi yang jelas. Meskipun beberapa fitur dan dimensi telah banyak dinyatakan seperti di atas. Konsep globalisasi perlu dikupas secara lebih mendalam sehingga kita dapat menilai pengaruh globalisasi terhadap peradaban dan perubahan perilaku. Sampai saat ini, kita belum memiliki definisi dan konsep globalisasi yang jelas. Kita anggap bahwa kesepakatan para ahli tentang isu definisi globalisasi belum/tidak akan tercapai. Hal yang sama juga belum adanya kesepakatan ilmiah dalam perumusan konsep budaya dan peradaban itu sendiri.⁸

Seperti telah ditampilkan di atas bahwa cakupan globalisasi sangat luas. Berdasarkan pendapat para ahli, definisi globalisasi secara komprehensif adalah suatu himpunan dari proses pengaliran global dari berbagai jenis objek yang melibatkan setiap bidang aktifitas manusia baik bentuk fisik, maupun non-fisik, informasi, ide, institusi dan sistem. Himpunan proses dan bidang kegiatan manusia terlibat kait mengait, saling tergantung dan semakin kompleks sifatnya.

Perjalanan Sejarah

a) Revolusi Industri

Dalam sejarah modern adalah proses perubahan dari ekonomi agraris dan kerajinan tangan menjadi ekonomi yang didominasi industri dan manufaktur mesin. Perubahan memperkenalkan cara baru untuk bekerja dan hidup masyarakat secara mendasar. Dimulai di Inggris pada abad ke-18, dari sana menyebar ke belahan dunia lain. Istilah revolusi industri pertama kali dipopulerkan sejarawan ekonomi Inggris Arnold Toynbee (1852-1883), untuk menggambarkan perkembangan ekonomi Inggris dari tahun 1760 hingga 1840.

Sejak masa Toynbee, istilah tersebut diterapkan lebih luas sebagai proses transformasi ekonomi sebagai periode waktu dalam pengaturan tertentu.⁹

Fitur utama yang terlibat dalam revolusi industri adalah teknologi, sosial, ekonomi, dan budaya. Perubahan teknologi tersebut meliputi: (1) penggunaan bahan baku baru, terutama besi dan baja, (2) penggunaan sumber energi baru, termasuk bahan bakar dan tenaga penggerak, seperti batu bara, mesin uap, listrik, minyak bumi dan mesin pembakaran internal, (3) penemuan mesin-mesin baru, seperti mesin pemintal dan mesin tenun, yang memungkinkan peningkatan produksi dengan energi manusia lebih kecil, (4) organisasi kerja baru, dikenal sebagai pabrik sistem, yang memerlukan peningkatan pembagian kerja dan spesialisasi fungsi, (5) perkembangan penting dalam transportasi dan komunikasi, termasuk lokomotif uap, kapal uap, mobil, pesawat terbang, telegraf, dan radio, dan (6) peningkatan penerapan ilmu pengetahuan untuk industri.

Banyak perkembangan baru di bidang non-industri, antara lain: (1) perbaikan pertanian, memungkinkan penyediaan makanan untuk populasi nonpertanian agar lebih besar, (2) perubahan ekonomi, yang menghasilkan distribusi kekayaan lebih luas, penurunan tanah sebagai sumber kekayaan dalam menghadapi peningkatan produksi industri, dan peningkatan perdagangan internasional, (3) perubahan politik, mencerminkan pergeseran kekuatan ekonomi, serta kebijakan negara baru, sesuai dengan kebutuhan masyarakat industri, (4) sosial, termasuk pertumbuhan kota, perkembangan gerakan kelas buruh, dan munculnya pola otoritas baru, dan (5) transformasi budaya tatanan yang luas. Buruh memperoleh keterampilan baru dan khas, dimana hubungan mereka dengan tugasnya bergeser; alih-alih menjadi pengrajin yang bekerja dengan perkakas tangan, menjadi operator mesin, serta tunduk pada disiplin pabrik. Akhirnya, terjadi perubahan psikologis, dimana kemampuan menggunakan sumber daya dan menguasai alam meningkat.

Pada periode 1760 hingga 1830 revolusi industri terbatas di Inggris. Sadar akan permulaan mereka, Inggris melarang ekspor mesin, pekerja terampil, dan teknik manufaktur. Monopoli Inggris tidak bertahan selamanya, terutama

8 Scholte, J.A. (2005). *Globalization: A Critical Introduction*. 2nd Edition. Palgrave Macmillan. h. 520.

9 <https://www.britannica.com/event/Industrial-Revolution>, diunduh 17 Mei 2023, pukul 10.15 WIB.

karena beberapa orang Inggris melihat peluang industri yang menguntungkan di luar negeri, sementara pengusaha Eropa kontinental berusaha memikat ilmuwan Inggris ke negara mereka. Dua orang Inggris, William dan John Cockerill, membawa revolusi industri ke Belgia dengan mengembangkan bengkel mesin di Liège pada tahun 1807, sehingga Belgia menjadi negara pertama di benua Eropa yang mengalami transformasi ekonomi. Revolusi industrinya berpusat pada besi, batu bara, dan tekstil. Prancis tenggelam dalam Revolusi, membuat investasi besar dalam inovasi industri putus asa. Pada tahun 1848, Prancis menjadi kekuatan industri, tetapi tetap berada di belakang Inggris.

Negara-negara Eropa lainnya tertinggal jauh karena borjuasi mereka tidak memiliki kekayaan, kekuasaan, dan kesempatan seperti rekan-rekan mereka di Inggris, Prancis, dan Belgia. Kondisi politik menghambat ekspansi industri. Jerman, misalnya, meskipun memiliki sumber daya batu bara dan besi yang besar, ekspansi industrinya dimulai setelah persatuan nasional tercapai pada tahun 1870. Produksi industri Jerman tumbuh pesat, bisa mengungguli Inggris dalam hal produksi baja dan telah menjadi pemimpin dunia dalam industri kimia. Bangkitnya kekuatan industri Amerika Serikat pada abad ke-19 dan ke-20 jauh melampaui Eropa. Akhirnya di Asia, Jepang bergabung dengan revolusi industri dengan kesuksesan yang luar biasa.

b) May Day dan Haymarket

Hari Buruh Internasional atau May Day, diperingati di seluruh dunia untuk menghormati perjuangan para buruh dalam mendapatkan hak-hak yang adil dan perlindungan kerja yang layak. Ada sejarah panjang dalam hari buruh internasional. Sebelum abad ke-19, istilah May Day merujuk pada perayaan pergantian musim, ke musim semi (*spring*) di Amerika Serikat. May Day, dikenal sebagai hari buruh internasional untuk merayakan hak-hak buruh dan delapan jam kerja sehari di Amerika Serikat, karena kondisi kerjanya sangat buruk, terutama di sektor industri. Buruh diharuskan bekerja 16 jam per hari dengan upah yang sangat rendah. Pada buruh bekerja tanpa jaminan kesehatan dan keselamatan kerja yang memadai. Pada 1 Mei 1886, ribuan buruh di seluruh Amerika Serikat melakukan mogok kerja untuk memperjuangkan hak-hak mereka. Pada saat itu, ada tiga organisasi serikat buruh yang mengorganisir protes: *Knights of Labor*, *Federation of Organized Trades and Labor Unions*, dan *International Workingmen's Association* yang juga dikenal sebagai *First International*.

Dalam beberapa hari, demonstrasi dan mogok kerja menyebar ke seluruh Amerika Serikat, termasuk kota-kota besar seperti Chicago, New York, dan Boston. Pada tanggal 3 Mei 1886 bentrokan antara polisi dan demonstran meletus di Chicago. Kemudian dikenal sebagai tragedi Haymarket. Empat orang demonstran dan tujuh polisi tewas dalam bentrokan tersebut. Pasca insiden ini, banyak buruh dan aktivis buruh yang ditangkap dan dipenjarakan.¹⁰ Pada tahun 1889, federasi internasional kelompok sosialis menetapkan 1 Mei sebagai hari untuk mendukung para buruh, untuk memperingati kerusuhan Haymarket di Chicago (1886). Lima tahun kemudian, Presiden Amerika Serikat, Grover Cleveland gelisah dengan usulan kelompok sosialis dalam penetapan Hari Buruh. Maka ditandatangani undang-undang menjadikan Hari Buruh, hari Senin pertama bulan September, sebagai hari libur resmi di Amerika Serikat untuk menghormati para buruh. Kanada mengikutinya tidak lama kemudian.¹¹

Di Eropa, 1 Mei diasosiasikan dengan festival pagan pedesaan, tetapi arti asli dari hari tersebut secara bertahap digantikan sebagai gerakan buruh. Di Uni Soviet, para pemimpin menjadikannya hari libur, mereka berkeyakinan dan mendorong para buruh di Eropa dan Amerika Serikat untuk bersatu melawan kapitalisme. Hari buruh menjadi hari libur penting di Uni Soviet dan di negara-negara blok Timur dengan parade terkenal, berpusat lapangan merah Moskow dipimpin oleh pejabat tinggi pemerintah dan Partai Komunis, memamerkan kekuatan militer Soviet. Di Jerman hari buruh menjadi hari libur resmi pada tahun 1933 setelah kebangkitan Partai Nazi. Ironisnya, Jerman menghapus serikat pekerja sehari setelah menetapkan hari libur, akibatnya hampir menghancurkan gerakan buruh Jerman.¹²

Perayaan hari buruh di Indonesia, pertama kali dilakukan pada 1 Mei 1918 oleh serikat buruh Kung Tang Hwee. Gagasan tersebut muncul setelah tokoh sosialis dari Belanda, Adolf Baars mengkritik harga sewa tanah milik kaum buruh yang terlalu murah untuk dijadikan perkebunan. Selain itu, ia berpendapat

10 <https://www.cnbcindonesia.com/research/20230428102841-128-432996/sejarah-ke-lam-dan-cerita-pahit-dibalik-hari-buruh-1-mei>, diunduh 19 Mei 2023, pukul 17.35 WIB.

11 <https://www.britannica.com/topic/May-Day-international-observance>, diunduh 19 Mei 2023, pukul 14.35 WIB.

12 Ibid.

bahwa para buruh bekerja dengan upah yang tidak layak. Negara masih berada di bawah kekuasaan Belanda, kondisi kerja para buruh di sektor perkebunan dan industri sangatlah buruk. Selama dijajah oleh Belanda, para buruh dan serikat buruh sering mengalami eksploitasi dan penindasan oleh majikan Belanda. Kondisi kerja sangat tidak manusiawi, upah rendah, dan tidak adanya jaminan kesehatan dan keselamatan kerja, membuat para buruh dan serikat buruh merasa perlu untuk memperjuangkan hak-hak mereka. Pascakolonial, pada 1 Mei 1946 kabinet Sjahrir justru menganjurkan peringatan ini. Undang-Undang No 2 tahun 1948 diatur bahwa 1 Mei, buruh boleh tidak bekerja.¹³

Peringatan hari buruh sempat berhenti diperingati saat kepemimpinan Presiden Soeharto, karena dinilai identik dengan paham komunis. Letupan protes dari kaum buruh masih ada selama orde baru, namun tidak masif. Protesnya yang digaungkan seputar upah layak, cuti haid, dan upah lembur. Kemudian pada masa reformasi, hari buruh kembali rutin dirayakan di banyak kota, dan mengusung berbagai tuntutan mulai dari kesejahteraan hingga penghapusan sistem alih daya. Presiden BJ Habibie, sebagai presiden pertama di era reformasi melakukan ratifikasi konvensi ILO No 81 tentang kebebasan berserikat buruh dan diikuti dengan keluarnya Undang-Undang No 21 tahun 2000 tentang Serikat Pekerja/ Serikat Buruh.¹⁴

Pada 1 Mei 2013, menjadi peristiwa penting bagi sejarah hari buruh di Indonesia. Presiden Susilo Bambang Yudhoyono (SBY), menetapkan hari buruh sebagai hari libur nasional. Selanjutnya dari tahun ke tahun, setiap tanggal 1 Mei selalu menjadi ajang para buruh memperjuangkan hak-haknya, mulai dari upah yang pembayarannya tertunda, jam kerja dan upah yang layak, hak cuti hamil, hak cuti haid, hingga Tunjangan Hari Raya (THR) sehingga bisa dinikmati para buruh dan keluarganya hingga saat ini.¹⁵

Kondisi Saat Ini

Kondisi umum perburuhan di Indonesia mengalami deindustrialisasi, sehingga buruh informal menjadi lebih banyak. Keadaan saat bekerja menjadi lebih longgar, industrialisasi mengakibatkan pasar kerja semakin fleksibel, membuat kondisi perburuhan di Indonesia sangat tergantung kepada mekanisme pasar bebas, sehingga berbagai aturan yang lahir dari Pemerintah merupakan implementasi dari adaptasi terhadap pasar bebas itu sendiri.¹⁶

a) Undang Undang Omnibus Law Cipta Kerja

Omnibus Law adalah sebuah konsep yang menggabungkan secara resmi (amandemen), beberapa peraturan perundang-undangan menjadi satu bentuk undang-undang baru. Konsep omnibus law atau juga dikenal dengan omnibus bill. Umumnya digunakan di negara yang menganut sistem common law, seperti Amerika Serikat dalam membuat regulasi. Undang Undang Omnibus Law Cipta Kerja artinya undang-undang baru yang menggabungkan regulasi dan memangkas beberapa pasal dari undang-undang sebelumnya, termasuk pasal tentang ketenagakerjaan menjadi peraturan perundang-undangan yang lebih sederhana. Dengan Undang Undang Cipta Kerja maka informalisasi pekerjaan, membuat kondisi buruh di Indonesia semakin tidak memiliki nilai tawar terhadap berbagai kebijakan yang lahir dari perusahaan. Pada akhirnya serikat pekerja dan para buruh, mengalami penurunan nilai tawar untuk mengajukan tuntutan-tuntutan dan intervensi terhadap kebijakan ataupun kasus-kasus ketenagakerjaan.

Di dalam Rancangan Induk Pembangunan Industri Nasional (RIPIN) yang dikeluarkan Kementerian perindustrian tahun 2015, menjadi Peraturan Pemerintah No 14 tahun 2015. Prasyarat membangun industri nasional; pertama, mendorong pembangunan infrastruktur; kedua, perbaiki kebijakan deregulasi dan; ketiga, fasilitasi pembiayaan hal ini sendiri mendorong untuk semakin kuatnya modal dasar dalam bentuk sumber daya alam, sumber daya manusia, serta teknologi inovasi dan kreativitas.

b) Terbaikannya tuntutan hari buruh tahun 2020 tentang Omnibus Law

Demonstrasi besar-besaran para buruh untuk menolak RUU Omnibus Law Cipta Kerja ter-

13 <https://kebudayaan.kemdikbud.go.id/mpnp/hari-libur-nasional-hari-buruh>, diunduh 19 Mei 2023, pukul 16.31 WIB.

14 <http://lipi.go.id/berita/single/Gerakan-Buruh-Indonesia-Pasca-Reformasi/7461>, diunduh 19 Mei 2023, pukul 16.57 WIB.

15 <https://www.cnbcindonesia.com/research/20230428102841-128-432996/sejarah-ke-lam-dan-cerita-pahit-dibalik-hari-buruh-1-mei>, diunduh 17 Mei 2023, pukul 13. 45 WIB.

16 <https://igj.or.id/buruh-indonesia-dalam-kepungan-krisis/>, diunduh 19 Mei 2023, pukul 18.46 WIB.

jadi di hari buruh tahun 2020, di tengah pandemi Covid-19. Sayangnya, Pemerintah masih mengabaikan demonstrasi besar-besaran yang dihadiri berbagai elemen masyarakat mulai dari buruh, mahasiswa, kelompok feminis, masyarakat adat, hingga kelompok pegiat isu lingkungan.

Bangun industri nasional mengakibatkan banyak terjadi perubahan bagi pembangunan secara riil dan juga kebijakan. Pada tanggal 5 Oktober 2020, Omnibus Law akhirnya disahkan menjadi Undang Undang No. 11 tahun 2020 tentang Cipta Kerja yang berbentuk Omnibus law.¹⁷ Di bulan November 2020, Omnibus Law akhirnya disahkan menjadi Undang Undang No. 11 tahun 2020 tentang Cipta Kerja. Terdapat 45 Peraturan Pemerintah dan 4 Peraturan Presiden yang merupakan aturan turunan dari Undang Undang Cipta Kerja. Sejak disahkan, kelompok buruh tetap menyuarakan ketidakadilan yang tertuang di dalam Undang Undang Cipta Kerja tersebut. Lebih lanjut, Peraturan Pemerintah No 35 tahun 2021 sebagai aturan turunan dari Undang Undang Cipta Kerja menetapkan ketentuan bahwa uang pesangon diberikan berdasarkan masa kerja dan berlaku bagi pekerja/buruh yang terkena PHK karena beberapa alasan tertentu. Peraturan Pemerintah No 35 tahun 2021, membuka kemungkinan bagi pelaku usaha atau pengusaha untuk membayar hanya setengah dari pesangon bagi pekerja yang terkena PHK.

Sebagai perbandingan, Pasal 164 ayat (1) Undang Undang No 13 tahun 2013 tentang Ketenagakerjaan, mengatur jumlah pesangon untuk PHK dengan alasan perusahaan tutup karena rugi selama dua tahun, sebesar satu kali, sedangkan Pasal 44 ayat (1) PP No 35 tahun 2021 menetapkan bahwa pesangon untuk alasan tersebut adalah sebesar setengah kali. Meskipun dianggap dapat mengurangi beban perusahaan dalam membayar pesangon, namun kondisi justru berpotensi merugikan para buruh yang terancam di-PHK akibat imbas pandemi COVID-19.

Dorongan kebijakan liberalisasi dari WTO, perjanjian lainnya seperti Masyarakat Ekonomi Asean (MEA), Indonesia-EFTA, RCEP hingga Indonesia EU CEPA serta perjanjian pasar bebas lainnya yang untuk menciptakan investasi dan lapangan pekerjaan

melahirkan Omnibus Law. Aturan turunan dari undang-undang yang dimaksud, terkait investasi dan skema perjanjian perdagangan bebas tertuang di dalam Peraturan Presiden No 49 tahun 2021 tentang perubahan kebijakan bidang usaha penanaman modal. Dampaknya semua bidang usaha terbuka bagi kegiatan penanaman modal asing dan menjadikan Indonesia masuk dalam mekanisme pasar bebas.

c) Shifting Industri

Perkembangan teknologi sendiri membuat kondisi buruh harus mengalami banyak transformasi di bidang teknis, sehingga banyak pekerjaan yang akhirnya harus paralel dengan teknologi digital terdiri. Sisi kebijakan informalisasi pekerjaan menjadikan buruh semakin tidak memiliki nilai tawar. Hal ini disebabkan banyak pekerjaan-pekerjaan yang sebelumnya dipegang oleh buruh digantikan oleh vakum digital atau pun mesin yang dikontrol melalui teknologi digital.

Desakan terjadinya liberalisasi di sektor ketenagakerjaan, merupakan akibat dari perubahan situasi ekonomi dan politik terutama di bidang teknologi digital. Shifting industri tidak bisa dihindarkan di tengah derasnya arus perubahan teknologi digital yang merubah wajah industri secara global maupun di Indonesia. Di Indonesia teknologi digitalisasi, beraktivitas dalam layanan jasa seperti: transportasi, logistik, pengiriman, pendidikan, konsultasi kesehatan dan berbagai layanan lainnya.

Di dalam industri perusahaan-perusahaan multinasional (MNC) lebih cepat beradaptasi untuk mengganti teknologi digital ketimbang perusahaan-perusahaan Indonesia yang merupakan perusahaan cangkang atau perusahaan subkontraktor dari perusahaan intinya. Perubahan teknologi juga mendorong perubahan kebijakan yang selama ini memiliki rantai produksi yang jelas kemudian berganti dengan longgarnya kebijakan ada pekerjaan-pekerjaan yang yang tidak bisa digantikan oleh pekerja sementara kerja yang bersifat musiman. Banyak perusahaan tetap mempertahankan industri harus menekan ongkos produksi terutama upah buruh diperusahaannya.

Serikat pekerja dengan format baru, sangatlah berhubungan dengan *gig economy* yang marak ditemukan di negara maju maupun negara berkembang. *Gig economy* dinilai sebagai bentuk ekonomi yang membuat buruh

17 <https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/149750/uu-no-11-tahun-2020>, diunduh 22 Mei 2023, pukul 16.35 WIB.

mengalami prekariasi atau kerentanan, karena pekerjaan-pekerjaan yang dominan *gig economy* bersifat fleksibel, tanpa kontrak kerja yang tetap, terlepas dari beban kerja yang tergolong sama seperti pekerjaan pegawai tetap pada umumnya. Tanpa kontrak kerja dan jaminan sosial yang tetap, maka kesejahteraan dan keamanan ekonomi dari para mitra *gig economy* pun kian rentan tereksplorasi oleh perusahaan penyedia layanan jasa.¹⁸

Salah satu yang mengawali *gig economy* di Indonesia di tahun 2015 adalah trend pengemudi ojek daring/ ojek online (ojol) dari Gojek dan Grab. Sebagai mitra, para ojol diminta menyediakan sendiri kendaraan dan bensin untuk bekerja. Sementara pihak aplikator memungut komisi dari tiap upah transaksi yang didapat, tanpa bertanggungjawab atas risiko dan jaminan sosial para mitra. Beban kerja para mitra, ditentukan secara sepihak oleh pihak aplikator, dan tidak memperhatikan kesanggupan para mitra bekerja secara manusiawi demi upah yang layak tiap harinya.

d) **Kondisi Umum Paska Putusan Mahkamah Konstitusi**

Liberalisasi kebijakan untuk penciptaan lapangan kerja mendorong perkembangan terciptanya Omnibus law Undang Undang No 11 tahun 2020 tentang Cipta Kerja. Pada tanggal 25 November 2021, Undang-undang tersebut divonis melanggar konstitusional oleh Mahkamah Konstitusi dengan status inkonstitusional bersyarat. Hal ini dapat dilihat dalam putusan Mahkamah Konstitusi terhadap uji formil Undang Undang Cipta Kerja dengan nomor 91/PUU-XVIII/2020 terkait pengujian formil Undang Undang No.11 tahun 2020 tentang Cipta Kerja.¹⁹

Mekanisme hukum Omnibuslaw telah dinyatakan melanggar konstitusi oleh Mahkamah Konstitusi. Tetapi pelaksanaannya tetap berjalan dengan garansi pemerintah melalui Surat Edaran Mendagri No. 188/1518/OTDA tentang Identifikasi Perda dan Perkada, dan Surat Edaran No 5 tahun 2021 tentang pemberlakuan rumusan hasil rapat pleno Mahkamah Agung tahun 2021 sebagai pedoman tudas bagi pengadilan. Dampaknya adalah aturan di industri tetap menggunakan Undang Undang

Cipta Kerja. Dampaknya buruh mengalami ketidakadilan karena pengaturan upah menggunakan Peraturan Pemerintah No 36 tahun 2020 untuk penetapan upah minimum.

Selain itu beberapa aturan seperti Perjanjian Kerja Bersama (PKB), dan perselisihan lain juga menggunakan aturan ini, sehingga buruh mengalami ketidakpastian hukum. Ketidakpastian hukum tidak saja soal hubungan kerja dan pengupahan. Banyak perselisihan ketenagakerjaan mulai dari level perusahaan harus buntu, karena tidak adanya persetujuan bersama terkait landasan hukum. Perdebatan banyak berujung intimidasi hingga pemutusan hubungan kerja para buruh. Buruh di Indonesia masih membutuhkan perlindungan terhadap proses kerja, perlindungan kepastian hubungan kerja dan perlindungan upah buruh yang layak. Dengan Undang Undang Cipta Kerja, sistem perburuhan banyak berubah, terjadi degradasi hak dalam segala segi di dunia ketenagakerjaan di Indonesia. Buruh melawan Undang Undang Cipta kerja yang merupakan penjamin liberalisasi, di tuntutan oleh buruh Indonesia untuk dicabut secara keseluruhan.

Dalam aspek substansial yang tertera pada putusan Mahkamah Konstitusi No. 138/PUU-VII/2009, terdapat tiga syarat sebagai pedoman adanya keperluan yang memaksa bagi Presiden mengesahkan Peraturan Pemerintah, pada intinya terdapat kebutuhan mendesak, adanya kekosongan hukum, dan keperluan untuk membentuk produk hukum dalam waktu yang cepat.²⁰

Faktanya, perlambatan ekonomi di dunia, stagnasi ekonomi di Indonesia, dan daya saing Indonesia yang kurang baik dengan negara lainnya adalah faktor pendorong pemerintah untuk mengesahkan RUU tersebut. Selain itu, target dari RUU ini ialah untuk membentuk lingkungan yang menguntungkan dan menarik bagi investor, memacu ekspansi ekonomi di Indonesia, dan menarik Warga Negara Asing (WNA) untuk bekerja dan berkontribusi dalam meningkatkan sumber daya manusia dan negara. Banyak pihak menolak karena tidak sejalan dengan laporan Kementerian Keuangan, yang menyebutkan bahwa tingkat inflasi dan kondisi perekonomian nasional stabil, pemerintah mengendalikan dan mengatur inflasi harga menjadi 13%.

18 <https://tirto.id/mengenal-gig-economy-dunia-kerja-baru-yang-rentan-eksplorasi-eqxU>, diunduh 22 Mei 2023, pukul 17.13 WIB.

19 <https://www.mkri.id/index.php?page=web.Berita&id=17816>, diunduh 22 Mei 2023, pukul 19.35 WIB.

20 <https://e-jurnal.peraturan.go.id/index.php/jli/article/view/71>, diunduh 19 Mei 2023, pukul 19.45 WIB.

Berdasarkan indikator-indikator di atas, dasar penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-undang Cipta Kerja belum memenuhi parameter ihwal kepentingan yang memaksa sebagaimana diatur dalam putusan Mahkamah Konstitusi tersebut. Selain itu, dalam proses pembuatan dan penyusunan Undang-undang tersebut kurang mempertimbangkan dan menanggapi masukan atau saran masyarakat, terutama para serikat buruh. Dalam RUU tersebut, ada berbagai pasal yang problematik dan ditolak pengimplementasiannya oleh masyarakat. Salah satunya adalah Pasal 154A ayat (1) terkait Pemutusan Hubungan Kerja (PHK) yang dilatar belakangi oleh perusahaan yang mengalami efisiensi yang dilanjut dengan penutupan perusahaan atau tidak diikuti dengan penutupan perusahaan yang disebabkan perusahaan mengalami kerugian.

Hal ini menjadi bermasalah karena akan menurunkan kesejahteraan masyarakat dengan hilangnya pekerjaan para buruh dan naiknya angka pengangguran. Seharusnya buruh juga mendapatkan pesangon dua kali lipat apabila mengalami hal-hal di luar permasalahan efisiensi, seperti sakit yang berkepanjangan dan tidak diketahui waktu kesembuhannya selama 12 bulan, menurut Undang Undang Ketenagakerjaan Pasal 172. Ketentuan ini dicabut dari Undang Undang Cipta Kerja karena sekarang BPJS Ketenagakerjaan mengatur pembayaran penggantian pengobatan dan perawatan, yang mengakibatkan buruh menerima lebih sedikit uang pesangon. Perubahan ini tidak membawa kebahagiaan atau keuntungan bagi buruh yang di-PHK karena banyaknya ketentuan Rancangan Undang Undang Cipta Kerja yang dihapuskan akan mempersulit para buruh untuk membela posisi mereka terhadap ketidakadilan perlakuan para pengusaha.

Presiden menerbitkan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang Undang tentang Cipta Kerja, sebagai pelaksanaan konstitusi atas kewenangan atributif Presiden berdasarkan Pasal 22 UUD 1945 pada tanggal 30 Desember 2022.²¹ Namun pelaksanaan kewenangan tersebut juga dibatasi di mana Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-undang terse-

but wajib diajukan kepada DPR RI, untuk mendapatkan persetujuan. Dengan demikian subyektifitas Presiden dalam menetapkan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-undang No 2 Tahun 2022 tentang Cipta Kerja sebagai pengganti Undang Undang Cipta Kerja 2020. Selanjutnya dinilai secara obyektif oleh DPR RI. Penjelasan Pemerintah terkait latar belakang penetapan Perpu Cipta Kerja telah didalami dalam Rapat Panja DPR RI, menjadi bahan pertimbangan fraksi-fraksi untuk dapat menyetujui atau tidak menyetujui Perpu Cipta Kerja menjadi Undang Undang No 6 tahun 2023 tentang Cipta Kerja.

Menko Airlangga juga menjelaskan catatan terkait beberapa pandangan mini fraksi dalam Rapat Panja terkait Pengambilan Keputusan Pembicaraan Tingkat I RUU Penetapan Perpu Cipta Kerja menjadi Undang-Undang pada tanggal 21 Maret 2023, dimana sebanyak 7 fraksi menyetujui dan menerima RUU Penetapan Perpu Cipta Kerja menjadi UU dan 2 fraksi menyatakan menolak RUU Penetapan Perpu Cipta Kerja menjadi Undang Undang.²² Dengan disahkannya Undang Undang No 6 tahun 2023, timbul permasalahan bagi para buruh karena menurunkan kesejahteraan masyarakat dengan hilangnya pekerjaan para buruh dan naiknya kembali angka pengangguran. Perubahan tidak membawa kebahagiaan atau keuntungan bagi buruh yang di-PHK.

e) Komnas HAM Kritisi Kerentanan Buruh di Indonesia

Secara umum, bila dilihat dari sudut pandang HAM kondisi permasalahan buruh di Indonesia tidak cukup baik, jika dikaitkan dengan standar-standar HAM.²³ Artinya, ada ketidakpastian status buruh kontrak ataupun status atas kepastian kerja atas pekerjaan. Dari segi keseharian juga, masih ada eksploitasi terhadap hak-hak kerja mereka. Misalnya, jam kerja, perlakuan dari majikan atau pemilik modal, maupun dari pekerja yang memiliki status lebih tinggi/atasannya. Selain kedua hal tersebut, ada lagi persoalan dari segi standar fasili-

21 <https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/234926/perpu-no-2-tahun-2022>, diunduh 22 Mei 2023, pukul 17.00 WIB.

22 <https://www.ekon.go.id/publikasi/detail/5049/ruu-penetapan-perpu-cipta-kerja-resmi-disetujui-dpr-ri-untuk-ditetapkan-menjadi-undang-undang>, diunduh 19 Mei 2023, pukul 20.35 WIB.

23 <https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2021/2/10/1667/komnas-ham-kritisi-kerentanan-buruh-di-indonesia.html>, diunduh 19 Mei 2023, pukul 22.02 WIB.

itas. Para pembuat kebijakan pada level lokal maupun aparat keamanan belum memiliki perlindungan untuk buruh. Kebijakan yang dihasilkan akan berdampak pada kondisi buruh di lapangan. Pada proses rekrutmen misalnya, sering terjadi ketidaksesuaian dengan fasilitas yang dijanjikan. Proses rekrutmen menjadi salah satu ruang untuk eksploitasi. Hal ini terjadi karena buruh selalu dinilai dalam posisi tawar yang sangat lemah. Mereka dianggap lebih membutuhkan pekerjaan dibandingkan dengan pemilik modal.

f) UU Cipta Kerja Terbaru

Undang Undang Cipta kerja ini terdiri atas 11 klaster pembahasan dengan beberapa poin di dalamnya. Dari sebelas kluster, sejumlah pasal berkaitan langsung dengan ketenagakerjaan jadi perhatian banyak kalangan. Beberapa pasal yang merendahkan kesejahteraan para buruh misalnya: waktu lembur menjadi 4 jam perhari dan 18 jam perminggu, tidak ada kewajiban perusahaan memberikan istirahat panjang bagi buruh yang sudah bekerja 6 tahun secara terus menerus, dihilangkannya hak cuti haid, tidak dicantumkan mekanisme hak cuti hamil-melahirkan, tidak dicantumkan hak menyusui bagi anak pekerja, tidak ada ketentuan yang mengatur syarat Pekerja Waktu Tertentu (PKWT) atau pekerja kontrak, dihilangkannya Upah Minimum Sektoral Kabupaten/Kota (UMSK), Perhitungan upah minimum dengan formula bukan dengan survey KHL, ditambahannya 5 point alasan PHK totalnya menjadi 14 alasan yang memudahkan perusahaan memperbolehkan Pemutusan Hubungan Kerja (PHK).

g) Buruh Kembali Menggugat UU Cipta Kerja

Presiden Konfederasi Serikat Pekerja Indonesia (KSPI) mendaftarkan uji formil dan uji materiil Undang Undang No 6 tahun 2023 tentang Cipta Kerja ke Mahkamah Konstitusi (MK). Upaya ini dilakukan, karena banyak pihak yang sangat dirugikan khususnya para buruh dan petani dengan adanya Undang Undang Cipta Kerja.²⁴ Sembilan hal yang mempersulit masyarakat mencakup upah murah, *outsourcing* seumur hidup untuk semua jenis pekerjaan, kontrak tanpa periode, pesangon rendah, penghapusan istirahat panjang. Termasuk, tidak ada kepas-

tian upah cuti haid dan melahirkan, hingga mudahnya buruh asing masuk. Selain itu, proses pembahasan UU Cipta Kerja tidak melibatkan buruh, petani, nelayan, dan kelas buruh lainnya. Undang Undang Cipta Kerja cacat formil, karena tidak sesuai dengan Undang Undang Peraturan Pembentukan Perundangan (PPP). Para petani juga sangat dirugikan dengan adanya keberadaan bank tanah, karena memudahkan korporasi merampas tanah rakyat. Hal lain yang dipersoalkan adalah diperbolehkannya importir diperbolehkan melakukan impor beras, daging, garam, dan lain-lain saat panen raya, dengan dihapusnya sanksi pidana bagi importir saat panen raya.

Mahkamah Konstitusi (MK) menggelar sidang perdana pengujian formil Undang-Undang Nomor 6 Tahun 2023 tentang Penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2022 tentang Cipta Kerja menjadi Undang-Undang (UU Cipta Kerja) pada 23/5/2023. Sidang Perkara Nomor 50/PUU-XXI/2023, diajukan Partai Buruh diwakili oleh Presiden Partai Buruh dan Sekretaris Jenderal Partai Buruh.²⁵ Dalam prosesnya tidak satupun para perwakilan kaum buruh diundang memberikan masukan, wakil rakyat mengesahkan berdasarkan Undang Undang No 13 tahun 2022 tentang Pembentukan Peraturan Perundangan-undangan. Karena para buruh dirugikan, tidak pernah dilibatkan dalam pembahasan dan memberikan saran dan perbaikan demi kepentingan para buruh dan petani, hasil diskusi dengan pengusaha IKADIN diabaikan oleh DPR RI. Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 91/PUU-XVIII/2020 bertentangan dengan Pasal 1 ayat (3) UUD 1945.

Presiden Partai Buruh akan mengangkat isu penolakan Undang-Undang Nomor 6 Tahun 2023 tentang Cipta Kerja (UU Cipta Kerja) ke sidang ILO Governing Body pada Juni 2023 mendatang. International Labour Organization (Organisasi Buruh Internasional) adalah wadah yang menampung isu buruh di bawah naungan Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB). ILO wajib menolak serta mengecam keras UU Cipta Kerja yang dibuat di Indonesia, pada acara sidang ILO Governing Body digelar di Geneva, Swiss.²⁶

24 <https://news.republika.co.id/berita/rsu4nr409/buruh-segera-daftarkan-gugatan-uu-cipta-kerja-ke-mk>, diunduh 20 Mei 2023, pukul 08.40 WIB.

25 <https://www.mkri.id/index.php?page=web.Berita&id=19179&menu=2>, diunduh, 24 Mei 2023 pukul 09.39 WIB.

26 <https://bisnis.tempo.co/read/1729441/said-iqbal-bakal-pidato-di-sidang-organisasi-buruh-dunia-bahas-bahaya-uu-cipta-kerja-bagi-buruh>, 25 Mei 2023, pukul 21.39 WIB.

Penutup

Permasalahan dan kerentanan yang dihadapi para buruh dan petani di Indonesia, kian berlapis dan belum menemukan titik akhir. Sementara peran Pemerintah dalam melindungi hak-hak dasar buruh dari eksploitasi dan ketidakadilan masih belum bisa menyelesaikan akar permasalahan. Sejak tahun 2020 terjadi penurunan kesejahteraan dan prekarias pekerjaan sehingga hilangnya kepastian atas pekerjaan sebagai hak dasar akibat disahkannya Undang Undang Omnibus Law Cipta Kerja. Upaya pemerintah untuk mendatangkan investasi dan penciptaan lapangan pekerjaan sangatlah dipaksakan karena terikat oleh beberapa perjanjian dagang tingkat internasional seperti dengan WTO, MEA, Indonesia-EFTA, EU sebagai dampak lanjutan dari globalisasi.

Gugatan awal Undang Undang No 11 tahun 2020, diputuskan Mahkamah Konstitusi dengan surat nomor 91/PUU-XVIII/2020 terkait pengujian formil Undang Undang No.11 tahun 2020 tentang Cipta Kerja. Mekanisme hukumnya dinyatakan melanggar konstitusi oleh Mahkamah Konstitusi. Selanjutnya Presiden menetapkan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang Undang No 2 Tahun 2022 tentang Cipta Kerja sebagai pengganti Undang Undang Cipta Kerja. Pada rapat paripurna DPR RI menyetujui RUU Penetapan Perpu Cipta Kerja menjadi Undang Undang No 6 tahun 2023. Para buruh melalui serikat pekerja kembali melakukan gugatan atas Undang Undang No 6 tahun 2023 melalui gugatan formil dan materil kepada Mahka-

mah Konsitusi. Gugatan ke Mahkamah Konsitusi untuk ke dua kalinya, dilakukan karena dinilai secara substansi banyak pasal-pasal yang menurunkan kesejahteraan buruh dan menghilangkan hak atas pekerjaan sebagai hak asasi warga negara yang dijamin oleh konsitusi negara.

Dari sudut pandang Hak Asasi Manusia (HAM), dengan ketidakpastian status buruh kontrak ataupun status atas kepastian kerja atas pekerjaan maka, terjadi pelanggaran atas hak pekerjaan sebagai hak asasi warganegara yang dijamin oleh konsitusi negara. Dari segi keseharian, masih banyak eksploitasi terhadap hak-hak kerja mereka. Para pembuat kebijakan pada level lokal maupun aparat keamanan belum memberikan perlindungan untuk buruh. Proses rekrutmen menjadi salah satu ruang untuk eksploitasi, buruh selalu dinilai dalam posisi tawar yang sangat lemah karena dianggap lebih membutuhkan pekerjaan dibandingkan dengan pemilik modal.

Perjuangan kaum buruh seabad yang lalu masih terus relevan hari ini, dan selama eksploitasi pada kaum buruh masih ada. Perjuangan ini akan terus berlanjut demi terpenuhinya hak-hak buruh atas kepastian pekerjaan, upah layak dan jaminan sosial yang layak agar buruh dan keluarganya bisa hidup layak serta bisa terus menjadi penggerak perekonomian negara. Buruh terus berjuang lewat jalur konsitusi dengan mendaftarkan uji formil dan uji materiil Undang Undang No 6 tahun 2023 tentang Cipta Kerja ke Mahkamah Konstitusi (MK). Mahkamah Konsitusi adalah benteng terakhir para buruh dan petani untuk mendapatkan keadilan.

Daftar Pustaka

Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Hardiman, Budi (2015). *Hak-hak Asasi Manusia Polemik dengan Agama dan Kebudayaan*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Lyman, P.N. (2000). *Globalization and the Demands of Governance*. Georgetown Journal of International Affairs (Winter/Spring). Premier Issue.

Scholte, J.A. (2005). *Globalization: A Critical Introduction*. 2nd Edition. Palgrave Macmillan.

Tomlinson, J. 1999. *Globalization and Culture*. Cambridge. Polity Press.

Waters, M. (1995). *Globalization*. 2nd Edition. London: Taylor and Francis Group.

Sumber Internet

<https://www.komnasham.go.id/files/1475231326-deklarasi-universal-hak-asasi>, diunduh 16 Mei 2023, pukul 08.12 WIB.

<https://www.britannica.com>, diunduh 17 Mei 2023, pukul 10.15 WIB.

<https://www.cnbcindonesia.com/research/20230428102841-128-432996/sejarah-ke-lam-dan-cerita-pahit-dibalik-hari-buruh-1-mei>, diunduh 17 Mei 2023, pukul 13. 45 WIB.

<https://www.britannica.com/topic/May-Day-international-observance>, diunduh 19 Mei 2023, pukul 14.35 WIB.

<https://kebudayaan.kemdikbud.go.id/mpnp/hari-libur-nasional-hari-buruh>, diunduh 19 Mei 2023, pukul 16.31 WIB.

<http://lipi.go.id/berita/single/Gerakan-Buruh-Indonesia-Pasca-Reformasi/7461>, diunduh 19 Mei 2023, pukul 16.57 WIB.

<https://www.cnbcindonesia.com/research/20230428102841-128-432996/sejarah-ke-lam-dan-cerita-pahit-dibalik-hari-buruh-1-mei>, diunduh 19 Mei 2023, pukul 17.35 WIB.

<https://igj.or.id/buruh-indonesia-dalam-kepun-gan-krisis/>, diunduh 19 Mei 2023, pukul 18.46 WIB.

<https://e-jurnal.peraturan.go.id/index.php/jli/article/view/71>, diunduh 19 Mei 2023, pukul 19.45 WIB.

<https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/234926/perpu-no-2-tahun-2022>, diunduh 22 Mei 2023, pukul 17.00 WIB.

<https://www.ekon.go.id/publikasi/detail/5049/ruu-penetapan-perpu-cipta-kerja-resmi-disetujui-dpr-ri-untuk-ditetapkan-menjadi-undang-undang>, diunduh 19 Mei 2023, pukul 20.35 WIB.

<https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2021/2/10/1667/komnas-ham-kritisi-ker-entanan-buruh-di-indonesia.html>, diunduh 19 Mei 2023, pukul 22.02 WIB.

<https://news.republika.co.id/berita/rsu4nr409/buruh-segera-daftarkan-gugatan-uu-cipta-kerja-ke-mk>, diunduh 20 Mei 2023, pukul 08.40 WIB.

<https://katadata.co.id/ameidyonasution/berita/603683898580b/potensi-masalah-tenaga-kerja-pasca-terbitnya-pp-turunan-uu-cipta-kerja>, diunduh 22 Mei 2023, pukul 11.33 WIB.

<https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/149750/uu-no-11-tahun-2020>, diunduh 22 Mei 2023, pukul 16.35 WIB.

<https://tirto.id/mengenal-gig-economy-dunia-kerja-baru-yang-rentan-eksploitasi-eqxU>, diunduh 22 Mei 2023, pukul 17.13 WIB.

<https://www.mkri.id/index.php?page=web.Berita&id=17816>, diunduh 22 Mei 2023, pukul 19.35 WIB.

<https://katadata.co.id/muhammadridhoi/analysisdata/603d1ca6e2581/untung-rugi-aturan-baru-pesangon-bagi-buruh-dan-perekonomian>, diunduh 23 Mei 2023, pukul 15.35 WIB.

<https://finance.detik.com/berita-ekonomi-bisnis/d-4999019/may-day-tanpa-demo-ini-tuntutan-buruh>, diunduh 23 Mei 2023, pukul 16.42 WIB.

<https://www.mkri.id/index.php?page=web.Berita&id=19179&menu=2>, diunduh 24 Mei 2023, pukul 09.39 WIB.

Agama dan Kearifan Lokal sebagai 'The Others' bagi Kelompok Marjinal

Michael Carlos Kodoati

michaelcarloskodoati@gmail.com

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

Abstrak

Tulisan ini mengungkapkan perjuangan kelompok perempuan dalam upaya menanggapi hasil modernisasi dan industrialisasi: migrasi, kesempatan kerja, kemandekan ekonomi pedesaan. Bagaimana perempuan dengan strateginya dapat bertahan menghadapi pembangunan yang cenderung menempatkannya pada posisi cadangan dan tidak berdaya guna. Pembangunan seharusnya menawarkan solusi, agar potensi perempuan dapat digunakan dalam peran-peran strategis. Selanjutnya, menganalisa tulisan Nur Aini Latifah berjudul *Survival Strategy; Masyarakat Marginal-Potret Perempuan Pedagang Sayur Keliling di Kab. Tulungagung, Jawa Timur*. Masyarakat dengan kekayaan agama dan kearifan lokal seperti Indonesia, perlu mendorong perempuan untuk mengubah kehidupannya agar tidak pasrah pada pilihan sektor informal. Agama dan kearifan lokal perlu menjadi "the others" bagi perempuan yang selama ini dianggap marjinal.

Keywords: Agama, kearifan Lokal, *the Others*, kelompok marjinal, Etika Levinas, tanggung jawab.

Pendahuluan

Inspirasi dari tulisan ini dipicu dari pertanyaan yang dimunculkan Dr. Francisia Saveria Sika Seda: perihal keterkaitan yang bisa digali antara agama, kearifan lokal dan kelompok marjinal. Hal kedua adalah bagaimana memberi solusi agar agama dan kearifan lokal dapat membantu kelompok marjinal. Filsafat Levinas tentang 'wajah lain' atau *the others* sekiranya menarik dihubungkan dengan ini. Terlihat bahwa *the others* merupakan agama dan kearifan lokal. Bagaimana keduanya menjadi sebuah konsep yang baik, bahkan mungkin transenden. Tetapi di saat bersamaan secara kontekstual dapat menjadi *the others*, perpanjangan tangan 'belas kasih' bagi kaum marjinal itu sendiri. Tentang Etika Levinas sendiri, Alex Lanur pernah dalam pidatonya: *Aku Disandera; Aku dan Orang Lain, Menurut Emmanuel Levinas*, di Jakarta pada tanggal 23 September 2000, hlm. 2, menjelaskan konsep Levinas tentang sisi empatik personal manusia dalam bertanggung jawab bagi diri orang lain.

Artikel *Survival Strategy; Masyarakat Marginal-Potret Perempuan Pedagang Sayur Keliling di Kab. Tulungagung, Jawa Timur* oleh Nur Aini Latifah¹ menjabarkan potret dengan data penelitian komprehensif tentang perjuangan kelompok perempuan di Kabupaten Tulungagung, Jawa Timur. Penelitian Latifah tersebut menggambarkan perempuan dan upayanya terhadap hasil-hasil modernisasi dan industrialisasi, migrasi, kesempatan kerja, dan kemandekan ekonomi pedesaan. Tentu yang tak kalah penting bagaimana perempuan dengan strateginya dapat bertahan dengan cara-cara yang menurutnya baik ataupun bermanfaat. Sebagai pilihan tepat menghadapi pembangunan yang cenderung menempatkannya pada posisi cadangan dan tidak berdaya guna. Kondisi-kondisi yang dilihat oleh Latifah memasukkan perempuan sebagai kelompok marjinal. Sebuah kondisi selalu menciptakan upaya, argumen aksi-reaksi menurut Hukum Newton, untuk setiap aksi selalu ada reaksi yang sama besar.

Bagaimana upaya perempuan melanjutkan kehidupan, dengan kondisi yang menempatkan mereka sebagai kelas yang tidak bisa dipekerjakan secara formal. Sehingga mendorong mereka melakukan pilihan untuk menggeluti sektor informal. Sektor produktif di Tulungagung seperti industri marmar, keramik, pandai besi dan kompor, lebih banyak menyerap tenaga kerja laki-laki dibanding perempuan. Seperti yang ditulis Latifah, perempuan hanya mampu mengisi sektor selain itu, yang tentunya berkulat pada sektor pedagang sayur keliling, asongan, pembantu rumah tangga dan industri skala kecil rumahan.

Ketika muncul pertanyaan apa benar perempuan di Tulungagung harus berkulat sebagai pedagang sayur keliling saja seumur hidupnya, maka perlu ada solusi agar potensi perempuan dapat lebih berkembang. Persoalannya lebih kepada pertanyaan, bukankah perempuan di Tulungagung juga menjadi bagian dari warga beragama dan memiliki kearifan budaya setempat. Di mana posisi agama dan kearifan lokal, jika harus mengubah

1 Abdullah, Irwan, dkk. (2008). *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*. Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM bekerjasama dengan Pustaka Pelajar. hal. 267-289.

kehidupan manusia. Agar tidak pasrah pada pilihan memilih sektor informal untuk berjuang dalam hidup. Latifah sedikit menyinggung soal peran Pemerintah yang lebih besar untuk mengubah kondisi perempuan agar memiliki alternatif dalam memilih sektor pekerjaan yang layak bagi kualitas hidupnya, bagaimana mereka memiliki *bargaining position*, tetapi peran Pemerintah tentu bukan satu-satunya.

Makalah ini mencoba menerapkan Etika Levinas sebagai kritik terhadap teks Latifah. Apakah hanya Pemerintah yang dapat mengatasi masalah ketenagakerjaan sehingga memungkinkan perempuan mampu bekerja di sektor formal. Ataukah agama atau kearifan lokal ketika hadir dalam keseharian masyarakat yang mampu mengubah kondisi. Adalah Emmanuel Levinas, filsuf Yahudi kelahiran Lithuania yang mengenyam studi filsafat di Strasbourg dan Paris, dengan etikanya yang terkenal: *irreducibility of the other* (Yang Lain yang tidak dapat direduksi). Levinas membangun dilema “aku mendapati orang lain hadir secara tiba-tiba dengan segala keberlainannya dan menggugah kesadaranku”.

Kearifan Lokal, Kelompok Marjinal

Dalam Undang-Undang 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup, kearifan lokal ditulis sebanyak 14 kali dan didefinisikan sebagai nilai-nilai luhur yang berlaku dalam tata kehidupan masyarakat untuk melindungi dan mengelola lingkungan hidup secara lestari. Sartini, mendefinisikan kearifan lokal sebagai *local genius*, karena menurutnya keduanya sebagai dua hal yang sama,

*“Local genius is local ideas that is characterized such as: wise, full of wisdom, good values, that planted and followed by society. Local genius is also a local wisdom. It stands from the outer culture, that accommodate and intergrate the outer culture into inside and give them the right way. Local genius emerge into: value norm, faith custom, etc. They have special meaning and function.”*²

Sartini menjelaskan bahwa, *local genius* adalah ide-ide lokal yang dicirikan seperti: penuh kebijaksanaan, nilai-nilai baik, yang ditanam dan diikuti oleh masyarakat. Termasuk mengakomodasi dan mengintegrasikan budaya luar ke dalam dengan menunjukkan cara yang benar. *Local genius* muncul dalam norma, nilai, adat istiadat, iman, dll., yang memiliki makna dan fungsi khusus. Sedangkan marjinal didefinisikan sebagai kelompok yang jumlahnya sangat kecil atau bisa juga diartikan se-

bagai kelompok pra-sejahtera. Marjinal juga identik dengan masyarakat atau kaum yang terpinggirkan. Karl Marx dan Friedrich Engels dalam Manifesto Partai Komunis³ membagi kelompok masyarakat kaya dan terpinggirkan dalam dua istilah, borjuis dan proletar. Dalam Manifesto itu, mereka menjabarkan lengkap siapa si borjuis dan siapa si proletar, tetapi dalam konteks tulisan ini kurang lebih termaktub kaum terpinggirkan itu sebagai proletar atau marjinal.

Etika Levinas: *The Others*

Emmanuel Levinas lahir di Kaunas, Lithuania, tahun 1906 dari keluarga keturunan Yahudi. Pemikirannya dipengaruhi cara hidupnya dalam keluarga yang percaya dengan tradisi Alkitab Ibrani yang kental.⁴ Levinas menulis dua macam karangan: religius dan filosofis. Dua macam karangan ini berbeda tetapi tidak selalu dapat dipisahkan. Dalam karangan filosofisnya, Levinas berbicara sebagai filsuf, bukan sebagai teolog, sosiolog maupun seorang antropolog. Walau dalam etika ‘wajah yang lain’ ini, Levinas menyinggung banyak soal anatomi manusia secara antropologis.

Di tahun 1961, Levinas menerbitkan karya besarnya yang berjudul *Totalité et Infini. Essai Sur l'extériorité* (Totalitas dan Tak Berhingga. Esei tentang Eksterioritas). Dalam karya ini, Levinas mengkritisi pandangan Barat yang selama ini melihat ‘ego’ sebagai pusat. Levinas melihat bahwa konsep ‘aku’ ini menjadi tradisi filosofis yang kurang baik. Sejak zaman Plotinus, bahwa ‘aku akan kembali pada aku’, atau ditegaskan Rene Descartes ‘aku berpikir, maka aku ada’. Levinas melihat filsafat modern menjadi ‘egologi’, yang semakin berkembang hingga kepada Husserl dan Sartre. Menurut Levinas, totalisasi berkembang hingga kepada idealisme. Bahwa ‘ada’ dimengerti sebagai ‘imanensi’ atau ‘interioritas’. ‘Ada’ itu sendiri sama dengan kesadaran yang menkonstitusi dirinya sendiri dan yang lain hanyalah ada karena dan bagi kesadaran diri. Levinas menyebut totalitas itu sebagai metafisika atau ontologi. Tetapi, oleh Levinas, totalitas itu didobrak oleh ‘yang Tak Berhingga’. Yang tak berhingga itu adalah orang lain (*Autrui, l'Autre* atau *The Other*).

2 Sartini (Agustus, 2004). *Menggal Kearsifan Lokal Nusantara Sebuah Kajian Filsafati*. Jurnal Filsafat, Jilid 37, Nomor 2. hal. 111.

3 Manifesto Partai Komunis - dokumen programatis tentang Komunisme, ditulis oleh K. Marx dan F. Engels. Manifesto ini diterbitkan untuk pertama kalinya di London sebagai brosur setebal 23 halaman. Pada Maret-Juli 1848 ia dimuat sebagai artikel-bersambung dalam surat kabar *Deutsche Londoner Zeitung*. <https://www.marxists.org/indonesia/archive/marx-engels/1848/manifesto/ch01.htm>, diakses tanggal 9 Maret 2022, pukul 23.40 WIB.

4 Bertens, Kees (2006). *Seri Filsafat Atma Jaya: 2, Filsafat Barat Kontemporer Jilid II*. Jakarta: Gramedia. hal. 309.

ers). Bagi Levinas, totalitas (keegoisan, keakuan) langsung pecah dalam perjumpaan dengan Orang Lain.

Alex Lanur pernah mengangkat konsep Levinas tentang sisi empatik personal manusia dalam bertanggung jawab bagi diri orang lain. Demikian pula Thomas Hidy Tjaya SJ mendeskripsikan begini: Mengapa manusia tega saling bantai demi ideologi dan ajaran tertentu? Di manakah rasa kemanusiaannya? Apa yang dilihat oleh para algojo ini dalam diri para korbannya? Tidakkah mereka sadar bahwa yang mereka bantai juga manusia sama seperti mereka? Mengapa manusia lain dipandang begitu rendah dan dianggap 'lain' / 'other' begitu saja? Apakah dasar keberanian (*otherness*) ini? Bagi Emmanuel Levinas, etika pertama-tama bukan menyangkut teori mengenai baik-buruknya tindakan tertentu, bukan juga apa yang boleh dan tidak boleh kita lakukan sebagai manusia.

Etika merupakan relasi yang lahir dari pertemuan konkret dengan orang lain yang memiliki wajah. Sebagai jejak Yang-Tak-Terbatas (*the Infinite*), wajah orang lain tidak akan dapat dibunuh atau dihancurkan. Relasi etis terjadi ketika saya merasa terusik oleh kehadiran wajah orang lain yang menantang orientasi egoistik hidup saya atau mengusik kenyamanan dan kebebasan saya. Etika ini menawarkan cara memandang dan berinteraksi dengan manusia lain yang berbeda dengan kebiasaan sehari-hari. Bukan gagasan atau pikiran kita mengenai orang lain itu yang menentukan, tetapi pertemuan sejati dengan orang lainlah yang patut kita alami. Bertens merangkum *The Others* Levinas ini dengan mengatakan bahwa penampakan Wajah sebagaimana yang dikemukakan Lanur dan Tjaya di atas sebagai suatu kejadian etis.⁵

Agama dan Kearifan Lokal: *The Others*

Sebagaimana Teori Perubahan Sosial, setiap individu dan anggota kelompok masyarakat memiliki pemikiran dan kemampuan yang terus berkembang dari waktu ke waktu. Meskipun tingkat perubahan pada suatu kelompok masyarakat akan berbeda dengan kelompok masyarakat lainnya. Ada perubahan yang terjadi dengan cepat, namun ada juga proses perubahan yang terjadi secara lambat. Dalam hal ini cepat ataupun lambat, potensi perempuan harus diubah. Agama-agama Samawi dan kebudayaan modern berkembang yang merekomendasikan emansipasi ataupun kesetaraan tentu punya tanggung jawab mengubah kondisi ini, bisa melalui upaya mendapatkan pendidikan yang baik bagi perempuan.

5 Bertens, 321-328

Tulungagung memiliki keragaman agama dan juga kearifan lokal. Pada Islam di jaman nabi, para perempuan biasa menjadi perawat ketika terjadi peperangan, atau sekedar menjadi penyemangat kaum muslimin. Walau tidak sedikit dari mereka yang ikut berjuang berperang menggunakan senjata untuk mendapatkan *syahadah fii sabilillah*, seperti *Shahabiyah Ummu Imarah* yang berjuang melindungi Rasulullah dalam peperangan.⁶ Meski fungsi perempuan masih terlihat sebagai 'tim pendukung' bagi laki-laki namun upaya perempuan menemukan potensi dirinya akan membawanya kepada kehidupan yang lebih berkualitas. Hal itu menjadi bagian penting pandangan Islam tentang perempuan. Dalam Islam, perempuan memiliki peran dalam membina dan membangun keluarga dan masyarakat. Perempuan memiliki keistimewaan dan kedudukan tersendiri, bahkan salah satu surat dalam Al Qur'an mengandung nama perempuan yaitu surat "An-Nisa". Nabi Muhammad pernah bersabda ketika beliau ditanya siapa orang yang paling berhak untuk dihormati beliau menjawab: "*ibumu! Ibumu! Ibumu! Kemudian ayahmu!*". (HR Bukhari no 5971). Terlihat bagaimana kedudukan perempuan dalam Islam. Dalam hal pendidikan bagi perempuan, menuntut ilmu adalah hal yang wajib dilakukan setiap muslim baik laki-laki maupun perempuan agar mempunyai wawasan luas sehingga derajatnya pun terangkat.⁷

Dalam masyarakat Tulungagung, sejarah kebudayaannya diwarnai dengan kehadiran sosok perempuan bernama Gayatri. Gayatri merupakan isteri dari Raja Majapahit -- Raden Wijaya, anak Kertanegara, Raja Singhasari -- yang terakhir merupakan cikal bakal dari Kerajaan Majapahit.⁸ Begitulah Gayatri digambarkan memiliki peran yang sangat strategis dalam keberadaan Kerajaan besar Nusantara tersebut. Dua ilustrasi mengenai pandangan Islam dan cerita lokal di atas menggambarkan alasan kuat mengapa perlunya membangun potensi perempuan. Pertanyaannya, apakah cukup tanpa komitmen yang konsisten untuk mengupayakan pemberdayaan perempuan itu sendiri.

Ketika Latifah menyinggung soal peran pemerintah dalam pemberdayaan perempuan 'agar tidak sekedar menjadi pedagang sayur keliling saja', tentu kita patut menengok beberapa peristiwa di Tulungagung yang menggambarkan bahwa upaya pemerintah bukan satu-satunya yang bisa

6 <https://muslim.or.id/9142-peranan-wanita-dalam-islam.html>, diakses 10 Maret 2022, pukul 19.02 WIB

7 <https://dalamislam.com/info-islami/hukum-wanita-menuntut-ilmu-dalam-islam>, diakses 10 Maret 2019, pukul 19.30 WIB

8 Muljana, Slamet (1965,[2005]). *Menuju Puncak Kemegahan*. Yogyakarta: LKIS.

mengupayakan pemberdayaan itu sendiri. Butuh sebuah standar etis untuk melakukan perubahan. Sebagaimana dikemukakan Levinas, etika merupakan relasi yang lahir dari pertemuan konkret dengan orang lain yang memiliki wajah. Sebagai jejak Yang-Tak-Terbatas (*the Infinite*), wajah orang lain tidak akan dapat dibunuh atau dihancurkan. Relasi etis terjadi ketika kita merasa terusik oleh kehadiran wajah orang lain yang menantang orientasi egoistik hidupku atau mengusik kenyamanan dan kebebasanku. Etika ini menawarkan cara memandang dan berinteraksi dengan manusia lain yang berbeda dengan kebiasaan sehari-hari. Bukan gagasan atau pikiran kita mengenai orang lain itu yang menentukan, tetapi pertemuan sejati dengan orang lainlah yang patut kita alami. Mari kita bawa posisi perempuan Tulungagung kepada etika Levinas ini: bahwa perempuan pedagang sayur keliling Tulungagung, individu dan aktivitasnya menjual sayur sebagai suatu kejadian etis.

Modernisasi dan industrialisasi di Tulungagung yang menempatkan laki-laki dan kaum terpelajar mendapatkan tempat dalam sektor formal, sedangkan perempuan hanya mendapat tempat di sektor informal, adalah paradigma egologi. Karena 'ia' perempuan dan 'aku' terpelajar sekaligus laki-laki, maka 'aku' dengan 'keakuanku' menjadi lebih pantas berada di sektor formal. Etika Levinas pada dasarnya memuat 2 (dua) hal penting:

1. Perjumpaan dengan Yang Lain

2. Tanggung jawab terhadap Yang Lain (*la responsabilité pour autrui*)

Akan lebih tergugah dan menumbuhkan sisi empatik, ketika saya menarasikannya begini,

Aku, Michael. Aku adalah seorang Bupati Kabupaten Tulungagung. Sudah dua periode aku menjabat. Aku berada di jalanan di Kota Tulungagung pada suatu pagi menjelang siang. Dengan berjalan kaki, sengaja kulakukan menelusuri salah satu jalan dengan terburu-buru untuk mengecek kualitas salah satu proyek di jalan. Hari itu aku harus bergegas, karena ada janji makan siang sekaligus rapat dengan Gubernur Jawa Timur yang berkunjung ke Pendopo Tulungagung. Seorang nenek, kuduga usianya 63 tahun, namanya Mina. Bersepeda tua, dibelakang sepedanya ada tatakan kecil berisi sayur mayur. Pun di punggung, nenek Mina memangkul bakul berisi sayur lainnya. "Pak Bupati, tumben lewat sini ngga pake pengawal sama mobil dinas", sapa nenek Mina. "Iya Bu, sengaja mau lihat-lihat jalanan dan ngecek beberapa pekerjaan", sahutku. "Pak Bupati, sudah mau terik, tolonglah Pak beli sayur nenek, sudah makin tua, nenek juga lagi ngga enak badan, udah lambat jalannya, orang-orang sudah pada beli sama yang lain karena nenek kesiangan lewat", pinta nenek Mina.

Sementara, Aku memang melihat di sepeda tua dan bakul yang dipanggul nenek Mina, memang masih banyak sekali sayur yang mulai layu belum dibeli. Hari memang sudah mulai terik, sudah hampir jam 12 siang. Melihat nenek Mina, Aku diliputi dilema: segera menyelesaikan pekerjaan saya meninjau pekerjaan proyek dan langsung bergegas ke Pendopo karena pak Gubernur akan segera datang, atau menolong nenek Mina membeli sayurnya lalu mengantarnya ke rumahnya.

Pada mulanya, Aku ingin mencoba tidak peduli dengan nenek Mina. Namun, wajah nenek itu memasuki pikiranku. Aku diusik oleh wajahnya. Aku seperti dihujam oleh puluhan batu dari atas kepalanya. Hatiku berkecamuk. Akhirnya, Aku memutuskan bahwa aku harus menolong nenek Mina dengan membeli sayurnya dan menolongnya pulang ke rumahnya. Dalam perjalanan pulang menuju rumah nenek Mina, Aku semakin diusik oleh kondisi nenek Mina. Lama sekali jadi Bupati, aku berpikir baru kali ini menghadapi masyarakat seperti nenek Mina, kuanggap normal-normal saja selama ini, bahwa siapapun rakyatku, ya ia harus bekerja untuk menghidupi dirinya sendiri. Tapi semakin berkecamuk dalam hatiku: masih ada pilihan lain bagi nenek Mina dan nenek Mina-nenek Mina lain ataupun perempuan lain untuk hidup lebih baik dari ini. Saat itu Aku diliputi dilema: kenapa harus saya urusi, kan saya jadi Bupati tinggal beberapa bulan lagi, kan banyak hal yang harus saya prioritaskan. Hatiku berkecamuk. Aku disandera untuk bertanggung jawab! Akhirnya, dalam perjalanan itu aku memutuskan untuk mengupayakan peraturan daerah mempermudah kredit usaha permodalan bagi warga pedagang keliling untuk mendapatkan kendaraan keliling ataupun menetap dalam kios-kios jualan, meningkatkan dana hari tua bagi masyarakat non-pegawai dan non-swasta, serta memutuskan sekolah gratis dari SD hingga SMA, serta bantuan biaya uang pangkal kuliah, untuk puteri daerah yang ingin kuliah ke Surabaya.

Narasi di atas menjadi sedikit gambaran, bagaimana upaya kita untuk menjadi empatik, dengan menerapkan etika Levinas kepada kehidupan perempuan Tulungagung. Walau hanya sebagai pengandaian saja, tetapi terlihat ketika 'Yang Lain' berhadapan dengan kita sebagai manusia. Maka kita memiliki kodrat untuk tergugah, terusik dan dipenuhi dilema untuk menciptakan solusi, bagaimana orang lain menjadi tanggung jawabku. Bukan hanya perkara Michael Sang Bupati, tetapi seluruh hati dari setiap manusia. Seandainya narasi di atas diucapkan oleh para pemimpin agama, atau individu masyarakat, maka kita akan menemukan hal yang sama, bahwa kondisi hidup seseorang atau masyarakat luas akan bisa diubah.

Kesimpulan

Menjadi pedagang sayur keliling menjadi pilihan karena sektor formal membutuhkan tenaga terpelajar dan laki-laki. Aktivitas berdagang ini harus dipilih perempuan yang tidak mampu memasuki sektor formal, sebagai upaya mencari nafkah. Sebagaimana dikutip dari Latifah di bagian pendahuluan artikelnya, masyarakat kelas bawah menekuni sektor informal sebagai bentuk akomodasi terhadap pembangunan yang cenderung berpihak pada sektor informal. Mereka bekerja seadanya, pada lapangan usaha yang tidak membutuhkan ketrampilan dan pendidikan yang tinggi. Untuk itu dibutuhkan upaya kita untuk menjadi empatik, dengan menerapkan etika Levinas kepada kehidupan perempuan Tulungagung, bagaimana orang lain menjadi tanggung jawabku. Agama bisa berperan sebagai lembaga yang memberdayakan umatnya melalui pendidikan, di mana anak-anak diberikan pendidikan yang berkualitas. Kearifan lokal harus dapat menjawab modernitas sehingga mendorong perempuan maju, tidak sekedar berjualan sayur keliling. Seandainya suatu saat tidak lagi ditemukan adanya pedagang sayur keliling perempuan, seharusnya bisa dilihat sebagai bentuk kemajuan perempuan yang mampu memasuki sektor formal karena pendidikannya sudah baik dan maju.

Referensi

- Abdullah, Irwan, dkk. (2008). *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*. Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM bekerjasama dengan Pustaka Pelajar.
- Bertens, Kees (2006). *Seri Filsafat Atma Jaya: 2, Filsafat Barat Kontemporer Jilid II*. Jakarta: Gramedia.
- Lanur, Alex (23 September 2000). *Aku Disandera; Aku dan Orang Lain, Menurut Emmanuel Levinas*. Pidato pada sidang terbuka Senat Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, dalam Pengukuhan Jabatan Guru Besar Ilmu Filsafat, di Jakarta.
- Lombard, Denys (2005). *Nusa Jawa: Silang Budaya I - Batas-Batas Pembaratan*. Jakarta: Gramedia.
- Muljana, Slamet (1965,[2005]). *Menuju Puncak Kemegahan*. Yogyakarta: LKIS.
- Sartini (Agustus, 2004). *Menggali Kearifan Lokal Nusantara Sebuah Kajian Filsafati*. Jurnal Filsafat, Jilid 37, Nomor 2.

Sumber Internet

- <https://www.marxists.org/indonesia/archive/marx-engels/1848/manifesto/ch01.htm>, diakses tanggal 9 Maret 2022, pukul 23.40 WIB.
- <https://muslim.or.id/9142-peranan-wanita-dalam-islam.html>, diakses 10 Maret 2022, pukul 19.02 WIB
- <https://dalamislam.com/info-islami/hukum-wanita-menuntut-ilmu-dalam-islam>, diakses 10 Maret 2019, pukul 19.30 WIB

Biodata

Akira Riofuku adalah alumnus Pasca Sarjana STF Driyarkara.

Alif Iman Nurlambang adalah ketua sebuah organisasi sosial dan filsafat “Gerakan Indonesia Kita” (GITA) dan mahasiswa STF Driyarkara.

Anna Sungkar adalah kurator, pelukis, dan pengamat seni, S3 Pascasarjana Peciptaan Seni Institut Seni Indonesia Surakarta.

Antonius Kapitan adalah Mahasiswa Program Magister Filsafat STF Driyarkara.

Asmudjo J Irianto adalah seorang dosen, kurator seni rupa, dan juga pematung. Lahir di Bandung, 26 September 1962. Menyelesaikan S1 (1990) dan S2 (1999) di Fakultas Seni Rupa dan Design ITB. Pernah berpameran pada “7th Asian International Art of the Northern Territory” di Darwin, Australia (1992), “International Exchange Exhibition” di Dingo Flat Farm, Tongledale and Access Gallery, Curtin University, Australia (1997), “4th Ceramic Biennale”, Icheon, Kyonggi, Korea (2002), “Unoriginal Sin: Art in the Expired Field” (pameran tunggal), Selasar Sunaryo Art Space, Bandung (2014).

Boston Gunawan adalah Magister STF Driyarkara tahun 2019. Ia bekerja sebagai guru musik.

Chris Ruhupatty adalah guru Pendidikan Agama Kristen di sebuah sekolah swasta di kota Bogor dan telah selesai menempuh studi filsafat di Program Magister STF Driyarkara, Jakarta.

Goenawan Mohamad adalah seorang filsuf, penyair, jurnalis, perupa, novelis, dan penulis naskah drama. Saat ini ia banyak berkunjung ke Ubud dalam rangka mempersiapkan buku kumpulan grafisnya yang kedua.

Hasan Asphani adalah jurnalis, penulis, penyair, tinggal di Jakarta.

Ireng Halimun adalah seorang perupa, pesyair, dan jurnalis, menempuh pendidikan Seni Rupa di IKIP Jakarta.

Luna Chantiaya Rushartono adalah mahasiswa Tata Kelola Seni Fakultas Seni Rupa dan Desain ISI Yogyakarta

Matias Filemon Hadiputro adalah alumnus Pasca Sarjana STF Driyarkara.

Michael Carlos Kodoati adalah alumnus Pasca Sarjana STF Driyarkara.

Narwastuyati Mbeo adalah alumnus Pasca Sarjana STF Driyarkara.

Pormadi Simbolon adalah mahasiswa Magister Ilmu Filsafat STF Driyarkara.

Raden Rara Vegasari Adya Ratna, S.Ant., M.A adalah dosen Tata Kelola Seni Fakultas Seni Rupa dan Desain.

R.E. Hartanto adalah lulusan Studio Seni Lukis, Jurusan Seni Murni, FSRD – ITB pada tahun 1998. Sejak itu Tanto berkiprah sebagai perupa dengan berkarya, mengikuti pameran kelompok dan pameran tunggal, membuat lokakarya dan proyek seni rupa, juga mengikuti program *artist in residence* di berbagai kesempatan. Selain berkarya Tanto juga mengajar kursus. Saat ini ia menjadi duta jenama Royal Talens untuk periode 2022-2023.

Roni Febrianto adalah mahasiswa Pasca Sarjana STF Driyarkara.

Sunaryo adalah alumni Pasca Sarjana STF Driyarkara dan dosen pada Universitas Paramadina.

Syahrizal Pahlevi adalah perupa, pengelola Teras Print Studio/Miracle Prints Yogyakarta. Lahir di Palembang, Sumatera Selatan, pada 14 Oktober 1965. Ia pernah berkuliah di Fakultas Sastra, Universitas Indonesia tahun 1984-1985. Kemudian pada tahun 1985-1986, Pahlevi melanjutkan pendidikannya di Jurusan Desain Visual di Institut Seni Indonesia, Yogyakarta. Pada tahun 1986-1994, Pahlevi meneruskan pendidikannya di Jurusan Seni Lukis di Institut Seni Indonesia, Yogyakarta.

Syakieb Sungkar adalah Alumnus Pascasarjana STF Driyarkara, pernah menulis buku “Melacak Lukisan Palsu” (Grame-dia Pustaka Utama, 2018) dan “Seni Sebagai Pembebasan” (Circa, 2022).

Yohanes De Britto Wirajati adalah dosen jurusan Seni Murni, Fakultas Seni Rupa dan Desain, ISI Surakarta.

Yudhi Widdyantoro adalah Pegiat Yoga di Taman – Komunitas Yoga Gembira, *founder* Organik Yoga Indonesia *Teacher Training*, pernah berkuliah di STF Driyarkara, Filsafat Universitas dan International Academy for Leadership (IAF), Jerman.

